

ÓKOR

Folyóirat az antik kultúrákról

Megjelenik negyedévente

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

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

SZERKESZTŐSÉG
Beszkid Judit
Dobos Barna
Juhász Daniella
Tamás Ábel
Vér Ádám

veradam@gmail.com
okorportal.hu

1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.
Tel.: 486-1527

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

Egy szám ára 2000 Ft,
az éves előfizetés ára
2023-ban 5000 Ft

Kiadja a Gondolat Kiadó
1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.
Tel.: 486-1527
e-mail: info@gondolatkiado.hu
gondolatkiado.hu
Tördelő Lipót Éva

ISSN 1589-2700

A lapszám megjelenését
a Magyar Tudományos Akadémia
és a Petőfi Kulturális Ügynökség
támogatta.



Petőfi
Kulturális
Ügynökség



Tartalom

Tanulmányok

Vér Ádám	„Aššur átka sújtsa azokat, kik megszegik a nagy isteneknek tett esküt!” Az eskü szerepe Asszíria közigazgatásában	3
Kulin Veronika	A történetíró mint jó Az okkutatás korlátai Hérodotosznál	13
Kató Péter	Kultusz és közösség Megfigyelések egy kósi vallásos egyesület kitüntetési határozatáról	23
Szekeres Csilla	Válság és politikai nyelvhasználat a Kr. e. 1. századi Rómában	29
Acél Zsolt	Dionysos Tibullus <i>Ambarvalia</i> -elégiájában	43
Acél Zsolt	A Nílus, a Múzsák és a maszk istene Nonnos Dionysosa és a római költészet <i>numen</i> -fogalma	53

Régészet

Gabler Dénes	Az első aquincumi <i>castellum</i> építésének történeti háttere	69
--------------	---	----

Textus

Asszír koronázási rituálé Fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta Pásztor Dániel	82
--	----

Könyvek

Grüll Tibor: <i>Rómaiak, zsidók, keresztények a karthágói Tertullianus életművében</i> (Takács Levente – Üveges Eszter)	99
---	----

A címlapon:

Dionysos egy párdúc hátán, márvány szobor, Kr. u. 1–3. század.
The Metropolitan Museum of Art, New York, ltsz. 03.12.7

A címlap és hátlap belső oldalán:

Újasszír relief-panelek II. Aššur-nāšir-apli kalhui palotájából,
Kr. e. 880. The Metropolitan Museum of Art,
New York, ltsz. 32.143.6 és 32.143.4.

A hátlapon:

Női alak (talán mainas) freskója. Kr. u. 1. század.
J. Paul Getty Museum, Malibu, ltsz. 83.AG.222.4.2

Zöld ókor

(Ókor 2024/1–2)

Az Ókor folyóirat tematikus számaival mindig arra törekszik, hogy – az ókori civilizációkra voé natkoztatva – középpontba állítsa, újra feltegye vagy átfogalmazza a hazai és a nemzetközi tudományosságot leginkább foglalkoztató kérdésfeltevéseket, és az antik kontextusból kiindulva választ adjon rájuk. A jövő évi összevont, tematikus lapszámban (2024/1–2) – melynek munkacíme *Zöld ókor* – a természeti környezet játssza majd a főszerepet: reményeink szerint olyan tanulmányoknak adhatunk helyet, amelyek a kortárs ökokritikai tendenciákra, a bio- vagy a zoopoétika eredményeire alapozva, az antropocén (az emberi tevékenység által meghatározott földtörténeti kor) fogalmát középpontba állítva, illetve akár a poszthumán elméleteket is figyelembe véve nyúlnak ókori témáikhoz, legyen szó ókori klímátörténetről, a vallási, kultikus élet és a természet kapcsolatáról, a mítoszokban megjelenő természetről, az ember és a természeti környezet kapcsolatáról, a művelés alá vont táj és a vadon kettőséről, vagy a velük társított mitikus, esztétikai, etikai és kulturális összefüggésekről. Radnóti Sándor nagy ívű művelődéstörténeti kísérletét idézve: „A tájat az ember látja, a táj csak akkor létezik, ha az ember szemléli, létrehozza”, s bár ez a radikális váltás a táj szemléletében a 17. század második felétől datálható, az antikvitásban is vannak ennek kitapintható nyomai. Emellett a természetben, a vadon állataiban a mindenkori Másikat, a vadat és ismeretlent érhetjük tetten; ezek a határok azonban elmosódhatnak: emberből könnyen válhat ismét állat, és ahogy az épített tér is átadhatja helyét a szenvtelenül előretörő természetnek, az ember is átalakíthatja a tájat – hegyeket hordhat el, folyóknak szabhat új irányt. De gondolhatunk itt a gyarmatosító erdőket kiirtó fejszéire is, az emberre, aki évszázadok alatt radikálisan átalakította a Mediterráneumot, ahogy azt Fernand Braudel részletesen bemutatta háromkötetes gigászi munkájában. A lehetséges témák és az elméleti keret gazdagsága szembeötlő; a lapszámba az ókori Kelet magaskultúráival, Egyiptommal, a görög-római világgal és a késő antikvitással foglalkozó tanulmányokat várunk a filozófia, a vallástudomány, a történettudomány, a régészet, az irodalomtudomány, a művészettörténet és a klasszika-filológia tudományterületeiről. Ahogy korábban, úgy a témánkba vágó recepció- és tudománytörténeti tanulmányokat most is szívesen fogadjuk: különösen izgalmas kérdés, hogy az antikvitás recepciójában vagy az ókortudomány történetében mikor és milyen hangsúlyokkal merülnek fel ökológiai kérdések, Árkádia „romlatlan” tájaitól egészen a bolygónk pusztulására adott mai reakciókig (pl. klímademonstráció a Laokoón-szobornál 2022-ben).

A tanulmányok kéziratát 2024. január 31-ig várjuk Dobos Barna emailcímére: dobosb91@gmail.com

A szerk.

Vér Ádám az ELTE BTK adjunktusa, folyóiratunk szerkesztője. Fő kutatási területe az Újasszír Birodalom története.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: Kyros és a Teispida-dinasztia (2022/1)

„Aššur átka sújtsa azokat, kik megszegik a nagy isteneknek tett esküt!”

Az eskü szerepe Asszíria közigazgatásában

Vér Ádám

Az emberek közötti együttműködés egyik alapfeltétele, hogy a társadalom tagjai valamiféle bizalommal legyenek egymás iránt, és az emberek jövőbeli viselkedésükről tett ígéreteiknek a többiek hitelt adjanak. Bármiféle közösen végrehajtott cselekedet csak akkor lehet gyümölcsöző, ha a közös vállalkozásban részt vevők biztosak lehetnek abban, hogy a többi tag is aszerint fog cselekedni, amint azt a vállalkozás elején megígérte. A történelem során rendkívül változatos formákat ölthettek az emberi társadalmakban azok a szertartásos ígéretek, vagy másképpen eskük, amelyek éppen ezt a biztosítékot voltak hivatva megadni. Az eskü alapvetően szóbeli jelenség, amelyet szimbolikus cselekvések és gesztusok sora jellemez, fontos eleme a szertartásos keretek között fennhangon kimondott szó ereje, illetve általában szükséges tanúk jelenléte, akik emlékeznek az esküre, s annak megszegése esetén készen állnak az esküszegés szankcionálására. A tanúk nem csupán emberek lehetnek, kultúránként változóan a legkülönbözőbb természeti jelenségek, természetfeletti lények és istenségek is betölthették ezt a szerepet.¹

Mint említettük, az eskü szóbeli megnyilatkozás, ám az ókortörténész csupán tárgyi és írott forrásokat vizsgálhat, a jelen tanulmányban tehát az ókori Kelet történetében három évszázadon át meghatározó Újasszír Birodalom (Kr. e. 911–612) korából fennmaradt szövegek és tárgyak információi alapján szólhatunk az esküről. Ez az időszak azért tűnik kiemelt fontosságúnak, mert az ekkor kialakult esküvési gyakorlatokban a kortárs Izrael és Júda királyai is részt vettek, s az Ószövetség esküre vonatkozó teológiai és rituális koncepciójára mindez kiemelt hatással lehetett.

Az ókori Mezopotámiában az eskünek három alapvető típusát különböztethetjük meg: 1) a hűségesküt (az angol nyelvű szakirodalomban: *loyalty / fidelity oaths*), amelynek keretében egy szervezet (például az államigazgatás) tagjai hűséget esküdnek a vezetőjüknek (például a királynak); 2) a szerződéseket (*contracts*), melyek közül a legtöbb ránk maradt példány magánszerződés, tehát magánemberek adnak-vesznek ingatlanokat, rabszolgákat, vagy kölcsönügyletet bonyolítanak, s ennek garanciája az eskü;² 3) és végül beszélhetünk az államok vezetői közötti eskükről (*concluding alliances / vassal treaties*).³

Az újasszír kori eskü (*adê*)

A szó első előfordulása Kr. e. 754-ből származik, az V. Aššur-nērārī, Asszíria királya és Mati'-il, Arpad királya közötti államszerződés szövegében szerepel,⁴ s itt az *adê* szó magát az esküvel megerősített szerződést és az abban rögzített kapcsolatot jelölte. Ezzel a szöveggel majdnem egykorú egy arámi nyelven íródott államszerződés, amely a Sefire-sztéléken⁵ maradt fenn, és az imént említett Mati'-il és egy bizonyos Bar-Ga'yah, KTK ország királya között kötött – az utóbbi uralkodónak sem a neve, sem országa nem ismert más forrásból. Az arámi kifejezés itt a szövegben az *'dy*.

Az újasszír korban az *adê* terminussal jelölték az asszír király esküvel megerősített szerződését, melyet más államok uralkodóival vagy Asszíria alattvalóival kötött.

Egészen az 1980-as évek végéig az *adē* koncepcióját a szakirodalom leginkább az államközi szerződések kontextusában elemezte⁶ – és valóban tagadhatatlan, hogy az akkád *riksu*, *rikiltu*, *riksu u māmitu* szavak használatát,⁷ melyek a Kr. e. II. évezred szövegeiben a békeszerződéseket és egyéb államközi egyezményeket jelölő szakkifejezések voltak, az újasszír korban teljesen felváltották az *adē* és az *adē u māmitu* terminusok.

Maga az akkád *adē* szó feltehetően nyugati-sémi eredetű (vö. az arámi 'dy szóval).⁸ Hayim Tadmor amellett érvel, hogy az *adē* megjelenése az akkád forrásokban nem csupán egy szó átvételét jelentette, hanem egy speciális szíriai eskütípus megjelenését is Mezopotámiában.⁹ Simo Parpola szerint ugyanakkor egy szó átvétele nem jelenti feltétlen a hozzá kapcsolódó rituálé teljes körének átvételét is, a Kr. e. I. évezredi mezopotámiai *adē* pedig nem különbözik sokban a Kr. e. II. évezredi *riksu*-tól, s ez továbbra is egy sajátosan mezopotámiai esküforma.¹⁰

Az akkád nyelv szótárai azonban nem fogadják el a szó nyugati-sémi eredetét,¹¹ és Jean-Marie Durand etimológiai érvelése¹² szerint a csupán többes számban létező *adē* alak eredetileg az óbabiloni korban használt egyesszámú *adū(m)* ('munkakötelezettség') szóból származik, és a sumer *a₂.du₁₃* kifejezésre vezethető vissza. Ez esetben az átvétel ellentétes irányával kellene számolnunk, és az eredetileg mezopotámiai kifejezés terjedt volna el a nyugati-sémi nyelvekben.¹³

Bár az *adē* szó eredetével kapcsolatos vitát eldönteni nem tudjuk, mégis a rendelkezésre álló források segítségével megvizsgálhatjuk, mit is értettek *adē* alatt az újasszír korban. Az öndefiníciója szerinti *adē*-szövegekből 14 darabot ismerünk,¹⁴ s ezek mellett még további 61 olyan, az újasszír korszakra datálható szöveghely – zömmel királyfelirat és levél – van, amely az *adē* megkötésére vonatkozó információt tartalmaz.¹⁵ A szöveghelyek vizsgálata alapján elmondható, hogy az asszírok által *adē*-nek nevezett terminus igen összetett jelentéskörrel bírt. Használták államok közötti szerződésekre, az asszír trónörökös trónutódlását biztosító eskükre és szerződésekre,¹⁶ továbbá léteztek magánszemélyek közötti esküvel pecsételt szerződések, amelyet *adē*-nek neveztek,¹⁷ illetve több magánszerződésben is szerepel a szerződés megszegőjére vonatkozó szankciók között egy formula, mely szerint: „a király *adē*-ja legyen bírāja” (*adē ša šarri lū bēl dēnišu*) vagy „a király *adē*-ja vonja felelőségre” (*adē ša šarri ina qātišu luba 'iu*).¹⁸

Az *adē* tábla

Az *adē*-eskü megkötésének ceremóniája során elkészítették az eskü szövegét tartalmazó agyagtáblát, melyet a birodalom főistenének pecséthengereivel lepecsételtek, s ezt az eskütevő magával vihette, e táblának pedig valamiféle rituális szerepe és hatalma is lehetett. Legalábbis erre utal az alább részletesebben is tárgyalásra kerülő Aššur-ah-iddina örökösödési szerződésének egyik paragrafusa, amely a lepecsételt táblákra a *ṭup-pi adē* ('az *adē* táblája') kifejezést használja, melynek rituális tiszteletét írja elő (SAA 2, no. 6: 407–409. sorok):

*Őrizd meg (az adē tábláját, melyet) Aššur, az istenek királya pecsétengerével pecsételtek le, és saját istenedként állítsd ki.*¹⁹

A rendelkezésünkre álló *adē*-szövegek közül csupán egy olyan van, amelynek ismerjük a rituális tábláját – tehát maga az *adē* táblája maradt fenn –, míg a többi szerződés szövege csupán a királyi kancellária archívumai számára készült másolatokból ismert. Ez az egy szerződés azonban kilenc példányban is fennmaradt.

Donald Wiseman 1958-ban publikálta egy *adē* szövegét, melynek tábláit a kalhú Nabû-templom feltárása során találták.²⁰ A szerződés Aššur-ah-iddina király (Kr. e. 680–669) és nyolc zagroszi előkelő²¹ között kötött, s célja, hogy védelmet nyújtson a Kr. e. 672-ben kinevezett trónörökös,²² Aššur-bān-apli számára, ez az ún. *Aššur-ah-iddina örökösödési szerződése*. A 670 sor terjedelmű szerződés tábláit még a régiségben szándékosan törték ripityává, ám mivel nyolc táblán is ugyanaz a szöveg szerepelt, Wiseman nagy pontossággal volt képes rekonstruálni a szöveget. A szerződés hamar a téma kulcsszövegévé vált, és különösen a Tanach szövegséteológiája körüli diskurzusban kapott fontos szerepet.²³

A törökországi Hatay tartományban fekvő Tell Tayinat, az asszír Kullania/Kinalūa tartomány központjában végzett ásatások során 2009-ben Aššur-ah-iddina örökösödési szerződésének újabb példánya került elő a település főtemplomának romjai közül,²⁴ amelyben a királlyal szerződő fél a tartomány asszír helytartója volt.²⁵ A tábla formája és a szerződés megfogalmazása nagyjából azonos a korábban Kalhuból előkerült nyolc példányéval. Eckart Frahm a szerződés két további másolatának töredékeit publikálta a berlini Vorderasiatisches Museum assziri gyűjteményéből.²⁶

Mind a kalhú példányok, mind a Tell Tayinatból előkerült szerződés táblája olyan jellegzetességekkel bírnak, amelyek arra utalnak, hogy ezeket a templomi kontextusban talált táblákat rövidebb élükre állítva kiállították a templomban, s a rajtuk található pecsétengerlenyomatok a szentség bizonyos fokával ruházták fel őket. Egy téglalap alakú átlagos asszír táblát a rövidebb oldalán jobbról balra futó szöveggel írták meg, s a rövidebb oldalán kellett fordítani, ha a hátoldali szöveget kívánta olvasni az ember. Ha egy ilyen táblát a rövidebb élére állítanánk, az egyik oldalán biztosan fejjel lefelé volna a szöveg – hiszen nem azért készítették, hogy egyszerre mindkét oldala olvasható legyen. Nem így ezek az eskütáblák, melyek a hosszabbik élük mentén fordítandók, s rövidebb élükre állítván mindkét oldaluk olvasható. Mindegyik eskütáblán ugyanaz a három pecsétengerlenyomat található.²⁷

1) Sîn-ahhē-erība pecséthengere, melynek képmezőjében a király két, hátszállatokon álló istenalak között látható. Arcal Aššur isten felé fordul, aki egy sárkányon és egy oroszlánon állva a királyi hatalom szimbólumait (bot és karika) tartja, mögötte Mullissu istennő, aki oroszlánon áll. A király az „orr megérintése” (*appa labānu / labān appi*) imapózban látható.²⁸ A pecsétengeren található felirat a következő:

A Sorsok Pecséthengere, (amivel) Aššur isten, az istenek királya lepecsételi az Igīgū és Anunnakū istenek, a mennyek és az alvilág, valamint az emberiség (sorsát). Amit egyszer lepecsételt, az többet nem megváltoztatható. Aki megpróbálná megváltoztatni, amit (ezzel) lepecsételt, Aššur, az istenek királya és Mullissu istennő erős fegyvereikkel öljék őt meg a gyermekeivel együtt. Sîn-ahhē-erība vagyok, Asszíria királya, a Téged tisztelő fejedelem. Bárki, aki kitörli nevem

*e feliratról, vagy megváltoztatja a Sorsok Pecséthengerét, amely hozzád tartozik: töröld el a nevét és sarkait a föld színéről!*²⁹

2) A lenyomat képmezőjében két alak látható, a hátsó egy istennő, az első egy férfi, aki szintén az „orr megérintése” imapózban áll. A Kr. e. 19. századra keltezi a tárgyat Dominique Collon.³⁰ A lenyomaton található szöveg óasszír ékjelekkel került leírásra: *ša A-šur₃ / ša E₂ a-lim^{ki}* – „A város templomában (lakó) Aššur istené.”³¹

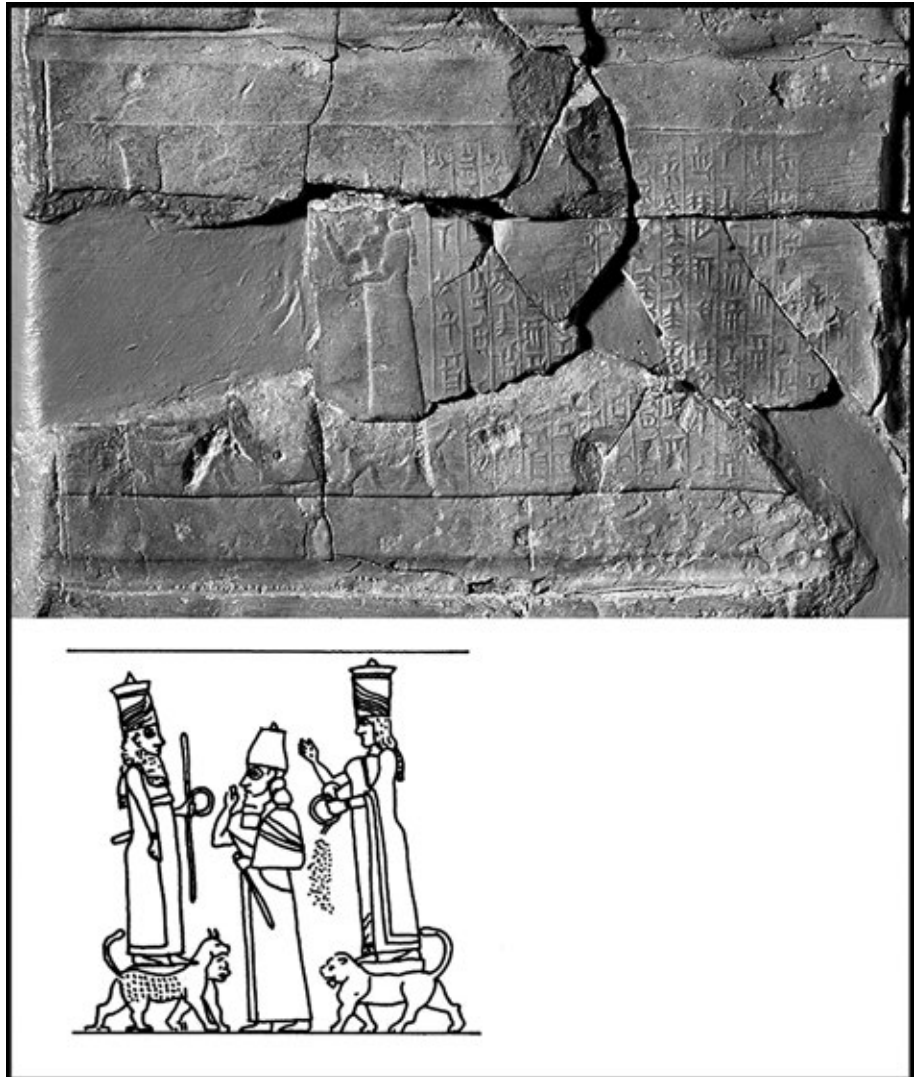
3) A lenyomat képmezőjében az uralkodó térdelő testhelyzetben, a „kinyújtott ujj” (*ubanna tarāšu / tarāš ubanni*) imapózban látható, közvetlenül előtte egy földön álló szakállas istenalak áll, aki bevezeti őt a nagy istenek elé: előttük, a királlyal szembe fordulva egy bika hátán álló szakállas istenalak előre nyújtott bal kezében tartja a botot és a karikát – a királyi hatalom szimbólumait –, jobb kezében a combja mellett leógatott baltát fog. A király mögött egy szárnyas bikaszerű lény hátán szakállas istenalak áll, kezében villámfüzér, Adad isten jelképe. Bár a töredezett példányokból a pecséthenger képmezője jól rekonstruálható, a szöveg nagyon töredékes állapotban maradt fenn, csupán annyi állapítható meg róla, hogy feltehetően középasszír a szöveg. A pecséthengert a Kr. e. 13. századra keltezi Dominique Collon.³²

Magát a szerződés tábláját tehát összesen kilenc példányban ismerjük, melyek két lelőhelyről kerültek elő, de feltételezhető, hogy eredetileg ennél jóval több készült belőlük. Ennek jelentőségéről a tanulmány végén még szólunk.

Az *adē*-eskük közös vonásai

A terminus tehát rendkívül szerteágazó fogalomkört jelöl, a királlyal kötött *adē*knak mégis van néhány közös eleme:

1) Az *adē* megkötésének ceremóniája vagy templomokban zajlik, vagy kultuszszobrokat visznek a szertartásra. Egy templomi *adē* ceremóniát említ a Tāb-šill-Ešarra, Assur tartomány helytartója által II. Šarrukīnnak (Kr. e. 721–705) írt levél (SAA 1, no. 76), amelyben arról számol be, hogy egy Asszíriával éppen szövetségesi viszonyra készülő anatóliai uralkodó, Gurdī *adē*-tábláját a helytartó emberei bevitték az Aššur-templomba, majd az ott zajló szertartások után visszavitték azt Gurdīnak.

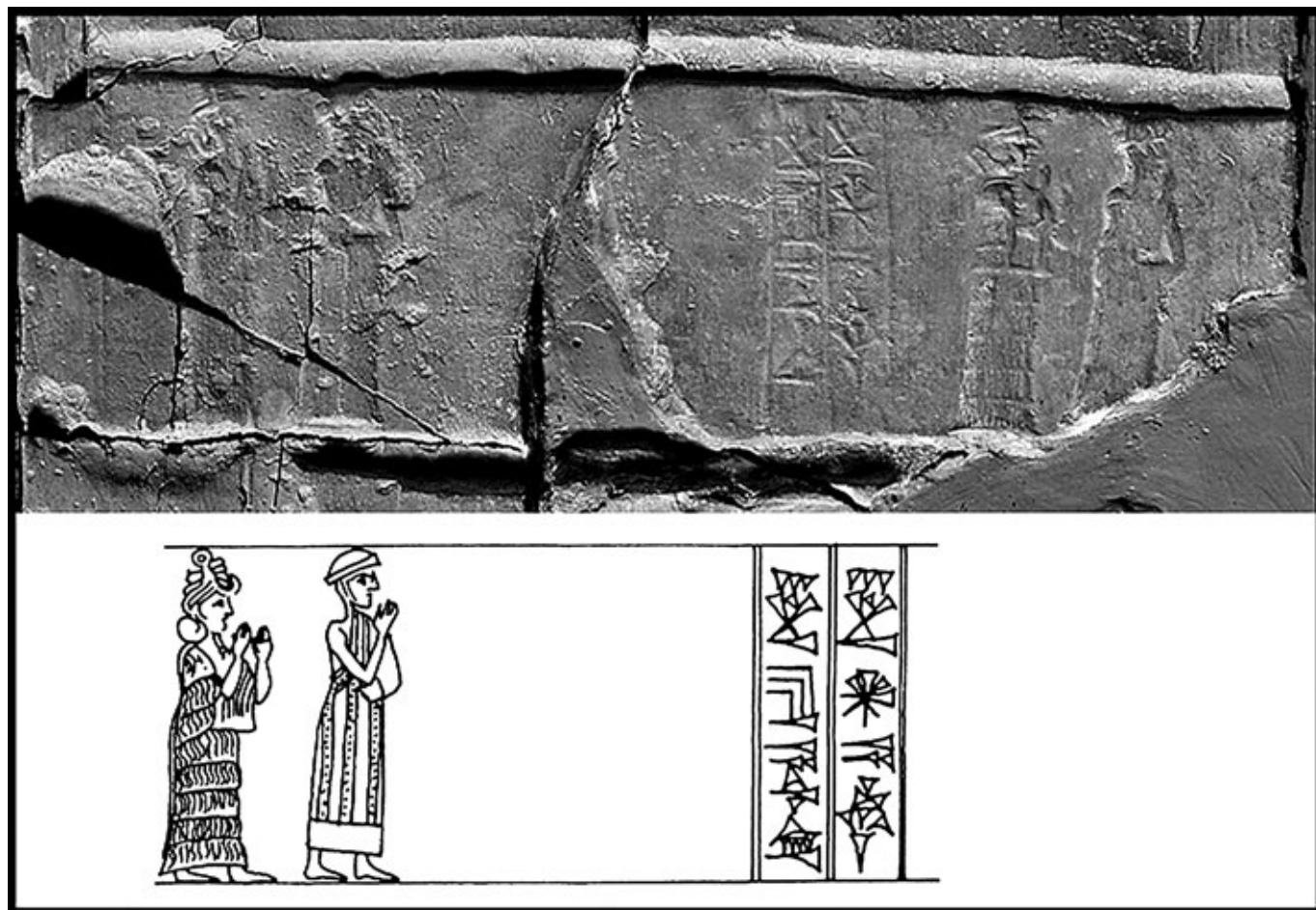


1. kép. Aššur-ah-iddina örökösödési szerződésén található első isteni pecséthenger lenyomatának fényképe (BM 132548) és a több töredékes formában fennmaradt példány egyesített rajza Dominique Collon nyomán (2008, 237)

Az SAA 13, no. 32 levélben Mutakkil-Aššur – az Aššur-templom főpapjának helyettese – tesz jelentést Aššur-ah-iddina királynak. Az uralkodótól korábban ezt az utasítást kapta: „Hozd az isteneket az *adē*-(ceremóniá)-ra!” Ezt követően azzal folytatja a szerző, hogy Nabû isten a „hálószobában” tartózkodik folyó hó 12-ig – valószínűleg ezzel arra utalva, hogy egészen addig nem viheti a szobrot az eskü helyszínére.

2) Az *adē* egyik leggyakoribb eleme, hogy a szerződő fél köteles információit továbbítani az asszír király számára. Az épségben fennmaradt szerződésszövegek erre rendre kitérnek,³³ és az asszír adminisztráció levelezésében is gyakran visszatérő elem, hogy az *adē* szövegében szerepel a hírek továbbításának kötelezettsége.³⁴ Az SAA 10, no. 199. levélben az udvari tudós, Aššur-šum-ušur citálja az *adē*-eskü egyik parafrázisát:

*Hát nem kimondta az adē-esküben?: „Bárki, aki hall valamiről, de azt nem mondja meg a királynak...”*³⁵



2. kép. Aššur-ah-iddina örökösödési szerződésén található második isteni pecséthenger lenyomatának fényképe (BM 132548) és a több töredékes formában fennmaradt példány egyesített rajza Dominique Collontól (2008, 237)

Az SAA 16, no. 21. levélben a koronaherceg, Šamaš-šum-ukin írja meg apjának, hogy három babilóniai polgár feljelentést tett nála hűtlenséggel vádolt jósokról, bejelentésüket így indokolták:

A király adē-esküit tétetett velünk téged illetően, mondván: „Mondjátok el uratoknak mindent, amit hallotok!”...³⁶

A hírek továbbításának elsődleges fontossága egy olyan levélben is előkerül, melyet a Zagrosz-hegységben létrehozott asszír tartomány, Harhar/Kār-Šarrukīn helytartója írt II. Šarrukīnnak. Mannu-kī-Ninua helytartó találkozott a tartományában élő helyi előkelőkkel, és adē-esküit tétetett velük. Az SAA 15. no. 90. levelében meg is írja, mi hangzott el az eskü során:

Éppúgy, ahogy korábban Nabū-bēlu-ka”in (az előző asszír helytartó) rendelkezésére álltatok, és bármi hírt kaptatok, elmondjátok neki, most álljatok az én rendelkezésemre, és küldjétek el nekem, bármi hírt hallotok a médekről.³⁷

A hírek továbbításának kötelezettségét legrészletesebben Aššur-ah-iddina örökösödési szerződése írja le:

Ha gonosz, helytelen, vagy ostoba szavakat hallotok Aššur-bān-aplival, a nagyszerű kijelölt trónörökössel, Aššur-ah-iddina, Asszír királya, a ti uratok fiával kapcsolatban,

származzanak azok a szavak akár ellenség, akár szövetséges szájából, vagy a fivérei, nagybátyjai, unokatestvérei, vagy apja családjának bármely tagjának szájából, vagy akár a saját fivéreitek, fiaitok, lányaitok szájából, vagy éppenséggel próféta, eksztatikus, vagy jóspap szájából, vagy bárki más szájából, ne hallgassátok el azt, hanem gyertek, és számoljátok be róla Aššur-bān-aplinak, a nagyszerű kijelölt koronahercegnek, Aššur-ah-iddina, Asszír királya fiának.³⁸

3) Az adē az istenek által garantált szankciók sorával zárul. Ezek az átokformulák rendkívül változatosak, és néhány esetben a szerződés teljes szövegének jelentős részét teszik ki – Aššur-ah-iddina örökösödési szerződésének 670 sorából 259 foglalkozik a szerződést garantáló istenek felsorolásával, illetve azzal, hogy a szerződés megszegőjét ezek az istenségek milyen átkokkal büntessék. Az átok rendszerint erős, a szenvedést könnyen átélhetővé tevő képeket alkalmaznak, például az említett szöveg 428–429. soraiban:

Vénusz, a legfényesebb csillag, mutassa meg nektek, amint ellenségeitek asszonyotokat az ölére hajtja!



3. kép. Aššur-ah-iddina örökösödési szerződésén található harmadik isteni pecséthenger lenyomatának fényképe (BM 132548) és a több töredékes formában fennmaradt példány egyesített rajza Dominique Collontól (2008, 237)

Az átkok közül többnél is kimutatható, hogy a király ellen forduló lázadók legyőzését követően, az esküszegők nyilvános megbüntetésekor az asszír hatalom végrehajtotta az átkokban megfogalmazott büntetéseket. Így szól a 440–446. sorokban szereplő átok:

Adad, az ég és a föld csatornáinak felügyelője szüntesse meg az esőt országodban, földjeid maradjanak termés nélkül, (majd) nagy árvíz árássza el azokat; a sáskák emésszék el lábon álló gabonádat, az őrlőkö zaja ne hallatsszék házadban, az őrlésre szánt gabona tűnjön el előled; gabona helyett fiaid és lányaid a te csontjaidat őrljék meg!



4. kép. Aššur-bān-apli palotadomborműve, Ninive, Délnyugati Palota, 33. terem, 1. panel felső regisztere, részlet: Nabû-nā'id és Bêl-êtir kivégzése
(© Trustees of the British Museum)

Ennek legvalószínűlenebb részét, miszerint az elhunyt esküszegő csontjait annak gyermekei őrlőköveken zúzzák porrá, a Kr. e. 653-ban rendezett triumphusán Aššur-bān-apli király „beváltotta”. A volt nippuri helytartó, Nabû-šum-êreš csontjait saját fiaival őrlötte meg, majd a fiúkat kivégeztette. Erről beszámolt királyfeliratában,³⁹ és a jelenetet palotadomborművén is megörökíttette.⁴⁰

4) Nem tartalmaz gazdasági kitételeket, nincs benne szó a vazallus által fizetendő különböző adókról és szolgáltatásokról – ez alól részben kivételt képez Aššur-ah-iddina szerződése a tyrosi Ba'allal, ahol bizonyos tengerjogi kérdéseknek gazdasági vetületei is vannak.⁴¹

5) A királlyal *adê*t kötő fél elismeri az asszír uralkodó hatalmát és elsőbbségét.⁴²

Az *adê*-eskü szerepe az adminisztráció működésében

Az újasszír kori esküvéssel foglalkozó szakirodalom az *adê*-val leginkább az államok közötti szerződések értelmében és kontextusában foglalkozott,⁴³ ugyanakkor már az eddig azonosított, *adê*ra vonatkozó szöveghelyek alapján is világossá vált, hogy az államszerződés szerepén túl, az esküvésnek az asszír adminisztráció felépülésében és működtetésében is döntő szerep jutott. Úgy tűnik, hogy az adminisztráció tagjainak igen széles köre részt vett a királlyal megkötött *adê* ceremóniában, mely jelentős mértékben befolyásolta a hivatalnokok mindennapi munkáját és társadalmi státuszát is. A királlyal esküvéses viszonyban állni rangot jelentett, még a magánokiratokban is gyakran feltüntetik, ha a szereplők valamelyike *bêl adê*, eskütt tett ember.

