

Mathéma

II.



# Mathéma

Ókortudományi és recepciótörténeti tanulmányok

II.

K á o s z | R e n d

*Szerkesztette*

Dobos Barna · Juhász Daniella · Kárpáti Bernadett

ELTE BTK  
ÓKORTUDOMÁNYI INTÉZET

A kiadvány az Emberi Erőforrások Minisztériuma megbízásából meghirdetett Nemzeti Tehetség Program keretében, a hazai Tudományos Diákköri műhelyek és rendezvényeik támogatására kiírt pályázat segítségével, az NTP-HHTDK-22-0012 számú projekt keretében jelent meg.



A kötet megjelenését az ELTE BTK Hallgatói Önkormányzatának Tudományszervezési és Kutatási Pályázata támogatta.

A borító ismeretlen holland festő *Vanitas stilleven met boeken* (*Vanitas-csendélet könyvekkel*, 1633) című képének felhasználásával készült.

ISBN 978-963-489-588-6

ELTE BTK Ókortudományi Intézet, Budapest, 2023

Felelős kiadó: Dr. Bolonyai Gábor, az ELTE BTK Ókortudományi Intézet igazgatója

Copyright © A szerzők, ELTE Ókortudományi Intézet, 2023

Minden jog fenntartva!

A tanulmányokat lektorálta: Déri Balázs, Ferenczi Attila, Ittész Máté, Jasper Kata, Kozák Dániel, Krupp József, Rung Ádám, Tamás Ábel

A nyomdai munkálatokat a CC Printing Szolgáltató Kft. végezte.

1055 Budapest, Falk Miksa utca 7. 2. em. 10A.

Felelős vezető: Magyar Szilvia

# Tartalomjegyzék

Előszó .....	7
Simon Rita Rend és káosz Dzsedefré vízihegyénél .....	11
Jancsovcics Fanni <i>Omnia divina humanaque turbentur.</i> Canuleius beszéde Liviusnál és a római patriciusok plebs-képe .....	49
Somfai Péter Az aranykorgondolat „lucretio-catullusi” visszhangjai Vergilius műveiben .....	71
Ebedli Viktória A múlt és a jelen kapcsolata a <i>principatus</i> kezdetén. Horatius: <i>Carmina</i> I. 2 .....	99
Marton Máté <i>Certus Apollo</i> és a bizonytalan jövő. Történelem és jóslás a polgárháború alatt .....	125
Dobos Barna Dido utolsó szavai. Anna (Perenna) intertextuális és intermediális emlékezete Vergilius, Ovidius és Silius Italicus költői műveiben .....	157
Bohacsek Dóra Káoszból rend. Az észak-afrikai átoktáblák latin nyelve .....	193



## Előszó

A Mathéma sorozat jelen – második – kötetének tanulmányai az ELTE BTK Görög és Latin Tanszékének támogatásával 2022. szeptember 23–24. között megrendezett IX. Mathéma konferencia anyagából nyújtanak válogatást, mely a rend és káosz dichotómiája köré szerveződött. A kötetben a magyar ókortudomány fiatal kutatói adják közre legfrissebb eredményeiket, amelyek az említett fogalompár fenomenológiai-hermeneutikai olvasatát nyújtják: a társadalmi és kulturális kontextusokat alapul véve azt vizsgálják, hogy az ókori Mediterráneumban hogyan és milyen körülmények között jelent meg a rend és a káosz képzetköre, s ahhoz milyen elképzeléseket társítottak az egyes korszakok és kultúrák. A tanulmányok egy részében a fogalompár reprezentációról műimmanens elemzéseket olvashatunk, míg a többiben inkább kontextualizáló történet- és kultúratudományi nézőpont érvényesül. Bármely fogalom vagy fogalompár történetileg változó jelentésmezővel bír, használata és értelmezése az aktuális kontextustól, a társadalmi, vallási, politikai háttértől függ. A tanulmányok e változásokra is felhívják az olvasók figyelmét, izgalmasan problematizálva a biztosnak vélt fogalmi kereteket.

Kötetünket Simon Rita tanulmánya nyitja, melynek tárgyát a Dzsedefré fáraó 2000-ben felfedezett vízihegyén található sziklarajzok és feliratok adják. A szerző – az egyiptomi ideológiában és hiedelemben összetett fogalmakként elgondolt – káosz (*iszfet*) és rend (*maat*) általános bemutatása után a vízihegy ábrázolásait vizsgálja. Arra a következtetésre jut, hogy a sziklarajzok funkciója – tekintve, hogy a vízihegy a birodalom határvidékén helyezkedett el – az idegenből érkező káosz visszaszorítása lehetett, egyúttal ezek az ábrá-

zolások és feliratok a területet az egyiptomi rend fennhatósága alá helyezték, azaz mint a *maat* által vezérelt egyiptomi területet jelölték ki.

Jancsovcics Fanni Livius nagy ívű történeti munkájának (*Ab urbe condita*) negyedik könyvéből Canuleius néptribunus törvényjavaslatát, valamint a javaslat hatására kirobbanó heves vitákat elemzi. Ennek során olyan összetett fogalmakat jár körbe, mint a *furor* (örjögés), az *audacia* (vakmerőség) és a *temeritas* (meggondolatlanság). A szöveggközpontú analízis rávilágít Livius retorikai beszédek felvonultató történetírói gyakorlatára, valamint arra, hogy a patricius elit nézeteit képviselő történetíró milyen, a meghatározó plebeius-képből kiinduló olvasatát nyújtja Canuleius javaslatának, s hogy mindent a patricius consulok és a plebeius néptribunus beszédén keresztül juttatja érvényre.

Somfai Péter tanulmánya a vergiliusi aranykorképet helyezi a vizsgálat középpontjába, a IV. *eclogá*val, a *Georgica* és az *Aeneis* aranykorgondolatot megjelenítő részleteivel intertextuális kapcsolatban álló catullusi és lucretiusi szövegekre összpontosítva tárja fel, hogy milyen módon hatnak vissza a vergiliusi szövegek a két költőelőd műveire. A szerző az Augustus-kori művek aranykor-ábrázolásaiban összeköti az aranykor és a luxuskritika párhuzamosan jelen lévő diskurzusát.

Ebedli Viktória Horatius I. 2 ódáját olvassa újra, tanulmányában a *principatus* kialakulásának meghatározó – irodalmi – forrásaként értelmezi a szöveget, a történettudományi olvasatot helyezve az előtérbe. A szerző arra kíváncsi, hogy mit lehet megtudni a korszakról irodalom- és politikatörténeti szempontból a horatiusi szöveg keletkezési idejének, szerkezetének, hangulatának és intertextuális kapcsolatainak feltárásával.

Marton Máté a politikai és társadalmi válság következtében felbomló *res publica* történelemképével, az átalakuló történeti időtápasztalattal és az érkező épülő politikai és kulturális narratívákkal foglalkozik. A *sidus Iulium* – a korszak legnagyobb hatású és legjobban dokumentált csodajelének – bemutatásával keres választ arra a kérdésre, hogy hogyan reagál a közösség a válság okozta káoszra, és hogyan keresi az új rendet.

Dobos Barna a káosz és rend műfajtörténeti és -elméleti megközelítésére tesz kísérletet, mely során az eposzi és az elégikus világ(ok) találkozási pontjait, hasonlóságait és eltéréseit mutatja be Dido, Aeneas és Anna kapcsolatára fókuszálva. A tanulmány Vergilius *Aeneis*től indulva Ovidius költői művein



át (*Heroides, Ars amatoria, Fasti*) Silius Italicus *Punica* című eposzáig vezetí végig olvasóit. Eközben a szövegek intertextuális viszonyainak feltárására helyezi a hangsúlyt, s ezzel összefüggésben az intermedialitás kérdéseit is boncolgatja: azt, hogy hogyan válik Anna (szövegi) emlékezete az intertextuális jelölőjévé.

Bohacsek Dóra latin nyelvtörténettel foglalkozó tanulmánya egy eleddig kevésbé tárgyalt forráscsoportra, az átoktáblákra hívja fel az olvasók figyelmét. A szerző, miután ismertette az átoktáblák birodalomszerte megfigyelhető szerepét és előállítási módjait, két Észak-Afrikából előkerült tábla szövegének alaposabb tanulmányozásán keresztül mutatja be, hogy az átoktáblák nyelvtörténeti, nyelvészeti elemzései milyen mértékben járulhatnak hozzá az észak-afrikai latin dialektus vizsgálatához.

A kötetben megjelent tanulmányok – ahogy a konferencia előadásai is – a tudományterületek közötti termékeny szakmai párbeszéd részét képezik. Az intertextuális kapcsolatokat vizsgáló, irodalomtudományi-filológiai alapon álló tanulmányok mellett (Somfai Péter, Dobos Barna) a történettudományi módszerekből kiinduló elemzések is sokat merítenek az irodalom- és kultúratudományi megközelítésekéből, jelesül az irodalmi szövegek történeti kontextusba ágyazott értelmezésével (Ebedli Viktória, Marton Máté) vagy a diskurzuselemzés és a történeti forráskritika módszertanának ötvözésével (Jancsovcics Fanni). Az elsősorban régészeti vagy vallástörténeti források más keretben – az ideológiai rendszerben és birodalmi politikában (Simon Rita) vagy a nyelvtörténeti kutatás forrásaként (Bohacsek Dóra) – történő értelmezése is az interdiszciplinaritás gyümölcsöző mivoltát bizonyítja. A tanulmány szerzők emellett a kötetben egymással is párbeszédet teremtenek, rámutatva a kutatások közötti kapcsolódási pontokra, ami a konferencia előadásokat követő élénk diskurzust idézi fel. Bízunk benne, hogy a tanulmányok közreadásával folytatni és inspirálni tudjuk ezt az egymásra odafigyelő szakmai dialógust.

Budapest, 2023. május 10.



A szerkesztők



# Rend és káosz Dzsedefré vízihegyénél

Simon Rita

## 1. Bevezetés

Az ókori egyiptomi ideológiai rendszerben a rend és a káosz (*maat*  és *iszfet* ) viszonyának kialakítása és értelmezése jelentőségteljes szerepet kapott egészen a kezdetektől. A *maat*, a „kozmoszrend” békés, harmonikus és örömteli életet biztosított a társadalom tagjainak, míg az örökösen fenyegető *iszfet* a természeti, társadalmi és vallási rend megzavarásában nyilvánult meg. A káosz hatása különösen erősödött a fáraó által uralt Nílus-völgyi kulturális tértől távolodva, a messzi sivatagi peremvidékeken, ahol főként a kezdeti birodalmi korszakokban az egyiptomi kultúra befolyása még csak gyengén és szórványosan érvényesült,<sup>1</sup> ami kiváltképp abban nyilvánult meg, hogy a peremvidéki idegenek, vadállatok vagy akár szokatlan természeti jelenségek elsöprő, domináns, elemi erővel léphettek fel a fáraó által fenntartott renddel szemben.<sup>2</sup>

Az állami bányászati expedíciók résztvevői első kézből tapasztalhatták meg a káosz egyre fokozódó sivatagi erőit, akiket a 4. dinasztia alatt, a Ní-

---

1 Hamilton 2019a; 2019b; Hope–Pettman 2012; Hope–Pettman–Warfe 2018.

2 Castillos 2019, 25–28; Hendrickx–Darnell–Gatto 2012, 1080; Ferguson 2016, 2–22; valamint lásd később részletesen kifejtve a 2. fejezetben a *maat* és *iszfet* fogalmának leírásakor, továbbá az egyes petroglifák elemzésekor. A fáraó idegenben tett hódításai – amelyek által a távoli országokat a személyes befolyása alá vonta – az egyiptomi világkép szerint a *maatot*, az egyiptomi „kozmoszrendet” vitték el az addig káoszban élő idegen területekre (lásd Galán 1999; Koenig 2007). Mindebből következik, hogy különösen a kezdeti birodalmi korszakokban az idegen országokkal határos, már – akár gyengén vagy szórványosan – egyiptomi befolyás alatt álló távoli peremvidékeken, ahogyan a Nyugati-sivatagban is, a káosz hatása sokkal erősebb lehetett, mint a központi kulturális térben, a Nílus-völgyben. Ez magával vonja azt is, hogy a fáraó és a Nílus-völgyi istenek *maatot* fenntartó ereje gyengébb lehetett a peremvidékeken, és a *maat* biztosítására folyamatos erőfeszítéseket kellett tenni, hogy az továbbítható legyen az idegen országok felé.

lus-völgytől mintegy 600 kilométerre nyugatra található Dahla-oázis külső, saharai peremvidékén túlra, az attól még 60 kilométerre nyugat felé elhelyezkedő, Dzsedefré fáraó feliratával ellátott vízihegyhez küldtek. Átmeneti tartózkodásuk idején, az áhított *maat* biztosításának érdekében a terület felett, a vízihegy sziklafalába feliratokat és sziklarajzokat (petroglifákat) véstek fel. A feliratok között olvashatók a peremvidéki határterület megnevezését és hovatartozását kinyilvánító hivatalos királyfeliratok, az expedíciók vezetői által hátrahagyott hosszabb szövegek és viharos időjárásra utaló hieroglif írásjelek. A sziklarajzok között az expedíciókat védő isten ábrázolása, a vázlatosan elkészített, ellenség lesújtását bemutató jelenet, nílusi-hajó-ábrázolások, vízihegyek vésetei, állatokat és helyi őslakosokat ábrázoló petroglifák, valamint egy griff és egy napbárkát húzó, kései sakál *ba* képmása is látható.

A következőkben az egyiptomi rend és káosz fogalmának és megnyilvánulási jelenségeinek tisztázása után az említett petroglifák kerülnek elemzésre. Részletesen bemutatom, hogy milyen korszak(ok)ból származnak, hogyan készültek és milyen összefüggő ideológiai jelentés bújik meg mögöttük, ami az ókori egyiptomiak hite szerint elősegítette a rend győzelmét az ismeretlen, távoli sivatagi peremvidéken uralkodó káosz felett.<sup>3</sup>

## 2. A *maat* és az *iszfet*


Az óegyiptomi *maat* (*m3ʿt*) több jelentéssel bíró elvont fogalom, amely az egyiptomi civilizáció egyik alapvető elemét képezte. Az értelmezésével foglalkozó egyiptológiai szakirodalom meglehetősen tág, így a téma szempontjából elengedhetetleneket tekintem át.

A *maat* egyik, talán legsűrűbben használt jelentésében az isteni vagy kozmikus rendre utal, amely a teremtés során keletkezett. Általa és benne, vele együtt léteztek az istenek, akik egyben a kozmikus rend fenntartói is vol-

---

3 A tanulmányban szereplő fotók egy része a bibliográfiában is megadott publikációkból, másik részük egyiptológiai szakweboldalokról, múzeumi online gyűjteményekből, egyetemi oldalakról stb. származik, amelyek pontos forrása és szerzői jogainak tulajdonosai minden esetben feltüntetésre kerültek a képek alatt. Az eddigiekben még nem publikált képek szerzői jogával a felfedező-fotográfus, Carlo Bergmann rendelkezik, aki írásos engedélyt adott számomra képeinek publikálásához, valamint egyes képeit személyesen bocsátotta a rendelkezésemre.

tak.<sup>4</sup> Vagyis a *maat* a kozmoszt működtető alapvető univerzális erő, jelképe a strucc toll. A *maat* megjelenhetett fején strucc tollat viselő istennő alakjában, Ré napisten kísérijeként<sup>5</sup> vagy lányaként.<sup>6</sup> Gyakran hívták a nyugat istennőjének. Az Újbirodalom korszakától (Kr. e. 1539–1077)<sup>7</sup> kezdve a napbárka élén állt, biztosítva annak útját a kozmoszban.<sup>8</sup>

Westendorf szerint a *maat* fogalmát képező főnév az egyiptomi *maa* (*m3'* ) igéből származik, ami fordítható a 'rendben van' vagy 'helyes irányt mutat' kifejezésekkel. Ennek megfelelően a *maat* két legfontosabb alapvető jelentése a 'rend' és az 'útmutatás' lehetett,<sup>9</sup> mint egy aktív folyamatként bemutatott valóság „irányérzéke”, amely a cselekvést vagy a cselekvést irányító erőt a megfelelő irányba terelte.<sup>10</sup> Helck szerint a *maat* az emberi élet alapja és egy univerzális szabályrendszer volt, melynek célja a védelem biztosítása a káosz veszélyes erői ellen. Következésképpen a *maat* az egyiptomi istenvilág vezérelve és célja, valamint az egyiptomi társadalom legfőbb útmutatója is.<sup>11</sup> Morenz véleménye alapján a *maat* a helyénvaló rend a természetben és a társadalomban. Jelentése kontextusonként eltérő, lehet 'rend', 'igazság', 'igazságosság', 'jó erkölcs és morál', 'helyes cselekedet', vagyis minden, ami a hamisság vagy rossz szándék ellentéte. Ezáltal a *maat* a társadalmi jogrendszer alapját is képezhette.<sup>12</sup> Assmann szerint az egyiptomi kultúra a *maat* fogalmával az absztrakció legmagasabb szintjén megalkotott egy olyan kifejezést, amely összekapcsolta az emberi cselekvést a kozmikus renddel, és így közös alapra helyezte a jogot, az erkölcsöt, az államot és a vallási világnézetet. Ezért a *maat* értelmezéséhez az egyiptomi világnézet nagy részének rekonstruálása szükséges, amelyben a kérdéses fogalom központi helyet foglalt el.<sup>13</sup> Mivel a *maat* jelentéstartalma meglehetősen összetett és gazdag, a könnyebb értelmezés érdek-

4 Ferguson 2016, 15–16.

5 *PT* 1774b.

6 *CT* II, 27c.

7 A továbbiakban minden relatív dátum Hornung–Krauss–Warburton (2006, 490–495) alapján szerepel.

8 *LÄ* III, 1110–1119.

9 Westendorf 1966, 202–225.

10 Assmann 2006, 15.

11 *LÄ* III, 1110–1119.

12 Morenz 2004, 113–120; ugyanezt támasztja alá Blerk (2018) is.

13 Assmann 2006, 17–18.

ben Assmann felvetette a fogalom mátrixjellegű, hierarchikus értelemezésének lehetőségét a valóság területeinek (istenek, kozmosz, állam, társadalom, személy) és a jelentés dimenzióinak (vallási, kozmikus, politikai, társadalmi, egyéni) felhasználásával.<sup>14</sup> Ezeket a területeket és szempontokat hierarchikus szférákba rendezve – melyek az univerzális, a politikai, a társadalmi és a személyes szféra – a következőkben röviden jellemzem, arra fókuszálva, hogy a Dzsedefré vízihegyénél lévő sziklafeliratok és petroglifák tanúsága szerint a sivatagba indított egyiptomi expedíciók résztvevőinek világképét és az utazás alatti, rendre és káoszra vonatkozó, feltételezhető hitvilágát milyen lehetséges tényezők befolyásolhatták, alakíthatták a messzeségben, az egyiptomi nyugati-sivatagi peremvidéken. Az alábbiakban ismertetendő sziklafeliratok és petroglifák ugyanis valószínűleg ennek a feltételezhető, rendre és káoszra vonatkozó hitvilágnak a lenyomatai.

A vallási és a kozmikus dimenziókat elemzésemben együttesen tárgyalom univerzális szféraként, ahova besorolható minden, ami az egyiptomi kozmikus világrendszer szabályszerű működéséhez köthető. Az univerzális szféra jelenségei szorosan összefüggenek az istenek kozmikus világában uralkodó renddel és annak földi leképződésével, ami a társadalomban és az azt körülvevő természeti világban nyilvánult meg, egészen az egyén szintjéig hatolva. A természetben uralkodó rend – mint a csillagok mozgása, a nappal és az éjszaka váltakozása, a természeti jelenségek megfelelő ciklusai, a Nílus áradása, a természeti csapások elmaradása, az ország földjének és háziállatainak termékenysége, a társadalom tagjainak egészsége és jóléte – mind a *maat* által, az istenek kegyéből adatott meg. Ferguson szerint a *maat* a természet fogalmának egyik legkorábbi értelmezése.<sup>15</sup> A kozmosz és a természet megújuló, regeneratív ciklusai a *maat* nélkül nem létezhettek, mert akkor az istenek elgyengültek volna, termékeny halhatatlanságuk megszűnt volna, rekreációs erejük elvesztése pedig az élet újraképződésének leállítását vonta maga után.<sup>16</sup> A földi élet egyciklusúvá válásával, például egy meg nem ismételt naplementével a feltámadás és az öröklét reménye is odaveszhetett volna, ami a társadalom működőképességét is veszélyeztető esemény. Következésképpen

---

<sup>14</sup> Uo. 35–39.

<sup>15</sup> Ferguson 2016, 5.

<sup>16</sup> Uo. 76.

a Nílus-völgyből induló sivatagi expedíciók szemszögéből számos veszély áshatta alá a távolsággal folyamatosan gyengülő kozmikus világrendet, és akár teljes megsemmisüléssel is fenyegethetett. Ezért a peremvidékeken elkerülhetetlen volt a *maat* erősítése a káosszal szemben, amely hozzásegítette az isteneket hatalmuk gyakorlásához, és így az expedíciók kozmikus támogatásához is.



1. KÉP. I. Széti fáraó felajánlja a *maat*ot istennő képében abydosi templomában.  
© Fotó: The University of Memphis. Online elérhetőség: [https://www.memphis.edu/hypostyle/tour\\_hall/interior\\_scenes.php](https://www.memphis.edu/hypostyle/tour_hall/interior_scenes.php)



2. KÉP. Tutánhamon győzelmet arat a káosz felett.  
© Fotó: The Archaeological Institute of America. Online elérhetőség: <https://archive.archaeology.org/1003/etc/tut.html>

A *maat* fogalmának a politikai szférához tartozó egyik legfontosabb aspektusa, hogy legfőbb földi fenntartója és védelmezője a fáraó volt, akinek az istenektől kapott erő és felhatalmazás jegyében feladata és kötelessége volt, hogy biztosítsa a világrendet. A fáraó maga volt az a közvetítő, amelyen keresztül a kozmikus erők a társadalom felé áramoltak.<sup>17</sup> Az Újbirodalom korszakától minden trónra lépő fáraó feladata volt a *maat* rituális felajánlása az isteneknek (1. kép), amellyel az előző uralkodóhoz képest helyreállította és tökéletesítette a rendet.<sup>18</sup> Amennyiben a fáraó uralkodása nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket, háborút vagy katasztrófát okozott, esetleg romlást (éhínséget, betegséget) hozott az emberekre, úgy a káosz elhozójának számított, és az uralkodót az istenek kegyvesztettjeként tartották számon.<sup>19</sup> Az uralkodói hatalom megkérdőjelezhetősége akár az állami sivatagi expedíciók kimenetelét is veszélybe sodorhatta, mivel a peremvidékeken élő idegen népekkel szemben is a fáraó kötelessége volt a rend biztosítása (2. kép). Egyiptomi szemszögből az idegenek ugyanis a teremtés nélküli világhoz tartoztak, így nem képezték a kozmosz részét. Rájuk nem vonatkoztak a *maat* törvényszerűségei, pusztán a rendezetlen világ kaotikus erői irányították őket.<sup>20</sup> Ezért megjelenésükkel – akár Egyiptomon belül, akár a határvidékeken – az *iszfetet*, a káoszt képviselték, és fenyegetést jelentettek a rend által szabályozott Nílus-völgyi társadalomra. Mindez a nemzeti identitás kifejezésének egy formáját is szolgálta. A birodalmi külpolitika és nemzetközi kapcsolatok ideológiai tényezőit szintén hasonló alapelvek mentén alakították ki.<sup>21</sup>

A társadalmi szféra esetében a *maat* megnyilvánult a társadalom alsóbb és felső (elit) rétegei közötti igazságos kapcsolatokban: a közösség iránti kötelességek etikus teljesítésében (vertikálisan), valamint az embertársak közötti helyénvaló viselkedés módjában (horizontálisan).<sup>22</sup> A vertikális kapcsolatok egyfelől a rászorulókat jogos támogatását követelték meg, másfelől hűséget és engedelmességet a feljebbvalók iránt. A horizontális kapcsolatok egyszerűen az egyének egymás közötti kapcsolatait jelentették, illetve azoknak harmo-

17 Assmann 1970, 58–70; Assmann 2006, 205–212.

18 Teeter 1997, 82–83; 89–90.

19 Lásd Tutanhamon restaurációs sztéléjét apja, Ehnaton uralkodása után (*LÄ* III, 1110–1119).

20 Koenig 2007.


21 Assmann 2003, 151–153.

22 Hikade 2007.



nikus és igazságos rendjét. Egyedül a társadalom feje, a fáraó ismerte a *maat* működési elveit, így akarata alkotta a törvényeket, az eljárási normákat és a viselkedési morált, amelyek alapvető útmutatást adtak az állami apparátus és a társadalom komplex működéséhez. Következésképpen a fáraó egyfajta védelmet nyújtott minden egyiptomi számára a kiegyensúlyozott társadalmi élethez. Mindennek ellenére jelen lehetett a hatalomból fakadó kizsákmányolás és visszaélés a hátrányos helyzetűekkel szemben.<sup>23</sup> Hasonlóképpen a sivatagi expedíciók kivitelezését is meghatározták a hierarchikus kapcsolatok. Az expedíciók sikeressége szempontjából ugyanakkor alapvetően fontos lehetett az egymásra utaltság, az összetartás és csapatmunka eredményes kivitelezése a messzi idegenben, hiszen ezek nélkül a kiküldöttek soha nem érték volna el előre megállapított céljukat.

A személyes szférában a *maat* a társadalmat alkotó egyének szintjén az igaz életre való törekvésben került kifejezésre. Ez a társadalmi elvárások szerinti helyénvaló, erkölcsös életvitelt jelentette, és azt, hogy az egyének harmóniában éljenek önmagukkal és embertársaikkal. Az igaz életre való törekvés magával vonta az öröklét elnyerésének lehetőségét is, ami minden egyiptomi legfőbb vágya volt, de csakis azok érhették el, akiknek a túlvilágra való belépéskor a szíve igaznak, vagyis *Maat* istennő tollánál könnyebbnek találtott „a szív mérlegelése”-jelenetben.<sup>24</sup> A sivatagi expedíciók során az igaz szívű résztvevők az istenek kegyét élvezhették, és nagyobb eséllyel térhettek vissza sértetlenül a káosszal terhes vidékről az otthont jelentő Nílus-völgyi kulturális térbe. Dzsedefré vízihegye ugyanis, ahogyan a későbbiekben látni fogjuk, a nyugati peremvidéken, az egyiptomi alvilág bejáratához közel feküdhett.

A *maat* örök ellensége tehát az *iszfet*, a káosz volt. A szó nyelvtani felépítése a *szef* (*sf* | ) , 'keverni' ige szótövére támaszkodott, amelyhez prefixumként egy protetikussal társult particípiumot képezve az igéből, majd végül szuffixumként *-t* főnevesítő nőnemű végződést kapott.<sup>25</sup> A Nílus-völgyben a káosz megjelenési formái például a következők lehetnek: háborúk, betolakodó idegenek, viszályok, lázadások, éhínségek, járványok, aszályok, viharok, villámlások, mennydörgés, szokatlan természeti jelenségek (például sáskajárás),

23 Castillos 2017; vagy lásd *Paraszt Panaszai* (Gardiner 1923).

24 *BD* 30B, 125. fejezetek.

25 *Wb* IV, 114.

kozmosz rendellenességek (például napfogyatkozás vagy üstökös érkezése), sivatagi vadállatok vagy ártó démonok feltűnése. A *maat* ereje mindig a Nílus-völgyi kulturális térben volt a legerősebb, mert az a terület – a „fekete föld” (*kmt*) – volt a társadalom számára a legismertebb. A Nílus-völgytől távolodva a rend ereje fokozatosan gyengült, és vele az emberek terep- és természetismerete is, így a sivatagi peremvidékeken – a „vörös földön” (*dšrt*) – *iszfet* akár az irányítást is átvehette.<sup>26</sup> Ezért a messzi, ismeretlen sivatagba indított expedíciók tagjainak mindenképpen védelemre volt szüksége a káosz fenyegetése ellen, amely mind az univerzális, mind a politikai, mind pedig a társadalmi és személyes szférában veszélyeztette őket. Biztonságuk növelésének érdekében a peremvidékeken fekvő táj elemeit igyekeztek hasonlóná tenni a Nílus-völgyhöz, ezért petroglifákat és sziklába vésett feliratokat készítettek kiemelt, jól látható helyeken.<sup>27</sup> Ennek egyben határmezsgyeképző funkciója is volt, hiszen az ábrázolások és a feliratok a fáraó által uralt hatalmi tér, felségterület messzi sivatagba nyúló, közel sem folytonos külső határát jelölték ki.<sup>28</sup> A korai expedíciók által az így meghúzott, szinte obskúrus határvonal mentén, a kvázi ismert és a teljességgel ismeretlen világ bizonytalan határán, vagyis az egyiptomi univerzum legszélén, az evilág és a túlvilág határán, a rend és a káosz mezsgyéjén az egyiptomi hit számára ismeretlen szándékú démonok is éltek.<sup>29</sup> Ezek közül egyes démonok önkényes határátlépőknek számítottak, és változatos formában jelenhettek meg, akár a sivatagi vadállatok alakját is magukra ölthették, amelyek ezáltal maguk is a káosz elemeinek számítottak és rontást hozhattak. Az ilyen démonok elleni leghatásosabb védelem az egyiptomiak hite szerint olyan petroglifák készítése volt, amelyek azonos mágikus szinten működő defenzív lényeket formáltak meg. Más, nagyhatalmú, démonszerű lények akár közvetítő szerepben is megjelenhettek az univerzum határának két oldalát elfoglaló evilág és túlvilág, a szent és a profán területei között, az onnan nyíló alvilág bejáratát védelmezve.<sup>30</sup> Minderre az itt elemzendő vízihegyen látható petroglifák között található utalások.

26 Lásd 2. lábjegyzet.

27 Castillos 2019; Hamilton 2019a; 2019b; Ikram 2009.

28 Hendrickx–Darnell–Gatto 2012.

29 *LAI* 980–984; Hendrickx–Darnell–Gatto–Eyckenman 2012, 305.

30 Castillos 2019.

### 3. Dzsedefré vízihegye


A Dzsedefré vízihegyének elnevezett, körülbelül 60 méter hosszú és 30 méter magas, lapos tetejű hegyet 2000-ben fedezte fel Carlo Bergmann sivatagi utazó és felfedező.<sup>31</sup> A hegy mintegy 660 kilométerre található nyugatra a Nílus-völgytől, a Nagy-homoktenger keleti szélén, a modern líbiai határtól körülbelül 300 kilométerre keletre (3. kép). A helyszín régészeti megjelölése Chufu 01/01.



3. KÉP. Dzsedefré vízihegye. © Fotó: Cairo University Press  
(forrás: Moustafa–Atallah 2022)

Dzsedefré vízihegye Hufu fáraó fiáról és közvetlen utódjáról kapta a nevét, akinek a felirata az apjával egyetemben megtalálható a hegy keleti oldalán észak–déli irányban végigfutó, körülbelül 35 méter hosszú és 3 méter széles természetes terasz sziklafalába vésvé. A terasz körülbelül 7 méterrel a sivatagi felszín felett található, és egy mesterséges fal középen két részre osztotta. Dzsedefré feliratát az egyiptomi ’hegy’ hieroglifába (*dw*) vésték fel, amelyhez a hegyen lévő további vízihegy-petroglifák, illetve a hegy körüli, 5-ször 5 kilométeres körzetben található, összesen több mint 50 vízihegy-ábrázolás nyújtanak párhuzamot (5. kép). Ezekben a párhuzamokban a legtöbb esetben

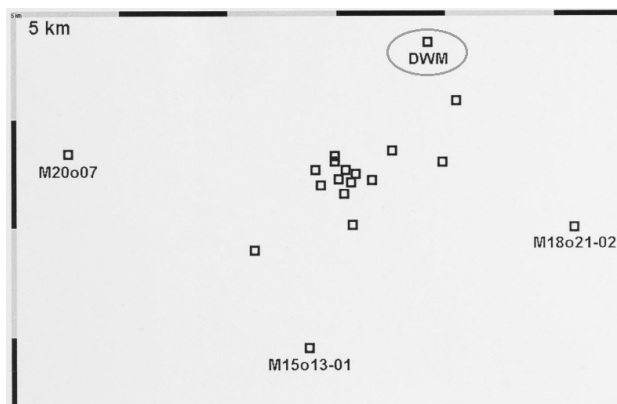
<sup>31</sup> Bergmann 2003.

a 'hegy' hieroglifában az egyiptomi 'víz' (*mw* ) szót jelenítették meg (4. kép). Dzsedefré feliratában azonban ettől eltérően a 'hegy' hieroglifában a vízjelek helyett csupán a fáraó neve és rövid felirata lett felvéve (14. kép).



4. KÉP. Vízihegy-ábrázolás Chufu 01/01-nél.

© Fotó: Carlo Bergmann (forrás: <http://www.carlo-bergmann.de/Discoveries/discovery.htm>)



5. KÉP. Vízihegy-ábrázolások vagy petroglifák eloszlása Dzsedefré vízihegyének (DWM) 5-ször 5 kilométeres körzetében. © Ábra: Poznań Archaeological Museum (forrás: Berger 2012)

Dzsedefré vízihegye Kr. e. 2500 körül Hufu és Dzsedefré fáraók bányáexpedícióinak volt a helyszíne, valamint a teljes bányaterület főhadiszállása. A sziklafalba vésett feliratok szerint egy bizonyos *mefat* (*mf3t*) nevű kőzetet bányásztak, amit porrá őrölve zsákokban továbbítottak a Nílus-völgybe. Egyes vízihegy-ábrázolások vagy petroglifák dekorációja (4. kép), valamint az „ellenégeire lesújtó fáraó”-jelenet (9. kép) is vöröses porfestékkel készültek, így feltételezhetően okkerjellegű ásványi anyag bányászatáról lehetett szó.

A 2001-es és a 2006-os helyszíni felmérések és ásatások szerint 95 vésett és festett panel található Dzsedefré vízihegyén a természetes sziklaterasz falában.<sup>32</sup> Ezek közül a jelen tanulmányban csak az alábbiakban kiemelt ábrázolások és feliratok kerülnek elemzésre (a sziklafalon található sorrendben): a terasz déli végén lévő kriptografikus viharfeliratok, az állatok és idegenek ábrázolásai, majd Dzsedefré körülbelül 5 méterrel északabbra található felirata, a hajók, vontatók, vízihegyek, napkorong és sakál ábrázolásai, majd ismételt a körülbelül 5 méterrel északabbra fekvő, „ellenégeire lesújtó fáraó”-jelenet, közelében a griffel és további idegenek ábrázolásaival. Legvégül Hufu nevei és Igai istennel közös felirata következik, mely 1 méterrel északabbra, a terasz északi vége felé található, és az expedíciót vezető Iymeri és Bebi készítette.<sup>33</sup> E feliratok, petroglifák és festett ábrázolás bemutatása a következőkben a feltételezett keletkezési idő sorrendjében történik.

## 4. Ábrázolások Dzsedefré vízihegyén

### 4.1. Az idegenek

Dzsedefré vízihegyén összesen 68 emberábrázolás található, melyek közül 52 férfi és 13 női alakokat jelenít meg.<sup>34</sup> Ezek stilisztikailag semmiképpen nem köthetők a Nílus-völgyi egyiptomi kultúra emberábrázolásaihoz, hanem kifejezetten a Dahla-oázisra és annak tágabb környezetére jellemzők (7. kép),<sup>35</sup> minden bizonnyal helyi őslakos népcsoportok készítették őket. Az úgyneve-

32 Wagner–Heller 2012.

33 Az ábrázolások sziklafalon való pontos elhelyezkedési sorrendjének felsorolásáért Carlo Bergmann-nak tartozom köszönettel.

34 A fennmaradó három alakról nehéz meghatározni, hogy hova sorolhatók, talán férfiak (Wagner–Heller 2012, 362–363).

35 Moustafa–Atallah 2022.

zett H-szoknyás női alakok és a nyílemberek közvetlenül egymás mellett is láthatók a vízihegy sziklafalán (6. kép), így valószínűleg egykorúak lehetnek, és feltehetően ugyanahhoz a népcsoporthoz tartoztak a készítőik.<sup>36</sup>



6. KÉP. H-szoknyás nő és íjas nyílemler a Chufu 01/01-nél.  
© Fotó: Poznań Archaeological Museum (forrás: Berger 2006)



7. KÉP. Íjas nyílemler a Dahla-óázisból. © Fotó: SAHARA  
(forrás: Polkowski –Kuciewicz–Jaroni–Kobusiewicz 2013)

---

36 A kutatások a H-szoknyás női alakokat a neolitikus Basendi-B kultúrához kötik, annak is a kései szakaszához (Kr. e. 4–3. évezred). A Basendi-B folytatása a Sejk Muftah kultúra, amely feltehetően továbbvitte ezt az ábrázolási stílust a kezdeti szakaszában (Ikram 2018; Moustafa–Atallah 2022).



8. KÉP. Egyiptomi hieroglifákkal jelölt Clayton-gyűrűk Chufu 01/01-től.  
© Fotó: Egypt Exploration Society és SAGE Journals (forrás: Marti 2018)

A vízihegynél folytatott ásatások közvetlen kapcsolatot mutattak ki a Nílus-völgyi expedíciók és a Sejk Muftah kultúra között. Ugyanis többek között nemcsak óbirodalmi, hanem az őslakosokra jellemző kerámiákat is találtak,<sup>37</sup> valamint a közelből származó, egyes, a Sejk Muftah kultúrához köthető, ún. Clayton-gyűrűk egyiptomi hieroglifákkal voltak jelölve (8. kép).<sup>38</sup> Így az expedíciók támogatásában részt vehettek a helybeli, egyiptomiak számára idegen őslakosok is.

Ugyanezen ásatások két egymás alatti rétegből származó, C14 vizsgálattal datálható tűzhely maradványaira és kerámiatöredékekre is bukkantak a természetes sziklaterasz talajában. A tűzhelyek anyagát a korai dinasztikus kora (Kr. e. 2900–2545; 1–2. dinasztia) keltezték, körülbelül 50–100 év eltéréssel

37 Hat darab Clayton-korong (*Clayton disc*) került elő közvetlenül a terasz déli szélén (Wagner–Heller 2012).

38 A Clayton-gyűrűk (*Clayton rings*) és -korongok nevüket a sivatagi felfedezőről és földrajztudós-ról, P. A. Claytonról (1896–1962) kapták. A gyűrűk kúpos, mindkét végükön nyitott kerámiahengerek, általában perforált kerámiakorongokkal együtt fordulnak elő. Kr. e. 3800–2200 között a Dahlában őslakos Sejk Muftah kultúra által készített gyűrűket és korongokat nemcsak az oázisban találtak, hanem azon kívüli, szezonális vadász- és pásztorterületek környékén, az állandó vízforrásoktól akár 300 kilométerre lévő rejtkehelyeken is. Az edényeket gyakran sziklamenedékekben helyezték el a sivatagi felszínből jól láthatóan kiemelkedő sziklák vagy hegyek lábainál. Többet közülük egyedi bemetszésekkel is elláttak, amelyek egykori tulajdonosukra utalhatnak (8. kép; Warfe–Ricketts 2019).

a két réteg között. A kerámialelet legnagyobb része nem az őslakosokhoz, hanem a Nílus-völgyi kultúrához köthető, és erős párhuzamokat mutat a korai dinasztikus kori és kora óbirodalmi (Kr. e. 2543–2436) típusokkal.<sup>39</sup> Következésképpen egyfajta folyamatosság mutatható ki a terület expedíciós használatát illetően a korai dinasztikus kor és a korai Óbirodalom alatt.

#### 4.2. A „ellenségeire lesújtó fáraó”-jelenet

A vízihegy teraszát két részre osztó mesterséges fal déli részén látható a *mefat*-ból előállított festékekkel felvitt jelenet, mely az ellenségeire lesújtó fáraót ábrázolja. Mivel a festék egy része megkopott, az ellenség képe mára nem látható. A jelenet közelében Hufu fáraó neve olvasható, ezért az ábrázolás valószínűleg az ő uralkodásához köthető (9. kép).



9. KÉP. Az „ellenségeire lesújtó fáraó”-jelenet Chufu 01/01-nél. © Fotó: Philipp von Zabern, Deutsches Archäologisches Institut (forrás: Kuhlmann 2005)

A jelenet számtalan párhuzammal rendelkezik, ezért standardnak mondható.<sup>40</sup> A *maat* törvényei szerint a társadalom a fáraó feladatának tekintette az ország védelmét az idegenekkel szemben, ezért gyakran ábrázolták az ural-

<sup>39</sup> Wagner–Heller 2012.

<sup>40</sup> Davis 1992, 1–42.



kodót ideológiailag elvárt feladata beteljesítése közben. Egyfelől mindez biztonságot sugallt az alattvalóknak, másfelől elrettentésül szolgált az országban tartózkodó vagy a határt átlépő, betolakodó idegeneknek.<sup>41</sup> A „ellenségeire lesújtó fáraó” ikonikus jelenete a megfelelő, jól látható helyeken (például határterületeken, forgalmasabb belépési útvonalak mentén) kifejezte a Nílus-völgyiek összetartozását, nemzeti identitását az arra haladó idegenekkel szemben, és felhívta a figyelmet a terület deklarált hovatarozására.

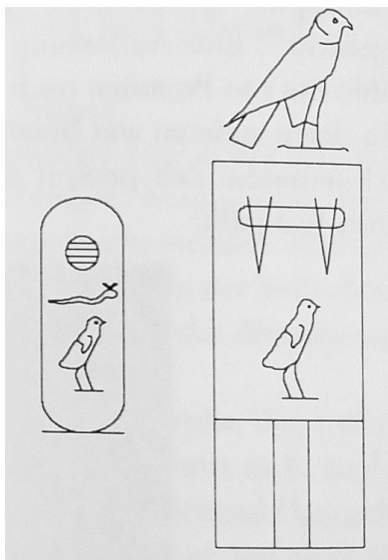
Az előzőekben láttuk, hogy Dzsedefré vízihegyénél jelen voltak azok az idegenek is, akiknek otthona volt a terület. Mégis, jelenlétük az egyiptomi expedíciók felől nézve az *iszfet*, a káosz erőinek adhatott támogatást, ezért a „ellenségeire lesújtó fáraó” felfestése a hegyen mindenképpen védelmi válaszreakcióként szolgált az idegenek ártó hatása ellen. Másfelől a jelenetnek további fontos szerepe volt: a messzi ismeretlenben kijelölte a birodalmi határt, az egyiptomi uralkodó által uralt felségterület szélét. Ez az ideológia azonban a mindennapokban másképpen realizálódhatott, mivel a helyi őslakosok megfelelő ellenszolgáltatás fejében feltételezhetően támogatták a Nílus-völgyi expedíciók sikerét, ami azért is volt fontos, mert az egyiptomiak nem ismerhették a terep adottságait olyan jól, mint a helyi őslakosok. Szükségük volt túravezetőkre, vadászokra, felderítőkre, és olyanokra, akik tudták, merre található a sivatagban életet adó víz és az egyéb nélkülözhetetlen erőforrások.<sup>42</sup>

#### 4.3. Hufu feliratai

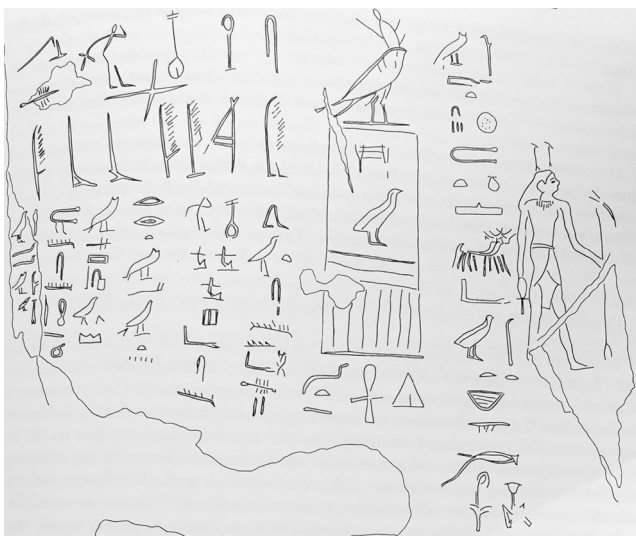
Dzsedefré vízihegyének teraszán két helyen található meg Hufu fáraó (Kr. e. 2509–2483) feliratai. A „ellenségeire lesújtó fáraó”-jelenet közelében olvasható az uralkodó Hórusz (*Medzsdu*) és trón (*Hufu*) neve (10. kép), kissé északabbra pedig az expedíciót vezető Iymeri és Bebi által készített felirat Igai istennel, valamint a fáraó Hórusz nevével bevezetve (11. kép).

41 Bárta 2018, 675–677.

42 *Topos versus mimesis* (Hikade 2007). A vízihegyénél talált Nílus-völgyi kerámiák egy része is a Dahla-oázisban fellelhető agyagból készült, ami arra utal, hogy az expedíciók fazekasműhelyeket létesítettek az idegenek által lakott oázisban már a korai Óbirodalom alatt, és onnan látták el a terepen dolgozókat edényekkel (Wagner–Heller 2012). Átfogó ellátási műveletek kivitelezéséhez mindenképpen szükség volt a helybeliek támogatására.



10. KÉP. Hufu fáraó nevei. © Fotó: Philipp von Zabern, Deutsches Archäologisches Institut (forrás: Kuhlmann 2005)



11. KÉP. Iymeri és Bebi felirata. © Fotó: Philipp von Zabern, Deutsches Archäologisches Institut (forrás: Kuhlmann 2005)

A fáraó neveinek felvése a vízihegyre a területi hovatartozás kinyilvánításának eszköze volt. Bárki – idegenek és az expedíciókkal érkező Nílus-völgyiek –, aki a hegynél a terasz árnyékában keresett menedéket, láthatta a fáraó neveit, amelyek kijelölték az egyiptomi felségterület legnyugatibb pontját. Mindezzel a rend és a káosz közötti határt is meghúzták.

A „ellenségeire lesújtó fáraó” jelenetével egyetemben az a felirat is a birodalmi felségterület határát biztosította, melyet a Hufu uralkodása alatt a helyszínre rendelt második expedíció alkalmából készítettek (11. kép). Ennek átírása és fordítása Kuhlmann alapján a következő:<sup>43</sup>

*rnpt m-ht zp 13 t<sub>1</sub>nwt j<sub>1</sub>hw 'wt nb(t) t<sub>3</sub>-mh<sub>1</sub>ju šm'w hrw m<sub>1</sub>ddj dj(jw) 'nh dt šhd  
nfrw stp z<sub>3</sub> j<sub>1</sub>jj-mr<sub>1</sub>jj bbj jwtsn hn' z<sub>3</sub>wj snwj nfrw hr'-sn jr jrt mf<sub>3</sub>t m z<sub>h</sub>z<sub>3</sub> w h<sub>3</sub>st jt  
jnsn mjnw w<sub>1</sub>ddjwjm nfrw*

A 13. marhaszámlálás utáni év, Alsó- és Felső-Egyiptom királya, Medzsdu, legyen örök élettel felruházva. Megérkezett az újoncok és a testőrök felügyelője, Iymeri és Bebi, két újonc [csapat] irányítása alatt,<sup>44</sup> hogy *mefat*-port nyerjenek ki, a sivatagi terület színeiből, hogy jó minőségű *mjnw* zsákokkal térjenek haza, ahogy elrendeltetett.

Iymeri és Bebi feliratát Igai isten vezeti be, akinek nevét, ahogy a fején is látható, dupla *w<sub>3</sub>s*-jogarral írták (11. kép).<sup>45</sup> Valószínűleg helyi eredetű istenség lehetett, de a Nílus-völgyben egészen a III. Átmeneti Kor közepéig (23. dinasztia; Kr. e. 845–730) megemlítik.<sup>46</sup> Igai az egyetlen isten, akit a vízihegyen ábrázoltak. A *Piramisszövegekben* (PT 337, 662b) az istent a hajók megfordítójának nevezik, ami arra utalhat, hogy Ré napbárákaja a nyugati horizonton – túl az egyiptomi univerzum legszélén – fordult át a nappali égről az éjszakai alvilágba a naplemente során, amelyben Igainak, mint a Dahla-óázis és a környező területek helyi istenének, szerepe lehetett. Az elmondottakból követke-

43 Kuhlmann 2005, 247.

44 Kuhlmann szerint csapatonként körülbelül 200 főre lehet becsülni a teljes expedíciós személyzet számát, amibe a katonák, a köfajtók, a szakácsok, a tolmácsok stb. is beletartoztak (Kuhlmann 2005, 251).

45 Érdemes összehasonlítani a 8. képen látható egyik Clayton-gyűrű kettős *w<sub>3</sub>s*-jogaraival.

46 Marti 2018.

zik, hogy a vízihegy és a környező terület felett a legnagyobb hatalommal bíró isten a 4. dinasztia (Kr. e. 2543–2436) alatt Igai lehetett. Következésképpen Igai alakjában a *maat* rendjét védelmező legnagyobb hatalmú helyi isten jelenik meg a sziklafalon, az expedíciós szöveg legelején.

#### 4.4. Griff

A két szárnyát kitaró griff ábrázolása (12. kép) szintén Hufu feliratai közelében található, így elhelyezkedése miatt valószínűleg a fáraó uralkodásához köthető.<sup>47</sup> A griff képét minden bizonnyal az egyiptomi expedíciók résztvevői készíthették, mivel szorosan a Nílus-völgy kultúrájához köthető mitikus lényről van szó.<sup>48</sup> Stilisztikailag az ábrázolás átmenetet képez a predinasztikus (kb. Kr. e. 5500–2920) és az 5–6. dinasztiai (Kr. e. 2435–2152) griffek között, ez ideig tehát ez az egyetlen ismert 4. dinasztiai példa. Ideológiailag a griff a fáraó hatalmának jelképe, a királyi harciasságnak és annak a legyőzhetetlen erőnek a szimbóluma, amellyel a fáraó mindazok ellen lépett fel, akik az országot szabályozó *maat*ot fenyegették.<sup>49</sup>

Mindemellett az egyiptomi hagyományok szerint a griff az elsődleges sivatagi vadász, a sivatagi vadállatok és démonok főellensége, olyan bosszúálló csúcsragadozó, amely egyedül is képes volt akár egy egész hadsereget szétkergetni a sivatagban.<sup>50</sup> A kiterjesztett szárnyak a természetfeletti erő jelképei. A griff a birodalom rendjének egyik legfőbb őre, aki széttepi az idegeneket és a vadállatokat; mágikus defenzív lényként legyőzi a káoszt, őrzi a sivatagi határvidéket, következésképpen a vízihegy őreként és kiemelt erejű védelmezőjeként jelenik meg.

A későbbiekben a Nílus-völgyben a griffeket ábrázolhatták sírok ajtajai<sup>51</sup> vagy piramisfeljárók szélén,<sup>52</sup> ami arra utal, hogy egyik világból a másikba, vagyis az evilágból a túlvilágba történő átlépés nagyhatalmú démonszerű felvigyázói is voltak. Dzsedefré vízihegyénél talán már a 4. dinasztia alatt mintegy

47 Kuhlmann 2005, 285–286.

48 Gerke 2014, 16–34.

49 Lásd II. Amenhotep hadihajómakettjeit (Werner 1986).

50 Quack, 2010.

51 A *ts'is* griff Ahanakht 11. dinasztiai sírjában (5. sír) Deir el-Bersában (Griffith–Newberry 1895, PL. XVI).

52 Az 5. dinasztiai Szahuré-, Niuszerré- és Unis-, valamint a 6. dinasztiai II. Pepi-piramis felvezető útjai mellett (Ćwiek 2003; Colloff 2021; Jéquier 1940; Gerke 2014).

készen állhatott a griff arra, hogy a Nyugati-sivatag messzi külső peremén a káosz területéről a rendezett egyiptomi univerzumba vezető átjárót védelmezze.



12. KÉP. Griff Chufu 01/01-nél. © Fotó: Carlo Bergmann engedélyével

Szintén a későbbiekben a griff a Napot is jelképezte, így a fáraó, Ré fia azonosulhatott a griffel akár egy testben.<sup>53</sup> Ezért bizonyára nem lehet véletlen egybeesés, hogy a griffábrázolás és a „ellenségeire lesújtó fáraó”-jelenet egymás közelében található a vízihegyen. Közös jelenlétük hangsúlyozza a határvidékre támadást mérő *iszfet* együttes ártalmatlanítását és elrettentését, valamint az expedíciókban résztvevők biztonságérzetének növelését is szolgálja.

#### 4.5. Állatot ábrázoló petroglifák

Dzsedefré vízihegyén a legnagyobb számban állatábrázolások fordulnak elő.<sup>54</sup> A petroglifákon a területen a középső holocén<sup>55</sup> óta folyamatosan zajló dezertifikációs körülmények között élt, félsivatagi faunához tartozó állatok fedez-

53 A griff napkultuszhoz kapcsolása először a Középbirodalom (Kr. e. 1980–1760) során történt meg (mágikus kések, királyi pektoraliszok ábrázolásain), majd továbbfejlesztésre került az Újbirodalomban (Kr. e. 1539–1077); lásd Barta 1975; Colloff 2021; Gerke 2014; Piankoff 1954, 196–198; Teissier 1996, 87–88.

54 Wagner–Heller 2012.

55 A holocén korának nedves időszaka után, Kr. e. 5300 körül kezdődhetett meg a terület folyamatos kiszáradása és elsivatagosodása, és a periodikusan visszatérő monszuneredetű esők először oszcilláló, majd később végleges elmaradása (Bubenzer–Riemer 2007).

hetők fel. Wagner és Heller felmérése 49 antilop-, 24 strucc-, 24 zsiráf- és 1 szamarábrázolás jelenlétét állapította meg, ami a hegyen található, összesen 139 állatpetroglifa közel 70%-át teszi ki. Az állatábrázolások folyamatosan készültek, a helybeli őslakosok már a Nílus-völgyi expedíciók előtt is véshettek fel állatpetroglifákat az emberábrázolásokkal párhuzamosan, és az expedíciók alatt is készülhettek ilyen ábrázolások.<sup>56</sup>

Legnagyobb számban tehát az antilopok fordulnak elő a vízihegyen. Az egyiptomi világnézet szerint az antilopok az *iszfet* képviselői, mivel a meszesi sivatagból érkező lények voltak, és a gazellákkal együtt gyakran szerepeltek az egyiptomi sírokban található sivatagi vadászjeleneken mint a káosz legyőzendő elemei.<sup>57</sup> Az antilopot Széthtel is azonosították, aki a káosz, a háború és a vihar istene volt, valamint Hórusz legfőbb ellensége.<sup>58</sup> Mivel a fáraót Hórusz földi reinkarnációjaként tisztelték, ezért az antilop mindenképpen a fáraó által védeltetett és fenntartott rend veszélyeztetője volt.

A struccok és a zsiráfok egyenlő számban találhatók meg a vízihegyen. Mindkét állatfajt a *maattal* azonosították az egyiptomi gondolkodásmódban. A struccok a Napot szimbolizálták, egyrészt a nagyméretű tojásaik miatt, melyek a napisten újjászületésének szimbólumai voltak, másrészt a reggelente, napfelkeltekor végzett táncmozdulataik miatt úgy tűnhettek, mintha a Napot üdvözlénné.<sup>59</sup> A struccokhoz hasonlóan a zsiráfok is a Nappal hozhatók kapcsolatba, mivel a Nílus-völgyi kultúrában hosszú nyakuk miatt azt feltételezték róluk, hogy az égitestet a fejükön hordozták. Szerepüket a dinasztikus korszakban a napbárka vette át.<sup>60</sup>

A petroglifák között egyetlen szamarábrázolás található, amely minden bizonnyal az expedíciós tevékenységhez köthető. Az egyiptomi történelem korai klasszikus korszakaiban a szamarat használták a sivatagi karavánokban hosszú távon mállás állatként.<sup>61</sup> A szamarához mindig is negatív konnotációt

56 Kuhlmann 2005, 283.

57 Strandberg 2009, 187.

58 Az antilopalakú Széthet eltipró Hórusz ábrázolását lásd például: <https://art.thewalters.org/detail/36859/statuette-of-horus-trampling-antelope-form-seth-2>. A szobor a Későkorból származik (a 26–27. dinasztia alatt készülhetett).

59 Ezz El-Din 2010; Bailleul-LeSuer 2012, 132; *LÁVI*, 72–76.

60 Lucarini–Mariotti 2014; Darnell 2011; Huyge 1999; 2002.

61 Köpp–Junk–Riemer–Förster 2017.

rendeltek makacs és kiszámíthatatlan viselkedése miatt,<sup>62</sup> majd az antilophoz hasonlóan Széthtel, a káosz istenével azonosították.<sup>63</sup>

Mindezek alapján elmondható, hogy a Dzsedefré vízihegyén ábrázolt állatok legnagyobb arányban a káosz képviselői voltak ( $\approx >35\%$ ). Ezért az egyiptomi gondolkodásmód szerint indokolt volt olyan mágikus defenzív lény felvétele a hegy oldalára, mint a griff, amely a fáraó erejét szimbolizálta, és az összes sivatagi vadállat számára a legpusztítóbb csúcsragadozó volt. Így a helyszínen az egyiptomi *maat* fontos védelmezőjeként jelent meg.

#### 4.6. Viharok

A vízihegy teraszának déli végében hieroglif viharfeliratok találhatóak (13. kép). A vihar, az eső, a villámlás és a mennydörgés istene Széth volt, aki egyben, mint már fentebb is szerepelt, a káosz és az idegen országok istene is. Égi istenként Széthnek hatalma volt a kozmikus vizek felett, ezért a tenger isteneként is tisztelték, aki haragja által az égi vizekből esőt okozott a földön.<sup>64</sup> A Nílus-völgyi világszemlélet szempontjából viszont a vizet a Nílus jelképezte, mivel a folyó életet adó és termékenységet hozó éves áradási ciklusai az univerzális rendet követték. Az eső, a vihar és a vele járó égi jelenségek ritkán fordultak elő a száraz, sivatagi klímán, így rendellenesnek, a megszokottól eltérőnek tartották őket, vagyis a káosz megnyilvánulási formái voltak.

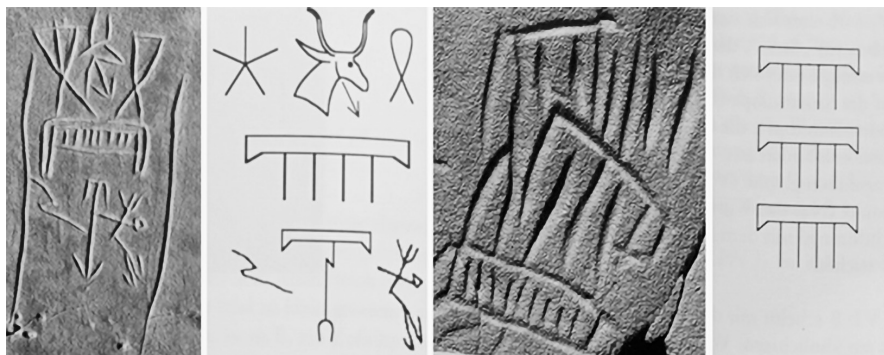
A vízihegynél a viharokra és esőkre utaló feliratok egyértelműen a korai expedíciós tevékenységhez köthetők, amelynek résztvevői a helyszínen bizonyára szemtanúként megtapasztalták ezeket a számukra szokatlan időjárási jelenségeket. A feliratok kriptografikusnak mondhatók, ugyanis az alkalmazott hieroglif írásjelek csupán utalásokat tartalmaznak bizonyos szavakra, de nem alkotnak nyelvtanilag összefüggő szöveget. A feliratok a jelek fejlettsége miatt mindenképpen a dinasztikus korszakban, a kora Óbirodalom alatt vagy azt megelőzően, a korai dinasztikus korban születtek, amikor a vízihegy teraszán végzett ásások alapján kimutathatóan jártak már erre Nílus-völgyi kerámiát használók.<sup>65</sup>

62 Huyge 2009.

63 Vandenbeusch 2019.

64 Te Velde 1967, 84–91; Wainwright 1971, 14–15.

65 Wagner–Heller 2012.



13. KÉP. Viharokra utaló feliratok Chufu 01/01-nél. © Fotók és átírás:  
Philipp von Zabern, Deutsches Archäologisches Institut  
(forrás: Kuhlmann 2005)

A viharra és esőkre utaló hieroglif jelek „éjszakai égboltra” (*šs3t*), „felhőszakadásra” (*šnjt*), „sok-sok villámmal” (*grḥ*) járó „heves esőzésekre” (*šnj.wt*) utalnak. Maguk a vízihegyábrázolások is feltehetően összefüggenek ezekkel az esőzésekkel, amelyek során hirtelen nagy mennyiségű víz folyhatott le a környező hegyek sziklafala mentén, és a víz nagyobb mennyiségben gyűlt össze a lábuknál, a talajszinten, amelyet ivóvízként talán maguk az expedíció résztvevői is használhattak hosszabb távon saját szükségleteik fedezésére.

#### 4.7. Dzsedefré felirata

Dzsedefré fáraó felirata a viharfeliratok és Hufu nevei között található a terasz sziklafalába vésvé (14. kép). A felirat a fáraó arany Hórusz nevét tartalmazza a ’hegy’ (*dw*) hieroglifába vésvé, melynek átírása és fordítása a következő:<sup>66</sup> *Dd=f-r’ di ’nh ddt w3s 3wt-ib=f dt* – „Dzsedefré, adassék számára élet, stabilitás, uralom és [legyen] öröme, örökké”. A hegy modern megnevezése is erről a feliratról kapta a nevét. A fáraó uralkodása alatt (Kr. e. 2482–2475) a jól látható helyen elhelyezett uralkodói név azonban nemcsak a hegynek és a bányának adott hivatalos megnevezést, hanem a terület hovatartozását is hivatott volt kijelölni. Ahogyan apja, Hufu fáraó, Dzsedefré is törekedett kinyilvánítani, hogy a távoli nyugati-sivatagi határvidék a birodalomhoz tartozott.

66 Kuhlmann 2005, 255–256.





14. KÉP. Dzsedefré felirata a 'hegy' hieroglifában.  
© Fotó: Carlo Bergmann engedélyével

#### 4.8. Nílusi hajók a vízihegynél

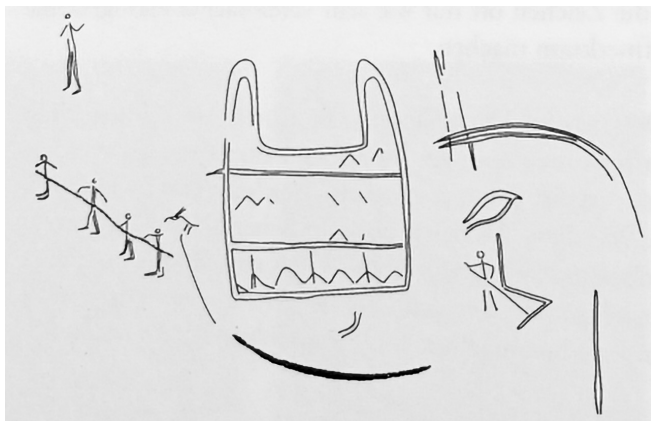
Pontosan a Dzsedefré felirata alatti falszakaszon két hajóábrázolás látható, amelyek a predinasztikus kor végéhez (kb. Kr. e. 5500–2920) vagy a korai dinasztikus korhoz (Kr. e. 2920–2543) köthetők (15. kép).

A két hajó közül a felsőt fejjel lefelé ábrázolták, mintha az égen, a földi vizek tükörképén hajózna. Hasonló megfordult hajóábrázolás ismert a Théba-közeli Hórusz Qa-a Wadiból (4. helysín), ahol a predinasztikus korra datált megfordult hajó és a tükörképe a nappali és az éjjeli napbárkát jelképezi.<sup>67</sup> A vízihegyen látható megfordult hajó két evezővel, boltíves kabinnal rendelkezik, valamint magasított hajóorra van. A hajótest és a kabin alakja nagyon hasonló a hierakónpolisi 100-as sír fekete istenbárkájához, amely a Nagada II korszakból származik, Kr. e. 3300 körülről.<sup>68</sup> Egy további párhuzam a Nag el

67 Darnell 2009.

68 Kemp 1991, 41.

Hamdulabi királyi tabló o. dinasztíára datált istenbárkája.<sup>69</sup> Így minden valószínűség szerint a vízihegynél ábrázolt megfordult hajó egy kései predinasztikus, esetleg korai dinasztikus napbárka lehet. A vízihegyen ábrázolt másik hajó a napbárka tükörképe, vagyis a földi vizeken halad, négy fő vontatja és egy kormányos irányítja a taton egy nagy evezővel. A hajó orrán egy szarvakkal rendelkező, állatalakú dísz látható, a tatján pedig egy sólyom ül. A hajótest alakja rendkívül hasonlít a Hufu-piramis mellett feltárt szent bárkáéra (16. kép), mivel magasított orra van, tatja pedig S-alakban végződik. Azonban a Hufu-bárkával ellentétben a petroglifán alig láthatók kabin vagy további evezők nyomai.<sup>70</sup> Ennek a hajóformának a kialakulása hosszabb időre nyúlik vissza, és elődeit a predinasztikus Nagada I és II korban feltűnő befelé ívelt, sarló alakú csónakok ábrázolásai (Červíček IV. típus) között kell keresni.<sup>71</sup> A Keleti-sivatagban, illetve a Wadi el-Hosban számos példát láthatunk ebből a típusból,<sup>72</sup> melynek a hajóorron megjelenő, szarvakkal rendelkező állatalakú dísz szintén jellegzetessége.<sup>73</sup>



15. KÉP. Nílusi hajók a vízihegynél. © Ábra: Philipp von Zabern, Deutsches Archäologisches Institut (forrás: Kuhlmann 2005)

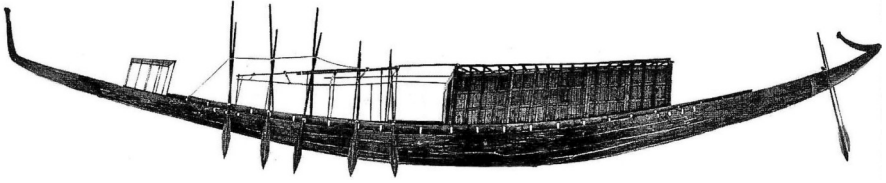
69 Hendrickx–Darnell–Gatto–Eyckerman 2012.

70 Jenkins 1980.

71 Červíček 1974.

72 Lankester 2013; Winkler 1939, PL. XV.

73 Červíček 1974, 118, 269. kép.



16. KÉP. Hufu napbárákjája Gizában. © Fotó: Brown University, Joukowsky Institute for Archaeology (forrás: [https://www.brown.edu/Departments/Joukowsky\\_Institute/courses/maritimearchaeology11/files/18445329.pdf](https://www.brown.edu/Departments/Joukowsky_Institute/courses/maritimearchaeology11/files/18445329.pdf))

A korai dinasztikus kortól a hajóorrot díszítő állatalak olykor elmarad, viszont a hajó felett megjelenik az uralkodó szimbóluma, legtöbbször sólyomalakban.<sup>74</sup> Habár a sólyom jelenléte leginkább a korai dinasztikus korra jellemző, előfordulhatott az Óbirodalom során is, például Borg el-Hamamban egy Hufu névvel ellátott hajópetroglifán.<sup>75</sup> A hajóvontatók ábrázolása inkább a predinasztikus korra jellemző, és főleg a Keleti-sivatag déli vádijaira és Asszuán környékére,<sup>76</sup> ahogyan a Nag el-Hamdulab királyi tablója esetén is előfordult a o. dinasztia alatt. Így összességében elmondható, hogy a Dzsedefré vízihegyénél lévő nagyobb, sólyommal díszített hajó attribútumai alapján leginkább a korai dinasztikus korra keltezhető, és minden bizonnyal királyi bárkát ábrázol. A régészeti leletek alapján kimutatásra került, hogy az 1–2. dinasztia (Kr. e. 2900–2590) alatt a Nílus-völgyiek már jelen voltak a vízihegyénél. Ezért a megfordult napbárákával együtt mindkét hajóábrázolás valószínűleg az akkori expedíciókhoz köthető.