A birodalom hivatali levelezésében is komoly érvek számítottak, ha valaki *bêl adê* volt, többször hivatkoznak rá az ad-

minisztráció különböző szintű tagjai. Az Aššur-templom egyik magasrangú papja így fogalmazott Aššur-ah-iddinának küldött levelében:

A király parancsát végrehajtottam, mindent annak megfelelően rendeztem el. Erről a főszakács, Nergal-bêl-ušur is jelentést tehet. Most már mindenről a király utasításainak megfelelően szólok. Én a király adê-partnere vagyok (bêl adê ša šarri anāku).⁴⁴

Szintén Aššur-ah-iddina a címzettje annak a levélnek, amiben valószínűleg – a levél elején sajnos törött a tábla, így a feladó neve nem maradt meg – az egyik magasrangú asszír hivatalnok próbálja tisztázni magát a király előtt:

Kilikia helytartója gyűlöl engem. A király kérdezze csak meg erről Sa-sî, miként a király Harrānba is küldött levelet felőlünk (érdeklődve). A király megharagudott rám, s én nagyon megijedtem! [...] Én a király szolgája vagyok, még az ő apja költette meg velem az adê.⁴⁵

Egy hosszú töredékes levélben a feltehetően Kūtha városában élő Nergal-ibni több mindenről is beszámol Aššur-bān-aplinak, többek között arról, hogy egy máj-jóslással foglalkozó szakember őellene fordította a királyi udvar több befolyásos tagját. Egy hosszabb töredékes szakaszt követően – melyben valószínűleg méltatlan helyzetéről panaszkodik – így szól:

Én a király adê-partnere vagyok. Saját érdemeimért léptetek elő. Miért áll mögöttem már hét hónapja egy kallapukatona,⁴⁶ nyilvesszővel a kezében?⁴⁷

Az asszír királyfeliratok szövegében is megtalálható a kifejezés. Sîn-ahhê-erība Kr. e. 701-ben a Hizkíja, júdai király által vezetett koalíció ellen vonult, s hadjáratának egyik fontos célja volt, hogy kiszabadítsa jeruzsálemi fogságából Ekron uralkodóját, Padît, aki nem lépett szövetségre szomszédaival Asszírria ellen, s ezért saját alattvalói hajtottak végre puccsot ellene. Padîról így szól az asszír királyfelirat: „Padî, a királyuk, aki Asszírria felesküldött *adê*-partnere volt.”⁴⁸ Sîn-ahhê-erība ezért mindent elkövetett, hogy Padît kiszabadítsa, s erőfeszítései sikerrel is jártak: az asszír seregek elvonulásakor már újra trónján ült, és Ekron területét megnövelték a Júdától elcsatolt részekkel.

Miként képzelhetjük el az *adê*-eskü ceremóniáját? A már többször említett, a zagroszi *bêl ālikkal* kötött *Örökösödési szerződés* szövege számba veszi az *adê* megkötésének módzatait (persze azért, hogy megtilthassa): 1) isten(szobrok) előtt; 2) asztalon (állva); 3) kupából kortyolva; 4) tűz gyújtásakor; 5) vízzel; 6) olajjal; 7) mellkast fogva tett esküket ismer a szöveg,⁴⁹ és mivel a felsorolás azért született, hogy a további eskük minden formáját megtiltsa a szerződő feleknek, joggal

számíthatunk arra, hogy az adott korban ismert összes esküformát felsorolták.

Kr. e. 689-ben Sîn-ahhē-erība elpusztította Babilón városát, s természetesen benne a város főistenének, Marduknak a templomát is. Utódja, Aššur-ah-iddina elrendelte Babilón újjáépítését, s ennek az összetett feladatnak az irányításával Mār-Issār nevű tudós-hivatalnokát bízta meg.⁵⁰ A megbízottnak politikai kapcsolatot kellett kialakítania Babilónia apróbb fejedelemségeivel, s erre a legalkalmasabb megoldás egy *adē*-szerződés megkötése volt. Templom hiányában – hiszen a város újjáépítése éppen csak megkezdődött – az újjáépülő Esagila templom alapkövein tették le az esküt a babilóniai települések delegáltjaival:

És amint a király, az én uram megparancsolta nekem, ekképpen beszéltem velük: „Hét alapkövet fektettem le, mindegyik [...] könyök nagyságú. Egy-egy kost vágunk le mindegyiken, így mindet vér borítja, amikor végleges helyükre kerülnek, az örökkévalóságig.” – Majd így folytattam: „Nem változtatjátok meg szavamat! Minden [...] -t, foglyot és bárkit, aki Asszíriából menekül országotokba, visszaadjátok nekem. [...] az uralmamat. Nem szóltok velem csalárdul.” [...]”⁵¹

Visszatérve az Aššur-ah-iddina által köttetett örökösödési szerződéshez, melynek eredeti *adē*-táblái is fennmaradtak, az eskütétel szertartására és az esküben résztvevők körére vonatkozóan további megállapításokat tehetünk. Mint azt korábban említettük, a nyolc kalhui tábla mellett egy további is előkerült Tell Tayinat ásatásán, s míg előbbieik szövegében szerepelt az eskütevő zagroszi előkelők neve, az utóbbiban csupán a tisztesség szerepel: Kullania (tartomány) helytartója. Mindezek alapján joggal feltételezhetjük, hogy az esküt nem csupán egyetlen távoli tartomány irányítója tette le, hanem valamennyi⁵² sőt, Aššur-ah-iddina főasztrológusának levele alapján a fővárosok teljes hivatali kara részt vett az esküben:

A királynak, az én uramnak, szolgád, Issar-šum-ēres. Jó egészséget a királynak, az én uramnak! Nabû és Marduk áldja meg a királyt, az én uramat! Ninive, Kilizi és Arbēla városok hivatalnokai letehetik az esküt, mivel ők már itt vannak. Azonban az assúriak még nem érkeztek meg. A király tudja, hogy (utóbbiak) papok (ēreb būti) is egyben.

Jegyzetek

– nettel tartozom az NKFIH 138669 számú, „Az eskü (*adē*) szerepe az Újasszír Birodalom adminisztrációjában” című pályázatának. Tanulmányom egyes részleteit előadtam a komáromi Selye János Egyetem Teológiai Karán 2022. október 13-án rendezett *Hitelképes beszéd a társadalomban – Az eskü fogalmának vizsgálata egyházban és társadalomban* c. workshopon.

1 Charpin 2010, 154–155.

2 Az újasszír kori eskünek ezzel a típusával, tehát a magánszerződésekkel jelen tanulmány keretei között nem foglalkozhatunk. A források legfontosabb kiadásai: az assúri szövegekhez lásd Ahmad 1996; NATAPA 1; NATAPA 2; StAT 1; StAT 2; StAT 3; a ninivei szövegekhez lásd SAA 6; SAA 14. A téma alapos feldolgozását

Amennyiben megfelelő a királynak, az én uramnak, azok, akik már megérkeztek, tegyék le az esküt, Ninive és Kalhu hivatalnokai Bēl és Nabû szobrai előtt letehetik az esküt akár már nyolcadikán. Vagy úgy is lehet, ha a király, az én uram úgy kívánja, hogy engedjük most el őket, s hívjunk össze mindenkit tizenötödikére, és tegyék le együtt az esküt az említett helyen. Fontos szem előtt tartanunk, hogy a hémerológiai jegyzék így szól Nissanu hónapról: „Ne tegyen esküt a tizenötödik napon, aki így cselekszik, arra lesújt az istenség!” – A 15. napon, napszálltakor beléphet az esküvés (termébe), de az esküt kimondani már csak 16-án, a csillagok megjelenésének idején szabad.”⁵³

Bár a levél elsősorban azzal foglalkozik, hogy melyek azok a kedvező napok, mikor egy ilyen jelentős szertartás végbemehet, számunkra most fontosabb, hogy a szöveg egyértelműen utal arra, hogy a birodalmi magterület minden jelentős városának valamennyi írnoke készül az eskütételre. Ez már önmagában százas nagyságrendet jelent. Ezekhez hozzávehetjük az ekkor létező 71 asszír tartomány vezetőit – a Tell Tayinat-i szövegvariáns alapján –, a vazallus és klienskirályokat, valamint azokat az előkelőket, akik a birodalmon belül, de saját örökletes hatalmukra támaszkodva uralkodtak, miként a zagroszi *bēl ālik*, kiknek száma ismét csak több tucatra tehető.⁵⁴ Joggal feltételezhetjük, hogy minden eskühöz eskütábla is készült, s a fennmaradt példányokon jól látszik, hogy – a kor pecsételési gyakorlatától eltérően – először az isteni pecséthengereket görgették végig a meggyúrt táblákon, s az *adē* szövegét csak ezután írták fel rájuk: tömegtermelésről beszélhetünk. Több száz⁵⁵ többé-kevésbé azonos szöveggel⁵⁶ bíró, a szentség bizonyos fokával felruházott tábla jutott el a birodalom minden szegletébe, s került kiállításra a települések szentélyeiben.⁵⁷ Az eskü szövege és az esküben való személyes részvétel ténye pedig megkerülhetetlen hivatkozási pont lett a birodalom hivatalnokainak működésében.

Az *adē*ra vonatkozó asszír szövegek alapján elég bizonyosnak tekinthető, hogy az Asszíriának behódoló vazallusok minden esetben esküt tettek. Izrael és Júda királyai közül tehát legalább Jéhu,⁵⁸ Áház,⁵⁹ Hizkija⁶⁰ és Manassé⁶¹, így minden bizonyos a jeruzsálemi Templomban is láthatók voltak egy ideig az asszír eskütáblák, melyek az első ismert példányai a konkrét szövegben lakozó szentség koncepciójának.

adja Radner 1997. Az újasszír kori kölcsönszerződésekről magyarul lásd Csabai 2018.

3 Az újasszír korszakra vonatkozóan Simo Parpola az államok közötti szerződéseket így kategorizálja: 1) Mutual Assistance and Non-aggression Pacts; 2) Alliance Pacts; 3) Vassal Treaties; 4) Allegiance Pacts (Parpola 2003, 1054–1055).

4 SAA 2, no. 2: i 24', iv 17', v 14, v 24'.

5 Lemaire–Durant 1984; Fitzmyer 1995; a szerződés jogi és történeti kontextusához lásd Morrow 2001; Fales–Mazzoni 2009–11.

6 Karen Radner (2019, 313) ezekre a szövegekre „bilaterális szerződéseként” hivatkozik, melyből hatot ismerünk ebből a korszakból: SAA 2, no. 1 (V. Šamši-Adad asszír- és Marduk-zakir-šumi babilóni király szerződése, kb. Kr. e. 882-ben – az erősen megrongálódott agyagtábla szövegéből sajnos kitört az a rész, amely a

- szereződés öndefinícióját tartalmazta az előoldal 15. sorában, Simo Parpola és Kazuko Watanabe rekonstrukciója alapján ez az *adē* szó lehetett); SAA 2, no. 2 (a már említett szereződés V. Aššur-nē-rārī és Matī-il között, Kr. e. 754-ben); SAA 2, no. 5 (Aššur-ah-iddina és a tyrosi Ba'al király közötti szereződés Kr. e. 677-ben); SAA 2, no. 9 (Aššur-bān-apli és babilóniai szövetségesei közötti szereződés Kr. e. 652-ben); SAA 2, no. 10 (Aššur-bān-apli szereződése az arab Qedar törzs vezetőjével, Kr. e. 652-ben); SAA 2, no. 11 (Sīn-šar-iškun és babilóniai szövetségesei közötti szereződés, kb. Kr. e. 625 és 616 között).
- 7 A késő bronzkor államközi szereződéseinek terminológiájához lásd Altman 2003 és Altman 2012, 111–115.
- 8 Az akkád szó nyugati-sémi eredetéről lásd: McCarthy 1981, 142; Tadmor 1982a, 143; Tadmor 1982b, 455; Fitzmyer 1995, 57–59; Watanabe 2014, 162. A Bibliában is megjelenik a szó, például Ézsaiás 33,8-ban: „A pusztító megszegte a szövetséget...” John Brinkman (1990, 82–83) azonban kétségét fejezte ki a szó nyugati-sémi eredetével kapcsolatban, mivel a Tukulti-Ninurta-eposz egyik töredékén Peter Machinist kiadásában (1978, 102: iv 8') szerepel az *adē bēlini* kifejezés, ami, ha valóban így van, öt évszázaddal előbbre helyezné a szó előfordulását az akkád szövegekben. A szöveghely elemzéséhez lásd Radner 2006, 352–352, az 5. jegyzettel; és Lauringer 2013, 100.
- 9 Tadmor 1975, 42–43; és Tadmor 1982a.
- 10 Parpola 1987, 180–183.
- 11 AHW, 14, sub. *adū* I; CAD A/I, 131–134, sub. *adū* A; CDA, 5, sub. *adū* I.
- 12 Durant 1991, 70, a 170. jegyzettel.
- 13 Radner 2019, 312.
- 14 Ezeket adta ki Simo Parpola és Kazuko Watanabe az SAA 2 kötetben, illetve a még bővebben tárgyalandó Aššur-ah-iddina örökösödési szereződésének egy példánya került elő Tell Tayinatból (Lauinger 2012).
- 15 E szöveghelyek első gyűjtéséhez lásd Parpola 1987, 184–186; pontosított és bővített listájához pedig Vér 2018, 185–187.
- 16 Lásd a 23. jegyzetet
- 17 Ponchia 2002–2005.
- 18 SAA 6, no. 95; SAA 14, no. 96; SAA 14, no. 100; SAA 14, no. 311; SAA 14, no. 459; STAT 2, no. 33; STAT 2, no. 145; STAT 2, no. 146; STAT 2, no. 164; STAT 2, no. 169; STAT 2, no. 242; STAT 2, no. 266; STAT 2, no. 272; STAT 3, no. 2; STAT 3, no. 3; STAT 3, no. 59; STAT 3, no. 60; STAT 3, no. 64; STAT 3, no. 76; STAT 3, no. 88; STAT 3, no. 74; STAT 3, no. 103.
- 19 *ina libbi kunukki ša Aššur šar ilāni kanikūni ina pānikunu šakinūni kī ilikunu lā tanaššarāni*. A szerző fordítása. Vö. Radner 2006.
- 20 Wiseman 1958.
- 21 SAA 2, no. 6. Humbareš, Nahšimarti város *bēl ālija*; Bur-Dadi, Karzitali város *bēl ālija*; Hatarna, Sikris város *bēl ālija*; Larkutla, Māzama *bēl ālija*; Ramataja, Urakazabanu *bēl ālija*; Tunī, Ellipi *bēl ālija*; és két olyan *bēl āli*, akinek mind a neve, mind uralmának területe olvashatatlanul töredékes. Az eskütevőket a szövegek akkád terminussal *bēl ālinak* nevezik, mely nagyjából 'várúr'-ként fordíthatnánk le. A zagroszi előkelők *bēl āli* címéről lásd Lanfranchi 2003; Radner 2003; Vér 2018, 98–112 és Vér 2020a.
- 22 Négy olyan szereződést ismerünk, ami az újonnan kinevezett trónörökös védelmét volt hivatva szolgálni: II. Aššur-nāšir-apli (Kr. e. 883–859) szereződése rendkívül töredékes (Frahm 2009, no. 66), így nem tudjuk, hogy mikor kötöttetett és kinek az érdekében; ismert Sīn-ahhē-erība (Kr. e. 704–681) által kötöttetett szereződés Aššur-ah-iddina trónörökösi kinevezése védelmében Kr. e. 683/682-ből (ennek egyik fragmentumát publikálta Watanabe és Parpola: SAA 2, no. 5; két másik töredékéhez lásd Frahm 2009, nos. 68–69); az imént említett Aššur-ah-iddina örökösödési szereződése (SAA 2, no. 6; Lauinger 2012; Frahm 2009, nos. 70–71); és szintén Aššur-bān-apli, unokája utódlását támogatandó kötött szereződést az anyakirálynő Zakūtu/Naqī'a az udvar vezető tisztségviselőivel (SAA 2, no. 8). Aššur-bān-apli koronaherceggé való kinevezésének dátumát (Kr. e. 672. II (Ijār) hónap 12. napja) királyfeliratából ismerjük: Borger 1996, 15 (A prizma: i 10b–22 sorok).
- 23 Először Tsevat 1959, az újabb áttekintések közül fontosak Steymans 2003; Kitz 2004; Levinson 2010; Steymans 2013; és Crouch 2014. A hettita és asszír államszerződések teológiai vonatkozásairól jó áttekintést nyújt Wiseman 1982.
- 24 Harrison–Osborne 2012.
- 25 Lauinger 2012.
- 26 Frahm 2009, nos. 70–71. Ezek nem eskütablák voltak, csupán a szöveg másolatai, feltehetően a kancellária archívuma számára készültek.
- 27 Wiseman 1958, 14–17, fig. 2 és pls. I, III–IV, X
- 28 <http://oracc.museum.upenn.edu/nimrud/images/vte/BM-132548-leftcomp-25cm.jpg> – vö. George 1986, 140–141. Erről az imapózról részletesen: Gruber 1975.
- 29 A szöveg legutóbbi kiadása: RINAP 3/2, no. 212. A szerző fordítása.
- 30 Collon 2008, 236–237.
- 31 <http://oracc.museum.upenn.edu/nimrud/images/vte/BM-132548-middlecomp-25cm.jpg>.
- 32 Collon 2008, 237. <http://oracc.museum.upenn.edu/nimrud/images/vte/BM-132548-rightcomp-25cm.jpg>.
- 33 SAA 2, no. 4: r. 4'–7'; SAA 2, no. 6: 73–82, 108–122, 130–137; SAA 2, no. 8: r. 7–27; SAA 2, no. 9: 32–36; SAA 2, no. 13: iii. 16–20.
- 34 SAA 10, no. 199; SAA 15, no. 90; SAA 16, no. 21; SAA 16, no. 60; SAA 16, no. 71; SAA 18, no. 80; SAA 18, no. 81; SAA 18, no. 83.
- 35 Hátoldal 19'–21'. sorok. A szerző fordítása.
- 36 Előoldal 9–12. sorok. A teljes levél fordítását lásd: Vér 2011, 7.
- 37 Előoldal 28 – hátoldal 3. sorok A teljes levél fordítását lásd: Vér 2018, 285–286; az itt leírt *adē* elemzéséhez lásd *uo.*, 188–189.
- 38 108–122. sorok, a szerző fordítása.
- 39 B prizma vi.93–vii.2 sorok: „Ami Nabû-nā'idot és Bēl-ēirt illeti – akiknek apja, Nabû-šum-ēreš, az a nippuri helytartó volt, aki annak idején a Babilónia elleni támadásra felbújtotta Urtakot –, őket arra kényszerítettem, hogy a Ninive közepében álló kapu előtt zúzzák össze Nabû-šum-ēreš csontjait, amiket még Gambuluból hoztattam Asszíriába.” (Vér 2020b, 94 és 119).
- 40 BM 124801a. A jelenetnek a triumphusban betöltött helyéről és szerepéről lásd Vér 2020b, 80–98, különösen 94–98.
- 41 E jellegzetességgel kapcsolatban Hayim Tadmor azt feltételezi, hogy az *adē*-rendszerrel párhuzamosan működött egy másik szereződés-típus is, az *ardūtu*, amely ezeket a gazdasági természetű kötelezettségeket rögzítette (Tadmor 1982a, 149–150). Sajnos egyetlen *ardūtu*-szöveg sem került még elő, Tadmor feltételezése tehát egyelőre nem bizonyítható.
- 42 Ez alól kivételt képezhetett az Aššur-ah-iddina és Urtaku elámi király között 674-ben létrejött *adē*, amelynek keretében az asszír királyi család tagjai közül többen kerültek túszként Szűzába. A szereződést elemzi az SAA 16, no. 1 és SAA 18, no. 7 levelek alapján Waters 2000, 42–44.
- 43 *Inter alia* Parpola 1987; Brinkman 1990; Holloway 2002; Parpola 2003.
- 44 SAA 13, no. 45, előoldal 2'–8', a szerző fordítása.
- 45 SAA 16, no. 71, a szerző fordítása.
- 46 A feltehetően elit harcosoknak tekinthető *kallapu*-katonákról lásd Dezső 2012, 60 és 69–75.
- 47 SAA 18, no. 153, hátoldal 18–21, a szerző fordítása
- 48 *Padī šarrušu bēl adē u mamit ša māt Aššur*. A konfliktusról szóló teljes beszámoló: RINAP 3/I, no. 22: ii.37–iii.49; az idézett mondat: ii.74–75.
- 49 SAA 2, no. 6, 153–155. sorok.

- 50 Mār-Issār személyéhez lásd Komoróczy 1995.
 51 SAA 10, no. 354, előoldal 13–27. sorok, a szerző fordítása.
 52 Vö. Fales 2012.
 53 SAA 10, no. 316, a szerző fordítása.
 54 A név szerint ismert *bēl ālik*hoz lásd Vér 2018, 173.
 55 Mario Fales (2012, 148) 220 eskütábla, Jacob Lauinger (2015, 289–292) 110 eskütábla elkészültét feltételezi.
 56 A tayinati és a kalhui szövegek összevetéséből egyértelmű, hogy az előbbi esetben az eskütevő otthonának isteneit – ez esetben a Levante északi térségének istenségeit – is bevonták az esküt garantálók körébe.
 57 Radner 2017, 80–81; és Radner 2019, 315–316.
 58 A feltehetően Kr. e. 841-ben történt behódolását III. Šulmānu-aša-rēdu előtt a Fekete-obelisztk egyik regiszterének jelenete is megőrizte.
 59 III. Tukulti-apil-Ešarra feliratában (RINAP 1, no. 47, hátoldal 11') is szerepel neve a meghódoló adóhozók között; vö. Vér 2023, 110.
 60 Valószínűleg már II. Šarrukīnnak is meghódolt, de Kr. e. 701-ben, Sīn-ahhē-erība seregének elvonultával egészen biztosan meghódolt az asszír királynak. Vö. RINAP 3/I, no. 22 (Taylor-prizma), iii 37–49.
 61 Neve szerepel Aššur-ah-iddina felirataiban az asszír király szíriai és levantei vazallusainak felsorolásában: RINAP 4, no. 1: v 55; no. 5: vi 7'.

Bibliográfia

- Ahmad, A. Y. 1996. „The Archive of Aššur-mātu-taqqin Found in the New Town of Aššur and Dated Mainly by Post-Canonical Eponyms”: *Al-Rāfidān* 27, 207–288.
 AHW: W. von Soden 1965–1981. *Das Akkadische Handwörterbuch*. Wiesbaden.
 Altman, A. 2003. „Rethinking the Hittite System of Subordinate Countries from the Legal Point of View”: *Journal of the American Oriental Society* 123, 741–756.
 Altman, A. 2012. *Tracing the Earliest Recorded Concepts of International Law. The Ancient Near East 2500–330 BCE*. Legal History Library 8 – Studies in the History of International Law 4. Leiden–Boston.
 Borger, R. 1996. *Beiträge zum Inschriftwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*. Wiesbaden.
 Brinkman, J. A. 1990. „Political Covenants, Treaties, and Loyalty Oaths in Babylonia and between Assyria and Babylonia”: L. Canfora – M. Liverani – C. Zaccagnini (szerk.): *I trattati nel mondo antico. Forma, ideologia, funzione*. Roma, 81–111.
 CAD: A. Leo Oppenheim – E. Reiner – M. T. Roth (szerk.) 1956–2010. *Chicago Assyrian Dictionary, Vol. 1–21*. Chicago.
 CDA: J. Black – A. R. George – J. N. Postgate 1999. *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden.
 Charpin, D. 2010. *Reading and Writing in Babylon*. Cambridge, MA – London.
 Collon, D. 2008. „Nimrud Seals”: J. E. Curtis – H. McCall – D. Collon – L. al-Gailani Werr (szerk.): *New Light on Nimrud. Proceeding of the Nimrud Conference 11th–13th March 2002*. London, 233–242.
 Crouch, C. L. 2014. *Israel and the Assyrians. Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon, and the Nature of Subversion*. Atlanta.
 Csabai Z. 2018. „Hitel és kamat az Újasszír Birodalomban az i. e. 8–7. században”: Vitéri Zs. (szerk.): *Globális vetületek. Ünnepi kötet Fischer Ferenc 65. születésnapjára*. Pécs–Budapest, 17–33.
 Dezső, T. 2012. *The Assyrian Army, I: The Structure of the Neo-Assyrian Army, Part 1: Infantry*. Antiqua et Orientalia 2 – Assyriologia 8/1. Budapest.
 Durant, J.-M. 1991. „Précurseurs syriens aux protocoles néo-assyriens”: D. Charpin – F. Joannès (szerk.): *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offerte à Paul Garelli*. Paris, 13–72.
 Fales, F. M. – Mazzoni, S. 2009–11. „Sefire”: *Reallexikon der Assyriologie* 12, 342–345.
 Fales, F. M. 2012. „After Ta'yinat. The New Status of Esarhaddon's *adē* for Assyrian Political History”: *Revue d'Assyriologie* 106, 133–158.
 Fitzmyer, J. A. 1995. *The Aramaic Inscriptions of Sefire*. Biblica et Orientalia 19/A. Rome.
 Frahm, E. 2009. *Historische und historisch-literarische Texte*. WVDGO 121 – Keilschrifttexte aus Assur literarischen inhalts 3. Wiesbaden.
 George, A. R. 1986. „Sennacherib and the Tablet of Destinies”: *Iraq* 48, 133–146.
 Gruber, M. I. 1975. „Akkadian *labān appi* in the Light of Art and Literature”: *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 7, 73–83.
 Harrison, T. P. – Osborne, J. F. 2012. „Building XVI and the Neo-Assyrian Sacred Precinct at Tell Tayinat”: *Journal of Cuneiform Studies* 64, 125–143.
 Holloway, S. W. 2002. *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*. Culture and History of the Ancient Near East 10. Leiden–Boston–Köln.
 Kitz, A. M. 2004. „An Oath, Its Curse and Anointing Ritual”: *Journal of the American Oriental Society* 124, 315–321.
 Komoróczy G. 1995. „Nabú-zuqup-kēna, Adad-sum-uszur, Mār-Istar. Az értelmiség helyzete és lehetőségei a birodalmi Asszíriában”: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Az értelmiség felelőssége az ókori Keleten*. Budapest, 83–99.
 Lanfranchi, G. B. 2003. „The Assyrian Expansion in the Zagros and the Local Ruling Elites”: G. B. Lanfranchi – M. Roaf – R. Rollinger (szerk.): *Continuity of Empire (?): Assyria, Media, Persia*. History of the Ancient Near East / Monographs 5. Padova, 79–118.
 Lauinger, J. 2012. „Esarhaddon's Succession Treaty at Tell Tayinat. Text and Commentary”: *Journal of Cuneiform Studies* 64, 87–123.
 Lauinger, J. 2013. „The Neo-Assyrian *adē*. Treaty, Oath, or Something Else?": *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 19, 99–115.
 Lauinger, J. 2015. „Neo-Assyrian Scribes, »Esarhaddon's Succession Treaty«, and the Dynamics of Textual Mass Production”: P. Delnero – J. Lauinger (szerk.): *Texts and Contexts. Approaches to Textual Circulation and Transmission in the Cuneiform World*. Berlin–Boston, 285–314.
 Lemaire, A. – Durand, J.-M. 1984. *Les inscriptions araméennes de Sfiré el l'Assyrie de Shamshi-ilu*. École pratique des Hautes Études, IVe Section, Sciences historiques et philologiques, 2: Hautes Études orientales 20. Genève–Paris.
 Levinson, B. M. 2010. „Esarhaddon's Succession Treaty as the Source for the Canon Formula in Deuteronomy 13:1”: *Journal of the American Oriental Society* 130, 337–347.
 Machinist, P. 1978. *The Epic of Tukulti-Ninurta I. A Study in Middle Assyrian Literature*. PhD Diss., Yale University.
 McCarthy, D. J. 1981. *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*. AnBib 21A. Rome.

- Morrow, W. S. 2001. „The Sefire Treaty Stipulations and the Mesopotamian Treaty Tradition”: P. M. Michèle Daviau – J. W. Wevers – M. Weigl (szerk.): *The World of the Arameans. Studies in Honour of Paul-Eugène Dion, Vol. 3.* JSOT Supplement 326. Sheffield, 83–99.
- NATAPA 1: F. M. Fales – L. Jakob-Rost: „Neo-Assyrian Texts from Assur: Private Archives in the Vorderasiatisches Museum of Berlin, Part 1”: *State Archives of Assyria Bulletin* 5 (1991), 3–157.
- NATAPA 2: K. Deller – F. M. Fales – L. Jakob-Rost: „Neo-Assyrian Texts from Assur: Private Archives in the Vorderasiatisches Museum of Berlin, Part 2”: *State Archives of Assyria Bulletin* 9 (1995) 3–137.
- Parpola, S. 1987. „Neo-Assyrian Treaties from the Royal Archives of Nineveh”: *Journal of Cuneiform Studies* 39, 161–189.
- Parpola, S. 2003. „International Law in the First Millennium”: R. Westbrook (szerk.): *A History of Ancient Near Eastern Law.* Handbook of Oriental Studies 72. Leiden–Boston, 1047–1066.
- Ponchia, S. 2002–2005. „Notes on the Legal Conventions and on the Practice of the *adē* in the Early Neo-Babylonian Letters from Nippur”: *State Archives of Assyria Bulletin* 14, 133–167.
- Radner, K. 1997. *Die neuassyrischen Privatrechtsurkunden als Quelle für Mensch und Umwelt.* State Archives of Assyria Studies 6. Helsinki.
- Radner, K. 2003. „An Assyrian View on the Medes”: G. B. Lanfranchi – M. Roaf – R. Rollinger (szerk.): *Continuity of Empire (?): Assyria, Media, Persia.* History of the Ancient Near East / Monographs 5. Padova, 37–64.
- Radner, K. 2006. „Assyrische *tuppi adē* als Vorbild für Deuteronomium 28, 22–44”: J. Ch. Gertz – D. Prechel – K. Schmid – M. Witte (szerk.): *Die deuteronomistischen Geschichtswerke.* Berlin – New York, 351–378.
- Radner, K. 2017. „Assur’s »Second Temple Period«. The Restoration of the Cult of Aššur, c. 538 BC”: Ch. Levin – R. Müller (szerk.): *Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit.* Tübingen, 77–96.
- Radner, K. 2019. „Neo-Assyrian Treaties as a Source for the Historian. Bonds of Friendship, the Vigilant Subject and the Vengeful King’s Treaty”: G. B. Lanfranchi – R. Mattila – R. Rollinger (szerk.): *Neo-Assyrian History: Sources, Problems, and Approaches.* State Archives of Assyria Studies 29. Helsinki, 309–328.
- RINAP 1: H. Tadmor – S. Yamada 2011. *The Royal Inscriptions of Tiglath-pileser III (744–727 BC), and Shalmaneser V (726–722 BC), Kings of Assyria.* (Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 1) Winona Lake.
- RINAP 3/1: A. K. Grayson – J. Novotny 2012. *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704–681 BC), Part 1.* The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 3/II. Winona Lake.
- RINAP 3/2: A. K. Grayson – J. Novotny 2014. *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704–681 BC), Part 2.* The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 3/II. Winona Lake.
- RINAP 4: E. Leichty 2011. *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC).* The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 4. Winona Lake.
- SAA 1: S. Parpola 1987. *The Correspondence of Sargon II: Part I. Letters from Assyria and the West.* State Archives of Assyria 1. Helsinki.
- SAA 2: S. Parpola – K. Watanabe 1988. *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths.* State Archives of Assyria 2. Helsinki.
- SAA 6: T. Kwasman – S. Parpola 1991. *Legal Transactions of the Royal Court of Nineveh, Part 1: Tiglath-pileser III through Esarhaddon.* State Archives of Assyria 6. Helsinki.
- SAA 10: S. Parpola 1993. *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars.* State Archives of Assyria 10. Helsinki.
- SAA 13: S. W. Cole – P. Machinist 1998. *Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal.* State Archives of Assyria 13. Helsinki.
- SAA 14: R. Mattila 2002. *Legal Transactions of the Royal Court of Nineveh, Part II: Assurbanipal through Sin-sarru-iskun.* State Archives of Assyria 14. Helsinki.
- SAA 15: A. Fuchs – S. Parpola 2001. *The Correspondence of Sargon II: Letters from Babylonia and the Eastern Provinces.* State Archives of Assyria 15. Helsinki.
- SAA 16: M. Luukko – G. Van Buylaere 2002. *The Political Correspondence of Esarhaddon.* State Archives of Assyria 16. Helsinki.
- SAA 18: F. Reynolds 2003. *The Babylonian Correspondence of Esarhaddon and Letters to Assurbanipal and Sin-šarru-iškun from Northern and Central Babylonia.* State Archives of Assyria 18. Helsinki.
- STAT 1: K. Radner 1999. *Ein neuassyrisches Privatarhiv der Tempelgoldschmiede von Assur.* Studien zu den Assur-Texten 1. Saarbrücken.
- STAT 2: V. Donbaz – S. Parpola 2001. *Neo-Assyrian Legal Documents in Istanbul.* Studien zu den Assur-Texten 2. Saarbrücken.
- STAT 3: B. Faist 2007. *Alltagstexte aus neuassyrischen Archiven und Bibliotheken der Stadt Assur.* Studien zu den Assur-Texten 3. Wiesbaden.
- Steymans, H. U. 2003. „Die neuassyrische Vertragsrhetorik der »Vassal Treaties of Esarhaddon« und das Deuteronomium”: G. Braulik (szerk.): *Das Deuteronomium.* Österreichische Biblische Studien 23. Frankfurt am Main, 89–152.
- Steymans, H. U. 2013. „Deuteronomy 28 and Tell Tayinat”: *Verbum et ecclesia* 34/2, 1–13.
- Tadmor, Hayim 1975. „Assyria and the West. The Ninth Century and It’s Aftermath”: H. Goedicke – J. J. M. Roberts (szerk.): *In Unity and Diversity. Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East.* Baltimore–London, 36–48.
- Tadmor, H. 1982a. „Treaty and Oath in the Ancient Near East: A Historian’s Approach”: G. M. Tucker – D. A. Knight (szerk.): *Humanizing America’s Iconic Book.* Chicago, 127–152.
- Tadmor, H. 1982b. „The Aramaization of Assyria: Aspects of Western Impact”: H.-J. Nissen – J. Renger (szerk.): *Mesopotamien und seine Nachbarn. Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4.–1. Jht v. Chr. XXV Rencontre Assyriologique Internationale, Berlin 3. bis 7. Juli 1978., Teil 2.* BBVO 1. Berlin, 449–470.
- Tsevat, M. 1959. „The Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Vassal Oaths and the Prophet Ezekiel”: *Journal of Biblical Literature* 78, 199–204.
- Vér Á. 2011. „Sok mágnását karddal ölte le Asszíriában». Assur-ahiddina utolsó éveit”: *Ókor* 10, 3–13.
- Vér Á. 2018. *Az Újasszír Birodalom keleti tartományai.* Ókor – Történet – Írás 6. Budapest–Pécs.
- Vér, Á. 2020a. „The Local Elite and the Assyrian Administration in the Neo-Assyrian Provinces in the Zagros”: K. Gavagnin – R. Palermo (szerk.): *Broadening Horizons 5: Civilizations in Contact, Vol. 2: Imperial Connections.* Trieste, 217–228.
- Vér Á. 2020b. *A triumphus Asszíriában.* Élő Ókor 1. Budapest.
- Vér, Á. 2023. „Coalitions and Alliances in 8th Century B.C.E.”: V. Kókai-Nagy – Á. Vér (szerk.): *Peace and War in Josephus. Deuterocanonical and Cognate Literature Studies* 52. Berlin–Boston, 97–113.
- Watanabe, K. 2014. „Esarhaddon’s Succession Oath Documents Reconsidered in Light of the Tayinat Version”: *Orient* 49, 145–170.
- Waters, M. W. 2000. *A Survey of Neo-Elamite History.* State Archives of Assyria Studies 12. Helsinki.
- Wiseman, D. J. 1958. „The Vassal-Treaties of Esarhaddon”: *Iraq* 20, 1–99.
- Wiseman, D. J. 1982. „»Is It Peace?«: Covenant and Diplomacy”: *Vetus Testamentum* 32, 311–326.