Mindemellett még azt is fontos kiemelni, hogy a predinasztikus korszaktól kezdve a hajók ábrázolása hatalmi szimbólumnak számított a sivatagban, vagyis a politikai erődemonstráció eszköze volt. A korai uralkodók ilyen – jól látható helyeken elhelyezett – hajóábrázolásokkal szándékoztak meghatározni hatalmuk területi kiterjedését.<sup>77</sup> Nem lehet esetleges, hogy

74 Darnell 2009; Gatto–Hendrickx–Roma–Zampetti 2009.

75 Lásd a *Yale Egyptology* honlapján a folyamatban lévő kutatások között: <https://egyptology.yale.edu/expeditions/current-expeditions/elkab-desert-survey-project/beyond-borg-el-hamam-khu-fu-site>

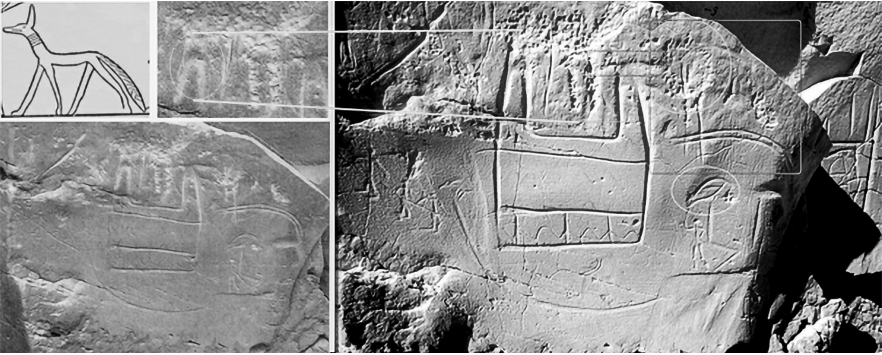
76 Lankester 2013, 73–74.

77 Storemyr 2009, 127, 11. kép; Hendrickx–Darnell–Gatto–Eyckerman 2012.

Dzsedefré vízihegyén a kora dinasztikus hajók ábrázolásai közvetlenül a fáraó felirata alatt helyezkednek el, hiszen a fáraó őseihez hasonlóan folytatta a hagyományt, expedíciói bejárták a messzi Nyugati-sivatagot, kifejezésre juttatva, hogy a terület a fáraó felségterülete.

#### 4.9. Napbárkát húzó sakál

A 15. képen látható, Kuhlmann által készített rajz sajnos mellőzi mindazt, ami a tabló felső részein látható, és ami valószínűleg a kompozíció legkésőbb kialakított része lehet (17. kép).



17. KÉP. A teljes hajós tabló a sziklafalon. © Fotók (bal oldal): Piankoff; Poznań Archaeological Museum (forrás: Berger 2012). © Fotó (jobb oldal): Carlo Bergmann engedélyével

A tablón a vízihegy és a napbárka feletti részen az előzőektől eltérő, ütögetéses eljárással készült petroglifaegyüttes látható.<sup>78</sup> A megfordult napbárka evezőin ütögetéssel kialakított, átfedésszerű napkorong alakja vehető ki. Az átfedés annak tanúbizonysága, hogy a napkorong később készült, mint a bárka evezői. A vízihegy tetején, mintegy az égi szférában feltételezhetően egy sakál képe látható, amely meglehetősen durva kivitelezésű az ütögetéses eljárás

<sup>78</sup> Az ütögetéses eljárás során a környezetből vett keményebb kővel vagy fém szerszámmal sűrűn, a sziklafelszínre mért ütögetések sorozatával állították elő a petroglifaegyüttest, mely így pontszerű lyukakból állt.

miatt. Hátsó lábai robusztusak, vonalszerű, csökevényes mellső lábaival pedig a vízihegy bal oldali csúcsára támaszkodik, ami annak bizonyítéka, hogy a már meglévő vízihegyre formálták rá utólag. Füleli szinte alig láthatók, farka a helyhiány miatt a vízihegy másik csúcsa felé szorult, de követi az egyiptomi sakálábrázolásokra jellemző kiszélesedő, majd karcsulatban végződő alakot (17. kép, bal oldal). Az állatalak és a napkorong között egy mély, egyenes bemetszés látható, amely kötélszerűen köti össze a kettőt. A kompozíció nagyon hasonló a napbárkát húzó nyugati sakál *ba* ikonográfiájához, amely a 20. dinasztia közepén VI. Ramszesz (Kr. e. 1145–1139) Királyok völgyebeli sírjában (KV 9) tűnt fel először.<sup>79</sup>

A petroglifaegyüttest korábban leíró Berger a vízihegyen álló lényt struccként említette meg.<sup>80</sup> Azonban ez a feltételezés az előzőekben leírt jellegzetességek alapján kizárható. Bergmann szerint ugyanez a lény inkább zsiráfnak tűnik.<sup>81</sup> Ez szintén elvethető, mert még ha fordított irányból nézzük is az állatalakot, akkor sem szokták a sziklarajzokon található zsiráfokat frontálisan a napkoronghoz kötni (18. kép), legalábbis ez idáig egyetlen ilyen párhuzamról sem tudok. A zsiráfokat kötéllal a nyakukban vagy a fejükön, meglasszóza vagy lábukon megbéklyózva szokták ábrázolni, ahol a kötél a nyakat, a fejét vagy a mellkasi részt érinti (19. kép).<sup>82</sup> A vízihegyen álló lény a felsorolt attri-



18. KÉP. Napzsiráfok a Gilf Kebirből. © Fotó: Carlo Bergmann engedélyével

79 Roberson 2020.

80 Berger 2012, 284.

81 Személyes kommunikáció.

82 Winkler 1939, PL. LI/2; LIII; LIV; Riemer 2009, 40.

bútumok alapján sokkal inkább kutya- vagy sakálszerű testtel rendelkezik, és a farka alatti hátsó részén össze van kötve a mögötte elhelyezkedő napkoronggal, ami egyben a napbárkához is köti (17. kép, jobb oldal).



19. KÉP. Zsiráfkötélen. © Fotó: Winkler 1938, PL. XXIX/1.

A VI. Ramszesz sírjában látható nyugati sakál *bák* az *Éjszaka Könyvének* 12. órájában jelennek meg, amint éppen a napbárkát húzzák át az alvilágon, a napnyugta helyétől, útban kelet felé. Ehhez az éjjeli órához tartozik az úgynevezett *Nyugati Sakálhymnus* is, amely a sírban két verzióban is fennmaradt a szarkofágteremben (RV Ia) és az E csarnokban (RV Ib). A himnus fordítása 2020-ban született meg, részben kriptografikus, nehezen értelmezhető passzusai miatt.<sup>83</sup> A vízihegyen álló sakál szempontjából a himnusz szövegéből a következő részek kiemelése fontos (Roberson átírása és fordítása nyomán):

§1 *b3.w jmn.tjw sbj.w pw t3.w h3s.wt 3h.t jmnt.t [...]* *ntsn st3 wj3n R' r p.t swr.n=sn*  
 [...] *3h.t jmnt.t [...]*

§3 *Rbw rn=f t3=sn [...]* *r drw.w n.w t3 [...]*

§10 *ntsn d3 R' r' nb hft msw.t-ntr dw3.tj [...]*

§1 A nyugati *bák* [...] átkelnek lapos vidékeken, hegyeken és a nyugati horizonton [...] ők azok, akik Ré bárkáját húzzák az ég felé [...] miután dicsőítették a nyugat horizontját [...]

83 Roberson 2020.

§3 Líbia a neve földjüknek [...] a világ végén.

§10 Ők azok, akik átviszik Rét minden nap [Keletre], hogy újrászülessék [...]

A himnusz szövege alapján a nyugati sakál *bák* Líbia földjén, messze nyugaton, a birodalmi határ túlsó, külső peremén léteztek. Feladatuk volt a nyugati horizont és az onnan nyíló alvilág bejáratának védelme („dicsőítése”), valamint a napisten keletre juttatása az alvilági éjszaka sötét órái folyamán, hogy az később újjászülethessen. Ezzel az egyiptomi univerzum ciklikus kozmikus rendjét, a nappal és az éjjel folyamatos körforgását biztosították, így jelentős szerepet töltek be a *maat* fenntartásában. Nélkülük az élet körforgása leállt volna. Továbbá közvetítő szerepet játszottak a külső kozmosz (túlvilág) és a birodalom földje (evilág) között, amely sok veszéllyel járó utazást jelentett a nyugati horizonton túl a káosz által potenciálisan érintett *szféra* és a *maat* szerveztségében létező „fekete föld országa” között, az utóbbi jólétének garantálása érdekében.<sup>84</sup> A Dzsedefré vízihegyénél található nyugati sakál *ba* ábrázolása az emberek által bejárható terület határmezsgyéjén készült, ahonnan a naplemente megkezdődött, és ahol – valahol a közelben – a horizont mentén az alvilág bejárata nyílhatott.

A nyugati sakál *bák* ábrázolása sírok falain, halotti papiruszokon, hypokephálokon és még sok más helyen a Kr. e. 1. évezred folyamán terjedt el Egyiptomban és a Nyugati-sivatag oázisaiban. A sakálok száma eleinte négy volt, mint ahogyan VI. Ramszesz sírjában vagy a 21. dinasztia (Kr. e. 1076–944) korából származó, Torinói Múzeumban lévő Dzsehutimesz-papiruszon is látható (20. kép).<sup>85</sup> Ezen a papiruszon a napbárkát az égi vízen ábrázolták a nyugati sakálokkal, ahogy Dzsedefré vízihegyénél is a hegy tetején, az égi szférában.

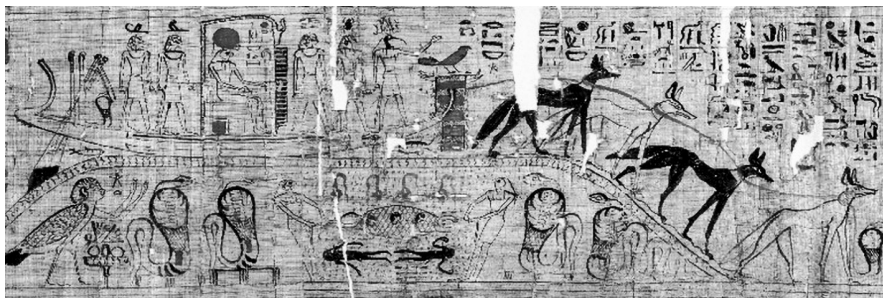
A napbárkát húzó nyugati sakál *bák* száma folyamatosan csökkent a Kr. e. 1. évezred folyamán. A 26. dinasztia alatt készült Bannentiu-sírban, a Baharija-oázisban már csak három sakál *ba* látható (21. kép).<sup>86</sup> A Kr. e. 3. századból a közép-egyiptomi Akhmimból származó hypokephálokon már csak két sakál látható.<sup>87</sup> Hasonló a helyzet a Dahla-oázisban fekvő Deir el-Hagar

84 Betrò 2018.

85 Bottiglieno 2017; Piankoff–Rambova 1957, 169–170.

86 Colin–Labrique 2002.

87 Mekis 2020, 294–295, 90–91. kép.



20. KÉP. Dzshutimesz-papirusz, Nyugat-Théba. © Fotó: Museo Egizio, Torino  
(forrás: [https://collezioni.museoegizio.it/en-GB/material/Cat\\_1781](https://collezioni.museoegizio.it/en-GB/material/Cat_1781))



21. KÉP. Bannentiu-sír, Baharija-óázis (forrás: Fakhry 1942).



22. KÉP. Petubasztisz sírja, el-Muzawwaqa, Dahla-óázis, római kor. © Fotó: Meretseger Books (forrás: <https://www.meretsegerbooks.com/gallery/664/tomb-of-petubastis>)



ban található templom római kori asztronómiai mennyezetén.<sup>88</sup> A szomszédos Karet el-Muzavvakában kialakított római kori Petubasztisz-sírban a nyugati sakál *bák* száma már viszont egyre csökkent (22. kép).<sup>89</sup>

A Dzsedefré vízihegyén található petroglifán is csak egy sakál *ba* szerepel, ami arra enged következtetni, hogy a petroglifa a Kr. e. 1. évezred második felében és/vagy a római korban készülhetett. Ugyanakkor a mindenkori egyiptomi ábrázolástechnika egyik törvényszerűsége – a helyhiányhoz való alapvető alkalmazkodás – elbizonytalanítja ezt a datálást. Lehetséges tehát, hogy a tény, hogy a vízihegyi petroglifán csupán egyetlen sakál *bát* ábrázoltak, pusztán a helyhiánnyal magyarázható, és független a nyugati sakál *bák* számában megfigyelhető csökkenő tendenciától. Az mindenesetre bizonyos, hogy a nyugati sakál *bák* feltűnése nem tehető VI. Ramszesz uralkodásánál korábbra (Kr. e. 1145–1139),<sup>90</sup> így a napkorongot húzó sakálpetroglifa készítése datálás szempontjából sokkal biztonságosabban köthető a Kr. e. 1. évezredhez és/vagy a római korhoz, mint a korai birodalmi expedíciós tevékenységhez.

## 5. Következtetések

Dzsedefré vízihegyén a sziklarajzok és feliratok a Nílus-völgyi rend áhított jelenlétére utalnak. Azonban a vízihegynél – a rend és a káosz köztes átmeneti zónájában – a káosz erői a teremtett egyiptomi univerzum szélének közelsége miatt erősebben érvényesültek, mint a Nílus-völgyben. Az erre adott – egyiptomi hitvilág szerinti – fellépés a káosz erejének megfelelő, de ellentétes, *maat*i válaszreakciókban nyilvánult meg. Az első expedíciókban résztvevők a területen talált, idegeneket és sivatagi káoszállatokat ábrázoló petroglifákra adott válaszként vésték és festették fel az „ellenségeire lesújtó fáraó” jelenetét és a griff alakját. A rendet szolgáló egyéb állatábrázolások lehettek a zsiráfok és a struccok. A fáraók *maat*ot védő ereje úgy is megnyilvánult, hogy a vízihegyen feltüntetett neveik és felirataik által a területet Egyiptomhoz csatolták.

Az *iszfet*, a káosz jelenléte azért sem volt elfogadható a vízihegynél, mert a korai dinasztikus királyi hajóabló alapján már ősbibb korszakokban is jár-

88 Kaper 1995, 176, 1. kép.

89 Venit 2016, 164.

90 Betrò 2018.

tak Nílus-völgyiek azon a vidéken. A terület tehát méltán számíthatott Egyiptomhoz tartozó örökségnek. Az expedíciósok ott-tartózkodásaik alkalmával viharok szemtanúi is lehettek, melyek hitviláguk szerint a kozmikus káosz erői lehettek. Ellenük univerzális szinten Igai isten képmásának megjelenítésével védekezhettek.

A későbbi korban felvészt, feltehetően napbárkát húzó nyugati sakál *ba* ábrázolása is a „kozmosz rend” biztosításának egyik eszköze lehetett. A nyugati sakál *ba* ugyanis a nappal és az éjszaka ciklikus körforgását tette lehetővé, és így a természet megújulásának folyamatos garantálásával az istenek, a fáraó és a társadalom jólétét szolgálta.

Az egyiptomi hitvilág szerint a vízihegyen túli nyugati horizonton a napnyugtával megnyílt a túlvilág kapuja, ahova nemcsak a nyugati sakál *ba* tartott, hanem az egyiptomi holtak lelkei is, hogy bebocsátásuk előtt részt vegyenek a „szívmérlegelési jelenetben”, mely során, ha „igaz hangúnak” (*m3' hrw*) találtattak, beléphettek a túlvilágra. Ehhez illeszkedően a közelmúltban Roland Unger hivatásos utazó és fényképész például egy feltehetően görög–római kori „szívmérlegelési jelenet” töredékét fotózta le a Dzsedefré vízihegyén található terasz déli végében, egy földön heverő kövön – ennek elemzése azonban a jelen tanulmány keretei között nem áll módomban.

A tanulmányban felsorolt példák és elemzésük összefoglalásaként elmondható, hogy a Dzsedefré vízihegyén található vésetek és felfestés tanúsága alapján a káosz örökös küzdelemben állt a renddel a Nyugati-sivatag távoli peremvidékén, az egyiptomi történelem szinte egésze során. A sziklarajzok és feliratok funkciója, mint azt fentebb bemutattam, a rend tudatos erősítése volt a káosz erőivel szemben, annak érdekében, hogy a területet Egyiptomhoz tartozónak nyilvánítsák.

## Bibliográfia

- Assmann, J. 1970. *Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern.* Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo Ägyptologische Reihe 7. Glückstadt.
- Assmann, J. 2003. *The Mind of Egypt. History and Meaning in the Time of the Pharaohs.* Ford. Jenkins, A. Cambridge–London.

- Assmann, J. 2006. *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München.
- Bailleul-LeSuer, R. (szerk.) 2012. *Between Heaven and Earth. Birds in Ancient Egypt*. Oriental Institute Museum Publications 35. Chicago.
- Bárta, M. 2018. „The Birth of Supernatural. On the Genesis of Some, Later Ancient Egyptian Concepts”: Kabaciński, J. – Chłodnicki, M. – Kobusiewicz, M. – Winiarska-Kabacińska, M. (szerk.): *Desert and the Nile. Prehistory of the Nile Basin and the Sahara. Papers in honour of Fred Wendorf*. Studies in African Archaeology 15. Poznań, 669–685.
- Barta, W. 1975. „Der Greif als bildhafter Ausdruck einer altägyptischen Religionvorstellung”: *Journal of the Ancient Near Eastern Society „Ex Oriente Lux”* 23, 335–357.
- BD = Faulkner, R. O. 1985. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London.
- Berger, F. 2006. „Relative chronology of rock art at Djedefre’s Water Mountain, SW-Egypt”: Kroeper, K. – Chłodnicki M. – Kobusiewicz, M. (szerk.): *Archaeology of Early Northeastern Africa*. Studies in African Archaeology 9. Poznań, 195–212.
- Berger, F. 2012. „Rock Art West of Dakhla: »Water Mountain« Symbols”: Kabaciński, J. – Chłodnicki, M. – Kobusiewicz, M. (szerk.): *Prehistory of Northeastern Africa. New Ideas and Discoveries*. Studies in African Archaeology 11. Poznań, 279–305.
- Bergmann, C. 2003. *Discoveries in the Western Desert of Egypt*.  
Online elérés: <http://www.carlobergmann.de/Discoveries/discovery.htm>
- Betrò, M. 2018. „The cosmic side of Otherness. Nun, borders, and the Bas of the four cardinal points”: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 84/1, 50–65.
- Blerk, van N. J. 2018. „The emergence of law in ancient Egypt. The role of Maat”: *Fundamina* 24/1, 69–88.
- Bottiglieno, F. 2017. „Digging in the museum. Some notes on *Amduat* papyri in the Museo Egizio of Turin”: Amenta, A. – Guichard, H. (szerk.): *Proceedings. First Vatican Coffin Conference. 19–22 June 2013*. I. 89–97.
- Bubener, O. – Riemer, H. 2007. „Holocene Climatic Change and Human Settlement Between the Central Sahara and the Nile Valley. Archaeological and Geomorphological Results”: *Geoarchaeology. An International Journal* 22/6, 607–620.
- Castillos, J. J. 2017. „Some thoughts on the concept of Maat in ancient Egypt”: *i-Medjat* 14, 9–12.
- Castillos, J. J. 2019. „Chaos in ancient Egypt”: *Göttinger Miscellen* 257, 25–36.
- Červíček, P. 1974. *Felsbilder des Nord-Etbai. Oberägyptens und Unternubiens*. Wiesbaden.
- Colloff, J. 2021. „Reinterpreting the Griffins of the Middle Kingdom”: *Res Antiquitatis* 2/3, 2–24.
- Colin, F. – Labrique, F. 2002. „*Semenekh oudjat* à Bahariya”: Labrique, F. (szerk.): *Religions méditerranéennes et orientales de l’Antiquité. Actes du colloque des 23–24 avril 1999. Institut des sciences et techniques de l’Antiquité (UMR 6048). Université de Franche-Comté, à Besançon*. Bibliothèque d’Étude 135. Kairó, 45–78.
- CT = Faulkner R. O. 1977–1978. *The Ancient Egyptian Coffin Texts I–III*. Warminster.

- Ćwiek, A. 2003. *Relief Decoration in the Royal Funerary Complexes of the Old Kingdom. Studies in the Development, Scene Content and Iconography*. Doktori disszertáció. Varsó.
- Darnell, J. C. 2009. „Iconographic Attraction, Iconographic Syntax, and Tableaux of Royal Ritual Power in the Pre- and Proto-Dynastic Rock Inscriptions of the Theban Western Desert”: *Archeo-Nil* 19/1, 83–107.
- Darnell, J. C. 2011. „The Wadi of the Horus Qa-a: a Tableau of Royal Ritual Power in the Theban Western Desert”: Friedman, R. F. – Fiske, P. N. (szerk.): *Egypt at its Origins 3. Proceedings of the Third International Conference „Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt”, London, 27th July – 1st August 2008*. Orientalia Lovaniensia Analecta 205. Leuven – Párizs – Walpole, MA, 1151–1193.
- Davis, W. 1992. *Masking the Blow. The Scene of Representation in Late Prehistoric Egyptian Art*. Berkeley – Los Angeles – Oxford.
- Ezz El-Din, D. M. 2010. „Ostrich Eggs of Predynastic Egypt”: *Journal of the General Association of the Arab Archaeologists* 11, 40–56.
- Fakhry, A. 1942. *The Egyptian Deserts. Babria Oasis* I. Kairó.
- Ferguson, J. R. 2016. *The Ancient Egyptian Concept of Maat. Reflections on Social Justice and Natural Order*. Brisbane.
- Galán, J. M. 1999. „The Egyptian Concept of Frontier”: Milano, L. – de Martino, S. – Fales, F. M. – Lanfranchi, B. G. (szerk.): *Landscapes. Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East*. II. *Geography and Cultural Landscapes*. History of the Ancient Near East. Monographs III/2. Padova, 21–28.
- Gardiner, A. H. 1923. „The Eloquent Peasant”: *The Journal of Egyptian Archaeology* 9/1–2, 5–25.
- Gatto, M. C. – Hendrickx, S. – Roma, S. – Zampetti, D. 2009. „Rock art from West Bank Aswan and Wadi Abu Subeira”: *Archeo-Nil* 19/1, 151–168.
- Gerke, S. 2014. *Der altägyptische Greif. Von der Vielfalt eines Fabeltiers*. Studien zur Altägyptischen Kultur 15. Hamburg.
- Griffith, F. L. – Newberry, P. E. 1895. *El Bersheh* II. London.
- Hamilton, C. R. 2019a. „Egyptians as Foreigners in the Western Desert during the Early Dynastic Period”: Mynářová, J. – Kilani, M. – Alivernini, S. (szerk.): *A Stranger in the House – Crossroads III. Proceedings of an International Conference on Foreigners in Ancient Egyptian in Ancient Egyptian and Near Eastern Societies of the Bronze Age held in Prague, September 10–13, 2018*. Prága, 159–179.
- Hamilton, C. R. 2019b. „Mapping Evidence for Early Dynastic Activity in the Dakhleh Region”: Bowen, G. E. – Hope, C. A. (szerk.) *The Oasis Papers 9. A Tribute to Anthony J. Mills after Forty Years of Research in Dakhleh Oasis. Proceedings of the Ninth International Conference of the Dakhleh Oasis Project*. Oxford–Philadelphia, 171–181.
- Hendrickx, S. – Darnell, J. C. – Gatto, M. C. 2012. „The Earliest Representations of Royal Power in Egypt. The Rock Drawings of Nag el-Hamdulab (Aswan)”: *Antiquity* 86, 1068–1083.

- Hendrickx, S. – Darnell, J. C. – Gatto, M. C. – Eyckerman, M. 2012. „Iconographic and Palaeographic Elements Dating a Late Dynasty o Rock Art Site at Nag el-Hamdulab (Aswan, Egypt)”: Huyge, D. – Van Noten, F. – Swinne, D. (szerk.): *The Signs of Which Times? Chronological and Palaeoenvironmental Issues in the Rock Art of Northern Africa*. Brüsszel, 295–326.
- Hikade, T. 2007. „Crossing the Frontier into the Desert. Egyptian Expeditions to the Sinai Peninsula”: *Ancient West & East* 6, 1–22.
- Hope, C. A. – Pettman, A. J. 2012. „Egyptian Connections with Dakhleh Oasis in the Early Dynastic Period to Dynasty IV: new data from Mut al-Kharab”: Bagnall, R. S. – Davoli, P. – Hope, C. A. (szerk.): *The Oasis Papers 6. Proceedings of the Sixth International Conference of the Dakhleh Oasis Project*. Oxford–Philadelphia, 147–166.
- Hope, C. A. – Pettman, A. J. – Warfe, A. R. 2018. „The Egyptian Annexation of Dakhleh Oasis, New Evidence from Mut al-Kharab”: Kopp, E. – Kuraskiewicz, K. O. – Takács D. (szerk.): *‘The Perfection that Endures...’ Studies on Old Kingdom Art and Archaeology*. Varsó, 191–207.
- Hornung, E. – Krauss, R. – Warburton, D. A. (szerk.) 2006. *Ancient Egyptian Chronology. Handbook of Oriental Studies. Section I. The Near and Middle East*. Leiden–Boston.
- Huyge, D. 1999. „Bearers of the Sun”: *Discovering Archaeology* 1, 48–58.
- Huyge, D. 2002. „Cosmology, Ideology and Personal Religious Practice in Ancient Egyptian Rock Art”: Friedman, R. (szerk.) *Egypt and Nubia. Gifts of the Desert*. London, 192–206.
- Huyge, D. 2009. „Detecting Magic in Rock Art. The Case of the Ancient Egyptian »malignant ass«”: Riemer, H. – Förster, F. – Herb, M. – Pöllath, N. (szerk.) *Desert Animals in the Eastern Sahara. Status, Economic Significance, and Cultural Reflection in Antiquity*. Colloquium Africanum 4. Köln, 293–307.
- Ikram, S. 2009. „Drawing the World: Petroglyphs from Kharga Oasis”: *Archéo-Nil* 19, 67–82.
- Ikram, S. 2018. „Fat Ladies, Thin Men, Blobby People, and Body Parts: An Exploration of Human Representations in the Rock Art of the North Kharga Basin”: Huyge, D. – Van Noten, F. (szerk.): *What Ever Happened to the People? Humans and Anthropomorphs in the Rock Art of Northern Africa. International Conference 17–19 September 2015*. Brüsszel, 359–370.
- Jenkins, N. 1980. *The Boat Beneath the Pyramid. King Cheops’ Royal Ship*. New York.
- Jéquier, G. 1940. *Le monument funéraire de Pepi II*. Tome III. *Les approches du temple*. Kairó.
- Kaper, O. E. 1995. „The Astronomical Ceiling of Deir el-Haggag in the Dakhleh Oasis”: *The Journal of Egyptian Archaeology* 81, 175–195.
- Kemp, B. J. 1991. *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*. London – New York.
- Koenig, Y. 2007. „The Image of the Foreigner in the Magical Texts”: Kousoulis, P. – Magliveras, K. (szerk.): *Moving across the Borders. Foreign Relations and Cultural Interactions in the Ancient Mediterranean World. Acts of the International Conference on the Foreign World and Diplomacy (Rhodes 2004)*. Oriental Lovaniensia Analecta 159. Leuven, 223–238.

- Köpp-Junk, H. – Riemer, H. – Förster, F. 2017. „Mobility in Ancient Egypt – Roads and Travel in the Nile Valley and adjacent deserts”: Scharl, S. – Gehlen, B. (szerk.): *Mobility in Prehistoric Sedentary Societies*. Kölner Studien zur Prähistorischen Archäologie 8. Rahden, 277–300.
- Kuhlmann, K. P. 2005. „Der »Wasserberg des Djedefre« (Chufu 01/1): ein Lagerplatz mit Expeditionsinschriften der 4. Dynastie im Raum der Oase Dachla”: *Mitteilungen des Deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde in Kairo* 61, 243–289.
- LÄ = Helck, W. – Otto, E. (szerk.) 1980. *Lexicon der Ägyptologie* III. Wiesbaden.
- Helck, W. – Westendorf, W. (szerk.) 1986. *Lexicon der Ägyptologie* VI. Wiesbaden.
- Lankester, F. 2013. *Desert Boats. Predynastic and Pharaonic Era Rock-Art in Egypt's Central Eastern Desert. Distribution, Dating and Interpretation*. BAR International Series 2544. Oxford.
- Lucarini, G. – Maritotti, E. 2014. „The Boats Arch: a new rock art site in Wadi el Obeiyid”: Barich, B. E. – Lucarini, G. – Hamdan, M. A. – Hassan, F. A. (szerk.): *From Lake to Sand. The Archaeology of Farafra Oasis. Western Desert, Egypt*. Firenze, 406–410.
- Marti, H. A. 2018. „Igai »the Lord of the Oasis«”: *The Journal of Egyptian Archaeology* 104/1, 41–58.
- Mekis, T. 2020. *The Hypocephalus: an Ancient Egyptian Funerary Amulet*. Archeopress Egyptology 24. Oxford.
- Morenz, S. 2004. *Egyptian Religion*. London – New York.
- Moustafa, N. – Atallah, M. 2022. „Rock Art of the Khufu Region, Egyptian Western Desert. The Female Anthropomorphic Representations”: *Journal of Faculty of Archaeology* 25, 289–300.
- Piankoff, A. 1954. *The Tomb of Ramesses VI. Egyptian Religious Texts and Representations*. I. Texts. II. Plates. Bollingen Series XL/1. New York.
- Piankoff, A. – Rambova, N. 1957. *Mythological Papyri. Egyptian Religious Texts and Representations*. I. Texts. II. Plates. Bollingen Series XL/3. New York.
- Polkowski, P. – Kuciewicz, E. – Jaroni, E. – Kobusiewicz, M. 2013. „Rock art research in the Dakhleh Oasis, Western Desert (Egypt). Petroglyph Unit, Dakhleh Oasis Project”: *Sahara* 24, 101–118.
- PT = Faulkner, R. O. 1994–1996. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* I–III. Oxford.
- Quack, J. F. 2010. „The animals of the desert and the return of the goddess”: Herb, M. – Riemer, H. – Förster, F. – Pöllath, N. (szerk.): *Desert Animals in the Eastern Sahara. Status, Economic Significance, and Cultural Reflection in Antiquity*. Colloquium Africanum 4. Köln, 341–361.
- Riemer, H. 2006. „Out of Dakhla: Cultural diversity and mobility between the Egyptian Oases and the Great Sand Sea during the Holocene humid phase”: Kroeper, K. – Chłodnicki, M. – Kobusiewicz, M. (szerk.): *Archaeology of Early Northeastern Africa*. Studies in African Archaeology 9. Poznań, 493–526.

- Riemer, H. 2009. „Prehistoric Rock Art Research in the Western Desert of Egypt”: *Archeo-Nil* 19/1, 31–46.
- Roberson, J. A. 2020. „The »Jackal Hymn of the West« in the Book of the Night”: Klotz, D. – Stauder, A. (szerk.): *Enigmatic Writing in the New Kingdom. Revealing, Transforming, and Display in Egyptian Hieroglyphs* I. Berlin–Boston, 149–193.
- Storemyr, P. 2009. „A Prehistoric Geometric Rock Art Landscape by the First Nile Cataract”: *Archeo-Nil* 19/1, 121–150.
- Strandberg, Å. 2009. *The Gazelle in Ancient Egyptian Art. Image and Meaning*. Uppsala Studies in Egyptology 6. Uppsala.
- Teeter, E. 1997. *The Presentation of Maat. Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt*. Studies in Ancient Oriental Civilizations 57. Chicago.
- Teissier, B. 1996. *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*. Orbis biblicus et orientalis. Series Archaeologica 11. Göttingen.
- Te Velde, H. 1967. *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, Probleme der Ägyptologie 6. Leiden.
- Vandenbeusch, M. 2019. „Thinking and Writing »Donkey« in Ancient Egypt. Examples from the Religious Literature”: *Altorientalische Forschungen* 46/1, 135–146.
- Venit, M. S. 2016. *Visualizing the Afterlife in the Tombs of Graeco-Roman Egypt*. Cambridge.
- Wagner, G. – Heller, K. 2012. „Chufu 01/01 – a Pharaonic Outpost in the Western Desert of Egypt”: Kabaciński, J. – Chłodnicki, M. – Kobusiewicz, M. (szerk.): *Prehistory of Northeastern Africa. New Ideas and Discoveries*. Studies in African Archaeology 11. Poznań, 349–364.
- Wainwright, G. A. 1971. *The Sky-Religion in Egypt. Its Antiquity and Effects*. Westport.
- Warfe, A. R. – Ricketts, S. M. 2019. „The Sheikh Muftah Cultural Unit. An Overview of Oasis/Desert Habitation during the 4th and 3rd Millennia with Comments on Future Research Directions”: Bowen, G. E. – Hope, C. A. (szerk.): *The Oasis Papers 9. A Tribute to Anthony J. Mills after Forty Years of Research in Dakkleh Oasis. Proceedings of the Ninth International Conference of the Dakkleh Oasis Project*. Oxford–Philadelphia, 95–109.
- Wb = Erman, A. – Grapow, H. (szerk.) 1926–1931. *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache* I–V. Leipzig.
- Werner, E. K. 1986. „Montu and the »Falcon Ships« of the Eighteenth Dynasty”: *Journal of the American Research Center in Egypt* 23, 107–123.
- Westendorf, W. 1966. „Ursprung und Wesen der Maät, der altägyptischen Göttin des Rechts, der Gerechtigkeit und der Weltordnung”: Lauffer, S. (szerk.): *Festgabe für Dr. Walter Will. Ehrensensator der Universität München, zum 70. Geburtstag am 12. November 1966*. Köln, 201–225.
- Winkler, H. A. 1938. *Rock-Drawings of Southern Upper Egypt* I. London.
- Winkler, H. A. 1939. *Rock-Drawings of Southern Upper Egypt* II. London.





# ***Omnia divina humanaque turbentur***

## **Canuleius beszéde Liviusnál és a római patriciusok plebs-képe**

Jancsovcics Fanni

### 1. Bevezetés

Livius munkájában a beszédeknek rendkívüli súlya van, ennek megfelelően vizsgálatuk rendre visszatér a tudományos diskurzusban. A beszédek kategóriákba sorolása és retorikai elemzése mellett felvetődik ezek narratívába való illesztésének, tehát Livius szerkesztői munkájának kérdése is, hiszen e részeknek kettős természete van: egyszerre törik meg a cselekmény ritmusát, illetve simulnak bele. Ennek a kettős természetnek és a beszédek beillesztési gyakorlatának vizsgálata pedig, lévén az a szerkesztési módszer részét képezi, közelebb vihet minket a liviusi stílus alaposabb megértéséhez.

A szónoki és politikai beszédek történetírói céllal történő alkalmazása Hérodotosztól eredeztethető, viszont a beszédek történetírói használatát illetően a későbbi szerzők (köztük a rómaiak) egy korántsem egységes hagyományt kaptak kézhez, amely ezen felül az egyértelműnek tekinthető szabályrendszert is nélkülözötte. A görög történetírói hagyománynak egyaránt részét képezte a történeti és retorikai hagyományban már meggyökeresedett fiktív beszédek függőbeszédben való rövid összegzése, illetve egyenes beszédben való újraírása és saját beszédek írása – a hagyomány részét képező beszédektől elszakadva. A római történetírás ez a nem egységes, kevert hagyomány hagyott nyomot; látni fogjuk, hogy a beszédközlés háromféle módjának megléte a kimunkált szabályrendszer hiányában problémákat vethet fel. Ezzel együtt a beszédek megléte szükségszerűnek tekinthető, mivel egyaránt szolgálják a szerző egyéni retorikai képességeinek bemutatását, az adott karakterek árnyalását és a drámai szí-

tuáció fokozását.<sup>1</sup> A hagyomány(ok) sokfélesége ugyanakkor egyszerre enged teret annak, hogy a történetíró kialakítsa saját stílusát, és ad lehetőséget arra, hogy a drámai szituációk beszédekkel való kiemelésével az olvasók érzelmeire hatást gyakoroljon. A tanulmány az *Ab urbe condita* egy, a liviusi stílus és a római népről alkotott kép szempontjából egyaránt fontos részletét vizsgálja, amelyen keresztül egyszerre figyelhető meg a kül- és belpolitikai konfliktusok közül egy adott eset kiemelésének szerzői gyakorlata, illetve a plebeius nézőpont beemelésére tett kísérlet Róma – patricius *gens*ek által formált – történetébe.

## 2. A beszéd mint történetírói eszköz

Konrad Gries behatóan tanulmányozta a „drámai beszédek” használatát és funkcióit Livius munkájában. A szövegbe illesztett beszédek az *oratio recta*, vagyis az egyenes idézet, illetve az *oratio obliqua*, vagyis a függőbeszéd különböző fajtáiként olvashatók. Ezeket a „drámai beszédeket” Livius általában azért alkalmazza, hogy az adott történetet még inkább elevenné formálhassa, ezzel is azt igyekszik elérni, hogy a történelem mintegy „láthatóvá váljon” olvasói számára is. Ez a Gries által megfogalmazott liviusi cél egybecseng a Thukydides által megfogalmazottakkal, miszerint az olvasóknak az események szemtanúivá kell válniuk. Ennek eléréséhez maga Thukydides is alkalmaz beszédeket, bár sokkal óvatosabban, mint Livius.<sup>2</sup> Gries azt a következtetést vonja le, miután Livius gyakorlatát más antik történetírókkal is összevetette, hogy a „drámai beszéd” használatának túlsúlya teljesen egyedülálló jelenség Liviusnál, bár Hérodotos, Thukydides és Sallustius megközelíti a drámai beszédek közlésének számát és hosszúságát illetően.<sup>3</sup> Hasonló következtetésekre jut Miller is: míg szerinte Sallustius a hagyományos thukydidesi vonalat követi, mivel a beszédeket leginkább politikai konfliktus érzékeltetésére használja,<sup>4</sup> Caesar pe-

---

Liviusi Conway-Walters (1955) kiadásában, Kis Ferencné fordításában, Kopeczky Rita átdolgozásában közlöm.

1 Miller 1975, 46.

2 Uo. 45.

3 Gries 1949, 140.

4 Miller 1975, 46–48. Sallustius történeti könyveit Miller bonyolult *oratio recta*-ban írt beszédek gyűjteményének nevezi, ennek ellenére modalitásuk a hagyományos thukydidesi vonalat követi. A Sallustiusnál megtalálhatók közül Marius beszédének vizsgálata szintén terveim között szerepel.

dig (ugyan a *historiával* ellentétben a *commentarii* műfajától idegen a beszédek közlése) hozzáértően alkalmazza az *obliquát*,<sup>5</sup> olyannyira, hogy a *de bello Gallico* első könyvének 32%-át teszik ki az ilyen megszólalások, melyek az esetek 43%-ban magától Caesartól származnak,<sup>6</sup> addig Livius a hagyományban meg­lévő mindhárom beszédközlési módot alkalmazza. Az egyenes beszédben író­dott *contiókat* például arra, hogy dramatizálja az adott szituáció lényegét, be­mutasson egy karaktert vagy kontrasztba állítsa egy másikkal, és egyben jelölje és felnagyítsa a narratíva kritikus pontjait.<sup>7</sup> Ezt a szerzői gyakorlatot Quintilianus is elismerő szavakkal illeti:

*At non historia cesserit Graecis. Nec opponere Thucydidi Sallustium verear, nec indignetur sibi Herodotus aequari Titum Livium, cum in narrando mirae iucunditatis clarissimique candoris, tum in contionibus supra quam enarrari potest eloquentem, ita quae dicuntur omnia cum rebus tum personis accommodata sunt: adfectus quidem, praecipueque eos qui sunt dulciores, ut parcissime dicam, nemo historicorum commendavit magis.*<sup>8</sup>

Sallustiust bátran Thuküdidész mellé merném állítani, s Hérodotosz sem vehetné zokon, hogy vele egyenrangúnak tartjuk azt a Titus Livium, aki lebilincselő mesélő, áttetszően világos, a beszédek megformálásában elmondhatatlanul ékesszóló, hiszen ami elhangzik, az tökéletesen a helyzethez és a személyhez van szabva; az érzelmeket pedig, kivált a gyöngédebbeket, egyetlen történetíró sem ábrázolta pontosabban, s ezzel még nem is mondtam sokat.

(Quint. X. 1, 101)<sup>9</sup>

Livius igazi sajátossága azonban a függőbeszében tett rövid dramatikus állítások közbevetésében érhető tetten: koncentráltan, sűrítve mutat be egyetlen mondatban egyéni vagy csoportszintű gondolatokat, érzéseket, motívá-

5 A *commentarii* műfaji kereteit azért többé-kevésbé betartja: *oratio recta*t egyáltalán nem alkalmaz.

6 Miller 1975, 49.

7 Walsh összegyűjtötte az összes auktort, aki Livius beszédeit dicséri (Walsh 1961, 219): Tac. *Ann.* IV. 34; Sen. *De Ira* I. 20, 6; Suet. *Dom.* X. 3.

8 Quin. *Institutionis Oratoriae Libri* XII. (Winterbottom 1970).

9 Simon Lajos Zoltán fordításában közlöm.

ciókat, ez a sűrítés pedig emlékezetes formát kölcsönöz szövegének. Az első *decas* 20%-át adják ki e beszédek, a több *caput* hosszúságú egyenes beszédben írott szónoklattól a néhány mondatos, függőbeszédben tett retorikai megszólalásokig.<sup>10</sup> A rövid dramatizáló megszólalások alkalmazásának fontosságához nagyban hozzájárul az, ahogy a nép saját, eseményeket kísérő véleményének, motivációjának hangot adva a narratíva részévé válik. Így válik Róma patricius történelmének megszemélyesített szereplőjévé a római nép.<sup>11</sup> Miller azon gondolata pedig, hogy Livius egyedisége a rövid, *obliquá*ban írt dramatizáló megszólalások használatában rejlik, afelől nézve is releváns, hogy Livius is többször illette a tudomány a tragikus történetírás „vadjával”,<sup>12</sup> mivel az így előadott beszédek sokkal alkalmasabbak az események elevenné formálására, mint a hosszabb, retorikailag kötöttebb változatok. Amennyiben az *obliquá*ban tett dramatizáló megszólalásokban azonosítjuk Livius egyediségét, akkor ez egyben azt is jelentheti, hogy ezeket a tragikus történetírás felé való látszólagos elmozdulás okaiként azonosíthatjuk.

A Livius által alkalmazott dramatikus elemek sorolásánál Pauw nemcsak az *obliquá*ban tett megszólalásokat emeli ki, hanem a párbeszéddek, monológok stílusát és retorikáját is, a recens kutatások révén, melyek a vizsgálat fókuszát a befogadói közegre helyezték, a Liviusra jellemző eljárás megítélése megváltozott.<sup>13</sup> Az *Ab urbe condita* tragikus történetírás műfajába való sorolása azért sem tűnik túl meggyőzőnek, mert Livius tudatosan válogat a lehetőségek között, hogy mikor alkalmazzon retorikai beszédeket, és mikor ne. Ez a válogatás pedig olykor megtöri az események folyamatát, és a várt fokozás megszakad. Ezt a drámai szituáció megtorpanásának nevezhetjük. Ennek egyik szemléletes példája lehet a királyok elűzésének története. Brutus a *forumon* összegyűlt néphez szól és kijelenti nekik: elérkezett a döntő pillanat, hogy Róma megszabaduljon a Tarquiniusok uralmától. Livius fél *caputon* keresztül *oratio obliquá*ban összegzi Brutus beszédének tartalmát, majd

<sup>10</sup> Miller 1975, 51.

<sup>11</sup> „Idegenként, ha rendszeresen látogattuk volna a temetéseket, rövid idő, néhány temetés során megismerhettük volna Róma múltját, az egyes *gens*ek történetei által »pointilizált« közös emlékezetét” (Hegyvi 2009, 71).

<sup>12</sup> Pauw 1991, 33–34.

<sup>13</sup> A történelem láthatóvá tételéhez, valamint az olvasóhoz, mint e láthatóvá tett történet nézőjéhez lásd Feldherr 1998; Chaplin 2000, 51–52; Roller 2004, 4–5.

a beszéd csúcspontja előtt megtorpanítja a drámai szituációt és a következőképp fogalmaz:

*his atrocioribusque, credo, aliis, quae praesens rerum indignitas haudquaquam relatu scriptoribus facilia subicit, memoratis incensam multitudinem perpulit ut imperium regi abrogaret exsulesque esse iuberet L. Tarquinius cum coniuge ac liberis.*

Ilyen és, gondolom, még nagyobb, a felháborodás hevében felidézett szörnyűségek elbeszélésével, amelyeket a történetírónak nem egyszerű előadnia, feltűzelte a dühöngő tömeget, hogy fossza meg trónjától a királyt, és száműzze Rómából Lucius Tarquiniust feleségével és gyermekeivel együtt.

(I. 59, 11)

Livius tehát nem írja tovább Brutus fiktív beszédét, mert az ő célja, Brutusszal ellentétben, nem a hallgatóság, vagyis olvasóinak feltűzése.<sup>14</sup> Az *obliqua* használatának ténye kiegészülve az *atrociora* kifejezésben megbúvó *ellipsis* retorikai fogásával a beszéd közlésének félbehagyása ellenére is (sőt gyakorlatilag ez által) kiemeli a narratíva ezen pontját.<sup>15</sup>

### 3. Lex Canuleia – Egy beszédírási lehetőség

Bár Livius kihagyja a királyok elűzése által kínált beszédírási lehetőséget, más, a római identitás és emlékezet szempontjából hasonló súllyal rendelkező történeti szituációkat viszont alaposan kihasznál. A tanulmány a liviusi narratíva egy ilyen pontját járja körül: Canuleius beszédét, amely az első *decas*-nak több szempontból is kiemelt része, egyrészt terjedelme, másrészt a be-

---

14 Ezzel a szójátékkal egy vizsgálandó elméletre utalok. Nyilván Brutusnak vannak hallgatói, akik fiktív beszédét hallgatják a *forum*-on, Liviusnak pedig olvasói. Roller azonban az *exemplum*ok célközönségéből (tehát, hogy kinek szól, mint követésre méltó példa) kiindulva különböztet meg elsődleges, illetve másodlagos hallgatóságot Livius szövegén belül, mint azt Verginia történetének vizsgálatakor láttuk (Roller 2004; Chaplin 2000, 51–52).

15 Liviuszal ellentétben Dionysios Halikarnasseus hat *caput*ot szentel Brutus nép előtt mondott beszédének (IV. 77–83).

szélő plebeius volta miatt. Ám talán legfontosabb jellemzője, mely kiemeli, a zsarnoksággal kapcsolatos álláspontja. Canuleius a Kr. e. 445. év néptribunusa, tehát a második *secessio* utáni Rómában képviseli a plebeius érdekeket a politikai elitben. A zsarnok *decemvirek* megbuktatása után a néptribunusi hatalom ugyan helyreállt, de az ekkor már öt éve hozott Tizenkét táblás törvények, melyek többek közt tiltják a patricius-plebeius házasságot, érvényben vannak. A Tizenkét táblás törvények a házassági tiltást tartalmazó tábla kivételével nem voltak plebeiusellenesek, mint ahogy azt Livius sugallja, sőt, a Livius által patricius testületnek nevezett második *decemviratus* tagjai között fele-fele arányban találunk patricius és plebeius neveket.<sup>16</sup> Canuleius a házasságot tiltó törvény ellen lép fel, továbbá indítványozza, hogy törvényileg legyen előírva, hogy a két *consul* közül az egyik kötelező érvénynyel a plebeusok közül kerüljön ki.<sup>17</sup> Livius harmadik könyve a Tizenkét táblás törvényeket meghozó zsarnoki bizottság, a *decemvirek* elűzésével ér véget (a királyok elűzésének mintegy tükörképeként),<sup>18</sup> ezt követi a negyedik könyv elején (a *consulok* beszédeinek *oratio obliqua*ban írt összefoglalása után) Canuleius beszéde.

Ahogy Miller is kiemeli, a szónoki beszédek narratívába illesztése teret ad a szerzőnek arra is, hogy bemutassa saját retorikai tudását. Canuleius beszédének retorikai cizelláltsága az egységes stílus kényszeréből fakadóan tehát Livius érdeme, azonban retorikai képzettségének csillogtatása más szerzői

16 Drummond 2006, 114.

17 Itt valójában csak az egyik *consul* plebeius voltának lehetősége születik meg, nem pedig kényszerre (Hegyi 2011, 373).

18 A *decemvirek* elűzésének tükörkép voltát az is erősíti, hogy Livius újra kihagyja a drámai szituáció által kínált lehetőséget: sem Icilius, sem Verginius nem mond a *decemvirek* elűzésére buzdító beszédet. A volt néptribunus Icilius mindössze egyszer szólal meg egy mondatnál hosszabb terjedelemben. Livius még Verginia pere során, a lány halála után sem juttatja őket szóhoz. A lány holttestének felmutatása után így intézi el az összegyűlt tömeg mozgósítását: *Icilius Numitoriusque exsangue corpus sublatum ostentant populo; scelus Appi, puellae infelicem formam, necessitatem patris deplorant.* – „Icilius és Numitorius felemelték a holttestet, és felmutatták a népnek; sírva panaszkodtak Appius bűnéről, a lány végzetes szépségéről, az apa kiúttalan helyzetéről” (III. 48, 7). Így válik Icilius és Verginius el nem mondott beszéde Brutus el nem mondott beszédének tükrévé. De Livius azt a lehetőséget a drámai szituáció retorikai beszéddel való fokozására, amit a királyok elűzésénél kihagyott, a *decemvirek* elűzése után alaposan kihasználja. Érthetjük Canuleius törvényjavaslatát a *decemvirek* elűzésének utolsó aktusaként is, mivel amíg törvényeik érvényben vannak, elűzésük nem teljes. Ezen értelmezés szerint Verginius és Icilius nem végeztek elég alapos munkát, ezt Canuleiusnak kell befejeznie.

eszközöket is szolgál. Livius egyik legfontosabb ilyen eszköze – a beszédek szövegbe emelését tekintve – a szereplők karakterizációja, egyénítése.<sup>19</sup> Ennek megfelelően más-más retorikai eszközöket, trópusokat és alakzatokat használ az egyes szereplők esetében. A plebeius Canuleius beszédét a költői kérdések uralják, két *caput* alatt 32 kérdést tesz fel hallgatóságának. A költői kérdések bősége azonban nem egyszerűen Canuleius karakterének bemutatását szolgálja, hanem egy sokkal általánosabb patricius elképzelést tükröz a plebeius politikáról. A római retorikában ugyanis hagyományosan két „szerepet” különböztetünk meg, amelyet a beszélő magára ölthet: a *suasort*, illetve a *dissuasort*. A *suasor* a tanácsoló, ajánló attitűdöt jelenti, míg a *dissuasor* a valami ellen fellépő magatartást.<sup>20</sup> A patricius szemszögből íródott római történelem a plebeius politikásokat rendszerint a második szerepben és magatartásban tünteti fel, ez szolgálhat magyarázatként Canuleius folyamatos interpelláló kérdéseire is. Canuleius kérdéseinek sorát áthatja az ironia,<sup>21</sup> emellett jól felépített fokozásokat<sup>22</sup> és ellentéteket<sup>23</sup> figyelhetünk meg bennük. A Livius által alkalmazott retorikai eszközök elsősorban tehát azt szolgálják, hogy a szerző megformálhassa Canuleiusból a mindenkori plebeius politikai modellkarakterét, ezzel hangot adva a plebeius kirekesztettségérzetnek, a kívülrőliség tapasztalatának.

19 Canter 1917, 137.

20 Russell 2013, 106.

21 *en unquam creditis fando auditum esse, Numam Pompilium, non modo non patricium sed ne civem quidem Romanum, ex Sabino agro accitum, populi iussu, patribus auctoribus Romae regnasse?* – „Szerintetek sohasem hallottuk mesélni, hogy Numa Pompilius, aki nemhogy patricius, de még római polgár sem volt, hanem szabin földről hívták el, a nép utasítására és az atyák egyetértésével Róma királya lett?” (IV. 3, 10).

22 *cur non sancitis ne vicinus patricio sit plebeius nec eodem itinere eat, ne idem convivium ineat, ne in foro eodem consistat?* – „Miért nem iktatjátok törvénybe, hogy plebejus ne lehessen patriciusnak szomszédja, hogy ne járhasson vele egy úton, ne vegyen részt vele egy lakomán, ne forduljon meg egy Forumon vele?” (IV. 4, 11).

23 *ergo dum nullum fastiditur genus in quo eniteret virtus, crevit imperium Romanum. Paeniteat nunc vos plebeii consulis, cum maiores nostri advenas reges non fastidierint, et ne regibus quidem exactis clausa urbs fuerit peregrinae virtuti?* – „Róma hatalmas tehát úgy nőtt meg, hogy származása miatt nem vetettek meg senkit, ha derekasságban kitűnt. Most zavarna titeket egy plebejus consul, holott őseink az idegenből jött királyokat sem vetették meg, és Róma a királyok kiűzítése után sem zárkozott el az arra érdemes idegenek elől?” (IV. 3, 13).

4. A *consulok* Canuleiusa

Canuleius retorikájának megítélésére a *consulok senatusban* elhangzott, az övé előtt függő beszédben idézett felszólalásából is következtethetünk: Canuleius törvényjavaslatában az egyik legnagyobb veszélynek azt tartják, hogy a nép, ha tehetné, *consulnak* a „leglázongóbb” plebeiusokat, az Iciliusokat és Canuleiusokat választaná meg.<sup>24</sup> Canuleius tehát a patricius elit szemében lázongó plebeius retorikát használ. Az Iciliusok és Canuleiusok említése pedig visszahozza a *decemvirek* elűzésének történetét; azonban éppen a *consulok* szájába adott *seditiosus* jelző azok *decemvirekkel* való azonosítását sejteti. Szembetűnő a többszám használata is a plebeius Iciliusok és Canuleiusok említésekor, ugyanis használata magában foglalja az általánosítást, miszerint, ha lázongó plebeiusokról van szó, akkor azok automatikusan Iciliusok és Canuleiusok lehetnek csak, s ehhez modellszituációként használja a *decemvirek* elűzését. Ugyanez felvetheti a plebeius *gens*ek kérdését is: a két plebeius család esetében ugyanis arról van szó – a patricius *gens*ekhez hasonlóan –, hogy az ősök *exempluma* által előírt viselkedésformák követése egy-egy nemzetséghez egy-egy karakterjegy kapcsolódását eredményezi, mint például a Scipiók *pietasa*.<sup>25</sup> Ennek látszólag ellentmond az a tény, hogy egyes források szerint a plebeiusok pont a nemzetségi szerveződésen való kívülállásuk miatt vannak az állammal kapcsolatos kul-

24 *Et primo ut alter consul ex plebe fieret, id modo sermonibus temptasse; nunc rogari ut seu ex patribus seu ex plebe velit populus consules creet. et creaturos haud dubie ex plebe seditiosissimum quemque; Canuleios igitur Iciliosque consules fore.* – „Előbb csak arrafelé puhatolózta beszédekben, hogy az egyik consul hadd legyen plebejus: most már olyan javaslatot terjesztenek elő, hogy a nép akár az atyák, akár a plebejusok közül választhassa a consulokat. És semmi kétség, hogy majd a leglázongóbb plebejusokat választják meg: így lesznek majd consulok a Canuleiusok meg az Iciliusok.” (IV. 2, 7).

25 Az ismétlődés fontossága és motívuma megragadható a Scipiók családi sírboltjában is, egyrészt a monoton névhasználatban, másrészt az ismétlődő értékfogalmakban. A két legkorábbi és valószínűleg egyszerre készült felirat pedig szándékosan igen hasonlóra készült. [*L. Cornelio*]o *Cn. f. Scipio/ Cornelius Lucius Scipio Barbatus / Gnaivod patre prognatus, fortis vir sapiensque, / quouis forma virtutei parisuma fuit; / consul, censor, aedilis quei fuit apud vos; / Taurasia Cisauna Samnio cepit, / subigit omne Loucanam opsidesque abducit.* – „Cornelius Lucius Scipio Barbatus, / Atyja, Gnaios, nemzette; bátor és bölcs férfiú; / Alakja és erénye igen hasonló volt. / Consul, censor, aedilis volt ő tinálatok. / Taurasiát, Cisaunát Samniumban bevette. / Leigázta Lucaniát s a túszokat elvezette” (*CIL* 12 7, 7, Adamik Tamás fordítása). A fiáé pedig így hangzik: *L. Cornelio L. f. Scipio aediles, cosol, cesor. / Honc oino ploirume consentioni R[omani] / duonoro optumo fuise viro, / Luciomi Scipione. Filios Barbati. / cosol, censor, aedilis hic fuet a[pu]d vos]. / Hec cepit Corsica Aleriaque urbe, / dedet Tempestatebus aide mereto.* – „Lucius Cornelius Scipio, Lucius fia, aedilis,



tikus tevékenységekből kizárva: ezért nem is illeti meg őket a patriciusokkal való házassághoz jogja.<sup>26</sup> A patricius öndefiníció szerint tehát a plebeiusok kívül rekedtek a *curiák*ba rendeződő *gens*ekből, ami viszont nem jelenti azt, hogy a *gens*ekhez hasonló társadalmi struktúrát és rendeződést nélkülözték volna. Hahn azt a megállapítást teszi, hogy a város társadalmi fejlődésének lezárulásakor, az etruszk uralom kezdetén a római társadalomban kétfajta „nemzetség” létezett: a *curiák*ba tömörült, *senatus* által képviselt és „elismert” *gens*ek, valamint plebeiusok *curiák*ba nem tartozó, de facto, pseudo-*gens*ei.<sup>27</sup> Biztosan csak a *nobilitas* létrejöttével beszélhetünk arról, hogy az új immár szintén „elismert” plebeius *gens*ek felveszik a patricius *gens*ek összes jellegzetességét: saját mitikus ősökkel, nemzetségi szertartásokkal rendelkeznek,<sup>28</sup> amelyeknek szükségszerű hozadéka a *virtus gentis* megalkotása is. Ez viszont a Kr. e. I. század Rómájának társadalmi valósága és Livius jelene. A többszám és a családokhoz kapcsolt állandósultságot sejtető jelző használatának magyarázatát keresve éppúgy megfontolandó az a lehetőség is, hogy Livius saját jelenének társadalmi állapota és gondolkodása szűrődik bele az 5. századi események leírásába. Viszont a plebeius pseudo-*gens*ek elméletét továbbgondolva logikus feltennünk azt a kérdést, hogy a *gens*-struktúrából kirekedt, azzal párhuzamosan és egyszerre szemben létező plebeius szerveződés milyen alapokon ment végbe.<sup>29</sup>

A két rend egymással való szembenállásának gondolata a *consulok* beszédében is megjelenik:

*finem non fieri posse si in eadem civitate tribuni plebis et patres essent; aut hunc ordinem aut illum magistratum tollendum esse, potiusque sero quam nunquam obviam eundum audaciae temeritatique.*

---

consul, censor. „A legtöbb római egyetért, hogy egyedül / legderekabb férfi a derekak között / Lucius Scipio, Barbatus fia. / Consul, censor, aedilis volt ő tinálatok. / Bevette Corsicát s Aleria városát. / Méltán állított szentélyt Viharoknak” (*CIL* I2 8, 9, Adamik Tamás fordítása). A sírbolt-hoz ebben a kontextusban lásd Flower 1996, 159–180.

26 Hahn 1974, 150–151.

27 Uo. 169.

28 Uo. 176.

29 Bradley még a patricius *gens*ek esetében is azt a megállapítást teszi, hogy a korai városiasodás szempontjából *gens*ekről, klán alapú vezető rétegről beszélni modern prekoncepció, helyette az erős egyszemélyes vezetés feltételezhető (Bradley 2020, 44–46).

Nem létezhetnek ugyanabban az államban néptribunusok és atyák; vagy ezt a rendet, vagy azt a tisztséget meg kell szüntetni, és inkább későn, mint soha, de szembeszállni arcátlanságukkal és vakmerőséggükkel.

(IV. 2, 11)

A patricius elit a *patres*ben megfogalmazódó *gens*-struktúrával szembe tehát a *tribunusi* tisztséget helyezi, nem pedig a „lázongó Iciliusok és Canuleiusok” fordulat által sejtető plebeius pseudo-*genseket*. Tehát a *gens* alapon szerveződő patricius politikai elit ellenfelének ugyan a plebeius érdekképviselő intézményi megjelenését jelöli meg, de emellett felsejlik egy plebeius *gens*-struktúrát követő társadalmi szerveződés is, mint lehetséges szembenálló fél. Akárhogy is, magát a szembenállást kiegyenlítettnek szeretnék láttatni: a második *caput* a kölcsönös és egyidejű uszítás képével kezdődik, mely a kialakult helyzet felelősségét közösen tekinti: *eodem tempore et consules senatum in tribunum et tribunus populum in consules incitabat*. – „Egyidőben ingerelték a consulok a senatust a tribunusok ellen, a tribunusok meg a népet a consulok ellen” (IV. 2, 1). Ezt a *consulok* elismerik, de ennek ellenére a velük szembenálló másik rendet arcátlannak és vakmerőnek látják, ez pedig semmiképp sem tekinthető egy kiegyenlített konfliktusnak.

A *consulok* fent idézett megszólalásában a patriciusok népről alkotott kulcsfogalmainak tűnő *audacia* és *temeritas* együttes használata például ezen szöveg-helyen kívül csupán egy alkalommal figyelhető meg az első *pentas*ban, szintén, amikor a népet jellemzik. Ugyan mindössze kétszer jelenik meg ezek együttes használata, de a két jelentésében egymáshoz közel álló fogalom összekapcsolása rendkívüli súlyt kölcsönöz az összetételnek. Az összetétel más *auctorok*nál is megtalálható, tehát nem csupán Livius írói eszköztárának a része, nem retorikai alakzatról, halmozásról van szó a nép árnyaltabb jellemzése érdekében, hanem a két fogalom bizonyos szintű összetartozására következtethetünk. Különösen érdekes a két fogalom együttes használata Cicero *de Inventioné*jében:

*nam quo indignius rem honestissimam et rectissimam violabat stultorum et improborum temeritas et audacia summo cum rei publicae detrimento, eo studiosius et illis resistendum fuit et rei publicae consulendum.*<sup>30</sup>

30 Cicero, *De Inventione* (Stroebel 1915).

Mert minél méltatlanabb erőszakot tett rajta a tökfilkók és csirkefogók pimasz vakmerősége, annál keményebben kellett volna nekik is az állam érdekében el-lenszegülniük.<sup>31</sup>

(Cic. *Inv.* I. 5)

Cicero a két fogalmat a *res publica* rendjéért felelős *honestia* és *rectitudo* fogalmával helyezi szembe. Ugyan a neves szónok és államférfi a retorika kapcsán vizsgálja az *audacia* fogalmát, illetve annak káros voltát, az állam és a *honestia* fogalmán keresztül éppúgy a fennálló társadalmi renddel ellentétes értelemben használja, mint ahogy Livius a nép viselkedésének *consulok* általi jellemzésében.

Livius az első *pentas*ban külön-külön többször is használja a két fogalmat, a *temeritast* önmagában tízszer, ebből két alkalommal közvetlenül a népre, illetve a katonai *tribunusokra*,<sup>32</sup> egyszer pedig a katonáit a nép *temeritasához* hasonlítja a megszólaló *consul*.<sup>33</sup> Az *audaciát* tizenhétyszer találjuk meg Liviusnál, aki mindössze egyetlenegyszer utal azzal a népre,<sup>34</sup> viszont kétszer is említi, mint olyan dolgot, ami a királyokra jellemző. Egymástól külön-külön használva mindkét fogalom közel fele-fele arányban jelenik meg a háború kontextusában és belpolitikai konfliktusban. Míg a háborúban döntően pozitív értelemben, amennyiben a római seregről és nem az aktuális ellenségről van szó, addig belpolitikai kontextusban mindössze két alkalommal jelenik meg így az *audacia* fogalma, természetesen Livius mindkét esetben patricius karaktert jellemez vele. A *temeritas* ezzel szemben belpolitikai konfliktusban nem fordul elő pozitív értelemben. Az *audacia* és *temeritas* tehát olyan fogalomként jelenik meg, amely külső ellenséggel szemben a rómaiak pozitív tulajdonságait (bár talán csak a katonai siker formál pozitív tulajdonságot belőlük) tükrözi, míg azok belpolitikai esetekben jellemzően károsnak tekinthetők. Amikor pedig a nép vagy a *tribunusok* viselkednek így, mindkét szó jelentése – minden esetben – egyértelműen negatív: a fennálló társadalmi és politikai rend ellen való megnyilvánulás hívószavai. Bár történelmi és reto-

<sup>31</sup> Simon Lajos Zoltán fordításában közlöm.

<sup>32</sup> II. 42, 6; II. 55, 11; V. 37, 3.

<sup>33</sup> III. 21, 4.

<sup>34</sup> I. 33, 8.

rikai szövegekből határozottan nem mutatható ki, hogy a nép jellemzésére állandósult fogalmakat használtak volna, azt megállapíthatjuk, hogy esetükben nem számíthat pozitív kvalitásnak a *temeritas* és az *audacia* sem. Önmagában még természetesen ez sem jelenti azt, hogy ez a negatív jelentés a plebeiusokra vonatkozó speciális használat lenne, hiszen Livius patricius karakterekre is használja az *audaciát* belpolitikai tekintetben.

Míndez viszont nem változtat azon a tényen, hogy Livius a 445. év *consulainak*, vagyis Marcus Genuciusnak és Gaius Curtiusnak a *senatusban* elmondott beszédében ezeket a fogalmakat a népet lekezelő, alávetett helyzetét érzékeltető retorikai elemként illeszti be szövegébe, hiszen arcátlannak és vakmerőnek lenni a *consuli* hatalommal és az atyák rendjével szemben csak alávetett helyzetből lehetséges. És mivel ezeket a fogalmakat a néptribunusokon keresztül vonatkoztatja a népre, ezzel egyúttal azt is kifejezi, hogy a néptribunusok szintén a *consuli* hatalom alávetettjei: ennek fényében – a patricius elit szemében – azonnal nyílt lázadássá válik a törvény által biztosított jogaik gyakorlása. A hatalommal szembeni arcátlanság és vakmerőség hangsúlyozása pedig semmissé teszi az egyenlőséget, annak korábbi illúzióját.

A *tribunusok* alárendelt helyzetét és politikai fellépésüknek az atyák rendje elleni nyílt lázadásként való értékelését azonban a *furor* fogalma teszi egészen egyértelművé.

*negabant consules iam ultra ferri posse furores tribunicios; ventum iam ad finem esse; domi plus belli concitari quam foris. id adeo non plebis quam patrum neque tribunorum magis quam consulum culpa accidere.*

A *consulok* kijelentették, hogy a *tribunusok* őrjöngése most már tűrhetetlen, elérkeztek a végső határig, itthon nagyobb háborút támasztanak, mint a határokon kívül. Ráadásul ez legalább annyira írható az atyák és a *consulok*, mint a köznép és a *tribunusok* rovására.

(IV. 2, 1)

Ezzel a felütéssel kezdi Livius a *consulok* beszédét. A *tribunusok* Canuleius vezetésével beadott törvényjavaslatát a *consulok* a háborús konfliktus felnagytításával próbálták ellehetetleníteni. Ezt felismerve Canuleius a *senatusban*

kijelenti, hogy mindaddig megakadályozza a sorozást, amíg nincs szavazás a törvényjavaslatról. Ezt a politikai manővert nevezik őrjöngésnek a *consulok*. A *furor* első *pentas*ban való előfordulásait vizsgálva pedig azt állapíthatjuk meg, hogy az *audaciával* és a *temeritasszal* szemben ez a kifejezés volt inkább a nép és a *tribunusok* állandó jellemzője. Ugyan összesen csak hat alkalommal használja Livius, de ebből – egy kivételével – mindig a nép viselkedésére vonatkoztatva. A *furor* használatát vizsgálva szembetűnő, hogy az első könyvben egyetlenegyszer sem fordul elő: a királyok uralma alatt tehát nem jellemző a népre az őrjöngés, ez pedig arra enged következtetni, hogy a háttérben a nép királyságtársaságának patricius véleménye húzódik meg. Különösen érdekes, hogy a *furor* hiánya alól Tarquinius Superbus uralkodása sem kivétel:<sup>35</sup> Brutus beszédének röpké és félbeszakított összefoglalásában a nép csak a Tarquinius Superbustól elszenvedett sérelmein keresztül jelenik meg (*miseriaeque et labores plebis*). A beszéd eredményét, a „tömeg feltüzelését” (*incensam multitudinem*) pedig akár a *furor* pozitív ellenpárjának is lehet tekinteni. A királyság alatt a népből hiányzó *furor* akkor válik igazán szembetűnővé, amikor Canuleius beszédében több alkalommal is pozitív példaként kerül említésre a királyok uralma.