A történetíró mint jós

Az okkutatás korlátai Hérodotosnál

Kulin Veronika

Bevezetés

Az írás szerepjátszás. Aki ír, belehelyezkedik egy pozícióba, karaktert választ magának. Ez a karakter, amelyet itt „perszónának” fogok nevezni, az olvasó számára explicit kijelentések, vagy rejtettebb jelzések felfogása és értelmezése révén válik megragadhatóvá.¹ Az írói perszóna épp úgy a hagyományban gyökerezik, mint az írás többi aspektusa. A műfaj és a közönség sok esetben eleve meghatározza ezt a karaktert (nem igazán kell „választani”). Más a helyzet, ha az író addig ismeretlen terepre kalandozik, ki nem próbált utakra vállalkozik, „műfajt teremt” – meg kell alkotnia ezt a perszónát. De ez esetben is elődeire támaszkodik, minták nyomán alkot. Hérodotos, a görögök első „történetírója” ilyen helyzetben találta magát. A *Historiae* ugyan számos forrásból táplálkozik, de mint az emberi történeteket kutató és azokban összefüggést kereső mű első a maga nemében.²

Amikor Hérodotos művének műfaji előzményeit keressük, egyszersmind ennek az írói perszónának a mintái után is kutatunk. A *Historiae* előzményeinek, irodalmi mintáinak tekintélyes irodalma van. Az egyik leggyakrabban hangoztatott kapcsolat az epikus költészethez fűzi: ő is, mint Homéros, az emberek hírnevét hivatott megőrizni.³ A kutatói attitűdöt és a prózáírást tekintve megelőzték az irodalomtörténészek által „logográfusoknak” nevezett szerzők,⁴ de műfaji előzményének (illetve párhuzamának) számítanak nemcsak a „földleírók” és etnográfusok, hanem az orvostudományi szerzők és „szofisták” is.⁵

A *Historiae* értelmezői több fogalom segítségével igyekeztek megragadni, milyen szerepbe helyezkedik Hérodotos. Gregory Nagy a Hérodotos által használt szót, a *logioszt* javasolta: „a szóbeli hagyomány mesterét”, aki – az *aoidos* „párjaként” – prózában örökíti meg az emberek és tetteik hírnevét.⁶ Egy másik bevett megjelölés a *hístór*: a látást/tudást jelentő *id-* töre visszavezethető főnév törvénykezési kifejezés, mely egyszerre jelent szemtanút és döntőbíró, vagyis olyan személyt, aki a helyzetet/ügyet látja, megvizsgálja és dönt.⁷ Caroline Dewald (aki Hérodotos *hístór*-szerepét is elemzi) a történetíróban egyszersmind az anyagával (a *logos*okkal) birkózó (epikus) hőst is meglátta: a különböző szerzői pozíciók afféle birkózófogások, amelyekkel a *logos*okat próbálja maga alá gyűrti.⁸ John Marincola és mások ugyancsak homérosi hőst, csak éppen a kíváncsi, okos és ügyesen mesélő Odysseust azonosították Hérodotos (és más történetírók) mintájaként.⁹

Alighanem azoknak kell igazat adnunk, akik Hérodotos szerzői perszónájának sokrétűségére helyezik a hangsúlyt.¹⁰ E sokszínű hérodotosi jelmez megragadásának és megértésének egyik módja, hogy a szövegben a szerzőéhez hasonló tevékenységet (kutatót) végző szereplőket vizsgáljuk meg. Indokoltnak tűnik ugyanis az a feltételezés, hogy az ilyen – a szövegben gyakran felbukkanó – szereplők valamiképpen Hérodotos saját tevékenységére vonatkozó reflexióit közvetítik.¹¹ A Hérodotos-irodalomnak régi felismerése, hogy a „bölcstanácsadóként” (vagy „figyelmeztetőként”) fellépő figurák, mint például Solón az I. könyvben vagy Artabanos a VII.-ben, azokat a meggyőződések hangoztatják, amelyeket máshol a szerző narrátori hangján közöl, tehát ilyen értelemben Hérodotos „szócsövei”.¹² Az alábbiakban arra szeretnék rámutatni, hogy ezek az alakok olyan tulajdonságok (és funkciók) hordozói, amelyek az

epikában és a drámairodalomban a jósokhoz szoktak kapcsolódni. Ebből kiindulva pedig arra teszek kísérletet, hogy Hérodotos történetírói gondolkodásában és módszereiben ennek a jós-karakternek a következményeit mutassam ki.

A jós mint szerepminta

A kutatásban többször párhuzamba állították már Hérodotos tevékenységét a jóslással. A leghangsúlyosabban Julia Kindt fogalmazta ezt meg 2006-os tanulmányában: a jóslat és a történetíró is kommunikál az olvasóval, megoszt és visszatart információkat, látja a szereplők múltját, jelenét és jövőjét.¹³

Hogy Hérodotos a mitikus jósokban rokonait, a jóslatok nyelvén és stílusában saját stílusának mintáit látta, két szöveg helyből jól kimutatható. Az első a II. könyv azon szakasza, ahol Dionysos kultuszának egyiptomi eredetéről van szó (II. 49). Hérodotos azt állítja, hogy az epikus költészetből ismert híres-neves *mantis*, Melampus, „Amythaón fia [...] okos ember lévén”¹⁴ önállóan tanulta meg a jóstudományt, és a főníciaiak közvetítésével átvette és megtanította a helléneknek Dionysos nevét és kultuszát. Melampus itt autodidakta kutató, idegen kultúrát megfigyelő és az onnan tanultakat továbbadó bölcs – éppen mint Hérodotos, aki történetesen éppen a II. könyvben mutatkozik a leginkább autonóm tudósnek és a közönsége számára újat mondani tudó bölcsnek.¹⁵ A másik hely a IX. könyv hosszabb elbeszélése, amely a plataiai csata előzményeiről, illetve a csatában mindkét oldalon részt vevő hadseregjósok múltjáról tájékoztat. Amikor Hérodotos az élisi Tisamenos történetét meséli (akinek nem sikerült a saját életére vonatkozó jóslatot megértenie, és jó érzékkel használta ki a rá igényt tartó spártaiak szorult helyzetét), épp olyan ironikus a hangneme, mint amilyen a delphoi jósdá jóslatainak szokott lenni, sőt, sűrűn él szójátékokkal is, ami szintén „Apollón” sajátja. Mindemellett nyilvánvaló, hogy mint „mindentudó narrátor” jobban érti és ismeri Tisamenos jelenét, múltját és jövőjét, mint ő maga.¹⁶

Ezekkel a megfigyelésekkel összhangban van Hérodotos narrátori perszónájának néhány további jellemzője, amelyek az elbeszélésekhez, azok szereplőihöz, illetve saját közönségéhez való viszonyában figyelhetők meg.

1) Kívülállás, pártatlanság

Már a *Historiae* első mondatának szövegkritikai problémája is jelzi, hogy Hérodotos nem köthető egyértelműen egyik vagy másik *polishoz*: „halikarnassosinak” éppúgy lehet tartani, mint „thurioi”-nak.¹⁷ Ráadásul a két lehetőség közül az előbbi (Halikarnassos) a görög világ keleti peremterülete – vélhetően Hérodotos családjában is voltak károk (Kis-Ázsia délnyugati részén élő nem görög nép neve); az utóbbi pedig a Kr. e. 5. század nagy pánhellén vállalkozása, a Sybaris helyén felépült közös gyarmatváros. Hérodotos talán csak félig görög, és egyszersmind „összgörög” is, és e meghatározhatatlan státuszát tovább színezi, hogy élete nagy részét utazással töltötte.¹⁸ Mindezek életrajzi „tények”, de e kívülállás a hérodotosi elbeszélés pártatlanságában is megmutatkozik.¹⁹ Ismét az első mondatra lehet utalni: „mind hellének, mind barbárok” nagy

tetteit igyekszik megörökíteni – ez annyira jól sikerült neki, hogy az utókor egyenesen „philobarbarizmussal” vádolta.²⁰ A mitikus jósok (és az archaikus és klasszikus kori *mantisok*) egyik legfontosabb jellemzője éppen ez: ugyan általában tudható, melyik városból származtak, de folyamatosan utaznak, oda mennek, ahol tudásukra szükség van.²¹ Üzenetük hitelességének ugyanis ez a záloga: egy érdekvezérelt, valaki által „tartott” (fizetett) „udvari” jós őszinteségében, mondanivalója igazságában jogunk van kételkedni.²² A fentebb említett ironia is ezzel a jelenséggel függ össze. A jós (mint a delphoi Apollón is) távolságtartó, kliensével szemben szenvtelen, ironikus, sőt olykor lekezelő is.²³

2) „Az igazságot gyakorolni”

A Hérodotos-irodalom egyik közhelye, hogy a *Historiae* bölcs-alakjai a történetíró párhuzamaiként foghatók föl. Az egyik leggyakrabban tárgyalt ilyen „bölcs tanácsadó” Solón, aki sokat utazva jut el korának virágzó kulturális központjába, Sardisba (ahogyan az utazó Hérodotos Athénba), és tapasztalataira hivatkozva válaszol az uralkodó (Kroisos) kérdésére: „ki a legboldogabb?”²⁴ Solónt a király gazdagsága nem nyűgözi le, nem kedveskedik Kroisosnak, hanem csak azt mondja, ami meggyőződése szerint igaz (*tó eonti chrésamenos*, I. 30, 3). Kroisos – hatalma csúcán – nem érti és bolondnak tartja az athéni bölcslet, csak bukása után, a máglyán halálát várva érti meg, hogy Solón „isteni” bölcsességet közölt vele. Solón már nincs ott, amikor Kroisos ezt felismeri. Továbbutazott Sardisból, magára hagyta üzenetével az uralkodót, nem foglalkozik azzal, hogy üzenete célba ér-e.²⁵

A Solón-Kroisos beszélgetés a mitikus jós-uralkodó találkozásához hasonló. Kalchas Agmemnónnal szemben vagy Teiresias Kreónnal szemben hasonlóan közölte az igazságot, nem törődve azzal, hogy az tetszik-e a királynak, sem azzal, hogy címzettje megérti-e egyáltalán és aszerint cselekszik-e. A jós jön, átadja az üzenetet és távozik. Hérodotos is az általa feltárt igazságokat közli, és nem törődik azzal, milyen fogadtatásra talál.²⁶ Éppen itt ragadható meg Hérodotos későbbi rossz megítélésének egyik oka: a későbbi történetírás (Thukydidesztől kezdve) nevelőként tekint magára, kimondott célja, hogy „felvilágosítson és neveljen,”²⁷ Hérodotos viszont a jós szerepében lép föl: elmondja, amit tud, de a címzettre bízta, hogy mit kezd vele.²⁸ Ugyan bizonytalanok az életrajzi adatok, de lehet tudni, hogy Hérodotos járt Athénban, felolvasásokat tartott, de nem maradt ott, nem szólt bele aktívan a politikába, továbbutazott Dél-Itáliába, anélkül, hogy meggyőződött volna arról, hogy „sikeres” volt-e. Még ha volt is „prófétai” szándéka (Athénnak szóló üzenete), ez az üzenet inkább a sors elkerülhetetlenségéről, az emberi boldogság változásáról szól, amit politikai bölcsesség nem befolyásol.²⁹ Ugyanakkor mivel szilárd véleménye volt, hogy Athén közreműködése nélkül a hellének nem tudták volna a perzsa támadást elhárítani, nyíltan kiáll emellett a véleménye mellett, holott tudja, hogy ez „nem fog mindenkinek tetszeni” (VII. 139).³⁰ Az igazság képviselője nem politikusi tett, nem jár (feltétlenül) haszonnal, a kitartás ebben a magatartásban a küszködő atlétához hasonlatos: főként egy nagyhatalmú uralkodóval szemben nehéz küzdelem „az igazságot gyakorolni” (*tén alétheian askeein*) – ahogy a

spártai Démaratos (szintén „bölcstanácsadó”-figura) fogalmaz, amikor Xerxésszel igyekszik őszintén beszélni (VII. 209).³¹ Ez a szerep az eposzban és a drámában hagyományosan a jóskéké: Kalchas félve és Achilleus (fizikai) védelmét keresve végül vállalja, hogy Agamemnónt szembesítse a kellemetlen igazsággal, és így tesz – többször is – Teiresias, amikor uralkodóval van dolga.

3) *Legein ta legomena*

A Hérodotos-kutatás egyik leggyakrabban tárgyalt helye a VII. könyv azon mondata, amelyben Hérodotos afféle „*ars poetica*” közöl. Az előzmények: az argosiak nem akarnak részt venni a görög összefogásban. Amikor a szövetséges görögök ezzel megkeresik őket, két feltételt szabnak: kötéssék harmincéves fegyverszünet Spártával, és legyen a szövetséges sereg felének fővezérlete az övék. A spártaiak kompromisszumot ajánlanak (az argosi királynak legyen a két spártai királlyal egyenlő szavazata), amit Argos visszautasít. Hérodotos azt a görögök körében elterjedt nézetet is közli, amely szerint Argos talán túl jó viszonyban volt a perzsa udvarral, és maga hívta be Xerxés haderejét Görögországba. Ehhez fűzi hozzá sokat idézett megjegyzését: „Kötelességem elmondani, amit (mások) mondanak, de nem vagyok köteles (mindazt) mindenestül el is hinni, és ez tekintessék érvényesnek az egész művemre.” (VII. 152, 3)³² Voltak, akik cinikus megjegyzésnek, de legalábbis a felelősség elhárításának érezték ezt.³³ Mások afféle naiv, „éretlen” történésziségnek: Hérodotos csak összegyűjt és továbbad adatokat (történeteket, véleményeket), anélkül, hogy forrásait kritika alá vonná.³⁴ Ennél prózaibb ok is megfogalmazódott: Hérodotos nem akarta, hogy egész élete alatt szerzett hatalmas tudásának egy morzsája is elvesszen, ezért rögzített írásban mindent, hátha valaki majd használni tudja akár a legjelentéktelenebbnek tűnő részletet is.³⁵ Mélyebbre megy e kijelentés megértésében Nino Luraghi, aki a múltból való beszéd alapproblémájára, a történész ismeretelméleti helyzetére mutat rá: a múlt eseményei nem hozzáférhetők az *opsist* (szemtanúságot, megfigyelést) és a *gnómét* (ítélőképességet, következtetéseket) alkalmazó kutató számára. A múlt elbeszélése hagyományosan az epikus költő feladata, aki tudását emberfeletti forrásból meríti. Hérodotos azonban nem hivatkozik ilyen tudásforrásra, viszont őt megelőző „történetírókra” sem hivatkozhat (ilyenek nincsenek), ezért információi eredetéről világosan tájékoztatja közönségét: amit elmond, azt másoktól hallotta.³⁶ David Branscome egyik megjegyzése még tovább vezet: a történetírónak azért kell elmondania, hogy egyesek szerint az argosiak hívták be a perzsákat, mert ezzel egy létező véleményt közöl, amely jelentősen befolyásolta az Argosról alkotott képet.³⁷ Ezt továbbgondolva úgy is fogalmazhatnánk, hogy Hérodotos az „emlékeztettörténet-írás atyja”.³⁸

Úgy vélem, a mondatot ezzel a hangsúllyal is lehet olvasni. Nem csak úgy lehet érteni, hogy „el kell mondanom mindent, amit mások mondanak”, hanem úgy is, hogy „azt kell elmondanom, amit mások mondanak”.³⁹ Különösen fontosnak tűnik az *opheiló* ige használata: „tartozom azzal, hogy...”. Visszakérdezne az ember: kinek tartozik Hérodotos? Ki helyezte a vállára ezt a kötelességet? Úgy viselkedik itt, mint egy követ, egy hírnök, aki mások üzenetét hivatott átadni a címzettnek.⁴⁰

Mint egy médium, mint a Pythia Apollón viszonylatában: amit mondok, nem tőlem van, mások mondják, és nem tehetek mást, mint hogy sértetlenül továbbadom: felelősséggel az üzenet küldőjének tartozom inkább, mint a címzettjének.⁴¹ Úgy vélem tehát, hogy nem cinizmusról vagy naivitásról van itt szó, hanem, ha lehet így mondani, „alázatról”.⁴² Hérodotos „félreáll”, és hagyja beszélni a történelem szereplőit.⁴³ És – mint a Pythia esetében is – a mondottak értelmezéséhez feltétlen szükség van a befogadó aktív közreműködésére.

4) *Okkutatás*

Amint azt a Hérodotos-kutatás már régen tisztázta, a *Historiae*-ban az *aitié* a legtöbb esetben nem „ok” jelentésben szerepel, sokkal inkább „hibáságot” jelöl. Az „okra” való rákérdezés tehát (a *prooimion*-ban jól kitapinthatóan) elsősorban a történetekért való felelősséget firtatja.⁴⁴ Az első mondat után következő, perzsáknak és föníciaiaknak tulajdonított történetek Ázsia és Európa konfliktusának eredetéről arra a kérdésre válaszolnak, hogy „ki kezdte?”, „ki követte el az első jogtalanságot?”. Ugyanígy Hérodotos válasza is erre vonatkozik: akiről tudja, hogy „elsőként követett el jogtalanságot a hellénekkel szemben”, arról fog mesélni (ti. Kroisosról). Ez a kérdésfeltevés az epikus költőszereppel is együtt jár – az *Ilias* elbeszélését az a kérdés indítja el, hogy „melyik isten ugrasztotta össze őket (azaz Agamemnónt és Achilleust)?”.

A „ki a felelős?” kérdésének megválaszolása azonban az eposzban is egy másik szakma képviselőjének a területe: Kalchasnak, a jósnak kell tudnia megfelelnie arra kérdésre, hogy Apollón miért haragudott meg. A válasz pedig, tudjuk, Agamemnón vétke (jogtalansága). A görög kultúrában a válsághelyzetek okainak feltárása hagyományosan a jós (vagy jósda) feladata. A betegség, a járvány, a természeti katasztrófa vagy a háború *jelek*, amelyek mögött isteni harag, a világ rendjének megsértése áll. A jósnak ki kell derítenie, hogy „hol rontottuk el”, ki és miben vétkezett, aminek következménye az átélt csapás lett. Ezért van, hogy a jós nemcsak jövőmondó próféta, hanem a múltat ismerő „diagnosztika” is, ahogy az *Ilias* híres sora mondja Kalchasról: „ismerte, ami van, ami lesz és ami volt” (I. 70). A múlt feltárása ebben az összefüggésben nem önmagáért van, a jóst nem a kíváncsiság vagy a múltba révedés hajtja. A múlt a jelen számára egyrészt erkölcsi okból fontos, másrészt a jelenben átélt csapás (büntetés) elhárításának egzisztenciális sürgetése miatt életbe vágó.

Jan Assmann ezt a fajta műltszemléletet „a jog szelleméből született történetírásnak” nevezi, és így fogalmaz ezzel kapcsolatban: „Az emlékezés rekonstruktív munkáját nem »történeti«, hanem jogi és teológiai érdeklődés vezérli.”⁴⁵ Hérodotos ezt a – nevezzük így – *mantikus* műltszemléletet képviseli.⁴⁶ Ez azt is jelenti, hogy a háború – ebben a szemléletben – sorscsapás, isteni büntetés, anomália; úgy kell megmagyarázni, mint a jósnak egy csodajelét. Meg kell találni az „okát” és orvosolni kell. Ezt azért fontos kiemelni, mert – amint arra J. A. S. Evans felhívja a figyelmet – Thukydidesnél (és az őt követő történetírásban) a háború politikai aktus, „az imperializmus és az expanzionizmus természetes emberi jelenségek”, okai a politikában keresendők.⁴⁷

Médiumszerp és okkeresés

A hérodotosi szerzői perszóna tehát sok olyan vonással rendelkezik, amely a mitikus jósokhoz teszi őt hasonlónak. A feladatot azonban, amire vállalkozott (a múlt feltárása), akkor végezhetné „kifogástalanul”, ha mindentudó forrásból meritene, ám a hérodotosi vállalkozásnak éppen az az újdonsága, hogy nem ezt teszi, hanem emberi forrásokra támaszkodik. Ebből a helyzetből azonban problémák adódnak az okkutatásra nézve.

Az ok, mint láttuk, ebben a világban felelősséget jelent. Hogy Hérodotos hibát, hibáztatandó személyt keres, az nem csak a *prooimion*-ból világos. Az egész művön végighúzódik a jogtalanság és megtorlás logikája.⁴⁸ Érvényesül ez emberi szinten: Xerxés hadjáratáról például többször is elhangzik, hogy egyrészt Sardin felgyújtásáért, másrészt Marathónéért vett elégtétel.⁴⁹ És érvényesül isteni szinten is: Kroisos például őse, Gygés bűne miatt bűnhődik; Pheretimét rettenetes vég formájában éri utol az isteni bosszú. Ez utóbbi esetben narrátorunk a saját hangján mondja ki ezt az igazságot (IV. 205). A visszatérő mintázat egyszersmind – halmozva – prófétikus üzenetvé válik. A határain (sok esetben konkrét, földrajzi határokon) túllépő ember (vagy város, birodalom) *biztosan* isteni megtorlás áldozata lesz. Sokan megfogalmazták már, hogy Hérodotos az általa istentelennek gondolt imperializmus csúf következményeinek a bemutatásával saját kora terjeszkedő hatalmát, Athént akarta figyelmeztetni.⁵⁰

Ám e logika, úgy tűnik, nem érvényesül minden esetben. Vannak olyan csapások és elbukások, amikor nem fedezhető föl a háttérben jól azonosítható bűn. Kandaulésnak például – minden magyarázat nélkül – „rossz vége kellett, hogy legyen”, Mykerinos fáraónak pedig – erényes élete ellenére – korán meg „kell” halnia: „Szükséges (volt) ugyanis, hogy az egyiptomiak százötven évig szenvedjenek, aminek a két korábbi király tudatában volt, ő azonban nem.” A „sors” azt írta elő Mykerinos számára, hogy rosszul bánjon az egyiptomiakkal, ezt nem tette, és éppen ezért kellett hamar távoznia. Az isteni akarat tehát nem mindig követi a jogtalanság-megtorlás logikát, az emberrel váratlan módon történhetnek rossz dolgok.⁵¹ Ahogy Solón fogalmaz híres „prédikációjában” Kroisosnak: „az isteni (*to theion*) irigy és zavaros” (I. 32, 1).⁵² Mintha a világ működésének lenne egy morális és egy amorális magyarázata.⁵³ Anynyiban ez az okutalajdonítás is a jós-logikát követi, hogy isteni okot feltételez a történelem mögött, ugyanakkor kilép a jogtalanság-megtorlás sémából.⁵⁴

Az okutalajdonítással kapcsolatos bizonytalanságot tovább mélyíti Hérodotosnak az a szándéka (kötelességérzete), hogy tovább kell adnia, amit az emberek „mondanak”. A történet szereplői által mondottak ugyanis sokfélék, és mintha Hérodotos éppen ezzel a sokféleséggel és az okutalajdonítás szubjektivitásával akarna szembesíteni minket. Nézzünk erre három példát!

1) A nőrablás ok-e a háborúra? (I. 4, 2–4)

Az Ázsia-Európa konfliktus okaként felhozott nőrablástörténetek záró szakaszában azt a perzsa véleményt ismerjük meg, amely szerint végső soron a görögök a felelősek az ellenségeskedésért, mert Helené elrablása után háborút indítottak Trója

ellen. Holott ekkora ügyet nem szabad gerjeszteni egy nő elrablásából: „ők (ti. a perzsák) úgy vélik, hogy míg nőket rabolni igazságtalan emberek szoktak, az elraboltak miatt azonban bosszúállásra törekedni az ostobák, a józanok egyáltalán nem törődnek elrabolt nőkkel. Nyilvánvaló ugyanis, hogy ha ők maguk nem akarták volna, nem rabolták volna őket el.” Ami ok a háborúra egy görögnek, nem az egy perzsának.

2) Argos indítékai (VII. 148–152)

A fentebb már említett helyen Argosnak a görög szövetségtől való távolmaradásáról, annak feltételezett motivációiról van szó. A narrátor a következőképpen kommentálja az általa felidézett véleményeket: „Nem fogok ezekről más véleményt nyilvánítani, mint amit az argosiak maguk mondanak. De annyit tudok, hogy ha minden ember saját bajait (*ta oikéia kaka*) egy közös helyre vinné, hogy ott kicserélje a szomszédaiéval, mindenki, miután odahajolna és közelről megnézné a szomszédja baját, boldogan vinné vissza magával, amit odacipelt.” (VII. 152, 1–2) Vagyis az mondjon ítéletet Argosról, aki a baját is hajlandó átvenni: ti. azt, hogy Spárta növekvő hatalmának fenyegetésében éltek, és jobban féltek a közeli Spárta hódításától, mint Xerxés hatalmától, nem akartak alárendelt szövetségeseikként harcolni. Egy kiélezett helyzetben egy (politikai) szereplő magatartását megítélni csak viszonyainak mély ismeretében, sőt, úgy tűnik, csak a beleélés kockázatát vállalva lehet.⁵⁵

3) Miért támadta meg Xerxés Görögországot? (VII. 5–18)

A *Historiae* nagy témájának, a Kr. e. 480-as perzsa hadjáratnak az elbeszélése (VII–IX. könyv) azzal a meglepő mondattal kezdődik, hogy „Xerxésnek eleinte egyáltalán nem volt kedve hadjáratot indítani” (VII. 5, 1). Azért különös ez, mert az ezt megelőző hat könyv célja az volt, hogy bemutassa, miért következett be ez a hadjárat. A mondat arra ad alkalmat a történetírónak, hogy olyan szereplőket léptessen fel, akik rá akarják beszélni a királyt a hadjáratra, és ezzel felidézze azt a sok lehetséges motivációt, ami miatt – az azt pártolók szerint – kell és érdemes Hellast megtámadni.⁵⁶ Három ilyen szereplő lép színre: Mardonios (Xerxés unokatestvére), aki – mint Hérodotos közli – Hellas kormányzója szeretett volna lenni; a thesszali Aleuada család és az Athénba visszatérni akaró Peisistratidák, akik magukkal hoznak egy *chrésmologoszt* (‘jóslatkezelőt/jóslatértelmezőt’), Onomakritost, aki korábban ugyan összeveszett a Peisistratidákkal, mert rajtakapták, hogy Musaios jóslataiba beleköltött, most mégis együtt vannak az udvarban. Onomakritos jóslatokat recitál Xerxésnek, s mint Hérodotos hangsúlyozza, válogat közülük: a kedvezően hangzókat felmondja, a kedvezőtleneket elhallgatja.

Sikerül meggyőzniük Xerxést, aki tanácskozást hív össze, közli szándékát, majd meghallgat két előkelőt: Mardonioszt, aki még néhány lapáttal rádob a háborús lelkesedésre, mondván, hogy a görögök annyira gyenge és gyáva társaság, hogy ellen sem fognak állni; és Artabanost (Xerxés nagybátyját), aki igyekszik lebeszélni az uralkodót a hirtelen döntésről. Xerxés

indulatossan reagál Artabanos beszédére, éjszaka viszont megdondolja magát, és úgy dönt: mégsem lesz hadjárat. Álmában azonban megjelenik neki egy alak, aki arra inti, tartson ki korábbi döntése mellett, indítson háborút. Xerxés nem törődik az álmossal, másnap a tanácsban bejelenti: nem lesz hadjárat. Viszont az álom másnap éjjel újra jelentkezik, s most már megfenyegeti: ha nem indítja el a háborút, hatalmát gyorsan el fogja veszíteni. Xerxés megijed, Artabanost hívja, elmeséli neki az álombeli jelenést, és arra kéri, ellenőrizték együtt az álom isteni eredetét: Artabanos vegye fel a király ruháit, üljön a trónjára, majd aludjon az ő ágyában éjszaka. Ha neki is megjelenik az álom, akkor isteninek kell lennie. Artabanos kénytelen-kelletlen megteszi, amit a király parancsol. S amint Xerxés ágyában alszik, az álmokép neki is megjelenik, őt is megfenyegeti, mire Artabanos megadja magát, s másnap elismeri, valóban isteni intésről van szó. Ezután Xerxés kiadja a parancsot a hadjárat előkészítésére.

A tanács- és álomepizódznak (meg persze a későbbi Xerxés-jeleneteknek) köszönhetően a Xerxésről alkotott kép csaknem egyöntetű a szakirodalomban: gyenge jellem, tétova alkat, apja árnyékában kisebbségi érzésekkel küzdő fiú.⁵⁷ Van olyan interpretáció, amelyik Xerxést Hérodotoszal hozza párhuzamba: ő is kutat, érdeklődik, feljegyez. De még ez az értelmezés is arra fut ki, hogy Xerxés mint „történész” rossz úton jár, módszertana és értelmezési eljárásai elhibáztak.⁵⁸

Am e párhuzamot másképp is lehet olvasni. Xerxést habozni látjuk, a „történelmi” információk interpretációi közt ingadozik – épp, mint Hérodotos, aki sok helyen nem dönt az általa felsorolt történetvariációk, feltételezett motivációk között, s nem egyszer kifejezetten felszólítja olvasóját, hogy döntsön ő, melyiket tudja inkább elhinni.⁵⁹ Xerxés tétovázása politikai szempontból lehet, hogy előnytelen, de mint a történelmet szemlélő és az igazságot kereső ember magatartása egyenesen kíváncsú.⁶⁰ Xerxés problematikusnak látja saját helyzetét, sőt megfontolásra és bocsánatkérésre is képes, arra hivatkozva, hogy gondolkodása „még nem érte el a legérettebb szintet” (VII. 13, 2). Ilyen önreflexióra készek uralkodók csak bukásuk után szoktak lenni a *Historiae*-ban.

Xerxés bizonytalanságának köszönhetően tehát a VII. könyv elején – amit második prologusnak is szoktak nevezni – a perza hadjáratához vezető okok összefoglalását olvassuk, egyszersmind betekintést kapunk a történelmi kutatás nehézségeibe is: kiderül, hogy a források (akár írottak is, mint az Onomakritos jóslatai) hitelessége kérdéses, az informátorok érdekvezéreltek lévén, megbízhatatlanok: Mardonios a maga céljainak megfelelően torzítva meséli el hadjárata történetét, amit mi magunk is ellenőrizhetünk, ha visszalapozunk a VI. könyvhöz.⁶¹ Mindennek tetejébe ugyanazokból a történelmi tényekből ellenkező következtetésekre lehet jutni:⁶² ősei hadjárataiból Xerxés arra jut, hogy neki is hadjáratra kell vállalkoznia, Artabanos pedig – ugyanezen hadjáratok árnyoldalait és kockázatosságát hangsúlyozva – arra, hogy jobb nyugton maradni. Hérodotos mint ha ezzel is jelezné, hogy a történelmi beszámolójának célja nem az, hogy végső értelmezést adjon, hanem az, hogy ne hagyja, hogy egyetlen értelmezés a többit szóhoz sem engedve jusson érvényre. Artabanos, aki más „bölcs tanácsadókhoz” hasonlóan Hérodotos szócsövének tűnik ezekben a jelenetekben, az udvari tanácsban a következőket mondja: „Királyom, ha nem hangzanak el egymással ellenkező vélemények, akkor a döntés előtt

állónak nincs lehetősége a jobbikat választani, hanem csak azt tudja elfogadni, amelyiket elmondták; ha viszont elhangzanak, akkor van” (VII. 10a, 1). Talán itt kerülünk közelebb a fent idézett „ars poetica” *opheilójának* („kötelességem”) megértéséhez. Mivel a történetírásnak erkölcsi (és politikai) tétje van, a történetírónak – a kívülállás, az igazmondás és a *legein ta legomena* jegyében – nem szabad csak egy véleményt közölnie.⁶³

Artabanos azonban történetünkben alul marad a vitában. Történelmi tapasztalata és logikus érvelése érvénytelenné válik. Narrátorunk arról is hallgat, hogy az álmossal kapcsolatos okoskodása és végül az álomértelmezése helyes-e. A történelmi tudás haszna, ez alapján úgy tűnik, megkérdőjeleződik.⁶⁴ De megfogalmazódik ennél valami több is.

Amikor Xerxést második álma halálra rémiti, Artabanost hívja, s elmondja neki, hogy neki jobb belátása az, hogy Artabanos tanácsát kövesse, de nem teheti (*ouk ón dunatos toi eimi*). Úgy akarja az álom isteni eredetét ellenőrizni, hogy Artabanost saját szerepébe helyezi, aki ebbe nem akar belemenni. Xerxés unszolására végül mégis vállalja, és éjjel neki is megjelenik az álmokép és ezt mondja: „Hát te vagy az, aki le akarsz beszélni Xerxést a Hellas elleni hadjáratról, mivel ugyebár aggódsz érte? Sem később, sem most nem fogod szárazon megúszni, ha el akarsz háritani azt, aminek meg kell történnie.» Artabanos tehát ilyen fenyegetéseket vélt hallani az álmokép szájából, és úgy rémlett neki, hogy a szemeit forró vassal akarja kiégetni. Hangoosan felkiáltott és kiugrott az ágyból...” (VII. 17, 2–18, 1) Nem kétséges, Artabanos épp annyira megijedt az álmoképtől, mint korábban Xerxés, s ez után szót sem szol a hadjárat elindítása ellen, sőt „a terv nyílt támogatója lett” (VII. 18, 4).

Artabanos itt – bár megőrzi önazonosságát, amit az álombeli alak is leleplez – olyan fokon helyezkedik bele unokaöccse helyzetébe, amennyire ember magát egy másik ember helyébe képzelni képes.⁶⁵ Csak a Xerxésszel való azonosulása, legszemélyesebb tapasztalatai révén érti meg, mi űzi Xerxést a hadjáratba. Átéli Xerxés ijedségét, és ezzel az előbb még teoretikus kérdés tétjét a saját bőrén érzi meg. Korábbi, spekulatív okfejtése lényegtelenné válik az ijedség tapasztalati igazsága fényében.⁶⁶

Hasonló tanulság ez, mint amit az Argosról szóló szakasz, a *legein ta legomena* fejezete közvetített, csak még mélyebbre megy: a történetek megértéséhez nem pusztán a másik „bajának” (*kaka*) közléről való megismerése lesz a követelmény, hanem a végtelen beleélés. A történelmi igazság – Hérodotos számára – túl van a hamisított vagy hiteles dokumentumok, a dezinformáció vagy megbízható információ ellentétén, s csak személyes bevonódás révén közelíthető meg, ha megközelíthető.⁶⁷ Artabanos átváltását és rémületét lehet e beleélés túlságosan is képszerű metaforájának tekinteni, vagy azt az üzenetet látni benne, hogy a személyes átélés – és így a történelmi tudás – lehetetlen dolog. Hérodotos ebben a döntésben – mint jó médium – nem igazít el bennünket. A másik ember belső világa, ahol döntéseit hozza, éppannyira hozzáférhetetlenek az *opsis* és *gnómé* számára, mint a távoli tájak vagy a múlt eseményei: természetfeletti látás, egy jó képessége kellene hozzá.

Összegzésül: Hérodotos médium-szerepe, ha a későbbi történetírás elvárásainak szemszögéből nézünk rá, alkalmatlanná teszi arra, hogy valódi „oknyomozó” legyen; ha önértékén kezeljük, ez teszi lehetővé, hogy olvasóit a történelmi megismerés lehetőségeinek korlátaival szembesítse.

Epilógus

Plutarchos a *Hérodotos rosszindulatáról* szóló esszéjében azzal vádolja meg a halikarnassosi történetírót, hogy a sokféle vélemény közlésével azt éri el (és szerinte az is volt a célja), hogy a perzsa háborúk nagy hőseinek dicsőségét csorbítsa, görög polissok (köztük a boiótiai Plutarchosnak fontos boiótiai Théba) hírnevét bemocskolja.⁶⁸ A Kr. u. 2. századi író-filozófus nézete szerint ugyanis a történetírás feladata az, hogy egyértelmű pozitív és negatív példákat állítson az olvasó elé, a haza mitikus fényben tündöklő hőseit makulátlan hősökként mutassa be. Hérodotos tehát nem jó „történetíró”: nem úgy meséli el a dolgokat, „ahogy megtörténtek”,⁶⁹ célja nem a hasznosság,⁷⁰ és nem is az olvasó okítása követendő és elrettentő példák révén.⁷¹ Az emberi történeket figyelve a visszatérő mintázatokon túl észrevesz esetlegest, következtetlenséget, személyeset is – éppen ezért nem illeszkedik a későbbi elvárásokhoz, amelyek a történelemből örökérvényű tanulságokat akarnak levonni.⁷²

Jegyzetek

val készült. Köszönettel tartozom Bélyácz Katalinnak, Lindner Gyulának, Nagy Árpád Miklósnak és Szikora Patriciának a tanulmány egy korábbi változatához fűzött megjegyzéseikért, javaslataikért.

- 1 A „persona” kifejezés az angol szakirodalomban bevett megjelölés. Leginkább a „szerzőség-modell” („Autorschaftsmodell”) fogalmához áll közel: a szerzőség-modellek „típuszerű formák, amelyek a szerző szerepfelfogását rajzolják körül egyfelől az írói tevékenységére, másfelől a társadalomhoz való viszonyára nézve; [...] a szerző irodalmi tevékenységének eredetéről, alapjairól, igényeiről és szándékáról vallott feltevéseinek készlete” (Hoffmann-Langer 2013, 139). A hérodotosi „szerzői hang” nyomatékos jelenlétéről és különböző aspektusairól: Brock 2003. A II. könyvben műve szereplőjévé is válik: Marincola 1987, 127.
- 2 Hérodotos műve mint újszerű alkotás: Evans 1968, 12; Lateiner 1989, 13–51; Murray (2001, 322) megfogalmazásában: „a new generic form which only later became identified as history”. A *Historiae* műfaji meghatározásának problémájáról lásd Boedeker 2000, 98; Branscome 2013, 11–13. Vö. Flory (1987, 16), aki a *Historiae* műfaji egyedülállóságát hangsúlyozza.
- 3 A két gyakran idézett ókori vélemény: Pseudo-Longinos: *A fenségéről* XIII. 2 („leghomérosibb”); a halikarnassosi Dionysios: *Levél Pompeiushoz* III. 11 („Homéros utánzója”). Hérodotos mint „a próza Homéros” ókori felfogásáról: Priestley 2014, 187–219. A *Historiae* és a homérosi eposzok kapcsolatáról: Boedeker 2000, 103, további irodalommal. A homérosi jegyek jó összefoglalása: Moles 1993, 97. Egy másik fontos műfaji hatás a tragédiáé. Lásd erről Griffin 2006.
- 4 A *logographos* jelentéséről lásd Basile 2019, kül. 85–88. A szó használatáról Thukydidesnél (aki valószínűleg Hérodotos is közéjük sorolta): Hornblower 1991, 58–59. Hérodotosról magáról is feltételezik, hogy korábban „logográfus” volt, lásd Rösler 2002, 81.
- 5 Erről röviden lásd például Lateiner 1989, 19. Hérodotos „stílus-szintéziséről”: Schadewaldt 1962a, 110. A *Historiae* irodalmi mintáinak és előzményeinek irodalmáról tájékoztat Dewald–Marincola 1987, 12–16. Hérodotos kapcsolatáról a szofista vitákkal és kortárs orvostudományi irodalommal: Thomas 2000, kül. 1–4. fejezet.

A bölcsek üzenetét nem értő uralkodók és a megtörtént eseményeket különbözőképpen értelmező szereplők azt sugallják, hogy mások tapasztalatából az emberek nem feltétlenül tudnak tanulni, vagy ha tanulságokat akarnak levonni, azt túl sokféleképpen teszik.⁷³ Éppen mivel nem kiszámítható okai is lehetnek eseményeknek (mint Xerxés hadjáratának), a „történelem” (a múlt események elbeszélése) nem tud tanító szerepet betölteni.⁷⁴ Sőt, úgy tűnik, Hérodotos sokszor az egyediség, a megismételhetetlen és megismerhetetlen érdekli.⁷⁵ Úgy vélem, Hérodotosnak a tanító-történetírói feladatra való képtelensége éppen a fent elemzett jós-perszónából következik. A jós a „csodálatosra” (különös jelenségre, vö. első mondat) figyel, azt próbálja aktuálisan értelmezni.⁷⁶ A kívülálló-igazmondó-médium szerep pedig nem engedi, hogy – plutarchosi értelemben – „jó hazafi” legyen, és műve megfeleljen a *historia magistra vitae* támasztotta elvárásoknak. Így Hérodotos abban is osztozik mitikus jós-elődeivel, hogy rosszindulattal, haszonleséssel, hazugsággal vádolják meg.⁷⁷

- 6 Nagy 1987. Vö. Nagy 1990, 224: *logios*: ’master of speech’; *aioidos*: ’master of song’. Mindkettőjük feladata a *kleos* megőrzése. Lásd ehhez Luraghi (2009, kül. 455–456) és Branscome (2013, 15) kritikáját.
- 7 Dewald 1987, 153; Munson 1991, 43. A *histór* jelentéséhez: Nagy 1990, 9. fejezet (§1–2); Press 1982, 23–34; Kritizálja Hérodotos *histór*nak nevezését Evans (1990, 95) és Branscome (2013, 15).
- 8 Dewald 1987, 147. Vö. saját kritikáját: Dewald 2002. Moles (1993, 93) is Hérodotos „héroikus” szerepéről beszél.
- 9 Marincola 2007. Az *Odysseia*-reminiscencia eltéveszthetetlen az I. 5. 3-ban, ahogy arra minden kommentátor felhívja a figyelmet: „egyformán végigmenve az emberek kis és nagy városain” (ὁμοίως μικρὰ καὶ μεγάλα ἄστυα ἀνθρώπων ἐπεξιών) – „sok ember városait látta” (πολλῶν δ’ ἀνθρώπων ἴδεν ἄστυα, Hom. *Od.* I. 3). Hasonlóan Moles 1993, 96.
- 10 Branscome (2013, *passim*) nemes egyszerűséggel „kutatónak” („inquirer”) nevezi (16).
- 11 Christ 1994; Friedman 2006, 167; Demont 2009; Branscome 2013, 2. Ezeket az alakokat nevezi Branscome Hérodotos „riválisainak”, akik negatív ellenpéldaként szolgálnak: nem megbízhatók, szemben Hérodotoszal, aki az igazat akarja közölni (uo., 3). Moles 2007, 255: a korinthusi Sóklés mint Hérodotos párhuzama („történész”); Branscome 2013, 20: Leótychidész is ilyen szereplő, csak neki nem sikerül meggyőznie a hallgatóságát (VI. 86).
- 12 A viszony persze nem ilyen egyszerű. Nem lehet a szereplők szavait „Hérodotos” véleményével azonosítani. Lásd Lateiner 1989, 235, 32. jegyzet. Hérodotos mint *sophos*: Thomas 2000, 284 és 2006, 73; Fowler 1996, 87; Hartog 1988, 361: „Herodotus occupied a position half way between the sophist, who sold knowledge, and the rhapsode who sang Homeric verse.”
- 13 Kindt 2006, 35. A tanulmány Hérodotos elbeszélői hangjának és a delphoi jóda hangjának viszonyát vizsgálja a Kroisos-logosban. „The writing of history, like oracular utterances, connects and negotiates between the different dimensions of time...” (uo., 43). A *Historiae* jóslatjellegéről: Grethlein 2013, 208–223.
- 14 A tanulmányban szereplő Hérodotos-idézeteket saját fordításomban közlöm.
- 15 Ezt a párhuzamot a doktori disszertációmban fejtettem ki (Kulin 2016, 78–92 és 115–122).
- 16 Lásd erről korábbi tanulmányomat: Kulin 2015.

- 17 Friedman 2006, 166–167. Moles (1993, 94) szerint saját maga 3. személyben való megnevezése is az objektivitás és pártatlanság érzetét erősíti.
- 18 Az életrajzi hagyomány szerint egy időben száműzetésben is volt Samoson. Friedman (2006) utazó szakemberekben (költő, orvos) látja Hérodotosz szerepmintáit. A Hérodotosz-kutatás egyik markáns iránya kétségbe vonta Hérodotosz utazásainak valóságát, erről lásd Pritchett 1993.
- 19 Amiben szintén az *Iliás* költőjének örököse.
- 20 Lásd alább Plutarchos kritikáját.
- 21 Az orientalizáló kor vándorló *mantis*airől: Burkert 1992.
- 22 Parker 2000, 79: „the most convincing prophecy comes from afar.” Az „udvari” jósról jó példa Onomakritos, a *chrésmologos* (kb. ’jóslatgyűjtő’ vagy ’jóslatértelmező’), aki beleír Musaios jóslataiba, és csak a kedvező jóslatokat mondja el Xerxésnek: *Historiae* VII. 6. Az életrajzi hagyományban felbukkan, hogy Hérodotosz jutalmat kapott az athéniaktól, lásd Priestley 2014, 44–50 és alább, 30. jegyzet.
- 23 A hérodotoszi iróniáról: Fornara 1971, 92; Rutherford 2018. A *Historiae* „homályosságáról”, nyelvének a jóslatnyelvhez való hasonlóságáról lásd Grethlein 2013, 213 és uő. 2018, 228–234. Schade-waldt (1962b, *passim*) Hérodotosz „naiv” objektivitását „humánus” meggyőződéséből vezeti le.
- 24 A bölcs tanácsadókról: Bischoff 1932 és Latimore 1939.
- 25 Branscome (2013, 26) szerint Hérodotosz abban különbözik Solóntól, hogy ő sikeresen adja át üzenetét, míg Solón kudarcot vall. (Ugyanez a gondolat: 21; 30 és *passim*). Nem látom be, mire alapozza ezt a nézetét. (Mi üzeni vagy sugallja, hogy Hérodotosz sikeres?)
- 26 Vö. Dewald (1987, 159) megfogalmazását: „Like the God at Delphi, the *histor* can point” és uo. 167. Óhatatlanul a hérakleitosi mondás jut az eszünkbe a delphoi istenről, aki „nem közöl (*legei*), nem rejt el, hanem jelez” (B 93 DK). Munson (1991, 43) hasonlóra utal, amikor azt mondja, hogy a Hérodotosz által közölt adatok „alone and in mutual cooperation... are... left to signify their own meaning.” Ehhez lásd Manetti (1993, 14–19) elemzését a görög jóslásról. Hérodotosz ebből a szemszögből nézve *mantis*, aki csak közöl (közvetít), nem értelmez. De fontos hozzátenni, hogy van egy jelértelmező oldala is, ehhez lásd Hollmann 2011.
- 27 Evans 1968, 16. Hérodotosz „izolálódásáról” (a későbbi történetírásról): Lateiner 1989, 212–220. A halikarnassosi Dionysios ugyan Thukydidesz fölé emeli Hérodotoszt, de dicsérete nem mint megbízható történetírót illeti, lásd Momigliano 1958, 7–8.
- 28 Hasonló tanulságot von le (máshonnan kiindulva) Hellmann (1962, 52–53): minden olvasó mást olvashat ki a hérodotoszi történetekből. „Kein Prediger spricht hier mit dem fabula-docet-Finger, sondern ein weiser, gläubiger Grieche” (53). A tanítószerepről (amelyet Hérodotosz nem tölt be), lásd alább.
- 29 Talán itt ragadható meg a különbség Thukydideszhez képest. Ő is a jövőbe tekint (ezt ki is mondja: I. 22. 4), és nincs történetírás, aminek ne lenne ilyen aspektusa (lásd Koselleck 2003, 100; Breisach 2004, 12–13), de Thukydidesz tanulságokat feltételez és ezáltal bölcsőbb cselekvést. A történetírás és jövődőlés/jövőkutatás összefüggéseiről a modern és posztmodern történetírásban: Gyáni 2020, 212–222.
- 30 A szakirodalom egyik vitatott kérdése, mennyire tekinthető Athén-pártinak Hérodotosz. Jacoby (1913, 237–242) Athén-pártinak látta. Lásd ehhez Moles 2002. A VII. 139 értelmezéséhez továbbá Schade-waldt (1962b, 196), aki éppen a hérodotoszi objektivitás egyik megnyilvánulásának tartja a szakaszt. Hérodotosz kijelentéséhez fontos tisztában lenni azzal, hogy a kérdés tekintetében súlyos viták voltak a Kr. e. 5–4. században, lásd Evans 1968, 13, további irodalommal.
- 31 *ἐμοὶ γὰρ τὴν ἀληθείην ἀσκέειν ἀντὶ αὐτοῦ βασιλεῦ ἀγὼν μέγιστος ἐστὶ*. Itt csak röviden tudok utalni arra, hogy Hérodotosz sokat foglalkozik a hazugság problémájával. Az egyik fontos hely az, ahol Aristagoraszról mondja, hogy ha el akarta volna érni a célját (megnyerni a spártaiakat szövetségesül az ión felkeléshez), „hazudnia kellett volna” (V. 50, 2). A másik Dareios fennen hangoztatott „*ars politicája*”: „ahol hazugságra van szükség, ott hazudjunk” (III. 72). Az igazság kimondása a meggyőzés szempontjából sokszor nem jó stratégia. Azzal, hogy Hérodotosz „az igazságot” mondja, jelzi, hogy nem a meggyőzés a célja: lásd Branscome 2013, az Aristagoras-jelenetről: 27–29. A „hízelgés” versus „igazság” a platóni (sókratészi) felosztásra emlékeztet: *Gorgias* 463–465.
- 32 . „*Εγὼ δὲ οφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα, πείθεσθαι γὰρ μὲν οὐ παντάπασιν οφείλω, καὶ μοι τοῦτο τὸ ἔπος ἐχέτω ἐς πάντα τὸν λόγον*.” Ezzel csaknem egyenértékű állítások: II. 123, 1: „Nekem végig az egész művemben (*logos*) az az alapvetésem (*hypokeitai*), hogy azokat, amiket ki-ki mond (*legomena*), hallás alapján megírom”; és III. 9: „Ez a hihetőbb elbeszélés (*logos*), de el kell (*dei*) mondani a kevésbé hihetőt is, mivel (azt is) beszélük.”; vö. II. 125, 4; III. 56, 2; IV. 195, 2; VI. 53, 1.
- 33 Hérodotosz sok más helyen is jelzi, hogy nem ad hitelt forrásának vagy bizonytalan az adat igazságával kapcsolatban, lásd erről a kérdésről Dewald (1987) elemzését, szöveghelepekkel. Darbo-Peschanski (1987, kül. 187) az igazság elérésével kapcsolatos szkepszist lát ebben a magatartásban. Moles (1993, 95) enyhébben fogalmaz: „ez a hozzáállás lehetővé teszi számára, hogy mindenféle anyagot továbbadjon anélkül, hogy kitenné magát az igaztalanság vádjának”.
- 34 Pl. Jacoby 1913, 478–479. Momigliano (1966, 21) a hagyomány előtérbe helyezését a kritikával szemben homéroszi örökségnek tartja. Ám azt, hogy Hérodotosz nem vált a történetírás modelljévé, Thukydidesz számlájára írja (214–215). Kitűnő összefoglalás Hérodotosz megítéléséről az ókortól a 20. századig: Evans 1968. A naivítás-elképzelésről: uo. 15 és Lateiner 1989, 13, és 1. jegyzet. Hérodotoszt elmarasztaló véleményeket idéz Erbse 1981, 252.
- 35 Rösler 2002, 90–91, a III. 9-re hivatkozva.
- 36 Luraghi 2006, 85–86. Az említettekkel nem merítettük ki a *legein ta legomena* értelmezéseit. Elterjedt kép Hérodotosz mesélőkedve (hallgatósága szórakoztatására mesél válogatás nélkül), lásd erről (kritikával) Flory 1987, 14–16. Lateiner egy helyen (1989, 7) a *prooimionnal* hozza párhuzamba (el kell mondani mindent, amit hallott, hogy megmentse a feledéstől), máshol (1989, 10 és 22) úgy látja, hogy ezzel Hérodotosz az igazsághoz kerül közelebb. Grethlein (2018, 240) szerint a „narratív polifónia” Hérodotosz azon meggyőződésével van összhangban, hogy a történelem jelentése az idővel és a szemlélő szemszögével változik.
- 37 Branscome 2013, 10–11.
- 38 Vö. Dewald 1987, 166–167: a nem igaz *logosok* is motiválnak cselekvést. Az „emlékeztetőtörténet” fogalmáról: Assmann 2003.
- 39 Vö. Lateiner 1989, 9 megjegyzését az első mondatról: Hérodotosz nem „a történeteket” (*ta genomena*) mutatja be, hanem „kutatását” (*historiés apodeixis*). „The phrase ἀπόδειξις ἱστορίας ... admits the subjective nature of historical thought and reports.”
- 40 Boedeker (2000, 108–111) a *Historiae*-ban előforduló hasonló kijelentéseket („valamit kell vagy nem kell elmondani”) a mű Hérodotosz által megalkotott („műfaji”) szabályaiként értelmezi.
- 41 Lateiner (1989, 18) – más összefüggésben – kiemeli Hérodotosz tudatosságát arra nézve, hogy a történeti tudást ő csak *közvetíti*. („Already the noun ἀπόδειξις in the proem asserts a mediating intelligence.”) Ugyancsak ő felsorolja azokat a nyelvi eszközöket (21–22), amelyekkel Hérodotosz jelzi távolságtartását a közölt információval kapcsolatban. „History without a historian” – szintén az ő kifejezése (32). A kérdés természetesen összefügg a hérodotoszi mű orális kötődéseivel, erről lásd például Murray 2001, kül. 325.
- 42 Schade-waldt (1962a, 114) a hagyománnyal szembeni tiszteletéről beszél („Ehrfurcht vor dem Überlieferten”).

- 43 Így fogalmaz Luraghi (2006, 87): „the Herodotean narrator can only step aside, letting the human groups whose past he relates take the stage and tell the story”. Vö. Lateiner 1989, 9–10: Hekataiosszal összehasonlítva Hérodotosz szándék-közlése „visszafogott és episztemológiaiul kifinomult”. Ugyanő hívja fel a figyelmet arra (1989, 10 és 20. jegyzet), hogy Hérodotosz kulcsszava az *atrekeia*: „torzítatlanul” akar továbbadni információkat. Thukydides ezzel szemben *akribeia*-ra (precizításra) törekszik (pl. I. 22, 2), „a háborút” írja meg (*ton polemon synegrapse* I. 1), nem a „kutata-sait”; a kutatásaira múlt időben tekint vissza: „nehéz volt megtalálni” (*epiponós héurisketo* I. 22, 3). Vö. Schadowaldt 1962a, 115: Hérodotosz az *alétheia*-t nem használja történelmi „tényekre”; „a történelmi igazságra, ami csak *logos*-ban, és nem a jelenidejű térben létezik” az *atrekest* használja.
- 44 Az *aitia* jelentéséről és az ezzel kapcsolatos vitáról lásd Myres 1953, 55–57 és Immerwahr 1956, 243–251, kül. 244.
- 45 Assmann 1999, 245. Fontos, hogy Hérodotosz az első mondatban jelzi, hogy a konfliktus *oka* érdekl. (Tehát nem a háború a témája, hanem a háború okai, lásd erről Lateiner 1989, 8 és 15.) Erdemes azt is kiemelni, hogy Hérodotosz a *múltat* kutatja – szemben a Thukydides által elismert kortárs-történetírással és a későbbi történetírókkal, akik múlt-kutatást nem végeztek, lásd erről Momi-gliano 1958, 4.
- 46 Jacoby (1913, 482–483) „teológiai” oknak nevezi a Hérodotos által vizsgált okokat (és elmarasztalja őt ezért). Hellmann (1962, 47) – úgy vélem, tévesen – a „Kriegsschuldfrage”-t „tisztán politikai természetűnek” gondolja. Schadowaldt (1962a, 118) Hérodotosz „teológiai alap-beállítottságáról” beszél („theologische Grundhaltung”). Mindez nem jelenti, hogy Hérodotosz ne ismerne más (politikai, társadalmi) okokat, lásd Asheri et al. 2007, 40–41.
- 47 Evans 1968, 16–17. Vö. Regenbogen 1962, 84: a hérodotoszi mű alap gondolata és szervezőelve nem a politikai-történelmi szférában keresendő.
- 48 A *tisis* (’bosszúállás/megtorlás’) motívumáról: Immerwahr 1956, 249; De Ste Croix 1977, 139–140. A gondolat rokonságáról a preszókratikus filozófiával (Anaximandrosszal): Erbse 1981, 257–258; Mohay 2017, 23–24.
- 49 Emberi bosszú sok egyéb történetben felbukkan. Ez húzódik meg Kambyés egyiptomi hadjárata mögött is, vagy olyan melléksze-replők történetében, mint Pheretímé (IV. 205), vö. Harrison 2000, 102.
- 50 Lásd Fornara 1971, kül. 90. Nézetének kritikájához lásd Grethlein 2018, 224–226, bőséges irodalommal. A Kroisos-történet mint prófécia: Hartog 1999, 191; Kindt 2003, 110. Implicit politikai jóslatok Hérodotosznál: Corcella 2013, 49.
- 51 Hellmann (1962, 50–51) hasonlóan érvel Kandaulésszel kapcsolatban: nem az elvakultsága vezetett a bukásához, hanem buknia kellett, ezért elvakult lett stb. További hasonló példái: Arkesilaos (IV. 163–164) és Apriés (II. 161).
- 52 A *tarachódést* lehetne ’zavarba ejtő’-nek is fordítani.
- 53 Így Harrison 2000, 113. De Ste. Croix (1977, 140–141) az isteni irigységet „immorális”, a sorsot „amorális” magyarázatnak nevezi. Úgy is lehet értelmezni, hogy a „vaksors” csak a szemlélő kor-látozottsága miatt tűnik annak: Erbse 1981, 259.
- 54 Izgalmas ebből a szempontból Koselleck (2003, 108) megállapí-tása Lorenz von Stein szemléletéről: a történelem egyszerűségének felismerése miatt „szorult rá a »szükségesség« kategóriájára”.
- 55 A szakasz értelmezése igen vitatott, lásd Macan 1908, *ad loc.* Egyik legelterjedtebb nézet szerint arról van szó, hogy Argos nem bűnösebb más polisoknál (tehát nem szabad olyan egyszerűen el-ítélni), lásd pl. Schadowaldt, 1962b, 197; Stadter 2006, 243. Ma-rincola (2006, 218–219) utal arra (a szakaszt idézve), hogy Hé-rodotosz óvatos az ítélezéssel, „and in fact cautions his audience that such things must be contextualized.” A *kaka* értelmezéséhez érdemes figyelembe venni: V. 97. 3 és VI. 98.
- 56 Vö. Lateiner 1989, 20: a meggyőzést célzó beszéd az események magyarázatát szolgálja.
- 57 Xerxés gyenge jellege: Reinhardt 1940; apjától eltérő, vele el-lentétes alkat: Immerwahr 1954, 25–26; kisebbségi érzésekkel küzdő epigon: Szabó 2015/1948, 153 és 157. Talán a leglesújtóbb véleményről Erbse van róla: tudatlan, taníthatatlan, naiv, gyáva, lelkiismeretlen stb. (1992, 74–92, *passim*). Evans (1991) elismeri pozitív vonásait (nagylelkűség, nyitottság), sőt „bizonyos kedves-séget és bájt” tulajdonít neki.
- 58 Grethlein 2009, kül. 205–214.
- 59 De Jong 1999, 224: már a kezdőmondat jelzi, hogy a hérodoto-si narrátor nem mindentudó, sokszor hezitál, vagy hipotézisekhez folyamodik.
- 60 Vele szemben Mardonios és az Aleuadák „belekapaszkodnak” egy-egy véleménybe, az *echó* ige mediumával kifejezve: *eicheto logou* (VII. 5, 1), *echomenoi logón* (VII. 6, 2). Az olvasó/törté-netíró és Xerxés közti nagy különbség persze a felelősség, amit hordoz.
- 61 Vö. Grethlein 2009, 200.
- 62 A múlt e „használatát” elemzi Grethlein 2009, kül. 198–200; vö. Grethlein 2018, 235: „The past is contested ground in the *Histo-ries*”.
- 63 Ebben a keretben értelmezendő – ahogy én látom – az Athénnal kapcsolatos „pártosnak” gondolt kijelentés is. Nem lehet hagyni, hogy ne hangozzék el olyan vélemény is, amelyik Athénnak tulaj-donítja a győzelmet. Ahogy Xerxésnek, úgy a *Historiae* olvasó-jának is az lenne a feladata, hogy ne érje be csak saját nézeteinek rendszeres újra-hallgatásával; vegye észre az események bárme-lyik elbeszélésének részlegességét, és döntsön ő maga a lehetséges verziók között – ahogy erre Hérodotosz olykor kifejezetten felszólítja olvasóját. Az olvasótól elvárt aktív véleményalkotásról Héro-dotosznál: Baragwanath 2008, kül. 1–9 és 17–34.
- 64 Vö. Grethlein 2009, 195; Stahl 1975; Shapiro 1994, 354.
- 65 Az átöltözés babiloni eredetű rituális vonatkozásairól: Germain 1956. A hivatkozott babiloni rítus lényege, hogy valamilyen ve-szélyes, rossz előjelű helyzetben „királyhelyettest” tesznek a trón-ra, akit megszabott idő után megölnek és eltemetnek. A cél az, hogy a helyettes királyt, és ne az igazít ériék a csapások.
- 66 Artabanos tehát nem elveszíti bölcsességét, ahogy Stahl (1975, 30–31) érti, hanem másfajta megismerést tapasztal meg: s többről van szó, mint amit Shapiro (1994, 353–354) állapít meg a héro-dotoszi bölcsék tudásáról. Nem egyszerűen „az isteni közbelépés” miatt korlátolt az emberi tudás, és nem is csak azért, mert „csak közvetlen tapasztalatból tanul”.
- 67 Belső, meg nem magyarázott ok az uralkodók (Kroisos, Kamby-sés) magabiztossága és hódítási vágya is. „És ki tagadná, hogy az emberi éthosz és az emberi viselkedés történelemformáló erő?” – így Schadowaldt 1962a, 112.
- 68 A *De Herodoti malignitate*-ről: Marincola 2015.
- 69 Lukianos sokat emlegetett elvárása a történetíróval szemben: *ὡς ἐπράχθη εἰπεῖν* (*Hogyan kell történelmet írni?* 39). Meg kell je-gyezni, hogy más tekintetben (a pártatlanság, sőt „házatlanság” te-kintetében, 41) Hérodotosz a lukianosi mintának tökéletesen meg-felel.
- 70 Thukydides I. 22, 4 (ὠφέλιμα); Szicíliai Diodóros I. 1, 1 (ὠφέλησαι).
- 71 Szicíliai Diodóros I. 1, 1–2 (διδασκαλία, μάθησις). Polybios I. 1–2 (παίδεια, γυμνασία, διδασκαλος). Vö. Lateiner 1989, 221: az em-beri állapot bizonytalansága (ahogyan Hérodotosz bemutatja) nem teszi alkalmassá a „történelmet” arra, hogy tanulsággal szolgáljon a jövőre.
- 72 Koselleck 2003, 41–73 (kül. 42–51) az újkor előtti történetírás toposzaként elemzi a *historia magistra vitae* elvét. Hérodotosz azonban nem illik bele ebbe a képbe. Plutarchos a *De malignita-te Herodoti* első fejezeteiben ennek az „ókori historiográfiának”

az alapelveit fogalmazza meg, amelyeket szerinte Hérodotos nem tart tiszteltben, vö. Russell (1966, 182) hasonló véleményét és Bowen (1992, 3–4) rövid, de lényeglátó összegzését Hérodotos és Plutarchos világának különbözőségéről.

73 Hasonlóan érvel Lateiner 1989, 221.

74 Vö. Koselleck (2003, 52–53) fejtegetéseit a történelem fogalmának 18. századi változásairól: „a történelem mint egyszeri esemény vagy egyetemes eseményösszefüggés nem tölthette be ugyanazt a tanító szerepet, mint a példaszzerű beszámolóként felfogott história” (53). A ciklikus szemléletet és az üdvtörténeti szempontot is maga mögött hagyó újkori történetírás (és -filozófia) hasonlóképpen nem „hisz” a történelemből való tanulás lehetőségében, mint Hérodotos, vö. a Koselleck (2003, 65) által idézett véleményt R. Kornmanntól: „Az államoknak és az egyes embereknek egyformán az a sorsuk, hogy csak addigra legyenek okosak, mire az

alkalom már elenyészett.” (Ahogy ez Hérodotosnál Kroisoszal, Kambyssésszel stb. történik.)

75 Vö. Focke 1927, 51 (idézi Hellmann 1962, 45): „der ewige Wechsel als solcher war, der Herodot anzog, das schlechthin Einmalige, Paradoxe, Extravagante, ja Absurde... die absoluten nie und nirgends wiederkehrenden Einmaligkeiten.” Ez az érdeklődése összefügghet az „absztrakt konstruktivizmussal” szembeni ellenérzésével, ahogyan Schadewaldt (1962a, 113) fogalmaz.

76 Vö. Grethlein 2018, 242: Hérodotos szemében a történelem jelentése az értelmező nézőpontjától függ, míg Thukydides időfüggetlen igazságban hisz.

77 A „hazug” Hérodotos-képről, illetve a hérodotosi forrásközlések megbízhatósága körüli vitáról az ókorban: Momigliano 1958, 6–7; a 20. századi Hérodotos-kutatásban: Boedeker 2000. 99–102.

Bibliográfia

- Asheri, D. – Lloyd, A. – Corcella, A. A 2007. *Commentary on Herodotus, Books I–IV*. Oxford.
- Assmann, J. 1999. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest (eredetileg: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München, 1992.)
- Assmann, J. 2003. *Mózes, az egyiptomi*. Ford. Gulyás András. Budapest. (eredetileg: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München – Wien, 1998)
- Baragwanath, E. 2008. *Motivation and Narrative in Herodotus*. Oxford.
- Basile, G.-J. 2019. „The Early Greek Prose-writing Tradition: Bridging the Myth-History Divide”: *Dialogues d’histoire ancienne* 45, 81–112.
- Bischoff H. 1932. *Der Warner bei Herodot*. Marburg.
- Boedeker, D. 2000. „Herodotus’ Genre(s)”: Depew, M. – Obbink, D. (szerk.): *Matrices of Genre: Authors, Canons, and Society*. Cambridge, MA, 97–114.
- Bowen, A. J. 1992. *Plutarch: The Malice of Herodotus*. Warminster.
- Branscome, D. 2013. *Textual Rivals: Self-Presentation in Herodotus’ Histories*. Ann Arbor.
- Breisach, E. 2004. *Historiográfia*. Ford. Baics Gergely. Budapest (eredetileg: *Historiography*. Chicago, 1983).
- Brock, R. 2003. „Authorial Voice and Narrative Management in Herodotus”: Derow, P. – Parker, R. (szerk.): *Herodotus and his World. Essays from a Conference in Memory of George Forrest*. Oxford, 3–16.
- Burkert W. 1992. *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge, MA – London.
- Christ, M. R. 1994. „Herodotean Kings and Historical Inquiry”: *Classical Antiquity* 13, 167–202.
- Corcella, A. 2013. „Herodotus and Analogy”: Munson, R. V. (szerk.): *Herodotus and the Narrative of the Past*. II. Oxford, 44–77.
- Darbo-Peschanski, C. 1987. *Le discours du particulier. Essai sur l’enquête Hérodotéenne*. Paris.
- De Jong, I. 1999. „Aspects narratologiques des *Histoires* d’Hérodote”: *Lalies. Actes des sessions de linguistique et de littérature* 19, 217–275.
- De Ste. Croix, G. E. M. 1977. „Herodotus”: *Greece & Rome* 24, 130–148.
- Demont, P. 2009. „Figures of Inquiry in Herodotus’ ‘Inquiries’”: *Mnemosyne* 62, 179–205.
- Dewald, C. – Marincola, J. 1987. „A Selective Introduction to Herodotean Studies”: *Arethusa* 20, 9–40.
- Dewald, C. 1987. „Narrative Surface and Authorial Voice in Herodotus’ *Histories*”: *Arethusa* 20, 147–170.
- Erbse, H. 1981. „Die Funktion der Novellen im Werke Herodots”: Kurz, G. – Müller, D. – Nicolai, W. (szerk.): *Gnomosyne. Menschliches Denken und Handeln in der frühgriechischen Literatur. Festschrift für Walter Marg zum 70. Geburtstag*. München, 251–269.
- Erbse, H. 1992. *Studien zur Verständnis Herodots*. Berlin – New York.
- Evans, J. A. S. 1968. „Father of History or Father of Lies; the Reputation of Herodotus”: *The Classical Journal* 64, 11–17.
- Evans, J. A. S. 1990. „Review: Six New Studies on Herodotus”: *American Journal of Philology* 111, 92–104.
- Evans, J. A. S. 1991. *Herodotus, Explorer of the Past*. Princeton.
- Flory, S. 1987. *The Archaic Smile of Herodotus*. Detroit.
- Focke, F. 1927. *Herodot als Historiker*. Tübinger Beiträge 1. Stuttgart.
- Fornara, Ch. 1971. *Herodotus. An Interpretative Essay*. Oxford.
- Fowler, R. L. 1996. „Herodotus and his Contemporaries”: *Journal of Hellenic Studies* 116, 62–87.
- Friedman, R. 2006. „Location and Dislocation in Herodotus”: Dewald, C. – Marincola, J. (szerk.): *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, 165–177.
- Germain, G. 1956. „Le songe de Xerxès et le rite babylonien du substitut royal (Étude sur Hérodote VII 12–18)”: *Revue des Études Grecques* 69, 303–313.
- Grethlein, J. 2009. „How Not To Do History: Xerxes in Herodotus’ *Histories*”: *American Journal of Philology* 130, 195–218.
- Grethlein, J. 2013. *Experience and Teleology in Ancient Historiography: Futures Past from Herodotus to Augustine*. Cambridge.
- Grethlein, J. 2018. „The Dynamics of Time. Herodotus’ *Histories* and Contemporary Athens Before and After Fornara”: Harrison, Th. – Irwin, E. (szerk.): *Interpreting Herodotus*. Oxford. 223–242.
- Griffin, J. 2006. „Herodotus and Tragedy”: Dewald, C. – Marincola, J. (szerk.): *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, 46–59.
- Gyáni G. 2020. *A történeti tudás*. Budapest.
- Harrison, Th. 2000. *Divinity and History. The Religion of Herodotus*. Oxford.
- Hartog, F. 1988. *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History*. Berkley – Los Angeles – London.
- Hellmann, F. 1934. „Geschichte und Schicksal bei Herodot”: Marg, W. (szerk.): *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung*. Darmstadt, 40–56 (eredetileg: *Herodots Kroisos-Logos*. Berlin, 1934, 1–13).