## 5. Canuleius beszéde

Livius tehát a *temeritas*, *audacia* és *furor* használatán keresztül saját elszólásukkal leplezi le a *consulok* kiegyenlítetttséget sejtető hamis retorikáját. Az illúzió leleplezése azonban az olvasónak szól, mivel Canuleius beszéde arra enged következtetni, hogy a patricius elit illúziókeltése – legalábbis részben – sikeres volt. Háromszor szólítja meg a *contión*<sup>36</sup> egybegyűlt népet azzal a céllal, hogy az egyenlőség illúzióját szétozzalassa és ráébressze őket, mennyire alávetett helyzetben is vannak. A szöveg a háromból kétszer a *contemno* igével érzékelteti azt a patricius magatartást, amelynek ez az eredménye. *Ecquid sentitis*

35 Bradley a királyok és a nép kapcsolatának vizsgálatokor felhívja a figyelmet, hogy az még a zsarnok Tarquinius Superbus uralkodása alatt sem romlott meg, melyet Superbus arisztokráciát támadó megnyilvánulásaihoz összefüggésbe (Bradley 2020, 244).

36 Livius nem nevezi *contión*nak a gyűlést, azonban annak leírása egybecseng Lintott definíciójával (Lintott 1999, 51–54). A *contio* megléte az 5. században megint csak anakronizmus. A *contiók* szerepéhez lásd Hegyi 2018, 58–59.

*in quanto contemptu vivatis?* – „Felfogjátok egyáltalán, mekkora megvetésben éltek?” (IV. 3, 8) – kérdezi Canuleius a népet. A költői kérdés ily módon történő használata ugyan a mindenkori plebeius retorika részét képezi, legalábbis a patricius elit szemszögéből nézve, azonban ebben az esetben a megszólított nem a szembenálló politikai fél, hanem a meggyőzendő nép. Ezzel Livius azt érzékeltetheti, mintha Canuleius szerint a nép ebben a kérdésben a patriciusok befolyása alá került volna. Canuleius természetesen tovább fokozza és sarkítja a megvetés mértékét: a háromszoros megszólításban a szónok azon felháborodását is tetten érhetjük, mely szerint a nép nem érzékeli, mennyire elnyomták a patriciusok.

Mindez azonban egy újabb, a római politikai gondolkodásban vissza-visszatérő modellszituációra is utal: a népet hergelő, *furorral* teli néptribunus képére. Livius azonban megfordítja a hagyományos szerepeket: Canuleius, akinek e modell szerint őzjengenie kellene, meglepően higgadtan beszél a néphez, jól felépített érveléssel áll hallgatósága elé, míg a *consulokat* a nép és a *tribunusok* elleni indulatok uralják. A szövegbeli Canuleius „saját” retorikáját is erősen befolyásolja tehát a patricius emlékezetben élő plebeius politikusok *dissuasor* magatartása. Ennek megfelelően a beszédben hiába keresnénk Canuleius és a plebeiusok „saját” hangját, a Livius által színre vitt szereplő megszólalásában a patricius politikai elit nyer teret, akik eszerint így gondolnak a népre. Livius, aki Róma történetét a patriciusok saját történetén keresztül dolgozta ki, a plebeius beszélő megformálásakor is erre épített. A beszéd tartalmát és főbb témáit vizsgálva viszont már bizakodóbbak lehetünk. Ogilvie miközben Canuleius beszéde és Livius narratívája közti ellentmondásokat vizsgálta, arra jutott, hogy Livius forrásként egy retorikai hagyományban létező beszédet használhatott, majd az egységes stílusra való törekvés jegyében átdolgozta azt.<sup>37</sup> Elhamarkodott lenne persze azt a következtetést levonni, hogy Canuleius egy 445-ös *contión* elhangzott szónoklatának lejegyzett változata fennmaradt az 1. századig, jóval valószínűbb, hogy 2. századi annalista fikcióról van szó, azonban Liviusból való függetlensége önmagában is lehetőséget nyújt a plebeius politikai kommunikációról szóló általánosabb relevanciájú következtetések levonására. A patricius-plebeius házasság és a plebeius *consulok* nyilvánvaló témáján kívül a beszédben négy fő témát különítettem el, me-

37 Ogilvie 1958, 41.

lyek vissza-visszatérve dominálják a szöveget. Canuleius érvelésében kulcsfontosságú (1) a királyság és a királyok egyenként való említése: a harmadik *caput* felét a királyok példaként való felsorolása tölti ki. Annak a bizonyítására, hogy (2) a patriciusok is képesek a zsarnokságra, a *decemvirek* hatalomra kerülését és továbbra is érvényben lévő törvényeit hozza példának. Továbbá a királyok kapcsán (3) az idegenek befogadásának kérdése, a patricius *decemvirek* zsarnoksága kapcsán pedig (4) a plebeiusok erkölcsössége jelenik meg Verginia történetének felidézésén keresztül.<sup>38</sup>

Canuleius a királyokat pozitív példaként használja érvelésében, mivel a születés joga helyett egyéni kvalitásaiknak köszönhetően szereztek meg a hatalmat. A nemesi születés hiánya teszi hasonlatossá a királyokat a néphez: éppúgy a patricius *gens*-struktúráján kívül állnak,<sup>39</sup> ahogy a házasság jogának megszerzésével ebbe bekerülni vágyó plebeiusok is. Érdeemes itt idézni a királyok és a nép közti kapcsolat egy másik híres megfogalmazását, ez a téma ugyanis az *Aeneis*-ben is megjelenik. Vergilius így ír a hatodik énekben a múlt árnyai között megjelenő Ancus Martiusról: *quem iuxta sequitur iactantior Ancus / nunc quoque iam nimium gaudens popularibus auris*.<sup>40</sup> – „Azonnal utána következik Ancus, / Már itt kérkedik, itt is a népszerűség neki minden”<sup>41</sup> (Verg. *Aen.* VI. 815–816). A *iactantior* jelzőben, de még inkább a *popularibus auris*-ben a királyok néppártiságának a római gondolkodásban mélyen gyökerező gondolata köszön vissza. Azonban amikor Livius a *decemvir* Appius Claudius jellemzésében használja éppen az utóbbi szókapcsolatot, az rámutat, hogy nála (és talán általában a korszak nyelvezetében) ez a népszerűség hajhászásánál többet jelent:

38 A Canuleiusnál olvasható legfontosabb pontok közül a *decemviratus*, az egységes állam és az egyenlőség kérdése a *consul* beszédében is megjelenik (III. 67–68). A felelősség háritása természetesen fordított: ő népet hibáztatja az állam megosztottsága miatt és a *decemviri* testület felállításának kezdeményezését is a népnek tulajdonítja. A beszéd emellett egyrészt szembeállítja a nép háborúval és belpolitikával való foglalatosságát, gyűléseken való részvételt állítva be negatív példaként az ott előadott beszédek mellett.

39 Cornell megállapítása ezt tovább árnyalja, miszerint a történeti korokban a *gens Pompili* és a *gens Tullii* plebeius *gens*-ek voltak, a Hostiliusok és Marciusok későbbi plebeius státusza pedig azt sejteti, hogy Róma harmadik és negyedik királya sem a patriciusok közül került ki. A királyok *gens*-struktúráján kívülisége mellett szól az a tény is, hogy feltűnő módon egy prominens patricius *gens* sem adott királyt Rómának (Cornell 1995, 142).

40 R. A. B. Mynors szövegkiadása (1972).

41 Lakatos István fordítása.

*regimen totius magistratus penes Appium erat favore plebis, adeoque novum sibi ingenium induerat ut plebicola repente omnisque aerae popularis captator evaderet pro truci saevoque insectatore plebis.*

Az egész testület irányításával Appiust bízták meg, akit a köznép különösen kedvelt: magatartása addigra annyira megváltozott, hogy a köznép elszánt és könyörtelen ellenségéből annak a közhangulat minden rezzenésére fülelő pártfogójává vált.

(III. 33, 7)

Tehát Livius szerint a nép és Appius között fennáll egy mindkét fél számára előnyös kapcsolat. Mindezt tovább árnyalja az, hogy – amint Ogilvie megjegyzi – a szókapcsolat a késő köztársaság politikai kliséje.<sup>42</sup> Az *aura popularis*szal tehát egyaránt a késő köztársaságkor politikai nyelvezete jelenik meg Liviusnál a *decemvir* Appius és Vergiliusnál Ancus jellemzésében is. A királyok és a *decemvirek* között így megteremtődő kapcsolat a *decemvirek* (kiváltképp Appius Claudius) későbbi, a következő évben kialakuló népellenes karakterének fényében különösen érdekes.<sup>43</sup> A szókapcsolat rámutat arra, hogy (a Verginia-epizód dacára) a patricius elit felfogásában a királysággal és a *decemvirekkel* ugyanaz a probléma: a hatalom birtokosának néppel való jó viszonya, nekik való kedvezése.<sup>44</sup>

Nem meglepő, hogy a Canuleius beszédének feltételezeten plebeius értékelése ezektől eltér. A királyok nem azért jelennek meg pozitív példaként, mivel törekedtek arra, hogy a nép kedvében járjanak, hanem azért, mivel az előkelő vér hiánya ellenére, pusztán személyes tulajdonságaiknak köszönhetően léptek be sikerrel a politikai elitbe.<sup>45</sup>

---

42 Ogilvie 2003, 457.

43 A népellenség claudiusi „imidzsének” problémájához lásd Jármí 2019, 110–116.

44 A népek kedvezés problémája a már említett *Quinctius consul* beszédében is a patricius érvelés része.

45 Az egyéni érdemek és a származás szembehelyezése Sallustius Marius-beszédében is kulcsfontosságú (*Bell. Jug.* 85).



*utrum tandem non credimus fieri posse, ut vir fortis ac strenuus, pace belloque bonus, ex plebe sit, Numa, L. Tarquinio, Ser. Tullio similis, an, ne si sit quidem, ad gubernacula rei publicae accedere eum patiemur, potiusque decemviris, taeter-rimis mortalium, qui tum omnes ex patribus erant, quam optimis regum, novis hominibus, similes consules sumus habituri?*

Vajon azt nem tartjuk lehetségesnek, hogy a köznép fiai között is akadhat bátor és derék ember, békében és háborúban egyaránt kiváló, Numához, Lucius Tarquinius-hoz és Servius Tullius-hoz hasonlatos – vagy még ha akad ilyen, akkor sem engedjük, hogy kézbe vegye az állam kormányzását, mert nekünk inkább olyan *consulok* kellene, akik a *decemvirek*hez, az emberi faj legocsmányabb, noha kivétel nélkül patricius vérből való példányaihoz hasonlatosak, nem pedig olyanok, mint legderékabb királyaink, akik „új emberek”<sup>46</sup> voltak?

(IV. 3, 16–17)

Az itt példaként hozott három király esete azonban még különlegesebb: nem is római polgároként szerzik meg a királyságot, mivel mindhárman bevándoroltak Rómába. A szabin Numa Pompilius, a görög-etruszk Lucius Tarquinius és a feltételezhetően rabszolga, hadifogoly Servius Tullius római társadalomba való befogadása és királysága szolgál bizonyítékul Canuleiusnak arra, hogy a fennálló *gens*-struktúrára alapuló politikai elit nem természetes állapota a római államnak.<sup>47</sup> Közvetve már ezzel megkérdőjelezi azt, hogy helyénvaló-e, hogy magától értődő módon mindenki bekerül a politikai elitbe, felküzd magát a patricius rendbe. Azonban ennél közvetlenebb módon is kétségbe vonja e jelenség helyénvalóságát, amikor a patricius rendbe való bekerülésről beszél.

46 A *homo novus* kifejezés is egyértelműen a késő köztársaság politikai nyelvezetének kifejezése. Ez Sallustius Marius beszédének egyik kulcsfogalma. Canuleius beszédében nem visszatérő elem, Canuleius nem is *homo novus* – ahogy azt a *consulok* is sugallják a *Canuleios Icilio*sque kifejezéssel.

47 Bradley a *gens*ek másodlagossága mellett szóló elméletek ismertetését azzal zárja, hogy az arisztokrata hatalom szükségszerűen mindig konfliktusban áll a többi állami intézménnyel. Ezt kiegészítve hivatkozik Richardson azon elméletére, hogy azt a szintű és ütemű fejlődést, amit Róma esetében megfigyelhetünk csakis a lakosság konszenzusa tehetette lehetővé (Bradley 2020, 241).

*hoc si polluit nobilitatem istam vestram, quam plerique oriundi ex Albanis et Sabinis non genere nec sanguine sed per cooptationem in patres habetis, aut ab regibus lecti aut post reges exactos iussu populi, sinceram servare privatis consiliis non poteratis, nec ducendo ex plebe neque vestras filias sororesque ecnubere sinendo e patribus?*

No de ha ez beszennyezi azt a ti híres nemességeketek – amelyet, mivel többnyire Albából és szabin földről származtok, nem őseitek vérének köszönhettek, hanem annak, hogy a királyok jóvoltából vagy a királyok kiűzetése után a nép akaratából felvételt nyertetek az atyák közé –, nem tudátok-e azt egyéni elhatározásból keveretlenül megőrizni azáltal, hogy nem nősültök a köznép sorai-ból, és nem engeditek meg, hogy lányaitok és hűgaitok házasság útján kilépjenek a patricius rendből?

(IV. 4, 7)

A vér beszennyezésének *consuli* érve itt omlik össze, mivel Canuleius szerint a plebeius emlékezetet sikertelenül próbálta felülírni a politikai elit öndefiníciója.<sup>48</sup> A nép akaratából elnyert nemesség említésével a szónok pedig elér beszéde csúcspontjához: *denique utrum tandem populi Romani an vestrum summum imperium est? regibus exactis utrum vobis dominatio an omnibus aequa libertas parta est?* – „Végül pedig: kié a legfőbb hatalom, a tiétek vagy a római népé? A királyok kiűzetése vajon nektek hozta meg a korlátlan hatalmat, vagy valamennyiünk számára a szabadságot és egyenlőséget?” (IV. 5, 1). Ebből világosan látszik, hogy Livius eljátszik annak lehetőségével, miszerint a *res publica* megalapításának létezik plebeius olvasata is.<sup>49</sup> A helyzet patricius olvasata szerint a két társadalmi csoport között egy viszonylagos egyenlőséget feltételezhetünk, a *consulok* beszéde erre erősítene rá, azonban Canuleius idejekorán leleplezi ezt a hamis, eltorzított képet. Az ezzel szemben

48 A plebeius emlékezet kérdése (és győzelme a patricius kirekesztés felett) máshol is felvetődik Canuleius beszédében, mikor a plebeiusok a naptárak és a *pontifexek* feljegyzéseitől való elzárását a hallás aktusával helyezi szembe (IV. 3, 9–10).

49 Ez ellentmondásban áll azzal a korábbi megállapítással, hogy Livius átvette a beszéd retorikájának patricius értelmezését.

olvasható plebeius interpretáció röviden így foglalható össze: a patriciusok korlátlan hatalommal bírnak. Ennek ellenére szem előtt kell tartanunk a lehetőséget, hogy ez a látszólagos plebeius interpretáció maga is csupán a patricius elit népről alkotott képének része, a patricius szemléletet projektálja Livius Canuleius beszédébe.

Hasonló zsákutcába érkezünk, ha a törvényjavaslatot kiváltó konfliktus plebeius értékelését vizsgáljuk.

*quod privatorum consiliorum ubique semper fuit, ut in quam cuique feminae convenisset domum nuberet, ex qua pactus esset vir domo, in matrimonium duceret, id vos sub legis superbissimae vincula conicitis, qua dirimatis societatem civilem duasque ex una civitate faciatis.*

Ami mindig és mindenütt személyes elhatározás dolga volt, hogy ki-ki abba a házba menjen férjhez, amelyikbe akar, vagy abból a házból nősüljön, amelyikből feleséget választott, azt ti most a legdölyfösebb törvény bilincseibe veritek, hogy ezáltal kettéosszátok a polgárok közösségét, és egy államból kettőt csináljatok.

(IV. 4, 10)

A két *civitas* gondolatával és annak immár explicit megfogalmazásával érünk el a konfliktus magjához. Canuleius beszédében tehát explicit módon jelenik meg az a gondolat, melyet Livius még csak sejtet a *consulok* esetében: a plebeius társadalmi szerveződés önmagában nem létezik, csak reakcióként jött létre a patricius politikai elit kirekesztő magatartására. A *faciatis* többszám második személye pedig egyértelműen azt fejezi ki, hogy a patricius elit csinál a népből párhuzamos társadalmat. Ez a gondolat viszont a patricius elit népről alkotott képét tükrözi vissza, mely a plebeius csoporttudat legfőbb elemeként az állam rendje elleni lázadást jelöli meg, ezt leplezi le olvasói előtt Livius a *consulok* beszédében lévő elszólásokkal. Ez a leleplezett patricius álláspont pedig a plebeius lázadást olyan fogalmak használatával fejezi ki, melyek az önkontroll, a *temperantia* hiányával egyenértékűek.

## 6. Konklúzió

Livius nem szalasztja el a *lex Canuleia* által kínálkozó lehetőséget, hogy egy több szinten is olvasható beszédet adjon Canuleius szájába. Két beszéd található az elemzett részben: egy, melyet *obliquában*, s egy, melyet pedig *rectában* írt meg a történetíró. Azonban a hagyományos retorikai szerepeket, amelyekből a karaktereket megszólaltatja, felcseréli: az őrzöngéssel jellemzett néptribunus beszéde megfontolt érveléssel bír, ezzel szemben a *temperantiát* megtestesíteni hivatott *consulokét* a *tribunus*-ellenes érzelmek uralják. A finom csavar mellett azonban a felszínen Livius megtartja a hagyományos szerepeknek megfelelő magatartást is: Canuleius esetében a retorikai kérdések pusztá számával. A két beszéd a fennálló társadalmi rend és az újítás szembenállására épül. A fennálló társadalmi rend, a patricius *gens*-struktúra validitásának Canuleius általi megkérdőjelezése, illetve az egymás mellett létező két *civitas* gondolatának megléte Livius 1. századi valóságából egyaránt magyarázható az egységes *nobilitas* meglétéből. A plebeius emancipáció lezárultával, a már meglévő plebeius *gens*ek esetében a történelmi előkép megteremtésének kényszerével is számolnunk kell.

Végül a *lex Canuleia* kapcsán kidolgozott beszédeken keresztül az a hármas (történet)írói cél is igazolódni látszik, melyre Miller mutatott rá meggyőző módon. A két beszéd egymás mellé helyezése mindhárom aspektus esetében sajátos lehetőséget biztosít a szerzőnek. A hagyományos szerepek látzólagos felcserélésével és ezzel egyidőben azok felszínen való megtartásával Canuleius liviusi karakterizációja – egyrészt – többbétegyűvé válik. Másrészt a beszédek, a törvényjavaslat mellett és ellen szóló érvek megvitatásai egyenesen a retorikai iskolák érvelési gyakorlatait idézik meg, mellyel Livius ismét demonstrálhatja saját retorikai képzettségét. Emellett Livius magával a kettős beszédközlés aktusával is kiemeli ezt a részt narratívájából, olvasói figyelmét a plebeius emancipáció történelmi változására irányítva.

## Bibliográfia

Canter, H. V. 1917. „Rhetorical Elements in Livy’s Direct Speeches. Part I”: *The American Journal of Philology* 38/2, 125–151.

- Canter, H. V. 1918. „Rhetorical Elements in Livy’s Direct Speeches. Part II”: *The American Journal of Philology* 39/1, 44–64.
- Conway, R. S. – Walters, C. F. (szerk.) 1955. *Titi Livi ab urbe condita. Libri I–V*. Oxford.
- Chaplin, J. D. 2000. *Livy’s Exemplary History*. Oxford.
- Cornell, T. J. 1995. *The Beginnings of Rome*. London – New York.
- Bradley, G. 2020. *Early Rome to 290 BC*. Edinburgh.
- Drummond, A. 2006. „Rome in the Fifth Century I. The Social and Economic Framework”: Walbank, F. W. (szerk.): *The Cambridge Ancient History*. VII/2. *The Rise of Rome to 220 B. C.* Cambridge, 113–171.
- Feldherr, A. 1998. *Spectacle and Society in Livy’s History*. Berkeley – Los Angeles – London.
- Flower, H. I. 1996. *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*. Oxford.
- Gries, K. 1949. „Livy’s Use of Dramatic Speech”: *The American Journal of Philology* 70/2, 118–141.
- Hahn I. 1974. „A plebejusok és a nemzeti társadalom”: *Antik Tanulmányok* 21/2, 150–174.
- Hegyí W. Gy. 2009. „Ősök, maszkok, utódok. A *pompa funebris* Rómában”: *Ókor* 8/3–4, 70–77.
- Hegyí W. Gy. 2018. „Az értelmezés hatalma. Politika és manipuláció Cicero 4. *Philippicájában*”: *Ókor* 17/3, 58–67.
- Jármi V. 2019. *A római nemzetségek emlékezete*. Doktori disszertáció. Budapest.
- Lintott, A. W. 1999. *The constitution of the Roman Republic*. Oxford – New York.
- Miller, N. P. 1975. „Dramatic Speech in the Roman Historians”: *Greece & Rome* 22/1, 45–57.
- Mynors, R. A. B. (szerk.) 1972. *P. Vergili Maronis Opera*. Oxford.
- Ogilvie, R. M. 1958. „Livy, Licinius Macer and the Libri Lintei”: *The Journal of Roman Studies* 48/1–2, 40–46.
- Ogilvie, R. M. 2003. *A Commentary on Livy. Books 1–5*. Oxford.
- Pauw, D. A. 1991. „The Dramatic Elements in Livy’s History”: *Acta Classica* 34, 33–49.
- Robbins, M. A. 1972. „Livy’s Brutus”: *Studies in Philology* 69/1, 1–20.
- Roller, M. B. 2004. „Exemplarity in Roman Culture. The Cases of Horatius Cocles and Cloelia”: *Classical Philology* 99/1, 1–56.
- Russell, A. 2013. „Speech, Competition and Collaboration. Tribunician Politics and the Development of Popular Ideology”: van der Blom, H. – Steel, C. E. W. (szerk.): *Community and Communication. Oratory and Politics in Republican Rome*. Oxford, 101–117.
- Stroebel, E. (szerk.) 1915. *Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione. M. Tullius Cicero*. Lipcse.
- Walsh, P. G. 1961. *Livy. His Historical Aims and Methods*. Cambridge.
- Winterbottom, M. (szerk.) 1970. *M. Fabi Quintiliani. Institutionis Oratoriae Libri XII*. Oxford.
- Wiseman, T. P. 2009. „A Puzzle in Livy”: *Greece & Rome* 56/2, 203–210.



# Az aranykorgondolat „lucretio-catullusi” visszhangjai Vergilius műveiben

Somfai Péter

A nagy világekorszakokról alkotott, mindenekelőtt Hésiodos *Munkák és napok* című művéből ismert ókori elképzelésnek a római irodalmi emlékezet összefüggésében is van jelentősége. A korszakok közül a legelső, az aranykort a római hagyomány jellemzően a saturnusi kor mitikus képzetével azonosította. Úgy tűnik, az aranykorgondolat a Kr. e. 1. századi római költészetben megkülönböztetett figyelmet kapott, mint arra az Augustus-korból (például Horatius, Vergilius és Ovidius műveiből) számtalan példát ismerünk. Ám Vergiliusnál – akinek költészetére vizsgálódásom összpontosít – az aranykor leírásai olyan késő köztársaságkori költői szövegekkel kerülnek érintkezésbe, mint Lucretius *De rerum naturája* és Catullus 64. *carmene*, amelyek az aranykor képzetét egyáltalán nem magától értődően, sőt kifejezetten problematizálva idézik meg. Lucretius, Catullus és Vergilius költeményeinek az aranykor képzetét érintő szakaszai között számos intertextuális kapcsolat figyelhető meg, amelyek az egyes, eltérő kontextusú szövegek értelmezésének újabb dimenzióit nyitják meg. Minthogy az aranykor az augustusi diskurzus egyik vezérmotívuma, különös jelentősége lesz annak, ahogyan ez a korántsem problémamentes témakör mind Lucretius, mind Catullus szövegei szubverzív hatásának kitéve jelenik meg az Augustus-kori költő műveiben.

---

A tanulmány az NKFI FK 128492 számú pályázat keretében, a IV. és IX. Mathéma Konferenciákon (2017-ben és 2022-ben) elhangzott előadásaim alapján készült. Catullust Fordyce (1961), Lucretiust Bailey (1947), Vergilius IV. *eclogáját* Coleman (1977), *Georgicáját* Thomas (1988), *Aeneisét* Williams (1998) kiadásában idézem. A latin idézeteket kísérő próza fordítás tőlem származik. A latin szövegekben szereplő görög személyneveket latinos formában használok, viszont azokat a görög földrajzi neveket, amelyek a valóságban is létező helyeket jelölnek, görögös formában használok.

## 1. Aranykor és luxus a 64. *carmen*ben és a *De rerum naturá*ban

Mivel a Vergilius műveiben szereplő aranykorleírások jellemzően egyszerre idézik meg az egymással eleve intertextuális kapcsolatban álló *De rerum naturá*t és a 64. *carmen*t, elsőként e két szöveg egymáshoz fűződő viszonyát kell megvizsgálnunk ahhoz, hogy a vergiliusi intertextusok értelmezési kereteit felvázolhassuk. A 64. *carmen*ben az aranykor képzete Peleus és Thetis nászának mitikus történetébe ágyazva jelenik meg: azáltal, hogy Thesszália lakói megszakítják földműves munkájukat, hogy részt vehessenek a lakodalmon, távollétükben mintha maga az *aurea aetas* térne átmenetileg vissza:<sup>1</sup>

*Rura colit nemo, mollescunt colla iuvenis,  
non humilis curvis purgatur vinea rastris,  
non falx attenuat frondatorum arboris umbram,  
non glebam prono convellit vomere taurus,  
squalida desertis robigo infertur aratris.*

Senki sem műveli a földet, megpuhul a tinók nyaka, nem tisztítják meg az alacsony szőlőtőkét a görbe kapák, nem ritkítja meg a fa árnyékát a lombnyesők sarlója, nem szaggatja fel a rögöt előrehajló ekével a bika, és durva rozsda telepszik a hátrahagyott ekevasakra.

(Catull. *carm.* 64, 38–42)

A leírás folytatásában azonban Peleus és Thetis palotájának a maga fényűző mivoltában történő bemutatása hamar nyilvánvalóvá teszi, hogy a megidézett állapotok nem azonosíthatók ténylegesen az aranykorral:

*Ipsius at sedes, quacumque opulenta recessit  
regia, fulgenti splendent auro atque argento.  
Candet ebur soliis, collucent pocula mensae,  
tota domus gaudet regali splendida gaza.  
Pulvinar vero divae geniale locatur*

---

1 Schmale 2004, 82–83.



*sedibus in mediis, Indo quod dente politum  
tincta tegit roseo conchyli purpura fuco.  
Haec vestis priscis hominum variata figuris  
heroum mira virtutes indicat arte.*

Ám az otthona, amerre csak a hatalmas palota kiterjed, ragyog a csillámló aranytól és ezüstartól. Fehérlik az elefántcsont trónszék, csillognak az asztali serlegek, és az egész ragyogó ház fénylik a királyi kincsektől. Az istennő indiai elefántagyarból faragott nászágya pedig a palota közepén helyezkedik el, melyet bíborcsiga rózsás nedvével színezett bíbortakaró borít. Ez a szőttes, melyet hajdan élt emberek alakjaival díszítettek, hősök dicső tetteit ábrázolja csodálatos művészettel.

(Catull. *carm.* 64, 43–51)

Az aranytól és ezüstartól ragyogó palota kifejezetten egyfajta „anti-aranykort” testesít meg, részint éppen az arany motívuma révén: a házasság az isteni hősök korában köttetik meg, azután, hogy az Argo már megtette útját Kolchisba az aranygyapjú megszerzéséért, vagyis amikor az ember már elvesztette kezdeti ártatlanságát. Az elefántcsontból készült nászágy és az azt borító bíborszínű takaró ugyancsak az aranykori természetességgel élesen szembenálló luxus szimbólumaként jelenik meg.

Az idézett catullusi szövegrész két lucretiusi szöveghellyel is intertextuális párbeszédbe lép, amelyek az aranykorgondolat szempontjából különös jelentőséggel bírnak. A 64. *carmen*ből származó idézet első szakasza egy, a *De rerum natura* ötödik könyvének úgynevezett *Kulturgeschichte*-részében szereplő szövegrésszel cseng egybe, amelyben Lucretius az aranykor mítoszának néhány jellegzetes toposza felhasználásával mutatja be az emberiség feltételezett őszállapotát:<sup>2</sup>

*Multaque per caelum solis volventia lustra  
volgivago vitam tractabant more ferarum.  
Nec robustus erat curvi moderator aratri  
quisquam, nec scibat ferro molirier arva,*

2 Costa 1984, 111.

*nec nova defodere in terram virgulta, neque altis  
arboribus veteres decidere falcibus ramos.  
Quod sol atque imbres dederant, quod terra crearat  
sponte sua, satis id placabat pectora donum.*

A Napnak az égen végiggördülő, sok körforgásán keresztül, kóborló vadállatok módjára élték életük. Nem volt erős irányítója a görbe ekének, senki sem tudta vasszerszámmal megmozgatni a földet, sem elásni a földbe az új bokrot, sem a magas fákról lemetszeni sarlóval az előregeedett ágakat. Az az adomány, melyet a Nap és az esők adtak, melyet a föld önként megtermett, eléggé megnyugtarta a lelküket.

(Lucr. *DRNV.* 931–938)

Miként a Catullus-részlet esetében, ahol nem azért köszöntenek be „aranykori” állapotok, mert az embereknek nem kellett mezőgazdasági munkát végezniük, hanem mert ideiglenesen felhagytak vele, úgy a Lucretiustól idézett szövegrész esetében is „virtuális aranykorról” beszélhetünk, ezúttal viszont azért, mert az epikureus költőnél a racionális mítoszkezelés jegyében az emberiség egy alacsonyabb szintű civilizációs állapota fogalmazódik aranykorrá: ezt az állapotot vadászó-gyűjtögető életmód jellemezte, a földet nem művelték meg, az ember megelégedett azzal, amit a föld magától (*sponte sua*) megtermett.<sup>3</sup> A szövegek egymással lexikailag megfeleltethető elemei mellett szembevetendő néhány tematikus eltérés is, például Lucretiusnál hiányzik az igától megszabaduló tinónyakak megpuhulásának, illetve az elhagyatott ekékre rátelepedő rozsdának a motívuma, igaz, nyelvileg mindkettőnek megtalálható a párhuzama a *De rerum natura*-idézetben (*mollescunt – molirier*, illetve *ararris – aratri*). Ezek a Catullusnál megjelenő motívumok – különösen a rozsdá, amelynek megjelenése azt sugallhatja, hogy a 64. *carmen*ben az aranykor a vaskor képzetével kontaminálódik – a már megkezdett és csak az ünnep idejére félbehagyott földműves munka szemléltetésével még hangsúlyosabbá tesz a 64. *carmen* aranykorképének „virtuális” jellegét.

3 A lucretiusi szöveghellyel Ovidius *Metamorphoses*ének aranykorleírása is kapcsolatot teremt (*aurea prima sata est aetas, quae vindice nullo / sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat*, „elsőként az aranykor köszöntött be, amely önként, kényszer és törvény nélkül ápolta mindazt, ami igaz és jó”, Ov. *Met.* I. 89–90).

Peleus és Thetis fényűző palotájának catullusi leírása egy másik lucretiusi szöveghelyet idéz meg, a *De rerum natura* második könyvének nyitányát, ahol az epikureus szerző a fájdalommentesség mint a boldogság alapja elvének jegyében a csak fájdalom árán elérhető luxus kerülésének szükségességét indokolja:

*Gratius interdum neque natura ipsa requirit,  
si non aurea sunt iuvenum simulacra per aedes  
lampadas igniferas manibus retinentia dextris,  
lumina nocturnis epulis ut suppeditentur,  
nec domus argento fulget auroque renidet,  
nec citharae reboant laqueata aurataque templa.*

Kellemesebbet közben maga az emberi természet sem kíván, ha nincsenek ifjak arany képmásai a házadban, melyek jobb kezükben égő lámpásokat tartanak, hogy bőven áradjon a fény az éjjeli lakomára, és a ház nem csillog-villog az ezüsttől és az aranytól, és berakásos, aranyozott mennyezet sem visszhangozza a lantot.

(Lucr. *DRN* II. 23–28)

*Nec calidae citius decedunt corpore febres,  
textilibus si in picturis ostroque rubenti  
iacteris, quam si in plebeia veste cubandum est.  
Quapropter quoniam nil nostro in corpore gazae  
proficiunt, neque nobilitas, nec gloria regni,  
quod superest, animo quoque nil prodesse putandum*

És nem hagyja el gyorsabban a tested a forró láz attól, ha képekkel díszített vöröslő bíborszöttesekben hánykolódsz, mint hogyha közönséges takaróban kell feküdnöd. Ennélfogva, mivel semmit sem használnak a testünknek a kincsek, sem az előkelő származás, sem a királyság dicsősége, ami a továbbiakat illeti, azt kell gondolnunk, hogy a lelkünknek sem használnak semmit.

(Lucr. *DRN* II. 34–39)

*Quod si ridicula haec ludibriaque esse videmus,  
re veraque metus hominum curaeque sequaces  
nec metuunt sonitus armorum, nec fera tela,  
audacterque inter reges rerumque potentis  
versantur, neque fulgorem reverentur ab auro,  
nec clarum vestis splendorem purpureai,  
quid dubitas, quin omnis sit haec rationis potestas,  
omnis cum in tenebris praesertim vita laboret?*

Mert ha belátjuk, hogy mindez csak nevetséges játék, és valójában az emberek félelmei és az ezekkel járó aggodalmak nem a fegyverek csörgéséből, és nem is az ádáz fegyverekből fakadnak, és bátran tartózkodnak királyok és hatalmasok körében, és nem tisztelik az aranyból áradó csillogást, sem a bíborszóttas fényes ragyogását, akkor miért kételkedsz abban, hogy ennek a hatalomnak csakis a józan ész van birtokában, különösen amikor egész életünk a sötétségben való küszködéssel telik?

(Lucr. *DRN* II. 47–54)

A lucretiusi leírás azon sora, amely a lámpásokat jobbjukban tartó ifjakat említi, egy *Odysseia*-szöveghelyet idéz meg, jelesül Alkinoos ugyancsak fényűző palotájának hetedik énekbeli bemutatását (Hom. *Od.* VII. 100–103).<sup>4</sup> Bár a *De rerum natura* ezen a ponton kapcsolódik a luxusleírás irodalmi hagyományához, ez utóbbi jellegzetes elemei mitologikus kereteiktől megfosztva jelennek meg az idézett szövegben. Catullus luxusleírásában viszont megmaradnak (vagy éppen újra létesülnek) ezek a mitologikus keretek, hiszen az általa bemutatott palota egy istennő és egy hős lakodalmának ad otthont. A lucretiusi és a catullusi szövegrészek a közöttük fennálló intertextuális kapcsolatok révén kölcsönösen szubverzíven hatnak egymásra: a 64. *carmen*ben a végletekig fokozódik mindaz, amit a *De rerum natura* luxuskritikája elvetendőnek bélyegez, Peleus és Thetis palotájáról például azt olvashatjuk, hogy „ragyog a csillámló aranytól és ezüsttől” (*fulgenti splendent auro atque argento*), miközben Lucretius éppen azt tanítja, hogy kellemesebb a boldogság, ha

4 Fowler 2002, 93.

„a ház nem csillog-villog az ezüستől és az aranytól” (*nec domus argento fulget auroque renidet*).<sup>5</sup> A Catullus által bemutatott nászágyat pedig „bíborcsiga rózsás nedvével színezett bíbortakaró borítja” (*tincta tegit roseo conchyli purpura fuco*), míg az epikureus költőnél az a gondolat fogalmazódik meg, hogy nem múlik el gyorsabban a láz attól, „ha képekkel díszített vöröslő bíborszöttekben hánykolódsz” (*textilibus si in picturis ostroque rubenti / iacteris*). Lucretius a bíborszínt az *ostroque rubenti* szintagmával fejezi ki, Catullus négy másik szóval (*roseo conchyli purpura fuco*), amelyek közül a *purpura* lucretiusi leírásbeli párhuzama (*purpureai*) megtalálható néhány sorral lejjebb, még hozzá a *vestis* szó jelzőjeként – ezt a szót pedig Catullus is használja az ágytakaró szinonimájaként az azt bemutató *ekphrasis* elején. A catullusi *vestis*ről azt is megtudjuk, hogy „emberek alakjaival tarkított” (*hominum variata figuris*). Ez a kifejezés egy harmadik lucretiusi szöveghellyel is intertextuális kapcsolatba lép: a *De rerum natura* második könyvének 334–335. soraival, ahol a szerző az atomok alakjának változatosságáról értekezik (*qualia sint et quam longe distantia formis / percipe, multigenis quam sint variata figuris*, „figyeld meg, hogy milyenek, mennyire különböző alakúak, és mennyire sokféle alakkal tarkállanak”). Lucretiusnál egy természetfilozófiai szempontból pozitív *varietas*, „változatosság” bontakozik ki, hiszen az atomok ezen tulajdonságával a természet változatossága, kreativitása és termékenysége hozható összefüggésbe.<sup>6</sup> Catullusnál a *varietas* egy másik formájával, a szépség (formák, színek) fényűző változatosságával szembesülünk,<sup>7</sup> amelyet – éppen azért, mert önmagában a catullusi szöveg a legsemlegesebb, semmiféle elhatárolódás nincs benne – lehet negatívnak értelmezni, azaz túlzásnak, túlcsoportulónak és (a szomorú történet miatt is) veszélyt rejtőnek (és így akkor Catullus Lucretiusszal értene egyet), vagy éppen pozitívnak, Lucretius (vagy bárki, aki a „hagyományos”, görög- és keletellenes római ízlést képviseli) luxuskritikája kritikájának.<sup>8</sup> Mindezek alapján a 64. *carment* lehet olyan szöveggként olvasni, amely rámutat arra, hogy

5 A lucretiusi sor Horatius II. 18. ódájában is megidéződik (*non ebur neque aureum / mea renidet in domo lacunar*, „nem csillog-villog elefántcsont a házamban, sem aranyozott mennyezet”, Hor. *carm.* II. 18, 1–2).

6 Fitzgerald 2016, 33 skk.

7 Tamás 2016, 6.

8 Köszönettel tartozom Déri Balázs egyetemi tanárnak, hogy rámutatott a catullusi *varietas* kétféle értelmezési lehetőségére.

a lucretiusi szövegrészek stilisztikai értelemben vett abundanciája ellentmond az epikureus luxuskritikának – elvégre az abundancia is luxus bizonyos tekintetben –, és ezt nemcsak a cselekmény szintjén karikírozza, hanem az elbeszélés szintjén is a bíborszöttes „fényűző”, több mint kétszáz soros leírásával. Ugyanakkor a *De rerum naturá*ból származó idézetek is olvashatóak a 64. *carmen*ben bemutatott fényűző mitológiai életmód, valamint a Catullus által alkalmazott elbeszéléstechnika kritikájaként.<sup>9</sup>

## 2. A IV. *ecloga* aranykorképe

A továbbiakban három, a luxus kérdéskörét is érintő vergiliusi aranykorképet fogok megvizsgálni, arra összpontosítva, hogyan hatnak rájuk a velük intertextuális kapcsolatban álló catullusi és lucretiusi szövegek, illetve milyen módon hatnak vissza a vergiliusi szövegek a két költőelőd műveire. Elsőként a IV. *ecloga* aranykorképzetét vizsgálom meg. E költemény a bukolikus költészetben korábban sosem taglalt témát érint, nevezetesen az idő témáját:<sup>10</sup> a profetikus költői hang egy ismételten beköszöntő aranykort ír le, amelynek viszsztatérését a jóslat értelmében egy fiúgyermek megszületése eredményezi. Az *aurea aetas* a prófécia szerint nem rögtön a maga „tökéletességében” fog megvalósulni, hanem a gyermek felnőtté válásával párhuzamosan közelít a „tökéletesség” felé. Az egyes lépcsőfokok között azonban olyan törések állnak be, amelyek hőskori vonásokat mutatnak. Mielőtt a IV. *ecloga*beli aranykorképpnek a „lucretio-catullusi” intertextusok jegyében történő elemzésére rátérnék, fontosnak tartom a költői hang megvizsgálását, mivel az *ecloga* időszemléletének értelmezése szempontjából ennek alapvető jelentősége lesz. A fő kérdés a következő: ki(k) beszél(nek) a költemény egyes szakaszaiban? Az első támpontot a 4. sor adhatná (*ultima Cumaei venit iam carminis aetas*, „elérkezett már a cumaei dal utolsó korszaka”), ebben az esetben egy *Sibylla*-jóslatként kellene értelmeznünk a műben foglaltakat. Azonban – ahogyan arra Gail Trimble is rámutat – a költemény teljes egészében mégsem azonosítható sem *Sibylla*-jóslattal, sem pedig egy ilyen jövendölés tartalmának összefogla-

9 A tanulmány eddigi részében több ponton Tamás Ábel gondolatmenetét követtem, lásd Tamás 2016.

10 Putnam 1970, 139.

lójával.<sup>11</sup> A beszélő(k) kilétére nézve a 46–47. sorok alapján viszont fontos következtetéseket vonhatunk le:

*‘Talia saecla’ suis dixerunt ‘currite’ fuis  
concordes stabili fatorum numine Parcae.*

Ilyen korokat fussatok végig – mondták orsóiknak a sors rendíthetetlen akaratával egybehangzóan a Párkák.

(Verg. *Ecl.* 4, 46–47)

Az idézett sorok Catullus 64. *carmen*ének két részletét visszhangozzák:<sup>12</sup>

*haec tum clarisona vellentes vellera voce  
talia divino fuderunt carmine fata*

Akkor ők a fonalakat húzogatva, tisztán csengő hangon ontották a sors ilyesféle szavait isteni dalukban.

(Catull. *carm.* 64, 320–321)

*sed vos, quae fata sequuntur,  
currite ducentes subtegmina, currite, fusi.*

De ti, orsók, fussatok végig, vezetve, a vetülékfonalakat, amelyeket követ a sors!<sup>13</sup>

(Catull. *carm.* 64, 326–327)

---

11 Trimble 2013, 266.

12 Nappa 2007, 378.

13 Amint arra Déri Balázs felhívta a figyelmem – amiért köszönettel tartozom neki –, a catullusi sorpár többféleképpen értelmezhető: a főszövegben feltüntetett változaton kívül érthető úgy is: „De ti, orsók, fussatok tovább, vezetve, mint a vetülékfonal, melyből a sorsok kirajzolódnak!”, de akár a következőképpen is: „De ti, orsók, vezetve a vetülékfonalat, fussatok végig a sorsokat, amelyek bekövetkeznek!”

A IV. *ecloga* 46. sora már önmagában egyértelművé tenné az olvasónak, hogy a Párkákról van szó,<sup>14</sup> akik a 64. *carmen*ben a *currite, fusi* („fussatok, orsók”) kifejezést refrénként ismételtetik jóslatukban – ami párhuzamba állítható maguknak az orsóknak az állandó körbeforgásával –, de a 47. sor szó szerint meg is nevezi őket. A három szövegrészletet a tematikus kapcsolaton kívül a különböző alakjaiban megjelenő *fatum* szó köti össze, amely az első catullusi szakaszban a *talia* jelzővel áll – ez a jelző Vergiliusnál ugyanebben a formájában a *saecla* kifejezéshez tartozik, és vonatkoztatható mindarra, ami a jóslatban addig elhangzott.<sup>15</sup> Az *ecloga* 46. sorának aoristosi értelmű *dixerunt* szava további következtetéseket tesz lehetővé: valamit már egyszer elmondtak, és most újra elmondják – egyszer, talán éppen Peleus és Thetis mitikus nászán a 64. *carmen*ben. Ily módon a jövődőlés forrásai nemcsak egyszerűen a Párkák, hanem a catullusi Párkák.<sup>16</sup> Ugyanakkor a IV. *ecloga* nemcsak a 64. *carmen* azon szakaszát idézi meg, amelyben a Párkák szólalnak meg, hanem olyan szöveghelyeket is – amint azt rövidesen látni is fogjuk –, amelyek esetében a beszélő a catullusi narrátor. Ennek az lesz az eredménye, hogy Vergilius költeményében összemósodik a Párkák hangja a catullusi költői hanggal, ami az *ecloga* idő- és történelemkoncepciójára is hatást gyakorol.<sup>17</sup> A catullusi műben a Párkák a közeljövőről, illetve Achilles életéről mondanak jóslatot, beleértve a trójai háborút is, amelyet a Hésiodosznak tulajdonított *Nőkatalóguson* alapuló hagyomány a hősök kora végének és a vaskor kezdetének tartott.<sup>18</sup> A költemény végén a catullusi elbeszélő fejezi be a hanyatlás leírását az istenek által elhagyott vaskori világ bemutatásával. A IV. *ecloga* éppen ennek a hanyatlásnak a fordítottját írja le. Míg ez utóbbi mű elsősorban a jövőre összpontosít, méghozzá olyan jövőre, amely a múlttal is kapcsolatban áll, hiszen korszakok visszatérését jósolja, a catullusi elbeszélő a jövőt egyáltalán nem említi – talán annak kilátástalansága miatt –, hanem az áldott múlt és

14 Trimble 2013, 267.

15 Fontos továbbá megjegyeznünk, hogy a Párkák másik, ritkábban előforduló latin neve szintén *Fata*, lásd Köves-Zulauf 1995, 49. Ezen az alapon a *Parcae* azonosítása a *fatáival* Catullusnál és Vergiliusnál is feltételezhető. Ezért az észrevételéért ugyancsak köszönetemet fejezem ki Déri Baláznak.

16 Trimble 2013, 267.

17 Uo. 268.

18 Pontani 2000, 267.



a romlott jelen közötti szakadék áthidalhatatlanságát hangsúlyozza.<sup>19</sup> A 64. *carmen* költői hangja és a Párkák között tudásbeli különbség nincs: bár előbbi csak a múltat ismeri, utóbbiak pedig a múltat és a jövőt egyaránt, a kettő ugyanazt a periódust fedi le, mivel a jóslatban foglaltak a narrátor nézőpontjából már megtörtént eseményeknek számítanak. A két hang IV. *eclogabeli* összekeveredéséből a vergiliusi elbeszélő sajátos mindentudása bontakozik ki, aminek következtében a múlttal kapcsolatos bizonyosság a jövőre nézve is érvényessé válik.<sup>20</sup>

Mindezek tudatában térek rá a IV. *ecloga* és a *De rerum natura*, illetve a 64. *carmen* közötti intertextuális párbeszéd elemzésére. Amint azt korábban már említettem, a jövendölésben az aranykor fokozatos kiteljesedése a fiúgyermek három életszakaszával kerül párhuzamba. Már a gyermek csecsemőkorához kapcsolódó aranykorstádium leírásában is megjelennek a toposzra jellemző elemek, például a megművelés nélkül (*nullo cultu*) termő föld vagy a vadállatok és mérgező növények hiánya. Azt, hogy a következő aranykorszakasz az előzőnél magasabb szintet képvisel, még a korábban leírtaknál is csodásabb jelenségek, többek között a meg nem művelt túskebokorról alácsüngő szőlőfürt és a mocsári tölgyből folyó méz képei érzékeltetik. Ez a periódus akkor válhat valósággá, mihelyt a gyermek el tudja már olvasni a hősöket dicsőítő énekeket és atyja tetteit, valamint meg tudja majd érteni, hogy mi a *virtus* (*at simul heroum laudes et facta parentis / iam legere et quae sit poteris cognoscere virtus*, *Ecl.* 4, 26–27). Ez a szöveghely a 64. *carmen* 50–51. sorait idézi meg (*haec vestis priscis hominum variata figuris / heroum mira virtutes indicat arte*), amelyek a nászagyat borító takaró *ekphrasisát* vezetik be, és amelyek arra utalnak, hogy a szőttés képei elvileg hősök „dicső” tetteit ábrázolják. A két szövegrész közös elemei a *heroum*, illetve a *virtus* szavak különböző alakjai: ez utóbbi Catullusnál éppen a *heroummal* alkot birtokos jelzős szerkezetet *virtutes* alakban, míg Vergiliusnál a *virtus* a hősöket dicsőítő énekekből és az apa tetteiből válik majd megismerhetővé a gyermeknek. Az intertextus ily módon egy olyan olvasatot is lehetővé tesz, amely szerint a IV. *ecloga* ifjúvá cseperedett gyermeke Catullus 64. *carmenét* fogja majd egyszer olvasni.<sup>21</sup> Ez az olvasat azonban iro-

19 Trimble 2013, 269.

20 Uo. 270.

21 Breed 2006, 141.

nikus, hiszen olyan „dicsó” tettekből kellene megtanulnia a fiúnak, hogy mi a *virtus*, mint Theseus „feledékenységé” vagy Achilles örjögő öldöklése. Felmerül ezenkívül az olvasás céljára irányuló, Lowell Edmunds nyomán<sup>22</sup> feltehető kérdés: vajon a jelen esetben az olvasás morális épülést céloz vagy esztétikai élvezetet? Ha a cél az utóbbi lenne, akkor maga az olvasás is felfogható lenne a luxus egy megnyilvánulása formájaként, hiszen a kizárólag az esztétikai élvezetre irányuló igény nagyon is összefüggésbe hozható a fényűzéssel, ez pedig újabb belső feszültséget teremtene az *ecloga* aranykorképeben.

A IV. *ecloga* jóslata az aranykor kiteljesedését arra az időszakra jövendőli, amikor az ifjú férfivá érik:

*Hinc, ubi iam firmata virum te fecerit aetas,  
cedet et ipse mari vector, nec nautica pinus  
mutabit merces; omnis feret omnia tellus.  
Non **rastros** patietur humus, non **vinea falcem**,  
**robustus** quoque iam **tauris** iuga solvet **arator**,  
nec **varios** discet mentiri lana colores,  
ipse sed in pratis aries iam suave **rubenti**  
**murice**, iam croceo mutabit vellera luto,  
**sponte sua** sandyx pascentis **vestiet** agnos.*

Aztán, mihelyt már érett korod férfivá tett téged, visszavonul majd a tengeről az utazó, és nem cserél árut a fenyőből ácsolt hajó; minden föld mindent megterem. Nem fogja túrni a föld a kapát, sem a szőlőtőke a sarlót, már az erős földműves is leoldja majd az igát a bikákról, és a gyapjú sem tanulja meg, hogy különféle színeket színleljen, hanem maga a kos fogja a mezőn hol kellemesen vöröslő biborszínűre, hol sáfránysárgára átváltoztatni a gyapját, és a skarlátszín magától fogja felöltöztetni a legelésző bárányokat.

(Verg. *Ecl.* 4, 37–45)

Ez már a „tökéletes” aranykor, amikor a hajók visszavonulnak a tengerről, amelyet bűn volt felsérteni (Catull. *carm.* 64, 11) megszűnik a kereskedelem,

<sup>22</sup> Edmunds 2001, 123–124.

és minden föld mindent magától megterem. A leírás rendkívül erős lucretiusi és catullusi hatást tükröz, és összefont intertextusokkal egyszerre idézi meg a *De rerum naturát* és a 64. *carmen*. Meg kell jegyeznünk, hogy az *ecloga* aranykorképének néhány eleme már önmagában véve is kérdéseket vet föl, mint például a már megkezdődött aranykorba beékelődő hőskor, amely a hésiodosi rendben alacsonyabb szintet képvisel az aranykornál. Még ellentmondásosabbnak tűnhet a gyapja színét kedve szerint megváltoztatni képes kos motívuma, amelynek párhuzamával nemhogy Catullus vagy Lucretius műveiben nem találkozunk, de semmilyen korábbi aranykorleírásban sem.<sup>23</sup> A paradoxont természetesen az jelenti, hogy a gondolat komolyan vétele összeférhetetlen az egész jóslat, sőt az egész mű komolyan vételével. A szövetfestés az *eclogában* a luxus egyik kifejeződési formájaként jelenik meg, és ezáltal az emberiség kezdeti ártatlanságának az elvesztését tükrözi. Ebben a tekintetben az *ecloga* összecseng a *De rerum naturával* és a 64. *carmennel*, hiszen az utóbbi két szöveg kontextusában éppen a szöttesek színezése és képekkel való díszítése jelentette a „problémát”. Az *ecloga* prófécijája szerint a jövőben nem lesz szövetfestés, az ellentmondás pedig – a ritkán tetten érhető vergiliusi humor egy példáját nyújtva – ennek okában rejlik: nem azért nem lesz szövetfestés, mert az emberek belátják a tevékenység romlott voltát, hanem mert nem lesz rá szükség. Ily módon az emberiség nemhogy visszatérne egy korábbi, tisztább erkölcsű állapotához, hanem még elfajzottabbá válik amiatt, hogy immár munka nélkül igyekszik kielégíteni fényűző vágyait.<sup>24</sup> Látható tehát, hogy az aranykor illuzórikus jellege Vergilius költeményében önmagában is kirajzolódik, a költőelődök műveinek hatása nélkül is.

Mindazonáltal az aranykor illuzórikussága akkor nyilvánul meg a legerőteljesebben, amikor az *ecloga* idézett részét a 64. *carmenhez*<sup>25</sup> és a *De rerum natura* idézett részeihez fűződő intertextuális kapcsolatrendszerében vizsgáljuk. Részletesebben összevetve a három szövegrészt, mindháromban közös elem a legalább háromszoros tagadás, és mindháromban előfordulnak valamely alakjukban az *arator* és a *falx* szavak – közülük az *eclogában* szereplő *arator* szóhoz tartozó *robustus* jelző a *De rerum natura* ötödik könyvéből idézett

23 Perkell 2002, 16.

24 Uo. 17.

25 Fernandelli 2012, 333–338.

szövegrésszel erősíti a kapcsolatot (*robustus moderator aratri*), a vergiliusi *arator* tevékenysége (*tauris iuga solvet*) viszont már a tematikus kapcsolat révén is a catullusi szöveghez (*mollescunt colla iuvenicis*) közelíti az *eclogát*. A *falx*ot Catullus és Lucretius a fa, míg Vergilius a szőlő megmetszésének kapcsán említi, de a szőlő a 64. *carmen*ben is előkerül, ahol az olvasható, hogy a kapák (*rastris*) nem tisztítják meg a tövét – az *eclogában* ugyanezeket az eszközöket nem tűri meg a föld (*rastris*). A legjellegzetesebb aranykorelem, a „magától” (*sponte sua*) toposza Lucretiusnál és Vergiliusnál fordul elő, az előbbinél a föld terméshozatalára, az utóbbinál a bárányok gyapja színének megváltozására vonatkoztatva. A bíborszóttos luxust szemléltető motívuma mindhárom szerzőnél megjelenik, a *De rerum natura* második könyvében az *ostroque rubenti* kifejezésben, amelynek egyik szavát Vergilius is felhasználja (*rubenti murice*), Catullus pedig – amint arra korábban már utaltam – más szavakat használ ugyanennek a gondolatnak a szemléltetéséhez (*roseo conchyli purpura fuco*). Ezzel összefüggésben ki kell emelnem az *ecloga* 42. sorának *varios* és 45. sorának *vestiet* szavait, amelyek a szövetszínezés témájának érintésekor fordulnak elő: az új aranykor beköszöntésével „a gyapjú nem fogja megtanulni, hogy különféle színeket színleljen”, mivel „a skarlátszín magától fogja felöltöztetni a legelésző bárányokat”. A kiemelt szavak megidézik a catullusi *vestis variata*, rajta keresztül pedig a lucretiusi *variata figuris* kifejezést – aminek következtében a *varietas* kérdésköre is megidéződik –, de a *vestis* szó összefüggésbe hozható a szintén lucretiusi *vestis purpureai* kifejezéssel is a *De rerum natura* luxuskritikai részéből. A Lucretiusnál és Catullusnál a szövetfestés kapcsán kibontakozó luxusproblematika háttérén különösen szembetűnővé válik, hogy a színüket változtató bárányok képében immár egyfajta természetbe kódolt luxus mutatkozik meg.

Meglátásom szerint a vergiliusi szöveg valamiféleképpen mindkét költő-elődjének művét „kijavítja”. Lucretiusét a tekintetben, hogy részben „remitológizálja” a mitikus kereteitől megfosztott és történelmivé tett „aranykor”-képzetet, és az *aurea aetast* nem a történelmi múlt egy véglegesen letűnt szakaszaként tünteti fel, hanem egy, a mitikus múltban egyszer már véget ért, de a jövőben a valóságba visszatérni képes periódusként. A IV. *ecloga* a 64. *carmen* aranykorképet ugyancsak a tekintetben „igazítja ki”, hogy egy hozzáférhetetlen dicső múltat tesz ismét hozzáférhetővé. Ezzel párhuzamosan a két költőelőd művei szubverzív hatást gyakorolnak Vergilius költeményére.

Catullus az *ecloga* optimistának is felfogható aranykorképét úgy ássa alá, hogy azt sugallja: a jelen morális válsága miatt az istenek nem hajlandók többé az emberek közé vegyülten élni, ezért az aranykor nem térhet vissza. Lucretius szövege kétféleképpen is aláássa a vergiliusit: egyrészt oly módon, hogy az aranykorgondolat mitikus keretektől való megszabadításának szükségességét hangsúlyozza, másrészt pedig úgy, hogy az *ecloga* 64. *carmen*hez hasonló „fényűző”, esztétikai élvezeteket kielégítő *varietas*ával szemben egy pozitív változatosságot, az atomok és a természet produktív *varietas*át jeleníti meg, ami a luxuskritika egy sajátos megnyilvánulási formájaként is értelmezhető.

### 3. Az aranykor a *Georgicá*ban

Az aranykor Vergilius *Georgicájának* szintén központi motívuma. Elsőként a mű első könyvének abban a szakaszában jelenik meg, amely a munka kialakulásának okait tárja fel:

*Ante Iovem nulli subigebant arva coloni;  
ne signare quidem aut partiri limite campum  
fas erat; in medium quaerebant ipsaque tellus  
omnia liberius nullo poscente ferebat.*

Iuppiter uralma előtt egy paraszt sem művelte a földeket; isteni törvény volt, hogy még csak ki se jelöljék és fel se osszák határral a mezőt; a közösségnek gyűjtögettek, és maga a föld mindent szabadabban termett meg, úgy, hogy senki sem kényszerítette rá.

(Verg. *Georg.* I. 125–128)

Az idézett sorok a hésiodosi aranykort mutatják be, melynek jellegzetességei között a főntebb vizsgált szövegrészekhez hasonlóan megjelenik a földművelés hiányának (*rura colit nemo*, Catull. *carm.* 64, 38; *nec scibat ferro molirier arva*, *DRNV.* 934;<sup>26</sup> *non rastros patietur humus*, *Ecl.* 4, 40) és a magától termő

---

<sup>26</sup> A *Georgica* I. könyvének 493–497. sorai (*scilicet et tempus veniet, cum finibus illis / agricola incurvo terram molitus aratro / exesa inveniet scabra robigine pila / aut gravibus rastris galeas*

földnek (*quod terra creatat / sponte sua, satis id placabat pectora donum*, DRN V. 937–938; *omnis feret omnia tellus*, Ecl. 4, 39) a képzete. A 121–124., illetve 129–146. sorok ugyanakkor a munka eredetét a *Munkák és napok*tól eltérően magyarázzák, hiszen míg Hésiodosnál az olvasható, hogy a feldühödött Zeus büntetésként szabta ki az emberekre a munkát, addig Vergiliusnál Iuppiter isteni gondviselése nyilvánul meg a *labor* halandók körében való megjelenésében,<sup>27</sup> amelynek révén megtanulhattak földet művelni, tüzet csiholni, csillagok alapján tájékozódni, halászni-vadászni, és feltalálhatták a mesterségeket. Ily módon a *Georgica* tárgyalt szakaszából az emberiség munkának köszönhető tudományos-technológiai fejlődése rajzolódhat ki, amely – ebből a szempontból – pozitív olvasat szintén nincs összhangban az aranykort követő hanyatlás Hésiodosnál – és Catullusnál – megjelenő, egyértelműen pesszimista gondolatával. Érdemes továbbá megfigyelni, hogy a vergiliusi szövegrész 133–134. sorai (*ut varias usus meditando extunderet artis / paulatim*, „hogy a gyakorlat és a megfontolás lassanként kialakítsa a különféle mesterségeket”) megidézhetik a *De rerum natura* V. könyvének 1452–1453. sorait (*usus et impigrae simul experientia mentis / paulatim docuit pedetemptim progredientis*, „a gyakorlat és az elme fáradhatatlan kísérletezése lassanként megtanította őket, amint lépésről-lépésre haladtak előre”), a 145. sor (*tum variae venere artes*, „akkor megjelentek a különféle mesterségek) pedig a lucretiusi szöveghely 1457. sorát (*artibus ad summum donec venere cacumen*, „mígnem eljutottak a mesterségek

---

*pulsabit inanis / grandiaque effossis mirabitur ossa sepulcris*, „eljön majd bizonyára az idő, amikor azokon a vidékeken a földműves, miután görbe ekével puhította fel a földet, durva rozsdá által tönkretett dárdákat fog találni, vagy nehéz kapákkal üres sisakokat fog döngetni, és elámul majd a hatalmas csontokon, miután a sírokat felásta”) ugyancsak egyszerre idézik meg a szóban forgó lucretiusi sort (*nec scibat ferro molirier arva*) és a 64. *carmen* 38–42. sorait (*rura colit nemo, mollescunt colla iuvenis, / non humilis curvis purgatur vinea rastris, / non falx attenuat frondatorum arboris umbram, / non glebam prono convellit vomere taurus, / squalida desertis robigo infertur aratris*). A *Georgicán*ak ez a szakasza ugyan nem egy aranykorleírás része, abból a szempontból mindenképpen figyelmet érdemel, hogy Vergilius hogyan kezeli költőelődei szövegeit: a *molitus* (*Georg.* I. 494) – *molirier* (DRN V. 934) párhuzam alapján ugyanis feltételezhető, hogy – hacsak nem egyszerűen szokásosnak fogjuk fel az „összehallását” az ige *mollio* változatával – Vergilius kiindulópontja a 494. sor esetében Lucretius lehetett, nem pedig Catullus (*mollescunt*, Catull. *carm.* 64, 38). Az ige Catullusnál előforduló változata ugyanakkor Ovidiusnál is megjelenik (*ubi turba rotarum / duraque mollierat subiectas ungula glaeas*, „ahol kerekék sokasága és lovak durva patája puhította fel a rögöket, melyek alájuk kerültek”, *Met.* VI. 219–220). Köszönetemet fejezem ki Déri Baláznak, hogy felhívta a figyelmemet ezekre az intertextusokra.

27 Ryberg 1958, 120.

legmagasabb csúcára”),<sup>28</sup> amely intertextusok tovább erősítik a *Georgica* vizsgált szakasza és a *De rerum natura Kulturgeschichte*-része közötti kapcsolatot. A két szöveg egyaránt hangsúlyt helyez a tudomány és a technológia terén elért eredményekre, tehát elismerik az emberiség ilyen szempontú fejlődését az „aranykor” óta, ugyanakkor arra a kérdésre, hogy a változás általában véve pozitív irányúnak mutatkozik-e, egyik mű esetében sem tűnik egyértelműnek a válasz. Lucretius amellet, hogy a földművelés és a háborúk hiányával jellemzi az emberiség aranykorra fogalmazódó ősállapotát, megjegyzi, hogy ez az éhezés és a tudatlanság időszaka is; később pedig, noha nyelvi és technológiai fejlődés tapasztalható volt, megjelentek a háborúk és az epikureus szempontból az egyik legfőbb rossznak minősülő vallás is.<sup>29</sup> Mi több, a *De rerum natura* második könyvének zárata alapján úgy tűnik, Lucretius a Föld csökkenő termékenységének ellensúlyozására szolgáló kétségbeesett erőfeszítéseként tekint a technológiai fejlődésre (*DRN* II. 1105–1174).<sup>30</sup> A vergiliusi szakasz, bár úgy tűnik, az aranykort nem feltétlenül valamiféle visszavágyott korszaknak mutatja be,<sup>31</sup> és az azóta bekövetkezett változásokat is – nevezetesen, hogy a munkának köszönhetően a természet nyújtotta kincsek emberi kéz által létrehozott eredményekkel párosulnak<sup>32</sup> – Iuppiter jó szándéka jeleként tünteti fel, mégis előfordulnak benne olyan megfogalmazások, amelyek révén megkérdőjeleződhet a tendencia kedvező mivolta. A 143. sor *ferrī rigor* (‘kemény/durva vas’) kifejezése például utalhat a vaskori jelen nehézségeire,<sup>33</sup> a 145–146. sorokban olvasható *labor omnia vicit / improbus* gondolat értelmezése pedig régóta kutatói vita tárgya:<sup>34</sup> elképzelhető olyan olvasata, amely szerint „a fáradtságos munka minden akadályt legyőzött”,<sup>35</sup> más felfogásban viszont jelentheti azt is, hogy „a kielégíthetetlen munka meghódította a lét minden terüle-

28 Uo. 119. 24. jegyzet.

29 Gale 1994, 164–177.

30 Gale 2000, 161.

31 Smolenaars 1987, 400.

32 Boyle 1986, 55. Ennek legszembevetőbb példáját a *Georgica* második könyvének *laus Italiae* néven is ismert, aranykortopozokban bővelkedő szakasza (*Georg.* II. 136–176) nyújtja, amelyben a költő a Portus Iulius nevű flottabázis bemutatásával teszi érzékletesebbé a római civilizáció fejlettségét.

33 Gale 2008, 104.

34 A kutatói álláspontok részletes számbavételéért lásd Jenkyns 1993.

35 Wilkinson 1969, 141.

tét”.<sup>36</sup> Amint arra Stanley Fish rámutat, egy szöveg befogadásakor annak akár két, egymással ellentétes jelentése is megképződhet egyidejűleg,<sup>37</sup> márpedig a jelen esetben felmerülő, egymásnak ellentmondó értelmezési lehetőségek alapvető kérdéseket vehetnek fel a kortárs olvasóban a „vaskori” jelen erkölcsi minőségét és a korra jellemző munkát illetően.<sup>38</sup> A vergiliusi és a lucretiusi szövegek e tekintetben megerősíthetik egymást, ugyanakkor a változásoknak teljesen különböző okokat tulajdonítanak. Lucretius leírása az emberiség kezdeti, primitív állapotáról és a mesterségek későbbi feltalálásáról egy olyan érvelésnek a részét képezi, amely hangsúlyozza, hogy a világ keletkezésében és formálódásában az isteneknek nincs szerepe, vagyis a *De rerum natura* ilyen értelemben aláássa a *Georgica* üzenetét. A vergiliusi szöveg ezzel párhuzamosan mintegy „kijavítja” a lucretiusit, amennyiben az aranykor véget érését és a munka megjelenését Iuppiter döntése eredményének tartja (*pater ipse colendi / haud facilem esse viam voluit*, „maga az Atya nem akarta, hogy a földművelés útja könnyű legyen”, *Georg.* I. 121–122).<sup>39</sup>

A *Georgica* második könyvének végén, a földműves élet dicséretét tartalmazó szakaszban egy, az első könyvben bemutatott *aurea aetastól* merőben eltérő aranykor jelenik meg, egyfajta „földműves aranykor”, melynek luxuskritikát is megfogalmazó leírása mind a 64. *carment*, mind a *De rerum naturát*, mind pedig a IV. *eclogát* megidézi:

*O fortunatos nimium, sua si bona norint,  
agricolas! Quibus ipsa procul discordibus armis  
fundit humo facilem victum iustissima tellus.  
Si non ingentem foribus domus alta superbis  
mane salutantum totis vomit aedibus undam  
nec varios inhiant pulchra testudine postes  
inclusasque auro vestes Ephyreiaque aera  
alba neque Assyrio fucatur lana veneno  
nec casia liquidi corrumpitur usus olivi,  
at segura quies et nescia fallere vita,*

36 Thomas 1988 *ad loc.*

37 Fish 1980, 25–42.

38 Perkell 2002, 23.

39 Ryberg 1958, 120.



*dives opum variarum, at latis otia fundis,  
speluncae vivique lacus, at frigida Tempe  
mugitusque boum mollesque sub arbore somni  
non absunt.*

Ó, mily szerencsések a földművesek – hát még ha tudatában is lennének jó sorsuknak! Nekik a viszálykodó fegyverektől távol a szerfölött igazságos föld maga ont könnyű táplálékot a talajból. Ha nincs is magas palotájuk büszke kapukkal, amelyek reggelente az üdvözlők hatalmas hullámával árasztják el az egész épületet, és nem is bámulják meg szép teknőchéj-berakásos, díszes ajtófélfájukat, arannyal hímzett szőtteseiket és ephyrai rézedényeiket, és nem is pirosítja náluk asszíriai nedv a fehér gyapjút, sem fahéj nem rontja meg a tiszta testápoló olajat, de birtokában vannak a biztonságos nyugalomnak, a családságot nem ismerő életnek, bővelkednek a különféle javakban, tágas birtokukon mégis pihenésben van részük, és barlangok, tavak, hűsítő Tempé, ökrök bőgése és fa alatti szendergés is mind az ő jussuk.

(Verg. Georg. II. 458–471)

*Fortunatus et ille, deos qui novit agrestis,  
Panaque Silvanumque senem Nymphasque sorores.  
Illum non populi fascēs, non purpura regum  
flexit et infidos agitans discordia fratres  
aut coniurato descendens Dacus ab Histro,  
non res Romanae perituraque regna, neque ille  
aut doluit miserans inopem aut invidit habenti.  
Quos rami fructus, quos ipsa volentia rura  
sponte tulere sua, carpsit; nec ferrea iura  
insanumque forum aut populi tabularia vidit.  
Sollicitant alii remis freta caeca ruuntque  
in ferrum, penetrant aulas et limina regum;  
hic petit excidiis urbem miserosque Penatis,  
ut gemma bibat et Sarrano dormiat ostro;  
condit opes alius defossoque incubat auro;  
hic stupet attonitus rostris; hunc plausus hiantem*

*per cuneos geminatus enim plebisque patrumque  
corripuit; gaudent perfusi sanguine fratrum  
exilioque domos et dulcia limina mutant  
atque alio patriam quaerunt sub sole iacentem.*

Szerencsés az, aki ismeri a mezei isteneket: Pant, a vén Silvanust és a nimfánővéreket. Őt sem a nép vesszőnyalábjai, sem a királyok bíbora, sem a hűtlen fivéreket egymásra uszító viszálykodás, sem a vele összeesküvő Histertől leereszkedő dák, sem a római hatalom, sem birodalmak pusztulása nem hatja meg, és nem bántódik szánva a nélkülözőt, sem nem irigylí a tehetőst. Azt a termést veszi birtokba, amelyet az ágak és a földek szívesen, maguktól megteremnek, és nem látott sem vastörvényeket, sem örült *forum*ot, sem állami irattárat. Mások a sötét tengert kavarják fel evezőkkel, és fegyverbe özönlenek, királyok küszöbén és palotájában járnak; emez pusztulással fenyegeti a várost és a szerencsétlen Penatest, hogy drágakőből ihasson és sarrai bíborban alhasson; a másik elrejtí kincseit, és elásott aranyán ül; ez ámulva mered a szónoki emelvényre; amazt mohóságában bizonyára a köznép és az atyák ismételt nézőtéri tapsa ejtette rabul; mások örülnek, ha fivérek vére áztatja őket, és száműzetésre cserélik otthonukat és kedves küszöbüket, és más Nap alatt heverve keresnek hazát maguknak.

(Verg. *Georg.* II. 493–512)

A szakasz két idézett részletében kétszer is feltűnik a magától termő, élelmet bőséggel árasztó föld képzete (*fundit humo facilem victum iustissima tellus*, *Georg.* II. 460; *ipsa volentia rura / sponte tulere sua*, *Georg.* II. 500–501), hasonlóan a *De rerum natura* ötödik könyvéhez (*quod terra creatat / sponte sua, satis id placabat pectora donum*, *DRNV.* 937–938) és a IV. *eclogához* (*omnis feret omnia tellus*, *Ecl.* 4, 39). A *Georgica*-idézetekben többször is megjelenik továbbá a nemesfémek motívuma: előbb arannyal hímzett szőttesekről és korinthusi rézedényekről (*inlusasque auro vestes Ephyreiaque aera*, *Georg.* II. 464), majd a luxus rabjaként az aranyát őrző egyénről (*defossoque incubat auro*, *Georg.* II. 507) olvashatunk. Ezen szöveghelyek összefüggésbe hozhatók Peleus aranyban és ezüstben bővelkedő palotájának catullusi leírásával (*fulgenti splendent auro atque argento*, *Catull. carm.* 64, 44), valamint Lucretius azon

érvelésével, amely kritikusan szemléli az ezüsttől és aranytól ragyogó palotát (*nec domus argento fulget auroque renidet / nec citharae reboant laqueata aurataque templa*, DRN II. 27–28) és azokat, akiket félelemmel vegyes tisztelet fog el az arany láttán (*neque fulgorem reverentur ab auro*, DRN II. 51). Emellett a már említett hímzett szőttesek, kéz a kézben az asszíriai „méreggel” át nem itatott gyapjú (*alba neque Assyrio fucatur lana veneno*, Georg. II. 465) és a sokak által vágyott királyi bíbor (*purpura regum*, Georg. II. 495), illetve tyrosi bíbortakaró (*Sarrano [...] ostro*, Georg. II. 506) motívumaival, felidézhetik egyrészt a 64. *carmen* bíborcsiga rózsás nedvébe áztatott (*roseo conchyli purpura fuco*, Catull. *carm.* 64, 49) nászági takaróját (*vestis*, Catull. *carm.* 64, 50), melynek *variata* jelzője ugyancsak megtalálja a vergiliusi párját a teknőchéjberakásos ajtófélfákkal egyeztetett *varios* melléknévben. Megidézhetik másrészt a *De rerum natura* luxuskritikai részének azon gondolatát, amely szerint nem múlik el gyorsabban a lázunk, ha képekkel díszített vöröslő bíborszőttesekben (*textilibus si in picturis ostroque rubenti*, DRN II. 35) heverünk, illetve azt az elgondolást, hogy akit a józan ész vezérel, nem tiszteli a bíborszőttes ragyogását (*vestis splendorem purpureai*, DRN II. 52). Harmadrészt párhuzam vonható a IV. *eclogával* is, amelynek 42–45. sorai szerint a bárányok az eljövendő aranykorban maguktól változtatják majd hol vöröslő bíborszínűre (*rubenti murice*), hol sáfránysárgára (*croceo luto*), hol pedig skarlátszínűre (*sandyx*) a gyapjukat, amelynek így nem kell majd különféle (*varios*) színeket színlelnie.

Míg a *Georgica* első könyvében a hésiodoszi értelemben vett aranykor és vaskor, tehát két időben elkülöníthető időszak kerül egymás mellé, a második könyvben a megkülönböztetésük térbeli alapúvá válik: a vidéki élet aranykora áll szemben a városi élettel, amelyhez a szöveg a vaskor jellemzőit társítja. A földművesek élete ezúttal idealizálva jelenik meg, hiszen a föld kifejezetten nekik nyújt szinte magától ételmet, igaz, ehhez immár *laborra* is szükség van – erre utalhat a 460. sor *iustissima tellus* kifejezése, amennyiben a föld azért szerfölött igazságos, mert amit elvetnek benne, vissza is adja, méghozzá nagyobb mennyiségben. Hangsúlyt helyez továbbá a szöveg a vidéki élet egyszerűségére, örömteliségére, erkölcsi tisztaságára, a harmóniára ember és természet között, illetve a háborúk és a fényűzés hiányára<sup>40</sup> – a klasszikus aranykor lezárulása után még *Iustitia* is a földművesek között tette meg utolsó lépteit,

40 Perkill 2002, 24.

mielőtt elhagyta volna a halandók világát (*extrema per illos Iustitia excedens terris vestigia fecit*, *Georg.* II. 474). Vergilius ennek szöges ellentétéként mutatja be a városi életet, melynek alapvető jellemzőjeként említi az állandó hízelkedést, luxushajhászást, hadakozást és árulást. Az utóbbi egyik példája lehet, hogy egyesek örülnek, ha fivérek vére áztatja őket (*gaudent perfusi sanguine fratrum*, *Georg.* II. 510). Ez a gondolat ugyancsak egyszerre idézi meg Catullust és Lucretiust:<sup>41</sup> a 64. *carmen* kimondottan a vaskori jelen morális romlottságát érzékelteti azzal, hogy „a fivérek fivérük vérével szennyezték be a kezüket” (*perfudere manus fraterno sanguine fratres*, *Catull. carm.* 64, 399), a *De rerum natura* III. könyvének nyitánya pedig annak példajaként, hogy az epikureus bölcsességet nélkülözők a haláltól való félelmükben számos bűnt követnek el, azt is megemlíti, hogy vannak, akik „szenvtelenül örülnek a fivérük szomorú temetésének” (*crudeles gaudent in tristi funere fratris*, *DRN* III. 72). Mindemellett a *Georgicában* leírt városi élet vaskori jellegét a „vas” szóval való költői játék is érzékeltetheti: egyrészt arról értesülünk, hogy a városban *ferrera iura* („vastörvények”, *Georg.* II. 501) uralkodnak, amely megfogalmazás utalhat a törvények szigorúságára, de arra is, hogy – a római szokástól eltérően nem bronzba, hanem – vasba foglalták őket.<sup>42</sup> Másrészt az is kiderül, hogy egyesek „vasba özönlenek” (*ruuntque / in ferrum*, *Georg.* II. 503–504), azaz rohannak fegyvert ölteni, ami egyaránt vezethet az ellenségeik és saját maguk halálához a háborúban.<sup>43</sup>

Habár a földműves élet dicséretét magában foglaló szakasz aranykorképe – amint azt fentebb részleteztem – olyan vonásokat is mutat, amelyek a klasszikus aranykor illúzióját kelthetik, más jellegzetességei mégis egyértelműen megkülönböztetik tőle: egyrészt az egyébként romlott vaskori jelenben is hozzáférhetőnek mutatkozik, másrészt a fenntartásához szakadatlan, fáradságos munkára van szükség. Ez a sajátos „aranykor” több szempontból sem egyeztethető össze a 64. *carmenben* megismerttel: Catullus a klasszikus aranykort a múltban végleg lezárult korszaknak tünteti fel, ezért a hősök korában is csak aranykorszzerű állapot köszönthetett be újra, amelyben nagyon is jelen van a fényűzés, és a föld is csak azért terem magától, mert átmenetileg

41 Gale 2021, 239.

42 Putnam 2008, 148.

43 Uo.

abbahagyták a művelését. Úgy tűnik, a *Georgica* II. könyvének utolsó szakasza „kijavítja” a catullusi aranykorképet egyrészt a tekintetben, hogy az *aurea aetast* bárki számára elérhetőnek mutatja be, aki a vidéki földműves életmódot választja a fényűző városi élet helyett, másrészt a tekintetben, hogy éppen a kemény munkát jelöli meg a bőséges termés zálogaként. A vergiliusi szöveg szintén „kiigazíthatja” Lucretiust, hiszen bár a földműves életvitelét az epikureus etikával összhangban lévőnek tünteti fel, fontos szerepet tulajdonít az isteneknek a vidéki élet feltételeinek megteremtésében<sup>44</sup> – ily módon pedig természetesen Lucretius alááshatja a vizsgált *Georgica*-szakaszt azáltal, hogy elvitatja az istenek aktív közreműködését az emberiség történetének alakulásában. A földműves élet *Georgica*-beli dicséretében megjelenő aranykor szintén jelentős eltéréseket mutat a IV. *eclogá*ban megismerthez képest, annak ellenére, hogy mindkét szöveg a jelenben/jövőben is hozzáférhető korszakként utal rá. Az *ecloga* szubverzív erőként lehet jelen a *Georgica*-szövegrész mögött, mivel az ember és a természet közötti harmónia kialakulását annak eredményeként helyezi kilátásba, hogy a természet magába építi az ember által rendkívüli módon vágyott luxust, ily módon pedig munkára sem lesz szükség. A *Georgica* elemzett része ugyanakkor „kijavíthatja” az *eclogát*, amennyiben az aranykor élvezetét kifejezetten a fényűzésről való lemondástól és az áldozatos *labor* vállalásától teszi függővé.

#### 4. Dido fényűző palotája

Az aranykor mint az augustusi diskurzus egyik alapvető eleme az *Aeneis*ben kulcsfontosságú témává válik. A motívum a fényűzés problémáját is érintve az eposz első énekében, Dido fényűző palotájának leírása során merül fel, mind a 64. *carment*, mind a *De rerum natura* második könyvének nyitányát megidézve:

*At domus interior regali splendida luxu  
instruitur, mediisque parant convivia tectis:  
arte laboratae vestes ostroque superbo,  
ingens argentum mensis, caelataque in auro*

44 Leach 1981, 39.

*fortia facta patrum, series longissima rerum  
per tot ducta viros antiqua ab origine gentis.*

Ám a palotát belül királyi pompával ragyogóvá alakítják, és a termek közepén lakomát készítenek elő: művészién kidolgozott, büszke bíborszínű szörteseket, az asztalokra hatalmas mennyiségű ezüstöt és aranyat, melybe az ősök dicső cselekedeteit vésték, tettek megannyi férfin keresztül nyomon követhető hoszszú sorát, a nép ősi eredetétől kezdve.

(Verg. *Aen.* I. 637–642)

Az *Aeneis* I. énekének 637. sora és a 64. *carmen* 46. sora szinte szóról szóra ugyanúgy írja le a karthágói, illetve a thesszáliai palota ragyogó pompáját (a keleties fényűzést szimbolizáló,<sup>45</sup> Lucretiusnál és Catullusnál is előforduló, a görögön keresztül óperzsa eredetű *gaza* szót Vergilius a *luxusra* cseréli, amely maga jelenti a fényűzést), miközben a szöveghelynek van egy másik lucretiusi és catullusi párhuzama is (*nec domus argento fulget auroque renidet*, *DRN* II. 27; *fulgenti splendent auro atque argento*, Catull. *carm.* 64, 39). Mindhárom szövegrészben megjelenik az arany és az ezüst, valamint a bíbor (*ostroque superbo, purpura, ostroque rubenti, purpureai*) is, melyek mind a gazdagság, a királyi rang és természetesen a fényűzés szimbólumai. Az *Aeneis*ből származó részlet esetében az említett nemesfémek hangsúlyt kapnak: az ezüst- és aranyserlegeken Dido őseinek a hőstettei vannak ábrázolva (a római szokást visszavetítve), ami Dido családjának dicső eredetét és ősi méltóságát hivatott megjeleníteni. Ennek jelentősége abban rejlik, hogy további kapcsolatot teremt a catullusi szöveggel, hiszen közvetlenül a belőle idézett sorok után annak a takarónak a leírása következik, amelyen Theseus és Ariadna történetének ábrázolása látható. A vergiliusi és a catullusi szövegrészletben bemutatott fiktív képzőművészeti alkotások meglehetősen hasonló szavakkal idéződnek meg, hiszen a serlegek az „ősök vitéz tetteit” (*fortia facta patrum*) hordozzák magukon, a nászágy takarója pedig „hajdan élt emberek alakjaival” (*priscis hominum [...] figuris*) van díszítve, és elvileg „hősök dicső tetteit” (*heroum [...]*)

45 Fowler 2002, 112.

*virtutes*) ábrázolná, még hozzá „csodálatos művészettel” (*mira arte*).<sup>46</sup> A két szövegrész kapcsolatát még erőteljesebbé teszi, hogy Vergilius is hasonlóképpen jellemzi a karthágói palota bíborszőnyegeit, melyek „művészien kidolgozottak” (*arte laboratae*). Dido lakomáját pedig Vergilius úgy vezeti fel, hogy nemcsak Peleus és Thetis lakodalmának, hanem Theseus és Ariadna mítoszának catullusi elbeszélését is megidézi, ez utóbbit különösen hangsúlyosan, mivel Aeneas és Dido történetének bemutatásában jelentősége lesz.<sup>47</sup> A 64. *carmen* és a *De rerum naturá*t is felidéző intertextusoknak tehát több szempontból is tulajdoníthatunk proleptikus funkciót, amennyiben Dido Thetiséhez hasonlóan „boldogtalan házasságát” és mentális épségének a lucretiusi figyelmeztetésnek megfelelő veszélybe kerülését jelzik előre.<sup>48</sup>

E szövegrész esetében újfent egy „anti-aranykor”-leírással szembesülünk. A palotát éppúgy az arany és az ezüst mértéktelen jelenléte helyezi szembe az aranykorral, ahogyan tette azt Peleus és Thetis otthona. Ezért Lucretius természetesen ugyanúgy jelen van luxuskritikájával az *Aeneis*-szövegrész mögött szubverzív erőként, ahogyan jelen volt a 64. *carmen* mögött is. A vergiliusi szövegnek köszönhetően viszont Lucretius domesztikálódhat, hiszen a luxus kritikája Dido udvarára irányul, tehát mintegy áthelyeződik az „éle” a trójaiakról a később Róma ellenségévé váló karthágóiakra, és mivel Karthágó sorsa a bukás, a luxuskritika megalapozottsága e ponton igazolást nyer. Vergilius egyúttal „kijavítja” Catullus aranykorképét, hiszen az ennek megtestesítőjeként szolgáló thesszáliai palotában tartott násszal, amely a vaskorba való átmenet, vagyis egy hanyatlási folyamat előzménye, szembehelyezi a karthágói palota lakomáját, amely viszont a Róma megalapítása felé vezető út egy fontos állomása.

\* \* \*

Amint arra tanulmányomban rámutattam, a vizsgálat tárgyát képező művek aranykor-ábrázolásaiban két diskurzus kerül egymás mellé: az aranykoré, illetve a luxuskritikáé. Habár az antik irodalomban e két diskurzus nagy-

46 Fernandelli 2012, 350.

47 Nappa 2007, 383.

48 Tamás 2016, 5. A szóban forgó catullusi és vergiliusi szakaszok intertextusainak olyan szempon-tú elemzéséért, hogy a kapcsolat előrevetítheti Dido sorsát, lásd Papaioannou 2006.

részt független egymástól, két szempontból mégis kapcsolódnak egymáshoz. Egyrészt az az antik elgondoláson alapuló ellentét köti őket össze, hogy az aranykor végét éppen a luxus iránti vágyakozás hozhatja el. A másik összekötő kapocs nyelvi jellegű: az aranykor fogalmában is benne foglalt „arany” szó, amely lehetőséget nyújt a szerzőknek az ezzel a kifejezéssel való költői játékra, amelynek keretein belül implicit módon mintha az a kérdés is felmerülne, hogy egyáltalán miért nevezik aranykornak az aranykort, hogyha aranykori szemszögből nézve az arany szükségtelennek minősül. Mindezek alapján elképzelhető, hogy a vergiliusi szövegek, melyek az aranykort már eleve ellentmondásosan mutatják be, és a témát szintén problematizálva megidéző catullusi és lucretiusi szakaszokkal lépnek intertextuális párbeszédbe, felvethették annak kérdését az Augustus-kori olvasóban, hogy saját, ellentmondásoktól egyáltalán nem mentes korában mi is minősül valójában „aranyknak”, erkölcsileg követendőnek.<sup>49</sup> A szövegekben megjelenő paradoxonok ugyanis egyszerűs mind a kortárs politikai valóság paradoxonai is, elvégre egy fényűző Róma akarja magát egy új aranykor letéteményeseként feltüntetni, amelynek keretein belül azért köszönhet be a béke, mert a Birodalom minden ellenségét legyőzte és alávetette hatalmának.

## Bibliográfia

- Bailey, C. (szerk.) 1947. *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura. Libri Sex. Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary.* Oxford.
- Boyle, A. J. 1986. *The Chaonian Dove. Studies in the Eclogues, Georgics, and Aeneid of Virgil.* Leiden.
- Breed, B. W. 2006. *Pastoral Inscriptions. Reading and Writing Virgil's Eclogues.* Bristol.
- Coleman, R. (szerk.) 1977. *Vergil: Eclogues.* Cambridge.
- Costa, C. D. N. (szerk.) 1984. *Lucretius: De Rerum Natura V.* Oxford.
- Edmunds, L. 2001. *Intertextuality and the Reading of Roman Poetry.* Baltimore–London.
- Fernandelli, M. 2012. *Catullo e la rinascita dell'epos. Dal carme 64 all'Eneide.* Zürich – New York.
- Fish, S. 1980. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities.* Cambridge, MA.
- Fitzgerald, W. 2016. *Variety. The Life of a Roman Concept.* Chicago–London.

---

49 Perkell 2002, 35.



- Fowler, D. 2002. *Lucretius on Atomic Motion. A Commentary on De Rerum Natura Book II.1–332*. Oxford.
- Fordyce, C. J. (szerk.) 1961. *Catullus. A Commentary*. Oxford.
- Gale, M. R. 1994. *Myth and Poetry in Lucretius*. Cambridge.
- Gale, M. R. 2000. *Virgil on the Nature of Things. The Georgics, Lucretius and the Didactic Tradition*. Cambridge.
- Gale, M. R. 2008. „Virgil’s *Metamorphoses*. Myth and Allusion in the *Georgics*”: Volk, K. (szerk.): *Virgil’s Georgics. Oxford Readings in Classical Studies*. Oxford – New York, 94–127.
- Gale, M. R. 2021. „Catullus and Augustan Poetry”: Du Quesnay, I. – Woodman, T. (szerk.): *The Cambridge Companion to Catullus*. Cambridge, 219–241.
- Jenkyns, R. 1993. „*Labor Improbus*”: *The Classical Quarterly* 43/1, 243–248.
- Köves-Zulauf, T. 1995. *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Budapest.
- Leach, E. W. 1981. „*Georgics* 2 and the Poem”: *Arethusa* 14/1, 35–48.
- Nappa, C. 2007. „Catullus and Vergil”: Skinner, M. (szerk.): *A Companion to Catullus*. Malden, MA, 377–398.
- Papaioannou, S. 2006. „Wedding Bells or Death Knells? Cross-Textual Doom and Poetics in »Depicting« Famous Epic Banquets. Catullus, c. 64.43–51 and Vergil, *Aeneid* 1.637ff.”: *Ordia Prima* 5, 125–142.
- Perkell, C. 2002. „The Golden Age and Its Contradictions in the Poetry of Vergil”: *Vergilius* 48, 3–39.
- Pontani, F. 2000. „Catullus 64 and the Hesiodic Catalogue: A Suggestion”: *Philologus* 144, 267–276.
- Putnam, M. C. J. 1970. *Virgil’s Pastoral Art*. Princeton.
- Putnam, M. C. J. 2008. „Italian Virgil and the Idea of Rome”: Volk, K. (szerk.): *Virgil’s Georgics. Oxford Readings in Classical Studies*. Oxford – New York, 138–160.
- Ryberg, I. S. 1958. „Vergil’s Golden Age”: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 89, 112–131.
- Schmale, M. 2004. *Bilderreigen und Erzähllabyrinth. Catulls Carmen 64*. München.
- Smolenaars, J. J. L. 1987. „Labour in the Golden Age. A Unifying Theme in Vergil’s Poems”: *Mnemosyne* 40/3–4, 391–405.
- Tamás Á. 2016. „Erroneous gazes. Lucretian poetics in Catullus 64”: *Journal of Roman Studies* 106, 1–20. [magyarul: 2017. „Tévelygő tekintetek. Lucretiusi poétika Catullus 64. *carmenében*”: *Ókor* 16/1, 27–40.]
- Thomas, R. F. (szerk.) 1988. *Virgil: Georgics*. Cambridge.
- Trimble, G. 2013. „Catullus 64 and the Prophetic Voice in Virgil’s Fourth *Eclogue*”: Farrell, J. – Nelis, D.: *Augustan Poetry and the Roman Republic*. Oxford, 263–277.
- Wilkinson, L. P. 1969. *The Georgics of Virgil. A Critical Survey*. London.
- Williams, R. D. (szerk.) 1998. *Virgil: Aeneid I–VI*. London.



# A múlt és a jelen kapcsolata a *principatus* kezdetén

## Horatius: *Carmina* I. 2

Ebedli Viktória

### 1. Az irodalmi szöveg mint történeti forrás

Horatius művei jelentős forrásai az Augustus-kornak, a költő sok szövegét nemcsak az irodalom-, hanem a történelemtudománynak is fontos vizsgál-  
nia.<sup>1</sup> Habár ez általánosan érvényes a korszak más költőire is, Horatius esetében ez az állítás különösen hangsúlyos, hiszen a költő maga is tudatosan érzékeltette szövegeiben a politika és a költészet ambivalens kapcsolatát.<sup>2</sup> Ezek a művek, a maguk esztétikai értékein túlmutatva, forrásul szolgálhatnak a korszak politikai, társadalmi és kulturális viszonyainak mélyebb megértéséhez. Ebből a szempontból is releváns az *Ódák* első könyvének második darabja, amelynek régóta kutatott kérdései – például a szöveg megírásának, illetve a benne megidézett eseményeknek az időpontja – még ma is vita tárgyát képezik. A mű keletkezési ideje, szerkezete, témája és hangulata mind hozzájárul ahhoz, hogy úgy tekintsünk rá, mint a *principatus* kialakulásának fontos forrására.<sup>3</sup> A *populus* kilátástalansága az újra és újra kirobbanó polgárháborúk, s így az államrendben keletkezett káosz közeli emlékeként jelenik meg az óda első felének hangulatában: *terruit urbem, / terruit gentis, grave ne rediret / saeculum Pyrrhae nova monstra questae* – „megrémitette a Várost, megré-

---

1 Ez különösképp igaz a *principatus* rendszerének mélyebb megértésére, Augustus és Horatius viszonyára, amely ennek a tanulmánynak is az egyik fő témája (vö. Hegyi 2014, 41).

2 Lowrie 1997, 138–139. Horatius más szövegeiről és az Augustus-kor költészetéről ebben a megközelítésben lásd például Breed 2004, 245–253; Griffin 2005, 306–321.

3 A politikai és társadalmi válság következtében felbomló *res publica* történelemképét, a korszak politikai és kulturális narratíváit vizsgálja – részben szintén Horatius szövegein keresztül – jelen kötetben Marton Máté tanulmánya.

mítette a népeket, hogy visszatér az új szörnyek miatt siránkozó Pyrrha nehéz kora” (Hor. *Carm.* I. 2, 4–6).<sup>4</sup> Iuppiter büntetése mellett megjelenik a feleséget megbosszuló Tiberis, az óda végén pedig, egy reményteli zárás során felsorakoznak a Rómát megmenteni igyekvő istenségek, köztük a szárnyas Mercurius alakjában látható Augustus is. Ez a pozitív végkifejlet felé tartó, a római történelem és identitás fontos szimbólumait magában foglaló szöveg érthető úgy mint a *principatus* kialakulásának költői megfogalmazása. Így ez a tanulmány az *Iam satis*-ra mint történeti forrásra tekintve igyekszik a datálás, valamint az értelmezés kérdéseire válaszokat találni.

Az I. 2 jelentőségére a közelmúlt politikai eseményeinek megörökítése mellett a kötetben való elhelyezkedése is felhívja a figyelmet. Az *Epódoszok* és az *Ódák* első költeményeiben bizonyos szempontból ugyanarról olvashatunk: Horatius megszólítja Maecenast, kapcsolatot teremt a patrónus és a költő között. Az első epódoszban ez a kapcsolat egy csatára készülő katonákkal teli táborban jön létre, valamikor Actium előtt.<sup>5</sup> A jelenet során a költő biztosítja a támogatásáról Maecenast. A költő pártfogása kiemeli őt a tömegből, mivel a többség csak a saját meggazdagodása, esetleg karrierje előmozdítása érdekében vállalja a kockázatot. Más szemszögből nézve viszont úgy tűnik, hogy Horatius jelenléte csupán Maecenas jóakarátának függvénye. Akárhogy is, de ebben a jelenetben a költő erősen kötődik a patrónusához.<sup>6</sup> Ez hangsúlyosan jelenik meg a szöveg nyelvi szintjén is, hiszen az epódosz második sorában az *amice* megszólítás arra utal, hogy a motivációja sokkal inkább fakad a Maecenashoz fűződő viszonyból, mintsem az ügyhöz való ragaszkodásból.<sup>7</sup> A személyétől való függés és barátja karakterének magasztalása már az *Ódák* első darabjában is tematizálódik: *Maecenas atavis edite regibus, / o et praesidium et dulce decus meum* – „Maecenas, te dicső, régi királyi sarj, / ó, én támaszom, én édes arany diszem!” (*Carm.* I. 1, 1–2). A költő dicséri Maecenas sze-

4 Felhasznált Horatius-szövegkiadás: Mayer 2012. Az I. 2-es óda részleteit saját fordításban, a többi Horatius-részleteket Bede Anna műfordításában idézem.

5 A szöveg keletkezési idejét itt sem lehet teljes bizonyossággal megállapítani, ugyanakkor elég valószínűnek tűnik Kr. e. 31 tavasza, hiszen Octavianus ekkor kezdett sereget toborozni az Antoniuszal való csatára. Párhuzamba állítható ez Cassius Dio egy ide vonatkozó részletével, aki beszámol nekünk róla, hogy Octavianus miképpen hívta össze a harcra alkalmas férfiakat Brundisiumban (Cassius Dio L. 11, 5).

6 A datálásról és a költő szerepéről lásd Mankin 1995, 49.

7 Mankin 1995, *ad loc.*

mélyét és kihangsúlyozza a köztük fennálló kapcsolatot, ahogyan azt az első epódoszban is tette.<sup>8</sup> A különbség, amely a felvetett kérdés szempontjából fontos, Octavianus személyében keresendő, hiszen az első epódoszban Maecenas alakja mellett Octavianus személye is egyértelmű hangsúlyt kap,<sup>9</sup> ezzel szemben az első ódában csak Maecenasról esik szó. Mivel az I. 2 ezután kettejük közül egyedül a *princeps*et helyezi a középpontba, ezért a kötet első darabja értelmezhető a költő függő helyzetének, a patrónushoz való viszonyának megfogalmazásaként, míg a második inkább a közügyekben való részvételre fókuszál. Ez alapján tehát az I. 2 tekinthető egyfajta politikai szerepvállalásnak is, külön választva azt a patrónusához fűződő, részben személyes kötődésétől.<sup>10</sup>

Az első két óda egymás mellé helyezése már egy önmagában érdekes és fontos kérdést vet fel: milyen a költő viszonya – e szövegek alapján – ahhoz a rendszerhez, amelyben alkot? Ez a kérdés már nemcsak a kötetkompozíciót érinti, hanem a szövegek szoros értelmezését is meghatározza, és a szakirodalomban eddig felmerült problémafelvetéseket is nagyban befolyásolta. Hiszen az I. 2 vezeti be a következő témákat: politika és költészet kapcsolatát és Augustus dicséretét. Habár az I. 2 keletkezésének ideje még nem tisztázott, a 13–20. sorokat érdemes összevetni azzal a Cassius Dio által megőrzött információval,<sup>11</sup> amely arról az éjszakáról szól, amikor Octavianus felvette az Augustus nevet Kr. e. 27-ben.<sup>12</sup> A szöveg szerint épp azon az éjszakán áradt ki a Tiberis és árasztotta el Róma minden alacsonyan fekvő területét, így a városnak ezen részei erre az időre hajózhatóvá is váltak. Ez a leírás tartalmában nagyon közel áll Horatius ódájának már említett részletéhez, és az időbeli megfelelés is könnyen elképzelhető;<sup>13</sup> eszerint Horatius ódája vonatkozhat a Kr. e. 27-es árvízre és az Augustus név felvételére is. Ha feltételezzük, hogy a két szöveg ugyanazt az eseményt örökíti meg, érdemes feltenni azokat a kérdéseket is, hogy az árvíznek milyen lehetett a megítélése a korszakban, és hogy

8 Mayer 2012, *ad loc.*; Hegyi 2011, 15.

9 Horatius műveiből és Maecenas epigrammáiból lehet következtetni a köztük lévő baráti kapcsolatra (vö. Hegyi, 2011, 12).

10 Günther 2013, 232.

11 Cassius Dio LIII. 20, 1. Az egyik legfrissebb, ezt a témát feldolgozó tanulmány Raymond J. Clark (2010, 262–267) szövege.

12 A Kr. e. 27. januári eseményeihez, Octavianus valós jogalapjának problémájához lásd Börm–Havener 2012, 202–210.

13 Clark 2010, 262.

mi a szerepe Horatius ódájában. A Tiberis áradása alapvetően nem számított különleges jelenségnek. Az ilyen eseményeknek rendkívül jó a dokumentáltsága, így azt nem lehet állítani, hogy egy áradás alapvetően megrázta volna a rómaiakat. Horatius ódájának az árvize azonban két okból is különleges.<sup>14</sup> Egyrészt az árvizek Rómában kora tavasztól nyár közepéig tartottak. Egy januári eset már annál meglepőbb, nemcsak a mai klímakutatás, hanem a rómaiak számára is.<sup>15</sup> Másrészt a Kr. e. 27-es áradás megjelenése a forrásokban a természeti csapást összekapcsolja a *principatus* kezdetével. Cassius Dio röviden, egy mondatban ír az esetről és Augustus hatalomátvételének szempontjából pozitív előjellként ábrázolja azt. Miután kiemelte, hogy a jók kedvező jelként értelmezték az átélteket, Sextus Pacuvius példáján keresztül mutatja be, hogy milyen hízelgéseket és dicsőítést kapott a római polgároktól Augustus, miután felvette ezt a nevet. Az elbeszélés alapján úgy látszik, hogy Cassius Dio a természeti csapást biztató előjellként értelmezte és hagyományozta tovább munkájában.<sup>16</sup> A *Historia Romanából* úgy tűnhet, hogy az eseményt, amelynek megítélése meglehetősen egyoldalúan van ábrázolva, arra használja fel a szerző, hogy a *principatus* kezdetéhez pozitív előjeleket társítson.<sup>17</sup> Ez a jól megszerkesztett történet arra is utalhat, hogy Kr. e. 27-ben a téli árvíz miatt megingoghatott Augustus népszerűsége.

Értelmezhető-e az óda tehát úgy, mint egyfajta politikai bevezető, amelyben a *princeps* személye dicsőítve jelenik meg? Már Fraenkel meghatározó Horatius-monográfiájában is hasonló kérdésfeltevéseket olvashatunk. Fraenkel azonban megkérdőjelezi az Augustusnak szánt dicshimnusz komolyságát amiatt, hogy a költő a *principatus* kezdetéről szóló ódát rémisztő vihar és ár-

14 Róma egyik nagy árvizeként gondol ma a kutatás a források alapján a Kr. e. 27-es áradásra (Aldrete 2007, 242).

15 Annak ellenére, hogy a Tiberist a rómaiak igyekeztek szabályozni, újra és újra, még az Augustus-kor után is kiáradt. Ifjabb Plinius például Traianus uralkodása idején, a császár folyószabályozása ellenére is ír egy hatalmas áradásról, amely a császári család és a plebs bútorait is elsodor-ta (Harper 2020, 80–81).

16 A Tiberis árvízét általában kedvezőtlen előjelnek tartották. Cassius Dio más helyeken is utal erre: XXXIX. 61, 3; LIII. 33, 5 – LIV. 1, 1–2. Rich szerint ez az értelmezés magánjósoktól származhatott. Utal az I. 2-re is mint az árvíznek egy másik, lehetséges forrása, de ezt nem erősíti meg, csak a datálás körül kialakult vitára utal (Rich 2014, 153).

17 Ugyanakkor nem ez az egyetlen árvíz, amelyet Cassius Dio Augustus egy cselekedetével köt össze. A Kr. e. 13-as áradást Augustus Rómába való visszatéréssel azonosította (Aldrete 2007, 67).

víz képével kezdi.<sup>18</sup> Az, hogy a költő részéről itt valamilyen ironikus, ugyanakkor negatív ábrázolásmódról és az új rendszert beárnyékolni akaró indítékről beszélhetünk-e, vita tárgyát képezi. Nisbet és Hubbard – Horatius modern kommentátorai – is foglalkoztak a problémával és Fraenkel véleményére reagálva egyetértettek azzal, hogy az árvíz, amiről Horatius ír, kétségkívül Augustushoz kapcsolódik, azonban inkább a régi világ végét, mintsem az új eljövetelét jelképezheti. Ebben az indoklásban a kommentátorok az óda értelmezésének egy új és fontos aspektusára hívják fel a figyelmet: a költő nem az új rend létrejöttére fókuszál, hanem a régi átrendezésének tényére.<sup>19</sup> Ez egy fontos különbség Fraenkelhez képest, mivel bár az árvizet Nisbet és Hubbard is rossz előjelként értelmezi, olvasatukban a döntő tényező, hogy a költő nem a megfelelő helyre tette a hangsúlyt Augustus dicséretekor. A kommentátorok értelmezése szerint Horatius nem a pozitív végkimenetelt hangsúlyozta. Úgy vélik, a káosz, konkrétan a polgárháborúk okozzák a régi rend megbomlását. Elemzésükben szorosan összekötik a mű jelenében végbemenő polgárháborúkat a Tiberis áradásának jelenetével, amely a rend megbomlásának jelképeként értendő. Ezek a következtetések a legtöbb esetben abból indulnak ki, hogy a szöveg elején szerepet kapó természeti csapás, a Iuppiter haragja miatt fennálló rossz időjárás és a Tiberis áradása logikailag szorosan összekapcsolódik, azaz egymás következményei. A két esemény közötti kapcsolatot Lowrie a történelem mitologizálásával írja le. A költő a kortárs eseményeket, köztük a polgárháborúkat, Iuppiter viharával és a Tiberis áradásával ágyazza mitológiai narratívába.<sup>20</sup> Nemrég megjelent tanulmányában Clark pedig úgy véli, egészen máshogy kell értelmeznünk az árvíz ábrázolását és a műben betöltött szerepét. Az tagadhatatlan, hogy a költő nyíltan ír az árvíz súlyosságáról és a rómaiakra gyakorolt hatásáról, a szöveg hangsúlyozza, hogy a rómaiakat jelentősen érintette az eset: *vidimus flavom Tiberim [...] ire*, „Látjuk, hogy az aransárga Tiberis visszafelé folyik [...]” (I. 2, 13–15).<sup>21</sup> Clark teljesen más következtetések levonását tartja érdemesnek e jelenet értelmezésekor, mint Fraenkel vagy Nisbet és Hubbard tette.

18 Fraenkel 1957, 242–253.

19 Nisbet–Hubbard 1970, 17–19.

20 Ez egy többször felhasznált költői eszköznek számít Horatiusnál, különös tekintettel az Augustusról szóló művek esetében (Lowrie 1997, 142).

21 Clark 2010, 263.

Egyrészt Clark Horatius antik kommentátorának, Porphyriónak a megjegyzésére hívja fel a figyelmet, amely szerint, Iuppiter csak azt akarta elérni, hogy a rómaiak megijedjenek a haragjától és befejezzék a polgárháborúkat, de semmiképp sem azt, hogy az egész római nép elpusztuljon. Másrészt úgy véli, hogy Tiberis feleségéért, Iliáért áll bosszút, tehát az ő fellépése nem kapcsolódik szorosan Iuppiter büntetéséhez. Emellett azt is megfogalmazza, hogy a műben több, egymás mellett létező indokot is találhatunk a bosszúra. Fontosnak tartja a *Georgicával* mutatott párhuzamot, hiszen ebben a műben is polgárháborús kontextusban jelenik meg a *satis iam pridem*. Horatius sorai szintén a polgárháborúkra utalnak az isteni büntetés bevezetésében, az *Iam satis*-tól kezdve bosszúállás-jelenetek kerülnek ábrázolásra az ódában, amelyek a mű jelenében párhuzamosan helyeződnek el, viszont egymással nem állnak szoros kölcsönhatásban.<sup>22</sup> Horatius ugyan megemlítette az árvizet, és a szövegből valóban kiolvashatók az áradással járó borzalmak és az azt követő kétségbeesés, Clark mégis úgy látja, a költő elhárítani igyekszik a természeti csapás negatív konnotációinak Augustushoz való kötését. Sőt, ez a baljós természeti jelenség segíti is a *princeps* reputációját a szövegben, mivel az óda második felében Octavianus már mercuriusi megmentőként és egyben bosszúállóként jelenik meg, aki helyreállítja a darabjaira hulló államot azzal, hogy megújítja a régi rendet.<sup>23</sup> Az újabb értelmezések tehát szétválasztják Iuppiternek és a Tiberisnek a bosszúját. Clark meggyőző érvelése azonban a bosszúállás-jelenetek szerepére és kapcsolatára részletesen nem tér ki.

## 2. A datálás kérdése

Az egyik legfrissebb, az I. 2. datálását említő tanulmányban Günther a szöveg keletkezési idejét Kr. e. 29-re, esetleg 28 elejére teszi. Indoklásában azt hangsúlyozza, hogy egy olyan jelenethez, amelyben a költő szinte félisteni szerepbe helyezi Octavianust, egy fontos és a *princeps* népszerűségét növelő történeti esemény szükséges, amely magától értődővé teszi az ilyen mértékű dicséretet. A szerző ezt Octavianus keletről való visszatéréssel azonosítja, a Kr. e. 29–

<sup>22</sup> Uo. 265–266.

<sup>23</sup> Uo. 263–264. A Mercuriusszal való azonosítás problémáját a tanulmány későbbi pontján tárgyalom.



28-as datálásának ez a legerősebb érve.<sup>24</sup> Nem szól azonban a még ma is aktuális keletkezés körül kialakult vitákról. A felmerült lehetséges dátumokról Nisbet és Hubbard számol be először. Ők nem foglalnak egyértelműen állást egyik lehetőség mellett sem, csak azt szögezik le, hogy a műnek az actiumi csata után kellett íródnia. Az óda ugyan egy borús képekkel teli, negatív hangvételű leírással kezdődik, de mégis bizakodó lezárással ér véget, ez pedig Kr. e. 31 után lehetséges igazán.<sup>25</sup> Ezután a datálás kérdésére adott összes lehetséges választ számba veszik. A vers nyitó vihara és az Octavianus által keleten vezetett hadsereg miatt néhányan Kr. e. 30–29 telére tették a művet, hiszen az ekkor keleten tartózkodó katonákat küldhette volna Octavianus a Pártus Birodalom ellen. Ezzel a dátummal kapcsolatban már felmerült egy – a *Georgica* megjelenéséhez kapcsolódó ellenérv. Vergilius műve egészen biztosan mintául szolgálhatott Horatius ódájához, a tanköltemény viszont nagyjából ugyanekkorra (Kr. e. 29) készül el. A felvetés, hogy Horatius már korábban olvashatta a *Georgica* szövegét és fel is használhatta annak egyes részeit saját alkotásához, nem zárható ki teljesen, de erősen megkérdőjelezhető. Mások – Nisbet és Hubbard szerint is hihetőbben – Kr. e. 29–28 teléhez kötik a művet. Octavianus ekkor tér vissza keletről és tartja meg *triumphus*át, amelyre Horatius az ódában is utal: *hic magnos potius triumphos, / hic ames dici pater atque princeps* – „szeresd inkább itt a nagy triumphusokat, s azt, hogy itt atyának és *princeps*nek neveznek” (I. 2, 49–50). Ezt az elképzelést erősíti továbbá az is, hogy Octavianus vélhetően ebben az időszakban fontolgatta a köztársaság visszaállítását, egyúttal a hatalomról való lemondását. Erről Suetonius számol be: *De reddenda re p[ublica] bis cogitavit: primum post oppressum statim Antonium, memor obiectum sibi ab eo saepius, quasi per ipsum staret ne redderetur.* – „Kétszer is gondolt a köztársaság visszaállítására: először nyomban Antonius leverése után, mert emlékezett rá, hányszor vetette szemére Antonius: rajta múlik, hogy még mindig nem éledt újjá a régi alkotmány” (Suetonius: *De vita Caesarum Aug.* 28. 1, Kis Ferencné fordítása).<sup>26</sup> Mivel ez a helyzet bizonyos körökben felfordulást kelthetett, ezért ez az eset is megadhatná az alkotás alaphangulatát. Az óda eszerint épp azt a pillanatot örökítené meg, amely-

24 Günther 2013, 238.

25 Nisbet–Hubbard 1970, 17.

26 Suetonius *De vita Caesarum* című szövegét Ihm szövegkiadása (1908) alapján idézem.

ben Octavianus még nem mondott le a hatalomról és még érzékelhető a keleti hódításokkal szerzett dicsősége. Megint mások pedig Kr. e. 28–27 teléhez kötik a művet, hiszen a Tiberis, Cassius Dio tudósítása szerint január 16–17-én árasztotta el a Várost, épp azon az éjszakán, amikor Octavianus felvette az Augustus nevet, így az ódának a Tiberis jelenete szerezne aktualitást.<sup>27</sup> A különböző dátumok mellett szóló érveken végigtekintve megmutatkozik, hogy az óda keletkezési idejének meghatározása érdekében, annak egy-egy különálló részletét igyekeztek már ismert, történelmi eseményekhez kötni. Az első két lehetséges dátum – Kr. e. 30–29 és 29–28 tele – mellett szóló megállapítások azonban nem a Tiberis-jelenetre koncentrálnak leginkább.

A Tiberis áradása és az özönvíz képe az I. 2-ben erősen kötődhet Cassius Dio azonosításához, ezért érdemes lehet Kr. e. 28–27 teléhez kapcsolni a művet, legalábbis úgy tekinteni erre a dátumra, mint aminél korábban az óda nem keletkezhetett. Ehhez érdemes először Nisbet és Hubbard azon megfigyelését előtérbe helyezni, miszerint Horatius ódája nem egy adott pillanatot örökít meg Octavianus politikai szereplésének idejéből, hanem több év félelmeit és reményeit, kortárs tapasztalatait foglalja össze a polgárháborús időszakról és a társadalmi, politikai változásokról.<sup>28</sup> Erre a megállapításra fókuszálva sokkal inkább alátámasztható lesz, hogy ez a szöveg Kr. e. 27 januárja előtt nem keletkezhetett. Ezzel a dátummal ugyanis nem kell kizárnunk semmit az eddigi érvek közül: inspirálhatta a mű kezdetén a nagy vihart a Kr. e. 30-as időjárás tapasztalata, sőt a keletről való hazatérés és a diadalmenet megtartása is kötődhet Kr. e. 29–28 eseményeihez, hiszen ezek még Kr. e. 27 januárja után is a közelmúltban történtek tapasztalatai, újra hangsúlyozva Nisbet és Hubbard megállapítását, miszerint az óda több év reményét és tapasztalatát foglalja össze.

A kommentárszerzők utalásából és Günther állásfoglalásából mégis úgy tűnik, hogy a Kr. e. 29–28-as datálás a legelfogadottabb, amit Suetonius részlete is megerősíthet. Habár a leírásban az államforma és a hatalom kérdése valóban kétségekre adhat okot, mégsem tudjuk, hogy Octavianus hezitálásával – ha szó szerint értjük a részletet – pontosan kik lehettek tisztában, tehát, hogy melyik társadalmi csoportoknak mekkora része hallhatta ezt a hírt, és

27 Nisbet–Hubbard 1970, 17–18. Cassius Dio LIII. 20, 1.

28 Uo. 18.

hogy mekkora lehetett volna ebben az esetben a polgárok részéről a kétségbeesés mértéke. Emellett az sem biztos, hogy Suetonius tudósítását feltétlenül szó szerint kellene érteni. A forrást lehet úgy is olvasni mint az augustusi politika egy fontos aspektusának suetoniusi megfogalmazását: a köztársaság látszatának fenntartását. Amikor a történetíró feljegyezi, hogy Augustus kétszer is elgondolkodott azon, hogy visszaállítsa-e a köztársaságot, az talán nem utal többre a *principatus* rendszerének működésénél. A *Res gestae divi Augusti* idézve: *In consulatu sexto et septimo, postquam bella civilia exstinxeram, per consensum universorum potitus rerum omnium, rem publicam ex mea potestate in senatus populique Romani arbitrium transtuli.* – „Hatodik és hetedik consulságom idején (i. e. 28–27), miután a polgárháborúknak véget vettem, a legfőbb hatalom közös egyetértéssel ráruházott birtokában az állam ügyeinek intézését a magam hatalmából a *senatus* és a római nép kezébe tettem.” (RGDA 34. 1).<sup>29</sup> Értsük inkább úgy ezt a részletet mint a köztársaság visszaállítására irányuló látszattörekvésnek egy jellegzetes megnyilvánulását, amelyet a suetoniusi részlet is tükröz.<sup>30</sup> Ezt a Kr. e. 27. január 13-i és 16-i *senatusi* ülések is alátámasztják, hiszen a *princeps* ekkor kapta meg a tíz évnyi *proconsuli* tisztséget Egyiptom, Ciprus, valamint a három provincia, Hispánia, Gallia és Szíria felett, ezenfelül pedig a *consuli* tisztséget is.<sup>31</sup>

A Kr. e. 27. év januári eseményei ugyanakkor nehezen rekonstruálhatók. A *Res gestae divi Augusti* fentebb idézett részletében Augustus megemlékezik arról az eseményről, amelyet a kutatás a *principatus* szimbolikus kezdeteként tart számon. Mindazonáltal az összes fennmaradt forrásunk homályosan fogalmaz azzal kapcsolatban, hogy pontosan mi történt a *senatus* és Octavianus között, pontosan milyen hatalmi jogkörrel adott vissza a politikus, hogy mit jelent a *potitus rerum omnium* és az *ex mea potestate*. Börm és Havener a közelmúltban egy új megközelítéssel rekonstruálták a *Res gestae* idézett részlete nyomán a januári eseményeket. Úgy vélik, hogy Octavianus hatalma nem támaszkodott olyan jogi alapra, amelyről le lehetett volna mondani, a források

29 A *Res gestae divi Augusti* részleteit Moore (1967) kiadásából idézem, a magyar szöveg Borzsák István fordítása.

30 Ezt szemlélteti többek között Velleius Paterculus történetírói munkája is, amelyben leírja, hogy a polgárháborúk befejezésével visszaállt a régi államrend (Velleius Paterculus: *Historiae Romanae*, II. 89, 3–4).

31 Carter 1982, 127.

túl nagy jelentőséget tulajdonítanak ennek a szimbolikus lépésnek. Augustus sorai pedig azt jelezhetik, hogy a *princeps* utólag elismerte, hogy a hatalom, amellyel rendelkezett és szimbolikusan a *senatus*nak visszaadott, illegitim volt. Mindezek alapján ezt a cselekedetet értelmezi Börm és Havener a polgárháborús időszak hivatalos végeként. Mert ugyan már a Sextus Pompeius ellen aratott győzelem után a polgárháborúk végét propagálták, valamint az actiumi csata is tekinthető lezárásként, valószínűbb, hogy ezek egyes lépései lehettek a polgárháborús időszak befejezésének, amelyet egy hosszabb folyamatként érdemes elgondolni. A Kr. e. 31-es actiumi csata leginkább a mai történettudomány perspektívájából jelenti a korszak pontszerű lezárását. Mindez azért fontos, mert a kortársak számára, amíg a *bella civilia* tartott, Octavianusnak nem kellett külön igazolnia rendkívüli hatalmát.<sup>32</sup> Ha elfogadjuk ezt a feltételezést, Horatius *Iam satisa* és a rendteremtő Mercurius alakba bújt Augustus még inkább érthetővé, aktuálissá válik.

### 3. Szerkezet és intertextualitás

Az óda két élesen eltérő, ugyanakkor egymást kiegészítő, közel azonos hosszúságú részre osztható. A szerkezetben két ellentétes hangulatú egység, a sorok számában viszont szimmetria figyelhető meg, mindez egy erősen dialektikus viszonyt alakít ki a versben. Az első hat strófában azokról a természeti katasztrófákról esik szó, amelyek a római népet sújtják Horatius jelenében, majd a hetedik strófában – nagyjából a mű felénél – az óda elbeszélése azzal a kérdéssel vesz fordulatot, hogy milyen isteneket kellene segítségül hívni Iuppiter kiengesztelésére, mely istenek fogják a rómaiak számára elhozni a békét a polgárháborús időszak után: *Quem vocet divum populus ruentis / imperi rebus?* – „Vajon melyik istent szólítja a nép, mikor épp összeomlik az államuk?” (I. 2, 25–26). Ezzel következik be a váltás a komornak tűnő, a jelen problémái mellett a múlt eseményeire is visszautaló képekből, a reményteli jövő iránti fohászra. A második szerkezeti egységben, az idézett kérdést követő hat strófában a lehetséges engesztelő istenek felsorolását olvashatjuk, Apollo, Venus és Mars jelenik meg a szövegben. Végül az Augustusszal azonosítható, fiatal

32. Börm–Havener 2012, 211–213.

férfi alakjában Mercurius tűnik fel,<sup>33</sup> aki képes lesz a különböző természeti katasztrófákat megszüntetni, ezzel kivívva magának a második rész imáit és reményeit. A hirtelen hangulat-, vagy nézőpontváltás a szöveg egy kijelölt pontján Horatius által gyakran alkalmazott technika,<sup>34</sup> ami ebben az ódában is érzékelhető a kétségbeejtő időjárás leírása után a békés jövő felé tekintéssel. Emellett két másik – Augustus személyét a középpontba helyező – ódával is párhuzamot lehet vonni, ezek az I. 12 és a *Carmen saeculare*.<sup>35</sup>

A szerkezet kérdése a történeti vizsgálat szempontjából is jelentőséggel bír, fontos szerepet kap az óda értelmezésében, hiszen a szöveg mintha szerkezetével is a kortárs tapasztalatokra reflektálna. Ugyan Caesar gyilkosságát Octavianus Kr. e. 42-ben megbosszulta, de a konfliktusos helyzet és a polgárháború tovább folytatódott Antoniuszal. Augustus névleg lemondott a korlátlan hatalomról, mégis a *res publica* szétesése érződött. Mindez Kr. e. 27-re egyszerre közelmúltbeli tapasztalatként és aktuális kérdésként is felfogható, amely talán nemcsak tematikusan, hanem a szerkezet szintjén is megjelenik.

A szöveg szerkezete mellett Horatius lehetséges forrásai, valamint az óda intertextuális kapcsolatai is említésre méltóak. Vergilius *Georgicájának* első könyvéből vehette a példát a költő a vihar és az árvíz ábrázolásához.<sup>36</sup> Ennek alátámasztására több érv is felhozható, sokrétű kapcsolat figyelhető meg a *Georgica* első könyvének 52 sora (Verg. *Georg.* I. 462–514) és a vizsgált óda között. Az első könyv végén esik szó ugyanis a különböző természeti csapásokról, amelyek közül a rossz időjárás és az árvíz Horatius éppen 52 soros művében is megjelenik.<sup>37</sup> E részleten belül Vergilius következő sorai: *satis iam pridem sanguine nostro / Laomedontae luimus periuria Troiae* – „Omlott / Trójai Láomedón vétkéért vér elegendő!” (*Georg.* I. 501–502) összecsengenek Horatius *iam satis*

33 Az I.2 esetében Mercurius egyértelműen Augustusszal azonosítható alakként jelenik meg. Az összehasonlítás történhet a külső megjelenés – Augustus ekkor még fiatal, Mercuriust is így ábrázolják – és szerepkör – az istenek közötti hírvivői szerep jellemző Mercuriusra, és Augustushoz is illik a rendteremtői szerep miatt – alapján, de ebben a kontextusban Mercurius egyértelműen politikai hangsúlyt kap. Lásd Miller 1991, 369–370.

34 Jól látszik ez például a második könyv harmadik ódájában, amelyben az ünnepi hangulat előkészítése után a mű hirtelen komorságba vált (Hajdu 2014, 110).

35 Günther 2013, 232–234.

36 Vergilius műve könnyedén lehetett példája Horatius ódájának, mivel a *Georgica* Kr. e. 29-re valószínűleg elkészült (Albrecht 2003, 499).

37 Günther 2013, 236.

kezdősorával, de nemcsak ezzel a kifejezéssel történik utalás a vergiliusi műre.<sup>38</sup> Az első könyv végén Romulus és Vesta alakjának megjelenítésével Octavianusra is utal a szerző: *hunc saltem everso iuvenem succurrere saeclo / ne prohibete* – „e szilaj század fölibé magasodni / Ennek az Ifjúnak legalább ne legyen tilos!” (*Georg.* I. 500–501). Az I. 2-ben a költő nemcsak Vergilius szövegének a kezdősorát, hanem a jelenet szereplőit, Romulust és Vestát is, továbbá a *princeps* dicséretét is mintául vehette, azonban azt is érzékelteti, hogy a következtetések és a mű végső üzenete más lesz mint Vergiliusnál; Horatius valami mást, valami újat akar mondani.<sup>39</sup> Ugyanakkor nem Vergilius szövege az egyetlen lehetséges ihletője az ódának, hiszen Pindaros is ír napfogyatkozásról, rossz időjárásról és áradásokról, amelyek félelmet váltottak ki az emberek körében.<sup>40</sup>

Horatius 16. epódusza is kiemelt szerepű az értelmezésben, hiszen az I. 2 reflektál a 16. epódosz kétségbeesésére és a kiútkeresésére a polgárháborúk káoszából. Az epódosz korábbra datálható, sokkal inkább a polgárháborús időszakhoz kapcsolódik,<sup>41</sup> bár a datálás ebben az esetben is sok kérdést vet fel. Egyes megközelítések szerint ugyanis Kr. e. 42 és 36 körül keletkezett, de a kötetben elfoglalt helye alapján inkább arra lehet következtetni, hogy az actiumi csata után íródott. Bár ebben a kérdésben sem született még konszenzus, két dolog egészen biztos: hogy az I. 2 előtt íródott, és hogy a polgárháborús időszaknak a képe egészen másképp jelenik meg benne.<sup>42</sup> A vizsgált ódához hasonlóan, Horatius ebben a műben is a polgárháborúk borzalmának tapasztalatára építi mondanivalóját: *Altera iam teritur bellis civilibus aetas* – „Második emberkor pusztul belháboruban már” (*Epodi* 16, 1). A problémára kínált megoldás a 16. epódosz esetében azonban sokkal negatívabb és reményvesztettebb, és Octavianus sem tűnik fel a megmentő szerepében: *ire, pedes quocumque ferent* – „menni, hová lábunk visz” (*Epodi* 16, 21). Ez egy sötét, utópisztikus el-

38 A *Georgica* idézeteit latinul Mynors (1972) kiadásából, a magyar szöveget Lakatos István műfordításában közlöm.

39 Sloan 2016, 42.

40 Günther 2013, 239.

41 Ebben a szövegben még konkrétabban megfogalmazódik, hogy a polgárháborúk döntötték romba az államot, míg a második ódában ugyanez inkább a külső erőknek köszönhető (Holzberg 2009, 116).

42 Egyes javaslatok szerint a mű egy igazán korai alkotás, Actium vagy akár Philippi előtti. A kötetben elfoglalt helye miatt ugyanakkor úgy tűnik, mintha Actium után íródott volna (Mankin 1995, 244).

képzelés arról, hogy a rómaiak céltalanok és kétségbeesettek a polgárháborúk okozta bizonytalan időkben, ezért elhagyják Rómát és új hazában telepednek le.<sup>43</sup> Az új haza megalapítása pedig azt eredményezi, hogy Róma a vadállatok lakhelyévé válik, amíg annak lakói egy gazdag és termékeny, teljesen új helyen kezdik újra az életüket.<sup>44</sup> Ebben a leírásban nem Octavianus, hanem maga a költő játssza a legnagyobb szerepet, hiszen saját magát nevezi meg *vates*nek,<sup>45</sup> aki útmutatásával a rómaiak biztonságáért felel, azaz átsegíti őket a polgárháborúk borzalmain a békés újrakezdésbe: *vate me* – „jósszavam szerint” (*Epodi* 16, 66). A kérdés az, hogy az I. 2 reflektálhat-e erre mint a Róma sorsára nézve negatív végkimenetelű, lemondó hangvételű szövegre. A két alkotás problémája megegyezik: mindkét mű megfogalmazza valamilyen módon, hogy Róma, a számtalan külső fenyegetés ellenére a polgárháborúkkal okozza saját vesztét. Ugyanakkor a szövegekben megjelenő konfliktus *altera*, az epódosz első szavával a válsághelyzet korábbi fennállását idézi meg a költő. Ez az I. 2-ben is kifejezésre jut Tiberis bosszújával, aki úgy tűnik, egy ősi belviszálynak bosszulja meg egyik áldozatát, Iliát. A tartalmi összefüggésekben kívül a 16. epódosz 27–34. soraiban szereplő képtelenségek a leírásban nagyon hasonlítanak a természeti katasztrófákkal sújtotta Róma leírásához az I. 2-ben, ami tovább erősíti a kapcsolatot a két szöveg között. A köztük lévő párhuzamok jelenléte nyilvánvaló, amely alapján jól látszik, hogy az I. 2-re lehet a költő egy korábbi szövegének – a 16. epódosznak – a megidézéseként tekinteni,<sup>46</sup> különösen, mivel mindkettő hasonló okból fennálló krízishelyzetet ábrázol, amelyre azonban egymástól különböző megoldásokat kínál.

Mindemellett a szilfákon tanyázó halak költői megfogalmazásának is van egy fontos, későbbi párhuzama. A *Metamorphoses* első könyvében, Deucalion és Pyrrha történetében Ovidius az özönvizet szinte ugyanúgy írja le, mint Horatius: *hic summa piscem deprendit in ulmo* – „s amaz ott halakat fog a szilfa hegyében.” (Ov. *Met.* I. 296, Devecseri Gábor fordítása).<sup>47</sup> Egy később, de

43 A szakirodalomban gyakran felmerül, hogy kapcsolat van a 16. epódosz és Vergilius 4. *eclogája* között. Egyesek úgy vélik, hogyha Vergilius műve később keletkezett, akkor Horatius a lemondásával válaszol az *ecloga* pozitív hangulatára (Mankin 1995, 244). A 4. *ecloga* idealizmusáról és a polgárháborúkhöz való viszonyáról lásd Boyle 1986, 23–24.

44 Hawkins 2014, 72.

45 Lyne 2005, 8.

46 Günther 2013, 237.

47 Mayer 2012, *ad Carm.* I. 2, 9.

még ebben a korszakban keletkezett irodalmi szöveg a hasonló témát hasonló nyelvi képpel fejezi ki. Ha ez a párhuzam nem is bizonyítja konkrétan, hogy a Tiberis-jelenet a Kr. e. 27-es árvízről szól, arról mégis meggyőzhet minket, hogy ez a költői leírás a korszakban szimbolikusan az özönvizet jelentette, ami Horatius jelenetének értelmezésébe is jól beleillik. Az I. 2 árvize a Iuppiter által küldött vihar mellett tovább erősíti a kétségbeesést, így a rómaiak számára talán már az özönvízhez hasonló csapásnak tűnhetett. Az özönvíz-motívum emellett magában hordozza az új kezdet igényét, sőt szükségszerűségét, amely Augustus által szintén megjelenik a mű második felében.

A felsorolt példák alapján is látszik, hogy a lehetséges párhuzamos szöveghelyek megkeresése érdemben hozzá tud járulni a történeti kutatásokhoz, hiszen általuk könnyebben kontextusba helyezhetjük a vizsgált szöveget, többet tudunk meg róla és a korszakról, amelyben keletkezett. Vergilius szövege a polgárháborús kontextus mellett példát nyújt a természeti katasztrófák költői ábrázolásához. Horatius 16. epódusza – ahogy fentebb már említettem – szintén kapcsolatot mutat az ódával, hiszen úgy tűnik, mintha az I. 2 bizonyos módon az epódosz elkeseredettségére és kilátástalanságára felelne. Párhuzamos szövegeket a történetírói munkákban is érdemes keresni, így például az intertextuális kapcsolatok közé tartozhat Cassius Dio forrásrészlete, egyúttal megerősítheti, hogy valós történeti esemény lenyomataként is lehet értelmezni az ódát. Ezekben a szövegekben történeti szempontból azt fontos meglátni, hogy a polgárháborúk okozta válság széles körben érzékelhető jelenség volt, és ez a korszak költői szövegeiben is megmutatkozik. E krízisre különböző szerzők és különböző szövegek más-más megközelítéseket kínálnak. Horatius I. 2-es ódájában sem önmagában, a többi szövegtől elhatárolva jelenik meg a válság tapasztalata, a megoldás lehetősége azonban újszerű, már Augustushoz kötődik, megjelenik a béke megteremtésének gondolata, ami szintén a Kr. e. 27-es év eseményeire utalhat.

#### 4. Iuppiter, Tiberis, Augustus

Az *Iam satis* egy olyan kétségbeesítő helyzetet vezet be az első strófában, hogy abban a havazás, a jégeső és a villámok természeti csapásoknak tűnnek. Azt is hamar világossá teszi a költő, hogy a *pater*, azaz Iuppiter az, aki mindezért felelős, az embert próbáló körülményeket a rómaiak számára kiszabott isteni



büntetés okozza (I. 2, 1–4). Ugyanakkor Iuppiter mellett a Tiberisnek és Augustusnak is cselekményalakító szerep jut az ódában. A következőkben a tanulmány az ő jeleneteiket veszi sorra a köztük lévő kapcsolatra fókuszálva.

Az első jelenet rögtön az óda első strófájában kezdődik, ez vezeti elő a mű témáját. Iuppiternek a rómaiakra kirótt büntetése, a természeti csapásként ható rossz időjárás az első bosszúállás-jelenetként értelmezhető szakasz. Ez egy fontos rész, hiszen úgy tűnik, hogy Horatius jelenének – és közelmúltjának – a polgárháborúi okozzák a rend felborulását. A bosszúállás ebben az esetben az istenség haragját, a rómaiakra kirótt isteni büntetést jelenti, a *neglegentia* a római polgárok részéről pedig a polgárháborúban keresendő,<sup>48</sup> amire a költő az óda egy későbbi pontján utal: *civis acuisse ferrum* – „polgárok élesítették a vasat” (I. 2, 21). Habár a Tiberis fellépése nem kötődik szorosan Iuppiter büntetéséhez, de Clark tanulmányát kiegészítve szeretném a két jelenet közötti szoros, logikai kapcsolatot hangsúlyozni. Hiszen az Ilia érdekében folytatott bosszú Romulus és Remus történetét idézi az olvasó emlékezetébe, amely szintén a rómaiak egymás ellen fordulásáról szól. Ennek a mitológiai történetnek a felidézése témájában kapcsolódik Iuppiter büntetéséhez, de a mitikus múltban jeleníti meg a jelenkor problémáit.<sup>49</sup> A bosszúállás ebben az esetben a kulturális emlékezet megjelenésével inkább okkeresésnek tűnik a fennálló helyzet megoldására. A mű második felében, az engesztelő istenek felsorolásakor Mercurius képében Augustus jelenik meg: a mitológiai múltból visszatérve, a jelen problémáinak megoldásáig a *princeps* alakja vezeti el az olvasót.<sup>50</sup> Ebben a jelenetben is szó esik egy újabb bosszúról: *patiens, vocari Caesaris ultor* – „tűrve, hogy Caesar bosszulójának neveznek” (I. 2, 43–44). Azzal, hogy Caesar gyilkosainak megbosszulását említi, újra visszatérünk Horatius jelenébe, ahol ez a – bosszúállások közül először – történetileg is azonosítható eset egy létező és politikai szempontból fontos eseménysorozattal zárja a bosszúállás-jeleneteket. Azzal, hogy Augustust beemeli a bosszúál-

48 A leírt helyzet könnyen azonosítható a római vallás egyik alapfogalmával (Köves-Zulauf 1995, 32–33).

49 Az idősíkok váltakozása a műben, illetve a jelennek és a múltnak az erős párhuzamba állítása egészen hasonló az *Aeneis* hatodik énekében a hősök felvonulásához, ahol a múlt, a jelen és a jövő szoros kapcsolata egy nagyon sajátos történelemszemléletet alkot (vö. Hegyi 2015, 35).

50 Lowrie szerint az Augustusért szóló ima kapcsolja össze igazán a mitikus múltat a jelenkori Róma polgáraival (Lowrie 1997, 143).

lók sorába, arra is utal, hogy az előzőleg felsorolt bűnök káoszából az új rend is általa valósulhat meg, hiszen nemcsak egyszerűen egy gyilkosságot bosszul meg, hanem az új rend kialakulásához is megteremti a feltételeket. A bosszúállás ebben az esetben is a polgárháborúhoz kötődik, de a *princeps* révén az önhatalmú megtorlás alapvetően kegyetlen cselekedete a rendteremtés eszközévé válik a közelmúlt és a mitikus múlt polgárháborúinak káosza fölött. Hiszen ő áll a béke megteremtésének középpontjában, ahogy a szövegben, úgy a korszak politikájában is; a műben ez Mercurius alakjának azonosításával, a valóságban pedig – többek közt – a köztársaság névleges visszaállításával történt meg Kr. e. 27-ben. Akár Mars Ultor szerepét és a templomának a megépítésére való fogadalomtételt is említhetnénk ebben a kontextusban,<sup>51</sup> de Augustusnak a korszakról írt megemlékezése mutatja igazán jól, hogy a *princeps* is hasonló kontextusba helyezi magát: *Qui parentem meum trucidaverunt, eos in exilium expuli iudiciis legitimis ultus eorum facinus, et postea bellum inferentis rei publicae vici bis acie.* „Atyám gyilkosainak istentelen tettét törvényes ítélettel megtoroltam: száműztem, majd mikor fegyverrel támadtak az állam ellen, nyílt csatában kétszer is legyőztem őket” (RGDA 2).