- Hoffmann, T. – Langer, D. 2013. „Autor”: Anz, Th. (szerk.): *Handbuch der Literaturwissenschaft. Band I. Gegenstände und Grundbegriffe*. Stuttgart–Weimar, 131–170.
- Hollmann, A. 2011. *The Master of Signs. Signs and Interpretation of Signs in Herodotus' Histories*. Hellenic Studies 48. Cambridge, MA – London.
- Hornblower, S. 1991. *A Commentary on Thucydides. Vol. I. Books I–III*. Oxford.
- Immerwahr, H. R. 1954. „Historical Action in Herodotus”: *Transactions of the American Philological Association* 85, 16–45.
- Immerwahr, H. R. 1956. „Aspects of Historical Causation in Herodotus”: *Transactions of the American Philological Association* 87, 241–280.
- Jacoby, F. 1913. „Herodotos”: *RE Suppl.* II. 205–520.
- Kindt, J. 2006. „Delphic Oracle Stories and the Beginning of Historiography: Herodotus' Croesus Logos”: *Classical Philology* 101, 34–51.
- Kulin V. 2015. „Jösszerep és történetírás. Tisamenos és Melampus története Hérodotosnál”: Bárány I. – Bolonyai G. – Ferenczi A. – Vér Á. (szerk.): *Studia Classica. Tanulmányok az Eötvös Loránd Tudományegyetem Ókortudományi Intézetéből*. Budapest, 145–158.
- Kulin V. 2016. *A jók értelmezései. A Melampus-mítosz története*. Doktori disszertáció, ELTE, Budapest.
- Lateiner, D. 1989. *The Historical Method of Herodotus*. Toronto.
- Lattimore, R. 1939. „The Wise Adviser in Herodotus”: *Classical Philology* 34, 24–35.
- Luraghi, N. 2006. „Meta-historiē: Method and Genre in the Histories”: Dewald, C. – Marincola, J. (szerk.): *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, 76–91.
- Luraghi, N. 2009. „The Importance of Being λόγιος”: *Classical World* 102, 439–456.
- Macan, R. W. 1908. *Herodotus: The Seventh, Eighth, and Ninth Books*. I. London.
- Manetti, G. 1993. *Theories of the Sign in Classical Antiquity*. Bloomington, Ind.
- Marincola, J. 1987. „Herodotean Narrative and the Narrator's Presence”: *Arethusa* 20, 121–137.
- Marincola, J. 2006. „Herodotus and the Poetry of the Past”: Carolyn Dewald – John Marincola (szerk.): *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, 13–28.
- Marincola, J. 2007. „Odysseus and the Historians”: *Syllecta Classica* 18, 1–79.
- Marincola, J. 2015. „Plutarch, Herodotus, and the Historian's Character”: Ash, R. – Mossman, J. – Turchener, F. B. (szerk.): *Fame and Infamy: Essays on Characterization in Greek and Roman Biography and Historiography*. Oxford, 82–95.
- Mohay G. 2017. „Isten és egyensúly Hérodotos történetírásában”: *Ókor* 16, 20–24.
- Moles, J. 1993. „Truth and Untruth in Herodotus and Thucydides”: Gill, C. – Wiseman, T. P. (szerk.): *Lies and Fiction in the Ancient World*. Austin, 88–121.
- Moles, J. 2002. „Herodotus and Athens”: Bakker, E. J. – De Jong, I. J. F. – van Wees, H. (szerk.): *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden – Boston – Köln, 33–52.
- Moles, J. 2007. „Saving Greece from the »Ignominy« of Tyranny? The »Famous« and »Wonderful« Speech of Socles (5.92)”: Irwin, E. – Greenwood, E. (szerk.): *Reading Herodotus. A Study of the Logoi in Book 5 of Herodotus' Histories*. Cambridge, 245–268.
- Momigliano, A. 1958. „The Place of Herodotus in the History of Historiography”: *History* 43, 1–13.
- Momigliano, A. 1966. „Historiography on Written Tradition and Historiography on Oral Tradition”: Uő: *Studies in Historiography*. London.
- Munson, R. V. 1991. „The Madness of Cambyses (Herodotus 3.16–38)”: *Arethusa* 24, 43–65.
- Murray, O. 2001. „Herodotus and Oral History Reconsidered”: Luraghi, N. (szerk.): *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*. Oxford, 314–325.
- Myres, J. L. 1953. *Herodotus. Father of History*. Oxford.
- Nagy, G. 1987. „Herodotus the »logios«”: *Arethusa* 20, 175–184.
- Parker, R. 2000. „Greek States and Greek Oracles”: Buxton, R. (szerk.): *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 76–108.
- Press, G. A. 1982. *The Development of the Idea of History in Antiquity*. Kingston–Montreal.
- Priestley, J. 2014. *Herodotus and Hellenistic Culture. Literary Studies in the Reception of the Histories*. Oxford.
- Pritchett, W. K. 1993. *The Liar School of Herodotus*. Amsterdam.
- Regenbogen, O. 1962. „Herodot und sein Werk”: Marg, W. (szerk.): *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung*. Darmstadt, 57–108 (eredetileg: *Die Antike* 6, 1930, 202–248).
- Reinhardt, K. 1940. „Herodots Persergeschichten”: *Gesitige Überlieferung: ein Jahrbuch*. Berlin, 138–184.
- Rösler, W. 2002. „The Histories and Writing”: Bakker, E. J. – De Jong, I. J. F. – van Wees, H. (szerk.): *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden–Boston–Köln, 79–94.
- Russell, D. A., 1966. „Review: The Loeb *Moralia* Again”: *The Classical Review* 16, 180–182.
- Rutherford, R. 2018. „Herodotean Ironies”: *Histos* 12, 1–48.
- Schadewaldt, W. 1962a. „Herodot als erster Historiker”: Marg, W. (szerk.): *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung*. Darmstadt, 109–121 (eredetileg: *Die Antike* 10, 1934, 144–168).
- Schadewaldt, W. 1962b. „Das Religiös-Humane als Grundlage der geschichtlichen Objektivität bei Herodot”: Marg, W. (szerk.): *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung*. Darmstadt, 185–201.
- Shapiro, S. 1994. „Learning Through Suffering. Human Wisdom in Herodotus”: *Classical Journal* 89, 349–355.
- Stadter, Ph., 2006. „Herodotus and the Cities of Mainland Greece”: Carolyn Dewald – John Marincola (szerk.): *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, 242–256.
- Stahl, H-P. 1975. „Learning Through Suffering? Croesus' Conversations in the History of Herodotus”: *Yale Classical Studies* 24, 1–36.
- Szabó Á. 2015. „Xerxés, az epigon”: Uő: *Óperzsa novellák*, 140–163.
- Thomas, R. 2000. *Herodotus in Context: Ethnography, Science, and the Art of Persuasion*. Cambridge.
- Thomas, R. 2006. „The Intellectual Milieu of Herodotus”: Dewald, C. – Marincola, J. (szerk.): *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, 60–75.

Kató Péter ókortörténész, az ELTE BTK Ókortörténeti Tanszékének oktatója. Kutatási területe a hellénisztikus történelem.

Legutóbbi írása az *Ókorban: Illúziók a hellénisztikus polisokban* (2017/1).

Kultusz és közösség

Megfigyelések egy kósi vallásos egyesület kitüntetési határozatáról

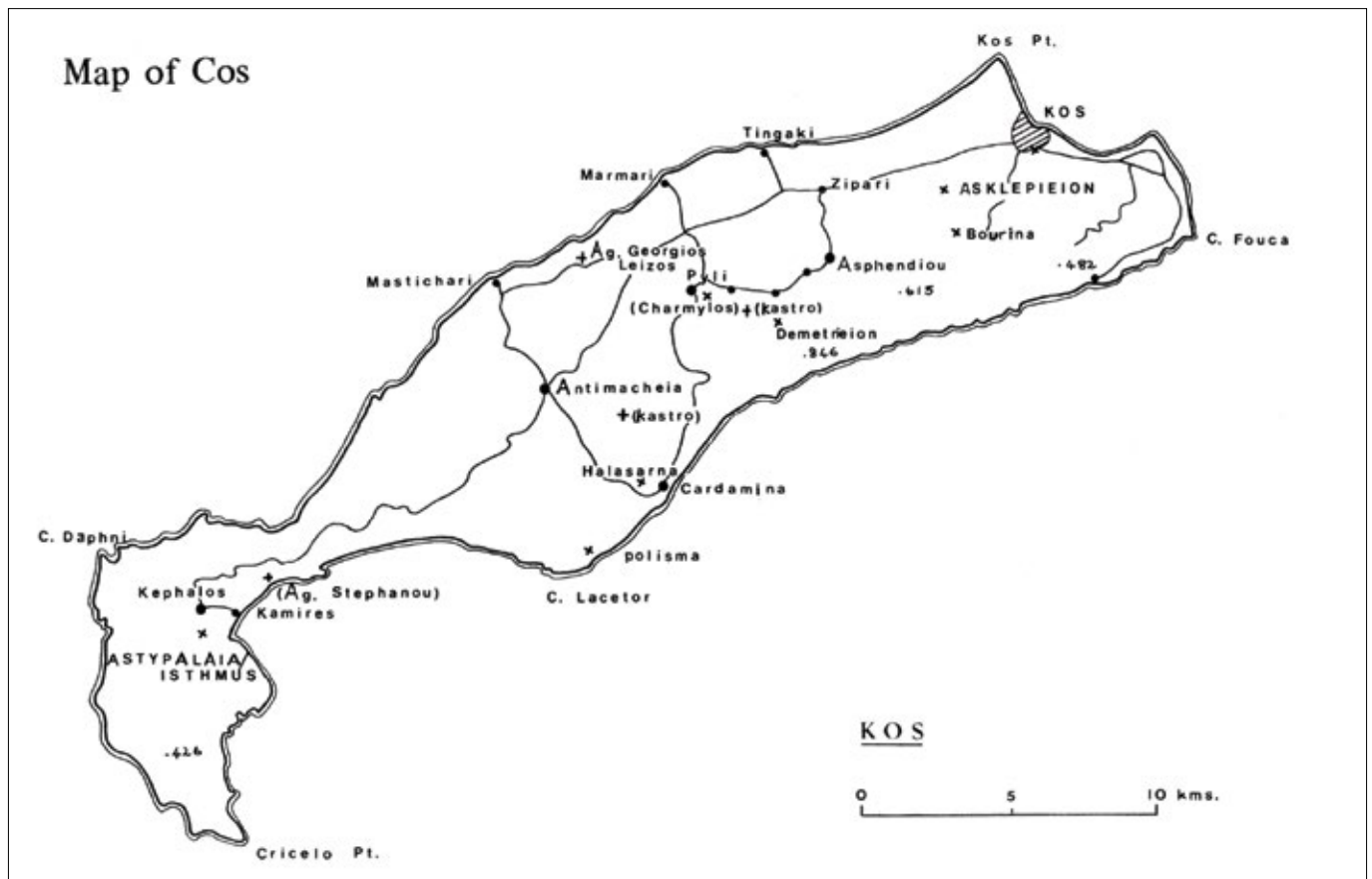
Kató Péter

A polisvallás Christiane Sourvinou-Inwood által kidolgozott koncepcióját ért minden kritika ellenére világosnak látszik, hogy a görög városállam politikai és társadalmi struktúrái és kultuszai egymással szoros összefüggésben léteztek.¹ Ahogy maga a polis, úgy annak alegységei, a nemzetségek, más rokonsági csoportok, faluközösségek (*démósok*), illetve egyes foglalkozásokat űző személyek is rendelkeztek a saját kultuszaikkal, amelyek a csoportidentitás fő hordozóiként működtek, ezt kifejezve, megerősítve és átélhetővé téve.²

Lehetséges-e továbblépni, és a kultuszok és a görög városállam politikai és társadalmi struktúrái közötti kapcsolatokban további árnyalatokat megállapítani? Ebben a tanulmányban egy Kós szigetén, a Zeus Hyetios („az esőt hozó Zeus”) tisztelőinek egyesülete által elfogadott és feliraton megörökített kitüntetési határozat elemzése alapján szeretnék a kérdés vizsgálatához hozzájárulni. A felirat a sziget közepén fekvő Antimacheiában, a Palaia Panagia keresztény templomába beépítve került elő. A márvány kőtábla viszonylag kis mérete miatt nem zárható ki a lehetőség, hogy egy ún. „vándorló kőről” (*pierre errante*) van szó, a legtermészetesebb feltételezés mégis az, hogy eredetileg a közelben, az ókori Antimacheia *démós*ában állt. Proszopográfiai adatok alapján a felirat biztosan datálható, méghozzá a Kr. e. 200 körüli évekre. Az itt következő elemzés a proszopográfiai adatokból kiindulva a kultikus közösségek és a politikai struktúrák komplexitására és dinamikáira kíván rámutatni.

A felirat bemutatása előtt szükséges egy rövid megjegyzés a tágabb tér- és időbeli kontextusról. A Délnyugat-Kisázsia partjai előtt fekvő Kós szigetének települései Kr. e. 366-ban *synoikismos* útján egyesültek, és új központot hoztak létre a sziget északkeleti csúcsán, amely szintén a Kós nevet viselte.³ Ez az ókorban a szépségéről híres, de nem túl nagy város jó természetes kikötővel és a Kis-Ázsia partjai előtt vezető, a Levantét az Égei-, illetve a Fekete-tengeri térséggel összekötő és a hellénisztikus korban különösen jelentőssé váló kereskedelmi útvonal mentén helyezkedett el. Ezeknek az adottságoknak köszönhetően Kós bekapcsolódhatott az igencsak jól védelmező távolsági kereskedelembe, elsősorban a helyben termelt, minőségéről híres bor exportjával. A *synoikismos* után a sziget eredeti települései az egyesített polis *démós*aiként maradtak fent, megőrizve saját politikai és vallási struktúráikat. A hellénisztikus korban Kós területe hat *démós* között oszlott meg, amint az a térképen is látható (1. ábra).

Feliratunk keletkezésének ideje, a Kr. e. 2. század eleje nagy megrázkódtatásokat és messzire ható változásokat hozott nemcsak Kós, hanem az egész hellénisztikus világ történetében. A diadochosok kora után, a Kr. e. 270-es évek elejétől létrejött egy „labilis egyensúly” a három legnagyobb hellénisztikus monarchia, a Seleukida, az Antigonida és a Ptolemaida Birodalom között.⁴ Ez az egyensúly Kr. e. 204 után, a Ptolemaida Birodalom átmeneti összeomlása miatt teljesen felborult. IV. Ptolemaiosz Philopátor ugyanis ebben az évben meghalt, de nem hagyott maga után az uralkodást azonnal átvenni képes trónörökös, ami polgárháborúhoz és a birodalom által az Égei-térségben korábban gyakorolt befolyás megszűnéséhez vezetett. Ez súlyosan érintette az addig az alexandriai udvar támogatását és védelmét élvező Kós szigetét, amelynek ezért a Kr. e. 3. század



1. kép. Kós térképe a sziget Kr. 336-ban történt egyesítése (*synoikismos*) után. Forrás: Sherwin-White 1978, 10

utolsó éveiben egyedül kellett szembenéznie a krétai városok és a velük szövetséges V. Philippos Antigonida uralkodó támadásával. Nagy erőfeszítések árán ezeket a támadásokat sikerült elhárítaniuk. Ennek az időszaknak a legfontosabb feliratos emléke és forrása az ún. nagy *epidosis* (közadakozás), amely keretében kósi polgárok százai járultak hozzá tekintélyes, 50 és 8000 drachma közötti összegekkel a védelmi költségekhez.⁵ A Kr. e. 3–2. század fordulójának krízise külpolitikai irányváltásra is kényszerítette a kósiakat, mivel a Ptolemaida befolyás belátható időn belüli helyreállása nem volt reális lehetőség. Ekkor jó érzellemmel a közeli, jelentős szigetállam, Rhodos oldalára álltak, ami egyet jelentett a Kr. e. 200 és 197 között a második makedón háborúban győztes Róma szövetségével. A rómaiakhoz fűződő viszony ugyan nem nélkülözte a feszültségeket, de a mithridatési háborúig tartó mintegy 120 évre garantálta a sziget biztonságát és prosperitását.

A Kr. e. 3–2. század fordulóján bekövetkező krízis ellenére Kós a hellénisztikus kor közepén jelentős fellendülést ért meg. Világosan kifejeződik ez az ekkor elkezdett ambiciózus építkezési projektekben a város agoráján és a híres Asklépiosz-szentélyben, és a Kr. e. 243-ban végrehajtott nagyszabású diplomáciai akcióban, amelynek eredményeként számos hellénisztikus városállam tett ígéretet arra, hogy részt vesz a „nemzetközi” ünnepséggé alakított Asklépieián és tiszteletben tartja a szentély sérthetetlenségét (*asylia*).⁶ A sziget déli partján, Halasarna *démós*ának területén végzett terepbejárás eredményei népességnövekedésre, a mezőgazdaság, a kézművesség és a borkivitel fellendülésére és általában véve az életszínvonal

emelkedésére utalnak.⁷ A következőkben elemzendő felirat tehát az általános fellendülést egy időre megszakító válság utáni időszakban született.

Lássuk ezután a feliratot, amely a sziget közepén fekvő Antimacheia *démós*ából került elő, és egy viszonylag kis méretű (63 cm magas és 33 cm széles) fehér márvány sztélén áll. Szövege a következő:

Nikophrón monarchosi évében, Artamitos hónapban így határozott a Zeus Hyetioshoz közösen vonulók egyesülete (κοινὸν τῶν συμπορευομένων παρὰ Δία Ὑέτιον). Charmippos, Parmeniskos fia, Philistos Philistos fia és Lykaiithos Parmeniskos fia terjesztették be a javaslatot: mivel Nikagoras, Theudóros fia és Lykaiithos, Leukippos fia önként jelentkeztek epiméniosnak⁸ lettek, az áldozatokat elvégezték Zeusnak, felújították a Zeusnak bemutatott áldozatot és megrendezték a lakomát a démostagok és mindenki más számára, méltó módon az istenekhez, nem hagyva semmilyen kívánnivalót az igyekezet és az áldozatkészség terén; azért pedig, hogy a jövőben választandó epiméniosok sokkal nagyobb áldozatkészséget tanúsítsanak, látván a démostagok jóindulatát, határozzanak úgy, hogy dicsérjék meg Nikagorast és Lykaiithost elkötelezettségükért és kegyességükért (εὐσέβεια), amelyet az istenek és a démostagok iránt tanúsítanak, és koszorúzzák meg őket tíz arany értékű koszorúval, a kincstárnokok pedig írják fel ezt a határozatot egy kösztélére és állítsák fel Zeus oltára mellett, a sztélével járó költségeket pedig a kincstárnokok fedezzék.

A felirattal kapcsolatban az első érdekes kérdés az, hogy egész pontosan milyen szervezet vagy közösség határozatáról van szó. A szöveg elején álló preszkriptum alapján egy kultikus egyesület határozatáról van szó, amelyet azonban a szokásos, pusztán egy isten nevéből képzett egyesület-nevektől (pl. *Athéniaiastai*, *Apollóniaiastai*, *Diisótériastai*) erősen eltérő módon neveznek. A név tehát biztosan az egyesület valamilyen sajátosságát tükrözi. A kérdés csak az, miben áll ez. Stéphanie Maillot a kósi vallásos egyesületekről szóló tanulmányában azt feltételezi, hogy az egyesület tagjai Zeus Hyetios rhodosi szentélyét látogatták, a συμπορευομένων participium tehát nem ünnepi felvonulást, hanem a szomszédos szigetre tett utazást jelentene.⁹ Ezt az állítást azzal támasztja alá, hogy rhodosi istenségek tisztelete egyértelműen dokumentálva van Kóson, valamint hogy a 2. században létezett Poseidón valamint Kós és Rhodosz perszonifikációinak közös kultusza a szigeten.¹⁰ Véleményem szerint ezek az érvek nem támasztják alá kellőképpen, hogy a szóban forgó kultikus egyesület központja Rhodoson lett volna, mert magában a dokumentumban erről egyáltalán nem esik szó. Általában véve is párhuzam nélkül áll, hogy egy vallásos egyesület egy másik polisban található szentély körül szerveződjön meg, ha az a szentély nem egy pánhellén kultusz központja. Stéphanie Paul joggal feltételezi ezért, hogy itt egy Antimacheia *démos*án belül ápolt kultuszról van szó.¹¹ A felirat megértéséhez közelebb vihetnek a szövegben említett személyekről szóló, mindeddig figyelembe nem vett proszopográfiai információk. Mint látni fogjuk, ezek elemzése egy egészen más, kósi kontextuson belüli magyarázattal fog szolgálni.

Visszatérve arra a kérdésre, hogy feliratunkon milyen testület vagy szervezet által hozott határozat áll, némi nehézséget okoz, hogy a preszkriptummal ellentétben az ún. motivációs klauzula arra utal, hogy Antimacheia *démos*ának határozatáról van szó. Ilyen következetlenségek nem szoktak előfordulni a görög városokból, falvakból vagy különböző egyesületektől származó határozatokban. Ezért ebben az esetben másképp aligha lehet ezt megmagyarázni, mint hogy Zeus Hyetios egyesülete olyan fontos szerepet játszott Antimacheia *démos*ában, hogy azzal szinte azonosnak tekintették.

A határozat további sajátossága abban áll, hogy a szövegben említett mind az öt személyről rendelkezünk további információkkal is, és ezeknek fontos szerepük lesz az egész dokumentum értelmezése szempontjából. Mint már szó volt róla, a határozatot három személy terjesztette be a *démos*, illetve a kultikus egyesület elé. Ez önmagában figyelemre méltó, hiszen a legtöbb görög néphatározatot vagy egyetlen személy, vagy egy tisztviselő testület jegyezte. A három előterjesztő közül kettő, Charmippos és Lykaithos szinte teljesen biztosan testvérek voltak, hiszen apjuk neve megegyezik. Ezen kívül egy Kós városában talált felirat mindkettejüket említi a szertartásokat felügyelő tisztviselőként (*archeúon*) a Nymphák kultuszában.¹² Hogy a testvérpár két különböző kultuszban is aktív volt, a politeista vallás kontextusában nem meglepő. Érdekesebb a térbeli dimenzió, hiszen a fivérek a *démos*ban és a polis központjában egyaránt megjelennek. Mivel a két felirat körülbelül egyidőben született, valószínűleg nem arról van szó, hogy a két testvér egyszerre költözött a *démos*ból a városba vagy fordítva, hanem arról, hogy mindketten jelen voltak Antimacheiában és a körülbelül egy napos járóföldre fekvő Kós városában. A határozat harmadik előterjesztője, Philistos, Philistos fia az

antimacheiai Aphrodité-szentély felépítésének támogatására tartott *epidos*is résztvevőjeként ismert meg. Ehhez csekély összeggel, mindössze öt drachmával járult hozzá: ebből azonban vagyoni helyzetére nézve semmilyen következtetést nem lehet levonni, mert ehhez az *epidos*ishoz csak ennyi pénzzel lehetett hozzájárulni.¹³

A két kitüntetett közül Lykaithos, Lykaithos fia ismert a legjobban. A Kr. e. 3. század végén tartott nagy *epidos*ishoz a tekintélyes, bár nem a legmagasabb kategóriába tartozó 500 drachmás összeggel járult hozzá.¹⁴ Ezen kívül Halasarna *démos*ában Apollón kultuszában vállalt szerepet áldozatokért felelős tisztviselőként (*hieropoios*), amiről egy kollégáival és Apollón papjával együtt Hekaté Stratia tiszteletére állított fogadalmi ajándék emlékezik meg.¹⁵ A kitüntetési határozat másik címzettje, Nikagoras, akárcsak a határozat egyik előterjesztője, Philistos, szerepel az antimacheiai Aphrodision építésének támogatására rendezett *epidos*is résztvevőinek listáján, ami a *démos* iránti elkötelezettségét jelzi. Nikagoras nyomot hagyott hazáján kívül is: a délosi Apollón-szentély leltárai tanúsítják, hogy egy kósi ünnepi küldöttség vezetőjeként (*architheóros*) egy *phialét* ajánlott fel.¹⁶ Ez egyértelműen arra utal, hogy Nikagoras nemcsak a *démos*okban, hanem az egész polisban magas presztízzsel rendelkezett. Érdekes módon Nikagoras két fia, Theudóros és Theudotos felbukkannak egy harmadik kósi *démos*ban, Isthmosban, mégpedig a helyi Melainidai *phylé* tagjaiként és a monarchosi tisztség potenciális viselőiként.¹⁷ Nikagoras és családja ezzel a sziget minden fontosabb településén jelen volt.

E proszopográfiai adatok értelmezése előtt ki kell még térni a határozattal honorált érdemekre is, mert fontos vonásokkal gazdagítják Lykaithos és Nikagoras portréját. A két férfi érdemei közül elsőként azt említi a határozat, hogy önként (*αὐτεπάγγελτοι*) jelentkeztek az *epiménios*i posztra. Ez azért volt említésre érdemes, mert a hellénisztikus világban a legkülönbözőbb testületek (polisok, *démos*ok, kultikus egyesületek) szembesültek azzal a problémával, hogy nem találtak megfelelő tisztviselőket, különösen, ha az adott tisztség ellátása anyagi ráfordítást is igényelt. Az *epiménios*i tisztség minden bizonynyal rövid időre, egy ünnepség megrendezésére szült.¹⁸ Miután elnyerték tisztségüket, „elvégezték” (*ἐξέθυσαν*) az áldozatokat Zeusnak, ami Christian Habicht meggyőző értelmezése szerint azt jelenti, hogy a bevezetőben említett első krétai háború miatt szüneteltek az áldozatok Zeus Hyetios tiszteletére, és a két kitüntetett volt az, aki minden szertartást az előírásoknak megfelelően elvégzett, ezáltal „megújítva” e szertartásokat.¹⁹

Ezen kívül szó esik még a bizonyára valamelyik áldozathoz kapcsolódó lakoma (*ὑποδοχή*) nagyvonalú megrendezéséről is, amelyen vendégül látták „a *démostagokat* és mindenki mást is” (*καὶ τὰν ὑποδοχὰν [ἐ]ποίησαντο τῶν δαμοτῶν καὶ τῶν ἄλλων πάντων ἄξιως τῷ [v] θεῷ*). A meghívottak körének kiterjesztése minden jelenlevőre, jogi státuszukra való tekintet nélkül, nem volt magától értetődő. Ugyanebben az időben, a Kr. e. 2. század elején, a szomszédos Halasarna *démosa* hosszú listát állított össze a helyi Apollón- és Héraklész-kultusz résztvevőiről (ami valószínűleg gyakorlatilag egyetlen jelentett az egész *démostagsággal*), hogy a tisztviselők és az *epiménios*ok ennek segítségével ellenőrizzék, hogy a lakomákon csak a *démostagok* részesülnek a húsporciókból, és csak ők jelentkeznek a sorsolásra a papi tisztség elnyerése érdekében.²⁰



2. kép. Antimacheia látképe. A sziget partmenti területeinek termékenységét kihasználva Kós bekapcsolódhatott a hellénisztikus világban zajló távolsági kereskedelembe. Forrás: kos4all.com

Ennek háttérében a *synoikismos* által lehetővé tett, szigeten belüli nagyfokú földrajzi mobilitás állt. Egyrészt megfigyelhető a jó megélhetési és karrierlehetőségeket nyújtó város vonzereje, másrészt – miként arról az itt tárgyalt feliratban szereplő személyek kapcsán már szó volt – a sziget települései közötti mobilitás, amely minden bizonnyal a földbirtokok megszerzésére és működtetésére irányult. Ebben a helyzetben a különböző kultuszokat felügyelő közösségek választásra kényszerültek a résztvevők eredeti, szűk körének megerősítése és a kultuszközösségek megnyitása között. Halasarna *démosa* egy, a helyi közösség életében központi jelentőségű, nagy hagyományú kultusz esetében az előbbi lehetőséget választotta; az utóbbi, inkluzívabb megközelítést könnyebb volt újabb alapítású, és így a hagyományok által kevésbé szabályozott kultuszok esetében alkalmazni. A hellénisztikus világra általában is az volt jellemző, hogy a részvétel az ünnepeken és a kultuszokban nem a polgárság előjogát képezte, hanem megnyílt a polgárjoggal nem rendelkező szabadok előtt is.²¹

A felirat elemzése után rátérhetünk arra a kérdésre, hogy milyen jelentőséggel bírnak ezek a megfigyelések a hellénisztikus társadalom- és vallástörténet összefüggésében. Az első megfigyelt sajátosság, a feliratban említett személyek előfordulása egyszerre több kósi *démoss*ban biztosan a földbirtok fragmentáltságával magyarázható. Az, hogy a vagyonos polgárok birtokai nem egy tagból, hanem különböző településeken elszórt parcellákból állt, a legjobban a klasszikus kori Athénból ismert, de biztosan jellemző volt a kósi földbirtokviszonyokra is a hellénisztikus korban.²² Az is világos, hogy a feliratban

említett személyek birtokai viszonylag nagyok és jövedelmezőek voltak. Mivel Kós jelentős mennyiségben exportált bort a Földközi-tenger térségének számos régiójába, valószínűnek tűnik, hogy a szóban forgó személyek is elsősorban exportra termelő földbirtokosok voltak. Számukra pedig logikus választás volt az esőt hozó Zeus tisztelete.

Mindezek tükrében felvethető egy új interpretáció Zeus Hyetios kultikus egyesületének rendhagyó elnevezéséről. Mint a bevezetőben szó volt róla, sem ebben, sem más a szövegben nincsen nyoma annak, hogy az egyesület tagjai Zeus rhodosi szentélyét látogatták volna. Valószínűbb, hogy a *συμπορεύεσθαι* ige arra utal, hogy a sziget különböző településeiről gyűltek össze rendszeresen a kedvező módon a sziget közepén fekvő Antimacheiába, Zeus kultuszának ápolására.

A fenti megfigyelések fényében visszatérhetünk végül a bevezetőben feltett, kultusz és közösség viszonyára vonatkozó kérdésre. Zeus Hyetios egyesületének tagsága nem illeszkedett a polis hivatalos struktúráihoz, hiszen ismert tagjai egyszerre több *démoss*ban is jelen voltak. Mivel egyszerre csak egy *démoss*ban rendelkeztek tagsággal, a többiben szükségszerűen kívül estek a hivatalviselésre és ezáltal a politikai érdekérvényesítésre jogosultak körén. Ilyen helyzetben a részvétel a kultuszokban vagy egy új kultusz létrehozása a társadalmi integráció hatékony eszköze lehetett. Ebben az összefüggésben nyer jelentőséget az, hogy a két kitüntetett nemcsak a *démoss* tagjait, hanem mindenki mást is vendégül látott az áldozat bemutatását követő lakomán. Világos, hogy fő céljuk nem a polis hagyományos struktúráihoz való alkalmazkodás, hanem a minél szélesebb körrel történő kapcsolatépítés volt.

Mindez nem jelenti azt, hogy a Zeus Hyetios egyesületében vezető szerepet játszó személyek számára a polis hivatalos struktúrái ne rendelkeztek volna nagy jelentőséggel. Ellenkezőleg: az a már megfigyelt sajátosság, miszerint a határozat egyszerűre látszik az egyesület (*koinon*) és a *démós* döntésének, minden bizonnyal az egyesület szándékára vezethető vissza. Ha helytálló az a proszopográfiai adatokból levont következtetés, hogy a kultusz egyik funkciója a nemcsak helyi kötődéssel rendelkező tagság társadalmi integrációja volt, akkor logikusnak látszik, hogy a helyi politikai intézményrendszerrel is igyekeztek a lehető legszorosabb együttműködést kialakítani. A magánkezdeményezésre létrejött kultikus egyesület és a hivatalos politikai intézmények közötti kooperációnak itt csak a formája, de nem

a fennállása különleges. Ez a fajta együttműködés a forrásaink szerint általában a kultuszok alapításakor figyelhető meg, amikor is a magánkezdeményezésre visszanyúló kultuszalapítást a polis formális népgyűlési határozata szentesíti.²³

A rövid antimacheiai felirat elemzése jól szemlélteti a valóságosságot, a közösségek és a politikai, társadalmi struktúrák, birtokviszonyok és gazdasági tevékenységek közötti komplex összefüggéseket. Ezek figyelembevétele rávilágít a polisvallás modelljében eredetileg kisebb hangsúlyt kapó jelenségekre: a politikai struktúrák és a ténylegesen létező közösségek közötti feszültségekre, valamint arra, hogy az egyének és közösségek képesek voltak a kultuszokat a saját érdekeiknek és preferenciáiknak megfelelően alakítani.

Jegyzetek

Ösztöndíja és az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-21-5 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült. A rövidítések a *L'Année Philologique* és a *Supplementum Epigraphicum Graecum* rendszerét követik.