## 5. Visszalépés a múltba

A múltba való visszalépésnek különösen érzékletes eszköze a Tiberis áradásának leírása. A bosszúállás ebben az esetben a feleség, Ilia, azaz Rhea Silvia érdekében történik, akinek az alakjához több jelentéstartalom kapcsolható. Hiszen a költő jelenében fennálló problémának egy, a mitikus múltban gyökerező előzményére utal Romulus és Remus párharcával, de a történet egyben Róma egyik fontos alapítástörténetét is emlékezetbe idézi. Rhea Silvia tragikus sorsa, amely a Tiberis áradását előidézi, a mitikus múltban történt konfliktusokra utal, amelyek a polgárháborúk prototípusaként foghatók fel; a Romulus és Remus vagy – a történetben még egyet visszalépve – akár az Amulius és Numitor közötti konfliktusok középpontjában is ő áll áldozatként. Ez a bosszú tehát elsősorban nem a kor polgárháborúira utal, hanem egy olyan eseménysorozatra, ami már régóta benne élt a római köztudatban és meghatározta a rómaiak történelemszemléletét, akár azt is mondhatnánk,

<sup>51</sup> Mayer 2012, *ad Carm.* I. 2, 44.

megszólítja a rómaiság-tudat egyik fontos elemét. Talán ez a mű egyik leglényegesebb jelene, hiszen főként ez köti össze a káosz rendezését Augustus alakjával. Az új kezdet, amit a *princeps* a bosszúállásával megteremt, csak a régmúlt sérelmeinek lezárásával valósulhat meg.

A mítoszról nem Horatius ír először, már Ennius is elbeszéli Ilia történetét, viszont a költő egy fontos részletet megváltoztat benne: Tiberist választja Ilia férjének, az Enniusnál szereplő Anio folyó helyett.<sup>52</sup> Az, hogy egy korábbi szöveg hagyományban az Anio folyó volt Ilia férje,<sup>53</sup> azért releváns a szöveg értelmezésének szempontjából, mert így könnyen feltételezhetjük, hogy Horatius a már ismert történethez képest mást akart megfogalmazni. Hiszen a költő idejében az enniusi mítoszvariáns volt a legelterjedtebb. Ezt Cicero is alátámasztja, aki a *de Divinatione* című művében az enniusi variációt idézi fel, sőt Ennius nevét is említi szövegében Ilia történetének leírásánál.<sup>54</sup> Így az I. 2-ben egy olyan szükséges eltérést láthatunk, amely által a mitológiai történet összeköthetővé vált egyrészt a közelmúltbeli, római eseményekkel, másrészt Róma egyik fontos alapítástörténetével. Habár Fraenkel szerint Ilia azért panaszkodott túl sokat az óda szövege alapján, mert nem akarta elfogadni, hogy az ő sorsa beteljesedett egyedül azzal, hogy Mars gyermekeinek az anyja legyen. A sorsának, azaz a korai halálának az elfogadása eszerint a „közjó” érdekében lett volna szükséges.<sup>55</sup> Fraenkel párhuzamot von Creusa alakjával, aki ebben a tekintetben pozitív karakternek számít, hiszen ő is beteljesítette, aztán elfogadta a sorsát.<sup>56</sup> Ezt az indoklást azonban nem támasztja alá a szöveg, Iliának fontos szerepe van a műben a múltba való visszalépés és a korai belviszály ábrázolásában is. A Tiberis bosszúja tehát a római nép bűneinek felidézése révén kapcsolódhat Iuppiter haragjához, erre több jel is utal az ódában. Egyrészt Ilia áldozatként való bemutatása bevonja az értelmezésbe a korai belviszályokat, másrészt a szövegben úgy tűnik, a Tiberis nem a jelenkor polgárháborúi miatt áll bosszút, azoknak csak tanúja: *audiet civis acuisse ferrum* – „hallani fog róla, hogy a polgárok élesítették a vasat” (I. 2, 21).

52 Enn. *Ann.* I. 34–50; vö. Skutsch 1985, 212–213.

53 Schönberger 2009, 29–31.

54 Cic. *de Divinatione* I. 40–41; Hoffmann 2010, 14–15.

55 Clark 2010, 264–265.

56 Verg. *Aen.* II. 776–789.

A leírtakból úgy tűnik, mintha a Tiberis az áradásával egy generációkon át öröklött bünt, az egymás ellen fordulást akarná a felszínre hozni. Vergilius *Georgicájának* első énekéből érzékelhető, hogy a *satis iam* is a polgárháborúkra vonatkozik (*Georg.* I. 501–502). E leírás kapcsán már Mynors is rámutatott, hogy a római polgárháborúkat generációkon átívelő borzalmas átokként ábrázolták.<sup>57</sup> Mivel már ezen kívül is számos párhuzamot lehet kimutatni Horatius szövegével, a két szöveg intertextuális kapcsolata megerősítheti, hogy a Tiberis bosszúja a múltba való visszalépést jelképezi és ezáltal a belviszályok mitológiai eredetét mutatja meg. Emellett a múltra való utalást a szövegben a harmadik és negyedik strófa egy lehetséges értelmezése is alátámaszthatja. Először esik szó a szilfán tanyázó halakról és a folyóban úszó dāmivadakról, amiből úgy tűnik, hogy egy vertikálisan megfordult világot látunk Rómában, Kr. e. 27-ben. Ehhez kapcsolódik a következő strófa, amelyben a Tiberis hullámaint látjuk, amelyeket az etruszk partok hevesebben fordítottak vissza: *Vidimus flavom Tiberim retortis / litore Etrusco violenter undis / ire* – „Láttuk az aranysárga Tiberist az etruszk part által visszafordított hullámaival sebesebben rohanni” (I. 2, 13–15). Majd a visszafelé haladó folyó partjai mentén megpillantjuk a Vesta templomait és a királyok emlékműveit, azaz a Regiát.<sup>58</sup> Ennek a két strófának jelentős az egymáshoz való viszonya,<sup>59</sup> valamint az itt megjelenő költői képek. A Tiberis visszafelé folyása a harmadik strófához kapcsolódva magában foglalja a káosz leírásának folytatását és az időben való visszalépést is. Amíg az előző strófában vertikálisan fordult fel a világ, addig ebben horizontálisan látjuk megjelenni a káoszt és nem a térben, hanem inkább az időben van „felfordulás”, azaz a jelenből a múltba történik visszalépés. Mindezt a folyó partján látottak szimbolikája is megerősíti. A Vesta templom és a Regia két olyan épület, amely önmagában is emlékeztetbe idézi Róma korai időszakát. Amellett, hogy a két épület valóban egymással szemben helyezkedett el a Tiberis partján, a szimbolikus jelentésüket is érdemes figyelembe

57 Mynors 1990, 97.

58 Borzsák 2002, *ad Carm.* I. 2, 15.

59 Mindkét strófában a káosztól felfordult világot láthatjuk Rómában, de amíg az első strófából úgy tűnik, hogy ez a térben megjelenő káosz, addig a következőben mintha az időben való visszalépés idézné elő, azzal, hogy a Tiberis visszafelé folyik. Ennek a két versszaknak az egymáshoz kapcsolódása, a jelentésben mégis megjelenő ellentéte leképezi az egész mű szerkezetének ugyanezt az aspektusát.

venni. A Vesta templom még erősebben utal Rhea Silvia történetére, hiszen a templom az eredetmítosznak az a helyszíne, ahol övé a legfontosabb szerep. A Regia pedig fontos jelképe lehet a múltba való visszalépésnek a korai hagyományain túl is. Hiszen Horatius korában már a Regia falára vésték fel a *Fasti*, amely a rómaiaknál a múlt rögzítésének egy kulcsfontosságú eszköze volt.<sup>60</sup> A visszafelé folyó Tiberis útján meglátott épületek történelmi és vallási jelentősége is megerősíthet bennünket abban, hogy az óda vonatkozó soraiban (I. 2., 13–20) ábrázolt bosszúállás Róma történetének kezdetére utal vissza.

A Tiberis-jelenet a kortárs problémáknak, a polgárháborúknak és következményeiknek az értelmezéseként fogható fel. Erre az állapotra a szöveg az okkereséssel válaszol, a probléma a múltba visszatérve válik megérthetővé. A Tiberis-jelenet értelmezése által a római identitásról és alapítástörténetről, valamint ezek újraértelmezéseiről kapunk árnyaltabb képet Horatius jelenében. Ez utóbbi Augustushoz kötődik a bosszúállások utáni új kezdet gondolatával, hiszen ő maga is új kezdet jelképe, amelyben „harmadik bosszúállóként”, valóban aktuálpolitikai bosszúval békét hoz és megteremti az új rendszer alapjait.

## 6. Engesztelő istenek

A szakirodalomban többször felmerült már Augustus és Mercurius azonosításának problémája az I. 2-es ódát tekintve.<sup>61</sup> Emellett kevésbé gyakori, azonban fontos kérdés, hogy milyen a műben felvonultatott istenségeknek és Augustusnak a viszonya, és ez mit mondhat el számunkra a korszakról. Horatius „szereplőváltása” korántsem véletlenszerű. Míg Vergilius a *Georgicáiban* Romulust és Vestát szólítja védelemre, addig ezek a karakterek az ódában egészen más szerepben kapnak helyet. Horatius ezen a ponton is eltér a vergiliusi szövegtől, egyértelművé téve, hogy az ő művében nem Romulus és Vesta állnak védelmezői szerepben. Az egyik legjelentősebb különbség, hogy Horatius más istenekhez fordul a műben.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> *OCD* s. v. „fasti”.

<sup>61</sup> Szilágyi 1982; Sloan 2016; Miller 1991.

<sup>62</sup> Sloan 2016, 42.

A négy lehetséges engesztelő istenség a műben Apollo, Venus, Mars és Mercurius. Az olvasó talán azt várná, hogy az elsőként felsorolt Apollo lesz a kiválasztott védelmező istenség. Hiszen a *princeps* kapcsolata Apollóhoz az actiumi csata után szoros és látványos, ezért érthető választás lett volna ez az azonosítás.<sup>63</sup> Az ellenben a szerkesztésből jól látszik, hogy Apollo és Mercurius, valamint Venus és Mars tartoznak össze, az utóbbiak esetében talán a lucretiusi minta is szolgálhatott például.<sup>64</sup> A felsorolt három, Mercurius előtt felvonultatott isten megjelenése megváltoztatja az óda hangulatát és szerkezetét.<sup>65</sup> A szöveg első felében megjelenő vihar képét Apollo ellensúlyozhatja, akinek elsőbbsége a felsorolásban azzal is magyarázható, hogy ő rendelkezik olyan képességekkel, amelyek segítségével megtudhatja, miért dühös Iuppiter, és hogyan engesztelhetik ki őt a rómaiak, erre utal az *augur* jelző is.<sup>66</sup> A nevető Venus, aki Aeneas mitikus ősanjaként Róma és a *gens Iulia* érdekében van jelen, ellensúlyozhatja Ilia túlzó panaszait.<sup>67</sup> Mars alakja egyrészt a műben már implicit módon megjelent alapítástörténet miatt lehet fontos,<sup>68</sup> de szerepet kapott Octavianus korai politikájában is, Caesar gyilkosainak a megbosszulása kapcsán. Emellett alakja megjeleníti az az elkövetett bűnök miatti emberi féltelmet: *sive neglectum genus et nepotes / respicis, auctor* – „vagy éppen te fordulsz, elhanyagoltnéped és az unokáid felé, alapító” (I. 2, 35–36).<sup>69</sup>

Végül Mercurius és Augustus azonosítása válik a leghangsúlyosabbá,<sup>70</sup> bár az istenségek alakjai, leírásai több szálon kapcsolódnak egymáshoz és a *princeps*hez is. Akár egy szoros kapcsolatot mutató rendszerként is értelmezhető lehet a felsorolás, mint azoknak az isteneknek a felvonultatása, akik Augustusszal való kapcsolatuk miatt kapnak helyet az ódában, egyúttal az új rendszer alapjait jelképezik. Ők azok, akiknek a beleegyezésével, támogatásával

63 De helyett Mercurius vált kiválasztottá, akinek híres ellentéte volt Apollóval a homérosi himnuszokban (vö. Sloan 2016, 43).

64 Venus és Mars kapcsolatának egyik fontos, római szövege, Lucretius *De rerum natura* című műve (Dér 2004, 4–5).

65 A három, felvonultatott isten homérosi párhuzamaihoz lásd White 1993, 179.

66 Mayer 2012, *ad loc.*

67 Ezt a szerepkört (*Erycina*) több kommentárban is kihangsúlyozták (Nisbet–Hubbard 1970, *ad loc.*; Mayer 2012, *ad loc.*).

68 A szöveg ki is emeli, hogy Mars mint *auctor* jelenik meg (Mayer 2012, *ad loc.*).

69 Az istenek hatásáról lásd Günther 2013, 234.

70 Sloan 2016, 43.

Augustus Mercurius alakjában jelenhetett meg. Az azonosítás által nem Mercurius kerekedik a többi isten fölé, hanem Augustus kerül be ezzel az azonosítással, mintegy félisteni pozícióban a Róma és a formálódó új rendszer számára oly fontos istenek közé. Tehát nem szükséges választ adni arra a kérdésre, hogy ezek az istenek alulmaradtak-e Mercuriusszal szemben Róma megmentésének ügyében, hiszen kézenfekvő az az olvasat, amely nem az istenek versengését, hanem azok szoros egymáshoz kapcsolódását, a rómaiak érdekében való összefogásukat helyezi előtérbe. Nem felülkerekedésről van tehát szó,<sup>71</sup> hanem az új rendszer alapjairól, amelynek Apollo, Venus és Mars kihagyhatatlan alapkövei a szövegben és az augustusi politikában is.

Mercurius és Augustus összekapcsolásának, az *almae filius Maiaie* („a tápláló Maia fia”) jelenlétének az oka ugyanakkor továbbra is kérdéses. Az isten kapcsolata a *princeps*szel vélhetően nem valamilyen állami kultusz mintájára jött létre, hanem Horatius saját interpretációjaként. Az istenség ugyanis fontos szerepet töltött be az életében és a költészetében is,<sup>72</sup> ami már az *Ódák* első könyvében megjelenik.<sup>73</sup> Emellett felfedezhető néhány olyan párhuzam Augustusszal, amely további magyarázatként szolgálhat az azonosításhoz. Mercurius egyrészt hagyományosan fiatalként van ábrázolva, mint Augustus ekkor, másrészt az istenek és emberek közti hírvivői szerep illik a *princeps* megjelenítéséhez a szövegben.<sup>74</sup> A megjelenésének ugyan lehetnek negatív olvasatai,<sup>75</sup> a közvetítői szerep mentén mégis érdemes párhuzamot húzni, hiszen azt, hogy a *princeps* alkalmas a mercuriusi feladatra, épp az első három istenség megidézése bizonyítja, hiszen mindhárom alaknak fontos és széles körben ismert kapcsolata volt Augustusszal.

71 A szövegből sem következik, hogy bármelyik istenség alulmaradt volna a másikkal szemben, hiszen a felsorolásokat csak a *sive* választja el.

72 Szilágyi 1982, 27.

73 Az első két, szapphói stórfában írt óda a második és a tizedik. Mindkét műben megszólítja Mercuriust (Holzberg, 2009, 115–116).

74 Mayer 2012, *ad Carm.* I. 2, 41–43.

75 Mercurius ismert mitológiai szerepköre, hogy lelkeket kísér le az alvilágba és ha ennek kapcsán az árvíz vagy akár a polgárháborúk áldozataira gondolunk, egy negatív olvasatot is érzékelhetünk ezzel a párhuzammal.

## 7. Konklúzió

A tanulmányban felidézett, a datálásra és az értelmezésre vonatkozó kérdések a történeti vizsgálat szempontjából számottevőnek bizonyultak. Hiszen annak ellenére, hogy az elemzések különböző módszereket alkalmaztak, hasonló kérdéseket tettek fel. Bizonyos problémákra, például Horatiusnak a *princeps*hez és az új rendszerhez való viszonyulására nem lehet fraenkeli módon, értékítélet formájában válaszolni. Ha a művet abból a szempontból vizsgáljuk, hogy történeti kérdésekre hogyan tud felelni, nem várható el, hogy egyetlen negatív vagy pozitív választ adjunk Mercurius szerepéről vagy Horatius lehetséges szándékairól. A lehetséges ironikus olvasásmód és a sokrétű jelentések Horatius költészetének alapvető jellemzői, erre számos példát lehet idézni.<sup>76</sup> Ezek a kettősségek, áthallások kialakulhatnak az intertextuális kapcsolatok révén, például Vergilius *Georgicájának* vagy saját epódoszáinak megidézésével.

Mit érdemes az I. 2 értelmezéséből történeti szempontból kiemelni? Egyrészt megállapítható, hogy Kr. e. 27 előtt aligha keletkezhetett a szöveg. Másrészt a Tiberis áradása – mint a római identitás és a kulturális emlékezet megjelenése – az óda történeti olvasatában kulcsjelenetként funkcionál, hiszen az árvíz leírásán keresztül ábrázolja a különböző, párhuzamos idősíkokat, ezáltal mutatkozik meg, hogy a fennálló kortárs válságtapasztalatra, jelen esetben a polgárháborúk miatt önmagát pusztító Róma helyzetére, milyen módon reflektál a szöveg, és miként ajánl megoldást rá. De a válaszkeresésnek, tehát a múltba való visszalépésnek a középpontjában mégiscsak Augustus áll, ahogyan a kortárs események középpontjában is. A *princeps*hez kapcsolódva jelennek meg a különböző segítő és engesztelő istenségek.

A verset nyitó vihar és Iuppiter bosszúja egyértelműen a polgárháborúk időszakát idézi fel, amelynek hatása még Actium után is érzékelhető volt.<sup>77</sup> Ez a tapasztalat más szövegekben is megjelenik, például Horatius 16. epódoszában és Vergilius *Georgicájában*, az intertextuális kapcsolatok pedig még jobban mutatják, hogy a téma milyen jól tükrözi a korszak hangulatát.<sup>78</sup> A Ti-

76 Lyne 2005, 1. A szakirodalom az epódoszokkal foglalkozik, de a szerző példái az ódákra is kitérnek.

77 Günther 2013, 236–237.

78 Nisbet és Hubbard fontos megállapítását érdemes ezen a ponton újra megemlíteni: a mű nem egy konkrét politikai programot jelenít meg, hanem több év elkeseredettségét és reményét foglalja össze (Nisbet–Hubbard 1970, 18).



beris áradásával megváltozik az idősíki a szövegben, a mitológiai múltban gyökerező, „proto-polgárháborús” jelenet felelevenítése a mitológiai okkoresés céljából történik, s azt sugallja, hogy a jelenkor kríziseire a múltban lehet válaszokat találni. A szöveg egésze alapján úgy tűnik, mintha a római múltnak ez a rendezetlen kezdete felülíródna a *princeps* által, aki a mű második felében mint az új kezdet teremtője tűnik fel.

Augustus megjelenésével a második szerkezeti egységben megváltozik az óda hangulata, a második rész középpontjában már nem a polgárháborús időszak tapasztalatai, hanem a *princeps* áll. Az a fraenkeli kérdésfelvetés, hogy milyen Horatius viszonyulása az új rendhez és magához a *princeps*hez, másodlagos. Augustus jelenlétének célja a horatiusi szövegben az új kezdet és a rendezteremtés, ami politikájának is fontos részét képezte. Ez a megújító szerep vélhetően a szélesebb társadalmi rétegek számára is érzékelhető volt, még ha az óda nem is rögzíti a *princepsi* politikai program minden részét, a leírtak számos ponton igazodnak az aktuálpolitikai törekvésekhez.<sup>79</sup> Ezt az olvasatot erősítette az Augustushoz köthető istenségek felvonultatása az ódában. Mercurius alakja, akivel a költő a mű végén összekapcsolja Augustust, nem bírt jelentős szereppel a kor politikájában, ezért kevésbé állítható párhuzamba a kor szak politikai programjával. Apollo, Venus és Mars kiválasztása viszont nem jelentéktelen, hiszen mint egy Horatius által létrehozott új „istentriász”, azoknak az isteneknek a kiemelését jelenti, akik Augustus politikájában fontos szerepet játszottak. Augustus személye, Horatiustól nem megszokott módon az istenekkel egyenrangú a szövegben, ami a mű vallási és politikai aspektusait színesíti.<sup>80</sup> Az óda egy lehetséges olvasata alapján az első három istenség segíti, sőt lehetővé teszi, hogy Augustus mint Mercurius jelenjen meg, hogy az emberek és istenek közötti kommunikációt elvégezze; e mercuriusi aspektus miatt jöhetett létre az összekapcsolásuk. Más szempont is felmerülhetett az

79 *Triumvirum rei publicae constituendae fui per continuos annos decem. Princeps senatus fui usque ad eum diem quo scripseram haec per annos quadraginta. Pontifex maximus, augur, XV virum sacris faciundis, VII virum epulonum, frater arvalis, sodalis Titius, fetialis fui.* „Tíz esztendőn keresztül egyfolytában voltam az államügyek rendbehozatalára szervezett háromtagú bizottság tagja. A senatus feje voltam addig a napig, amikor ezeket leírtam, negyven éven keresztül. Pontifex maximus, augur, a kultusz felügyeletére rendelt 15-tagú bizottság és a héttagú epulo-testület tagja, frater arvalis, sodalis Titius és fetialis voltam.” (RGDA 7.)

80 A mű néhányak szerint az egyik legkorábbi tanúbizonyossága az augustusi politikának, valamint a később kialakuló császárkultusznak is (White 1993, 178).

összekapcsolásnál, de talán ez illik leginkább az óda szerkezetéhez és értelmezéséhez. Hiszen ebben lehetett leginkább szerepe az első három istenségnek; bizonyítékai lehettek annak, hogy a *princeps*nek fontos kapcsolatai vannak az istenvilággal, ugyanis az óda keletkezési idejében már Augustus politikájában is érzékelhető volt szerepük. Róma múltjának képkockái, az istenek fellépése és a közelmúlt politikai eseményei a műben egymásra vetítődnek, a múltnak és a jelennek egy olyan egymástól szorosan függő kapcsolatát létrehozva, amely a *principatus* működésének és megszilárdulásának is alapvető eleme lesz mind irodalom-, mind politikatörténeti szempontból egyaránt.

## Bibliográfia

- Albrecht, V. M. 2003. *A római irodalom története* I. Budapest.
- Aldrete, S. G. 2007. *Floods of the Tiber in Ancient Rome*. Baltimore.
- Borzsák I. (szerk.) 2003. *Horatius. Ódák és epódoszok*. Auctores Latini XVIII. Budapest.
- Boyle, A. J. 1986. *The Chanonian Dove*. Leiden.
- Börm, H. – Havener, W. 2012. „Octavians Rechtstellung im Januar 27 v. Chr. und das Problem der »Übertragung« der *res publica*”: *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte*, 61/2, 202–220.
- Breed, W. B. 2004. „*Tua, Caesar, Aetas*. Horace *Ode* 4.15 and the Augustan Age”: *American Journal Philologie* 125/2, 245–253.
- Carter, M. J. (szerk.) 1982. *Suetonius. Divus Augustus*. London.
- Clark, R. J. 2010. „Ilia’s Excessive Complaint and the Flood in Horace, *Odes* 1.2”: *The Classical Quarterly* 60/1, 262–267.
- Dér K. 2004. „Strukturalizmus és antik irodalom. Lucretius: Himnusz Venushoz”: *Ókor* 3/4, 3–7.
- Fraenkel, E. 1957. *Horace*. Oxford.
- Griffin, J. 2005. „Augustan Poetry and Augustanism”: Galinsky, K. (szerk.): *The Age of Augustus*. Cambridge, 306–321.
- Günther, H-C. 2013. „The First Collection of Odes: *Carmina* I–III”: Günther, H-C. (szerk.): *Brill’s Companion to Horace*. Leiden–Boston, 211–407.
- Hajdu P. 2014. „Veszélyes-e a boldogság? (*Carm.* II. 3)”: Hajdu P. (szerk.): *Horatius arcai*. Budapest, 97–110.
- Harper, K. 2020. *Fatum. Das Klima und der Untergang des Römischen Reiches*. München.
- Hawkins, J. N. 2014. „The Barking Cure. Horace’s »Anatomy of Rage« in *Epodes* 1, 6, and 16”: *The American Journal of Philology* 135/1, 57–85.
- Hegyí W. Gy. 2011. „A külső munkatárs. Maecenas politikai pályafutása”: *Ókor* 10/1, 10–17.

- Hegyí W. Gy. 2014. „Horatius és Augustus. C. 3. 14. és 4. 5.”: Manhercz O. (szerk.): *Historia Critica*. Budapest, 41–51.
- Hegyí W. Gy. 2015. „Elefántcsontkapu és aranykor. »Az eljövendő múlt napjai«”: *Ókor* 14/1, 33–40.
- Hoffmann Zs. 2010. *Marcus Tullius Cicero. A jóslásról*. Szeged.
- Holzberg, N. 2009. *Horaz. Dichter und Werk*. München.
- Ihm, M. (szerk.) 1908. *C. Suetoni Tranquilli Opera* I. Lipcse.
- Köves-Zulauf, T. 1995. *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Budapest.
- Lowrie, M. 1997. *Horace's Narrative Odes*. Oxford.
- Lyne, R. O. A. M. 2005. „Structure and Allusion in Horace's Book of *Epodes*”: *The Journal of Roman Studies* 95, 1–19.
- Mankin, D. (szerk.) 1995. *Horace. Epodes*. Cambridge.
- Mayer, R. (szerk.) 2012. *Horace. Odes Book I*. Cambridge.
- Miller, A. P. 1991. „Horace, Mercury, and Augustus, or the Poetic Ego of *Odes* 1–3”: *The American Journal of Philology* 112/3, 365–388.
- Moore, J. M. (szerk.) 1967. *Res gestae divi Augusti. De vita sua*. London.
- Mynors, R. A. B. (szerk.) 1972. *P. Vergili Maronis Opera*. Oxford.
- Nisbet, R. G. M. – Hubbard, M. 1970. *A Commentary on Horace Odes Book I*. Oxford.
- OCD = *The Oxford Classical Dictionary*. Spawforth, A. – Eidinow, E. – Hornblower, S. (szerk.) 2012. Oxford.
- Rich, J. W. (szerk.) 2014. *Cassius Dio. The Augustan Settlement (Roman History 53-55.9)*. Oxford.
- Schönberger, O. (szerk.) 2009. *Quintus Ennius. Fragmente. Lateinisch/Deutsch*. Stuttgart.
- Skutsch, O. (szerk.) 1985. *The Annals of Q. Ennius*. Oxford.
- Sloan, M. C. 2016. „Mauri versus Marsi in Horace's *Odes* 1.2.39”: *Illinois Classical Studies* 41/1, 41–58.
- Szilágyi J. Gy. 1982. *Paradigmák. Tanulmányok antik irodalomról és mitológiáról*. Budapest.
- White, P. 1993. *Promised Verse. Poets in the Society of Augustan Rome*. Harvard.



# Certus Apollo és a bizonytalan jövő

## Történelem és jóslás a polgárháború alatt

Marton Máté

„A jelen sobasem a célunk;  
a múlt és a jelen csak eszköz:  
egyetlen célunk a jövő”  
Pascal<sup>1</sup>

### 1. Bevezetés

Kutyák – akár csak farkasok – vonyítottak város szerte. Farkasok – akár csak kutyák – kóboroltak a *forumon*. Keselyűk tömege telepedett meg Genius Populi és Concordia temploma tetőin, és egy méhraj morajlásától zúgott Aesculapius szentélye. Egy újszülött a beszéd képességével született, míg a *suburbiumban* egy ökör emberi hangon szólt gazdájához: felesleges őt dolgoztatni, mivel nem ételből, hanem emberből lesz kevés. Egy apollói jóslat ezzel szemben úgy szólt: „[ha] télen veszettek a farkasok, nyáron nem lesz gabona.” E baljós jelek híre olyan sebesen terjedt, mint a fákat és háztetőket széttépő szélvihar, megtépve Fides, Saturnus és Ops templomát; leszakadt ajtókat, a *ius* és *census* levert bronztabláit hagyta maga után. A szél süvítését folyamatos villámcsapás és mennydörgés törte meg, mely mintha csak szentélykörzeteket és istenek szobraikat célozta volna. Az utóbbiak közül sokan verejtékeztek és véreztek. Az égből köeső esett, majd fegyverek szálltak fel és alá. Csörömpölésük nagy hangzavart keltett, amelyet láthatatlan lovak dobogása és láthatatlan emberek harsány hangja kísért. Ugyanakkor a várost védő legio jelvényei bepókhálósodtak. A furcsa jelenségeknek hátteréül egy igencsak

---

Vergiliust Mynors (1972), Horatiust Klingner (1959), Serviust Thilo (1887), Liviust Conway-Walters (1955), Plinius Secundust Ian-Mayhoff (1969) kiadásában idézem. Minden fordítás, hacsak nincs jelölve, a sajátom.

1 Pascal 1983, 88.

baljós díszletet kell elképzelnünk: a Nap mérete és ereje folyamatosan változott, s még éjszaka sem nyugodott le. Szokatlan színekben fürdött az égbolt és a Nap sugarait szivárványszínekben úszó fénykoszorú ölelte körbe. Meteorok és üstökösök cikáztak az égen, és egy ideig három Nap sütötte be ezt a káoszba fordult világot.

Ezeket a *portentum*okat, *prodigium*okat és *omen*eket, melyek között nincsenek megemlítve a Caesar merényletét megelőző és az azt követő, illetve az egyes személyekre vonatkozó jelek, Kr. e. 44 és 43 között jelentették Itália- és Róma-szerte.<sup>2</sup> A mutinai csatát megelőző és/vagy azt követő hónapokról van szó, amikor is a három *triumvir*, Antonius, Lepidus és Octavianus felosztotta maga között a birodalmat, bevonult Rómába és belekezdett a *proscriptió*kba.<sup>3</sup> A következő 14 évben Rómát, kisebb-nagyobb megszakításokkal, folyamatos belső konfliktus fogja sújtani és a *discordia* következtében kitörő *bellum civile*<sup>4</sup> a *res publicát* soha nem látott válságba sodorja. A bevezetőben a hatás kedvéért némileg szinkronizált és narratívába szerkesztett csodajelek ennek a válságnak, a *res publica* és a *principatus* fordulópontjának az előjelei voltak. A császárkori Appianus és Cassius Dio történeti elbeszélésében a *proscriptio* szörnyűségeit megelőzően, szintén csokorba szedve sorolja fel ezeket a *prodigium*okat,<sup>5</sup> létrehozva így egy ok-okozati narratívát. Azonban ezek, illetve a következő évek jelei<sup>6</sup> csak retrospektív módon nyertek mélyebb jelentést. A kortárs rómaiak, köztük Vergilius, aki a *Georgicá*ban szintén jegyzi ezeket a *prodigium*okat, szem- és fültanúi voltak a furcsa időjárás jelenségeknek, hallották a pletykákat a beszélő ökörről és az újszülöttről, érezték, hogy valami nagy változás van készülöben. A bizonytalanság és pánik mértékét,<sup>7</sup> amely

2 Cassius Dio XLVI. 33, 1–7 és XLVII. 1–2; App. *BC* IV. 4, 14; Obs. 68–69; Plin. *NH* II. 92; Eus. *chron. a. a.* 44 (Helm). Lásd hozzá MacBain 1982, 103–104; Rasmussen 2003, 111–114; Engels 2010, 681–690.

3 A *proscriptio* és a második triumvirátus hatásáról a társadalomra Appianus nyújtja a legérzékibb és legrészletesebb leírást (lásd például *BC* IV. 13, 49–15, 60; V. 67, 280; V. 68, 289; V. 74, 314–317; V. 132, 546–549) lásd hozzá Gowing 1992, 36–37. Általánosan az egyén szemszögéből erről a korszakról részletes képet ad Osgood (2006, 62–107) és Rosilio-López (2020).

4 A polgárháborúra használt antik és modern fogalmakhoz lásd Lowrie–Vinken 2022, 15–16.

5 Gowing 1992, 251–252.

6 Lásd 8. jegyzet.

7 Cicero *caecus tempus*ként jellemzi a Caesar merénylete utáni bizonytalan időszakot (Cic. *Fam.* XII. 25, 3), illetve többször hivatkozik Fortunára, mint az eseményeket mozgató legfőbb erőre.

ezen átmeneti időszakokra jellemző, jól szemléltetik a rájuk adott reakciók. A csodajelek sűrűsége és komolysága miatt<sup>8</sup> a szenátus etruszk jósokkal konzultált, akik közül a legidősebb μάντις mondta ki a végső értelmezést: Róma korszakváltáshoz érkezett, amelyben a királyok hatalma vissza fog térni, és ahol mindenkiből rabszolga lesz, kivéve belőle – ezt követően fogta és megfojtotta magát.<sup>9</sup>

Jelen tanulmány a politikai és társadalmi válság következtében felbomló *res publica* történelemképével, pontosabban az átalakuló történeti időtapasztalattal és az erre épülő politikai és kulturális narratívákkal foglalkozik. Hogyan reagál a közösség a válság okozta káoszra és hogyan keresi az új rendet? Erre a kérdésre három választ adhatunk. 1. Az apokaliptikus és eszkatologikus diskurzusokra reflektálva a római kultúra a mitikus és történeti múltból vett elemek segítségével értelmezte a jelen válságát, és ezekre alapozva képzelte el a lehetséges jövőképeket. 2. A történelmi időrend<sup>10</sup> felborulását a kortársak vallási válságnak élték meg. Róma elpusztulásának lehetősége szorosan összefügg az istenek, kultuszok és rítusok elhanyagolásával, vagyis a *pax deorum* felborulásával magyarázzák a szokatlan mennyiségű *prodigiumot*. Az előjelek megfigyelése, helyes olvasata és értelmezése kiemelt szerepet kap a triumvirátus átmeneti időszakában. Hogy ez a jelenség hogyan befolyásolta a társadalom különböző aktorainak történelem- és világképét, a *sidus Iuliumon* mint a korszak legnagyobb hatású és legjobban dokumentált csodajelén keresztül mutatom be. 3. Ezekben a narratívákban már felsejlik a még fiatal Octavianus és a később kulturális és politikai reprezentációja csúcára lépő Apollo, akihez a római vallásban és kultúrában a *prodigiumok* elhárítása és a jövő biztos tudása kapcsolódik. A polgárháború káoszában szétzilált államszervezet és társadalom, a normák, a nyelv és kultúra<sup>11</sup> egy új (transz)történelmi

8 Ebben a két évben – Rasmussen (2003, 108–114) számításai szerint – annyi *prodigiumot* jelentettek (49 darabot) mint Kr. e. 56–44 között összesen (48). Vö. Santangelo 2013, 240: „The advent of the Second Triumvirate arguably coincides with the emergence of the most diverse and confusing range of divinatory responses in Republican history.”

9 App. *BC* IV. 4, 15. Vö. Cassius Dio LXXVII. 40, 7.

10 Hartog 2006, 11–48.

11 Erről az aspektusáról a polgárháborúnak, különösen az Kr. e. 1. század végi Róma kapcsán már többen is írtak. Én továbbra is kifejezetten ajánlom Duncan Kennedy (1992) alapvető tanulmányát, ahol egy dialektikus és diszkurzív nézőpontot hoz be a késő-köztársasági és Augustus-kori szövegek „ideológiai” értelmezéséhez. Vö. Giusti 2018.

rendre talált Augustus rendszerében. A *principatus* legalábbis képes volt magát úgy reprezentálni, mint az egyetlen legitim alternatívát, valamint – ezzel együtt – a történelem beteljesült végcélját, amely képes helyreállítani a kikölkent történeti és kozmikus időt. Többek között ez a megújult idő- és történelemfelfogás mutatkozik meg a *Roma aeterna*<sup>12</sup> képzetkörében és Iuppiter híres *Aeneis*beli imperatívuszában: *imperium sine fine dedi* („vég nélküli hatalmat adtam neki”, Verg. *Aen.* I. 279).<sup>13</sup> E történelmi lépték eléréséhez és kommunikálásához a rendszer felhasználta a *fatumot* felfedő *prodigiumokat*, valamint a jóslatok alapos és helyes értelmezését, és mindenekelőtt az ezek dekódolásához elengedhetetlen istent, Apollót.

Az előjelek értelmezése mindig összefügg a múltbeli és megélt történeti tapasztalatokkal és elvárásokkal. Ezért elemzéseim elméleti keretét Koselleck fogalompárja (*tapasztalati tér és elvárási horizont*)<sup>14</sup> és a történelmi tapasztalat szemantikája nyújtja. A római kulturális emlékezet<sup>15</sup> a polgárháború okozta társadalmi trauma leírására a város kettős alapításmítoszát használta. Ha katasztrófa következik be egy adott társadalomban – esetünkben egy politikai és gazdasági válság okozta polgárháború –, akkor annak a kollektív emlékezete létrehozza a múltban azokat az okozati összefüggéseket, melyek csak a jelenben nyerik el értelmüket. A múlt és a jelen kettőségének mintázata pedig meghatározza a jövőképet. Ez az elképzelt jövő pedig ugyancsak visszahat a jelenre és a múltra, folyamatosan dialógusban áll velük és átkontextualizálja azokat.<sup>16</sup> A Kr. e. 40-es és 30-as évek római társadalmának egyik legnagyobb félelme az volt, hogy a történelmi determinizmus csapdájában ragadnak, melyet a római kultúra a vallásból kölcsönzött *fatum* kifejezéssel ír le.<sup>17</sup> A filozófiailag és történetileg is meghatározott fogalom egy olyan metafizikai síkra helyezi az időképzetet, amely nem hagy teret a történelmi kontingenciának. Azonban – Paul Ricœur nyomán – a múltnak csak akkor lesz értelme, ha

12 Köves-Zulauf 2021, 375–387.

13 A kijelentés térben és időben egyaránt értendő, lásd hozzá Kozák 2018; Lushkov 2020, 47–58.

14 Koselleck 2003, 401–430. Vö. Ricœur 1999, 62: „a múlt szubjektumai elvárásokat, kívánságokat, jóslatokat, aggályokat és szándékokat juttatnak kifejezésre.”

15 Assmann 2013, 49–67.

16 Carr 1992, 72: „Döntő jelentősége van annak, hogy az emberi események és emberi cselekedetek értelme a múlthoz és jövőhöz fűződő viszonyból fakad, vagyis azon időbeli konfigurációjuk helyéből, melynek keretében keletkeznek és ahonnan valami máshoz vezetnek.”

17 Vö. Cic. *Div.* I. 125. A *fatum*hoz lásd Fischer 2022, 94.



a jövő nyitott és formálható. Az a társadalom, amely vissza akarja nyerni a történelmet és jövőjét, annak el kell utasítania az utólagos sorsillúziókat, és egy új és átfogó történelmi koncepciót kell létrehoznia.<sup>18</sup> A második triumvirátus alatti káoszba forduló Róma történelmi öntudata a véges időnek és a *fatum*-nak lett kiszolgáltatva,<sup>19</sup> mely egyaránt következett a megélt idő<sup>20</sup> és a történelmi-kulturális identitás válságából.

Az elméleti keret forrásbázisát alapvetően két költő korai munkássága szolgáltatja. Vergilius (1., 4. és 9. *ecloga* és a *Georgica* első könyve), illetve Horatius (*Epod.* 16, *Carm.* I. 2 és I. 7) a saját bőrén tapasztalta meg a polgárháborúk egyénre, társadalomra és kultúrára gyakorolt hatását.<sup>21</sup> Nemcsak egyedülálló szemtanúi koruknak, hanem olyan – alkotni és magukat kifejezni vágyó – szubjektumok, akik költészetüket – részben – arra használták, hogy azon keresztül fogalmazzák meg saját és kortársaik tapasztalatait; irodalmi működésükben a társadalmi cselekvés és a traumafeldolgozás egyik formáját érhetjük tetten.<sup>22</sup> Szövegeik historiográfiailag csak bizonyos megkötésekkel használhatók, azonban a kortárs eseményekről létrehozott narratíváikat és interpretációikat a meglévő kulturális trendekkel, politikai és gazdasági kondíciókkal párbeszédben alkották meg,<sup>23</sup> ebből kifolyólag irodalmi tevékenységük nemcsak lenyomata a megélt tapasztalatoknak, hanem aktív alakítója is annak.

18 Ricœur 1999, 61.

19 Legalábbis a nyelvi regiszterek szintjén. Vö. App. *BCIV.* 15. 60: οὕτως ὁ καιρὸς ἦν ἐκεῖνος ἐπιδειξίς παραδοξολογίας. („Iyen paradox fordulatokat hozhatott a sors [idő]!”; Hahn István fordítása)

20 A naptári rendszerek által felosztott és számított időt, azaz a politikai, mezőgazdasági és szakrális időbeosztást értem ez alatt. A triumvirátus rátelepedett a meglévő politikai rendszerre és intézményekre, teljesen felrúgva az eddigi évenkénti megválasztott magistraturák és papság rendszerét és teljesen kiszámíthatatlan módon *ad tempus incertum* saját embereit nevezte ki. Mindeközben maga a triumvirátus is 5 éves rendszerével megváltoztatta az eddig megszokott politikai időszámítást. Lásd például Cassius Dio *XLVII.* 15, 3; *XLV.* 8, 32. Lásd még erről részletesen Vervaeet 2021, 24–33; Pina Polo 2021, 54. A naptári rendszer is összeomlott és Cassius Dio (*XLV.* 17, 2–7.) szerint a *senatus* már azt sem tudta megállapítani, hogy mikor van *dies nefastus*.

21 Horatius életének erről a szakaszáról részletesen lásd Fraenkel 1954, 9–17; Nisbet 2007, 8–10. Vergiliushoz lásd Tarrant 2019.

22 Habinek 1998, 103–121. Vö. Le Doze 2019, 237–242.

23 Giusti 2021, 311: „Via ἐνάργεια, the poets portray themselves not just as *vates* (poetic and prophetic bards), but also as autoptic historians and tragic messengers.” Vö. Dobos (2020), aki Ovidius *Fastijában* található Terminus-himnusz elemézve részletesen bemutatta, hogy milyen diskurzusokat váltott ki a Kr. e. 17-es *ludi saecularis* és Horatius arra írt *Carmen Saeculare*-ja.

2. *nec te Troia capit*<sup>24</sup>

A témában az egyik leggyakrabban idézett szöveg Horatius 16. epódusza. A Kr. e. 40 és 38 közé datált<sup>25</sup> költemény első sorában feltűnik a római polgárháborúk ciklikus időképe: *altera iam teritur bellis civilis aetas*<sup>26</sup> („már egy második korszak emésztődik fel a polgárháborúk által”, 16, 1). A belső konfliktus a külsővel kerül párhuzamba: Porsennától Hannibálig olvashatunk Róma azon ellenségeiről (3–8), akiknek majdnem sikerült elpusztítaniuk a várost. A *perfectum*-ban elbeszélte dicső múltból hirtelen jövőidőbe vált az elbeszélő: nem ellenség, hanem a jelen *impia aetas* fogja elpusztítani (*perdemus*) Rómát, a romokat pedig újra (vö. *rursus*, 10) vadak fogják birtokukba venni (*occupabitur*), miután győztes barbár hadak – *triumphus*t imitálva – vágatnak végig a lángoló városon (*insiste [...] verberabit*). A városalapítást szimbolizáló Romulus csontjai feldúlva és szétszórva fognak aszalódni a napon (11–14).<sup>27</sup> Habár a költemény nem időben, hanem térben, a boldogok szigetére helyezi az aranykor utópiáját,<sup>28</sup> mégis fontos és visszatérő téma a temporalitás. Az *arva beata* (41) hosszúságú és részletes leírása után az elbeszélő Iuppitert okolja, mivel rézzel mocskolta be az *aureum tempus* és vassal keményítette meg a rákövetkező *saeculum*-ot (63–65). A mitizált hésiodosi idősíkok mellett a történeti múlt is ciklikus képet mutat.

A folyamatosan Rómát fenyegető ellenség mellett kiemelkedik a győzedelmeskedő és az égő városon végigvágató barbár képe; ez a kép felidézheti a Kr. e. 390-es gall betörést. Róma történelme során (legalábbis a kulturális emlékezete szerint) sose került ennyire közel a teljes pusztuláshoz. Horatius felszólítja polgártársainak „jobb részét” (*melior pars*, 15) a polgárháborúban megsemmisülő Róma elhagyására (*profugit [...] civitas*, 18). A gall ostrom után is

24 „téged Trója nem tart fogva”, Verg. *Aen.* IX. 644.

25 A datáláshoz lásd Borzsák 1975, 566; Watson 2003, 486.

26 Az *aetas* egyszerre jelenthet „generációt” és „korszakot” (vö. *OLD* s.v. 8a). Egyaránt utal a közeli Caesar és Pompeius konfliktusra és a korábbi Sulla és Marius féle háborúra. Lásd hozzá Mankin 1995, 246; Watson 2003, 488.

27 Habár a hagyomány szerint Romulus Quirinius néven megistenült és felszállt az égbe, feltehetően volt egy emlékhely (talán sírbolt) a városban, amelyre Horatius itt utal, vö. Dion. Hal. III. 1, 2; Watson 2003, 497–498.

28 Erről az aranykor-koncepcióról részletesen lásd Trencsényi-Waldapfel 1981; Watson 2003, 480–484.

valós alternatívaként merült fel a menekülés, Róma hátrahagyása és a Veibe való költözés. Ennek megakadályozására Camillusra, egy „második alapító” jellegű karakterre volt szüksége a városnak, aki emlékeztette a közösséget hagyományaik, történelmük és identitásuk helyhez kötött voltára.<sup>29</sup> Az elpusztult város elhagyásának és egy új város alapításának azonban mélyebb gyökerei vannak Róma kulturális emlékezetében.<sup>30</sup> A horatiusi beszélő több ponton is párhuzamba állítja Rómát Trójával. Az elpusztult várost ellepő vadak egyrészt gyakori motívumként jelennek meg az ostrom utáni romos Trójáról szóló diskurzusban,<sup>31</sup> másrészt Róma önmeghatározásának és saját magáról elmondott mítoszainak is fontos eleme a száműzetés és az új haza alapításának toposza. Horatius és Livius is arra használja fel a trójai mondanévkört keresztül ezt a toposzt, hogy emlékeztesse kortársait a lehetséges új városalapítás negatív és pozitív hozadékaira. Liviusnál Trójából egy intő jel lesz, amely szerint nem szabad hagyni, hogy a történelem megismétlődjön. Camilluson keresztül a liviusi elbeszélő arra szólít fel, hogy ki kell lépni a történelem körforgásából, hátra kell hagyni a trójai örökséget és megtartani, illetve megerősíteni a meglévő római identitást.<sup>32</sup> Horatius ezzel ellenkezőleg a trójai hagyomány megtartására szólít fel: a polgárháborúkkal bizonyossá vált, hogy Róma (is) egy sikertelen projekt, csak egy olyan állomás a történelemben, amelyen túl kell lépni. A 16. epódosz azonban nem hisz abban, hogy egyáltalán létezik földi alternatíva, és inkább a boldogok szigete által jelképezett történelem feletti időt és helyet javasolja.

Itt kézenfekvő beemelni az elemzésbe Vergilius 4. *eclogáját* – a Horatius-epódosz „testvér szövegét”<sup>33</sup> –, amely mintegy olvasztótégelyként vegyíti össze a különféle ciklikus történelmi és kozmikus időfelfogásokat (*fasti consulares, magnus annus, saeculum*, fémek szerinti korszakok).<sup>34</sup> A költeményben szintén számos, a temporalitáshoz kötődő kifejezés és diskurzust meg-

29 Liv. V. 49–55, Plut. *Cam.* 31.

30 A trójai eredet kérdésköréhez és a köztársasági kultúra és történelem szemléletéhez lásd Erskine 2001, 15–43.

31 Hor. *Carm.* III. 3, 40–42; Verg. *Aen.* III. 10–11.

32 Hor. *Carm.* III. 3, 57–60. Liviushoz lásd Kraus 1994, 281–285; Jancsovcics 2022, 103–111.

33 Watson 2003, 481. Vö. Clausen 1994, 145–150.

34 A témának hatalmas a szakirodalma, a teljesség igénye nélkül lásd csak a főbb kommentárokat: Havas 1971, 72–73; Coleman 1977, 132; Clausen 1994, 125; és legújabban a temporalitásához kapcsolódóan Breed 2020, 35; Star 2021, 78–88.

határozó téma jelenik meg, melyeket Brian W. Breed nemrég egy alapos tanulmányban dolgozott fel.<sup>35</sup> A költemény fókuszában egyértelműen a jövő áll, melyet azonban a mitikus múltat megidéző képekkel és toposzokkal képzel el az elbeszélő: hamarosan visszatér az a proto-Róma, ahol Saturnus uralkodott, és ahol az *aura aetas* bősége, jóléte és gondtalansága köszönt be ismét.<sup>36</sup> A Diana Lucina segítségével megszületett gyermek, aki ezt a jövőt majd egyszer valóra fogja váltani még az istennő testvére, Apollo fennhatósága alá tartozó jelenben kénytelen létezni (*tuus iam regnat Apollo*, 4, 10). Diana és kiváltképp Apollo említése egyaránt szimbolizálja és előrevetíti az idő ciklikus mozgását, a jóslatok megértésének fontosságát és a kialakulóban lévő új rendet. Habár a költemény expliciten nem utal aktuálpolitikai eseményekre, a referenciális olvasat szerint a háttérből felsejlik az Octavianus (és/vagy Antonius) uralmával születő új rend víziója is.<sup>37</sup> Apollo ezen aspektusa egy későbbi „saecularis diskurzusban”<sup>38</sup> tér vissza igazán. Egyelőre a 4. *eclogánál* maradvánnyal fontos kiemelni, hogy Apollo már itt úgy jelenik meg mint a jelenből a jövőbe vezető isten.

Horatius és Vergilius is ugyanazokat a római történeti emlékezetben meggyökeresedett mintákat hívja elő, amikor történelmi okokat<sup>39</sup> keres a polgárháborúra: Romulus és Remus testvérharca,<sup>40</sup> illetve a Trójából eredeztethető ősbűn (*scelus*).<sup>41</sup> Együtt, e mitikus múltban fogant két tényező miatt az istenek viszályal és háborúval sújtják a jelen generációját. A két költő ugyanakkor arra a következtetésre jut, hogy ezek nemcsak a város pusztulásának okai,

35 Breed 2020, 34–39.

36 Habár az kérdés marad, hogy Róma mint tér és idő által kötött politikai egység miként illeszthető be egy társadalmi és politikai konvencióktól mentes aranykor-koncepcióba; Breed 2020, 39–41.

37 Lásd Miller 2009, 254–260; Weeda 2015, 61–63; Marton 2018, 72–74.

38 A fogalomhoz lásd Hay 2019.

39 Sallustius (*Cat.* 10) a morális és erkölcsi romlást nevezi meg a belviszály origójának, habár annak csak egy generációra visszamenőleg van történeti mélysége. Lásd hozzá Osgood 2006, 306–312; Hegyi 2018, 59–87; Wiseman 2010; Breed–Damon–Rossi 2010, 8–12.

40 Lásd Hor. *Epod.* 7, 17: [...] *acerba fata Romanos agunt / scelusque fraternae necis*. („a keserű végzet hajtja a Rómaiakat és a testvérgyilkosság bűne”). Vö. Verg. *Georg.* II. 532–534. A testvérgyilkosság motívumához lásd még Carrubba 1966; Watson 2003, 268; 282–283.

41 Verg. *Ecl.* 4, 13: *si qua manent sceleris vestigia nostri*; Hor. *Epod.* 7, 1–2: *Quo, quo scelesti ruitis? aut cur dexteris / aptantur enses conditi?* Vö. Liv. I. 23, 1: *et bellum utrimque summa ope parabantur civili simillimum bello, prope inter parentes natosque, Troianam utramque prolem [...] essent*. („Mindkét fél nagy erővel készült a háborúra, amely egy polgárháborúhoz volt leginkább hasonlatos, szinte szülők és gyermekeik közti, mivel mindketten trójai leszármazottak [...] voltak”).

hanem meghatározzák annak módozatát is. A mitikus és történelmi minták alapján képződik meg a pusztulás jövőképe is. Így a családi normák felbomlása, a *discordia* kódolva van Romulus és Remus tettében, és így kódolva van az is, hogy Trójához hasonlóan Rómának is egyszer romba kell dőlnie. Vergilius a – később elemzendő – *Georgica* I. énekében Laomedonig megy vissza a polgárháború okait keresve (*satis iam pridem sanguine nostro / Laomedon-teae luimus periuria Troiae* – „már elég régóta folytatjuk vérünket a trójai Laomedon esküszegése miatt”, I. 501–502). Ebben a sorban is érzékeltetve van a történelem ciklikussága (*satis iam*), amely körforgás akkor kezdődött, amikor Laomedon, Trója alapítója nem fizetett Neptunusnak és Apollónak a városfal felépítéséért. Cselekedete, mint Romulus és Remus történetében, már az alapítástól fogva bűnössé tette a közösséget és beszennyezte annak jövőjét, begyógyíthatatlan sebet hagyva az isten és ember közötti kapcsolatban.<sup>42</sup>

A polgárháború okozta identitásválságon túl talán azok a szóbeszéddek is táplálták az ilyen jellegű gondolatokat, amelyek szerint Caesar, s majd Antonius át akarta költöztetni a fővárost Iliumba és/vagy Alexandriába.<sup>43</sup> Az ekkoriban népszerű szabadon terjedő Sibylla-jóslatok, amelyek karakterükben hasonlóak voltak, mint a tanulmány elején említett királyság visszajövetelét vizionáló jövendölés, szintén hozzájárultak a világvége-hangulathoz.<sup>44</sup> Ahogy a vergiliusi elbeszélő kifejti – intertextuális kapcsolatba lépve a 16. epódosz kezdő soraival –, elkerülhetetlen, hogy „[ne] legyen még másik háború és [nehogy] újra Trójához küldjék a nagy Achilleust” (*erunt etiam altera bella / atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles*, Verg. *Ecl.* 4, 35–36). Róma csak akkor élhet túl, ha kilép ebből a történelmi determinizmusból és megmarad Rómának; azonban ehhez egy új történelmi önképre van szüksége. Meg kell változtatni az *acerba fatát* (Hor. *Epod.* 7, 17), amely a testvérgyilkosság és az istentelenség bűnébe vezette a történelmet. A *fatum* a jelenben feltűnő jelek helyes olvasatával ismerhető meg; ha ezeket értjük és a megfelelő választakat adjuk azokra, akkor a múltból építkező válságnarratívák pozitívvá formál-

42 Laomedon mítoszáról lásd Erren 2003, 266.

43 Suet. *Iul.* 79, 3. Antonius Alexandriában tartott diadalmenetet (Plut. *Ant.* 50).

44 Lásd például *Orc. Sibyll.* III. 363–364: „Samosból homok, Délos láthatatlan, és Rómából rom lesz” (ἔσται καὶ Σάμος ἄμμος, ἔσειται Δῆλος ἀδηλος / καὶ Ρώμη ρύμη). Star 2021, 89–90. A jóskönyvek datálásához lásd Lightfoot 2007, 95–97.

hatók. Ennek egyik legjobb példája a *sidus Iulium* és az azt övező *prodigiumok* történelemfelfogásra gyakorolt hatása.<sup>45</sup>

### 3. A *prodigium* helyes olvasata: a *sidus Iulium*

A római állammal kapcsolatban Polybios két fontos – mára szinte közhelynek számító – koncepciót dolgozott ki: az államformák (*anakyklósis*) és a birodalmak körforgását (*translatio imperii*).<sup>46</sup> Minden államforma és állam számára természetéből adódik, hogy meddig maradhat fent, szükségszerűen előbb-utóbb mindegyik a romlás útjára tér és kénytelen átadni helyét egy újabbnak. A Kr. e. I. században világbirodalommá terebélyesedő, majd válságba kerülő Róma saját politikai és történeti gondolkodására is jellemző ez a fajta ciklikus szemlélet.<sup>47</sup> Appianus Polybiosra hivatkozva meséli el Scipio Aemilianus esetét, aki Karthágó romjai előtt könnyes szemmel sorolta fel az eddigi nagy világbirodalmakat: Trója (!), asszírok, médek, perzsák és makedónok után Rómára is ez a sors vár.<sup>48</sup> Horatiusnál azonban nem egy másik versengő birodalom hozza el a válságot, hanem: *suis et ipsa Roma viribus ruit* („Róma magát rombolja le saját erejével”, Hor. *Epod.* 16, 2).

A római idő- és történelemfelfogást az etruszk *saeculum* képzet is befolyásolta, amely szerint az etruszk államok közössége vagy bármely más birodalom csak tíz *saeculum* idejéig létezhet.<sup>49</sup> A fordulópontot mindig az adott *saeculum* legidősebb emberének halála jelzi, azonban ha ezt nem veszik ész-

45 Vö. Hor. *Carm.* I. 12, 46–52. A *sidus Iulium* szimbolizálja Augustus örök uralkodását, akit a *fatum* adott Iuppiternek és az emberiségnek.

46 *Anakyklósis*: Polyb. VI. 9. A *translatio imperii* használata Polybios esetében anakronisztikusnak hangzik, hiszen a fogalmi keret jóval később jött létre, azonban már a görög történetíró – építkezve a görög hagyományra – hasonló terminusokkal beszél Rómáról (I. 2, 7). A *locus classicus* a témában Dániel könyvének négy birodalma (Dán 2). Római vonatkozásaihoz lásd Gotter 2019, 98–102. Cicero szerint nem a véletlen hajtja az államok és birodalmak váltakozását, hanem tudományosan megismerhető és számítható körforgásról van szó (*civilium commutationum scientia*, Cic. *Fam.* V. 12), vö. Cic. *Rep.* 1, 45. Cicero jövő koncepciójáról lásd Lévy 2020, 17–23.

47 Lásd például Vell. *Pat.* I. 6, 6.

48 App. *Pun.* 132. Diod. *Sic.* XXXII. 34. Lásd hozzá Gotter 2019, 100; Giusti 2021, 310.

49 Varro, a korszak nagy polihisztorja szerint a tizedik korszakkal véget fog érni az etruszkok neve, lásd Censorinus: *DN* 17, 6: *finem fore nominis Etrusci*. Vö. *Orac. Sib.* IV. 47; VIII. 199; Santangelo 2013, 115–127; Bouke van der Meer 2021, 261–263.

re, akkor, Censorinus szerint, az istenek jeleket küldenek a földre.<sup>50</sup> A tanulmány elején említett, önmagát megfojtó etruszk jós kinyilatkoztatása és tette is a *saeculum*-változás kihirdetéseként értelmezhető. A *prodigium*ok ilyen módon történő értelmezéséhez hozzájárult az adott politikai és társadalmi válság; minden átmenet nagy áldozattal és tragédiával jár.<sup>51</sup> A második triumvirátus idősebb római polgárai talán még emlékezhetnek a Kr. e. 88-ban feltűnő *prodigium*ra és magyarázatára. A tiszta égből éles hangon megszólaló trombita hangját az etruszk jósok egy *saeculum* váltásaként, egy új korszak (ἐτέρου γένους) eljöveteleként és a változás (μετακόσμησις) érkezéseként értelmezték. E váltás Sulla első consulsága alatt történt, amelyet a Mariusszal vívott négyéves háború követett:<sup>52</sup> a polgárháború, a *proscriptiók* és számtalan halál.

A születő és elpusztuló birodalmak és az etruszk *saeculum* lineáris, mégis apokaliptikus folyamatának képzete, valamint a Sulla óta Rómát sújtó belső válság keretében érdemes vizsgálni a következő, talán leghíresebb polgárháborús *prodigium*ot. Kr.e. 44. július 23–25. között az Octavianus által szervezett *ludi Victoriae Caesaris* alatt feltűnt egy üstökös, amely hét napig éjjel-nappal látható volt. Az általában baljóslatú *prodigium*<sup>53</sup> Vulcatius, egy etruszk jós értelmezése szerint a világ a tizedik, azaz utolsó *saeculum*ba való érkezését jelentette:<sup>54</sup>

*Sed Vulcatius aruspex in contione dixit cometen esse, qui significaret exitum noni saeculi et ingressum decimi; sed quod invitis dis secreta rerum pronuntiaret, statim se esse moriturum: et nondum finita oratione in ipsa contione concidit. Hoc etiam Augustus in libro secundo de memoria uitae suae complexus est.*

Vulcatius haruspex pedig egy népgyűlésen azt mondta, hogy ez egy üstökös, amely a kilencedik *saeculum* végét és a tizedik kezdetét jelzi; mivel azonban

50 Censorinus: *DN* 17, 5.

51 Platón (*Államférfi* 270c–e.) úgy tartotta, hogy az emberi faj nagy részének ilyenkor el kell pusztulnia, mivel ez így volt már a Zeus és Kronos közötti váltáskor is.

52 Plut. *Sull.* 7, 6–13; Vö. App. *BC* I. 83, 378: nemcsak háborút és pusztítást jelent, hanem az államforma átalakulását is. Lásd hozzá Hahn 1984, 182; Wiseman 2009, 116–117; Santangelo 2013, 115–116; Star 2021, 356.

53 Plin. *NH* II. 92. Elvileg Kr. e. 48-ban szintén egy üstökös jelezte előre Pompeius és Caesar polgárháborúját. Vö. App. *BC* I. 36, 144: már nem az államrend átalakulásáról beszél, hanem teljes megsemmisüléséről.

54 Lásd hozzá Santangelo 2013, 115–116.

az istenek akarata ellenére hozta nyilvánosságra a titkaikat, magának meg kell halnia: még be sem fejezte beszédét azon a gyűlésen holtan esett össze. Ezt [az esetet] Augustus is belefoglalta Emlékiratainak második könyvébe.

(*Serv. ad Ecl.* 9. 46)

A történet több szempontból is jól szemlélteti a „saecularis-diskurzusok” jellegzetességeit. Vulcatius kinyilatkoztatása publikus közegben, egy *contión* történt, amely – kiegészítve hirtelen halála megdöbbenő és nyomatékosító erejével – biztosította szavainak széles körben való terjedését.<sup>55</sup> Egy ilyen kinyilatkoztatás nem maradhatott reakció nélkül. A jelenet, ha bízunk Augustus *Emlékiratainak* forrásértékében, biztosan szikraként hatott a csodajeltől amúgy is megrémült babonás tömegre és tápanyagot nyújtott az apokaliptikus utópiák terjedéséhez. A hatalom az etruszk világvége-értelmezést és az üstökös alapvetően negatív szemiotikai tartalmát két módon igyekezett pozitívvá fordítani.<sup>56</sup> A Vulcatius kijelentésére reagáló publikus (*in publicum*) narratíva szerint, amely Octavianus segítségével alakult ki, az üstökös Caesar megistenülésének jeleként és egy jobb kor beharangozójaként értelmezendő. Ezen felül Octavianus privát és személyes (*interiore*) módon az üstököst sorsának és sikerének felíveléseként értelmezte (*interpretatus est*):

*Tis ipsis ludorum meorum diebus sidus crinitum per septem dies in regione caeli sub septentrionibus est conspectum. Id oriebatur circa undecimam horam diei clarumque et omnibus e terris conspicuum fuit. Eo sidere significari vulgus credidit Caesaris animam inter deorum immortalium numina receptam, quo nomine id insigne simulacro capitis eius, quod mox in foro consecravimus, adiectum est.’ Haec ille in publicum; interiore gaudio sibi illum natum seque in eo nasci interpretatus est. Et, si verum fatemur, salutare id terris fuit.*<sup>57</sup>

55 Hahn 1984, 179.

56 Pandey 2018, 38: „[...] Augustus locates the semiotic origin of the sidus within a collaborative public response authorized by the people, not authored by himself.” („Augustus a *sidus* szemiotikai eredetét egy kollektív nyilvános válaszra helyezi, amely a nép által nyert felhatalmazást, és nem maga által.”).

57 *Commentarii de vita sua* fr. 6 [Malcovati]. A *sidus*ról részletesen lásd Ramsey–Lich (1997) monográfiáját, különösen: 61–94; Pandey 2018, 35–39.



„Az általam rendezett játékoknak éppen azokon a napjain egy üstökös volt látható hét napon keresztül az ég északi részén. A nap tizenegyedik órája körül bukkant fel és tisztán látható volt a föld bármely részéről. A tömeg úgy hitte, hogy e csillag jelezte azt, hogy Caesar lelke a halhatatlan istenek szellemei által befogadtatott, ezért ezt a jelet annak a szobornak a fejéhez illesztettük, amit nem sokkal később a Forumon avattunk fel.” Ezt mondta ő [Octavianus] nyilvánosan; magában azonban örömmel értelmelte úgy, hogy a csillag érte született, ő maga pedig a csillag által születik meg. Ez, az igazat megvallva, üdvös volt a világnak.

(Plin. *NH* II. 23, 94)

Tehát a játékokon résztvevő tömeg Caesar istenné válásának egyértelmű jeleként értelmelte ezt a számukra alapvetően borzalmas természeti jelenséget. Ebből pedig az következik, hogy az égi jellel az istenek kifejezték pártfogásukat, kiálltak a Caesar-párt, és főként Octavianus mellett. Octavianus pedig ezzel párhuzamosan saját csillagának felíveléseként értelmelte az üstökös feltűnését. A *sidus Iulium*nak az egyes szereplők eltérő értelmezéseket adtak, ezek az értelmezések pedig, habár megfértek egymás mellett (Augustus gond nélkül illesztette be *Emlékirataiba* mindhármat), mégis versenyeztek azért, hogy kizárólagosan igazak legyenek. A polgárháború alatt egy *prodigium* értelmezései tehát igen eltérők lehettek, mivel hiányzott az a központi keretrendszer, amely megszabta volna a jelentéseket. A közösség jövőjére vonatkozó *prodigiumok* hatással voltak arra, ahogy a római kultúra az önmagát elpusztító város apokaliptikus vízióját megalkotta, ahogy Hahn István megállapítja, ebben a feszült állapotban „minden különös természeti jelenség csodává, *prodigium*má, a jövő titkát felfedő *omenné* válik.”<sup>58</sup> Az így megjelenő isteni akarat, a *fatum* tartalma láthatólag vitatott és az értelmezés függvényében változtatható.

Vergilius a *Georgica* I. könyvének végén, amikor a különféle időjárásai jelenségek előrejelzésének értekezéséhez ér, egyszer csak eltér a földműveléstől, és egy aktuálpolitikai témára áttérve apokaliptikus hangot üt meg:

<sup>58</sup> Hahn 1984, 184.

[...] *solem quis dicere falsum  
audeat? ille etiam caecos instare tumultus  
saepe monet fraudemque et operta tumescere bella;  
ille etiam extincto miseratus Caesare Romam,  
cum caput obscura nitidum ferrugine texit  
impiaque aeternam timuerunt saecula noctem.*

[...] A napot ki merészelné hazugnak mondani? Ő sokszor figyelmeztet, ha váratlan felkelések és árulás fenyeget vagy ha titokban háború készül. Ő az, aki szánva Rómát, miután Caesart megölték, ragyogó fejét sötét rozsdával fedte és az istentelen korszak félhetett az örök sötétségtől.

(Verg. *Georg.* I. 463–468)

A szövegrész konkrét történeti kontextusa a tanulmány bevezetésében említett atmoszférikus és asztrális jelenségek, amelyek március idusa környékén jelentek meg az égen és körülbelül két évig voltak megfigyelhetők.<sup>59</sup> A megzemélyesített (*ille*) égitest az egyik legfontosabb eszköze a jóslásnak, ugyanis aki érti a természetét, az képes előre figyelmeztetni (*monet*) bizonyos belső politikai (láadás, árulás, katonai puccs) mozgásokra;<sup>60</sup> azonban jelen szituációban ez nem sikerült, csak utólag jelzi a Caesar elleni merénylet helytelenségét. A gyilkosságot követő *impia saecula* örökké sötét, nem süti be a Nap, és így megszűnik az élet reprodukciója és annak körforgása. Plutarchos szerint (*Caes.* 69, 3–4) annyira elsötétedtek a nappalok ekkoriban, hogy még a gyümölcsök se értek be. A Napot az egész világ segítette a jeladásban: *tempore quamquam illo tellus quoque et aequora ponti [...] signa dabant* (469–471), de mindhiába. Ezt követően az elbeszélő 18 soron keresztül sorolja fel azokat a különféle – Cassius Diónál, Appianosnál és Obsequensnél megtalálható –

---

59 Az Etna Kr. e. 44-es kitörése, amely a természettudományos kutatások és történeti források alapján legalább két éven keresztül zajlott, vö. Verg. *Georg.* I. 471–473. Lásd ehhez Lyne 1974, 54; Forsyth 1988.

60 Már ezeknek a leírása is előrevetíti a Nap elsötétedését és a polgárháborúk metaforikusan sötét oldalát, lásd Lyne 1974, 51–53; a Naphoz lásd Erren 2003, 243.

*prodigium*okat, amelyek Kr. e. 44 és 43 között tűntek fel.<sup>61</sup> A költemény narratívája szerint ezek az előrejelzések ok-okozati összefüggésben állnak az újra (*iterum [...] bis*, 490–492) kirobbanó polgárháborúval.<sup>62</sup> Habár elkerülhetetlen a *bellum civile* ciklikussága, a narrátor ismét a jövőbe helyezi magát és onnan tekint vissza a múltra. El fog múlni ez az *impia saecula* is, és a jövő földművesei értetlenül nézik majd a múlt emlékeit:

*scilicet et tempus veniet, cum finibus illis  
agricola incurvo terram molitus aratro  
exesa inveniet scabra robigine pila,  
aut gravibus rastris galeas pulsabit inanis  
grandiaque effossis mirabitur ossa sepulcris*

Bizony lesz még olyan idő, amikor a szántó földműves ezen a határon görbe ekéjével a földben találni fog rohadó rozsda által megevett dárdákat, vagy súlyos kapájával fogja verni az üreges sisakokat és elcsodálkozik majd a kiásott sírhalmok nagy csontjain.

(Verg. *Georg.* I. 493–497)

Ismét több idősík kerül egymás mellé: a polgárháború jelenéből beszélő narrátor a jövőbe tekint, a jövőben lévő földműves pedig rácsodálkozik a múltra. A hátrahagyott hatalmas fegyverek és az óriási csontvázak (vö. a Romulus csontvázal a 16. epódoszban) a mitikus és heroikus időbe ágyazzák be a polgárháborút. A vergiliusi elbeszélő ugyanahhoz a stratégiához nyúl, mint Horatius, csak éppen kifordítja azt. Saját jelenét mitizálja a jövő szemszögéből. A római polgárok vére által megtermékenyült föld (vö. *pinguescere*, 491) adja a jövő bőségét. Azonban a vér termékenyítő ereje metonimikusan is érthető: a jelenben ontott vér nemcsak a földet termékenyíti meg, hanem a jövő emberének a képzeletét is (vö. *mirabitur*, 497). Ahogy a trójai mondakör vagy

61 Lyne 1974, 55–58. Annyi különbséggel, hogy azokat nemcsak Rómára, hanem az ismert világ főbb helyszíneire is kiterjeszti. Lásd Erren 1985; 251–256; Thomas 1988, 146–149. A *prodigium*-mokhoz lásd 2. jegyzet.

62 Az *iterum* nemcsak temporálisan, hanem térben is érthető: habár Pharsalos és Philippi viszonylag távol esnek egymástól, ugyanahhoz a tájegységhez tartoznak (vö. 492), Erren 2003, 256–258.

Romulus és Remus testvérharca hat Vergilius és Horatius történelem- és kultúraszemléletére, ugyanúgy a jelen polgárháborújának „óriási/heroikus” csontvázai néznek ki a jövő *agricolájának* szekrényéből.

A vergiliusi elbeszélő végül egy imaformulával zárja az epizódót (498–501).<sup>63</sup> Arra kéri Róma védőisteneit, Romulust és a Vestát, hogy legalább egy bizonyos ifjút (*saltem [...] iuvenem*, 500) védjenek meg és hagyják, hogy kiszakadjon a történelem „örült” körforgásából (*verso [...] saeculo*, 500). A *iuvenus* alatt Octavianust szokás érteni,<sup>64</sup> aki úgy jelenik meg a *Georgicában*, mint az egyetlen alternatívát felmutató történelmi és politikai szereplő. Ennek ellenére a *Georgica* I. könyvének befejezése kifejezetten sötét és borúlátó a polgárháborúk kimenetével és Róma jövőjével kapcsolatban. A pharsalosi és philippi csata mezejét felszántó földművesről ugyan nem tudni, hogy milyen nyelvet beszél, de az bizonyos, hogy továbbra is a vaskorban, vagy még annál is rosszabb korban él és dolgozik.<sup>65</sup> A *Georgica* narrátora mégis egy fontos traumával szembeni megküzdési stratégiára mutat rá. A politikai és gazdasági válságból következő krízishelyzetre csak a történelmi identitás megerősítése és a vallás, a kozmikus rend helyreállítása nyújt megoldást. Vergilius és Horatius nem véletlenül ragaszkodik ahhoz a jel- és szimbólumrendszerhez, amely a közösség identitásának alapvető tartópillére, és amely segíti elhelyezni az egyént a kozmikus világrendben.<sup>66</sup> Plátón a *Menexenosban* (243e–244a) azt állítja, hogy egyedül csak imák és áldozatok árán egyesíthető a *stasis* által szétvert társadalom. Polybios figyelt fel arra, hogy a rómaiak milyen lelkesedéssel és odafigyeléssel fordulnak az istenek felé a különféle krízishelyzetekben.<sup>67</sup> A liviusi narratívának a gall betörés elbeszélésekor fontos eleme a katasztrófa elkerülhetősége, ha időben odafigyelnek és meghall-

63 Erren 1985, 263–265.

64 Erren 1985, 265; Thomas 1988, 151; Star 2021.

65 Lyne 1974, 61; Giusti 2021, 311–312: a jelen örökké tragédia marad, nincsen se apokalipszis, se feloldozás.

66 Galinsky 1999, 288: „alapvetően a vallás válasz és alternatíva a káoszra”.

67 Polyb. III. 112: „Folyamatosan mindenki az általuk ismert jóslatokat idézte, minden templom és magánház csodálatos előjelekkel és csodákkal volt tele és az egész városban egyebet sem lehetett látni és hallani, mint fogadalmakat, áldozati szertartásokat, imákat, és az istenekhez intézett esdeklő könyörgéseket. A súlyos megpróbáltatások idején ugyanis általában az a rómaiak szokása, hogy minden lehetséges dolgot elkövetnek az istenek és az emberek jóindulatának megnyerésére, és ilyen helyzetben semmiféle eszközt nem tartanak ízléstelennek vagy méltatlannak, ami céljuk elérésére alkalmasnak látszik.” (Muraközy Gyula fordítása). Vö. Polyb. VI. 56.

gatták volna a gall támadást jelző *oment*, de a szenátus: *neque deorum modo monita ingruente fato spreta* („az istenek figyelmeztetését utasították el, amikor a végzet rájuk tört”, Liv. V. 32, 7). Kr. e. 44-ben még Cicero is a jósjelek autoritását hozza fel érvként Antonius eltávolítására: az istenek nem ok nélkül jelzik előre a jövőt csodajelekkel, az embereknek kötelessége figyelni ezekre és követni az iránymutatásukat.<sup>68</sup> Így a polgárháború és a *res publica* krízisének egy közhelyszerűen visszatérő magyarázata, hogy Róma elhanyagolta az isteneit. Horatius a III. 6. *carmen*ben összeköti a *di neglectiv*vel Róma polgárháborús állapotát.<sup>69</sup> A felmenőiktől örökölt (1–2) *neglegentia* következtében (7–8) a vétkekben gazdag *saecula* (17–18) csak a templomok helyreállításával (2–4) és a jósjelek komolyan vételével (10–11) állítható helyre.<sup>70</sup> Tehát a polgárháború válságára nem a menekülés és az új haza alapítása a megoldás, hanem a meglévő újjraalapítása és megújítása. Az elhanyagoltságtól és a polgárok vététől bemocskolt várost szakrálisan és szó szerint meg kell tisztítani.<sup>71</sup> A *fatum* vezette történelmi kogencia pedig csak a *prodigium*ok és *auspicium*ok gondos figyelembevételével kerülhető el.

Ebbe a diskurzusba csatolható be a *carmen*ek első könyvének második verse is. A *Iam satis terris*<sup>72</sup> kezdetű költemény apokaliptikus hangot üt meg és eszkatologikus témát dolgoz fel.<sup>73</sup> A hallgatók/olvasók lelki szemei elé egy rettenetes képet festett a költő. Vihar, özönvíz és földrengés sújtja Rómát, az élet megszokott rendje alapjaiban borul fel: halak úszkálnak ott, ahol egykoron galambok fészkeltek (1–12). A Tiberis medrét elhagyva önti el Róma szakrális (*templa Vestae*) és politikai helyeit (*regia*, 15–16).<sup>74</sup> A költemény felsorakoz-

68 Cic. *Phil.* IV. 10.

69 Borzsák 1975, 305; „A VI. római óda a legkomorabb; szinte a XVI. epódoszt juttatja az eszünkbe.”

70 Nisbet–Rudd 2004, 98–99. Ebben a szövegben is megjelenik a generációk egymást követő romlása (*aetas parentum peior avis tulit*, 46).

71 Lowrie–Vinken 2022, 24.

72 Vö. Verg. *Georg.* I. 501: *satis iam*. A kommentárok rendszerint összekötik a két szöveget, lásd Fraenkel 1957, 242–253; Nisbet–Hubbard 1970, 16–40; Borzsák 1975, 30–32. Giusti (2021, 308–309) hívja fel a figyelmet arra, hogy az I. 2. a témán túl a két költemény könyveiken belüli elhelyezkedése mentén is párhuzamba állítható a 16. *epódosszal*: az I. 2. egy második bevezetésként áll a *Carmen*ek elején, míg a 16. epódosz az utolsó előttiként zárja az epódoszokat.

73 A verset szintén politikatörténeti vonatkozásban elemzi a jelen kötet egy másik tanulmányában Ebedli Viktória.

74 Clark (2010, 262–264) összeköti a Tiberis Kr. e. 27-es áradásával.

tatja a második triumvirátusra jellemző toposzokat és témákat: a történelem ismétli önmagát (*iam satis*), egy rosszabb, civilizáció előtti/utáni korszak van érkezőben (*rediret / saeculum [...] nova monstra*, 5–6), Iuppiter *prodigiumok* sorát küldi a földre (*nivis atque dirae / misit pater*, 1–2) és a Tiberis folyóisten bosszúra (*ultorem*, 18)<sup>75</sup> éhesen elönt mindent. A ciklikus időkonceptión és a bosszú körforgásán túl a 6. strófában a polgárháború *expressis verbis* megjelenik és ismét – megszakítva az előző strófák *perfectumait* (vö. *vidimus*, 13) – a jövő néz vissza a jelenre:

*audiet civis acuisse ferrum,  
quo graves Persae melius perirent,  
audiet pugnas vitio parentum  
rara iuventus.*

hallani fog a szüleiük bűnei miatt megritkult ifúság arról, hogyan köszörülték egymás ellen a polgárok azt a vasat, amely által jobban pusztult volna az erős Perzsa, és hallani fog a csatákról.

(Hor. *Carm.* I. 2, 21–24)

A kollektív emlékezet létrejöttének pillanatát fogalmazta meg a szöveg. A versszak alanya a jelen hibái miatt megritkult jövőbeli ifúság, akik már csak közvetve, mások által elmesélt történeteken (azaz a történelmen keresztül) ismerik (*audiet*) a polgárháborút. A horatiusi narrátor azt a retorikai technikát használja, amelyet Vergilius is, és a jövő szemszögéből mitizálja saját jelenét. Ehhez megteremt egy távolságtartó beszédmódot, mely egyrészt segít túllendülni a jelen traumáján,<sup>76</sup> másrészt – egy metapoétikus csavarral – átkontextualizálja a jelenetet: a költeményt és az irodalmat mint a polgárháború „mítosza” megalkotásának egyik fontos médiumát helyezi a középpontba. A jövő

75 A bosszú egyik fontos jelszava a Kr. e. 44–42-es éveknek és erős politikai konnotációval bír (vö. *Caesaris ultor*; 44), ugyanakkor jól kifejezi a polgárháborús erőszak körkörös, soha véget nem érő voltát is. Az *ultor* használata a hivatalos augustusi politikában lásd Mon. Ant. 21, 1. vö. Vell. Pat. II. 100, 2.; Cassius Dio LV. 10, 2.; Zanker 1988, 186; 194–201; Galinsky 1999, 199–200.

76 Lowrie 1997, 142–143.

ifjúsága ezeket a témákat (vö. *pugnas* és például az *Aeneis* kezdő szavát, *arma*) feldolgozó műveket recitálni és hallgatni fogja.<sup>77</sup>

Azonban ebbe a jövőbe még meg kell érkezni. Ehhez a horatiusi beszélő az istenek segítségét kéri – akárcsak a *Georgica* I. könyvének végén<sup>78</sup> – könyörög (*precamur*, 30), Iuppiterhez és Vestához imádkozik (*prece*, 26): küldjenek végre valakit, aki eltörlí a vétkeiket és megmenti az omladozó államot (*Quem vocet divum populus ruentis imperi rebus?* 25–26<sup>79</sup> és *Cui dabit partis scelus expiandi Iuppiter*, 29–30). A költő nem vár sokáig a válaszra, és maga ad egy részletes listát: elsőként a jós (*augur*) Apollótól, majd Venustól és Marstól, végül pedig az ifjú Caesar képét magára öltő Mercuriustól kéri a feloldozást (29–44). Tehát a horatiusi beszélőtől azt az egyenes választ kapjuk, hogy egyedül az istenek és a föld-ég határán szárnyaló Mercuriust imitáló Octavianus segítségével lehetséges helyreállítani a polgárháború és az ezzel szoros összefüggésben feltűnő *prodigium*ok okozta káosz állapotát. Sokat vitatott és bizonyosan sokrétű az Octavianust Mercuriusszal azonosító költői kép is,<sup>80</sup> gondolatmenetem szempontjából az isten közvetítő és hírnök szerepét emelném ki, aki biztosítja a megfelelő és hatékony kommunikációs csatornát ember és isten között. A *pax deorum* helyreállításának kísérlete a költemény egyik kulcsmotívuma, amely különösen az Apollo-strófánál tűnik fel. A jósisten a sajátos római *augur* (32) jelzöt veszi magára.<sup>81</sup> Ahogy Borzsák István is észreveszi, itt az a delphoi i isten jelenik meg, aki megtisztítja (*expiandi*) a *scelustól* szakrálisan beszennyezett várost.<sup>82</sup> Az *augur* továbbá egy specifikus jóslástípust idéz meg, amely az előjelek helyes olvasatán alapszik.<sup>83</sup> *Augur* Apollo nemcsak segíti helyreállítani a *pax deorumot*, hanem megakadályozza azt, hogy a jövőben az újra megszűnjön. Az

77 Ez a fajta metaepoetikusság és performativitás-orientáltság később is jellemző lesz Horatiusra. Például a IV. 6-os *carmen* (41–43) a *Carmen Saecularé*t éneklőt személyesíti meg; lásd Borzsák 1975, 456. A kardal *ludi saecularison* való performativitás visszhangjához lásd még Dobos 2020, 78–80.

78 Borzsák 1975, 30; Nisbet–Hubbard 1970, 16–17.

79 Vö. *Epod.* 16, 2: *suis et ipsa Roma viribus ruit*.

80 Nisbet–Hubbard (1975, 34) értelmezése szerint elképzelhető, hogy Mercurius mint az emberi és isteni szféra közötti közvetítő isten jelenik meg, aki ideális arra, hogy az *apothéosis* felé vezető úton haladó ifjú metaforája legyen. Azonban az *apothéosis*hoz még korán van (*serus in caleum redeas*, 45), a *iuvenus* istennek a földön van dolga: bosszút kell állnia Caesar halála miatt. Vö. Fraenkel 1957, 247–249; Borzsák 1975, 37; Miller 2009, 44–45.

81 Vö. Hor. *Carm. Saec.* 61; Ovid. *Am.* III. 2, 51; Tib. II. 2, 11.

82 Borzsák 1970, 35. Vö. Miller 2009, 48.

83 Az *augur*hoz és *auspiciá*ról lásd Rasmussen 2003, 149–168.

istennek ez a fajta programszerű használata éppen a vers publikálásának az idejében rögzül Octavianus Apollo Palatinus templomának felavatásával.<sup>84</sup>

Láthattuk, hogy a társadalom különböző tagjai milyen értelmezéseket és jelentéseket adtak egy nyilvános *prodigium*nak, majd a *Georgica* I. könyvének zárójelenetében és a Horatius-óda kapcsán azt mutattam be, hogy a *prodigium*ok által jelzett válsághelyzet, a történelem megismétlődése csak akkor kerülhető el, ha figyelünk a jósjelekre, és így birtokában vagyunk a *fatum*nak. Vergilius 1. *eclogája* hasonló eszköztárral dolgozik.<sup>85</sup> A szöveg témája és nyelvezete többször direkt és indirekt módon is utal a polgárháborúra, de leginkább a veteránok földosztáshoz kapcsolódó traumája jelenik meg benne.<sup>86</sup> Az 1. *ecloga* egy bukolikus és idilli környezetbe ágyazza az önkényes birtokkiszajátítást, a kitelepítést, az ezzel járó kulturális és etnikai sokkot, valamint a *proscriptio*t követő időszak bizonytalanságának tapasztalatát. A dialógus két szereplőjén keresztül a szöveg két lehetséges jövőképet alkot meg, mely jövőképek egyaránt az irodalmi hagyományban és a költemény fogantatásának politikai kontextusában gyökereznek. Tityrus, a dalos pásztorfiú, aki kis szikár birtokán maradhat, boldogan és zavartalanul dalolászva folytathatja korábbi életét. Meliboeus, a hazájából elűzött (*nos patriam fugimus*) földműves viszont kénytelen az ismeretlenben új életet kezdeni. Breed szerint a két karakterben kétfajta idősík jelenik meg: Tityrust a folytonosság és változatlanság jellemzi, az időt az aranykor koncepcióján keresztül látja, míg Meliboeus az időt bizonytalannak és változatosnak látja, a földművelés és a vaskor képein keresztül írja le.<sup>87</sup> Mikor Meliboeus rákérdez Tityrus „aranykori” gondtalanságának (vö. *otia*, 6) okára, a következő válaszolt kapja:

*O Meliboee, deus nobis haec otia fecit.  
namque erit ille mihi semper deus, illius aram*

84 Ehhez lásd Simpson 1993.

85 Az *eclogákat* Kr. e. 42 és 39 közé (legkésőbb Kr. e. 35-ig) datálják, lásd Coleman 1977, 14–21; Osgood 2006, 109; Meban 2009, 107, 17. jegyzet.

86 Osgood 2006, 108–151, különösen: 110–144. Vergilius viszonyáról a földosztáshoz lásd Weeda 2015, 54–58.

87 Például Tityrusra vonatkozva: *tua rura manebunt* („a föld a tiéd fog maradni”, 46), *quae semper* („a dolgok úgy [fognak történni] mint ahogy mindig”, 53). Meliboeus ezzel szemben ismeretlen messzeségbe kényszerül, nem tudja, hogy Afrikába, Scythiába vagy Britanniába kerül-e (64–66) és azt sem, hogy mikor ér haza (67). A teljes összehasonlítást lásd Breed 2020, 43–44.



*saepe tener nostris ab ovilibus imbuet agnus.  
 ille meas errare boves, ut cernis, et ipsum  
 ludere quae vellem calamo permisit agresti.*

Ó, Meliboeus, egy isten adta nekünk ezt a gondtalanságot. Ugyanis ő nekem mindig isten lesz, az ő oltárát gyakran fogja áztatni csordánkból fiatal bárány [vére]. Ő megengedte nekem, ahogy azt láthatod, hogy ökreim kószáljanak, és hogy mezei nádásípomon azt játszassak, amit csak akarok.

(Verg. *Ecl.* 1. 6–10)

Tityrus egy bizonyos istenre (*deus*) utal, de amikor Meliboeus a 18. sorban felteszi a kérdést, hogy mégis ki ez az isten (*sed tamen iste deus qui sit da, Tityre, nobis*), Tityrus pusztán annyit mond, hogy Rómába tart, mégpedig azért, mert végre hosszú idő után (*post longo tempore venit*) megérkezett a szabadság (*libertas*, 27). Ez a szabadság azonban nem univerzális, csak Tityrusra és a hozzá hasonlatosokra vonatkozik. Meliboeus tehát nemcsak ebből az időből szakad ki, hanem a társadalomból is.<sup>88</sup> Tityrus később némileg pontosítja leírását: ez az isten a földön, az emberek között jár (*praesentis [...] divos*, 41) és fiatal (*iuvenem*, 42). Az egyértelmű aranykor-motívumon túl (hogy az istenek és emberek egymás mellett élnek), Tityrus istene nagyon hasonló a horatiusi Mercurius szerepét magára öltő Octavianushoz; a szakirodalom is megegyezik abban, hogy a fiatal *deus* nem lehet más, mint maga Octavianus.<sup>89</sup> A valóban fiatal (ekkor még csak 21 éves) *triumvir* népszerűsége a Kr. e. 42-es földosztások megszervezése és lebonyolítása, illetve a perugi ai háború pusztítása alatt hullámvölgyben volt.<sup>90</sup> Mégis Tityrus valamilyen oknál fogva kedvezményezettje lesz ennek a rendszernek, és ezért Octavianusra egy igazi *deusként* tekint, akinek minden hónapban áldozatot mutat be (7; 41–42).<sup>91</sup> Az áldozatbemutatás révén egy hierarchikus, de kommunikatív viszonyrendszer rögzül. Octavianus egy olyan isten, aki nem csak elfogadja az áldozatokat, hanem válaszol is rájuk. Tityrus a *responsum* (44) kife-

88 Breed 2020, 43–44.

89 Bing 2016, 172, 3. jegyzet.

90 Rosillo–López 2020, 368–371.

91 A tizenkét nap egy évben talán a születésnapjára vonatkozik, lásd Weeda 2015, 59.

jezést, a jóslatkérés és a jog egy bevett fogalmát használja.<sup>92</sup> Ez a példa is azt igazolja, hogy a vallásos nyelv és eszközrendszeren keresztül lehet az időt és történelmi rendet helyreállítani, pontosabban fogalmazva, Tityrus zavartalanul és főleg változás nélkül élhet tovább, ugyanis Octavianus/*deus* utasította: úgy folytassa csak a munkáját, ahogy azelőtt tette (*ut ante*, 45). Azok számára, akik elfogadták és meghallgatták Róma új isteneit, az idő/történelem menete a megszokott állapotban (a polgárháború/kρίζis előtti módon?) zajlik tovább.<sup>93</sup> Ezzel szemben áll Meliboeus, aki a 16–17. sorban magát okolja szerencsétlensége miatt: *saepe malum hoc nobis, si mens non laeva fuisset, / de caelo tactas memini praedicere quercus.* – „Emlékszem, hogy gyakorta jeleztek előre nekünk, ha az eszünk a helyén lett volna, ezt a rosszat a mennykőtől megérintett tölgyek” (Verg. *Ecl.* 1, 16–17).

Meliboeus szerint elkerülhető lett volna a száműzetés, de legalábbis felkészülhetett volna rá, ha odafigyel az istenek által küldött jelre, a tölgyfákat ért rendszeres villámcsapásokra,<sup>94</sup> amelyek, akár egy *prodigium*, előre jelezték (*praedicere*) az eljövendő rosszat. A múltban elkövetett figyelmetlenség hat a jelenére és a jövőre is: nem tudja, hogy mennyi idő után (*longo post tempore*, 67) láthatja, ha egyáltalán még láthatja az ősei által évszázadokon át művelt birtokot (*patrios*, 67). Földje egy *impius* és *barbarus* katonáé lesz (70–71). A kommentárok rendszerint az *impiust* polgárháborúban beszennyeződöttként, míg a *barbarust* idegenként, talán Caesar egyik gall, germán vagy hispán legionáriusaként értik.<sup>95</sup> A két fogalom azonban szorosan egymáshoz kapcsolódik: ha a katona *barbarus*, akkor nem ismerheti a helyhez szorosan köthető rítusokat és vallási szokásokat, így akaratlanul is el fogja hanyagolni azokat, ezáltal a táj szakrális értelemben is elhagyatottá, *impiusszá* válik. Nemcsak a helyi emberek, hanem azokkal együtt a hazai istenek is elfogják hagyni Itália földjeit – elég csak Aeneasra és az égő Trójából kimentett *penates*ra gondolni. A földet elhagyó istenek értelmezhetők a korszakváltás jeleként, sőt az *im-*

92 Borzsák 1971, 45; Coleman 1977, 84; Breed 2020, 44.

93 Természetesen ebben benne rejlik az a kritikai álláspont is, hogy az egyén boldogulása egy tőle független, felette álló hatalomtól függ (Weeda 2015, 59, 74. jegyzet).

94 A *de caelo tacta* bevett kifejezése a villámsújtotta helyeknek, lásd Cic. *Div.* I. 92; Clausen 1994, 42. A villámlások értelmezése és elhárítása a haruspexek feladata volt, erről lásd MacBain 1982, 50–54.

95 Borzsák 1971, 45; Coleman 1977, 87; Clausen (1994, 87) a *barbarust* minőségjelzőnek érti, amely a *civis* ellentétpárját képezi. Weeda (2015, 60) Octavianus bírálataként értelmezi a szavakat.

*pius* és *barbarus* szavak direkt módon megidézik Horatius 16. epódoszának *impia aetas*-át és a romokon végigvágató győztes barbár apokaliptikus jelenetét.<sup>96</sup> Meliboeus számára Itália megszűnt, a kultikus táj nem létezik nélküle, és ő sem létezik Itália nélkül. Akárcsak a horatiusi beszélő, Meliboeus is a polgárháborút okolja ezért: *en quo discordia civis / produxit miseros* – „jaj mire indította a széthúzás a szerencsétlen polgárokat”, (*Ecl.* 1, 71–72). Meliboeus kénytelen elvándorolni (67–72), és habár ebben benne rejlik az újrakezdés lehetősége, ő nem akar új helyen új földet alapítani és új identitást nyerni (*carmina nulla canam*, „nem éneklek több dalt”, 1, 77). Otthon szeretne maradni és megteremteni maga számára az aranykort, de attól erőszakkal, fizikailag és temporálisan is el van választva.<sup>97</sup> Ugyanakkor Tityrus is egy olyan apokaliptikus motívumot használ saját pozíciójának megerősítésére, amelyet majd Horatius is az I. 2-ben. Az ismert világ rendje szűnik meg (szarvas a levegőben, halak pedig a szárazföldön fognak élni, 1, 59–63), ha ő bármikor is elfelejtí az őt pártfogó *deust*. Ez pedig rámutat ennek a viszonyrendszernek a bizonytalanságára: az az isten, aki képes elhozni az aranykort, ugyanúgy képes elvenni is azt. Elég csak a bükk árnyékából Meliboeusra pillantania.

A 9. *eclogában* megjelenik a *sidus Iulium*, amely a költeményben először egy pozitív, bőséget ígérő korszaknak az előjele:

*LYCIDAS* 'Daphni, quid antiquos signorum suspicis ortus?  
*ecce Dionaei processit Caesaris astrum,*  
*astrum quo segetes gauderent frugibus et quo*  
*duceret apricis in collibus uva colorem.*  
*insere, Daphni, puros: carpent tua poma nepotes.'*  
*MOERIS omnia fert aetas, animum quoque. saepe ego longos*  
*cantando puerum memini me condere soles.*

LYCIDAS: Daphnis, miért figyeled ősi születését a jeleknek? Íme feltűnt csillaga diónéi Caesarnak, az a csillag, amely alatt gazdag termésnek örülnek a szántók, és amely alatt a napfényes dombokon szint szerez a szőlő. Ültess kör-

96 Vö. Hor. *Epod.* I. 16, 9. és 11. sorokkal. Már Breednek (2020, 43–44, különösen a 35. jegyzet) is feltűnt a két szöveg közötti hasonlóság, azonban ő csak a száműzetés motívumát említi ki.

97 Breed 2020, 44.

tefákat, Daphnis! Gyümölcsöket unokáid fogják szüretelni. MOERIS: Mindent elvisz a kor, a lelkemet is. Én emlékszem még magamra, ahogy gyermekként gyakran heverésztem naphosszat dalolva.

(Verg. *Ecl.* 9, 46–50)

A Lycidas által felidézett Moeris-*carmen*ben a *Caesaris astrum*, ellentétben a *sidus Iulium* üstökösével, egy állandó asztronómiai jelenségként van ábrázolva, amely örökké érvényesíti az üstökösnek tulajdonított pozitív hatást. A bégyazott versben két idősíki jelenik meg: a jelen (*ecce; gauderent; duceret*), ahol megteremtődnek az ideális mezőgazdasági és politikai kondíciók, és a jövő (*carpent nepotes*), ahol a következő nemzedék a jelenben megalakult rend miatt prosperál. Moeris megveti ezt a régi dalt, nem hisz már a benne megfogalmazott jövőképben.<sup>98</sup> Az idővel (*omnia fert aetas*) nemcsak dalolási képessége (Moeris dalai semmit sem érnek a fegyverrel földet elfoglaló telepések ellen; vö. 2–6 és 11–16), kedve és fiatalsága veszett el, hanem a *sidus Iulium* szimbolizálta kiút a polgárháború útvesztőjéből. Moeris, akárcsak Meliboeus, a történelem és a politika száműzöttje, aki vagy nem figyelte meg az égi jeleket elég alaposan, vagy félreértette azokat.<sup>99</sup> A 9. *ecloga* az első irodalmi említése a *sidus Iulium*nak, ekkor még (Kr. e. 42 környéke) nem rögzült egyik értelmezés és a hozzáfűzött remény sem, azonban az 1. *ecloga*ban megjelenő *deus* sejteti, hogy melyik olvasat lesz a domináns.<sup>100</sup> A *sidus Iulium* – legalábbis rövid távon – nem hozta el a Moeris *carmen*ében megfogalmazott jövőképet, nem véletlen, hogy a megtört pásztor inkább a felejtést választja. A dala azonban emlékhelyként funkcionál, amely nemzedéke reményeit és elvárásait tartalmazza.

#### 4. A biztos jövő megtalálása

A tanulmányt Horatius I. 7-es *carmen*ével zárom, mely hangvételt és témáját tekintve is alkalmas arra, hogy gondolatmenetemet összefoglalja és lezárja. A költemény szintetizálva tartalmazza az összes eddig tárgyalt fontosabb meg-

<sup>98</sup> Létezik olyan kézirati hagyomány, mely ezeket a sorokat is Lycidasnak tulajdonítja, lásd Coleman 1977, 67; 267–268; vö. Clausen 1994, 25.

<sup>99</sup> Pandey 2018, 51–52.

<sup>100</sup> Meban 2009, 123–124. Vö. Geue 2013, 63–64.

állapítást: a mitikus és történeti múlt jelenre és jövőre gyakorolt hatása, a történelem ciklikusságából való kilépés, és végül a *prodigiumok* és jóslatok megértésének és követésének fontosságát.

A *carmen* a késő köztársaság fordulatos és zűrzavaros éveiből meríti témáját (I. 7, 19–20).<sup>101</sup> Címzettje L. Munatius Plancus, Kr. e. 42. *consulja*, egy meghatározó és mondhatni tipikus figurája a korszaknak, akit pártváltásai tettek híressé.<sup>102</sup> Jelleme szorosan kötődik az időhöz: *fuisse quoddam tempus cum homines existimarent te nimis servire temporibus* („[hogy] volt idő, amikor bizonyos emberek azt gondolták rólad, hogy túlságosan az adott idő/pillanat szolgálatában állsz”, Cic. *Fam.* X. 3, 3) – mondja Cicero egy Plancusnak címzett levélben. A kifejezés nagyon találóan szemlélteti az egyén korlátozott mozgásterét egy feszült történeti pillanatban.<sup>103</sup> A horatiusi beszélő kiszabadítja ebből az állapotból Plancust és odaadja neki a cselekvés lehetőségét, mellyel egyrészt megideologizálja Plancus pártváltását, másrészt túlmutat az aktuálpolitika pillanatnyiságán, és tetteinek történelmi mélységet ad. Lehet, hogy Plancus még a polgárháborúra készülő hadban szolgál (*castra tenent*, 20), de hamarosan otthon lesz Tiburban (*tenebit / Tiburis umbra tui*, 20), ahol nemcsak a katonai szolgálatból, hanem az idő szolgálatából is kiléphet. Az átvezető analógia, az örök (*perpetuos*, 17) esőt gyakran elűző fehér Notus (15–16), mintául szolgál Plancusnak (*sic tu*, 17) arra, hogy emlékezzen (*memento*, 17) az idő változékonyságára. Ne koncentráljon többé (*finire*, 17) a jelen fáradalmaira, hanem ragadja meg a jövőjét. Ezt a fajta karakteridegen gondatlanságot pedig azért engedheti meg magának mert a történelem és az ebből építkező jövőkép helyreállt és – akár csak Teucernek – biztosítva van.

Teucer, a költemény második felének főszereplője, [...] Telamon salamisi király fia, a trójai háború egyik akháj hőse. Akárcsak Vergilius Meliboeusa,

101 A költeményt általában a polgárháborúk végére szokás datálni (Nisbet–Hubbard 1975; Moles 2002, 88).

102 Velleius Paterculus (II. 8.31) nagyon rossz véleménnyel van róla a folyamatos oldalváltásai miatt. Caesarnál kezdte, Antoniussnál folytatta és végül Octavianusnál fejezte be karrierjét. Plancus pályafutásáról lásd Nisbet–Hubard 1975, 90–91; Moles 2002, 94; Osgood 2006, 278–279; újabban Mitchell 2019.

103 Mitchell 2019, 171: „It is a concept which brings to the fore all of the tensions surrounding Caesar’s dictatorship and assassination, and how one should act in the face of immense power.” („Ez egy olyan fogalom, amely előtérbe helyezi Caesar diktatúráját és merényletét övező összes feszültséget, és azt, hogyan cselekedjen valaki az elviselhetetlenül nagy hatalommal szemben”).

Teucer is egy hazájából menekülni kénytelen száműzött (vö. *patremque / cum fugeret*, I. 7, 21–22), akit apja száműzött, mivel nem akadályozta meg és bosszuzatlanul hagyta fivére, Ajax halálát.<sup>104</sup> Az első ránézésre *impius* gesztus azonban fontos az erőszak és háború ciklikusságának megszakításában. Teucer így a megbékélés *exemplum*ává lép elő, és ebben a tekintetben hasonló lesz Plancushoz, akinek testvére a *proscriptio* áldozata lett.<sup>105</sup> Plancus, habár politikailag kényszerhelyzetben volt, szintén nem fogadott bosszút. A passzív testvérgyilkosságot lehetne Romulus és Remus történetének keretében is értelmezni, azonban Plancus és Teucer inkább annak lesz a mintája, hogy lehetséges túllépni a kultúra által rájuk szabott történelmi determinizmuson.

A két karaktert összeköti még az otthon és az utazás témaköre.<sup>106</sup> Mindketten éppen egy elutazás előtti pillanatban vannak, egy fordulóponton. Összeköti őket a háború is, amely miatt kénytelenek voltak távol maradni hazájuktól; tehát a polgárháború a trójai mondakör háborúival kerül párhuzamba. Azonban Plancusnak megadatik a hazatérés és újrakezdés lehetősége.<sup>107</sup> Teucernek csak az utóbbi, de így is optimistán tekint az előtte álló útra: *nil desperandum Teucro duce et auspice Teucro. / certus enim promisit Apollo / ambiguum tellure nova Salamina futuram.* – „Semmi ok a kétségbeesésre, hiszen Teucer a vezérek, Teucer a jóstok. Ugyanis megígérte a biztos Apollo, hogy a Salamis név egy új föld által lesz kétértelmű.”<sup>108</sup> Teucer úgy van ábrázolva és

104 Érdekes, hogy Velleius Paterculus (I. 1) történeli munkájában az elsők között meséli el Teucer sorát a trójai háború után.

105 Velleius Paterculus szerint Plancus nemcsak jóváhagyta testvére proscibálását, hanem aktívan részt is vett benne (II. 67). Mitchell (2019, 176) szerint ez csak egy Velleius Paterculus-féle túlzás. A két karakter közötti párhuzam a textus szintjén is létrejön, lásd Lowrie 1997, 110, 24. jegyzet; Moles 2002, 94.

106 A költemény elején a görög és hellén mitikus világtól, fővárosaitól és kultuszközpontjaitól halad az itáliai patakig. Ez egyrészt imitálhatja Plancus valós útját is, másrészt nemcsak a tájban haladunk a nagyobbtól a kisebb felé, hanem műfajban is: eposz, tragédia és elégia. Lásd Baca 1967. Érdekes, hogy ez a poétikus utazás egyik kezdőpontja Apollo Delphoia, célja pedig Tibur, amely Albunea, azaz a tiburi Sibylla otthona. A rejtélyes jósnő és Tibur városa szintén köthető Apollóhoz; a kérdéshez lásd Fischer 2022, 137–139.

107 Moles (2002, 94) felhívja azért a figyelmet arra, hogy Plancus árulása nem feltétlenül garantálta személyi biztonságát Octavianusnál, pártváltása egy merész és utólagosan kifizetődő lépés volt. Ügyét mindenképpen segítette, hogy magával vitte Antonius végrendeletét, amelyet Octavianus *casus bellinek* használt (Cassius Dio L. 3–5; Plut. *Ant.* 58, 2–4; Osgood 2006, 353–354; Mitchell 2019, 179–180).

108 Hor. *Carm.* I. 7, 27–29.

úgy viselkedik, mint egy római hadvezér.<sup>109</sup> *Dux*ként vezet, jóslatot kér és kap. Apollo biztosan (*certus*)<sup>110</sup> jósló és egy megváltozhatatlan jövőt ad, amelyben Teucer bízik és hivatkozási alapként használja fel a későbbiekben. Az új földön található új város felidézi Róma és Trója azonosságának a problémakörét. A név megtartása egy elegáns megoldás az identitás kérdésére. A polgárháború és az ebből fakadó történelmi célvesztés nem szüntethető meg az identitás megtagadásával és a város teljes elhagyásával. Rómának akkor is, ha a *discordia* ketté törte, Rómának kell maradnia és egy újraalapítással megerősítenie magát. A költemény utolsó sorának *iterabimus* (32; vö. Verg. *Georg.* I. 490) *futurem*ában nem a történelem mindent felemészítő ciklikussága fejeződik ki – ahogy Vergilius a *Georgicá*ban használta az *iterumot* –, hanem a történelmi és kulturális kollektív trauma ellenére való újrakezdésbe vetett bizalom. Ez az újrakezdés pedig azért más, mint a többi, mert azt egy tévedhetetlen ígéret, egy egyértelmű *auspicium* biztosítja Apollo részéről.

Ha Plancus az időt szolgálta, akkor Octavianus neve a korszakhoz (*aetas*) köthető.<sup>111</sup> Az alatta megszilárduló új rendszerrel Rómában egy új időszámítás és egy új alapokra helyezett történelem kezdődik. A jósjelek retrospektív kozmikus/történelmi mélységet nyertek és a *fatum* tartalma megváltozott. A válság káosza azért létezett, hogy belőle az új rend megszülethessen – gondoljunk csak vissza a *sidus Iulium* octavianusi értelmezésére. Ez a narratíva Kr. e. 43 novemberében újabb megerősítést nyert. Ekkor érkezett Octavianus Rómába, és mielőtt még a városba ért volna, ugyanazt az *auspiciumot* kapta, mint Romulus a városalapításkor: tizenkét keselyű jelent meg neki az égen.<sup>112</sup> A jósjel történetisége kétséges, üzenete azonban egyértelmű: Octavianus – használva a történelmi és isteni autoritást – kifejezte igényét Róma megújítására és újraalapítására. Az égi jel ráadásul még egy további jelentésréteggel is

109 Nisbet–Hubbard 1975, 106–107; Moles 2002, 94.

110 Apollo pár verssel később szintén ezt a jelzöt kapja meg (I. 12, 23–24: *certa metuende / Phoebe sagitta*). Goodrich (1961, 355–356) az I. 2-es *carmen augur* Apollóját véli felfedezni itt, és Teucert Augustusszal azonosítja. Horatius az I. 2-ben hasonló ablativusos szerkezettel utal Octavianusra (*te duce, Caesar*, 52).

111 Cic. *Phil.* IV. 1: *nomen [est] aetatis*. Később Cicero azt mondja, hogy egyik korból sem ismer hozzá hasonló embert (*nihil ex omnium saeculorum memoria tale cognovi*). Erről lásd Hay 2020, 222–223.

112 Cassius Dio LXVI. 46; Suet. *Aug.* 95.

bírt: az istenek jelezték, hogy Rómának tíz helyett tizenkét *saeculum* jutott.<sup>113</sup> A világvége még várhat. Ami pedig a viharos széllel keringő apokaliptikus jóslatokat illeti, Kr. e. 33-ban Octavianus elűzte az összes privát jóst Rómából,<sup>114</sup> miközben – felhasználva Apollót – monopolizálta és saját embereivel feltöltette az összes államilag ellenőrzött jóstestületet és jóseszközt. Nincsenek baljós *prodigiumok*, ha nincsenek jósök.

## Bibliográfia

- Assmann, J. 2013. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest.
- Baca, A. R. 1967. „Horace *Odes* 1.7 and Vergil”: *Pacific Coast Philology* 2, 25–27.
- Bing, P. 2016. „Epicurus and the *iuvenus* at Virgil’s *Eclogue* 1.42”: *The Classical Quarterly* 66/1, 172–179.
- Borzák I. 1975. *Horatius: Szatírák*. Auctores Latini XVI. Budapest.
- Bouke van der Meer, L. 2021. „Etrucan *eschata*”: Marlow, H. – Pollmann, K. – Van Noorden, H. (szerk.): *Eschatology in Antiquity*. London, 253–266.
- Breed, B. W. 2020. „*Eclogue* 4 and the Futures of Rome”: Price, J. – Berthelot, K. (szerk.): *The Future of Rome. Roman Greek, Jewish and Christian Visions*. Cambridge, 32–46.
- Breed, B. – Damon, C. – Rossi, A. 2010. „Introduction”: Breed, B. – Damon, C. – Rossi, A. (szerk.): *Citizens of Discord. Rome and Its Civil Wars*. Oxford, 3–22.
- Carr, D. 1999. „A történelem realitása”: Thomka B. (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest, 69–84.
- Carrubba, R. W. 1966. „The Curse on the Romans”: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 97, 29–34.
- Clausen, W. 1994. *A Commentary on Virgil, Eclogues*. Oxford.
- Coleman, R. 1977. *Virgil: Eclogues*. Cambridge.
- Conway, R. S. – Walters, C. F. 1955. *Titi Livi Ab Urbe Condita* I. Oxford.
- Dobos B. 2020. „Terminus himnusza (Ov. *Fast.* II. 639–684) és a *Carmen saeculare*”: Ókor 19/4, 72–82.
- Duncan, F. K. 1997. „»Augustan« and »Anti-Augustan«. Reflections on Terms of Reference”: Powell, A. (szerk.): *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*. London, 26–58.
- Engels, D. 2007. *Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr.): Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*. Stuttgart.

---

113 Censorinus: *DN* 17, 15; Santangelo 2013, 116–117.

114 Cassius Dio XLIX. 43, 5.



- Erren, M. 2003. *P. Vergilius Maro: 'Georgica'. Band 2. Kommentar.* Heidelberg.
- Erskine, A. 2001. *Troy between Greece and Rome.* Oxford.
- Fischer, J. 2022. *Folia ventis turbata. Sibyllinische Orakel und der Gott Apollon zwischen später Republik und augusteischem Principat.* Heidelberg.
- Forsyth, P. Y. 1988. „In the Wake of Etna, 44 B.C.”: *Classical Antiquity* 7/1, 49–57.
- Fraenkel, E. 1957. *Horace.* Oxford.
- Galinsky, K. 1999. *Augustan Culture. An Interpretive Introduction.* Princeton.
- Geue, T. 2013. „*Princeps* »avant la lettre«: the Foundations of Augustus in Pre-Augustan Poetry”: Labate, M. – Rosati, G. (szerk.): *La costruzione del mito augusteo.* Heidelberg, 49–67.
- Giusti, E. 2016. „Did Somebody Say Augustan Totalitarianism? Duncan Kennedy’s *Reflections*, Hannah Arendt’s *Origins*, and the Continental Divide over Virgil’s *Aeneid*”: *Diotymna* 13, 1–19.
- Giusti, E. 2021. „»The End is the Beginning is the End«. Apocalyptic Beginnings in Augustan Poetry”: Marlow, H. – Pollmann, K. – Van Noorden, H. (szerk.): *Eschatology in Antiquity.* London, 307–319.
- Goodrich, P. 1961. „Horace, *Carmina* 1. 7”: *The Classical Journal* 56/8, 352–356.
- Gotter, U. 2019. „The Succession of Empires and the Augustan Res Publica”: Gildenhard, I. – Gotter, U. – Havener, W. – Hodgson, L. (szerk.): *Augustus and the Destruction of History. The Politics of the Past in Early Imperial Rome.* Cambridge Classical Journal Supplements 41. Cambridge. 97–110.
- Gowing, A. M. 1992. *The Triumphal Narratives of Appian and Cassius Dio.* Ann Arbor.
- Habinek, T. 1998. *The Politics of Latin Literature. Writing, Identity, and Empire in Ancient Rome.* Princeton.
- Hahn I. 1982. *Hitvilág és történelem.* Budapest.
- Hartog, F. 2006. *A történetiség rendjei. Prezentizmus és időtapasztalat.* Budapest.
- Havas L. 1971. *Vergilius Eklogái.* Auctores Latini XIV. Budapest.
- Hay, P. 2019. „Saecular Discourse. Qualitative Periodization in First Century BCE Rome”: Osgood, J. – Morrell, K. – Welch, K. (szerk.): *The Alternative Augustan Age.* Oxford, 216–230.
- Hegyí W. Gy. 2018. *Mos és res publica. Politikai kultúra a köztársaságkori Rómában.* Budapest.
- Jancsovics F. 2022. „A Város pusztulásának vesztesége a görög és római emlékezetben”: Forisek P. – Patay-Horváth A. (szerk.): *Thermopylaitól Mykaléig. A görög-perzsa háborúk 2500 év távlatából.* Debrecen, 96–114.
- Klingner, F. 1959. *Q. Horati Flacci Opera.* Lipcse.
- Koselleck, R. 2003. *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája.* Budapest.
- Kozák D. 2018. „*Imperium sine fine.* A világbirodalom ígéretének intertextuális háttere Vergilius *Aeneis*ében”: *Ókor* 17/2, 60–70.
- Köves-Zulauf, T. 2021. *Római vallás- és irodalomtörténeti tanulmányok.* Budapest.

- Kraus, C. S. 1994. „»No Second Troy«: Topoi and Refoundation in Livy, Book V”: *Transactions of the American Philological Association* 124, 267–289.
- Le Doze, P. 2019. „Maecenas and the Augustan Poets. The Background of a Cultural Ambition”: Osgood, J. – Morrell, K. – Welch, K. (szerk.): *The Alternative Augustan Age*. Oxford, 231–246.
- Lévy, C. 2020. „Some Remarks on Cicero’s Perception of the Future of Rome”: Price, J. – Berthelot, K. (szerk.): *The Future of Rome. Roman, Greek, Jewish and Christian Visions*. Cambridge, 17–31.
- Lightfoot, J. L. 2007. *The Sibylline Oracles. With Introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books*. Oxford.
- Lowrie, M. – Vinken, B. 2022. *Civil War and the Collapse of the Social Bond. The Roman Tradition at the Heart of the Modern*. Cambridge.
- Lowrie, M. 1997. *Horace’s Narrative Odes*. Oxford.
- Lushkov, A. H. 2020. „*Imperium sine fine*. Rome’s Future in Augustan Epic”: Price, J. – Berthelot, K. (szerk.): *The Future of Rome: Roman, Greek, Jewish and Christian Visions*. Cambridge, 47–63.
- Lyne, R. O. A. M. 1974. „*Scilicet et tempus veniet...* Virgil, *Georgics* 1. 463–514”: Woodman, T. – West, D. (szerk.): *Quality and Pleasure in Latin Poetry*. Cambridge, 47–66.
- MacBain, B. 1982. *Prodigy and Expiation. A Study in Religion and Politics in Republican Rome*. Collection Latomus 177. Brüsszel.
- Mankin, D. 1995. *Horace: Epodes*. Cambridge.
- Marton M. 2018. „A tizenkét isten vacsorája”: *Ókor* 17/3, 67–78.
- Meban, D. 2009. „Virgil’s *Eclogues* and Social Memory”: *The American Journal of Philology* 130/1, 99–130.
- Miller, J. F. 2009. *Apollo, Augustus, and the Poets*. Cambridge – New York.
- Mitchell, H. 2019. „The reputation of L. Munatius Plancus and the idea of seiving times”: Osgood, J. – Morrell, K. – Welch, K. (szerk.): *The Alternative Augustan Age*. Oxford, 163–181.
- Moles, J. 2002. „Reconstructing Plancus (Horace, *C.* 1.7)”: *The Journal of Roman Studies* 92, 86–109.
- Mynors, R. A. B. 1972. *Vergili Maronis Opera*. Oxford.
- Nisbet, R. 2007. „Horace. Life and chronology”: Harrison, S. (szerk.): *The Cambridge Companion to Horace*. Cambridge, 7–21.
- Nisbet, R. – Hubbard, M. 1970. *A Commentary on Horace. Odes Book I*. Oxford.
- Osgood, J. 2006. *Caesar’s Legacy. Civil War and the Emergence of the Roman Empire*. Cambridge.
- Pascal, B. 1983. *Gondolatok*. Budapest.
- Pandey, N. 2018. *The Poetics of Power in Augustan Rome. Latin Poetic Responses to Early Imperial Iconography*. Cambridge.

- Pina Polo, F. 2020. „The Functioning of the Republican Institutions under the Triumvirs”: Uő (szerk.): *The Triumviral Period. Civil War, Political Crisis and Socioeconomic Transformations*. Zaragoza, 49–70.
- Ramsey, J. T. – Licht, L. A. 1997. *The Comet of 44 B.C. and Caesar’s Funeral Games*. Atlanta.
- Rasmussen, S. W. 2003. *Public Portents in Republican Rome*. Róma.
- Ricœur, P. 1999. „Emlékezet – felejtés – történelem.”: Thomka B. (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest, 51–67.
- Rosillio-López, C. 2020. „The Socio-political Experience of the Italians during the Triumviral Period”: Pina Polo, F. (szerk.): *The Triumviral Period. Civil War, Political Crisis and Socioeconomic Transformations*. Zaragoza, 353–378.
- Santangelo, F. 2013. *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*. Cambridge.
- Simpson, C. J. 1993. „Horace *Carm.* I, 2, 30–44, Apollo Palatinus and Allusions to Shrines in Octavian’s Rome”: *Athenaeum* 81, 632–642.
- Star, C. 2021. *Apocalypse and Golden Age. The End of the World in Greek and Roman Thought*. Baltimore.
- Tarrant, R. J. 2019. „Poetry and Power. Virgil’s Poetry in Contemporary Context”: Martindale, C. – Mac Górián, F. (szerk.): *The Cambridge Companion to Virgil*. Cambridge, 243–262.
- Thilo, G. 1887. *Servii Grammatici Qui Feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica Commentarii* III/1. Lipcse.
- Thomas, R. F. 1989. *Virgil: Georgics*. Cambridge.
- Trencsényi-Waldapfel I. 1981. „Az aranykor-mítosz és a Boldogok Szigetei”: Uő: *Vallástörténeti tanulmányok*. Budapest, 131–151.
- Vervaet, F. J. 2020. „The Triumvirate *Rei Publicae Constituendae*. Political and Constitutional Aspects”: Pina Polo, F. (szerk.): *The Triumviral Period. Civil War, Political Crisis and Socioeconomic Transformations*. Zaragoza, 23–48.
- Watson, L. 2003. *A Commentary on Horace’s Epodes*. Oxford.
- Weeda, L. 2015. *Vergil’s Political Commentary in the Eclogues, Georgics and Aeneid*. Varsó–Berlin.
- Wiseman, T. P. 2009. „Augustus, Sulla and the Supernatural”: Smith, C. – Powell, A. (szerk.): *The Lost Memoirs of Augustus and the Development of Roman Autobiography*. Swansea, 111–124.
- Wiseman, T. P. 2010. „The Two-Headed State. How Romans Explained Civil War”: Breed, B. – Damon, C. – Rossi, A. (szerk.): *Citizens of Discord. Rome and Its Civil Wars*. Oxford, 25–44.



# Dido utolsó szavai

## Anna (Perenna) intertextuális és intermediális emlékezete Vergilius, Ovidius és Silius Italicus költői műveiben

Dobos Barna

### 1. Bevezetés

Mindig izgalmas és felettébb tanulságos megfigyelni, hogy egy-egy ismert vagy kevésbé ismert történet milyen tartalmi vagy dramaturgiai átalakulásokon megy keresztül, ha különböző szerzők eltérő műfajú szövegekben dolgozzák fel.<sup>1</sup> Egy korábban érdektelennek vélt motívum vagy kevésbé kiemelkedő karakter egy újabb feldolgozásban a mellőzöttségből akár központi szereplővé is előléphet, a figyelemre sem méltatott részletről pedig kiderülhet, hogy éppen ott és akkor vesz a történet olyan váratlan és gyökeres fordulatot, amely minden további eseményt meghatároz. A következőkben egy olyan hősnőt állítok elemzésem középpontjába, aki Vergilius *Aeneis*ében tűnik fel mellékszereplőként: egy, a római identitás szempontjából megkerülhetetlen irodalmi mű lépteti fel a karthágói hercegnőt, Annát, Dido testvérét. Később Anna Ovidius művei közül a *Heroides* hetedik levelének végén tér vissza, s egy rövidebb utalást az *Ars amatori*ában is érthetünk úgy, hogy az róla, Anna Perennáról szól. Ovidius az ő alakját kapcsolja össze a római ünnepekről és szokásokról írt didaktikus költeményében, a *Fasti*ban azzal az itáliai forrás-

---

A tanulmány az NKFI FK 128492 pályázat keretében, illetve az ÚNKP-21-3-1 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának szakmai támogatásával készült. Vergilius *Aeneis*ét Conte (2019), Ovidius elégikus költeményeit de Verger (2006), Ovidius *Heroides*ét Grant (1914), *Fasti* című didaktikus művét Alton–Wormell–Courtney (1997), Silius Italicus *Punica* című eposzát Delz (1986) kiadásában idézem. A latin idézeteket követő magyar fordítások saját munkáim.

1 Az antik műfajok kérdéséhez lásd Hajdu 2022, 21–34.

nimfával, aki jelentős lokális tiszteletnek örvendett nemcsak az ő idejében, de a későbbi századokban is – és bizonyos utalások arra engednek következtetni, hogy e megfélemlítés Ovidius előtt is létezhetett már.<sup>2</sup> Végül Silius Italicus tér vissza a hercegnőhöz, s teszi ezt úgy, hogy *Punica* című művében érintetlenül hagyja – az immár epikus rendbe visszaillesztett karakteren – az ovidiusi színezetet. Anna Perenna, a korábbi karthágói Anna, a sajátot, vagyis a honit és az idegent, az emberit és az istenit, valamint a vergiliusi és az ovidiusi esztétikát egyaránt magába sűríti a Flavius-kori szerző művében. Elemzésem során a műfajokra és az egyes szerzőkre jellemző sajátosságokon túl a rend és a rendezetlenség motívumait tárom fel, figyelembe véve, hogy bár a *Fasti* didaktikus költeményként lép olvasói elé, annak költői világát, s így Anna alakjának és történeteinek feldolgozását a római szerelmi elégiák több szinten is áthatják. Mivel több száz sornyi szövegről van szó, egy közös motívumra, Dido epigrammáira koncentrálok, valamint Anna nővére halálára és sírversére adott válaszát állítom a tanulmány fókuszába.<sup>3</sup>

Tanulmányomban először komparatív alapokról kiindulva az említett művek, vagyis az *Aeneis* negyedik énekében elbeszélte epizód, a *Heroides* hetedik levele, a *Fasti* harmadik énekének Anna Perenna ünnepét leíró része, illetve Silius Italicus *Punicája* nyolcadik énekének releváns része közti hasonlóságokat és eltéréseket, a mintaadás és mintakövetés, valamint a költői újítás dinamikáját tárom fel. Arra keresem a választ, hogy epikus, illetve elégikus és didaktikus környezetben mely motívumokra helyezik az egyes szerzők inkább a hangsúlyt, valamint hogy a római eposzok történelemszemlélete, amely az *imperium sine fine* céljától és ezzel szoros összefüggésben a Iuppiter által kimondott és garantált fátumtól elválaszthatatlan,<sup>4</sup> mennyiben befolyásolja Anna történetének és szerepének kidolgozását. Emellett tovább szeretném árnyalni mindazt, amit az elemzők Silius intertextuális gyakorlatáról megállapítottak, s azon túl, hogy a vergiliusi mintát Ovidius poétikai szűrőjén keresztül nézem meg a *Pu-*

2 Wright 2019, 71–82.

3 A választás nem önkényes: Ovidius életművében feltűnően sok sírvers kapott helyet, a műfaji határok elmosódása egy határhelyzetben lévő halandó, majd istennő esetében pedig annál inkább érdemessé teszik a szövegeket a komparatív elemzésre. Míg Tibullus kettő, Propertius pedig hét epigrammát csempészett elégiáiba, addig Ovidius tizenhét sírfelirattal gazdagítja hexameterben vagy elégikus disztichonban írt verseit. A kérdéshez lásd Ramsby 2005, 365–391.

4 Kozák 2018, 60–70.

*nica* tárgyalt epizódjában, az eddig kiemelten kezelt *Fasti* mellett a szoros olvasásra épülő elemzéseim során bizonyítom, hogy Silius a nyolcadik ének Anna Perenna-epizódjában a *Heroides* hetedik levelével is intertextuális párbeszédbe lép. A tanulmány második felében az intertextualitás mellett az intermedialitás is központi szerepet kap, mivel Dido sírfeliratán keresztül, amely a hetedik levélben és a *Fasti*-ban egyaránt feltűnik, Silius teret enged az ambiguitásnak és a különböző attitűdöt képviselő szereplői szólások rivalizálásának: az ovidiusi epigrammákon keresztül látványosan játékba hozza Vergiliust, illetve Ovidius Vergilius-olvasatát,<sup>5</sup> amely Vergilius Catullus-olvasatának kihangosítását is magában foglalja.<sup>6</sup> Egy olyan tudatos és összetett szöveggözi utalásrendszer tárak fel, amelyet az értelmezők eddig Siliustól idegennek gondoltak – eközben nem fedeközve meg az antik műfaji kódokról és megszólalásmódokról sem.

## 2. Anna alakja az *Aeneis*-ben

Anna Dido hűgként az *Aeneis* negyedik énekében jelenik meg: a szerelmes királynő tőle kér segítséget és tanácsot, mivel ő már nem tud józanul és objektív módon magára és Aeneasra tekinteni. Dido ugyanis bár szeretne eleget tenni fogadalmának, ami elhunyt férjéhez, Sychaeushoz köti, a kalandos sorú idegen iránt fellángoló érzelmeit már nem képes elnyomni. Ekkor lép színre Anna, aki látszólag kisegíti nővérét e bonyolult érzelmi és politikai helyzetből, s meggyőzi, a trójaiakkal a karthágóiak is csak nyerhetnek. Dido, miután, mint egy elégikus szerelmes,<sup>7</sup> átvirrasztotta az éjszakát, testvéréhez fordul tanácsért (*Aen.* IV. 9–29), amit meg is kap az *unanima sorortól*: Anna szerint ugyanis a holtak nem törődnek azzal, hogy az élők betartják-e a fogadalmakat, az Aeneasszal megkötendő frigy által pedig azon túl, hogy Dido újra megismerheti a szerelmet, gyerekei lehetnek és boldog családja, a karthágóiak is nagyobb biztonságban lesznek a környező vad népektől (IV. 31–53). Anna utilitarista érveivel meggyőzi a királynőt; úgy tűnik, eleget tett szerepének, és segített Didón

5 A *Heroides* hetedik levele kapcsán lásd Jacobson 1974, 76–77; Miller 2004, 57–72; valamint a műfaji határátlépésekhez Spentzou 2003, passim. Az epigrammák szerepéről Ovidius költészetében lásd Ramsby 2005, 365–391.

6 McCallum 2019, 19–36.

7 Ovidius az *Amores* első könyvének második elégiájában írja le hasonlóan testi „tüneteit”, melyeket csak később azonosít a szerelem egyértelmű jeleként.

– bár a szerelmes asszony eleve nem kérte magát sokáig. Azonban ez a segítség a későbbiekben többet fog ártani, mint amennyit használ a szerelem tüzeiben égő asszonynak az adott pillanatban. Nem véletlen, hogy a klasszika-filológusok Anna szerepét egy másik segítőként fellépő *Aeneis*-beli húggal, az itáliai forrásnimfával, Iuturnával olvassák szorosabban össze. Barrett, West és Castellani elemzéseikben alaposan feltárták a két testvérpár (Anna és Dido, Iuturna és Turnus) közti hasonlóságokat, a segítő szerepben fellépő hűg hosszabb távon destruktív szerepét, mellyel ő a végső pillanatig nincs tisztában.<sup>8</sup> Végső soron Anna tanácsáig lehet visszavezetni Dido pusztulását, azonban felmerül a kérdés, hogy mennyi felelősége is lehetett testvérenek az események későbbi alakulásában, ha arról az isteni szférában is döntés született. Iuppiter egyrészt tisztában van Aeneas és a trójaiak sorsával, másrészt e fátumot saját szavaival is megerősíti Venusnak (I. 257–296):<sup>9</sup> határozottan kijelenti lányának, hogy Aeneas eljut majd Itáliába, ahol miután legyőzte ellenségeit, három évig fog uralkodni, majd fia, Ascanius/Iulus pedig harminc évig fogja uralni az újonnan alapított Alba Longát. E városból származik majd háromszáz évvel később Romulus, aki végül megalapítja az örökké viruló Rómát.

Az eposz negyedik énekében néhány sorral Anna és Dido párbeszédét követően olvashatunk Venus és Iuno paktumáról (IV. 90–128), s bár Venus tisztában volt apja szavaival, a *fatum*mal, mégis belemegy a játékba, látszólag egyetért Iunóval. Az *Aeneis*ben tehát azt látjuk, hogy a halandó síkon az érzelmeivel küszködő királynő Anna tanácsára végül enged a venusi készítménynek, de tragédiája egyik fő oka ott keresendő, hogy a hőssel kialakított kapcsolatát végül nem tudta a iunói oldalra, a házasság világába terelni, miközben a népéért felelős szerepben, a férfiak által uralt közegben is helyt kellett volna állnia.<sup>10</sup> Venus, ahogy Aeneas partot ért Afrikában, feltárta előtte, hogy a karthágóiak királynője mennyire szép és nemes (I. 340–370), s eközben nem volt rest Amort is a kis Ascaniusnak álcázva felszólítani, hogy ébresszen szerelmet Dido szívében (I. 657–688). Az isteni síkon játszódó eseményekkel párhuzamosan Anna akaratlanul is Venus malmára hajtja a vizet, s mint egy kerítőnő,

8 Barrett 1970, 21–25; West 1979, 10–19; Castellani 1987 49–57.

9 Commanger 1981, 101–114.

10 Aeneas és Dido férfi és női szerepéhez, illetve lehetőségeikhez lásd Basto 1984, 333–338. Beek (2019) úgy gondolja, Anna az Aeneas által kijelölt mintát követve tudott helyt állni vezetőként, miután társaival együtt el kellett menekülnie Karthágóból (Beek 2019, 83–93).



egy, az elégiák világából ismert *lena*, elhárítja a morális akadályokat a leendő szerelem elől, amely Amor hathatós közbenjárására már rég szárba szökken Dido lelkében (I. 717–722).

Arról nem is beszélve, hogy amikor Dido próbál mindent megtenni, hogy Aeneasz maga mellett tartsa az eposz negyedik énekében, végül Annát küldi el hozzá üzenetével. Arra kéri hűgát, hogy könyörödjön a hősnek, hiszen ő az egyik bizalmasa. Ezek azok a sokat elemzett sorok, amelyek már az antikvitásban heves vitákat váltottak ki az értelmezők között, Servius sem hagyja kommentár nélkül a helyet: *Varro ait non Didonem, sed Annam amore Aeneae impulsam se supra rogum interemisse* – „Varro szerint nem Dido, hanem Anna halt máglyahalált Aeneasz szerelmétől hajtva” (Serv. *ad* IV. 682).<sup>11</sup> A későbbi értelmezői hagyományból la Cerdát érdemes kiemelni, aki szintén az erotikus feszültségre hívja fel olvasói figyelmét.<sup>12</sup> Hűg és nővér kapcsolatát tovább bonyolítja, hogy Vergiliusz finoman, alig észrevehetően, de az intertextualitás lehetőségét messzemenőig kihasználva, egy Varro által megőrzött másik történetváltozatot is játékba hoz, mely szerint Anna, és nem Dido volt Aeneasz szeretője – ezt a kapcsolatot részletesen elemzi tanulmányában Sarah McCallum, aki metairodalmi szerelmi háromszögről beszél, s azt vizsgálja, Vergiliusz hogyan utal burkoltan a másik hagyományra, majd a *Fasti* vonatkozó részeit is e Vergiliusz által csak érintett párhuzamos hagyományok felől olvassa. Szerinte ugyanis Ovidius több alkalommal is Vergiliusz burkolt célzásait hangsúlyozta ki feldolgozásában.<sup>13</sup> Ovidius olvasata felől nézve úgy tűnhet, Annának több köze van a venusi világhoz, mint gondolnánk, ám ha csak az *Aeneis* soraival maradunk, akkor is azt látjuk, hogy Anna Venus akaratát teljesíti be: siettetni Aeneasz és a trójaiak távozását, Dido pusztulása pedig elkerülhetetlené válik. Anna, Dido és Aeneasz kapcsolata az eposz tematikus szintjén túl a szövegek, a különböző variánsok kapcsolatát, egymással kialakított, elhallgatott vagy éppen határozottan jelzett viszonyát emeli ki. Mindaz, ami Vergiliusnál még homályba vész, vagyis egy-egy utalás erejéig szüremkedik csak be a szövegbe, Ovidius feldolgozásában már jóval határozottabb kontúrokkal lesz megfestve. McCallum úgy gondolja, azon túl, hogy Ovidius több te-

<sup>11</sup> McCallum 2019, 20.

<sup>12</sup> Uo. 23.