- 1 A polisvallás (*polis religion*) fogalmához alapvető: Sourvinou-Inwood 1990, Sourvinou-Inwood 2000. A fogalom kritikájához lásd pl. Kindt 2009, Bremmer 2010, Rüpké 2011.
- 2 Lásd pl. Sourvinou-Inwood 1990, 304–5: „The Greek *polis* articulated religion and was itself articulated by it; religion became the *polis*' central ideology, structuring and giving meaning to all the elements that made up the identity of the *polis*, its past, its physical landscape, the relationship between its constituent parts. Ritual reinforces group solidarity and this process is of fundamental importance in establishing and perpetuating civic and cultural as well as religious identities.” Hasonló szellemben értelmezi a görög vallást Parker 2005, kül. 37–49.
- 3 A *synoikismosz*hoz lásd Sherwin-White 1978, 50–68.
- 4 A „labilis egyensúly” (*das labile Gleichgewicht*) kifejezéssel Gehrke 2008 jellemzi találóan a Kr. e. 280 és 200 közötti időszakot a hellénisztikus világban. A hellénisztikus világ Kr. e. 3. sz. végi válságához lásd Eckstein 2006, 104–116, Eckstein 2008, 119–270.
- 5 A felirat új kiadása: IG XII 4, 75–77. Az első krétai háború történetéhez: Chaniotis 1996, 38–41.
- 6 Az erről szóló feliratos dokumentumok új publikációja: IG XII 4, 1, 207–245, továbbá Bosnakis–Halla 2020. A dokumentumok legfrissebb elemzése: Knäpper 2018, 87–104.
- 7 Kokkorou-Alevras 2009, 63–4.
- 8 Az *epiménios* szó szerint egy hónapig hivatalban levő tisztviselőt jelent. Általában a kultusszal kapcsolatos feladatokat láttak el ünnepségek alatt. A legjobban ismert kósi *epiméniosok* Hermés Enagónios („a versenyek védőistene”) kultuszában tevékenykedtek. A *gymnasiont* látogató 20 és 30 év közötti ifjak (*neoi*) közül választották őket Hyakinthios hónapra (június/július), amikor a Hermaia ünnepére is sor került. Az *epiméniosok* ez alatt az idő alatt különleges ünnepi öltözkéket viseltek, ünnepi felvonulást rendeztek és a polis költségén nagyszabású áldozatokat mutattak be. Lásd ehhez IG XII 4, 198, 98–106.
- 9 Maillot 2013, 203–4: „Le *koinon des symporeuomenoi para Dia Hyetion* semble s'être constitué sur la base de la fréquentation du sanctuaire de Zeus Hyetios à Rhodes par des citoyens de Cos.”
- 10 Kóson az IG XII 4, 654-es felirat (Kr. e. 2. század) az egyetlen forrás, amely Athéné Lindia és Zeus Atabyrios kultuszát igazol-

ja. A felirat kis méretei miatt azonban véleményem szerint nem zárható ki, hogy egy *pierre errante*-ről van szó. Poseidón, Kós és Rhodos közös kultuszához lásd IG XII 4, 293.

- 11 Paul 2013, 255, 106. jegyzet: „Toutefois, se la terminologie τῶν συμπορευομένων παρὰ Δία Ὑέτιον pourrait aller de ce sens, le text del'inscription semble bien faire allusion à un culte organisé au sein du deme d'Antimacheia, de même que la référence à l'autel de Zeus, où la pierre doit être affichée.”
- 12 IG XII 4, 456, 18, 26.
- 13 IG XII 4, 434, 18–19. Az *epidosisok*ból befolyó összeg gyakran csak szimbolikus jelentőséggel bírt, lásd ehhez Migeotte 1992.
- 14 IG XII 4, 75, 76–78.
- 15 IG XII 4, 624.
- 16 IG XII 4, 434, 25–26; I. Délos 439 A 37, 442 B 38.
- 17 IG XII, 461, 90–91: Θεόδωρος Νικαγόρα ματρός δὲ Τιμοῦς τᾶς Θεωδώρας, Θεόδοτος Νικαγόρα ματρός δὲ Τιμοῦς τᾶς Θεωδότου. Nikagoras minden bizonnyal első felesége halála után újrَاهázasodott, és elvette annak azonos nevű unokatestvérét, hogy egy kézben tarthassa két felesége örökségét. Lásd ehhez Stavrianopoulou 1994 (kül. 122), amely meggyőzően bizonyítja, hogy a családon belüli újrَاهázasodás Kóson gyakori jelenség volt.
- 18 Az *epiméniosok* szerepéhez az ünnepségeken lásd IG XII 4, 103, 86–90, IG XII 4, 298, 93–106.
- 19 Habicht 2006, 159.
- 20 IG XII 4, 103, 86–95: τ[ο]ῖ [δὲ] ἀρχεῖοντες καὶ τοὶ ἐπιμήνιοι διδόντω τὰς μερίδας ἀντεφορῶντες ἐκ τοῦ λευκώματος, καὶ τοὶ ναποῖαι τὸς ἐπ[ι]βαλλόμενος ἐς τὰν ἱερατείαν τὸν κλᾶρον ἐλκόντω ἀντεφορῶντες ἐκ τοῦ λευκώματος.
- 21 A polisok által fenntartott kultuszok már a klasszikus korban sem csak a teljes jogú polgárság előtt álltak nyitva, lásd Funke 2006. A hellénisztikus korban a korábbiakhoz tovább erősödött a polgárjoggal nem rendelkezők bevonása a kultuszokba, ahogyan Krauter (2004, 70–75) részletesen kifejti.
- 22 A nagy földbirtokok fragmentáltságához a klasszikus kori Athénban lásd Foxhall 2007, 42–48. Kóson ezt a leginkább a Phanomachos alapítványáról szóló felirat szemlélteti. Amikor Phanomachos kultuszt és szentélyt alapított Zeusnak és a Démosnak, földbirtokokat is felajánlott a kultusz finanszírozására. Ezek nem egy darabban, hanem két különböző helyen, Akorna és Aigélos területén feküdtek, lásd IG XII 4, 79–80.
- 23 Ez figyelhető meg pl. Kóson Phanomachos már említett alapítványának esetében, amelyet egy népgyűlési határozatból ismerünk: IG XII 4, 1, 79. Hasonló privát alapítású kultuszok, amelyeket népgyűlési határozat szentesített: LSCG 59, Agasiklés és Nikagora alapítványa, Kalauria, 3. sz., LSCG 135, Epiktéta alapítványa, Théra, 3. sz., LSAM 9, Hermias alapítványa, Ilion, 2. sz.

Bibliográfia

- Bosnakis, D. – Hallof, K. 2020. „Alte und neue Inschriften aus Kos VI”: *Chiron* 50, 287–326.
- Bremmer, J. N. 2010. „Manteis, Magic, Mysteries and Mythography: Messy Margins of *Polis* Religion?": *Kernos* 23, 13–35.
- Chanotis A. 1996. *Die Verträge zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit*. Stuttgart.
- Eckstein, A. M. 2006. *Mediterranean Anarchy, Interstate War, and the Rise of Rome*. Berkeley.
- Eckstein, A. M. 2008. *Rome Enters the Greek East: From Anarchy to Hierarchy in the Hellenistic Mediterranean, 230-170 BC*. Oxford.
- Foxhall, L. 2007. *Olive Cultivation in Ancient Greece. Seeking the Ancient Economy*. Oxford.
- Funke, P. 2006. „Fremde und Nicht-Bürger in den griechischen Heiligtümern der antiken Mittelmeerwelt. Eine historische Einführung”, in: Naso, A. (szerk.): *Stranieri e non cittadini nei santuari greci. Atti del convegno internazionale*. Firenze 2006, 1–12.
- Gehrke, H.-J. 2008. *Geschichte des Hellenismus*. Oldenburg.
- Habicht, Ch. 2006. „Versäumter Gottesdienst”: *Historia* 55/2, 153–166.
- Kindt, J. 2009. „Polis Religion – A Critical Appreciation”: *Kernos* 22, 9–34.
- Kokkorou-Alevras, G. 2009. „Der antike Demos von Halasarna auf Kos. Vorläufiger Bericht über die Ergebnisse der Ausgrabungen und des Surveys”: Reinholdt, C. – Scherrer, P. – Wohlmayr, W. (szerk.): *Aiakeion. Beiträge zur Klassischen Altertumswissenschaft zu Ehren von Florens Felten*. Wien, 59–65.
- Krauter, S. 2004. *Bürgerrecht und Kultheilnahme. Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum*. Berlin – New York.
- Maillot, S. 2013. „Les associations à Cos”: Fröhlich, P. – Hamon, P. (szerk.): *Groupes et associations dans les cités grecques (III^e siècle av. J.-C. – II^e siècle apr. J.-C.)*. Actes de la table ronde de Paris, INHA, 19-20 juin 2009. Genève, 199–226.
- Migeotte, L. 1996. *Les souscriptions publiques dans les cités grecques*, Genève-Québec.
- Parker, R. 2005. *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- Paul, S. 2013. *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. *Kernos* supplément 28. Liège.
- Rüpke, J. 2011. „Lived Ancient Religion: Questioning »Cults« and »Polis Religion«”: *Mythos. Rivista di Storia delle Religioni* 18, 191–204.
- Sherwin-White, S. M. 1978. *Ancient Cos. An Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period*. Göttingen.
- Sourvinou-Inwood, Ch. 1990. „What is *Polis* Religion”: Murray, O. – Price, S. (szerk.): *The Greek City from Homer to Alexander*. Oxford, 295–322.
- Sourvinou-Inwood, Ch. 2000. „Further Aspects of *Polis* Religion”: Buxton, R. (szerk.): *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, 38–55.
- Stavrianopoulou, E. 1994. „Die Wiederverheiratung auf Kos”: *Historia* 43/1, 119–125.

Szekeres Csilla klasszika-filológus, a Debreceni Egyetem Klasszika-filológiai és Ókortörténeti Tanszékének docense; kutatási területe a római filozófia és civilizáció.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: Cicero és a történetírás törvényei (2016/3).

Válság és politikai nyelvhasználat a Kr. e. 1. századi Rómában

Szekeres Csilla

A római *res publica* a Kr. e. 1. században súlyos válságot élt át, amelynek következménye hatalmas emberáldozattal és sok szenvedéssel járó polgárháborúk után egy új politikai rend, a *principatus* kialakulása volt. Az itt következő tanulmány¹ két Kr. e. 1. századi szerző, M. Tullius Cicero és C. Sallustius Crispus művei alapján vizsgálja, hogy e két jelentős gondolkodó mit értett válságon, miben jelölték meg annak lényegét, milyen okokra vezették azt vissza, voltak-e javaslataik a krízis leküzdésére.

1. Cicero a *res publica* válságáról

Cicero írásaiban – különösképpen a consulsága, Kr. e. 63 utáni időszaktól kezdve – egyre erőteljesebbé válik az aggodalom amiatt, hogy a politikai helyzet romlása beláthatatlan következményekkel járhat: Rómát már régóta nem fenyegeti külső ellenség, annál nagyobb veszélyt jelentenek a belső bajok,² amelyek felfröccsennek, hogy nyílt erőszakba torkollnak majd.³ Beszédeiben, filozófiai műveiben, leveleiben regisztrálja a krízis tüneteit, próbál magyarázatot keresni az állam hanyatlására, felfedni annak lehetséges okait, és megkísérel kiutat mutatni az összeomlással fenyegető helyzetből, miközben már Kr. e. 59-ben eljut annak kényszerű felismeréséig, hogy az állam „elveszett”.⁴ Könyvtárnyi szakirodalom vizsgálta mindeddig a Kr. e. 2. század utolsó harmadától kibontakozó válságot a legkülönbözőbb szempontokból. Bár az elemzők eltérő eredményre jutottak, nagy részük abban egyetért, hogy mélyreható strukturális problémák elkerülhetetlen következményéről van szó: „Alternatíva nélküli válság” – ahogyan ezt Christian Meier nagy hatású művében⁵ megfogalmazta. A kortárs Cicero szempontjai értelemszerűen mások, mint a modern ókortudományé: ő mindenekelőtt a *mos maiorum* megrendülésének következményeként értékelte azokat a drámai változásokat, amelyek végül véres polgárháborúhoz vezettek.⁶ Az ősökre visszavezetett normarendszer felrúgása az addig kötelező érvényűnek tekintett politikai játékszabályokkal való nyílt szembeszegülést jelentette, ami veszélybe sodorta a politikai stabilitást, korabeli szóhasználatból élve: a *salus rei publicae*-t.⁷ Ennek látványos következménye a széthúzás, a viszály, a politikai megosztottság, amely értelemszerűen az összhang, az egyetértés hiányaként jelenik meg. Mindez természetesen nem egyedülálló és nem is új jelenség az antikvitásban: a polgárvisszály, a *stasis*⁸ a görög polisok legfőbb problémája volt már a Kr. e. 7. századtól kezdve, ugyanakkor az egyetértés (*homonoia*) mint politikai eszmény először a peloponnésosi háború következményeként az egész görög világra kiterjedő *stasis* kontextusában, a Kr. e. 5. század utolsó harmadában jelenik meg. A *homonoia* egyrészt a polgárok közötti viszály, egyenletlenség elkerülésére irányuló törekvést jelentette, másrészt – a görög polisok folytonos egymás közötti konfliktusaiból fakadóan – a külső fenyegetéssel szembeni összefogást. Az egyetértésnek mint politikai erénynek, eszményi állapotnak, mint a széthúzás, a viszály, a polgárháború egyetlen lehetséges alternatívájának a gondolata általános, szinte közhely-

szerű az antikvitásban,⁹ ugyanakkor jelszóként mind a görög polisokban, mind Rómában különböző társadalmi csoportok igencsak eltérő politikai célok érdekében használták.¹⁰

Egyetértés és viszály

Rómában az egyetértés (*concordia, consensus*)¹¹ mint politikai jelszó – olyan fogalmakkal együtt, mint a *libertas* (szabadság), a *fides* (megbízhatóság), a *pax* (béke) – igen fontos szerepet töltött be a Kr. e. 2–1. századi politikai vitákban¹² – fontosabbat, mint a görög polisokban bármikor.¹³ Politikai értelemben vett használata – Concordia mint istenség kultuszának bevezetése formájában – jóval korábbi idősakra, a Kr. e. 3. század első negyedére nyúlik vissza,¹⁴ ugyanakkor központi jelentőségűvé a *res publica* válságának elmélyülésével összefüggésben a Kr. e. 2. század utolsó harmadától válik. Amiként Concordia templomának létezését alátámasztó legkorábbi adatunk, akképpen a *concordia* tartalmára vonatkozó ismereteink is alapvetően Cicero szövegein alapulnak.¹⁵ Consulsága, Kr. e. 63 után, de különösképpen a Kr. e. 50-től haláláig tartó időszakban írt műveinek, mindenekelőtt beszédeinek meghatározó jelentőségű gondolata az egyetértés, amely mind elméleti, mind gyakorlati szempontból mélyen foglalkoztatta.¹⁶ A *concordia* Cicero szövegeiben a stabilitás, a társadalmi béke (*pax, otium*) velejárója,¹⁷ míg a viszály (*discordia, dissensio*) a válság egyértelmű tünete, amely zűrzavarhoz, szélsőséges esetben polgárháborúhoz vezet.¹⁸ Az egyetértés mint minden politikai közösség alapja¹⁹ a sértetlenséget biztosító legszorosabb és legjobb kötelek. Az állam hasonlata alapján – amit a zenében harmóniának nevezünk, az a polgárság között az összhang – úgy tűnik, hogy az egyetértés (*concordia*) nem a polgárok közötti teljes nézetazonosságot, hanem a különféle nézetek, vélemények eredőjeként létrejött összhangot jelenti.²⁰ Kevésbé az egyes polgárok, mint inkább a nagyobb társadalmi csoportokon, a senatori renden és a lovagrenden belül és azok között létező egyetértés, melynek célja a politikai stabilitás megőrzése.²¹ Ugyanakkor ez az ideálisnak tekintett állapot, a *concordia ordinum*²² nem a különféle nézetek ütköztetése, egyenrangú felek között folyó vita eredményeként jön létre. A viszonyítási pont a senatori rend véleménye, a kíváncsatos összhang annak a következménye, hogy a többiek, mindenekelőtt a lovagrend igazodik ehhez,²³ ugyanakkor a senatusnak is engedményeket kell tennie. Összességében véve a Cicero beszédeiben sokszor tényként leírt, a polgárság egészét jellemző egyetértés az állam helyzetével kapcsolatos bármely ügyben²⁴ inkább csak lelkesítő jelszónak, felhívásnak, vagy éppen a konkrét szituációval magyarázható retorikai túlzásnak tűnik, mintsem valóságnak.²⁵ Atticusnak írt bizalmas leveleiből jóval komorabb kép rajzolódik ki: úgy tűnik, mintha a széthúzás, a megosztottság a mindenkorai politikai helyzet mintegy szokásos velejárója volna.²⁶ A viszály a politikaformáló tényezők kettéhasadásaként, két fél éles szembenállásaként jelenik meg, és mivel az egyetértés ténylegesen a politikai vezető szerepet betöltő senatus álláspontjához való csatlakozást jelenti, az egymásnak feszülő oldalak egyike értelemszerűen a senatori arisztokrácia. A politikai érdekellentétekből kibontakozó válságokat tehát az határozza meg, hogy kik állnak az ellenkező oldalon. Cicero írásaiban a Kr. e. 60-as évek végéig a vezető rétegen belüli egyetértés legfőbb akadá-

lyát a senatori rend és a lovagok közötti ellentétek jelentik, így a legfontosabb cél ennek leküzdése és a *concordia ordinum* létrehozása. Mindez azonban az 50-es évek elejére meghaladtá vált a konfliktusok jellegének és szereplőinek megváltozása miatt: a *concordia ordinum*ot megvalósítandó eszményként egyre inkább a *consensus omnium bonorum*, valamennyi derék polgár egyetértése, összefogása váltja fel²⁷ – kimondva vagy kimondatlanul – a triumvirekkel, különösképpen Caesarral és a hozzá csatlakozó polgárokkal szemben.²⁸

A Sestius védelmében tartott beszéd (Kr. e. 56)

A római társadalmat megosztó újfajta ellentéteket – amelyeknek hátterében a nagyhatalmú *imperatorok* felemelkedése és az úgynevezett első triumvirátus létrejötte áll – Cicero Kr. e. 56-ban úgyszólván elméleti elemzés tárgyává teszi a Sestius védelmében tartott beszédében.²⁹ A beszéd hosszú, a politikai helyzet analizésének szentelt exkurzusában³⁰ Cicero határozottan megkülönbözteti egymástól a múlt és jelenkora konfliktusait azon az alapon, hogy míg korábban a nép, valamint az államérdeket képviselő senatus álltak szemben egymással,³¹ addig a beszéd idejében erről nincs szó: a nép és a vezetők között teljes volna az összhang, ha nyughatatlan polgárok nem lázítanak fel a népet lefizetett gyűlésekkel.³² A múltból példaként felhozott törvény Kr. e. 137-ből,³³ Ti. Gracchus földtörvénye és C. Gracchus gabonátörvénye egyaránt valóságos érdekellentétből született, L. Cassius, Ti. Gracchus, C. Gracchus vagy Saturninus bár az államot vezető legjobb polgárok, az *optimates* szemszögéből nézve rossz ügy mellé álltak, méltán voltak népszerűek (*populares*) a nép körében, amelynek valós igényeit igyekeztek kielégíteni.³⁴ Cicero saját korában – a szerző szerint – a senatus és a nép között nincs semmiféle tényleges ellentét, egyes személyek szítanak viszályt kizárólag a saját önös érdekeiket szem előtt tartva, miközben ennek épp az ellenkezőjét állítják. Újabb lényeges különbség, hogy korábban a nép érdekeit képviselő és emiatt tekintélyes társadalmi bázissal rendelkező politikusokkal szemben fellépő senatorok egyrészt képesek voltak maguk mögé állítani a senatust, másrészt a nép előtt népszerűtlenségüknél nagyobb súllyal esett latba a tekintélyük,³⁵ így bármennyire súlyosak voltak is a politikai konfliktusok, végül sikerült úrrá lenni azokon.

„Derék” és „elvetemült” polgárok, „populárisok” és „optimaták”

A beszéd alapján a politikai konfliktusok a Kr. e. 1. századra gyökeresen átalakultak. A valós ellentét nem a senatus és a nép, hanem a „jó” és a „rosszak”, a „derék” és az „elvetemült” polgárok (*boni, improbi*) között húzódik.³⁶ Az 50-es évek közepétől Cicero szövegeiben lépten-nyomon találkozunk ezzel a megkülönböztetéssel, és Kr. e. 49-re az is világossá válik, hogy az *improbi* egyetlen hatalomvágyó polgár mögött sorakoztak fel.³⁷ Nem könnyű pontos választ adni arra kérdésre, mit is kell értenünk ezeken a fogalmakon. Kézenfekvő volna társadalmi kategóriákként értelmezni őket, annál is inkább, mert ez a fajta megkülönböztetés jól ismert számunkra a görög világból, a Kr. e. 5. századi Athénból.³⁸ A feltehetően a Kr. e. 420-as



1. kép. Sallustius. Cabinet des Médailles, Bibliothèque Nationale de France, Paris, nr. 17175

években írt *Athéni állam* című mű szerzője „hitványak”-ra és „jók”-ra osztja fel az athéni polgárokat: az utóbbiak a kevesek (*oligoi*), gazdagok (*plusioi*), értékesek (*chréstoi*), erősek (*ischyroi*), ők a legokosabbak (*dexiôtatoi*) és a legjobbak (*beltistoi*), szemben a *démosszal*, amely mindezeknek az ellenkezője: az ide tartozó emberek értéktelenek, haszontalanok (*ponéroi*), ők alkotják a polis legrosszabb (*to kakiston*) részét.³⁹ A gondolat persze nem a Vén Oligarchaként emlegetett ismeretlen szerzőtől származik: az évszázadokkal korábban keletkezett *Ilias* emlékeztető jelenetében⁴⁰ Thersités, az egyszerű közkatonai karikatúraszerű ábrázolása nem hagy kétséget afelől, hogy míg a hősök származásukból fakadóan daliásak, bátrak, vitézek, addig a démos képviselőjeként jellemzett Thersités szájalomra sem méltó, hitvány ember, „kinek oly sok rút, zavaros szó járt az eszében”, még akkor is, ha Agamemnónt vádoló szavai tartalmukban megegyeznek Achilleus szemrehányásaival (II. 212–242). A társadalom két részének éles megkülönböztetése a származáson alapszik, a polgárok tulajdonságai, morális kvalitásai kizárólag ettől függenek.

Mindennek alapján azt feltételeznénk, hogy a „derék polgárok” (*boni* vagy *optimi*) a *nobilitas* tagjai, ősrégi nemzetségek leszármazottai, akik Rómában vezető tisztviselekként a politikai elitet alkották. Ők azok, akik azonosaknak tűnnek az *optimatesszel*,⁴¹ míg a szemben álló, elvetemült polgárok (*improbi*, *seditioni*) a Cicero által *populares* néven emlegetett kategóriával esnének egybe. Társadalmi hovatartozásukat illetően az úgynevezett *populares* ugyanakkor semmiben sem különböznek az *optimatáktól*, hiszen mindnyájan a politikai elit, a senatori arisztokrácia tagjai. Cicero a Sestius védelmében tartott beszéde exkurzusában nagy teret szentel az *optimates* és a *populares* közötti különbség megvilágításának.⁴² Ezt a méltán nagy figyelmet érdemlő fejtegetést Mommsentől kezdve ókortörténészek egész sora vizsgálta, kísérelte meg alkalmazni a késő köztársaságkori római politikai viszonyokra anélkül,

hogy megnyugtató végeredmény született volna. Nem sikerült egyetértésre jutni a legalapvetőbb kérdésben, hogy tudniillik a cicerói megkülönböztetésnek mi az alapja: eltérő ideológiák, politikai módszerek, célok, a népnek az államban betöltött szerepére vonatkozó alapvető nézetkülönbségek állnak-e a háttérben vagy a reformokhoz való eltérő viszonyulás? Úgy gondolom, hogy egyet kell értenünk a témában legutóbb, mintegy tíz éve született monográfia konklúziójával, miszerint az *optimates* és a legkülönbözőbb értelemben használt *populares* megjelölés a késő köztársaságkori politika leírására alkalmatlan kategóriák.⁴³

A Cicero által oly gyakran emlegetett „jók” (*boni*) és „roszszak” (*improbi*) tehát nem esnek egybe az *optimates* illetve a *populares* megjelölésekkel. Bizonyosnak látszik, hogy az előbbiek nem társadalmi, hanem eredeti jelentésüknek megfelelően morális kategóriák.⁴⁴ A „jók” – akik közé Cicero magát is sorolja – mindig támogatják a *nobiliseket*, mert ők méltók az állam szolgálatában érdemeket szerzett őseikhez – olvasuk a *Pro Sestio*-ban.⁴⁵ A *boni* és a *nobiles* között tehát szoros kapcsolat van,⁴⁶ ám a *nobilitas* önmagában még nem tesz valakit derék, jó polgárrá. Az utóbbiak legfőbb jellemzője Cicero szerint, hogy mindig a jó ügy oldalán állnak, szemben az elvetemült, hitvány polgárokkal:⁴⁷ a Rullus-féle földtörvény-javaslat idején az ellenzók között;⁴⁸ a Catilina-összeesküvés idején ugyancsak Cicero mögött sorakoznak fel, míg az elvetemült polgárok Catilina támogatói;⁴⁹ hasonlóképpen különbözteti meg száműzetése kapcsán a híveit és az ellenségeit.⁵⁰ Annak a jó ügynek, amit a derék polgárok a hitványakkal szemben védelmeznek egyetlen világos és egyértelmű kritériuma van: az állam (*res publica*) érdeke.⁵¹ Ez a *consensus omnium bonorum* alapja: a derék polgárok arról ismerhetők fel, hogy egyéni érdekeiket alávetik a *res publica* érdekeinek, a *salus rei publicae* elsőbbsége az, amiben mindnyájan egyetértenek.

Bár – mint láttuk – a *boni* és az *improbi* megkülönböztetésének Cicero szerint elvileg létezhet egyértelmű kritériuma, ez a valóságban mégsem egyszerű feladat. Ugyanis a szembenálló felek mindegyike az államérdekre hivatkozva igyekszik igazolni a tetteit, az ellentétes oldalak ugyanazon politikai jelszavakat használják: az állam stabilitása, jólléte; a senatus tekintélye, a nép szabadsága, az ősök értékei, normái; méltóság, dicsőség, hírnév.⁵² Sőt, a nép (*populus*), a gyűlés (*contio*),⁵³ a *popularis* szó sem jelöli már magától értetődően mindenki számára ugyanazt a tartalmat, ezért Cicero kénytelen az igaz és a hamis jelzőkkel egyértelműsíteni azokat.⁵⁴ Bizonytalanná válik a „jók” (*boni*) jelölete is: kik ők, vannak-e egyáltalán? Derék emberek vannak, de tömegesen, mintegy rendkebe szerveződve (*ordines bonorum*) bizonyosan nem léteznek, márpedig a polgárviszályok idején ezekre volna szükség – írja Kr.e. 50 végén Atticusnak.⁵⁵ Mint láttuk, Cicero szerint a korábbi válságokat azért lehetett legyűrni, mert a senatuson belül és a római társadalom egészében többet nyomott a latban a jó ügy, a *res publica* mellett elkötelezett kiváló polgárok *auctoritasa*, a *boni* között létrejött egyetértés. Kr. e. 49-től kezdve, ha vannak is derék polgárok, megszűnt az őket összetartó *consensus*, már nem jelentenek viszonyítási pontot a társadalom számára, nem tudnak hatékonyan szembeállni azokkal az elvetemült polgárokkal, akik háborúba taszítják Itáliát.⁵⁶

A politikai nyelvhasználat anomáliái

Cicero szerint egy politikai közösségnek nem csupán a jólléte, hanem a pusztasága is azon alapszik, hogy túlnyomórésze kimondva és kimondatlanul is egyetért az alapvető morális értékekben: ugyanazt tartja jónak, rossznak, igazságosnak, igazságtalannak.⁵⁷ Ha ez a konszenzus felborul, a társadalom morális alapja rendül meg, amelynek indikátora a szavakkal, fogalmakkal való visszaélés a tömegek manipulálása céljából. A Cicero által felemlített, megvásárolt, felbérelt gyűlések (*conductae contiones*) éppen ennek eszközei: az efféle *contio*k szónokai nem az emberek valós érdekeinek a képviselői, nem azt mondják, amit azok valóban hallani szeretnének, hanem megfizetik őket azért, hogy úgy tűnjön fel, azt szeretnék hallani, amit mondanak nekik.⁵⁸ Az *improbi* manipulációjának jellemzően a tudatlan vagy pusztán járatlan, hozzá nem értő, megfelelő ismeretekkel nem rendelkező, vagy bármilyen más okból könnyen befolyásolható tömegek esnek áldozatul.⁵⁹ A befolyásolás eszköze a hamis, megtévesztő kommunikáció mellett a bőkezű ajándékozás, megvesztegetés.⁶⁰

A Kr. e. 1. századi krízis súlyosságát Rómában nem önmagában a „jó” és a „rossz” oldalon álló polgárok konfliktusa jelzi, hanem az, hogy – miután megszűnt a megkülönböztetésüket lehetővé tévő, az alapvető normákra, erkölcsi értékekre vonatkozó társadalmi konszenzus – a morális kategóriák a manipuláció eszközeivé váltak. Ez a helyzet talán nem alaptalanul juttatja eszünkbe Thukydides művének emlékeztető fejezetét a kerkyrai (latin nevén: corcyrai) polgárháborúról.⁶¹

A kerkyrai polgárháború

A kerkyrai polgárháború analízise egyike azon kevés helyeknek, ahol Thukydides szerzői kommentárt fűz az eseményekhez, és ahol egyértelműen a saját véleményét osztja meg velünk arról, mit gondol általában a *stasis*ről,⁶² az emberi természetéről, a történelem menetéről.

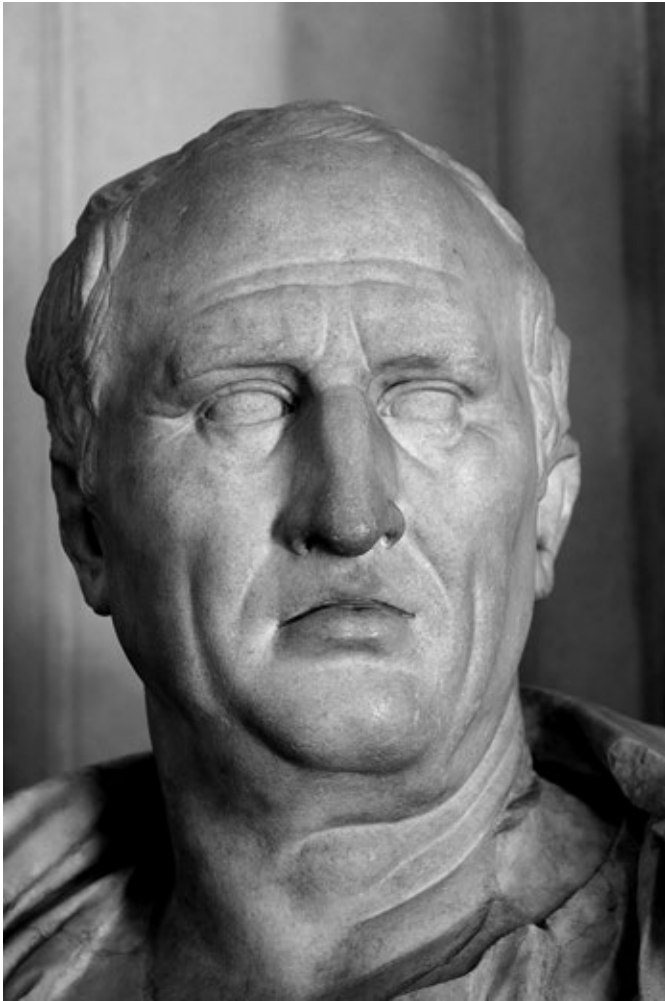
Kerkyrában a peloponnésoszi háború idején, Kr. e. 427-től kezdve véres belharcok dúltak, amelyek borzalmaira azért tér ki részletesen a görög történetíró, mert Kerkyra első példája egy olyan jelenségnek, amely a későbbi polgárháborúk során Hellas-szerte megfigyelhető volt.⁶³ Nem pusztán arról van szó, hogy a peloponnésoszi háború lehetőséget nyújtott arra, hogy a polisokban egymásnak feszülő érdekcsoportok⁶⁴ egyaránt külső segítséghez, Athénhoz vagy Spártához forduljanak (III. 82, 1), ami aztán a belső ellentétek eszkalálódásához vezetett. És nem csupán arról, hogy Kerkyra esete világossá tette: a görög világ egészére kiterjedő háború idején hiába szeretett volna egy polis semleges maradni (III. 70, 2), a szembenálló szövetségek vezetői a másik fél térnyerésétől tartva ezt semmiképpen nem engedhették meg. Ami még mindezeknél is figyelemreméltóbb: a különös kegyetlenséggel folyó *stasis* megmutatta azt a mély, általánosnak mondható morális válságot,⁶⁵ amelynek egyik legsúlyosabb szimptomája Thukydides analízise alapján a szavak hagyományos jelentésével való visszaélés volt. Jól ismert, hogy a Kr. e. 5. század második felétől kezdve a szofistáknak köszönhetően a nyelv (részei, eredete, hatása), a szavak jelentése és a valósághoz való viszonya a görög filozófiai gondolkodás fontos új elemévé vált.⁶⁶ Thukydides kétségkívül

kimondatlanul is reflektál ezekre az elképzelésekre, vitákra,⁶⁷ amikor arról ír, hogy a szavak (speciálisan a morális tartalmakat hordozó szavak) megszokott, azaz az idők során, egyfajta társadalmi megegyezés, konvenció (*nomos*) révén kialakult jelentését – helyesebben értékét – Kerkyrában egyéni megítélés alapján, vagyis önkényesen „felcserélték”,⁶⁸ amennyiben – példái alapján – a szavakat tényleges értékükkel ellentétes tartalmak megjelölésére használták.⁶⁹ Mindez a hatalomról és a manipulációról szól: aki kontrollálta a nyelvhasználatot, az ellenőrzése alatt tartotta a politikát,⁷⁰ ám a következményei a pillanatnyi haszonszerzésnél⁷¹ sokkal súlyosabbak voltak. A morális nyelvhasználat megromlása – helyesebben: megromlása – az addig általánosan elfogadott értékek – a bizalom, a tisztesség, a megfontoltság, a józanság, a bölcsesség, az őszinteség – felrúgásának, a társadalom erkölcsi dezintegrációjának a jele volt,⁷² ami nem maradt következmények nélkül: a szavak szintjén elkövetett agresszió Kerkyrában tényleges fizikai erőszakkal, könyörtelen mészárlással járt együtt. Thukydides meggyőződése szerint mindaddig, amíg az emberi természet változatlan,⁷³ a kerkyrai események újra megismétlődhetnek – éppen az ilyen és ehhez hasonló példák bemutatása teszi művét maradandó, örök értékűvé (I. 22, 4).