<sup>13</sup> Uo. 19–36.

ret enged a *Fasti*ban olvasható feldolgozásában Anna és Aeneas feltételezhető szerelmi kapcsolatának, a vergiliusi kettős beszédre is visszaütal, amikor Anna kapcsán többszámot használ.<sup>14</sup>

### 3. Anna a *Heroides* hetedik levelében

Az *Aeneis*ben Anna a segítő, s talán a szerető szerepében jelenik meg, aki akarva-akaratlanul segíti a *fatumot*, s így Venus óhaját lendíti előre Iuno akarátával szemben. A következőkben Ovidius *Heroides*ének hetedik levelében, majd a *Fasti* harmadik énekében vizsgálom meg közelebbről, hogy mennyiben változik meg Anna szerepe az eposzban olvasottakhoz képest, illetve röviden kitekintek az *Ars amatoria* és a *Remedia amoris* releváns soraira.<sup>15</sup> Viszont ahhoz, hogy e költeményekben, majd a *Punicá*ban is elbeszél Anna alakját a maga teljességében lássuk, nem lehet megfedkezni Anna Perennáról, az istennőről sem. Ovidius szövegét olvasva az istennőről nem is lehetne megfedkezni, mivel a költő a *Fasti* harmadik énekében március idusa kapcsán az ő ünnepet taglalja hosszan. Az értelmezők között sokáig elfogadott megközelítésnek számított, hogy a karthágói Anna és az itáliai forrásnimfa, Anna Perenna közti kapcsolat Ovidius invenciója volt, az ő költői leleménye kapcsolta össze alakjukat és történetüket. Azonban úgy tűnik, ez egy olyan hagyomány, amely már Ovidius előtt is részét képezte Anna Perenna kultuszának. Hogy mikortól, arról nincsenek meggyőző források, de ha hitelt adunk David J. Wright tanulmányának, Vergilius korára mindenképp rögzülnie kellett e megfélemtetésnek is a többi mellett.<sup>16</sup> Wright ugyanis az *Aeneis* sorait elemezve arra a megállapításra jut, hogy Anna, aki ekkor még halandó, Dido húga és karthágói hercegnő, kapcsolatba hozható a szakrális szférával, a későbbi istenné válásának és itáliai tiszteletének olvashatjuk retrospektív szövegi nyomait. Anna ugyanis többször is áldozatbemutatás során lép színre, a megtisztulást jelentő szakrális folyami vízzel, a *lymphá*val szoros kapcsolatban, ami már az antikvitásban etimológiai játékokra csábította a költőket a *nympha* szóval.<sup>17</sup> S ha ez nem lenne elég, úgy tű-

14 Uo. 19–36.

15 Az *Aeneis* és a hetedik levél kapcsolatához lásd Jacobson 1974, 76–93.

16 Wright 2019, 71–82.

17 Wright, miután a Vergiliusszal kortárs szerzőknél (Catullus, Propertius, Horatius) is áttekinti a *lymphá* használatát, sorban bemutatja, hogy milyen kontextusban beszél Vergilius az *Aeneis*ben

nik, a könyörgő Dido egy zseniálisan elrejtett Anna-himnusszal idézi meg (is-teni) hűgát, amikor megkéri dajkáját, kerítse elő Annát az áldozathoz:<sup>18</sup>

*‘Annam, cara mihi nutrix, huc siste sororem:  
dic corpus properet fluviali spargere lympha,  
et pecudes secum et monstrata piacula ducat.  
sic veniat, tuque ipsa pia tege tempora vitta.’*

„Annát, ó kedves dajkám, állítsd ide a hűgom:  
mondd neki, hogy siessen folyami vízzel testét meghinteni,  
és hozza magával az áldozati állatokat és az engesztelő áldozatot az előírások szerint.  
Így jöjjön, és te magad köss halántétkodra szent vattacsomót.”

(*Aeneis* IV. 634–636)

Ha az idézett négy sor kezdőbetűit összeolvassuk, az akrosztichon az *ades*, vagyis „légy jelen” jelentésű himnikus üzenetet adja ki.<sup>19</sup> Vergilius szövegkezelési technikája a görög és latin epikus hagyományra tett – több szinten is észrevehető – intertextuális utalásokra épül, továbbá úgy tűnik, az alternatív történetvariánsoknak is olykor teret enged egy-egy utalás erejéig, melyben az Aeneas–Anna-szerelem, illetve Anna és Anna Perenna azonossága is megjelenhet a tematikus síkon.

Bár Dido Annát csak a *Heroides* hetedik levelének végén említi meg, a fentiek fényében szerepe jelentősebb, mint ahogy azt az értelmezők korábban gondolták. A levél sokáig elkerülte az elemzők figyelmét, mivel azt egy sikertelen irodalmi kísérletnek tekintették, ugyanis a megszólított és a beszélő viszonya nem rögzített, Dido nem küldi el a levelet, mégis végig úgy beszél Aeneashoz, mintha előtte állna, a levél valódi címzettje a trójai hős lenne.<sup>20</sup> Hiába döntött már Dido arról, hogy önkezével vet véget életének, a szöveg

a *lymphától* (Wright 2019, 74–79). A dajka és Anna szerepének hasonlóságát emeli ki Fratantuono és Smith a negyedik énekhez írt kommentárjában (Fratantuono–Smith 2022, 859 ad *Aen.* IV. 634).

18 Wright 2019, 75.

19 Uo.

20 A *Heroides* szövegeinek levélként történő olvasásához és a műfaj korlátaihoz lásd Spentzou 2003, 123–160; továbbá a levelek műfaji és genderdiskurzusához lásd Kauffman 1986.

próbálja meggyőzni a hőst, hogy ne menjen el; egymást követik a maradás mellett szóló érvek, pedig a trójaiak már elhajóztak. Dido mindent megtesz, hogy késleltesse az eseményeket,<sup>21</sup> s mivel ez már csak a diskurzus szintjén lehetséges, a királynő próbálkozása eleve kudarcra van ítélve – az *Aeneis*ben elbeszélteket, s a Iuppiter által kimondott *fatumot* nem lehet visszamenőleg semmissé tenni egy újabb költeménnyel. A levél végére Dido számára is világgossá válik, hogy a meggyőzési kísérlet értelmetlen, az olvasók ezt a dramatizált intertextuális beszédaktust, ezt a csonka dialógust követhetik végig, melyben a feszültséget Dido elkerülhetetlen halálának biztos tudata teremti meg. A szöveg összetettségére és irodalmi értékeire az ezredfordulót követően figyelt csak fel a klasszika-filológia: Paul Allen Miller tanulmányában részletekbe menően feltárja, Ovidius milyen vergiliusi intertextusokon keresztül erősíti meg az eposzban olvasottakat, míg máskor parodisztikus módon forgatja ki Vergilius szavait,<sup>22</sup> s teszi ezt úgy, hogy ezzel a gesztussal éppen az *Aeneis* Catullus-olvasatait hangosítja ki,<sup>23</sup> és közben az egészet a római szerelmi elégiák irodalmi közegébe helyezi.<sup>24</sup>

Ovidius feldolgozásában Dido a költő topikus helyét is mintha elfoglalná, ugyanis azon túl, hogy ő a levél írója, ahogy természetesen a többi hérióna is a gyűjteményben, az intertextuális játékon keresztül hasonló módon jellemzi magát, mint ahogy a *Fasti* első énekének narrátora teszi emblematisz írásjelenetében. Ám Dido esetében nem egy író tábla nyugszik az ölében, mint ahogy a *Fasti*ban olvasói elé lépő Ovidiuséban (*Fasti* I. 93), hanem az Aeneas-tól kapott kard (*scribimus, et gremio Troicus ensis adest* – „írunk, és ölomben ott a trójai kard”, *Her.* 7, 184), amelyre könnyei hullanak. A kard felidézi szerelmét Aeneasszal, a *Troicus* jelző emlékezteti a királynőt az eseményekre, de egyben az olvasókat is a homérosi hagyomány mellett az *Aeneis* Karthágóban játszódó részeire, vagyis az irodalmi emlékezetre. Továbbá a nő ölében nyugvó kard erotikus képe az elégikus diskurzust is kiemeli. A jelenet metaforikus és metapoétikus értelmezése szerint ebben a kontextusban Dido és Aeneas szerelmi történetében nem íróvessző, hanem a kard írja az eseményeket, az rögzíti, s Dido teste, halála, sírfelirata és emlékezete feleltethető meg az irodalmi szö-

21 Spentzou 2003, 176.

22 Miller 2004, 57–72.

23 Uo. 64.

24 Uo. 66.

vegek által meghatározott diskurzusnak, ami – természetesen – egy irodalmi szövegben reprezentálódik. Ezt az értelmezést tovább erősíti az a szerep, melyet Dido szánt Aeneasnak. A hetedik levélben kicsit korábban ugyanis azt olvashatjuk, hogy Dido végül a hősnek nem pusztulást, hanem hosszú életet kíván. Ekképpen Aeneas élő sírfeliratként, a tragikus szerelem emlékének médiumaként fog Dido szerint ezt követően a halandók között járni: *vive, precor! sic te melius quam funere perdam. / tu potius leti causa ferere mei* – „Élj, kérlek! Jobb lesz téged így, mintsem a halállal elveszejteni. Inkább járj-kelj a világban mint halálom oka” (*Her.* 7, 63–64). Aeneas mint irodalmi emlékezhely a *Fasti* tárgyalt részében fog visszatérni, szerepét ott fogjuk még részletesebben elemezni.

A költemény vége előtt Dido még egyszer kifejti, hogy a kard által ütött seb előtt szívét már Amor nyíla megsebezte (*ille locus saevi vulnus amoris habet* – „az a hely a vad szerelem sebe”, *Her.* 7, 190). Ezzel a sorral fejezi be – a közvetlenül Aeneas felé intézett – szavait, hogy a vers zárlatában a hős után megszólítsa Annát is.

*Anna soror, soror Anna, meae male conscia culpae,  
iam dabis in cineres ultima dona meos.  
nec consumpta rogis inscribar Elissa Sychaei,  
hoc tantum in tumuli marmore carmen erit:  
praebuit Aeneas et causam mortis et ense.  
ipsa sua Dido concidit usa manu.*

„Anna húgom, húgom Anna, a bűnöm bűnös tudója,  
megadod majd hamvaimnak a végső tisztességet.  
De rólam, Elissáról, akit elemésztt a máglya, nem Sychaeus feleségéként emlékeznek meg,  
márvány sírsztélémen csupán ez a dal/vers áll majd”:  
Aeneas nyújtotta mind a kardot, mind halálom okát,  
Dido maga vetett véget életének önkezével.

(*Heroides* 7, 191–196)

Az idézett részből a khiasztikus szerkesztés vonhatja magára az olvasók figyelmét, ugyanis az *apostrophé* trópusa akár invokációként is olvasható, mintegy

a temetési rítus előkészítéseként. Az *Anna soror, soror Anna* kétszeres megszólításban azonban a társadalmi és irodalmi szerepek kettőzésének gesztusát is tetten érhetjük. Mivel a levél egy epigrammával zárul, nem meglepő, ha már korábban teret nyer a szerelmi elégiák által meghatározott diskurzusban a halotti elégiák világa is. Dido saját halálára készül, búcsúzik a világtól és szeretteitől. A catullusi fivérgyászoló epigrammák esetében a *frater* szó Catullusra és testvéreire is vonatkozhat bizonyos kontextusban, olyan rokonságjelölő kifejezés, amely – szemben a *pater* és a *mater* szavakkal – nem csak egy irányban olvasható, egyaránt jelölheti a fiatalabb és az idősebb testvért, s ha azonos nemű a testvérpár, az azonosítás és a felcserélés nyelvi szinten is lehetségessé válik.<sup>25</sup> Hasonlóképpen működhet a *soror* is a hetedik levél végén, melyre a tükrözéses szerkesztés még inkább ráerősít. E tükrözéses megszólítást akár a két szöveg, az *Aeneis* és a hetedik levél kapcsolatára is vonatkoztathatjuk. S ahogy a vergiliusi *unanima soror* szinte Dido duplumaként lép a színpadra, mintegy vágyainak destruktív projekciójaként, ez a szoros, olykor túl szoros kapcsolat a két nővér között a hetedik levélben is plasztikus módon jelenik meg. Dido az *Aeneis*-ben is így szólítja meg először testvérét, s erre felelne Ovidius a szerkezet megfordításával (*soror Anna*): *cum sic unanimam adloquitur male sana sororem: / 'Anna soror, quae me suspensam insomnia terrent!'* – „józan eszét vesztve akkor [Dido] így szólítja meg vele egyetértő húgát: »Anna húgom, mily álmatlanság rémiszti nyugtalan lelkem!«” (*Aen.* IV. 8–9).

Ahogy már az ókori értelmezőkben is felmerült: Dido, Aeneas és Anna között akár egy szerelmi háromszöget is feltételezhetünk. Emellett a Varrótól ismert alternatív hagyomány is meghatározhatta azt, ahogy a római költők a nővérek kapcsolatára tekintettek. A hetedik levél vége is mintha erre a – Vergilius által csak finoman jelzett – hagyományra utalna vissza, illetve Anna későbbi sorsára: a karthágói hercegnő ugyanis igen hasonló szerepben találja magát bolyongásai során, mint nővére évekkor korábban. Eközben ne feledkezzünk meg a mediális keretről: a költemény metafiktív szintje ugyanis még mindig egy levél, illetve a levelet szimultán író Dido, így Anna sincs jelen a beszédhelyzet

25 A catullusi költeményekhez lásd Feldherr 2000, 217. A kérdés a catullusi recepcióban is megjelenik. A kortárs kanadai költő, Anne Carson, hasonlóan Catullushoz, szintén a bátyja elvesztése miatti gyászfolyamatot dolgozta fel koncepciókötetében, melyben Catullus gyászverseinek kiemelt szerep jutott. A catullusi testvérviszony átértelmezéséhez, s általában Carson és Catullus kapcsolatához lásd Kárpáti 2022, 114–132.

közben, nővére mégis meglepően közvetlenül szól hozzá. Az Ovidiusra jellemző költői artisztikummal kidolgozott khiasztikus *apostrophé* után Dido Annát bűnei ismerőjeként jellemzi, aki végig vele volt, s aki ismeri tragikus szerelmének történetét. Élhetünk a gyanúval, hogy Ovidius erre is felfigyelt az *Aeneis* olvasása során, ugyanis Dido, mielőtt Annát megszólítaná, Aeneasnak beszél a szerelem sebééről: a *vulnus amoris* birtokos szóösszetételben az *amort* köznévként is olvashatjuk, ám a *saevus* jelzőt Ovidius és az elégikusok is a kiszámíthatatlan és destruktív istenre használták. Nem járunk messze az igazságtól, ha e sorok mögött ebben az esetben sem a személytelen erőt, hanem Venus gyermekét látjuk. *Anna soror* közvetlenül a szerelmi seb (*vulnus amoris*) felemlítése után jelenik meg, az imént említett szerelmi háromszöveget és/vagy alternatív hagyományt tovább erősítve. Még érdekesebb lesz az összkép, ha a *Fasti* negyedik énekének nyitányát, Ovidius saját – Lucretiusra alludáló – Venus-himnuszát is összeolvassuk a hetedik levél idézett részével.

*‘Alma, fave’, dixi ‘geminorum mater Amorum’;  
ad vatem voltus rettulit illa suos;  
‘quid tibi’ ait ‘mecum? certe maiora canebas.  
num vetus in molli pectore vulnus habes?’  
‘scis, dea’, respondi ‘de vulnere.’ risit, et aether  
protinus ex illa parte serenus erat.*

„Segíts meg két szerelem tápláló anyja” – így szóltam;  
ő pedig a költőhöz fordult;  
így szól: „mi dolgod velem? hiszen fennköltebb dolgokról énekeltél.  
Vajon lágy mellkasodban még megvan régi sebed?”  
„Tudsz, istennő, a sebről” – válaszoltam. Felnevetett és hirtelen  
kiderült körülötte az ég.

(*Fasti* IV. 1–6)

Venus egy kaján mosoly kíséretében megkérdezi, megvan-e még a költő régi sebe, melyet puha mellkasába (*pectus molle*) kapott; Ovidius természetesen átlát az istennőn, és rögtön válaszol: Venus – nagyon is – ismeri a sebet. S ha egy szerelemtől szenvedő személy panaszát olvassuk, nem feledkezhetünk

meg Ovidius saját sebéről sem, arról a szerelemről, amely az *Amores* első elégiája szerint még az eposzírástól is eltántorította, tematikus és metrikai-műfaji szinten is ellehetetlenítette a vállalkozást. Dido, Ovidius mint a beleértett szerző, valamint Anna és Venus között egyre szorosabb megfeleltetéseket és kapcsolati rendszert érhetünk tetten, melyre a korábban említett írásjelenet, az ölben nyugvó kard, s az általa reprezentált szerelmi elégiák diskurzusa is csak még inkább felhívja az olvasók figyelmét.

A hetedik levélben Dido Venust is megszólítja, és magára az istennő menyeként utal (*parce, Venus, nurui* – „Légy kíméletes, Venus, menyeddel”, *Her.* 7, 31), kapcsolatát Aeneasszal elfogadott házasságnak tekinti. A karthágói királynő így mintegy beleírja magát posztumusz módon – az Aeneasnak címzett levelén keresztül – Venus családjába, a *gens Iuliába*. Ugyanis mintha Dido több (rokonsági) szinten is Venus (és szándéka szerint Iuno) világába tartozna, s emellett Anna kvázi-istennői vagy burkolt istennői aspektusa is (vö. az *Aeneis* korábban tárgyalt részének akrosztikonjával, *Aen.* IV. 634–636) ebbe az irányba mutatna. Venus a *Fastibus* a költő szerelmi sebeit (és elégiikus műveit) ismeri (*scire*), míg Anna Dido szerint a *Heroides* idézett részében *consciaként* jelenik meg, aki szintén ismeri Dido szerelmi afférját, és természetesen a sebet, melyet Amor nyila ütött. Az természetes, hogy egy hűg jól ismeri a nővérét, talán Dido túlságosan is beavatta Annát szerelmi életébe, azonban az *Aeneis*-ben Annán és a narrátoron kívül Venus az a szereplő, aki mindenkinél jobban ismeri Dido-t és történetét. Amikor ugyanis az első énekben vadásznőnek álcázva találkozik fiával a lybiai partokon, ő meséli el részletesen Dido meneküléstörténetét Tyrosból, illetve Karthágó alapítását (I. 340–370). Az istennő *consciaként* vesz részt az események alakításában, melyet a iuppiteri jóslat ismerete tesz teljessé.

A *consci*us szó igen terhelt jelentésmezővel bír, az *Aeneis* negyedik énekében is háromszor használja Vergilius, s mindig Dido és Aeneas kapcsolatának leírása során. A barlangjelenet során, mikor is Dido és Aeneas kapcsolata új szintre emelkedik, az *aether* kapja meg a *consci*us állapotathározót (IV. 167) – az isteneken és a nimfákon kívül, akik a barlang körül ujjongtak és rikoltoztak (*ululare*, IV. 168), a levegőég volt az együttlét tanúja a kvázi-házasság elengedhetetlen résztvevőjeként – ahogy arra kommentárjában Fratantuono és Smith is felhívja a figyelmet.<sup>26</sup> Az ének második felében, azon az éjjelen, ami-

<sup>26</sup> Fratantuono–Smith 2022, 328, ad *Aen.* IV. 167.



kor a trójaiak már behajóztak, de még nem indultak el, Dido kétségek között vergődik, végső elkeseredésében újra felidézi a történeteket, s az esélyeket és lehetőségeket latolgatva végül az öngyilkosság mellett dönt.

A vergiliusi narrátor az áldozathoz hívott istenek között említi meg a csillagokat, melyek a bűnös frigyét ismerték (*testatur moritura deos et conscia fati / sidera* [...] – „A halni készülő nő tanúul hívja az isteneket és a fátumot jól ismerő / csillagokat [...]”, *Aeneis* IV. 519–520). A jól elhelyezett enjambement miatt nem tudjuk még, hogy ki az, aki ismeri a fátumot, egyáltalán kinek a fátumát; vajon Dido jelzője lesz vagy egy másik nőé, s majd csak a következő sor elején derül ki, hogy a csillagokra vonatkozik, ismét egy égi jelenségre, amely ismeri az előzményeket, hasonlóan az *aether*hez. A szó harmadik előfordulása a Dido és Aeneas közös sorsát alakítani akaró istennőhöz, Iunóhoz kötődik: a hajnali világosságban Dido meglátja az egyre távolodó trójai hajókat. A végleg kétségbeesett asszony átkozódni kezd, s Hecate, valamint a bosszúállás istennői előtt Iunóhoz szól, ahhoz az istennőhöz, aki ismerte és elősegítette az asszony kínjait (*tuque harum interpret curarum et conscia Iuno* – „és te, e gondok közvetítője/előidézője és ismerője, Iuno”, *Aen.* IV. 608). Dido kifakadása során *interpret*ként utal Iunóra, a város patrónusára, ugyanis a házasságot az istennő garantálta volna, ezért érzi olyan mélyen becsapva és sértve magát a karthágói királynő. Iunónak éppen ellenkezőleg a boldogságot kellett volna előmozdítania, nem a bánatot és a gondokat, még ha ezzel akaratán kívül a Iuppiter által kinyilatkoztatott *fatumot* mozdította is elő.<sup>27</sup> Egy sorral korábban a mindent látó nap, Sol is megjelenik (*Sol, qui terrarum flammis opera omnia lustras* – „Ó Nap, te, aki lángokkal a föld minden dolgát megvilágítod”, *Aen.* IV. 607). Az égi jelenségek, az *aether* és a *sidera* tudása így Sol mindent bevilágító és „napfényre hozó” aspektusában sűrűsödik össze; a tudást kifejező jelzőt a mindent előre eltervező, de a dolgok, s köztük Venus és Amor kiszámíthatatlanságával nem számoló Iuno kapja meg. Vergilius jelzőhasználatát Ovidius ismét a maga összetettségében olvasta, s így nem véletlen, hogy – ahogy korábban láttuk – Dido Annát szólítja meg *consciaként* a hetedik levélben, éppen egy olyan kulcspillanatban, a halál előtti utolsó másod-

27 Nem véletlen talán az sem, hogy az eposzban Mercurius, Iuppiter akaratának közvetítője kapja meg ezt a jelzőt. A kérdéshez lásd Fratantuono–Smith 2022, 328, ad *Aen.* IV. 608.

percekben, mielőtt saját sírversét közölné, s a sírvers költeménybe iktatásával a szöveg/diskurzus szintjén is életét/hangját veszti.

Eddig tehát azt láttuk, hogy Anna több tekintetben is a venus-i ovidiusi elégiák világához tartozik, isteni mivoltára mintha Vergilius is finoman utalna, Ovidius a hetedik levélben erre a viszonyrendszerre (Aeneas, Anna, Dido, valamint az isteni síkon Venus és Iuno) épít. Személye már az eposzban és az ovidiusi levélben előrevetíti azt a liminális, közties és egyben közvetítő szerepet, melyet Silius a *Punicá*ban fog messzemenőkéig kiaknázni.<sup>28</sup> A hetedik levélben Dido emlékezete ápolására szólítja fel Annát, a levélben megfogalmazott epigramma sírfeliratként rögzíti a királynővel történeteket, de Anna, Aeneashoz hasonlóan, életével is tanúsítja Aeneas csalárdságát, Dido tragédiáját.

#### 4. Anna a *Fasti*ban

Az *Aeneis* és a *Heroides* hetedik levele után Anna a *Fasti*ban kap igazán főszerepet: Ovidius a forrásnimfa március idusán esedékes ünnepe kapcsán ismereti részletesen az istennő, vagyis Anna Perenna ünnepét, illetve az istennő eredetének lehetséges magyarázatait. Amikor a bortól és a szexuális kalandoktól mámoros ünneplő tömeg visszaindul Rómába, a városban maradt lakosok között ott találja magát a költő is, aki nem rest, és rögtön előadja az összes történetet, amit csak az istennő eredete kapcsán fel tud idézni (*Fasti* III. 523–696). E könnyed és szabados időtöltés, amely a tavaszi vegetáció újraéledésével is kapcsolatban van, s természetesen Anna Perenna az isteni védnöke, a venus-i világhoz is közel áll. Ezt Ovidius nem is rejti véka alá, elég csak az utolsó aitológiai elbeszélésre gondolnunk, melyben Anna Perenna mint idős asszony alakjában megjelenő istennő ejti át a Minerva iránt szerelemre lobbant Mars istent. Mivel az ünnepet március idusán ülték meg, egy ilyen, Ovidius korára a Iulius–Claudius-dinasztia kiemelt évfordulójának számító dátumot nem lehet függetleníteni a politikai háttértől. Caesar halála ráíródott az idusra, Augustus törekvései révén szerves részévé vált a római kalendáriumnak.<sup>29</sup> Ter-

28 Anna Perenna *Punicá*ban elbeszélte kettősségéhez, határhelyzeti mivoltához lásd Fucecchi 2013, 17–32; Marks 2013, 287–302.

29 McKeown 1984, 169–187; Newlands 1996, 320–338.

mészeten Ovidius sem tehette meg, hogy költeményéből kihagyja Caesar halálát, de éppen az a tény, hogy a költemény narrátora már szinte megfelelkezne az eseményről, s csak Vesta figyelmeztetése miatt tér ki végül a gyilkosságra, felveti az ironikus olvasat lehetőségét is: *praeteriturus eram gladios in principe fixos, / cum sic a castis Vesta locuta focus* – „Már-már megfelelkeztem a *princeps*be állított kardokról, amikor szüzi tűzhelyéről Vesta így szólt” (*Fasti* III. 697–698). Ovidius Anna Perenna ünnepéhez és eredettörténeteikhez képest tizedannyi hosszúságban beszéli el Caesar halálát, ez a látványos gesztus magára vonta a modern értelemzők figyelmét. Az idézett két sor esetében egy potenciális intertextuális kapcsolódási pont még szorosabbra vonja Ovidius költeményei és az *Aeneis* közötti viszonyt, ugyanis ahogy a *princeps*ként ábrázolt Caesar testéből kiállnak a kardok, úgy függött Aeneas fegyvere is a Didóval közös hálószobában (*et arma viri thalamo quae fixa reliquit / impius* – „és a férfi fegyvere a hálószobában lett felakasztva, melyet az istentelen [Aeneas] hátrahagyott”, *Aen.* IV. 495–496), az a fegyver, amely aztán a királynő halálát okozza, s amelyre a hetedik levélben meghagyott, leendő sírverse is utal.<sup>30</sup>

Visszatérve Anna Perenna ünnepéhez és eredettörténeteikhez: Ovidiusnál olvashatjuk első ízben a legteljesebb formában kifejtve az itáliai forrásnimfa és a karthágói hercegnő azonosságára épülő történetet, melynek az Ovidius-filológia a *Fasti* epizódjai közül eddig is kitüntetett figyelmet szentelt, ugyanis a hetedik levélhez, valamint a *Metamorphoses*hez (XIV. 527–608)<sup>31</sup> hasonlóan Ovidius ebben az esetben is egy látványos *Aeneis*-átiratot oszt meg olvasóival. Az epizód a feminista olvasat, az elhallgatás-elhallgattatás kettősét alapul vevő értelmezések, illetve a női és a férfi szövegek szerepét előtérbe állító elemzések számára igen alkalmasnak látszott,<sup>32</sup> Wiseman egyenesen az *Aeneis* briliáns paródiájának nevezi az epizódot.<sup>33</sup> Az elbeszélésben Anna sorsának alakulását követhetjük végig, aki Dido halála és Iarbas támadása után néhány karthágói túlélővel vándorlásba kezd. Elvetődik Battushoz, Málta (Melite) királyához, de bátyja, Pygmalion elől menekülve ismét tengerre száll, majd egy

30 A kérdéshez lásd még Basto 1984, 335.

31 Kifejezetten izgalmas, hogy a *Metamorphoses* két epigrammája közül az egyik az *Aeneis*-feldolgozásban kapott helyet, Caieta sírfelirata Aeneas hősi mivoltáról számol be ironikus módon (Ramsby 2005, 387–388).

32 Newlands 1996, 320–336.

33 Wiseman 2006, 58.

vihar Itália partjaihoz sodorja, ahol az éppen Achatésszel sétáló Aeneas talál rá a hercegnőre. A felismerés után Aeneas bevezeti otthonába, ahol menedéket ad a sokat szenvedett nőnek, ám Annára Aeneas féltékeny felesége, Lavinia személyében új, korábban nem látott veszély leselkedik. S miután Dido árnya megjelenik neki álmában, figyelmeztetve őt Lavinia ármánykodásaira, Anna az éjszaka közepén a palotából elfutva a nyílt mezőn kezd bolyongani, míg végül a közeli folyó, a Numicius befogadja, istennővé téve a rettegő nőt. Anna ezt követően a keresésére siető latinoknak már istennői mivoltában jelenik meg, kijelentve, hogy az ő neve ettől kezdve Anna Perenna lesz. Az epizód önmagában is elemzésre érdemes, ezt, ahogy fentebb említettem, a korábbi értelmezők sem mulasztották el.<sup>34</sup> A mi figyelmünket mégis a történet nyitánya vonja magára, ugyanis itt olvasható ugyanaz az epigramma, melyet Dido a hetedik levél zárásában közöl Annával és olvasóival. A következőkben a sírverset ebben az új kontextusban elemzem, mely során Anna, Dido és Aeneas megváltozott szerepét sem hagyom figyelmen kívül.

Úgy tűnhet, az önidézés e látványos példájával Ovidius a *Heroides* hetedik levelében elbeszélte történetet ott folytatja, ahol a levélíró Dido abbahagyta, azonban figyelembe véve a megváltozott kontextust, vagyis hogy milyen műfaji keretek között (didaktikus költemény) és milyen okból kifolyólag (Anna Perenna ünnepe és az istennő eredetmítosza) idézi fel a karthágói történetet, így egy ennél jóval bonyolultabb, a mediális keretre, valamint az irodalmi hagyományra tudatosan reflektáló szövegkomplexumot olvashatunk.<sup>35</sup>

A *Fastibus* Ovidius visszamenőleg hitelesíti a *Heroides* hetedik levelét azáltal, hogy a levél zárását adó epigrammát szó szerint beemeli az első Anna Perenna-eredettörténetbe. Teresa R. Ramsby szerint a költeményekbe beillesztett epigrammák a szövegben sajátos valóságéffektusként működnek, s emellett – kiváltképp Ovidiusnál – a költői halhatatlanság kérdését is tovább árnyalják, feltéve a kérdést, hogy a márványba vésett felirat, a költői életmű, esetleg a költeménybe „vésett” sírfelirat nyújt-e majd halhatatlanságot.<sup>36</sup> Dido epigrammájának mediális rögzítettsége sem marad ekképpen

34 McKeown 1984, 169–187; Newlands 1996, 320–336; Pfaff-Reydellet 2002, 937–967; Murgatroyd 2005, 105–106; 114–115; 121–131; Chiu 2016, 72–86; McCallum 2019, 19–36; McIntyre 2019, 37–51; Beek 2019, 83–93; Feeney 2021, 15–36.

35 A műfajok, különösen az elégia határainak átjárásához lásd Hajdu 2022, 21–34.

36 Ramsby 2005, 365–391.

érintetlen, ugyanis az epigrammát először a levélben olvashatjuk. Még akkor is, ha Dido egyes szám első személyben szólal meg, és szavait közvetlenül Annának címezi, hűga nincs jelen, a beszéd és a sírfeliratként kívánt epigramma is a levél szövegterébe van bezárva, nem hangzik el, nincsenek fültanúk. Aki felidézi, nem Dido szavait, hanem csupán azok szövegi lenyomatát eleveníti fel. Így Ovidius is úgy viszi tovább a metafiktív keretet, hogy elfogadja, illetve elfogadtatja olvasóival is azt a paktumot, miszerint Annának ismernie kellett a *Heroides* hetedik levelét, ha ezt a feliratot vésette a sírba, amelyet Dido a levél végén meghagyott.

Azonban a *Fasti* narrátora ezzel egy időben mintha kísérletet tenne arra is, hogy Dido szavait és öngyilkosságát kiszabadítsa a levél mediális kereteiből, amikor úgy fogalmaz, hogy az epigrammát, a *carmen brevét* a királynő haldokolva adta át: *quod moriens ipsa reliquit* – „melyet ő maga haldokolva hagyott hátra” (*Fasti* III. 548). Két magyarázat adható erre: Dido vagy már haldokolt a levél megírása közben, vagy a *Fasti* „megfelekedzik a levélről”, és úgy állítja elénk a jelenetet, ahogy azt az *Aeneis*ből ismerjük, vagyis Anna megjelenik az utolsó pillanatban, és Dido még utolsó erejével elrebegi kéréseit, köztük az epigramma szövegét is. Ez a folyamatos elbizonytalanítás termékeny feszültséget eredményez, Ovidius úgy nyit ismét az *Aeneis* felé, hogy az önidézés eszközeivel a hetedik levelet sem zárja ki, a *Fasti* Anna-történetében így az eposz és az elégikus irodalmi misszilis is megjelenik. A hetedik levélben olvasható közvetített kérést és végakaratot újradramatizálva azt mintegy az *Aeneis* epikus kereteibe helyezi vissza, s így a közvetlenség, a (fül)tanúság fikciójának költői energiáit hozza mozgásba, amelyre majd a történet későbbi részében, amikor Anna újra találkozik Aeneasszal, valóban szüksége lesz a költeménynek a katarzishoz (vagy éppen annak hiányához).

A levélben mint médiumban az az igazán izgalmas, hogy azt a címzett(ek) csak Dido halála után olvashatja/ák. Ovidius költői eljárására tehát az jellemző, hogy a beszédaktusok csak a levél keretein belül bírnak retorikai-poétikai erővel, de éppen azok szimultaneitása vész el belőlük, mivel az ígéret nem hangzik el, nincs performatív ereje, csak e korábbi tett nyomait olvashatjuk – így a beszéd fikcionalizálása, a konkrét szituációtól való eloldása történik meg. S amíg a hetedik levélben Dido monológját olvashatjuk, a szöveget a női hang uralja, addig a *Fasti*ban Anna végig néma marad, az epizódban az egyetlen női hang az epigramma önidézetével lényegében Didóé lesz. A *Fasti*ban

az epigramma (ön)idézésével a szöveg a *prosópopoia* és az *apostrophé* alakzatában rejlő energiákat is felszabadítja, Dido úgy beszél a levél médiumán keresztül Annához, hogy tudja, az olvasás során már nem lesz jelen. A hetedik levél végén közölt epigrammákat egyrészt beleírja a levélbe, másrészt azokat – mintegy virtuálisan – ő olvassa fel először. A még nem létező epigrammák közül az első eleve egy negatív epigramma, az, amelyet nem kaphat meg, amelyet nem véshetnek a sírjára, s amely a levél elégikus szövegén belül is csonka marad (*nec consumpta rogis inscribar Elissa Sychaei* – „de rólam, Elissáról, akit elemésztett a máglya, nem Sychaeus feleségeként emlékeznek meg”, *Her.* 7, 193), valamint a második, a vágyott sírfelirat egyaránt egyes szám harmadik személyben beszél Didóról (*praebuit Aeneas et causam mortis et ensem. / ipsa sua Dido concidit usa manu* – „Aeneas nyújtotta mind a kardot, mind halálom okát, Dido maga vetett véget életének önkézével”, *Her.* 7, 195–196). Vagyis Dido ezeket magából, képzeletéből olvassa ki, hogy aztán azokat leírhasssa, elbeszélhesse Annának (és közvetve Aeneasnak). A később bevesendő szöveg és a márványlap prospektív és imaginárius *ekphrasis*-át olvashatjuk. Viszont mivel a sírfeliratban a halott szólal meg, akit újra és újra megszólaltat az olvasó, Dido a levél végén egyrészt duplikált személyiségként, a levélíróként és az epigramma egyes szám harmadik személyű alanyaként összecsúszik. Másrészt az epigramma médiuma révén a hang externalizálódik még a levélírás közben, az a személy beszél saját magáról, akit már a sírba helyeztek, továbbá az epigrammát olvastatja is, ugyanis az csak a leendő olvasók révén tud megszólalni, csak akkor ismerhetjük meg, ha annak a sírhoz odajáruló befogadó hangot ad.

A *Fasti*-ban tehát egyszerre szólal meg Dido hangja a levélből, illetve a királynő a már márványba vésett epigrammából, amelyet Anna addigra már a kérésnek megfelelően elkészíttetett.<sup>37</sup> A szöveg természetesen azonos, ám a *Fasti* narrátora már határozottabban utal az epigramma műfajára, ugyanis amíg Dido a hetedik levél végén csak a *carmen* szót használta, addig a *Fasti*-ban már *carmen breve* (*Fasti* III. 547–548) szerepel. Izgalmas továbbá, hogy Dido és az ovidiusi narrátor is a *hoc* mutató névmással utal az epigrammára,

37 Ahogy Ovidius a *Tristia* III. 3-ban feleségét bizza meg sírfelirata elkészíttetésével, úgy Dido is Annára hagyja ezt a feladatot, nélkülük a sírfelirat nem tudna kiszabadulni a költemény mediális kereteiből. A kérdéshez lásd Ramsby 2005, 371–372.

ez a deiktikus kiemelés megfogható közelségbe hozza Karthágót és Dido sírját, mintha Ovidius is éppen onnan olvasná a feliratot. Dido hangja kísért az időviszonyok megváltoztatásának gesztusában is, mivel a levélben a jövőbe transzponálja az epigrammát, addig Ovidius már múltként tekint az eseményekre, melyek ekképpen teljesedtek be (*hoc tantum in tumuli marmore carmen erit*, Her. VII. – *tumulique in marmore carmen / hoc breve, quod moriens ipsa reliquit, erat*, *Fasti* III. 547–548). A *Fasti*ban felidézett epigramma egyes szavainak és kifejezéseinek szemantikai mezeje is bővül az új kontextusok révén, újraakartozódik Dido sírfelirata. A *causa* szó természetesen Dido halálának okát jelenti, ám egy olyan költeményben, amely az okok (*causae*) feltárását teszi meg poétikai céljának, többletjelentést kaphat. Dido maga tárja fel ezt az okot sírfeliratán keresztül, így hasonló szerepbe kerül, mint Ovidius. Továbbá a kard (*ensis*) sem jelentheti csupán a Dido halálát okozó fegyvert egy március idusán megrendezett ünnep leírásakor. Caesar halála, melyről Ovidius sem fog (Vestának köszönhetően) megfedkezni, már Dido sírfelirata révén felidéződhet, a korábban jelzett párhuzamon felül (*arma fixa – gladios fixos*) az epigramma, amelynél közvetlenebb irodalmi jelölője nincs a halálnak, proleptikusan Caesart is megidézi a kard említésével.

Említettük, hogy az epizódban Dido az egyetlen nő, aki szóhoz jut, még ha csak a síron túlról is sírfeliratán, valamint a levél intermediális játéka keresztül. Egy röpke pillanatig húga szintén – még halandó volátban – szót kap. E megszólalás is az epigrammákhoz és a halálhoz, illetve a búcsúzáshoz kapcsolódik, ahogy azt Catullus fivérgyászoló epigrammáinak esetében láthatjuk.<sup>38</sup> Anna, miután befejezte a kötelező halotti rítust, megadta Dido szellemének a végső tisztességet, még elköszön nővérétől.

*mixta bibunt molles lacrimis unguenta favillae,  
vertice libatas accipiuntque comas,  
terque 'vale' dixit, cineres ter ad ora relatos  
pressit, et est illis visa subesse soror.*

38 Catullus fivérgyászoló *carmeneit* Somfai Péter olvassa össze invenciózus módon Vergilius *Aeneid*-ének epigrammatikus részeivel (lásd Somfai 2020, 56–63).

A puha hamu beissza a könnyekkel elkevert kenőcsöt,  
 és elfogadják a fejről felajánlott tincseket,  
 és háromszor mondta, hogy „ég veled”, háromszor nyomta  
 az arcához a felemelt hamvakat, és úgy tűnik neki, hogy nővére ott van azokban.

(*Fasti* III. 361–364)

Anna háromszor ismétli meg a *vale* formulát, majd háromszor hajol a hamvakra, melyekben még mintha ott lenne a nővére. Ez az elbizonytalanítás szépen kifejezi a gyász során érzett mély megrendültséget és fájdalmat, a szeretett másik elengedésének nehézségét, valamint utalhat azokra a szövegnyomokra, melyek Didót a hetedik levél révén a *Fasti* szövegterébe is beemelik. A *vale* formulán keresztül kap csak szót Anna, de ez sem az ő szava; egy konvencionális kifejezés az egyetlen eszköz, hogy nyelviileg ismét jelen legyen a szövegben. A konvenció az individuumon felül áll. Anna csak az epigramma, a sírfelirat médiumán keresztül szólalhat meg, így mintha őt is beleírná Ovidius a sírfelirat szövegterébe, mintha márványba zárná Anna szavait, aki aztán csak istennőként fog újra szóhoz jutni az epizód végén. Anna már így is *perennaként* az epigrammák mediális és diszkurzív terébe lép be. Ezen felül a *visa est* szófordulat szintén művészi módon keretezi a történetet, mivel az epizód végén, miután Annát elragadja Numicius folyamisten, ő is csak úgy jelenik meg, mintha a latinokhoz szólna, sőt, Dido is így tűnik fel korábban Anna álmában.

*nox erat: ante torum visa est adstare sororis  
 squalenti Dido sanguinolenta coma*

éjszaka volt: úgy tűnt, húga ágya előtt áll  
 a mocskos hajú, vérrel borított Dido

(*Fasti* III. 639–640)

*ipsa loqui visa est ‘placidi sum nympha Numici:  
 amne perenne latens Anna Perenna vocor.’*



Úgy tűnt, ő maga mondja: „a jóságos Numicius nymphája vagyok:  
Anna Perennának hívnak, mivel az örök folyamban rejtőzöm.”

(*Fasti* III. 653–654)

Az elbizonytalanodás egy antikvárius keretekbe (ti. az eredettörténetek felkutatásának keretébe) ágyazott elbeszélés esetében érthető, viszont ha ez a történet éppen az *Aeneis*t hozza több tekintetben is játékba, arra alludál, azt írja át és tovább Anna szemszögéből, akkor máris komolyabb tétje lesz az ilyen elbizonytalanító gesztusoknak.

A *Fasti* és a *Heroides* hetedik levele összeolvasásának végén Aeneas személyéről sem szabad megfeledkeznünk: a trójai hős mindkét költeményben Dido halálának okaként jelenik meg, azonban a *Fasti*ban szót is kap, Anna helyett hosszan beszél a férfi. Nem hagyja, hogy Anna szóhoz jusson, hogy elbeszélje Dido tragikus végét (*ne refer! aspexi non illo corpore digna / vulnera Tartareas ausus adire domos* – „Ne idézd fel! Láttam a testéhez nem méltó sebeket, amikor oda mertem menni a tartarosi otthonokhoz”, *Fasti* III. 619–620), erre a szövegrészre a *Punica* kapcsán még visszatérünk. Ami ebben a kontextusban figyelemre méltó, az leginkább Aeneas szemtanúsága, és annak ellenére, hogy Dido epigrammája bekerül a *Fasti*ba, Aeneas is aktívan szerepet vállal abban, hogy Dido és a karthágói kaland emléke ne merüljön feledésbe. A hetedik levél mintha Aeneas alakján keresztül is érvényesülne, mivel – ahogy korábban láthattuk – mielőtt Dido megszólítja Annát, kifejti, hogy Aeneasnak azért kell élnie, hogy emlékezzen és emlékeztessen rá mindenkit: *vive, precor! sic te melius quam funere perdam. / tu potius leti causa ferere mei* – „Élj, kérlek! Jobb lesz téged így, mintsem a halállal elveszejteni. / Inkább járj-kelj a világban mint halálom oka” (*Her.* 7, 63–64). A *Fasti*ban mintha Aeneas ennek a Dido által vágyott szerepnek felelne meg: a királynő emlékét életben tartó, másokat Didóra emlékeztető tanúságtételként. A *Fasti*ban Ovidius a szövegek és a szereplők emlékeztetését, valamint az epigramma és az emlékező tanú mediális lehetőségeit hozza játékba a *Heroides* hetedik levelének kreatív továbbírásával. Invenciózus módon reflektál a gyászselégia, illetve az epigramma diskurzusára és mediális keretére, miközben az *Aeneis* mellett a *Heroides* hetedik levelét is megidézi – nem feledkezve meg a meggyilkolt diktátor évfordulójáról sem.

## 5. Anna az *Ars amatoriában*

Ovidius költői életművében, ha alaposan végigolvassuk, Dido (és talán Anna) az *Ars amatoria* harmadik könyvében is röviden feltűnik.

*et famam pietatis habet, tamen hospes et ense  
praebuit et causam mortis, Elissa, tuae.  
quid vos perdiderit, dicam: nescistis amare;  
defuit ars vobis: arte perennat amor.*

Noha a *pietas*ról híres, mégis vendéggént nyújtotta át mind a kardot,  
mind halálokat, ó Elissa.

Miért buktatok el, elmondjam? Nem tudtatok szeretni:

hiányzott belőletek a mesterségbeli tudás, pedig a szerelem a mesterség révén  
lesz örök

(*Ars amatoria* III. 39–42)

Ovidius narrátora az *Ars*ban az ifjakat – saját tapasztalataira alapozva – szeretné megtanítani a szerelem művészetére, a csábítás technikáira. A harmadik könyvben a lányok és asszonyok felé fordul, akik eddig a szerelmi csatározásban egyenlőtlen körülmények között voltak kénytelenek harcba szállni a férfikkal. Ovidius határozottan kijelenti, hogy ahogy korábban a fiúkat és férfiakat, úgy most a lányokat fogja tanítani, s rögtön azokat az ismert mitológiai szerelmi és elhagyástörténeteket kezdi sorolni, amelyek egyrészt rávilágítanak arra, hogy a nők mennyivel megbízhatóbbak és hűségesebbek, másrészt arra, hogy mivel nem ismerik a szerelem művészetét, a férfiak könnyebben szedték rá őket. Természetesen, ha Ovidius tanította volna őket, a tragédiát is elkerülhették volna. Hasonló gondolattal nyitja később a *Remedia amoris* is: a tragikus szerelmi történetek felsorolásából Dido egyik esetben sem hiányozhat.<sup>39</sup>

Bár a *Remedia* is nagyon izgalmas szöveg, bennünket most mégis az *Ars* idézett része érdekel jobban, ugyanis ha jobban megfigyeljük, Ovidius a hetedik levél és a *Fasti* epigrammáját parafrázeálja. Mivel a *Fasti* az *Ars* után szü-

---

39 Dobos 2022, 76–77.

letett, így a két mű között ennek az intratextuális helynek sajátos jelentése lesz. A hetedik levéllel szemben, ahol Dido szólította meg Aeneast és Annát, itt az ovidiusi narrátor szól a karthágói királynőhöz, s a Dido által előre megírt epigramma is csak csonkán kerül be a szövegbe, éppen az marad ki belőle, amit Dido annyira hangsúlyozni akart, vagyis hogy önkezével vetett véget életének (*manu sua*). Ovidius a kardra és Aeneas személyére helyezi a hangsúlyt, akit bár mindenki a *pietas*áról ismer, mégis vendégként (*hospes*) adta át Dido-nak a halálos fegyvert. Aeneas imént idézett állapothatározója a sorpár csonka epigrammaként történő olvasatát tovább erősíti, mivel a sírfeliratok a görög epigrammatikus hagyományban a halott vagy halottak által megszólított feliratolvasóra ξένοσ-ként, vagyis 'idegenként' hivatkoznak, ahogy azt például Simónidés epigrammájában (22b FGE) is olvashatjuk. A latin irodalomban a spártaiak halotti epigrammájának fordítását Cicerónál olvashatjuk első ízben, aki a *Tusculumi eszmecsere* (*Tusculanae disputationes*) első könyvében közli fordítását: *dic, hospes, Sparta nos te hic vidisse iacentis, / dum sanctis patriae legibus obsequimur* – „modd el, idegen, hogy minket, spártaiakat itt láttál feküdni, mivel hazánk szent törvényeit megtartottuk” (*Tusc.* I. 101).<sup>40</sup> Ovidius a *hospes* szóval egyrészt kiemeli, hogy Aeneas mint vendég a vendégbarátság alapvető szentségét szegte meg, s lett Dido halálának oka, másrészt az epigrammák ξένοσ-aként, vagyis idegeneként ez az intertextuális és intermediális index a trójai idegenség mellett az epigrammák diskurzusát is játékba hozza.

Az *Ars amatoria* tömör szövege az olvasóra bízta, hogy az üres helyeket kitöltse. Az *Aeneis*ből és a későbbi feldolgozásokból megtudjuk, hogy Aeneas nemcsak átadta a fegyvert (ami nem mellesleg egy ajándékozó gesztus), hanem elhagyta Didót, ezzel öngyilkosságba kergetve a királynőt. A *Remediá*ban éppen ezt a hiányt tölti ki: *nec moriens Dido summa vidisset ab arce / Dardanias vento vela dedisse rates* – „És a halálán levő Dido nem látta volna a fellegvár-ból, hogy a dardán hajók vitorlát bontottak” (*Remedia amoris* 57–58). Az idézett részben azonban nincs szó a kardról, Aeneas és a tragikus szerelem is csak utalások szintjén jelenik meg. Ami az *Aeneis*ben, s ezzel szoros összefüggésben a hetedik levélben, majd később a *Fasti*ban is egy kerek történet, a szerelem művészetét, majd a gyógymódot tárgyaló didaktikus költeményekben kétféle

40 Simonidés-kommentárjában David Snider is idézi Cicerót a spártai epigramma tárgyalásakor (Snider 2020, 91).

választódik, együtt adják ki (s ekkor sem hézagmentesen) Dido tragédiáját. Dido a *Remediában* mint egy második Ariadné nézi az egyre távolodó trójaiakat, s teszi mindezt már haldoklóként (*moriens*), azonban ha Ovidius taníthatta volna, az egésze nem került volna sor (*nec vidisset*), s így természetesen az epigrammában sem tudta volna megcsalását és öngyilkosságát kiemelni.

Az *Ars amatoria* idézett része egy másik izgalmas szövegnymot is magában hordoz: miután Ovidius Dido tragédiájával a negatív szerelmi exemplumok végére ér, felteszi a kérdést, hogy miért kellett a nőknek elbuknia (*Quid vos perdiderit, dicam?* – „Hogy mi tett tönkre titeket, elmondjam?”, *Ars amatoria* III. 41). Ovidius szerint a nők nem tudtak szeretni, vagyis nem tudták, hogy a szerelmet nemcsak megszerezni kell, de megtartani is sajátos tudást, kiforrott és tudatos művészetet igényel: a szerelem csak a művészetnek, illetve mesterségbeli tudásnak köszönhetően marad meg (*arte perennat amor*). Ez a gondolat szellemesen viszi tovább a *Roma aeterna* gondolatkört, mivel *amor* visszafelé olvasva kiadja Róma városának nevét is. A politikai gondolat erotikus-elégikus újrakeretezését érhetjük tetten e gesztusban, s ezzel a korábban már említett *imperium sine fine* gondolatát (amely térben és időben is érten-dő)<sup>41</sup> is feleleveníti a nők szerelmi csalódásán keresztül, melynek természetesen egyik kiemelt példája az ősatya, Aeneas csalárd viselkedése.

Dido története ugyanakkor Anna alakját is mozgásba hozhatja, akiről az ovidiusi életműben ekkor még nem beszélhetünk *Perennaként*. Mégis, ha figyelembe vesszük a korábbi elemzéseket, miszerint akár már Vergilius eposzából is kiolvasható (igaz, igen rejtett módon) a karthágói Anna és a forrásnimfa, Anna Perenna kapcsolata, valamint ettől a gondolattól elindulva akár a *Heroides* hetedik levelének végén található megszólítást (*Anna soror, soror Anna*) is olvashatjuk kultikus keretek között (a haldokló királynő hívja isteni hűgát), az *Ars amatoria* idézett részében sem tűnik teljesen légből kapott gondolatnak, ha a *perennare* ige mögött Anna Perenna alakját véljük felfedezni. Az értelmezést tovább erősítheti az a tény is, hogy miképp Iuno és Venus jelent meg az *Aeneis* negyedik énekében Dido és Anna párbeszéde után, úgy a *perennare* ige által megidézett Anna után rögtön Venusról beszél a költő: *nunc quoque nescirent: sed me Cytherea docere / iussit, et ante oculos constit ipsa meos* – „Most sem tudnák, viszont Cytherea rám parancsolt, hogy ta-

41 Kozák 2018, 60–70.

nítsak, és ő maga jelent meg szemeim előtt” (*Ars amatoria* III. 43–44). Az *Ars* is hűen tükrözi, hogy az ovidiusi költeményekben Dido elégikus kontextusban jelenik meg, melytől nem lehet elválasztani a királynő halálát megörökítő epigrammát sem. A sírverset az elégikus disztichonokban írt *Heroides*be, *Ars amatoriába* és *Fast*ba metrikailag gond nélkül beilleszthette a költő, azonban az epigramma szűkebb kontextusa újra és újra átkeretezi azt. A királynő e költői szövegek és a szövegekbe beágyazott epigramma által meghatározott diskurzus keretein belül idéződik meg. Még amikor úgy tűnik, hogy közvetlenül Dido szólal meg, ő beszél az olvasókhoz (például a hetedik levélben), a szövegek akkor is csak egy már halott szerető szavait visszhangozzák. Dido Ovidiusnál csak múlt lehet, nincs jelene és nincs jövője, csak szöveggként, a levél és/vagy az epigramma hangjaként lehet csak jelen. Ezzel szemben Anna nemcsak jelennel, de jövővel is bír, sőt, a Numicius folyó oldalán az örökkévalóság jut neki osztályrészül. Dido epigrammatikus szövegi jelenléte vezet át az utolsó szöveghez, Silius Italicus *Punicájához*.

## 6. Anna a *Punicában*

A Flavius-kori szerző tizenhét könyvből álló eposza, mint címe is jelzi, a második pun háborút dolgozza fel.<sup>42</sup> Silius Didót már az eposz bevezetőjében, míg Annát a nyolcadik énekben lépteti fel hosszabban. Dido ismét a halál és az alvilág kontextusában jelenik meg, ugyanis Hamilcar és Hannibal a királynő szentélyében annak alvilági szellemét kéri a rómaiak elleni vállalkozás sikeréhez (*Punica* I. 81–122). Silius számtalan vergiliusi allúzió keresztül jeleníti meg a punok városát, s noha az eposzával korábban foglalkozó klasszika-filológusok mindenekelőtt Vergilius hatását emelték ki, úgy tűnik, Ovidiusét sem szabad lebecsülni. Wilson összefoglaló jellegű tanulmányában sorra bemutatja, hogy az egyes siliusi szereplők és epizódok mennyiben tekinthetők Ovidius által inspiráltnak (a közvetlen hatástól a közvetettebb, csak poétikai szinten jelentkező hasonlóságig).<sup>43</sup>

42 Ahl–Davis–Pomeroy 1986, 3–26.

43 Ovidius a Flavius-kor másik jelentős szerzőjét, Statius is több soron inspirálta: a keveréklyének költői felhasználása műfajjelölő és metapoétikai indexekként Ovidius hatását tükrözi. A kérdéshez lásd Chinn 2013, 320–342. Wilson tanulmánya mellett Ovidius *Punicára* tett hatásához lásd Bruère 1958, 475–499; Bruère 1959, 228–245; Vessey 1973, 240–246; Keith 2014, 70–85.

Silius allúziós technikája igen sajátos képet mutat, mivel ritkán idéz szó szerint más művekből, sőt, inkább mintha tudatosan kerülne a vendégszövegek ennyire közvetlen alkalmazását. Talán éppen ezzel az eljárással hívhatja fel az olvasók figyelmet arra, hogy mennyire tisztában van az elődök költeményeivel, s amikor arra az olvasó leginkább számítana, éppen akkor nem alludál közvetlenül egyetlen kanonikus szöveghelyre sem.<sup>44</sup> Így egyfajta negatív allúziós hálózatot létrehozva a szinte elvárt előd idézésének hiánya teremti meg ezt a folyamatosan lebegtetett feszültséget. Az eposz nem egyszerűen idéz belőlük, hanem közvetve utal csak rájuk. Silius az intertextuális kapcsolatot, az összeolvasás lehetőségét, és az ebből adódó újabb és újabb jelentések létrehozását az ismerős témák, szituációk beemelésével, valamint a korábbi eposzok mintegy tematikus felidézésével éri el.<sup>45</sup>

Siliusnál Anna a nyolcadik énekben kap szerepet: bár Hannibál győzelmeket aratott Itáliában a római erők felett, kétségek gyötrik, s emiatt habozik seregeit a végsőnek hitt összecsapásra vezényelni. A karthágói vezért becsülő és támogató Iunó ezért megparancsolja Anna Perennának, hogy erősítse meg Hannibál önbizalmát, vegye rá a vezért, hogy támadjon, így kell megtörténnie a cannae-i csatának.<sup>46</sup> Kommentárjában Janice Maree Lee alaposan és részletekbe menően felfejti a nyolcadik ének tárgyalt részének (VIII. 1–241) allúziós hálózatát, Vergilius és Ovidius intertextuális nyomait.<sup>47</sup> A jelen tanulmány kereteit meghaladná minden egyes ilyen hely bemutatása és elemzése – ami számunkra fontos, hogy Anna milyen szerepben jelenik meg. Ha a vergiliusi mintát vesszük alapul, azt látjuk, hogy Iuno úgy fordul Annához, ahogyan az *Aeneis* első énekében (*Aen.* I. 64–75) Aeolushoz.

*Quis lacerum curis et rerum extrema pauentem  
ad spes armorum et furialia uota reducit  
praescia Cannarum Iuno atque elata futuris.  
namque hac accitam stagnis Laurentibus Annam*

44 Wilson 2004, 227.

45 Uo. 226.

46 A cannae-i csata és az irodalmi hagyomány kérdéséhez lásd Marks 2020, 87–106.

47 Lee 2017.

*affatur uoce et blandis hortatibus implet:  
 'sanguine cognato iuuenis tibi, diua, laborat  
 Hannibal a uestro nomen memorabile Belo.  
 perge age et insanos curarum comprime fluctus.'*

[...]

*Tum diua Indigetis castis contermina lucis  
 'haud' inquit 'tua ius nobis praecepta morari.  
 sit fas, sit tantum, quaeso, retinere favorem  
 antiquae patriae mandataque magna sororis,  
 quamquam inter Latios Annae stet numen honores.'*

Az e gondok miatt tépelődő és a végső összecsapástól rettegő [Hannibált] Iuno a fegyverekbe vetett bizodalomhoz és a fúriaszerű esküjéhez vezeti vissza, előre tudva a cannae-i csata lefolyásáról, valamint eltelve a jövőendő dolgoktól. És e szavakkal és hízelgő buzdításokkal szól a laurentiumi állóvízből előhívott Annához: „Ó istennő, e fiatalember, aki a te rokonod, fáradozik: Hannibál, aki a ti Bélosotoktól bírja híres nevét. Rajta, gyerünk, a gondok örületes árját csillapítsd le.”

[...]

Akkor az Indigetis tisztá berkével szomszédos istennő így szólt: „nincs jogom kérésedet késleltetni. Annyit kérek csupán, hogy megtartanom ősi hazám jóindulatát és nővérem által rám bízottakat legyen isteni jog szerint való, noha a latinok között Anna isteni szellemét tiszteltetés övezi.”

(*Punica* VIII. 25–32, 39–43)

Az egek urának feleségeként Iuno megparancsolja Annának, hogy segítsen, s az istennő nem mondhat nemet egy ilyen felkérésre, noha mint helyi, az itáliaiak által tisztelt forrásnimfa már inkább új hazájához és az őt tisztelő nép-

hez lenne lojálisabb.<sup>48</sup> Az istennő tisztában van vele, hogy e segítséggel éppen azt a kultuszközösséget árulja el, akik bíznak benne, akik áldozataikkal próbálják elnyerni jóindulatát, ezért kéri olyan határozottan (*quaeso*) Iunót, hogy e tette ne legyen *nefas*.

A *Punicában* a siliusi narrátor az idézett részt követően kifejti, hogy Anna Perenna, vagyis a szóban forgó istennő eredetét a múlt homálya borítja, s hogy ezt a homályt eloszlassa, az eposz elbeszélésének jelenét hátrahagyva a múltba repíti olvasóit, hogy részletesen megismertesse velük Anna történetét, melyet – némi módosítással – Ovidius *Fastijából* kölcsönöz.<sup>49</sup> Az elégikus-didaktikus keretből visszahelyezi az istennőt az eposzi rendbe, mely alatt a *fatum* által kijelölt római teleologikus diskurzust, az *imperium sine fine*ben végződő világhatalmi célt értették. S ahogy Anna nem tudta Didót túlbuzgó segítségével megfelelő módon segíteni és támogatni az *Aeneis*ben, úgy fog Hannibál is elbukni, hiába támogatja az immár istennővé vált Anna.<sup>50</sup> Ezért – figyelembe véve a háborút és az itáliai kontextust, valamint a Hannibál és Anna között fennálló rokonsági viszonyt – Anna Silius feldolgozásában Iuturna szerepével mutat több tekintetben is hasonlóságot.<sup>51</sup> Anna alakjának Silius általi feldolgozása az *Aeneis* két istenéből, Aeolusból és Iuturnából merít. A szelek ura szintén kénytelen engedelmessé válni Iunónak, Iuturna pedig Anna Perennához hasonlóan itáliai nimfa, aki halandóból lett istennővé Iuppiter erőszaktevéletét követően. Anna istennővé válása nem kötődik közvetlenül az erőszakhoz, de az ovidiusi változatban Numicius védő és támogató gesztusait akár erőszakosnak is olvashatjuk, Siliusnál viszont a folyamisten hívogató folyócskaként van ábrázolva.<sup>52</sup> Anna történetének kidolgozása során Silius alapvetően Ovidiustól kölcsönzi a témát, a karthágói hercegnő, majd forrásnimfa *Fasti*ban elbeszélt történetét dolgozza fel részletesen. Eközben, amikor poétikai céljai ebbe az irányba mutatnak, Ovidius vergiliusi allúzióit is kiemeli, máskor mintegy az ovidiusi történetbe csempészi vissza az *Aeneist*, megint máskor az ovidiusi alapra saját variánsát állítja. Ez az izgalmas allúziós hálózat tovább ár-

48 Anna Perenna e kettős identitásához és motivációjához lásd Marks 2013.

49 Tanulmányában McIntyre (2019, 37–51) részletesen összeveti Anna történetének ovidiusi és siliusi feldolgozását.

50 Marks 2013; McIntyre 2019, 39; 42.

51 Wright 2019, 71.

52 McIntyre 2019, 50.



nyalja mindazt, amit a Silius-filológia korábban a *Punicáról* gondolt. A történet elbeszélése során e három szövegeközi megközelítés, illetve motívumfeldolgozási gyakorlat érvényesül eltérő intenzitással.

Anna és Dido alakjánál, valamint a karthágói királynő halálánál és sírversénél maradva, amikor egy tengeri vihar okozta hajótörést követően Anna eléri Itália partjait, s felismeri Aeneast a vele szemben álló férfiban, amint fiával, Iulusszal felé sietnek, a trójai bajnok megszólításakor mintha az Ovidius szövegeiből ismert epigramma is megidéződne. A számos jelentős kapcsolat közül, melyet a *Punica* felkínál a *Fasti* és az *Aeneis* felé nyitva, a tanulmány számára e részlet válik igazán izgalmassá.

*cui sic verba trahens largis cum fletibus Anna  
incipit et blandas addit pro tempore voces:  
'nate dea, solus regni lucisque fuisti  
germanae tu causa meae. mors testis et ille  
(heu cur non idem mihi tum!) rogus. ora videre  
postquam est ereptum miserae tua, litore sedit  
interdum, stetit interdum, ventosque secuta  
infelix oculis magno clamore vocabat  
Aenean comitemque tuae se imponere solam  
orabat paterere rati. [...]*'

Hozzá (Aeneashoz) Anna mély sóhajok közepette így szólt, hízeglő szavait az alkalomhoz igazítva:

**„Istennő fia, egyedül te voltál nővérem birodalmának**

és életének oka: tanú erre halála és a máglya  
(ó, miért nem jutott nekem is osztályrészül!).

Miután a nyomorulttól el lett ragadva annak lehetősége, hogy arcodat lássa, csak ült a parton, máskor csak állt, és a szerencsétlen szemével a szeleket követve fennhangon szólítgatta Aeneast, és könyörgött, hogy engedd meg neki, hogy egyedüli társadként hajódra szállhasson. [...]"

(*Punica* VIII. 79–88)

A *Fasti* szemben Siliusnál Anna már nem néma szereplő, ugyanis amíg Ovidiusnál Aeneas belefojtja a szót a traumatizált karthágói hercegnőbe (*Fasti* III. 619–620), mivel az Alvilágban ő is találkozott a királynő árnyával, nem kell Annának is felidéznie a halál körülményeit, addig Siliusnál éppen Aeneas kéri meg arra Annát, beszélje el Dido utolsó óráit. Silius a *ne refer* felszólítással elhallgat(tat)ott részt tölti ki Anna saját szavaival, amelyeket a megilletődött, a tengeri vihart éppen csak túlélte hercegnő kellően szofisztikált módon, az alkalomhoz – vagy körülményekhez – illően (*pro tempore*) kezd el. Hízélgő szavai (*voce blandae*) azonban egy ellenkező olvasatot is magukban foglalhatnak, amelyre Dido Ovidiustól ismert epigrammájának megidézésével tudja felhívni az olvasó figyelmét. Anna az eposzi hősöket megillető módon szólítja meg Aeneast (*nate dea*), majd kifejti, hogy a trójai hős miatt virágzott a birodalom és Dido. E verzióban éppen a korábban olvasott epigrammák pozitívnak látszó kifordítását olvashatjuk: Aeneas nem a halál, hanem az élet oka (*causa*) volt, ami természetesen burkoltan azt is jelenti, hogy amikor elment, magával vitte ezt az okot, a birodalmat romlásra, Didót pedig halálra ítélve. Majd Anna a halált és a máglyát hívja tanúul, melyek szavainak további nyomatókót adnak. Anna Aeneashoz intézett szavai az ovidiusi Dido-epigrammát lendítik mozgásba, az intertextualitás révén Silius szövegében a *Heroides* hetedik levele, az idézett *Ars amatoria*-részlet, valamint a *Fasti* harmadik énekének Anna-epizódja is felidézhető (az *Aeneis* mellett). Azon már a Vergiliuson és Ovidiuson edződött olvasó kevésbé lepődik meg, hogy epikus közegben epigrammák vagy epigrammatikus szövegrészek kerülnek elő.<sup>53</sup> A trójaiak útját elbeszélő eposzban Aeneas elhunyt bajtársairól a szöveg rendre epigrammaszerűen emlékezik meg, illetve Ovidius sem ódzkodott *carmen perpetuum*ába, a *Metamorphoses*be epigrammákat beleszőni.<sup>54</sup> Így Siliusnál sem meglepő, hogy a hexameteres eposzban egy epigrammával, epigrammatikus sorpárral találkozunk.

A Dido-epigrammában olvasható birtokos szerkezet (*mortis causa*) némileg módosulva jelenik meg Siliusnál: Aeneas volt Dido életének az oka és miatta maradt volna fenn a punok birodalma, azonban a *mors* Siliusnál sem marad el, csupán alanyesetbe kerül, és a máglyával (*rogus*) együtt tanúsítja a Karthá-

53 Somfai 2020, 56–63.

54 Ramsby 2005, 387–388.

góban történeteket. Anna szavai Siliusnál az *Ars amatoriá*ból idézett sorokhoz is kapcsolódhatnak: Ovidius megszólítja Didót (*causam mortis, Elissa, tuae*) és a *tuae* birtokos névmást használja, Siliusnál Anna esetében a névmás már *meae*ként tér vissza, melyet a halál helyett a nővért jelentő *germana* szóval egyeztet. Ez a sűrű allúziós hálózat tehát potenciális pretextusként vonja be a jelentés megalkotásába Dido halálának és epigrammájának összes ovidiusi feldolgozását, és e szövegközi játéknak a műfaji kérdések mellett (eposzban megidézett elégia és didaktikus költemény) a medialitást is érintő következményei lehetnek (levél és epigramma egy eposzban). A levél ugyanis egy halni készülő asszony szavait foglalja magában, az epigramma pedig sírfeliratként a karthágói sírsztélén olvasható, azok nem juthatnak el máshogy Aeneas-hoz, csak Annán s természetesen az ovidiusi szövegeken keresztül, amelyeket mintha Anna ismerne – Ovidius mellett Silius sem riad vissza a metalepszisre épülő poétikai határátlépéstől. Anna ezt a szövegi emlékezetet sűríti magába, s ezt közvetíti a trójai hős felé – mindazt, amit a *Fast*ban némasága miatt nem tehetett meg. Vagyis Annán keresztül mintegy a levél is eljut címzettjéhez, mivel az epigrammatikus nyitányt követően a nő hosszan elbeszéli, mi történt Didóval. Ugyan csak néhány sorral később, de a halált okozó kard sem marad ki Anna elbeszéléséből (*haec dicens ensem media in praecordia adegit, / ensem Dardanii quaesitum in pignus amoris* – „Így szólva a kardot mellkasa közepébe döfte a dardán szerelem zálogba kért kardját”, *Punica* VIII. 148–149); a dardán szerelem kardja az *Aeneis* vonatkozó részei mellett ismét a halált okozó kardot idézi meg Dido epigrammaiból. Siliusnál Ovidius *ensis Troicus* (*Her.* 7, 184) és *rates Dardaniae* (*Rem. am.* 58) szintagmái idéződnek fel az *amor Dardanius* kifejezésben. A jelenet kidolgozása során Silius a vergiliusi mintát tovább fokozza:<sup>55</sup> *dixerat, atque illam media inter talia ferro / conlapsam aspiciunt comites, ensemque cruore / spumantem sparsasque manus* – „Így szólt, és a társak nézik, ahogy eközben a vastól összerogy, látják a vérrel bemocskolt kardot és a csöpögő kezeit” (*Aen.* IV. 663–665). Amíg a nagy elődnél a punok távolról nézik, ahogy a királynő összerogy, és az öngyilkosságot is inkább csak körülírja a költő, addig Siliusnál Dido magába döfi a kardot (*ensem media in praecordia adegit*). Az pedig, hogy a vergiliusi *media* szót, amellyel a költő Dido beszédére utal (*media inter talia*) Silius szó szerint adja

55 Lee 2017, ad *Pun.* VIII. 148–150.

vissza és a királynő testére vonatkoztatja (*media in praecordia*), a Flavius-kori költő bravúrjaként olvasandó. Vergiliusnál is számos alkalommal találkozhatunk a *Dardanius* jelzővel, ám elégikus kontextusban Siliusnál jelenik meg először (*amor Dardanius*), ezzel újfent az *Aeneis* és Ovidius szerelmi elégiai-nak világát vegyíti invenciózus módon.

Visszatérve Aeneas megszólításához és a töredékesen megidézett epigrammához: Silius feldolgozásában Anna a felszínen próbál hízelegni Aeneasnak, próbálja megnyerni a férfit, hátha menedéket talál majd nála, azonban – ahogy Somfai Péter Vergiliusnál is kimutatta – a megidézett szövegek éppen az ellenkező irányba is elvihetik a jelentést, termékeny feszültséget teremtve, s ezzel is az olvasóra bízva saját olvasatának kialakítását. Siliusnál azonban az eposz jelenéről sem feledkezhetünk meg: a második pun háború idején egy évszázadok óta Itáliában tisztelt forrásnimfának kellene segítenie a hódítót, s bár maga Iuno is a vérségi kötelékre hivatkozik, ez esetben talán az eredeti konfliktus, vagyis Dido halála, illetve a lehetséges szerelmi háromszög újfent igazolhatja Anna Perenna döntését Hannibál mellett, még akkor is, ha ezzel ismét a *fatum* és közvetve Róma malmára hajtja a vizet. Raymond Marks ezt úgy interpretálja, hogy Annának volt egy rövid távú és egy hosszabb távú célja. Ennek megfelelően Hannibál pürrhoszi győzelme végső soron Róma hatalmát erősítette meg, Anna Iuppiterhez és Minervához hasonlóan az eposz első felében a punokkal szimpatizál, de csak azért, hogy a rómaiak a vereségtől megtisztulva egy minőségileg magasabb rendű államot hozhassanak létre.<sup>56</sup> A *Heroides* hetedik levelének szenvedő és kétségbeesett Didója, a *Fasti* harmadik énekének szerencsétlen és elnyomott Annája az epigrammán keresztül tovább árnyalja Silius Annájának alakját, az istennő tettei és motivációi új fénytörésbe kerülhetnek, Silius a Raymond Marks által elemzett kettőséget a Dido-epigramma megidézésével még kontúrosabbá teszi.

## 7. Összegzés

Tanulmányomban bemutattam Anna (Perenna) eltérő, mégis sok szálon kapcsolódó és egymást kiegészítő szerepeit és ábrázolásait Vergiliusnál, Ovidiusnál és Silius Italicusnál, miközben tőle elválaszthatatlanul Dido és Aeneas

<sup>56</sup> Marks 2013, 287–302.

szerelemét, valamint a királynő sírfeliratát is elemzésnek vetettem alá. A szövegekben megfigyelhetővé vált egy műfajok szerinti mozgás: az, ahogy a történet és a szereplők az eposzból elégikus környezetbe kerültek, majd ahogy ismét az eposz lett a meghatározó műfaj. Ennek dramaturgiai, motivikai, valamint mediális aspektusait is feltártam, miközben a tanulmány fókuszát Dido sírversére, s annak az ovidiusi korpuszban, majd Siliusnál megfigyelhető alakváltozataira helyeztem. Dido sírverse a szövegekben felépülő virtuális Karthágó része, magába sűríti az *Aeneis*ből kiinduló, majd Ovidiusnál és Siliusnál folytatódó szöveg hagyományt, s arra is felhívja olvasói figyelmét, hogy milyen mélyen inspirálódik az irodalom újra és újra a halálból, milyen szoros kapcsolatot alakítanak ki a szövegek a halandók végével. Mindeközben e jól ismert irodalmi történet a római (itáliai) kultikus étellel – Anna Perenna márciusi ünnepével, a forrásnimfa tiszteletével – is több szinten kapcsolatba kerül; ne feledjük, Dido Karthágóban saját szentélyt és szintén isteni/héroszi (hangsúlyosan khthonikus) tiszteletet kap népétől Silius eposzában. Az epigramma önmagában is egy rövid és sűrű műfaj, amelyet az elemzett költők műveiben az eredeti sírfelirat formájában egy-egy hosszabb, más műfaji besorolás alá eső szövegbe ágyazva olvashatunk. Ez a műfaj Ovidiusnál és Siliusnál a szövegi emlékezet sűrítésének is kiváló poétikai eszköze, az egymás (sír) verseit olvasó költők kölcsönös tiszteletadásának kifinomult jelölője, s végül az epigrammákon keresztül a költői halhatatlanság versek által vagy kőbe vésett feliratok révén garantált és vágyott diskurzusával is kapcsolatba kerülnek.

## Bibliográfia

- Ahl, F. – Davis, M. A. – Pomeroy, A. 1986. „Silius Italicus”: *ANRW* II. 32. 4, 2492–2561.
- Alton, E. H. – Wormell, D. E. W. – Courtney, E. (szerk.) 1997. *Ovidius, Fasti*. Stuttgart–Lipscse.
- Augoustakis, A. 2010. „Silius Italicus. A Flavian Poet”: Augoustakis, A. (szerk.): *Brill’s Companion to Silius Italicus*. Leiden–Boston, 3–26.
- Barrett, A. A. 1970. „Anna’s Conduct in *Aeneid* 4”: *Vergilius* 16, 21–25.
- Basto, R. G. 1984. „The Swords of *Aeneid* 4”: *The American Journal of Philology* 105/3, 333–338.
- Beek, A. E. 2019. „How to Become a Hero. Gendering the Apotheosis of Ovid’s Anna Perenna”: McIntyre, G. – McCallum, S. (szerk.): *Uncovering Anna Perenna. A Focused Study of Roman Myth and Culture*. Oxford – London – New York, 83–93.

- Bruère, R. T. 1958. „Color Ovidianus in Silius Punica 1–7”: Herescu, N. I. (szerk.): *Ovidiana. Recherches sur Ovide*. Párizs, 475–499.
- Bruère, R. T. 1959. „Color Ovidianus in Silius Punica 8–17”: *Classical Philology* 54, 228–245.
- Castellani, V. 1987. „Anna and Juturna”: *Vergilius* 33, 49–57.
- Chinn, C. 2013. „Statius’ Ovidian Achilles”: *Phoenix* 67/3–4, 320–342.
- Chiu, A. 2016. *Ovid’s Women of the Year. Narratives of Roman identity in the Fasti*. Ann Arbor.
- Commanger, S. 1981. „Fateful Words. Some Conversations in *Aeneid* 4”: *Arethusa* 14/1, 101–114.
- Conte, G. B. (szerk.) 2019. *P. Vergilius Maro: Aeneis*. Berlin–Boston.
- Delz, J. (szerk.) 1987. *Sili Italici Punica*. Stuttgart.
- Feeney, D. 2021. „Si licet et fas est. Ovid’s *Fasti* and the Problem of the Free Speech under the Principate”: Uő: *Explorations in Latin Literature*. II. *Elegy, Lyric and Other Topics*. Cambridge – New York, 15–36.
- Feldherr, A. 2000. „Non inter nota sepulcra. Catullus 101 and Roman Funerary Ritual”: *Classical Antiquity* 19/2, 209–231.
- Fratantuono, L. M. – Smith, R. A. 2022. *Virgil, Aeneid 4. Text, Translation, Commentary*. Leiden–Boston.
- Fucecchi, M. 2013. „With (a) God on Our Side. Ancient Ritual Practices and Imagery in Flavian Epic”: Augoustakis, A. (szerk.): *Ritual and Religion in Flavian Epic*. Oxford, 17–32.
- Grant, S. (szerk.) 1914. *Ovid. Heroïdes and Amores*. London – New York.
- Hajdu P. 2022. „A római szerelmi elégia határaitól”: Ferenczi A. – Hajdu P. (szerk.): *Történeti változatok elégiára*. Budapest, 21–34.
- Jacobson, H. 1974. *Ovid’s Heroïdes*. Princeton – New Jersey.
- Kárpáti B. 2022. „»This ash was a scholarly girl«. Műfaji és mediális fordítás Anne Carson *Nox* című művében”: *Studia Litteraria* 61/1–2, 114–132.
- Kauffman, L. S. 1986. *Discourses of Desire. Gender, Genre, and Epistolary Fictions*. Ithaca.
- Keith, A. M. 2014. „Poetae Ovidiani. Ovid’s *Metamorphoses* in Imperial Roman Epic”: Miller, J. F. – Newlands, C. E. (szerk.): *A Handbook to the Reception of Ovid*. Oxford, 70–85.
- Kozák D. 2018. „Imperium sine fine. A világbirodalom ígéretének intertextuális háttere Vergilius *Aeneis*ében”: *Ökor* 17/2, 60–70.
- Lee, J. M. 2017. *Silius Italicus’ Punica 8. 1–241. A Commentary*. Doktori disszertáció. Adelaide.
- Marks, R. 2013. „Anna Perenna and the Battle of Cannae in the *Punica*”: Augoustakis, A. (szerk.): *Ritual and Religion in Flavian Epic*. Oxford, 287–302.
- Marks, R. 2020. „Searching for Ovid at Cannae. A Contribution to the Reception of Ovid in Silius Italicus’ *Punica*”: Coffee, N. – Forstall, C. – Milić, L. G. – Neils, D. (szerk.): *Intertextuality in Flavian Epic Poetry. Contemporary Approaches*. Trends in Classics – Supplementary Volumes Book 64. Berlin–Boston, 87–106.

- McCallum, S. 2019. „Rivalry and Revelation. Ovid’s Elegiac Revision of Virgilian Allusion”: McIntyre, G. – McCallum, S. (szerk.): *Uncovering Anna Perenna. A Focused Study of Roman Myth and Culture*. Oxford – London – New York, 19–36.
- McIntyre, J. S. 2019. „Calendar Girl. Anna Perenna Between the *Fasti* and the *Punica*”: McIntyre, G. – McCallum, S. (szerk.): *Uncovering Anna Perenna. A Focused Study of Roman Myth and Culture*. Oxford – London – New York, 37–51.
- McKeown, J. C. 1984. „*Fabula proposita nulla tegenda meo*. Ovid’s *Fasti* and Augustan Politics”: Woodman, A. J. – West, D. (szerk.): *Poetry and Politics in the Age of Augustus*. Cambridge, 169–187.
- Miller, P. M. 2004. „The Parodic Sublime. Ovid’s Reception of Virgil in *Heroides* 7”: *Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici*. No. 52, *Re-Presenting Virgil. Special Issue in Honor of Michael C. J. Putnam*, 57–72.
- Murgatroyd, P. 2005. *Mythical and Legendary Narrative in Ovid’s Fasti*. Mnemosyne Supplements 263. Leiden.
- Newlands, C. E. 1996. „Transgressive Acts. Ovid’s Treatment of the Ides of March”: *Classical Philology* 91, 320–338.
- Pfaff-Reydellet, M. 2002. „Anna Perenna et Jules César dans les *Fastes* d’Ovide: La mise en scène de l’apothéose”: *MEFRA* 114, 937–967.
- Ramsby, T. R. 2005. „Striving for Permanence. Ovid’s Funerary Inscriptions”: *The Classical Journal* 100/4, 365–391.
- Snider, D. 2020. *Simonides. Epigrams and Elegies*. Oxford.
- Somfai P. 2020. „A catullusi »fivérgyászoló« költemények visszhangjai Vergilius *Aeneis*-ben”: *Ókor* 19/4, 56–63
- Spentzou, E. 2003. *Readers and Writers in Ovid’s Heroides*. Oxford.
- Vessey, D. W. T. C. 1973. „The Myth of Falernus in Silius, *Punica* 7”: *The Classical Journal* 68/3, 240–246.
- de Verger, A. R. (szerk.) 2006. *P. Ovidii Nasonis Carmina amatoria*. Lipcse.
- West, G. S. 1979. „Vergil’s Helpful Sisters. Anna and Juturna in the *Aeneid*”: *Vergilius* 25, 10–19.
- Wilson, M. 2004. „Ovidian Silius”: *Arethusa* 37, 225–249.
- Wiseman, T. P. 2006. „Documentation, visualization, imagination. The case of Anna Perenna’s cult site”: Haselberger, L. – Humphrey, J. (szerk.): *Imaging Ancient Rome*. Journal of Roman Archeology, Supplement 61. Róma, 51–61.
- Wright, D. J. 2019. „Anna, Water, and Her Imminent Deification in *Aeneid* 4”: McIntyre, G. – McCallum, S. (szerk.): *Uncovering Anna Perenna. A Focused Study of Roman Myth and Culture*. Oxford – London – New York, 71–82.





# Káoszról rend

## Az észak-afrikai átoktáblák latin nyelve

Bohacsek Dóra

### 1. Bevezetés

„Bizony mindenki fél attól, hogy rontó imákkal megátkozzák” (*Defigi quidem diris precationibus nemo non metuit*)<sup>1</sup> – ezzel a gondolattal kezdi idősebb Plinius *Naturalis Historia* című műve huszonnyolcadik könyvének tizenkilencedik fejezetét. A mágia fontos alkotóeleme volt az ókori Görögország, Róma és az ősi Itália vallásainak.<sup>2</sup> A mágikus gyakorlatok nagy népszerűségnek örvendtek az antikvitásban, melyet a számos különféle mágiáról és mágikus rituáléről szóló beszámoló is tanúsíthat a római irodalomban.<sup>3</sup> Az antik mágiához szorosan kapcsolódó dokumentumtípusok között – szerencsére – igen nagy számban maradtak fenn az ókori világ egész területéről átoktáblák, úgynevezett *defixiók*, melyek főként ólomtáblácskákra írt különféle átokszövegek.<sup>4</sup> Tanulmányomban először röviden áttekintem az átoktáblák főbb sajátosságait, kifejezetten az észak-afrikai területekről előkerült latin nyelvű leletekre irányítva a figyelmet, majd a Római Birodalom észak-afrikai tartományából, Africa proconsularisból származó példákon keresztül mutatom be a *defixiók* különleges nyelvezetét, mágikus írásos és képi eszköztárát, vulgáris latin nyelvhasználatát. A táblák – első ránézésre – igencsak kaotikusnak tűnő megjelenési formája ellenére a szöveg értelmezése révén „rendet te-

---

1 *Naturalis Historia* XXVIII. 19. A részletet a következő szövegkiadásból idézem: Ludwig–Mayhoff 1967; Takács Anikó fordítása.

2 Graf 2009, 9.

3 Urbanová 2018, 17. Például a már idézett Plinius a *Naturalis Historia* XXX. könyvében a mágia rövid történetét írja meg (bővebben lásd Graf 2009, 43–45). Lásd továbbá Cato: *De agricultura* 160 (bővebben lásd Önnorfors 1991, 7–8); Horatius: *Serm.* I. 8; Tacitus: *Annales* II. 29.

4 Graf 2009, 9.

hetünk” bennük, s így végül „jelek káoszából értelmes szöveggé”<sup>5</sup> válhatnak ezek az apró mágikus tárgyak. Vizsgálatom során a következő kérdésekre keresem a választ: mennyiben járulnak hozzá az észak-afrikai átoktáblák a korabeli beszélt nyelv, a vulgáris latin megismeréséhez Észak-Afrikában? Hordoznak-e magukon kifejezetten afrikainak mondható sajátosságokat?

Az átoktáblák – latin nevükön *tabellae defixionum* vagy *defixiones*<sup>6</sup> – az ókori mágikus szertartások fontos eszközei voltak. D. R. Jordan tömör megfogalmazása szerint: „A *defixió*k, amelyeket általában átoktábláknak (*curse tablets*) neveznek, feliratos ólomdarabok, leggyakrabban kis méretű vékony lemezek, amelyek célja, hogy természetfeletti eszközökkel akarattuk ellenére befolyásolják más személyek vagy állatok cselekedeteit vagy egészségét.”<sup>7</sup> Céljuk tehát az, hogy a megátkozott ne tudjon valamit megtenni: beszélni, járni, mozogni, ellenállni a szerelmi vágnak, tanúskodni stb.<sup>8</sup> A társadalom minden rétege – az uralkodótól egészen a szolgáláig – igénybe vehette ezt a sötét eljárást, és ugyanígy bárkit érhetett ilyenfajta támadás – ezt bizonyítják a fennmaradt, védelmet biztosító ellenátkok is.<sup>9</sup>

Ma összesen több mint 1700 *defixio* ismert az egész ókori világ területéről, ebből mintegy 500 latin nyelvű,<sup>10</sup> melyeknek nagyobb része ólomra író-

5 Idézet a konferencián elhangzott plenáris előadás címéből (Láng Benedek: *Jelek káoszából értelmes szöveg*. IX. Mathéma konferencia, 2022. szeptember 23–24., ELTE BTK).

6 A *defixio* latin elnevezés modern terminus, amelyet nem használtak az antikvitásban (vö. Urbanová 2018, 17, 23. jegyzet). A modernkori elnevezést Audollent (1904, XXXVI–XLIII) egységesítette, amikor megfogalmazta a *defixio* és a *devotio* közötti különbséget (utóbbit korábban gyakran használták az átoktáblák megnevezésére). Az angol terminus *curse tablet*, németül *Fluchtafel*, franciául *défixion*.

7 Németh György fordítása (Németh 2019, 13). Jordan 1985, 151: „Defixiones, more commonly known as curse tablets, are inscribed pieces of lead, usually in the form of small, thin sheets, intended to influence, by supernatural means, the actions or welfare of persons or animals against their will”.

8 Németh 2019, 12.

9 Barta 2015, 12; Németh 2019, 22–23. A leghíresebb ókori mágiaper, amelyről tudomásunk van, pont egy észak-afrikai származású szerzőhöz, Apuleiushoz kapcsolódik, akit azzal vádoltak, hogy varázsló. Bővebben a perről: Graf 2009, 51–66; Apuleius: *Apologia sive de magia* (magyarul: *A mágiáról*, fordította Détsky Mihály).

10 Urbanová 2018, 13. Az adatok a *TheDeMa* (*Thesaurus Defixionum Magdeburgensis*) adatbázisból származnak. A görög nyelvű *defixió*k száma ez alapján 1188-ra tehető. Mivel az adatbázis átmenetileg nem elérhető, az itteni adatok Urbanová publikációján alapulnak (Urbanová 2018, 13, 1. jegyzet). A *TheDeMa* adatbázis új elérhetősége, a korábbinál jóval szűkebb adatbázissal: *The-Defix* (*Thesaurus Defixionum*) – [https://heuristic.fdm.uni-hamburg.de/html/heuristic/?db=The\\_dema&website&id=41774](https://heuristic.fdm.uni-hamburg.de/html/heuristic/?db=The_dema&website&id=41774)

dott.<sup>11</sup> Számuk biztosan nem tekinthető véglegesnek, hiszen napjainkban is kerülnek elő új leletek, ahogy ezt a közelmúltban folytatott ásátások is bizonyítják.<sup>12</sup> A legnagyobb számban (181 darab) Nagy-Britanniából kerültek elő *defixiók*, a második legjelentősebb terület pedig Észak-Afrika, azon belül is két nagyváros, Karthágó és Hadrumetum (ma Szúza), illetve ezek környéke. Innen összesen több mint 80 átoktáblát ismerünk eddig, amelyből 40 latin nyelvű, a többi pedig vegyesen görög és latin vagy görög vagy pun nyelven íródott.<sup>13</sup>

Az irodalmi források közül először Platónnál olvashatunk ezekről a mágiikus táblákról, aki a *κατάδεσμος*, illetve *κατάδεσις* kifejezéseket használja említésükkor, melyek ’megkötés’-t jelentenek.<sup>14</sup> A latin nyelvű átoktáblákon ugyanezt a *ligo* ’kötök’ igével vagy ennek igekötős változataival fejezték ki.<sup>15</sup> A latin *defixio* elnevezés a *defigo* ’átfúrok, odaerősítek’ igéből származik (*defigo* 3 *defixi defixus*), és az áldozat rituális megkötése mellett az ólomtábla átlukasztására, esetleg falra szögelésére is utal, amely tovább nyomatékosíthatta az átkot és annak visszafordíthatatlan jellegét.<sup>16</sup>

Az átoktáblák készítésekor általában hivatásos mágushoz fordultak, de valószínűleg házilag is folytattak ilyen szertartásokat.<sup>17</sup> A táblakészítés pontos folyamatát az Egyiptom homokjában talált varázspapiruszok receptjeiből is-

- 
- 11 Urbanová 2018, 13. A *defixiók* szövegének hordozója lehetett még papirusz, viasz, esetleg fa vagy textil. Egyiptomból számos papiruszra írt átokszöveg származik, és gyanítható, hogy máshol is írtak erre az anyagra, de csak Egyiptom száraz klímája tudta azt máig megőrizni. Az antik irodalomban olvashatunk viasztáblára írt *defixiókról* is, ezek azonban nem maradtak fenn. Az ólomtáblák népszerűségében és nagy számában minden bizonnyal az anyag tartóssága is fontos szerepet játszott (vö. Graf 2009, 96–97; Németh 2019, 34).
- 12 Urbanová 2018, 14. 1999-ben Mainz városában egy áruházzal építéskor találtak új táblákat, melyek száma jelenleg 34 (bővebben lásd Blänsdorf 2012). Szintén ebben az évben Rómából került elő 16 új *defixio* egy Anna Perennának szentelt barlangi forrásszentélyből (lásd Piranomonte 2005). Emellett Afrikából (Auguste Audollent hagyatékából előkerült táblák, lásd Németh 2013) és Pannóniából is kerültek elő új leletek (lásd Barta 2019; Barta–Lassányi 2009).
- 13 Kropp (2008) 81 latin nyelvű afrikai átoktáblát említ, Urbanová a *TheDeMa* adatbázis alapján 85-re teszi ezek számát (Urbanová 2018, 398). Ebből 20 görög, 30 görög-latin, 1 latin betűkkel írt görög és több görög betűkkel írt latin tábla (például Hadrumetumból *DefTab* 270), vö. Németh 2019, 23. Emellett 2 pun nyelvű *defixio* származik innen (*DefTab* 213; 214).
- 14 *κατάδεσμος*, Platón: *Állam* 364b–c; *κατάδεσις*, Platón: *Törvények* 933a. (Burnet 1903 szövegkiadása alapján). Vö. Barta 2015, 13; Németh 2019, 11.
- 15 *ligo*; *obligo*; *alligo*. Vö. Barta 2015, 13; Németh 2019, 13.
- 16 Németh 2019, 13.
- 17 Barta 2015, 12.

merjük.<sup>18</sup> Az elkészült táblát, amelyet általában összehajtottak és feltekertek, végül sírokból ásták el, esetleg vízbe, forrásokba dobták, alvilági istenek szentélyébe vitték, amennyiben pedig valamilyen kocsiversennyel vagy gladiátorjárátkkal kapcsolatos átokról volt szó, általában a versenypálya környékén rejtették el azokat.<sup>19</sup>

Auguste Audollent 1904-es *defixio*-kiadása nyomán,<sup>20</sup> mely az átoktáblák egyik legteljesebb kiadása, tartalmuk és gyakorlati céljuk alapján a következő kategóriákba sorolhatjuk őket: perátkok (*defixiones iudicariae*), szerelmi kényszervarázslatok (*defixiones amatoriae*), versenyvarázslatok (*defixiones agonisticae*), amelyeket kocsi- vagy gladiátorversenyek előtt alkalmaztak, *defixiók* a többnyire ismeretlen tolvajok és rágalmazók ellen (*defixiones in fures*), amely nagyjából megfeleltethető egy későbbi terminusnak, az úgynevezett „könyörgés az igazságtételért” kategóriának (*prayers for justice*).<sup>21</sup>

Az átoktáblák használata már jóval a rómaiak előtt is elterjedt és ismert gyakorlat volt az antik világban, a latin nyelvű átoktáblák közvetlen előzményének tekinthetők a görög nyelven íródott *defixiók*.<sup>22</sup> A legkorábbi görög ólomtáblák a Kr. e. 6–5. századból ismertek.<sup>23</sup> Az első két latin nyelvű átoktábla, mely a Kr. e. 2. századra datálható, egy Pompeiiben feltárt sírból, illetve Délos szigetéről került elő.<sup>24</sup> A Kr. e. 1. és a Kr. u. 1. század között Itália területén talált táblák lényegesen növekvő számából arra következtethetünk, hogy e régióban az átoktáblák készítésének szokása egyfajta virágkorát élhette. A mágikus gyakorlat gyorsan elterjedt a Római Birodalom egyéb területein is,

18 Németh 2019, 15. A *Papyri Graecae Magicae* 36-os számú varázspapiruszán a következő részletet olvashatjuk: „Végy egy ólomtáblácskát, és karcold rá bronzvesszővel az alábbi neveket és a lényt, miután pedig bekentéd denevér vérével, és a szokott módon összehajtogattad, boncolj fel egy varangyos békát, és tedd bele a gyomrába, és miután bronztüvel és Anubis-fonállal összevarrta-d, akaszd fel fekete tehén farka végének szóréval egy [...] nádszálra tőlünk keletre, napkeltekor: »Hatalmas angyalok, ahogy ez a varangy szétrohad és kiszárad, ugyanúgy XY-nak a teste is, akit XX szült [...]«” (Németh György fordítása, lásd Németh 2019, 74).

19 Németh 2019, 46.

20 Audollent 1904, XC–XCI; Urbanová 2018, 20.

21 Urbanová 2018, 20. A „prayers for justice” terminust Henk Versnel vezette be az olyan átoktáblákra, amelyek nem föld alatti, hanem nyilvánosan tisztelt istenségeket szólítanak fel valamilyen sérelmet elszenvedett személy kárpótlására (Versnel 1991, 60 ssk.).

22 Barta 2015, 12–13; Németh 2019, 14–15; Audollent 1904, CVIII.

23 Urbanová 2018, 34.

24 *CIL* IV, 9251 (Kropp 1.1.4/1) és *CIL* I, 3439 (Kropp 10.1/1). Urbanová 2018, 34.

beleértve az északi, távolabbi részeket is (így például Germánia vagy Pannónia területét) a római legionáriusoknak, kereskedőknek, vándor mágusoknak köszönhetően.<sup>25</sup> Így tehát latin nyelvű átoktáblák a Római Birodalom szinte minden területéről maradtak fenn a Kr. e. 2. századtól kezdve egészen a Kr. u. 4. század végéig és az 5. század elejéig.<sup>26</sup>

A Kr. u. 2–3. századra jelentősen megnőtt az átoktáblák száma, különösen az észak-afrikai provinciákban, de a Nagy-Britanniából származó *defixiók* többsége is a 2–4. századra datálható. Ugyanakkor ebben az időszakban előfordulásuk Itália-, Hispánia- és Germánia-szerte csökkenést mutat.<sup>27</sup> A mágikus gyakorlatok virágkora a római császárkorra, a Kr. u. 2–4. századra tehető, a legtöbb fennmaradt tábla ebből az időszakból származik, maga a szokás azonban még a Kr. u. 6. században is élt.<sup>28</sup> A 4. század végétől jelentősen visszaesik az átoktáblakészítés gyakorlata, többnyire csak Britannia és Gallia peremvidékéről került elő néhány tábla a 4–5. századból.<sup>29</sup>

Noha az Észak-Afrikában talált táblák többsége a Kr. u. 2–3. századra datálható, néhányuk pedig a 3–4. századra,<sup>30</sup> ez nem jelenti feltétlenül azt, hogy ezt követően megszűnt volna a *defixiók* készítésének szokása és gyakorlata, inkább arra kell gondolnunk, hogy készültek, csak nem maradtak fenn táblák ebből az időszakból.<sup>31</sup> Emellett a kereszténység elterjedése, majd később az arab hódítás is visszafoghatta a gyakorlatot.<sup>32</sup>

25 Urbanová 2018, 35.

26 Uo. 13.

27 Uo. 35.

28 Németh 2019, 14.

29 Urbanová 2018, 35.

30 Kropp (2008) az afrikai provinciákból összesen 81 átoktáblát említ, melyeknek több mint a fele, 46 darab a Kr. u. 2–3. századra datálható, 6 darab a 2. századra, 12 darab pedig a 3. századra. A Kr. u. 3–4. századra csak nagyon kevés tábla keltezhető (vö. Urbanová 2018, 325).

31 Urbanová 2018, 325.

32 Uo. 35. Bár a kereszténység tiltotta a varázslást és a mágusokat, még az egyházi személyek köréből sem lehetett teljesen kiirtani ezeket a szokásokat. Vö. *Iustinianus codex, Corpus iuris civilis* 9, 18, 5: *Nemo haruspicum consulat aut mathematicum, nemo hariolum. Augurum et vatum prava confessio conticescat. Chaldaei ac magi et ceteri, quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat, nec ad hanc partem aliquid moliantur. sileat omnibus perpetuo divinandí curiositas. etenim supplicium capitis feret gladio ultore prostratus, quicumque iussis obsequium denegaverit. D. VIII k. Febr. Mediolani Constantio A. VIII et Iuliano C. II cons.* (Krueger 1892 szövegkiadása alapján.) A 364/365-ben tartott laodiceai zsinaton megtiltották az egyházi személyeknek, hogy má-

## 2. Észak-afrikai átoktáblák

Az afrikai provinciák táblái őrizték meg az átokszövegtípusok legnagyobb változatosságát.<sup>33</sup> Versenylovak vagy rivális gladiátorok, kocsiversenyzők ellen irányuló agonisztikus átkok csak Észak-Afrikából maradtak fenn – bár minden bizonnyal máshol is alkalmazták ezeket –, de a szerelmi varázslatokat tartalmazó szövegek is, melyek révén valaki egy szerető viszonzatlan vonzalmát igyekszik megszerezni, többnyire az afrikai táblákról ismertek.<sup>34</sup>

Ezzel szemben a „könyörgés az igazságtételért” (*prayers for justice*) vagy a szerelemi rivalizálás kategóriák képviselői innen nem maradtak fenn.<sup>35</sup> A legtöbb tábla sírokból (ide tartozik az összes hadrumetumi *defixio*), illetve amfiteátrumok környékéről került elő.<sup>36</sup> Valószínűsíthető, hogy a legtöbbet sorozatgyártásra szakosodott hivatásos mágusok készíthették, mivel a táblákon felhasznált mágikus jelek és eszközök tartalma igen összetett és bonyolult: mágikus papiruszokra utaló formulák, görög, egyiptomi és héber hagyományok hatásai, sok görög betűvel írt mágikus szó jellemzi ezeket a táblákat.<sup>37</sup> Sokszor a szöveg grafikai elrendezése is bonyolult, a görög és a latin betűk kombinálása, esetleg görög betűkkel írt latin szöveg vagy ennek fordítottja is előfordul.

A *defixiók* varázsszövegei alapján négy típust különböztethetünk meg:<sup>38</sup> az egyes szám első személyben megfogalmazott megkötő formulát, mely közvetlen hatást kíván gyakorolni az áldozatra vagy annak testrészeire (például „megkötöm XY-t”);<sup>39</sup> az istenek és démonok megszólítása utáni imaformulát, amely második személyű felszólító igealakot tartalmaz (például „kössétek

---

gusként tevékenykedjenek, azonban egy afrikai zsinati határozat szerint ugyanez a probléma még kétszáz év múlva is fennállt, legalábbis az észak-afrikai területeken (Németh 2019, 145–147).

33 Urbanová 2018, 325.

34 Urbanová 2018, 325; 166. Raetiából és a római Anna Perenna-forrásból is kerültek elő ilyen táblák (vö. Urbanová 2018, 325, 3. jegyzet).

35 Urbanová 2018, 326.

36 Uo. 325.

37 Uo. 326.

38 Németh 2019, 48; Faraone 1991, 5.

39 *DefTab 266* (Hadrumetum): *oblígo Vettiae quam peperit Optata sensum sapientiam et intellectum et voluntatem* [...] – „megkötöm Vettia, akit Optata szült, érzékét, bölcsességét, eszét és akaratát is [...]” (A szerző fordítása).

meg XY-t”);<sup>40</sup> a kívánságformulát, amely az áldozatra vonatkozó harmadik személyű igealakot foglal magában (például „XY legyen néma”);<sup>41</sup> és végül az úgynevezett *similia similibus* („hasonlót a hasonlóval”) formulát, amely az előzők valamelyikének kombinálása egy hasonlattal (például „ahogy ennek az eleven kakasnak a nyelvét kitepem, úgy némuljon el XY”).<sup>42</sup>

A legkorábbi ismert *defixiók* többnyire csak az áldozatok neveit sorolják fel, majd nagyjából a Kr. u. 1. századtól kezdve jelentős változások figyelhetők meg: a felvett szövegek általában egyre hosszabbak lesznek, egyre gyakrabban jelennek meg különféle mágikus jelek (*signa magica, charaktéres*) és varázsszavak (*voces magicae*), a szöveget pedig sok esetben rajz is kíséri.<sup>43</sup> Ez a „formai gazdagodás” a megszólított istenek és démonok sokféleségében is tükröződik: ezt az időszakot a szinkretizmus korának szokás nevezni, mivel a görög és római hagyomány összeolvad a zsidó és az egyiptomi vallási kultúrák elemeivel, így például az egyiptomi mitológiából érkező Isis és Osiris is megjelenik latin átoktáblákon.<sup>44</sup>

Természetesen ez a feltehetőleg Észak-Afrikából kiinduló változás, vallási szinkretizmus nem érintett minden táblát és minden területet egyformán, a Római Birodalom távolabb eső területeire jóval később és kisebb mértékben hatott (például Pannónia, Britannia).<sup>45</sup> A megszólított istenségek és démonok mellett szívesen fordultak még az úgynevezett hulladémonokhoz (*νεκυδαίμων*), akik a korai vagy erőszakos halál miatt két világ, a halandó emberek és a halhatatlan, természetfeletti erőkkel bíró istenek között rekedve a sírjuk közelében bolyongtak, ezért kifejezetten alkalmasnak tűnhettek az emberi ártó szándék közvetítésére és végrehajtására.<sup>46</sup> Az afrikai provinciákból származó latin nyelvű átoktáblákon a megszólított istenségek neve helyett

40 *DefTab* 275 (Hadrumetum): *Obligatē et gravatē equos veneti et russei [...]* – „Kössétek meg és nehezítsétek el a kékék és a vörösek lovait [...]” (A szerző fordítása).

41 *DefTab* 220 (Karthágó): *Domina Terra facias Germanum mutum [...]* – „Terra [Föld] úrnő, tedd Germanust némává [...]” (A szerző fordítása).

42 *DefTab* 222 (Karthágó): *huic gallo linguam vivo extorsi et defixi sic inimicorum meorum linguae adversus me obmutescant* – „[Ahogy] ennek az eleven kakasnak a nyelvét kiteptem és átszúrtam, úgy némuljon el ellenem az én ellenségeimnek a nyelve” (A szerző fordítása).

43 Németh 2019, 48.

44 Urbanová 2018, 44; Németh 2019, 48–49.

45 Németh 2019, 48.

46 Uo. 16.

sok esetben csak a *daemon/daemones* (démon/démonok) általános kifejezés szerepel, amely megfeleltethető a görög *νεκυδαλιμων* terminusnak.<sup>47</sup> Némelyiken illusztrációt is láthatunk ezekről a démonokról.<sup>48</sup>

Az észak-afrikai átokszövegek legnagyobb része valamilyen túlvilági hatalomnak szól, azokban az esetekben pedig, amikor elmarad a megszólítás, inkább valamilyen mechanikai sérülés állhat a hiány mögött.<sup>49</sup> Az afrikai *defixiók* csak elvétve idézik az európai provinciák tábláin előforduló istenneveket, így például Plutót vagy Proserpinát.<sup>50</sup> Készítőik általában egyszerre több démont hívnak segítségül, nevüket a mágikus szavakhoz hasonlóan többnyire görög betűkkel írják a latin szövegben is. A démonok neveit és a bonyolult formulákat tartalmazó táblák kétségtelenül mágusműhelyek termékei, amelyek bizonyítják a mágia és a mágikus gyakorlatok népszerűségét a Kr. u. 2–3. századi Észak-Afrikában.<sup>51</sup>

A legelső görög nyelvű átoktáblák többnyire csak a megátkozottak nevének listáját tartalmazták, amiből arra következtethetünk, hogy az átok többi része (istennevek, formulák stb.) csak szóban hangzottak el.<sup>52</sup> Erre az időre azonban, főként az afrikai provinciákban, a *defixiók* már jóval összetettebb tárgyakká váltak, melyek egyidejűleg több mágikus tulajdonságot is ötvöztek. Megjelent rajtuk maga az átokszöveg, valamint mágikus varázsszavak és jelek, magánhangzókból és mássalhangzókból álló furcsa minták, mindez szokatlan grafikai elrendezéssel párosítva, sokszor a görög ábécé használatával az egyébként latin nyelvű szövegben.<sup>53</sup> Az átoktáblákat készítő mágusok az isteneket és a halott szellemeket érthetetlen formulák és mágikus szavak révén idézték meg, melyek alig hasonlítanak az emberi nyelvre.<sup>54</sup> A *vox magica* vagy *voces magicae* ókori kifejezés magában foglalja a démonok neveit, valamint a mágikus szavakat és a különféle varázsigéket, varázsszókat, amelyeket néha *nomina barbarica* (vagy *ὀνόματα βάρβαρα*) néven is említenek.

47 Urbanová 2018, 45, 145. jegyzet.

48 Urbanová 2018, 45. A *defixiók* képi anyagához lásd Németh 2013.

49 Urbanová 2018, 360.

50 Uo. 361.

51 Uo.

52 Uo. 45.

53 Uo. 46.

54 Urbanová 2018, 46. Például *DefTab* 250 (Karthágó): *Παρπαζιν deus omnipotens* (Παρπαζιν „mindenható isten”) és *μασκελλω μασκελλει* formula. További *voces magicae*: Németh 2019, 54.



Ezek többnyire olyan homályos kifejezések, amelyek nem érthetők sem a görög, sem a héber, sem egyéb más nyelv segítségével.<sup>55</sup>

A császárkori latin és görög nyelvű átoktáblák további mágikus jellemzője az úgynevezett *signa magica* vagy *charaktéres* (χαρακτήρες) használata, melyek egyiptomi hieroglifákból és más írásokból származó alfabetikus és nem alfabetikus szimbólumok és jelek, amelyek egy része égitesteket szimbolizál.<sup>56</sup> Ezen kifejezések magukban foglalják a magánhangzók vagy alakzatok (háromszögek, négyzetek vagy más, magánhangzókból és mássalhangzókból álló geometriai alakzatok) sorozatát is.<sup>57</sup> Sok közülük megegyezik egy-egy görög betűvel, csak a betű szárának végére apró kört rajzolnak.<sup>58</sup> A *charaktérek* eredete és értelmezése a mai napig tisztázatlan, céljukról csak annyit tudunk, hogy valószínűleg az átok és a varázslat nyomatékosítására szolgálhattak.<sup>59</sup> Maga a *charaktér* elnevezés az észak-afrikai származású Szent Ágoston *De doctrina Christiana* című művében maradt fenn.<sup>60</sup> A *charaktérek* területi megoszlása két főbb csomópontot mutat: Rómát és az afrikai Hadrumetumot, mindkettő területéről szinte azonos mennyiségű *charaktérekkel* ellátott táblát ismerünk.<sup>61</sup> Mindebből jól látható, hogy az észak-afrikai provinciák területén igen jelentős lehetett ez a gyakorlat.

Az Észak-Afrikából származó átoktáblákon a tipikus mágikus eljárások két szintjét tudjuk megkülönböztetni: a vizuális szintet, amelyet a *signa magica* (*charaktéres*), és a szöveges szintet, amelyet a *voces magicae* képviselnek. Emel-

55 Urbanová 2018, 46. A legismertebb és legkorábbi ilyen görög varázsigék az úgynevezett *Εφέστια γράμματα*. A latin nyelvű mágiában Cato (Kr. e. 234–149) óta ismerünk gyógyítás során használt varázsigéket (Németh 2019, 53).

56 Urbanová 2018, 47.

57 Uo. A hét görög magánhangzót (α, ε, η, ι, ο, υ, ω) bolygókhoz és angyalokhoz kapcsolták. Az egyiptomi források azt sugallják, hogy bizonyos magánhangzók bizonyos sorrendben való éneklése a vallási rituálé része volt.

58 Németh 2014, 102, 4. jegyzet. Németül *Brillenbuchstabe*, angolul *ring letter*. Gager egy Apameából (Szíria) származó átoktábla kapcsán a „Most holy Lord *Charaktéres*” angol fordítást használja (Gager 1999, 56–58; 57, 41. jegyzet).

59 Németh 2019, 57. A *charaktérek*ről bővebben lásd még Németh 2014.

60 Augustinus: *De doctrina Christiana* II, 29: *Quamquam ubi praeantationes et invocationes et characteres non sunt* [...] – „Akár varázslatokra, akár a *charakter*nek nevezett bizonyos ismertető jelekre [...]” (Bruder 1838 szövegkiadása alapján; Vároosi István fordítása). Mivel a magyar fordítás pontatlan, saját szó szerinti fordítást is adok: „Jóllehet, ahol nincsenek varázsigék, invokációk [az istenek segítségül hívása] és *charaktérek* sem [...]”

61 Németh 2019, 60–64.

lett a latin táblákon gyakran előfordul a római és a görög betűk kombinációja: míg maga az átok szövege római betűkkel írt, addig a démonok neve, a mágikus szavak és a varázsszavak görög ábécével lejegyezve jelennek meg.<sup>62</sup>

Ezek a mágikus jelek vagy az átok szövegében (esetleg minden bekezdés után) láthatók, vagy a tábla szélén elhelyezve fogják közre az átkot, ami kiegészülhet a megszóított démon rajzával is. A szövegek grafikus elrendezése a rituálét végző személyek igen kifinomult gyakorlatáról tanúskodik.<sup>63</sup>

A *defixiók* szövegének megértését nemcsak a mágikus varázsszavak és varázsjelek használata nehezíti, melyek közül sokaknak a jelentése a mai napig bizonytalan, de az összetekérés és összehajtogatás miatt sokszor a táblák fizikai állapota miatt is kihívást jelent a betűk kiolvasása. Mindemellert a táblákon megjelenő szövegek a beszélt, úgynevezett vulgáris latin nyelvhasználatot tükrözik, amely alapját adta a későbbi újlatin nyelveknek, és amely eltér a standard, szabályozott klasszikus latintól. A vulgáris latinban tetten érhetjük az élő nyelv változását, az átoktáblákon felsejlő nyelvi jelenségek révén pedig közelebb kerülhetünk a kor emberéhez és az általa használt élő latin nyelvhez. Mivel latin nyelvű átoktáblák a Kr. e. 2. századtól egészen a Kr. u. 5. századig folyamatosan születtek, megbízható forrásai a vulgáris latin változások tanulmányozásának.<sup>64</sup>

A továbbiakban két Észak-Afrikában talált átoktáblát szeretnék közelebbről bemutatni, a rajtuk megmutatkozó vulgáris latin nyelvi jelenségekre fókuszálva. Vizsgálatom során a *Császárkori latin feliratok számítógépes nyelvtörténeti adatbázisa*<sup>65</sup> adatait használom. Az *Adatbázis* segítségével a feliratokon, jelen esetben az átoktáblákon megmutatkozó tévesztéseket, vagyis a klasszikus latin nyelvi normától eltérő, a szöveg szintjén megmutatkozó nyelvi vagy nem nyelvi (írástechnikai) jelenségeket a releváns (hibás) és a normatív (klasszikus) szöveg közötti különbséget leíró kódokkal rögzítjük. A szövegekből nyert adatok elemzése révén lehetővé válik a császárkori vulgáris latin nyelv területi változatainak feltárása és leírása.

Az *Adatbázisban* az észak-afrikai provinciák közül Africa proconsularis területéről eddig 51 átoktábla került feldolgozásra, melyekről összesen 1209

62 Urbanová 2018, 48. Például *DefTab* 233 (lásd alább 2. kép).

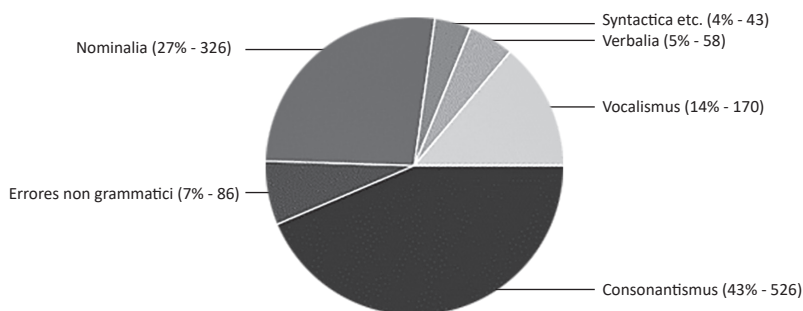
63 Uo. 363.

64 Barta 2015, 15.

65 Továbbiakban: *Adatbázis* (<https://lldb.elte.hu/>)

adatlap készült.<sup>66</sup> Ez azt jelenti, hogy egy táblán átlagosan 23 adat, vagyis vulgáris latin „tévesztés”<sup>67</sup> található. Már ezek a számok is jól szemléltetik, hogy a latin nyelvű *defixiók* szövegei milyen nagy mértékben járulhatnak hozzá a vulgáris latin nyelv megismeréséhez. Ez az észak-afrikai területek esetében különösen fontos, hiszen csak a számunkra megőrződött írásos emlékeken keresztül kerülhetünk közelebb az afrikai latinság esetleges sajátosságaihoz, vulgáris latin jellemzőihez.<sup>68</sup> Az afrikai feliratos anyag mellett az átoktáblák lehetőséget nyújthatnak ezen *vulgarismusok* megismerésére.

A következő diagramon az eddig rögzített, afrikai átoktáblákon megmutató tévesztések nyelvi alrendszerek szerinti megoszlását láthatjuk, külön megjelenítve a technikai hibákat (*Errores non grammaticí*) is.



1. KÉP. Az átoktáblákon megjelenő tévesztések Africa proconsularisban  
(forrás: *Császárkori latin feliratok számítógépes nyelvtörténeti adatbázisa*.  
<https://lldb.elte.hu>)

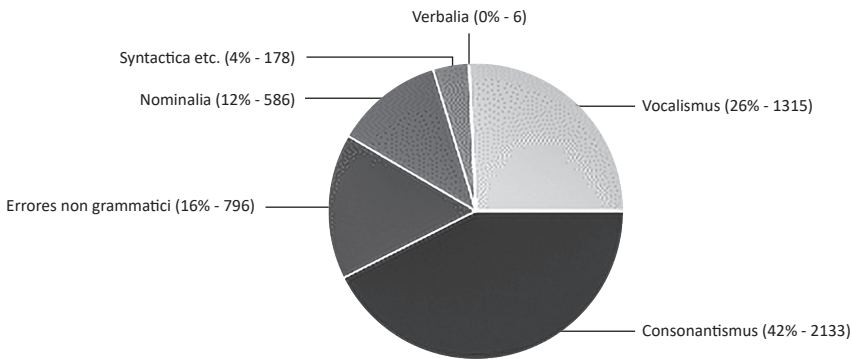
Az eddigi, közel sem végleges adatok alapján azt mondhatjuk, hogy a legjelentősebb mértékben, 43%-kal a mássalhangzó-tévesztések képviseltetik magukat. A második legjelentősebb kategória az úgynevezett *Nominalia* (27%), amelybe a névszóragozással kapcsolatos tévesztések tartoznak, így például a *declinatió*cserék, ragozási tévesztések, esetcserék.

66 Numidiából eddig 1 átoktábla lett feldolgozva, erről 14 adat származik.

67 A „tévesztés” és „hiba” kifejezéseket *terminus technicus*ként, értékitélet nélkül, a klasszikus nyelvallapottól való eltérések jelölésére használom.

68 Bohacsek 2022, 140–142.

A következő diagramon a 2–3. századi afrikai feliratos anyagon megmutatózó tévesztések nyelvi alrendszerek szerinti megoszlását láthatjuk.



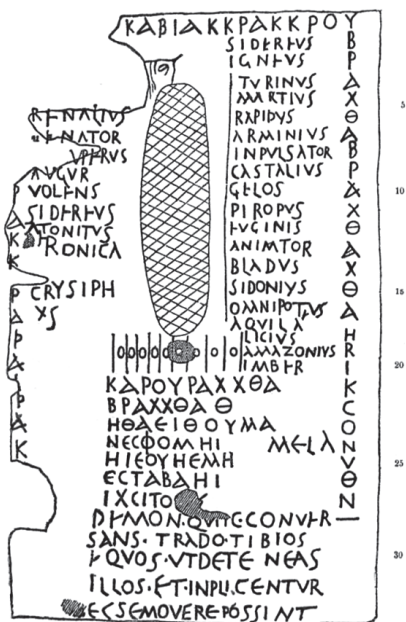
2. KÉP. A 2–3. századi feliratos anyagban megjelenő tévesztések Africa proconsularisban  
(forrás: *Császárkori latin feliratok számítógépes nyelvtörténeti adatbázisa*.  
<https://lldb.elte.hu>)

Ha egybevetjük a 2–3. századi afrikai átoktáblák megoszlási mintázatát a 2–3. századi afrikai feliratok 2. képen látható megoszlási mintázatával, azt láthatjuk, hogy a legfeltűnőbb különbség a *Nominalia* kategóriában mutatkozik: az átoktáblákon több mint kétszer annyi ilyen típusú tévesztést találunk, ami valószínűleg az úgynevezett listázó *accusativus nominativus* helyetti gyakori használatának köszönhető.<sup>69</sup> Ezenkívül hasonló mintázatot láthatunk a feliratos anyagban is: a mássalhangzó-változások szintén túlsúlyban vannak a magánhangzó-változásokhoz képest, de amíg a feliratokon kétszeres, addig az átoktáblákon négyszeres túlsúlyban. Az átoktáblákon arányait tekintve jóval kevesebb a technikai hiba (*Errores non grammatici*), mint a feliratokon.

Az alábbi átoktábla, amelyet Auguste Audollent a már korábban említett kiadásában a 233-as számon publikált, Karthágó római temetőjéből került elő, és a Kr. u. 2–3. századra datálják.<sup>70</sup>

69 A jelenségről bővebben lásd lentebb a *DefTab* 275-ös átoktábla példája kapcsán.

70 Audollent 1904, 306–308 (*DefTab* 233). Erről az átoktábláról összesen 14 adatlap lett rögzítve. Az észak-afrikai provinciákból (Africa proconsularis, Byzacena és Numidia) származó átoktáblák kiadásához lásd Audollent 1904, 287–416 (*DefTab* 213–301).



3. KÉP. *DefTab* 233. Karthágó római temetőjéből előkerült átoktábla, Kr. u. 2–3. század (forrás: *CIL* VIII, 12504)

A tábla átírásán jól látható, hogy a többnyire latin nyelvű szöveg szinte kitölti az egész táblát, és egy múmiaként megkötözött kocsiversenypályát ölel körül. A kétirányú átlós vonalkázás valószínűleg arra utal, hogy maga a versenypálya is meg van kötve az átok által. Alatta párhuzamos vonalakkal jelölte a tábla készítője a versenyen induló kocsik indítóállását, a kis körökkel pedig a fogatokat.<sup>71</sup> A táblát görög mágikus betűk és szavak keretezik, amelyek közvetlenül az átokszövegben is megjelennek, ahol a megátkozottak nevei viszont már római betűkkel szerepelnek.

Az első oszlop hetedik sorában ATONITVS-t olvashatunk *Attonitus* helyett: a [t] geminátát csak egy T-vel írta a tábla készítője. Kicsit lentebb CRYSIPIHVS szerepel *Chrysippus* helyett, amelyben a szó elején hiányzik a H, viszont a név végén tévesen tesz hehezetet a készítő, illetve a [pp] gemináta helyett is csak egy P szerepel. A tábla alulról számított 5. sorában DEMON

71 Németh 2019, 83–84.

olvasható az *ae* diftongussal írt klasszikus *daemon* alak helyett, később pedig a *hic* névmás és határozószó mindkét alakját a szókezdő H nélkül láthatjuk (*hic* helyett IC a 28. sorban és *hos* helyett OS a 29. sorban).<sup>72</sup>

Mind a H hang/betű nem ejtése és írása, mind az *ae* diftongus *e*-vel való jelölése helyesírási és műveltségi kérdés. A laringális spiráns [h] eltűnése minden helyzetben jóval korábban, már a köztársaságkorban megkezdődött a latinban,<sup>73</sup> majd írásbeli tradíció alapuló restitúciója következtében a [h] hang helyes ejtése és írása végül már a klasszikus kor elejére a műveltség, nem ejtése vagy rossz helyen ejtése a műveletlenség jelévé vált.<sup>74</sup> A [h], annak ellenére, hogy egyes lelkes, buzgó beszélők még Szent Ágoston korában is ejtették a szó elején,<sup>75</sup> nem maradt meg a latin nyelv területi változataiban, az újlatin nyelvekben semmilyen nyomát nem találjuk a *h* ejtésének.<sup>76</sup>

Az *ae* diftongus már viszonylag korán, a Kr. u. 1. században monoftongizálódott a latin nyelvben,<sup>77</sup> a Kr. u. 2. századra pedig általánossá vált az *ae* ketőshangzó nyílt *ē*-ként való ejtése.<sup>78</sup> Éppen ezért a vulgáris latin szövegekben, például a feliratokon nagyon sok esetben jelenik meg az *ae* diftongus és az *e* magánhangzó keverése mögött álló betűtévesztés. A gemináták és a mássalhangzócsoportok szintén egyszerűsödési tendenciát mutatnak a vulgáris latinban.<sup>79</sup>

72 A *DefTab* 233-as tábláról összesen 14 adatlap került az *Adatbázis*ban felvitelre: LLDB-134468, 134375-134377, 134380, 134382-134390.

73 Herman 2003, 37. Már Nigidius Figulus, Kr. e. 1. században élt grammatikus tanúsága szerint is vulgárisnak, vidékiesnek számított az *aspiratio* (hehezés): *rusticus sit sermo, si adspires perperam* – „faragatlanul beszélsz, ha helytelenül hehezelsz” (vö. Tamás 1978, 54).

74 Adamik 2009, 215. Vö. Catullus gúnyverse (84. *carmen*), ahol a sznobságból tévesen, rossz helyeken hehező Arriust figurázza ki a beszélő.

75 Väänänen 1981, 55; Allen 1978, 44–45. Vö. Augustinus: *Confessiones* I 18: *vide, domine [...] quomodo diligenter observent filii hominum pacta litterarum et syllabarum accepta a prioribus locutoribus [...] ut qui illa sonorum vetera placita teneat aut doceat, si contra disciplinam grammaticam sine aspiratione primae syllabae ominem dixerit, magis displiceat hominibus quam si contra tua praecepta hominem oderit, cum sit homo* – „nézd, uram [...], milyen pontosan megtartják az emberek fiai a betűknek és szótagoknak a megelőző nemzedéktől örökölt szabályzat [...] ha a kiejtés régi szabályainak hívei vagy tanítói közül valaki a nyelvtannal ellentétben ezt a szót *homo omó*-nak ejti, jobban megütköznek rajta, sem mintha ember létre parancsod ellen embertársát gyűlöli” (Vass József fordítása).

76 Például a francia *homme* [h] ejtése majd csak késő középkori latinizáló helyesírási termékként tér vissza (vö. Herman 2003, 37–38).

77 Herman 2003, 33.

78 Adamik 2009, 19.

79 Herman 2003, 43.

Láthatunk még 5 példát az E és az I betű keverésére: a 12. sorban EVGINIS olvasható *Eugenius/Eugenes* helyett, a 27. sorban IXCITO az *excito* helyett, majd a 30. és 31. sorban DETENEAS *detineas* helyett, illetve POSSENT *possint* helyett.<sup>80</sup> A két magánhangzó keverése mögött az úgynevezett *e-i*-fúzió jelensége állhat: a latin magánhangzók kvantitatív rendszerének összeomlása és az ezt követő hangszínbeli átrendeződés következményeként a rövid *i* és a hosszú *ē* egy zárt *e*-ben olvadt össze.<sup>81</sup>

A *DefTab* 275-ös számú átoktáblán a helyesírási és hangtani tévesztések mellett szintaktikai „káoszt” is láthatunk.<sup>82</sup> Ez a *defixio*, amely szintén a Kr. u. 2–3. századból származik, egy hadrumetumi sírból került elő, és egy cirkuszi átok olvasható rajta. Átírása a 4. képen látható.

A táblán ebben az esetben ábrázolás nem szerepel, de szövege jóval hosszabb az előzőnél. Az átokszöveg itt is római betűkkel van írva, amelyet időnként megszakítanak a görög mágikus jelek és varázsszavak. Az átok szövege, amely körülöleli a megátkozott versenyzőket és lovaikat név szerint megemléltető középső részt, a tábla bal szélén kezdődik a kék és a vörös csapat lovainak és hajtóinak megátkozásával (*Obligate et gravate equos [...] et agitantes* – „Kössétek meg és nehezítsétek el lovaikat [...] és hajtóikat”), majd a tábla közepén egy hosszú névlistával folytatódik, amely felsorolja, hogy a lovak mellett még kik forduljanak fel és essenek el. A latin *cadant, cadat* („essenek el, essen el”) és *vertatur, vertantur* („forduljon fel, forduljanak fel”) igékhez alanyesetben lévő neveket várnánk, itt azonban a nevek végén szinte minden esetben hiányzik a szóvégi mássalhangzó. Ez a II. *declinatio*s neveknél egy szóvégi *-s* leesését jelentené, *Glaucu(s)*, *Argutu(s)*, *Oceanu(s)* és így tovább. Azonban a III. *declinatio*s nevek egyértelműen tanúsítják, hogy az *accusativus* szóvégi *-m*-je esett le: *Latrone(m)*, *Castore(m)* *cadat*. Ennek megfelelően a II. *declinatio*s neveknél is ezt kell feltételeznünk: *Glaucu(m)* [...] *Latrone(m)* *cadant*. Az történhetett, hogy miután a tábla készítője az átokszöveget az *obligate* „kössétek meg” tárgyias igével kezdte el, amely után az áldozatokat (így például *equos* „a lovakat”)

80 A tábla rajzán POSSINT szerepel, Audollent (*DefTab* 233) fő szövege azonban *posse[nt]* formát hoz, és utal arra, hogy az első olvasat még tévesen *possint* volt. Ez utóbbi a *CIL* VIII, 12504 olvasata, ahonnan a rajz is származik.

81 Herman 2003, 31–35. Az afrikai feliratos anyag kapcsán az *e-i* és *o-u* fúziójáról bővebben lásd Adamik 2020.

82 Audollent 1904, 381–385.

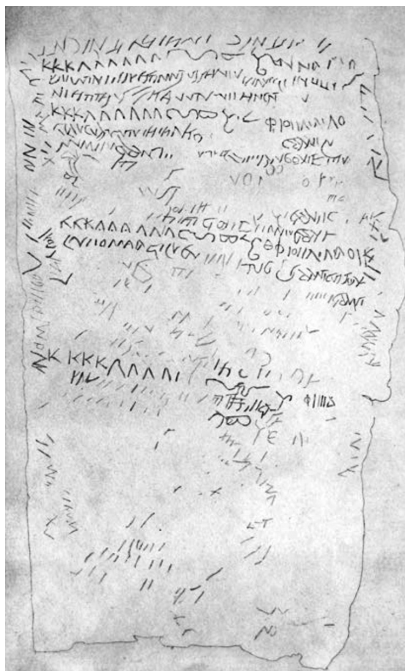


4. KÉP. DefTab 275. Hadrumetumi sírból előkerült átoktábla, Kr. u. 2–3. század (forrás: Audollent 1904, 382)

szabályosan tárgy esetben ragozta, ezt követően a felsorolásban szinte már automatikusan tárgy esetbe tett minden nevet, akár a korábbi tárgyas ige, akár a listázó *accusativus*, az úgynevezett *accusativus enumerationis* miatt, hiába változott meg közben a szöveg igéje és mondatnani szerkezete. Érdekes, hogy a tábla szélére írt teljes, kifejtett szövegben nincs egyetlen esetkeverés sem, és egy szóvégi -s sem hiányzik. Ez további érv lehet amellet, hogy a középső részben szereplő nevek -u végű alakjai nem az -s, hanem az -m leesésével jöhettek létre, tehát ténylegesen *accusativusok* szerepelnek itt, és nem *nominativusok*.<sup>83</sup> Megállapíthatjuk tehát, hogy ebben az esetben egyrészt az *accusativus* szóvégi -m-jének leesését látjuk, másrészt a *nominativus/accusativus* keveredését, ami mögött inkább a listázó *accusativus* elburjánzása állhat, mintsem a két eset fúziója, hiszen a *nominativus* és *accusativus* összeolvadása ebben a korszakban

83 Adamik 2018, 39–40.





5. KÉP. *DefTab* 275 átrajzolása  
(forrás: Németh 2013)



6. KÉP. *DefTab* 275-ről készült fénykép  
(forrás: Németh 2013)

(a speciális szövegektől eltekintve) igen ritka volt az afrikai provinciák feliratos anyagában.<sup>84</sup> Csak erről a tábláról több mint 160 adat, tévesztés került be az *Adatbázis*ba. Az 5. és 6. képen a tábláról készült átrajzolás látható, illetve egy fénykép, melyek jól szemléltetik a *defixiók* sokszor kaotikus megjelenését és értelmezésük nehézségeit.

A vizsgálatom elején feltett kérdésre, miszerint az észak-afrikai átoktáblák hozzájárulnak-e a korabeli Észak-Afrikában beszélt vulgáris latin nyelv megismeréséhez, azt válaszolhatjuk, hogy mindenképpen fontos forrásai annak: a feliratos anyaghoz hasonlóan vulgáris nyelvi adatokat, tévesztéseket tartalmaznak, és sok esetben bőségebb, gazdagabb tárházai azoknak.

Az Észak-Afrika területéről előkerült, így egyértelműen afrikai nyelvi jelenségeket tükröző átoktáblák adatainak feldolgozása és latin nyelvének vizs-

84 Vö. Adamik 2019, 25.

gálata hozzájárulhat az Afrikában beszélt latin nyelv sajátosságainak fel-  
 derítéséhez. Így például a fentebb bemutatott 275-ös tábla esetkeverése (az  
*accusativus enumerationis* használata *nominativus* helyett) eddigi megfigyelé-  
 seink alapján kifejezetten afrikai sajátosságnak tűnik, de mindenképpen to-  
 vábbi vizsgálatok szükségesek ahhoz, hogy biztosabb következtetéseket tud-  
 junk levonni. Az észak-afrikai latin nyelvű átoktáblák *Adatbázisban* való  
 teljes körű feldolgozása révén további adatokat nyerhetünk arra vonatkozó-  
 an, hogy milyen afrikainak mondható sajátosságok, *africanismusok* jelenhet-  
 tek meg bennük, és hogy ezek hogyan egyeztethetők össze az afrikai latinság-  
 ról az egyéb feliratos anyagból kirajzolódó nyelvi képünkkel.

Úgy gondolom, hogy a fentebb említett két példa is jól szemlélteti az átok-  
 táblák vulgáris latin nyelvi adatokban való gazdagságát és a latin nyelv külön-  
 féle regisztereinek egyidejű megjelenését: a *defixiók*on felsejlik az antik világ  
 mágikus nyelve, és magukon hordozzák a hétköznapi, élő, beszélt latin nyelv  
 változásait, melyek a szabályozott, klasszikus latinhoz való hasonlítás révén  
 számunkra is érthetőbbé válnak. Az átoktáblák „kaotikus” kinézete és sok-  
 szor nehezen érthető, rendezetlennek tűnő nyelve a normatív szöveggé való  
 átalakítás révén olvashatóvá és érthetővé válik számunkra.

## Bibliográfia

- Adamik B. 2009. *A latin nyelv története. Az indoeurópai alapnyelvtől a klasszikus latinig*. Bu-  
 dapest.
- Adamik B. 2018. „A szóvégi -s kiesésének problémája a latin feliratok tükrében”: *Antik tanul-  
 mányok* 62, 31–53.
- Adamik B. 2019. „Az esetrendszer átépülése az afrikai latinságban a feliratok tükrében”:  
*Publicationes Universitatis Miskolcensis, Sectio Philosophica* 23, 11–34.
- Adamik B. 2020. „The transformation of the vowel system in African Latin with a focus on  
 vowel mergers as evidenced in inscriptions and the problem of the dialectal positioning  
 of Roman Africa”: *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 56, 9–25.
- Allen, W. S. 1978. *Vox Latina. A Guide to the Pronunciation of Classical Latin*. Cambridge.
- Barta A. 2015. *Római kori pannoniai átoktáblák és nyelvezetük (Szöveg, nyelv, funkció)*. Dok-  
 tori disszertáció. Budapest.
- Barta A. 2019. „Some remarks on the Latin curse tablets from Pannonia”: *Acta Ant. Hung.*  
 59, 561–574.

- Barta A. – Lassányi G. 2009. „Sötét fohászok. Gondolatok a római átokszövegekről egy új aquincumi ólomtábla kapcsán”: *Ókor* 8/3–4, 63–69.
- Blänsdorf, J. 2012. *Die defixionum tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums*. Mainz.
- Bohacsek D. 2022. „Az afrikai latinság nyomában. Boncolás filológus szemmel”: Juhász D. – Kárpáti B. – Kerti A. E. (szerk.): *Mathéma. Ókortudományi és recepciótörténeti tanulmányok I. Test–lélek, saját–idegen*. Budapest, 123–144.
- Bruder, C. H. 1838. *S. Aurelii Augustini de Doctrina Christiana libri quatuor et Enchiridion ad Laurentium*. Lipcse.
- Burnet, J. (szerk.) 1903. *Platonis opera*. Oxford.
- Butler, H. E. – Owen, A. S. (szerk.) 1914. *Apulei Apologia sive pro se de magia liber*. Oxford.
- CIL = Mommsen, Th. (szerk.) 1881. *Corpus Inscriptionum Latinarum*. VIII. *Inscriptiones Africae Latinae*. Berlin.
- DefTab = Audollent, A. 1904. *Defixionum tabellae, quotquot innotuerunt tam in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*. Párizs.
- Faraone, C. A. 1991. „The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells”: Faraone, C. A. – Obbink, D. (szerk.): *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. Oxford, 3–32.
- Gager, J. G. 1999. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Oxford.
- Graf, F. 2009. *A mágia a görög-római világban*. Ford. Torma Péter. Budapest.
- Herman J. 2003. *Vulgáris latin. Az újlatin nyelvek kialakulásának útja*. Budapest.
- Jordan, D. R. 1985. „A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora”: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 26, 151–197.
- Kropp, A. 2008. *Defixiones. Ein aktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln*. Speyer.
- Krueger, P. (szerk.) 1892. *Corpus iuris civilis*. II. *Codex Iustinianus*. Berlin.
- Ludwig, von J. – Mayhoff, K. (szerk.) 1967. *C. Plinii Secundi Naturalis Historiae Libri XXXVII. IV. Libri XXIII–XXX*. Stuttgart.
- Németh Gy. 2013. *Supplementum Audollentianum*. Zaragoza–Budapest–Debrecen.
- Németh Gy. 2014. „A karakterek (mágikus jelek) eredetéről”: *Studia Epigraphica Pannonica* 6, 102–112.
- Németh Gy. 2019. *Sötét varázslatok. Átoktáblák az ókori mágikus szertartásokban*. Budapest.
- Önnerfors, A. 1991. *Antike Zaubersprüche*. Stuttgart.
- Piranomonte, M. 2005. „La fontana sacra di Anna Perenna a piazza Euclide tra religione e magia”: *MHNH* 5, 87–104.
- Takács A. 2011. *Idősebb Plinius a mágiáról (részletek a 28. és a 30. könyvből)*. Szeged.
- Tamás L. 1978. *Bevezetés az összehasonlító neolatin nyelvtudományba*. Budapest.
- Urbanová, D. 2018. *Latin curse tablets of the Roman Empire*. Innsbruck.
- Väänänen, V. 1981. *Introduction au latin vulgaire*. Párizs.
- Versnel, H. S. 1991. „Beyond Cursing. The Appeal to Justice in Judicial Prayers”: Faraone, C. A. – Obbink, D. (szerk.): *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. Oxford, 60–106.