Cicerót sok éven át foglalkoztatták a nyelvhasználattal kapcsolatos anomáliák, nem véletlen, hogy Kr. e. 44-ben egy teljes művet szentelt a „jó” (*bonum*) és a „rossz” (*malum*), a tisztességes (*honestum*) és a tisztességtelen (*turpe*), a tisztességes (*honestum*) és a hasznos (*utile*) kérdésének, a sztoikus filozófiában keresve kritériumokat a római valóságot meghatározó „jó” és „rossz” definiálásához, egyértelmű megkülönböztetéséhez.⁷⁴ A filozófiának általánosságban véve is fontos szerepet szánt: a krízis morális természetéből fakadóan csak a megrendült *mos maiorum*hoz való visszatéréssel orvosolható, amit a filozófiával lehetne megerősíteni, új életre kelteni.⁷⁵ Ez a gyakorlatban az előkelő ifjak nevelését jelentette volna a filozófia segítségével⁷⁶ azért, hogy ily módon morális szempontból alkalmassá váljanak majdani vezető szerepük betöltésére. Cicero ugyanis – Platónnal egyetértve – úgy gondolta: amilyenek az államban a vezetők, olyan szokott lenni az összes többi polgár.⁷⁷ Ez az általa javasolt „orvosság” nyilvánvalóan csak a távoli jövőben fejthette volna ki hatását. Ebből a szemszögből nézve a válság más okból ugyan, mint ahogyan azt a modern kori történész gondolta, de Cicero meglátása szerint is alternatíva nélküli volt.

2. Sallustius Róma válságáról

A történetíró Sallustius teljes életművében, a Caesar meggyilkolása után írt két monográfiájában (*Catilina összeesküvése*, *Jugurtha háborúja*), valamint a *Korunk története* (*Historiae*) című munkájában a részben saját maga által is megélt zűrzavart, polgárháborúkat igyekezett értelmezni.⁷⁸ Mind Catilina összeesküvésének, mind a numida Jugurtha elleni háborúnak önmagán túlmutató jelentősége van: mindkettőt az összesűrűsödő válságjelenségek *exemplum*aként állítja elének a szerző. Catilina személyiségének, életútjának és az általa szervezett összeesküvésnek a bemutatásával, a Jugurtha ellen vívott, sokáig kudarcos háború történetével egyaránt a *nobilitas* ostoba szülőkörűségéről, az önérdeket a közérdek elé helyező ön-



2. kép. Cicero. Kr. e. 1. század, Musei Capitolini

zéséről, felelőtlenségéről, vezetésre való alkalmatlanságáról, arroganciájáról fest világos képet, nem hagyva kétséget afelől, hogy jelenkora vigasztalan állapota, a szűnni nem akaró polgárháborúk éppen ennek a következményei. A harmadik, töredékesen ránk maradt mű, a Kr. e. 78 és 67 közötti eseményeket feldolgozó *Korunk története* az előző kettőnél is komorabb lát-leletét nyújtja a római politikai viszonyoknak.

A polgárság szokásainak, hagyományainak megromlása

A *corrupti civitatis mores*⁷⁹ miatti keserűség mindhárom mű alapmotívuma. A *Catilina* összeesküvésében Catilina és társainak elvetemültségét ugyan példátlanak nevezi Sallustius,⁸⁰ ám az korántsem előzmények nélküli. A politikai vezető réteg, a *nobilitas* már korábban hátat fordított az egykor elfogadott értékeknek,⁸¹ amelyeknek a helyét átvette a fényűzés és a kapzsiság,⁸² a becsvágy,⁸³ a gög,⁸⁴ a kegyetlenség⁸⁵ és számos más bűn (*vitium*),⁸⁶ amelyektől a római hadsereg katonái sem voltak mentesek.⁸⁷ A *Jugurtha háborúja* a morális romlottság még több részletét láttatja velünk, még inkább kiemeli annak általános voltát. Nem jelentenek kivételt alóla az „új emberek”, akik korábban *virtus* tekintetében megelőzték a *nobiliseket*⁸⁸

és a *plebs* sem, mely állhatatlan természeténél fogva lázongásra és viszálykodásra hajló,⁸⁹ amelyet nem az államért való felelősségérzet, hanem a *nobilitas* elleni gyűlölet ösztökél cselekvésre,⁹⁰ és amely kedvező körülmények között éppúgy hajlamos az elbizakodottságra, a kevélységre, mint az előkelők.⁹¹ A bűnös *nobilitasszal* szembeszegülő Gracchusok a győzelem utáni vágyuk miatt nem voltak eléggé mértékletesek.⁹² A háború kiváló hadvezérei, Metellus, Marius és Sulla sem hibátlan: Metellus számos erényére a *nobilitasra* általában jellemző gögje vet rossz fényt,⁹³ Marius csupa nagyszerű tulajdonságát a consulság utáni mérhetetlen vágya árnyékolja be, majdani bukását is az *ambitio* okozza.⁹⁴ Sulla sok kiváló vonását Sallustius együtt említi a színlelésben megmutakozó hihetetlen képességével, későbbi tetteinek tárgyalásától pedig a szégyen retenti vissza a történetíró:⁹⁵ „restelkedem és szégyenkezem a polgárok erkölcei miatt”, írja.⁹⁶ A *Korunk története* ebben a tekintetben nem különbözik az előző két műtől: viszály, kapzsiság, becsvágy és más bajok váltották fel a korábbi értékeket, normákat, hagyományokat.⁹⁷

A hanyatlás okai és kezdete

Szerzőnknek a morális romlás okaira és kezdetére vonatkozó álláspontja azonban megváltozott az idők során. A Catilina összeesküvéséről írt monográfiája szerint a római történelem korai szakaszát mind békében, mind háborúban a helyes normák, a *boni mores* jellemezte: a lehető legnagyobb egyetértés, a legkisebb kapzsiság, a viszály teljes hiánya.⁹⁸ A rómaiak tettere készek, bátrak, önzetlenek voltak,⁹⁹ a vitézség minden nehézségen úrrá lett (7, 6). Ezen eszményi állapotok azonban egyszer csak az ellenkezőjükre fordultak: először a pénzvágy, majd a hatalomvágy növekedett meg, aztán nyomukban az összes többi baj (10, 2). Arra a kérdésre, hogy mindez miért és pontosan mikor következett be, nem találunk egyértelmű választ a szövegben. Csak az bizonyos, hogy minderre azután került sor, hogy az állam az erőfeszítéseknek és igazságosságának köszönhetően megnőtt, Karthágó megsemmisült, és Róma uralta a szárazföldet és a tengereket.¹⁰⁰ Bár a szerző némiképp homályban hagyja, hogy e meglehetősen tág időtartamon belül mikorra tehető a hanyatlás kezdete, az kétségtelen, hogy Sulla uralmának kitüntetett szerepe volt benne.¹⁰¹ A *Jugurtha háborújában* Sallustius már teljesen világosan közvetlenül a harmadik pun háború utáni időszakra helyezi az államot végveszélybe sodró bajok kezdetét (41, 2), ok-okozati kapcsolatot teremtve Karthágó elpusztítása és a római politikai válság között. A hagyományos értékektől való teljes elfordulás előtt – akárcsak a *Catilina* összeesküvésében – ideális állapotokról esik szó, csak hogy a mértékletességre, az egyetértésre és más erényekre az ellenségtől való félelem (*metus hostilis*) kényszerítette rá a rómaiakat.¹⁰² Mihelyt Karthágó elpusztításával megszűnt az ellenségtől való félelem, a béke és a bőség viszonyai közepette eluralkodott rajtuk a mértékletlenség és a gög (41, 3; 4–5). Egy, a *Korunk története* bevezetéséből fennmaradt töredék alapján a római államot sújtó válság végső oka a nyughatatlan és féktelen emberi természet, amelyet tehát szerzőnk Thukydideshez hasonlóan történelemformáló tényezőként tart számon.¹⁰³ Csak hogy a görög történetírónál az emberek békében szelidebbek, jóindulatúbbak, és a szélsőséges körülmé-

nyek hozzák felszínre ijesztő tulajdonságaikat („a háború erőszakra tanít” – III. 82, 2). Sallustiusnál a *Korunk történetében* éppen fordítva: az eredendően zabolátlan emberi természetet csak egy külső kényszer, a félelem képes kordában tartani és a helyes normák követésére rászorítani, mihelyt ez megszűnik, a béke és a prosperitás viszonyai között akadálytalanul törhet elő a viszály, a kapzsiság, a becsvágy és az összes többi baj.¹⁰⁴ Ekképpen a rómaiak múltjában mindössze két olyan időszak volt, amikor a Tarquinius Superbustól és Etruriától, illetve a Karthagótól való félelem rákényszerítette őket az egyetértésre.¹⁰⁵ Karthago eltörlése a föld színéről tehát nem ideális állapotokat felváltó krízis kiindulópontja volt, hanem egy olyan esemény, amely csupán felerősítette azt.¹⁰⁶

Megosztottság

A morális krízis legfőbb következménye a társadalom végletes megosztottsága. A *Catilina összeesküvésében* jellemzően a „jó” és a „rossz”, a „derék” és a „hitvány” polgárok: *boni* és *mali* feszülnek egymásnak.¹⁰⁷ Alapvetően a politikai vezető rétegen belüli két táborról van szó, tehát nem társadalmi különbséget jelöl a két kategória. Az összeesküvés kontextusában a *boni* leginkább a *senatusra* vonatkozik (37, 10), míg a *mali* (akiket helyenként „semmirekellőknek”, „tunyáknak” vagy „elvetemült gazembereknek” nevez Sallustius¹⁰⁸) Catilina társaira, akikhez csatlakozott a városi nép (*urbana plebes*): nélkü löző, rossz erkölcsű emberek, akiknek nincstelenségük miatt a zűrzavarkeltés állt az érdekében.¹⁰⁹ A *boni* – *mali* megjelölés a *Jugurtha háborújában* – bár előfordul¹¹⁰ – kevésbé domináns. A két fél megjelölése inkább egyrészt a nép (*populus*), másrészt a „nemesség” (*nobilitas*), politikai csoportosulás (*factio*), kevesek (*pauci*).¹¹¹ A megkülönböztetésüket lehetővé tevő kritérium mindkét műben – akárcsak Cicerónál – a *res publica* érdeke,¹¹² ám a szavak és a tettek – miként a thukydidési *logoi* és *erga*¹¹³ – éles ellentétben állnak egymással.

A politikai nyelvhasználat anomáliái

A politikai jelszavakat illetően aligha lehet különbséget tenni a szembenálló felek között, amelyek egyformán a szabadság (*libertas*),¹¹⁴ az egyetértés (*concordia*)¹¹⁵ a béke (*pax*),¹¹⁶ az állam (*res publica*),¹¹⁷ a méltóság (*dignitas*)¹¹⁸ védelmére hivatkoznak, saját magukat derék, míg ellenségeiket elvetemült polgároknak nevezik.¹¹⁹ Szavaik azonban teljesen hiteltelenek egy olyan társadalomban, amely mindennapos gyakorlattá emelte a színlelést, a képmutatást, az álnokságot.¹²⁰ A néptribunusi jogkörök helyreállítása óta a politikai élet különféle szereplői mindannyian tiszteletreméltó jelszavakkal léptek fel – a nép jogainak védelme, a *senatus* tekintélyének a növelése –, színleg a közjóért, ténylegesen azonban a saját hatalmukért küzdöttek.¹²¹ Sallustius a *Catilina összeesküvésében* Cato, talán az egyetlen hiteles személy¹²² szájába adja a *Korunk történetében* saját nevében megfogalmazott állítást: a derék és a hitvány polgárok között nincs különbség.¹²³ Mindannyian egyformán romlottak: nem az állam szolgálatában szerzett érdemeik alapján hívják őket így: a leggazdagabbat és a jogtalansága folytán erősebbet tartják „jónak” azért, mert a fennálló helyzetet vé-

delmezi.¹²⁴ Sallustius ugyancsak Cato beszédébe szövi bele az őt mélyen foglalkoztató gondolatot: „Bizony már régen elvesztettük a dolgok igazi nevét: mert bőkezűségnek nevezik mások javainak osztogatását, az elvetemültségre irányuló vakmerőséget bátorságnak – ennyire végveszélybe került az állam.”¹²⁵

Míg ez a Cicero-szövegekben is leírt jelenség – visszaélés a szavak valódi jelentésével a politikai manipuláció szolgálatában – csupán bennünket, az olvasót emlékeztet Thukydidesre, arra semmiféle szövegszerű bizonyíték nincs, hogy Cicero a görög történetíróra reflektálna,¹²⁶ addig Sallustius esetében ez teljesen egyértelmű. Sallustius, akit már Quintilianus is Thukydideszel együtt emlegetett,¹²⁷ és aki számos tekintetben példaképének tartotta a görög történetírót, szinte szó szerint átvesszi a kerkyrai *stasis* leírásának korábban már idézett mondatát (III. 82, 4).¹²⁸ Nyilvánvalóan nem formális átvételről van szó: Sallustius a saját tapasztalatát elemezve jutott arra a felismerésre, hogy az azonos *A peloponnésosi háborúban* leírt jelenséggel. A kommunikáció hamissága nem csupán a szavak szintjén jelenik meg. Sallustius, aki minden bizonnyal Thukydides-től nem függetlenül, hozzá hasonló módon illeszt beszédek a műveibe,¹²⁹ ezekkel világít rá legélesebben a nyelvhasználat visszasságaira: Catilina beszédei, ön jellemzése, állítólagos céljai kiáltó ellentétben állnak azzal, ahogyan ellenfelei (és maga a történetíró is) látják őt,¹³⁰ de ugyanezt mondhatjuk el Maniliusról, a *Korunk történetében* Lepidusról, Philippusról.¹³¹ A hamis látszat keltésének célja aligha kétséges: a követőik megtevesztése, valódi szándékaik elleplezése. Összességében az a benyomásunk, hogy Sallustius véleménye szerint (Cicerótól eltérően) a szavaknak – a morális tartalmakat hordozó szavaknak – önmagukban nincs súlyuk, hitelük: attól válnak hitelessé, ha hiteles ember szájából hangzanak el, hasonlóképpen ahhoz, ahogyan az egyes hivatalok sem önmagukban híresek és nagyszerűek, hanem az azokat viselők *virtusa* teszi őket azzá.¹³² Az utolsónak keletkezett *Korunk történetében* Sallustius borúlátása – amelyre mintegy száz évvel ezelőtt már Klingner felhívta a figyelmet¹³³ – abból a tragikus felismerésből származik, hogy nincsenek derék, hiteles emberek. Ha voltak is valamikor, emberi természetükből fakadóan a félelem kényszere tette őket azzá.

Összegzés

Cicero nem objektív, külső szemlélője volt a római állam váltságának, hanem egyik fontos szereplője; a krízis okai nem pusztán elméleti érdeklődésből fakadóan foglalkoztatták, sokkal inkább azért, hogy az okok ismeretében minden tőle telhetőt elkövessen a válság leküzdéséért, a senatori arisztokrácia által vezetett *res publica* fennmaradásáért. Mivel a válság lényegét a végletes politikai megosztottságban látta, az egyetértés számára – számos kortársától eltérően – nem kötelező, üres frázis, hanem olyan cél, amiért a Kr. e. 60-as évektől kezdve kétségektől gyötörve ugyan, Kr. e. 49-től sokszor a teljes reménytelenség állapotában, de mindvégig küzdött.¹³⁴ A megosztottság mögött mély morális válságot látott, de ebben a tekintetben sem elégedett meg a tünetek pusztán regisztrálásával. Azt remélte, hogy filozófiai művei írásával elősegítheti egy új, a *mos maiorumnak* nevezett normarendszert követő nemzedék kinevelését.

Sallustius, akinek az írói tevékenysége a Caesar meggyilkolása után kirobbant újabb polgárháború időszakára esik, a közélettől visszavonulva, ám a legkevésbé sem szenvtelenül, hanem egyre mélyülő borúlattal figyelni saját jelenének eseményeit, a *Korunk történetében* eljutva a teljes reménytelenségig. Ciceroval ellentétben ő nem bíz abban, hogy bármilyen módon, vagy talán a jövőben gátat lehetne vetni a polgárháborúkat kirobbantó morális hanyatlásnak, és tőle eltérően nem reménykedik az ifjúságban sem.¹³⁵ Ennek ellenére nem marad tétlen (a tunyaságot, restséget a legnagyobb bűnök közé sorolja¹³⁶), hanem a legértékesebb *negotiumot*, a történetírást választva tevékenykedik,¹³⁷ akárcsak az *otiumot* filozófiai művek

írásával hasznossá tevő Cicero.¹³⁸ Végül talán a legfontosabb közös vonásuk a polgárháborút elítélő emberségük: mindketten úgy gondolták, hogy mindazon dolgok közül, amelyek megtörténhetnek, a polgárok közötti erőszak a legrosszabb.¹³⁹ Ahogy Cicero írta: „Én bizony szakadatlanul a békére buzdítok, mert még az igazságtalan béke is hasznosabb, mint a lehető legigazságosabb háború a polgárok között.” És ahogy Sallustius fogalmazott: „Márpedig erővel úrnak lenni a haza vagy az alattvalók fölött – még ha megteheted is, és a hibákat javítgatod is vele – nyomasztó feladat, minthogy a körülmények minden változása gyilkolást, üldöztetést és más ellenségeskedéseket hord méhében.”

Jegyzetek

- 1 A tanulmány az Ókortudományi Társaság 2023. január 20-i felolvasó ülésén elhangzott előadás kibővített változata. Az antik szövegeket Adamik Tamás (AT), Devecseri Gábor (DG), Gonda Attila (GA), Hamza Gábor (HG), Hoffmann Zsuzsa (HZS), Kurcz Ágnes (KÁ), Maróti Egon (ME), Muraközy Gyula (MGY), Nótári Tamás (NT) és Simon Attila (SA) fordításában idézem. A külön nem jelzett fordítások tőlem származnak.
- 2 Cicero: *A földtörvényről* I. 9, 26; *Catilina ellen* II. 5, 11; *Sestius védelmében* 51.
- 3 Vö. Cicero: *Levelek Atticushoz* II. 20, 5 (Kr. e. 59): „félek: mibe fog ez torkolni?; II. 21, 1 (Kr. e. 59): „Az államot illetően miért részletezzem én neked? Teljességgel vége van [...], elborzadok a gondolatától, hogy mivé fog ez fajulni.”; II. 22, 6 (Kr. e. 59); IV. 7(6), 1-2 (Kr. e. 55); VII. 1, 2 (Kr. e. 50); VII. 5, 4 (Kr. e. 50).
- 4 Vö. Cicero: *Levelek fivéréhez, Quintushoz* I. 2, 15 (Kr. e. 59): „az államot teljes egészében elvesztettük” (*rem publicam funditus amisimus*); *Levelek Atticushoz* II. 21, 1 (Kr. e. 59). Vö. Jakob 2005, 41 sk.
- 5 *Res publica amissa. Eine Studie zu Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik*. Wiesbaden, 1966, 201 sk. A római köztársaság válságáról és az arra adott magyarázatokról rövid összefoglalást nyújt Ungern-Sternberg 2004.
- 6 Vö. Hegyi W. 2017, 19 sk.
- 7 Vö. Cicero: *Az állam* III. 29, 41: „aggódok utódainkért és az állam halhatatlanságáért, mely örök lehetne, ha az emberek atyáik intézményei és erkölcsi szerint élnének” (HG). A *salus rei publicae*: pl. *Az istenek természete* II. 3, 9; *Cato* 11 – másutt *salus communis*: pl. *A jószapok szakvéleményéről* 53 – szó szerint ’közjó’. Vö. Jehne – Lundgreen 2013; Knopf 2013.
- 8 A *stasis* (egyenetlenség, viszály, lázadás, zendülés, polgárháború) definíciói a későbbi filozófiai irodalomban: Plat. *Rep.* 545a–569c; Arist. *Pol.* 1301a19 – 1321b3. Vö. Orwin 1988, 832; Börm 2019, 13–22.
- 9 Vö. *A C. Herenniusnak ajánlott retorika (Rhet. ad Her.)* IV. 44 (példa a túlzásra): „Ha megőrizzük az egyetértést (*concordiam*) államunkban, birodalmunk nagyságát a napkelettel és a napnyugattal fogjuk mérni” (AT); Sallustius: *Jugurtha háborúja* 10, 6: „Mert az egyetértés megnöveli a kicsinyt, a széthúzástól a legnagyobbak is elenyésznek.” (KÁ)
- 10 Lásd Sheppard 1984–1986, 229 auctorhelyekkel; Keil 2017.
- 11 Cicero szövegeiben szinonimáknak tűnnek, vö. *Sestius védelmében* 87: *simplex causa, constans ratio, plena consensionis omnium, plena concordiae*; *Philippicák* IV. 14: *consensum et concordiam civium*. Akar 2013, *Introduction* 65–73 (a számok a mű internetes kiadásában az adott fejezetben belüli paragrafusokra vonatkoznak) megvizsgálta, hogy van-e valami jelentésbeli különbség a *concordia* és a *consensus* között Cicero műveiben, amelyekben az előbbinek 115, az utóbbinak 124 előfordulását számolta össze. Úgy látja, hogy a *consensus* – amelyet Kr. e. 58 előtt nemigen használ Cicero – egy meghatározott kérdésben egyes személyek között létrejött összhangot jelöl, míg a *concordia* – amelyet némely alkalommal szembeállít az előbbivel – inkább általános, eszményi egyetértést jelent, vagyis mind a politikai, mind a szimbolikus töltete nagyobb, mint a *consensus*nak.
- 12 Mindehhez ld. Akar 2013, aki a korábbi szakirodalomról is részletes összefoglalást nyújt: 9 sk. A cicerói *concordia* első szisztematikus elemzése Hermann Strasburger 1931-ben írt disszertációja.
- 13 Keil 2017, 336.
- 14 Akar 2013, *Introduction* 32 sk. Keil 2017, 339 ugyanakkor a Kr. e. 4. század végére teszi az első Concordia-templom építését.
- 15 Catilina összeesküvése idején, Kr. e. 63-ban a *senatust* Concordia templomába hívták össze: *Catilina elleni beszédek* III. 21. Vö. *Sestius védelmében* 26; *Philippicák* II. 19; Sallustius: *Catilina összeesküvése* 46, 5.
- 16 A *concordia* politikai értelemben először Kr. e. 66-ban, a Cluentius védelmében tartott beszédében (152) fordul elő. Az elméleti érdeklődéshez ld. *Levelek Atticushoz* IX. 10 (9), 2 (Kr. e. 49): „visszaküldtem neked Demetrius *concordiáról* írt könyvét”. Vö. Jakob 2005, 160–164.
- 17 Vö. *A földtörvényről* I. 8, 23: „hogymindent szemügyre vegyünk, ami a népnek kedves és kellemes: azt fogjuk találni, hogy semmi sem olyan népszerű (*populare*), mint a béke (*pacem*), mint az egyetértés (*concordiam*), mint a nyugalom (*otium*)”; *Murena védelmében* 1, 78; *Levelek Atticushoz* IX. 12 (11), A 1 (Kr. e. 49).
- 18 Vö. *Laelius vagy a barátság* 7, 23: „Mert hol van olyan szilárd épület, hol van olyan erős állam, amely a gyűlölködés és a széthúzás ne tudna földig lerombolni?” (ME).
- 19 *Az állam* I. 25, 39: „Az állam tehát [...] a nép ügye, a nép azonban nem olyan embergyülekezet, amely akármilyen módon keletkezett, hanem a tömegnek olyan csoportosulása, amelynek alapja a jogi megállapodás és a közös előny.” (HG)
- 20 *Az állam* II. 42, 69 (Aug. *Civ.* II. 21): „S az, amit a zenészek az éneklésnél harmóniának hívnak, az az egyetértés (*concordia*) az államnál, mely az épségben maradás legszorosabb és legjobb kapcsolata valamennyi államban...” (HG).
- 21 Cicéronál mindez nem pusztán elméleti fejtegetés: legkésőbb Kr. e. 66-tól (*Caecina védelmében*) befolyását, ékesszólását latba vetve fáradozott azon, hogy létrejöjjön az összhang, az egyetértés a szenatori rend és a lovagrend között. Vö. *A földtörvényről* III. 2, 4; *Catilina elleni beszédek* IV. 7, 15; IV. 9, 18; *Levelek Atticushoz* I. 17, 9 (Kr. e. 61).
- 22 *Levelek Atticushoz* I. 18, 3 (Kr. e. 60).

- 23 Vö. *Catilina elleni beszédek* IV. 7, 15: „A többiek [...] milyen népes számban, mily igyekezettel, mily bátorsággal forrnak egységbe a közjó akarásában és a közös méltóságban! Minek említsem itt a római lovagokat? Akik úgy ismerik el rendetek és döntésetek elsőségét, hogy közben az állam iránti szeretetben versengenek veletek...” (NT).
- 24 Vö. *Sestius védelmében* 106.
- 25 Vö. Akar 2013, *Conclusion*, 5. A szerző a *concordia* előfordulásait elemző könyvének a végén arra a következtetésre jut, hogy a terminus a késő köztársaságkori szerzőknél sohasem a jelenre, hanem a remélt jövőre vonatkozik, amelynek a modelljét az idealizált múltban találják meg.
- 26 Hasonlóképpen a görög polisokban a *stasis* inkább tűnik strukturális jelenségnek, mint a belső béke hosszú időszakait megszakító „katasztrofális kivételnek”, lásd Börm 2019, 15 sk. A *concordiára* vonatkozó cicerói nézetek a beszédekben és a levelekben a műfaji különbségekből fakadóan térnek el egymástól. Míg az előbbiek az adott hallgatóság befolyásolásának hatékony eszközei, amelyekben Róma egyik vezető politikusa fejt ki méltóságával, tekintélyével alátámasztott véleményét, addig az Atticushoz írt levelekben egy barát ír azokról a kétségeiről, aggodalmairól, amelyeket a címzetten kívül senki mással nem akart megosztani. A kérdéshez lásd Jakob 2005.
- 27 A kifejezések (*concordia ordinum* illetve *consensus omnium bonorum*) időben nem különülnek el élesen Cicero írásaiban. Tény, hogy a *concordia ordinum* már nem fordul elő az 50-es években, ugyanakkor a „jók” közötti egyetértést jelentő fordulatra Kr. e. 63-ból példaként lásd *Catilina elleni beszédek* I. 13, 32: *in omnibus bonis consensione*.
- 28 Ugyanakkor Cicero Caesar-ellenes politikáját Kr. e. 56-ban kénytelen volt feladni. A látványos fordulat miatt magyarázkodásra kényszerült, amint az a Lentulusnak Kr. e. 54-ben írt hosszú levélből (*Levelek barátaihoz* I. 10 [9]) egyértelmű, lásd 21. §: „Szeretném, ha tudnád, hogy én ugyanezt az álláspontot foglaltam volna el, ha mindenben teljesen szabad kezem lett volna. De akkor sem gondolnám, hogy ekkora hatalommal harcba kellene szállni, vagy, még ha lehetséges volna is, el kellene törölni a leghatalmasabb polgárok elsőségét, és hogy ki kellene tartani ugyanazon vélemény mellett – miközben a helyzet átalakult, és a jók szándékai is megváltoztak –, hanem a körülményekhez kell alkalmazkodni. [...] Nem kell mindig ugyanazt mondanunk, de mindig ugyanazt kell szem előtt tartanunk.”
- 29 A harmadik Catilina elleni beszédben (III. 10, 24) más összefüggésben, de ugyancsak számba veszi a korábbi, Sullától kezdődő polgárháborúkat, amelyekben a *concordia* felbomlásához egyes személyek (L. Sulla, Cn. Octavius, Cinna, M. Lepidus) hatalomvágya vezetett: ők nem eltörölni, hanem megváltoztatni akarták az államot azzal, hogy elsőként akartak lenni abban, és ezt a céljukat polgárok lemészárlása árán igyekeztek elérni. Ami a *Sestius védelmében* illeti: Cicero a társadalmi helyzetéből fakadó elvárásoknak tesz eleget, amikor elvállalja Sestius védelmét, akit Kr. e. 56-ban a *lex Plautia de vi* alapján az államot veszélyeztető erőszak alkalmazásával vádoltak meg. Sestius Kr. e. 57-ben néptribunusként erőfeszítéseket tett Cicero száműzetéséből való visszahívása érdekében, ezért Cicerónak morális kötelessége volt védelmezni őt az ellene indított perben, függetlenül attól, hogy egyébként milyen véleménnyel volt róla (vö. *Levelek fivéréhez, Quintushoz* II. 4, 1 [Kr. e. 56]). Sestiusról lásd Catullus 44. *carmenét*.
- 30 A *Sestius védelmében* exkurzusának (96–143) rövid tartalmi összefoglalása és elemzése: Kaster 2006, 31–37, 317–389.
- 31 *Sestius védelmében* 103. Vö. *Az állam* I. 19, 31.
- 32 *conductae contiones*, ld. *Sestius védelmében* 104 és 113.
- 33 A szóban forgó törvény egyike volt annak a négy, Kr. e. 139 és 107 között hozott törvénynek (*leges tabellariae*), amelyek a „titkos”, ténylegesen csupán írásbeli szavazást vezették be (*tabellae* = szavazótáblácskák). Kr. e. 139-ben a *lex Gabinia* a választásokon, a szövetségben említett, L. Cassius Longinus Ravilla által kezdeményezett 137-es törvény (*lex Cassia*) a bírósági tárgyalásokon, a 131-es *lex Papiria* a törvényjavaslatok számára, végül a *lex Coelia* (Kr. e. 107) a hazaárulási perek (*perduellio*) esetében is írásbeli, *per tabellam* történő szavazást rendelt el. A törvényekről és a mögöttük álló lehetséges indítékokról, valamint a szakirodalomban megjelenő igen eltérő értékelésükről lásd Lundgreen 2009.
- 34 *Sestius védelmében* 103.
- 35 *Sestius védelmében* 105.
- 36 A beszédben szó sem esik arról, hogy korábban a senatori rend és a lovagrend között bármiféle konfliktus lett volna, a lovagokat a *boni* kategóriájához sorolja, vö. *Sestius védelmében* 26.
- 37 *Levelek Atticushoz* VII. 13, 1 (Kr. e. 49 jan.): „Ámbár látod, hogy miféle háború ez: úgy polgárháború, hogy nem a polgárok széthúzásából, hanem egyetlen gonosz polgár vakmerőségéből jött létre; ő pedig erős, mert hadserege van, és sokakat maga mellé állított reménykeltő ígéretekkel.”
- 38 Vö. Lacey 1970.
- 39 Vö. Marr–Rhodes 2008, 19 sk.; *Appendix* 3.
- 40 II. 198–202: (Odysseus) „hogya a népből volt, akit ott hallott kiabálni, / azt joggal ütötte meg, így korholta szavával: »Ülj veszteg, nyomorult, s másnak hallgass a szavára, / arra, ki nálad több: te silány vagy s gyáva a harcra. / Nem jössz számba te sem harcban, sem a harci tanácsban...«” (DG).
- 41 Vö. Robb 2010, 148.
- 42 Cicero gondolatmenetének kiindulópontja (96): „Azokat, akiknek az volt a szándékuk, hogy amit tesznek és amit mondanak, az a tömeg számára legyen kedves, *popularesnek* tartották, azokat pedig, akik arra törekedtek, hogy tanácsaikat a legkiválóbbakkal fogadtassák el, *optimatesnek*.”
- 43 Robb 2010, 148.
- 44 Vö. Lacey 1970, 4 sk.; Szekeres 2008, 28 sk.
- 45 *Sestius védelmében* 21: „Mi, jók mindig a nemességnek (*nobilitati*) kedvezünk, egyrészt azért, mert az államnak hasznára válik az, hogy a nemesek méltók az őseikhez, másrészt mert élénken él bennünk a híres és az állam szolgálatában érdemeket szerzett emberek emléke még haláluk után is.”
- 46 Vö. *Levelek Atticushoz* VIII. 1, 3 (Kr. e. 49 febr.): *bonorum, id est lautorum et locupletum*.
- 47 Vö. *Az állam* I. 5, 9: „mintha a jóknak a közügyekkel való foglalkozásra volna jogosabb okuk annál, mint hogy ne engedelmesskedenek a hitványoknak”.
- 48 *A földtörvényről* I. 9, 26: „Ti, néptribunusok [...] értsetek egyet velünk, értsetek egyet a derék polgárokkal, közös államunkat közös igyekezettel és szeretettel védelmezzétek!” (*vos, tribuni plebis [...] conspirate nobiscum, consentite cum bonis, communem rem publicam communi studio atque amore defendite.*)
- 49 Vö. *Catilina ellen* I. 2, 5; 9, 23; 10, 26; 13, 32; II. 11, 25; IV. 7, 14–15.
- 50 Vö. *A saját házáról* 3, 5; 7, 16; 21, 55; 22, 56; 24, 63; 36, 96; *Levelek fivéréhez, Quintushoz* I. 2, 15; *Sestius védelmében* 27, 31, 36, 37, 43, 44, 47, 49, 53, 66, 69.
- 51 Vö. *A földtörvényről* II. 3, 8; *Catilina elleni beszédek* I. 13, 32 „Legyen végre mindenkinek a homlokára írva, hogy miként gondolkodik az államról!”, Lacey 1970, 11sk.
- 52 *salus rei publicae, senatus auctoritas, populi libertas, mos maiorum, dignitas, gloria, fama*. Vö. Robb 2010, 164.
- 53 *Contióknak* a rómaiak azokat a nem formális gyűléseket – valamint az ezeken elhangzó beszédeket – nevezték, amelyeken nem hoztak döntéseket (Gellius, *Attikai éjszakák* XIII. 16, 3; XVIII. 7, 6–8). A *contio* tehát határozottan megkülönböztetendő a népgyűlésektől (*comitia*). Jelentőségéről és a vonatkozó ókortörténeti kutatásokról összefoglalóan lásd Hölkeskamp 2013, 101 sk.

- 54 *gloria: Sestius védelmében* 139; *Levelek barátaihoz* XV. 4, 13; vö. Szekeres 2008, 30 sk.; *populus: Sestius védelmében* 108; 125; *popularis: A földtörvényről* I. 2, 23; II. 3, 7; II. 4, 9–10; *Catilina ellen* IV. 5, 9–10; *A saját házáról* 9, 24; 29, 77; 30, 80; *Sestius védelmében* 109, 114, 119; *contio: Sestius védelmében* 106; *dignitas: Levelek Atticushoz* VII. 11, 1 (Kr. e. 49 jan.). Vö. *Catilina ellen* II. 7, 14–15 és *Az állam* III. 17, 27, ahol a Philus szájába adott feltevés nem egyszerűen egy Platónból jól ismert gondolat (*Az állam* II. 360e–362b) átvétele, hanem sok tekintetben Cicero saját, keserű tapasztalata.
- 55 *Levelek Atticushoz* VII. 5, 4 (Kr. e. 50): „Ami az állam helyzetét illeti: napról napra jobban félek, mert azok között, akik magukat jóknak gondolják, nincs egyetértés.” VII. 7, 5 (Kr. e. 50 dec.). „Én nem látom azokat, akiket te jóknak mondasz. Jómagam egyet sem ismerek, már amennyiben a rendekbe szerveződött jókat keressük. Mert egy-egy derék ember van, de a polgárháborúban a jók rendjeire és nemzetségeire van szükség”; IX. 1, 4 (Kr. e. 49 márc.): „mert rám bizony senki más nincs hatással; nincs rám hatással az, amit a jók beszélnek, akik egyáltalán nem léteznek”; IX. 3 (2a), 3 (Kr. e. 49 márc.): „nem bírom elviselni ezeknek a beszédét, akár kik is, merthogy nem jók, mint ahogyan nevezik őket, az biztos”; *Levelek barátaihoz* XVI. 14 (12), 2 (Kr. e. 50–49): „Rendkívüli elvakult szenvedély kerítette hatalmába nem csupán az elvetemült polgárokat, hanem azokat is, akiket jóknak tartanak, hogy harcolni vágnak, miközben én azt kiabálom, hogy nincs nagyobb szerencsétlenség a polgárháborúnál.” Ugyanakkor már korábban, Kr. e. 54-ben arról írt Lentulusnak (*Levelek barátaihoz* I. 10 (9), 17; 21), hogy a *boni* gondolkodásmódja megváltozott.
- 56 *Levelek barátaihoz* XVI. 14 (12), 1 (Kr. e. 50–49); *Levelek Atticushoz* VII. 18 (17), 4 (Kr. e. 49 febr.): „Látom, hogy egész Itália lángba fog borulni: ekkora bajt idéztek elő részint az elvetemült, részint az irigy polgárok.”
- 57 Vö. *A szónoki felosztások* 130: „...az már csak törvény lehet, ami írott, és az is, amit íratlan szabályként a népek joga vagy az ősi szokásjog szerint betartunk. Az írott jogban pedig más a magánjog, más a közjog [...]. Amelyek viszont nem írásosak, azokat vagy a szokásjog, vagy az emberek közmegegyezése, egyfajta ösztönös egyetértése adja meg (*aut consuetudine aut conventis hominum et quasi consensu obtinentur*). Ám mindenekelőtt, hogy szokásainkat és törvényeinket tiszteljük is, azt a természetjog írja elő.” (GA) Vö. Jehne–Lundgreen 2013, 12 sk.
- 58 *Sestius védelmében* 104.
- 59 A „tudatlanok” (*imperiti*) jellemzően nélkülöző emberek, akiket könnyen fel lehet lázítani, vö. *Catilina elleni beszédek* IV. 8, 17; *A saját házáról* 5, 10; 5, 13; 6, 14; 21, 54; *Sestius védelmében* 140. Ugyanakkor: *Laelius vagy a barátságról* 95: „A gyűlés (*contio*) a legtudatlanabbakból (*imperitissimis*) áll, mégis meg szokta ítélni, hogy mi a különbség a népszerű (*popularem*), azaz hízeglő és megbízhatatlan, valamint az állhatatos, szigorú és tekintélyes polgár között.” *Az imperiti* jelentéséről lásd Kaster 2006, 288–9; 421.
- 60 *Sestius védelmében* 77; 104; 139: „és azokat sem övezte dicsőség, akik olykor lázadásra hergelték a népet, vagy akik megvesztegetéssel vakították el a tudatlanok (*imperatorum*) elméjét”.
- 61 Thukydides: *A peloponnésosi háború* III. 69–83/4. (A 84. fejezet az ókor óta vitatott hitelességű, vö. Fuks 1971; Scanlon 1978, 206 sk.; Christ 1989; Leppin 1999, 203–4; Reeve 1999, 436.) A polgárháború tágabb értelemben vett előzményei Kr. e. 435-ig nyúlnak vissza, lásd Thuk. I. 24–55 (Epidamnos és Kerkyra konfliktusa). A nagy gonddal megírt, nyelvileg is igen nehéz szöveget vizsgáló szakirodalomból lásd Wassermann 1954 (Thukydides gondolatait a korabeli drámával összefüggésben vizsgálja), Műri 1969 (a III. 82, 4–5 szövegét a politikai átnevezések, pontosabban ártértekelések szélesebb kontextusában elemzi); Solmsen 1971, 395 sk.; Edmunds 1975 (a háború patológiájaként emlegetett kerkyrai *stasis*t Hésiódos *Munkák és napok* című művének a vas-
- korra vonatkozó részével [174–201] veti össze), Macleod 1979 (a III. 82–83 és számos, így a Kr. e. 5–4. századi, a civilizáció keletkezését leíró szöveg közötti kapcsolat elemzése), White 1984; Orwin 1988; 834 sk.; Swain 1993, 36–38; Reeve 1999, 440–1; Price 2001, 39–67 (ismereteim szerint mindeztidáig a kerkyrai *stasis* legmélyrehatóbb analízise); Meister 2016, 134 sk. A Thukydides-helyet a megrottott nyelv toposzának metakritikájaként értelmezi Spielberg 2017.
- 62 Arról, hogy a konkrét kerkyrai eseményeket miként általánosítja, teszi modellértékűvé Thukydides, lásd Price 2001, 22 sk.
- 63 Thukydides: *A peloponnésosi háború* III. 82, 1–2: „Ilyen iszonyú kegyetlenséggel tombolt a belső harc, s annál szörnyűbbnek látszott, mivel ilyesmi itt fordult elő először. Később úgyszólván egész Hellasban általános lett a felfordulás, mivel mindenhol polgárháborúk dúltak, miközben a nép vezetői az athéniakhoz, az oligarchák a lakedaimoniakhoz fordultak segítségért. [...] A polgárháborúk során a városokat sok súlyos csapás érte, ahogy ez mindig is volt és mindig is lesz, amíg az emberi természet ugyanaz marad, de mindig más, hol ijesztőbb, hol enyhébb alakot öltve, aszerint, ahogy külső körülményei alakulnak.” (MGY) Az események elemzéséhez lásd Bruce 1971.
- 64 Thukydides egyértelművé teszi, hogy a polgárháború általános zűrzavara közepette a tömeges vérengzések korántsem voltak mindig politikai indítatásúak: némelyeket személyes bosszúból vagy anyagi okokból gyilkoltak meg (III. 81, 4). Mindezzel összhangban Bruce 1971, 116–7. tanulmányának végén arra a következtetésre jut, hogy a kerkyrai polgárháború nem két politikai rendszer híveinek, a demokratának és az oligarchának a harca volt. Egy komplex és feszült helyzetben az egyre erősödő szenvedélyek egy ponton erőszakba csaptak át, amelyből senki sem vonhatta ki magát. A kerkyrai epizód tehát véleménye szerint nem annyira a véres pártharcoknak, mint inkább mindazon rossznak a példája, amit a peloponnésosi háború zúdított a kisebb államokra.
- 65 Thukydides: *A peloponnésosi háború* III. 83, 1: „Hellasban a viszálykodások közben az erkölcsstelenség minden formája elterjedt, s nevetségessé vált és eltűnt a nemes lelkek legfőbb vonása, az erkölcsi tisztaság. Az egymás közti nézeteltérések a bizalmatlanság következtében a végsőkig kiéleződtek. S nem volt az az erőteljes ígért vagy félelmes eskü, amely ezen segíthetett volna. A hatalmasabbak, belátva, mennyire nem reménykedhetnek biztonságukban, inkább arra ügyeltek, hogy csapás ne érje őket, semmint hogy valakiben bízni tudtak volna. S éppen a szellemileg hitványabbak jutottak a legmagasabbra...” (MGY)
- 66 Vö. Kerferd 2003, 89 sk.
- 67 Vö. Solmsen 1971, 387 sk.
- 68 Thukydides: *A peloponnésosi háború* III. 82, 4: „S önkényesen megváltoztatták az egyes dolgokat jelölő szavak megszokott jelentését is.” (MGY) (καὶ τὴν εἰσθυσίαν ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων ἐς τὰ ἔργα ἀντήλλαξαν τῇ δικαιοσύνῃ). A szavak jelentése (*axiós-ís*), vagyis amire egy leírt jelsor láttán vagy egy hangsor hallatán gondolunk, úgy tűnik, Thukydides véleménye szerint is közmegegyezés, konvenció révén alakult ki. (Az vitatott, hogy az *axiós-ís* valóban fordítható-e jelentésnek. Price 2001, 41 szerint inkább ’értékelés’, mivel a ’jelentés’-re volt más szavuk a görögöknek: *dynamis* vagy *dianoia*.) Előfordulhat, hogy valaki nem ismeri egy szó jelentését, mert például nem beszél az adott nyelven. Itt azonban nem erről van szó, hanem arról, hogy egyéni megítélés alapján, önkényesen (*dikaiósei*) az elfogadott normáktól eltérően használták a morális tartalmú („a tettekre vonatkozó”, tényeket jelölő) szavakat. (A *dikaiós-ís* tulajdonképpen az, amire a beszélő gondol: Macleod 1979, 54). Vagyis valójában nem a szavak eredeti jelentését változtatták meg, a fent általunk is idézett – bevett – fordítás tehát némiképp félrevezető, hanem – vö. Műri 1969, 68 sk., Wilson 1982, 18–20; Rhodes 1994, 236; Price 2001, 41; Meister 2016, 137; Spielberg 2017, 338 –, a pozitív, illetve negatív jelen-

- tésű szavak éppen megfordítva, negatív, illetve pozitív értékítélet hordozóivá lettek: a szégyenletes tetteket dicsérő szavakkal jelölték, míg a valóban elismerésre méltó cselekedeteket megvetést, elutasítást jelentő szavakkal: az esztelen vakmerőséget bajtársias bátorságnak nevezték, az előrelátó tétovázást szép külsőbe öltöztetett gyávaságnak, a józanságot a férfiatlanság ürügyének, a minden tekintetben megnyilvánuló okosságot mindenre vonatkozó tehetetlenségnek, a féktelen szenvedélyt férfisorsnak, a biztonságra figyelő hosszas tervezést a kibúvó ürügyének vagy kifogásnak (III. 82, 4). Mindazonáltal a szóban forgó mondat – „S önkényesen megváltoztatták az egyes dolgokat jelölő szavak megszokott jelentését is” (MGY) – görög eredetijének számos, egymástól eltérő értelmezése létezik már az ókortól kezdve. A sor elején a halikarnassosi Dionysios áll (*De Thucydide* 29), a 20–21. századi filológusok előtt a Thukydidést fordító filozófus, Thomas Hobbes nevét kell feltétlenül megemlítenünk (Schlatter 1975, 222). A „megrontott nyelv” hamarosan toposzá válik, beépül a retorikai hagyományba, így megjelenése még a Thukydidést nyilvánvalóan példaképüknek tekintő későbbi történetíróknál is inkább a morális-retorikai tradíció hatásával magyarázható: Müri 1969, 73–79; Spielberg 2017, 337.
- 69 Thukydides III. 82, 5 „A haragos embert mindig megbízhatónak nevezték, azt, aki ellentmondott neki, gyanúsna; okosnak mondták azt, aki gonosz tervet forralva sikert ért el, még bámulatosabbnak azt, aki az ilyesmit megsejtette; arról, akinek gondja volt arra, hogy ezek egyikében se legyen része azt állították, hogy a politikai csoportosulás (*hetairia*) megbontója és megijedt az ellenségtől. Általánosságban azt dicsérték, aki megelőzte azt, aki valami gonosz tetterre készült, és aki olyan embert buzdított gazságra, akinek az nem állt szándékában.”
- 70 Swain 1993, 37.
- 71 Thukydides III. 82, 8: „Mindennek az oka pedig a telhetetlenségből és becsvágyból eredő uralomvágy, mert ezekből ered a politikai küzdelmekbe keveredett emberek szenvedélyes harcúgya is. Mert míg a városokban a politikai vezetők szépen hangzó szavakkal mindenki törvény előtti egyenlőségét s a kiválóak bölcs uralmát emlegették, az államot, amelyet szavaik szerint szolgáltak, versengésük díjává tették, s az uralomért a legkülönbözőbb módon vetekedve nem riadtak vissza a legiszonyúbb eszközöktől sem, a megfélemlítés egyre több módszerét alkalmazták, bosszújuknak nem szabott határt sem a jog, sem az állam érdeke, s csak azzal törődtek, ami nekik akkor éppen kellemes volt. S mivel vagy igazságtalan szavazással, vagy erőszakkal jutottak uralomra, habozás nélkül szolgálták pillanatnyi érdekeiket.” (MGY)
- 72 Vö. Nussbaum 1986, 404–5.
- 73 Thukydides: *A peloponnésosi háború* III. 82, 2. Az emberi természet változatlanságába vetett meggyőződés általánosnak tekinthető Thukydides korában, így nem szükséges közvetlen kapcsolatot feltételeznünk a történetíró és valamelyik preszokratikus filozófus vagy szofista, esetleg Hippokratés valamelyik követője között (a Hippokratés nyomdokain járó orvostudomány egyébiránt korán szakított ezzel az elképzeléssel). Mindenesetre a történetírásban Thukydides az első, aki a relatíve állandónak tekintett emberi természetet (a jog, a vallás és más tényezők által féken tartott, elfedett, de látens módon mindig is jelen lévő hatalomvágyat, önzést, agresszivitást) történelemformáló tényezőként nevezi meg: Reinhold 2002, 46. Úgy tűnik, a történetíró szerint a szélsőséges körülmények az ember valódi természetét hívják elő („a háború erőszakos tanító”, értsd: az erőszak tanítója – III. 82, 2), miután lerombolták az embert – legalábbis időlegesen – megszelídítő civilizációs vívmányokat. Ezért aztán Thukydides számára nem valamely kormányzat jelenti a legrosszabbat, hanem az anarchia. Vö. Orwin 1988, 839 sk. Másként értelmezi a thukydidesi szöveget Price 2001, 26–28: az „emberi természetnek” nincs sajátos morális jellege, nem eleve békés vagy erőszakos, hanem a külső körülmények teszik azzá. Thukydides történetírói módszere és a születőfélben lévő orvostudomány kapcsolatáról lásd Price 2001, 15 sk.
- 74 *A kötelességekről* III. 17, 70: „nagy kérdés, hogy kik a jók, és mit jelent helyesen cselekedni”. Vö. *Az állam* III. 16, 26; *Levelek Atticus* VII. 11, 1 (Kr. e. 49 jan.); X. 5 (4), 4 (Kr. e. 49 apr.); *A legfőbb jóról és rosszról* II. 18, 59; Szekeres 2009, 185 sk.
- 75 Vö. *Sestius védelmében* 136; 143; *Az állam* III. 3, 5.
- 76 *A jóslásról* II. 2, 4–5: „Mivel tehetnék ugyanis jobb vagy nagyobb szolgálatot az államnak, mint ha tanítom és művelem az ifjúságot, különösképpen ilyen korszakban és ilyen erkölcsök közepette, amikor már annyira lezüllöttek, hogy csak közös összefogással lehet észre téríteni és féken tartani őket?” (HZS)
- 77 *Levelek barátaihoz* I. 10 (9), 12 (Kr. e. 54 dec.); *A törvények* III. 14, 31: „Mert ha végigtekintesz a történelmen, láthatod, hogy minden polgári közösség olyan volt, mint amilyenek a közösség legfőbb vezetői voltak, s bármilyen változás állt be a vezetők erkölcsi cseiben, ugyanaz a változás következett be a nép körében is.” (SA)
- 78 Sallustius történetírói munkásságának, történetiszemléletének átfogó bemutatása: Büchner 1960; Earl 1961; Schmal 2001; történetírói munkássága mint saját jelenkora értelmezésének az eszköze: Mutschler 2003, 261.
- 79 *Catilina összeesküvése* 5, 8. Vö. Hegyi W. 2017, 20–21.
- 80 *Catilina összeesküvése* 4, 4: „ezt a gaztettet különösen méltónak tartom a megörökítésre, annyira újszerű volt a bűn és a veszedelem” (KÁ)
- 81 *Catilina összeesküvése* 10, 4: megbízhatóság, becsületesség; 11, 4: mértékletesség; 52, 21: „otthon a szorgalom, kifelé az igazságos uralkodás, a döntésekben független szellem, amelyet nem kötött gúzsba sem vétek, sem szenvedély” (KÁ).
- 82 *luxuria, avaritia: Catilina összeesküvése* 5, 8; 10, 3 (*pecuniae cupidito*); 10, 4; 11, 3; 12, 2; 52, 7; 52, 22.
- 83 *ambitio: Catilina összeesküvése* 10, 5; 11, 1.
- 84 *superbia: Catilina összeesküvése* 10, 4; 12, 2.
- 85 *crudelitas: Catilina összeesküvése* 10, 4; 11, 4.
- 86 *Catilina összeesküvése* 10, 4: az isteneket semmibe venni; mindent eladónak vélni; 12, 5: jogtalanságot elkövetni; 13, 3: bujaság, dözsölés.
- 87 *Catilina összeesküvése* 11, 5 sk.
- 88 *Jugurtha háborúja* 4, 7: „Még az újonnan felkerültek is (*hominis novi*), akik korábban erényeikkel előzték meg a nemességet, inkább alattomos és nyílt gaztettekkel, mint nemes eszközökkel törik magukat a hatalom s a tisztségek után.” (KÁ) Sem a *nobilis*, sem – értelemszerűen – a *homo novus* terminus használata nem következetes a forrásainkban: az antik szövegek egyiküket sem definiálják. Matthias Gelzernek (1912) a legutóbbi két-három évtizedig általánosan elfogadott meghatározása szerint a *homo novus* olyan lovag, aki a családjából elsőként jutott el a consulságig, és vált ekképpen – ő maga és leszármazottai is – a *nobilitas*, vagyis a római *res publicát* ténylegesen irányító szűk körű politikai elit tagjává. Ez csupán rendkívül ritkán, kivételes esetekben fordult elő. Gelzer definícióinak kritikájáról lásd Burckhardt 1990.
- 89 *Jugurtha háborúja* 66, 2: „Hiszen a tömeg – általában, s különösen a numidáké – ingatag jellemű, lázongó és pártütő, felforgatásra vágyik, ellensége a békés nyugalomnak.” (KÁ); vö. *Catilina összeesküvése* 37, 3–5; 48, 1.
- 90 *Jugurtha háborúja* 40, 3: „De elmondani is hihetetlen, mennyire eltökélt volt a nép [...] inkább a nemesség elleni gyűlöletből [...], mint a közérdeket szem előtt tartva...” (KÁ).
- 91 *Jugurtha háborúja* 40, 5; 41, 5.
- 92 *Jugurtha háborúja* 42, 2: „Az is igaz, hogy a Gracchusok sem tudták eléggé mérsékelni győzelemlángjukat.” (KÁ)
- 93 *Jugurtha háborúja* 64, 1: „Bár Metellus bővíben volt erényeknek, dicsőségnek s minden kíváncsatos tulajdonságnak, vele született a lenéző gög, a nemesség közös hibája.” (KÁ)

- 94 *Jugurtha háborúja* 63, 2: „Marius már korábban is hevesen vágyott a consuli hivatalra...”; 63, 6: „De ez a mindaddig kiváló férfi – mert becsvágy később romlásba vitte – korábban nem merte megpályázni a consulságot.” (KÁ) Vö. Mutschler 2003, 269–271.
- 95 *Jugurtha háborúja* 95, 3: „Ékesszóló volt, fortélyos, könnyen barátkozó; hihetetlen zárkózottsággal tudta elleplezni szándékait”; 95, 4: „A polgárháborúban aratott győzelméig senkinek sem volt nála több szerencséje, de sikerei sosem múltak felül érdemeit, s nem lehetett eldönteni: bátrabb-e, vagy szerencsésebb. Később azonban olyasmiket követett el, amikről restellek beszélni.” (KÁ)
- 96 *Jugurtha háborúja* 4, 9: *me civitatis morum piget taedetque*.
- 97 *Korunk története* fr. I. 10, 1 Ramsay (11 b M): „De a viszály, a kapzsiság és a becsvágy, valamint más bajok, amelyek a kedvező körülmények között szoktak keletkezni, leginkább Karthágó elpusztítása után nőttek nagyra.”
- 98 *Catilina összeesküvése* 9, 1–2: „Tehát háborúban-békében ápolták a jó erkölcsöket, teljes volt köztük az egyetértés s ritka a kapzsiság; jog és igazság nem annyira a törvények, hanem inkább a természet parancsára érvényesült. Viszályt, egyenetlenséget, gyűlölséget az ellenséggel szemben tápláltak, polgár a polgárral az erényben versenyzett.” (KÁ)
- 99 *Catilina összeesküvése* 6, 5: „...a rómaiak háborúban és békében egyaránt lázas tevékenységben éltek, serényen felkészültek, egymást bátorították, felvették a harcot az ellenséggel, szabadságukat, hazájukat, családjukat fegyverrel védték meg.” (KÁ)
- 100 *Catilina összeesküvése* 10, 1: „Mikor azonban a szorgalom és a törvényesség révén az állam nagygyá lett, nagy királyokat háborúban leigáztak, vad nemzeteket és hatalmas népeket fegyverrel megfékeztek, Karthágót, a római birodalom vetélytársát, a földdel egyenlővé tették, tenger és szárazföld nyitva állt előttük – tombolni kezdett a vakszerencse és mindent összekuszált.” (KÁ) Vö. Earl 1961, 41 sk.
- 101 *Catilina összeesküvése* 11, 4: „Mikor L. Sulla fegyverrel kézre kerítette a hatalmat, s kezdeti jó szándéka gonoszossággá fajult, mindenki rabolni, fosztogatni kezdett, egyiknek házra, másiknak földre fajt a foga, a győzők sem mértéket, sem mérsékletet nem ismertek, undok és kegyetlen gaztetteket követtek el polgártársaik ellen.” (KÁ)
- 102 *Jugurtha háborúja* 41, 2: „Mert Karthágó elpusztítása előtt a római nép s a senatus még szelíden, csínján tárgyalta meg egymással az államügyeket; nem versengtek a polgárok a dicsőségért és a hatalomért; az ellenségtől való félelem megőrizte a polgár jó tulajdonságait.” (KÁ)
- 103 *Korunk története* fr. I. 8 Ramsay (7 M): „Az első viszályok az emberi nem hibájából jöttek létre, amely nyughatatlansága és fékezhetetlensége miatt folyton küzd vagy a szabadságért, vagy a dicsőségért, vagy az uralomért.” (*Nobis primae dissensiones vitio humani ingeni evenere, quod iniquas atque indomitum semper in certamine libertatis aut gloriae aut dominationis agit.*) Fontos megjegyezni, hogy az emberi természetéről Sallustius a monográfiáiban még nincs ilyen rossz vélemény: az ember saját maga teszi tönkre eredendően jó természetét azzal, hogy lelkét alárendeli a test vágyainak (vö. *Jugurtha háborúja* 1, 1–5). Thukydides hatásáról, valamint a két történetíró közötti különbségekről az adott hely kapcsán lásd Scanlon 1978, 17 sk., 204 sk.; Meister 2016, 131 sk.
- 104 Vö. Büchner 1960, 332–344.
- 105 *Korunk története* fr. I. 9, 2–3 Ramsay (11 a M): „A legkiválóbb szokások és a legnagyobb egyetértés volt érvényben a második és a harmadik karthágói háború között” (*Optumis autem moribus et maxuma concordia egit inter secundum atque postremum bellum Carthaginiense*); fr. I. 10, 2 és 5 (11 b M).
- 106 *Korunk története* fr. I. 10, 1 Ramsay (11 b M). Sallustius a *prooemium*okban és a *Jugurtha háborúja* exkurzusában (41–2) általánosít, a római múlt idealizált és leegyszerűsítő képét nyújtja (vö. Earl 1961, 41 sk.), ám aligha jogos mindezt számon kérni rajta. Az általánosítás, a leegyszerűsítés, az éles kontrasztok ugyanis nem hiányosság, hanem eszköz a válság – felismerni vélt – okainak egyértelmű és hatásos kiemelésére. Sallustius nem történészként boncolgatja, elemzi a múlt eseményeit, mivel célja modernkori utódaitól eltérően nem a tények feltárása (ezt egyébként is – természetesen nem a jelenkori mércével mérve – megtették már történetíró elődei, vö. Parker 2008, 86) és az azokból fakadó lehetséges következtetések levonása, hanem – nagy példaképétől, Thukydidestől nem függetlenül – a múlt egyes történéseinek *exemplum*ként való felmutatása. A bevezetésekben, valamint a *Jugurtha háborúja* kitérőjében még ennél is tovább megy: a római történelem alakulására az emberi természetben, a cselekedeteket motiváló alapvető vágyakban, érzelmekben – ahogyan ő nevezi: vétkekben (*vitium*okban) – lel magyarázatot. Ebből a szemszögből nézve – *pace* Earl 1961, 52 sk. – nincs igazi jelentősége annak, hogy a múlt némely történései ellentmondanak az általa nyújtott nagyszabású vázlatnak. Az általánosításról mint thukydidés örökségről lásd Scanlon 1978, 64 sk., 191 sk.
- 107 *Catilina összeesküvése* 7, 2; 12, 5; 15, 2; 19, 2; 20, 4; 33, 2; 37, 1; 48, 3; 51, 38; 52, 12–12.
- 108 *ignavi, scelesti: Catilina összeesküvése* 11, 2; 12, 5; 38, 3; 52, 12; 52, 15.
- 109 *Catilina összeesküvése* 37, 1–8. Sallustiusnak általában véve rossz véleménye van a tömegről, eme nézetében is osztozik Thukydiddesszel (vö. Scanlon 1978, 56–59, 123–125). Mindazonáltal ez a népre (*plebs*) vonatkozó ítélet általános lehetett Rómában az elit körében, lásd Schmal 2001, 121–2.
- 110 *Jugurtha háborúja* 31, 27–28 (C. Memmius beszéde); 85, 40; 42–43; 48 (C. Marius beszéde).
- 111 *Jugurtha háborúja* 31, 1; 2; 5; 19; 20; 41, 1; 41, 5; 41, 6; 41, 7; 42, 1. A *Catilina* összeesküvéseben: 39, 1–3. Hasonlóképpen a *Korunk történetében*: *boni – mali*: fr. I. 12 Ramsay (12 M); *pessumi – boni*: fr. I. 67 Ramsay (77 M) *Philippus beszéde* 1, 9, 13, 15, 19; *factio noxiorum – innocentes; pauci*: fr. III. 15 Ramsay (48 M) *Macer beszéde* 4 és 6. (A *factio* definíciója a *Jugurtha háborújában* [31, 15]: [ti. ugyanazt kívánni, ugyanazt gyűlölni, ugyanattól félni] „a derék emberek között ez a barátság, a hitványak között *factio*”.) A *Korunk története* töredékeiben az alább tárgyalt fragmentumon (I. 12 Ramsay = 12 M) kívül az alábbiakban esik szó a politikai megosztottságról: fr. I. 14 Ramsay (13 M); II. 39 Ramsay (43 M); 42* Ramsay (II. 23 M); 49* Ramsay (I. 5 M). E politikai terminusok elemzéséhez lásd Hanell 1966.
- 112 *Korunk története* fr. I. 12 Ramsay (12 M): „a derék és a hitvány polgárokat nem az állam szolgálatában szerzett érdemeik miatt nevezték így” (*bonique et mali cives adpellati non ob merita in rem publicam*).
- 113 Vö. Scanlon 1978, 146 sk., 198 sk.; Price 2001, 45 sk.
- 114 *Catilina összeesküvése* 20, 5; 20, 14; 33, 4; 52, 5; 58, 7; 58, 11; *Jugurtha háborúja* 30, 3; 31, 5; 31, 16–17; 31, 22; 31, 23; 39, 1; 41, 5; *Korunk története* fr. I. 42 Ramsay (51 M); I. 48 Ramsay (55 M) *Lepidus beszéde* 9, 26, 27; I. 67 Ramsay (77 M) *Philippus beszéde* 3, 6, 11, 20; III. 15 Ramsay (48 M) *Macer beszéde* 2–3, 4, 12, 14, 22, 27. Vö. Earl, 1961, 54 sk.
- 115 *Jugurtha háborúja* 31, 23; *Korunk története* fr. I. 67 Ramsay (77 M) *Philippus beszéde* 14, 15; *pax* és *concordia* együtt: I. 48 Ramsay (55 M) *Lepidus beszéde* 24; I. 67 Ramsay (77 M) *Philippus beszéde* 5, 11, 13.
- 116 *Korunk története* fr. I. 48 Ramsay (55 M) *Lepidus beszéde* 16; III. 15 Ramsay (48 M) *Macer beszéde* 17.
- 117 *Catilina összeesküvése* 20, 7; 31, 7; *patria*: 33, 1; 58, 7; 58, 11; 59, 5; *Jugurtha háborúja* 30, 3; 31, 1; 85, 5; *Korunk története* fr. II. 43 Ramsay (47 M) *Cotta beszéde* 4.

- 118 *Catilina összeesküvése* 35, 1; *Jugurtha háborúja* 41, 5. A *dignitas* mint politikai jelszó a Kr. e. 1. században: Earl 1961, 54.
- 119 *Catilina beszéde: Catilina összeesküvése* 20, 2–17; Manilius beszéde: *Catilina összeesküvése* 33, 4.
- 120 *Catilina összeesküvése* 10, 5 „A becsvágy sokakat képmutatásra kényszerített; arra, hogy más legyen szívük mélyére zárva, más a nyelvük hegyén; a barátságot s az ellenszenvet ne érték, hanem érdek szerint mérlegeljék, s hogy fontosabbnak tartsák a kedvességnél annak látszatát.” (KÁ) (*Ambitio multos mortalis falsos fieri subegit, aliud clausum in pectore, aliud in lingua promptum habere, amicitias inimicitias non ex re, sed ex commodo aestumare, magisque voltum quam ingenium bonum habere.*) Vö. 31, 7 (Catilináról): „készen állt arra, hogy bármit elleplezzen”; *Korunk története* fr. I. 53* Ramsay (61 M) Sulláról; II. 17* Ramsay (16 M) (Pompeiusról): „arca becsületes, a lelke szégyentelen” (*oris probi, animo inuereundo*).
- 121 *Catilina összeesküvése* 38, 3: „Tudniillik, hogy az igazat röviden megmondjam, azoktól az időktől fogva bárki felkavarhatta az államot tisztes jelszavakkal; egyesek látszólag a népjogokat védelmezték, mások állítólag a senatus tekintélyét akarták minél magasabbra emelni – de a közjó álcáiban ki-ki a saját hatalmáért versengett (*bonum publicum simulantes pro sua quisque potentia certabant*).” (KÁ) Vö. 38, 2; *Korunk története* fr. I. 12 Ramsay (12 M): „a kisszámú hatalmasok, akiknek a többség a befolyása alá került, az atyák és a nép tiszteletreméltó nevében uralomra törekedtek” (*pauci potentes, quorum in gratiam plerique concesserant, sub honesto patrum aut plebis nomine dominationes adfectabant*); fr. III. 15 Ramsay (48 M) *Macer beszéde* 11.
- 122 *Catilina összeesküvése* 54, 6: „Sokkal inkább akart jó lenni, mint jónak látszani...” (KÁ) (*esse quam videri bonus malebat*).
- 123 *Catilina összeesküvése* 52, 22: „hitványak és derekak között semmi megkülönböztetés, az erényeknek kijáró valamennyi jutalmat a törtetés aratja le” (KÁ) (*Inter bonos et malos discrimen nullum, omnia virtutis praemia ambitio possidet*). Arról, hogy a *synkrisis*ben Cato Sallustius nézeteinek megszólaltatója – eltekintve attól a nem jelentéktelen különbségtől, hogy Catótól eltérően Sallustius nem lát kiutat a válságból –, lásd Sklenář 1998, 211 sk.
- 124 *Korunk története* fr. I. 12 Ramsay (12 M): *bonique et mali cives adpellati non ob merita in rem publicam – omnibus pariter corruptis – sed uti quisque locupletissimus et iniuria validior, quia praesentia defendebat, pro bono ducebatur*.
- 125 *Catilina összeesküvése* 52, 11: *Iam pridem equidem nos vera vocabula rerum amisimus: quia bona aliena largiri liberalitas, malarum rerum audacia fortitudo vocatur, eo res publica in extremo sita est*. Vö. 12, 1; *Korunk története* fr. III. 15 Ramsay (48 M) *Macer beszéde* 13: „Ezért intelek, kérlek benneteket, vigyázatok, nehogy gyávaságból, a dolgok nevét cserélgetve, a rabzsolgaságot nyugalomnak nevezzétek el.” (KÁ) (*Quod ego vos moneo quaesque ut animadvortatis neu nomina rerum ad ignaviam mutantes otium pro servitio appelletis*). Vö. Meister 2016, 137 sk.
- 126 Mindezzel együtt Cicero ismerte Thukydidést, legalábbis művének azt a változatát, amit eredetileg a teosi Apellikon könyvtárában őriztek. A könyvtárat Sulla hadizsákmányként vitte magával Athénból Rómába. Vö. Canfora 2006, 730–735, 746; Schmal 2001, 148.
- 127 Quintilianus: *Szónoklattan* X. 1, 101; 2, 17. Vö. Velleius Paterculus II. 36, 2; Seneca: *Controversiae* IX. 1, 13. A Sallustius Thukydideshez fűződő kapcsolatot elemző szakirodalom áttekintése: Scanlon 1978, 2–9; Meister 2016. Sallustius Thukydidést imitáló történetírói módszeréről lásd Schmal 2001, 148–153; Canfora 2006, 736–740; Parker 2008. Eredetiségét, önállóságát hangsúlyozza pl. Büchner 1960, 342 sk.
- 128 Vö. Sklenář 1998, 215 sk., a szóban forgó mondatot és annak tágabb kontextusát elemezve úgy gondolja, hogy a „Cato” és Sallustius közötti felfogásbeli különbségek ellenére beszélhetünk egyfajta sallustiusi-catói nyelvelméletéről, amely szorosan kapcsolódik Thukydidés fent elemzett gondolatmenetéhez. A thukydidés örökség szerinte megoszlik a sallustiusi és a catói *persona* között. Az utóbbi legfőbb teljesítménye a sallustiusi-catói és a thukydidés elméletek közötti különbség hangsúlyozása: a görög történetíró a szokásos jelentések felcserélődéséről beszél, míg Cato a valódi jelentések elvesztéséről. Thukydidés számára a szemantikai konszenzus felbomlása nemkívánatos jelenség, hiszen a társadalom rendjének szétzilálódásából következik, és egy, a politikai *stasis*szal párhuzamos nyelvi *stasis*ban manifesztálódik. Mindazonáltal ő nem állítja, hogy a konszenzus a helyes, megfelelő jelentést hozta létre, vagy hogy ilyen jelentés egyáltalán lehetséges. Thukydidés mindössze annyit mond, hogy a szemantikai konszenzusnak stabilnak és változatlanak kell lennie. Ezzel ellentétben a sallustiusi-catói érv szerint a régi konszenzus, vagyis a *mos maiorum* a jelölő és a jelölt közötti helyes egységet megteremtve valódi, igaz fogalmakat (*vera vocabula*) alkotott. Így a politikai válság nem egyszerűen szemantikai instabilitást eredményezett, hanem annak a *mos maiorum*nak a szétesését, amely az igazságot kizárólagosan hordozni, befogadni képes szemiotikai rendszer volt.
- 129 Scanlon 1978, 89–92, 201 sk.; Sklenář 1998, 205.
- 130 Aligha véletlen, hogy Sallustius a *Catilina összeesküvése*ben Catilina szájába adja Cicero Catilinához intézett híres dörgedelmét (20, 9): *Quae quo usque tandem patiimini, o fortissimi viri? A Korunk történetében* pedig a Sulla-párti Philippus beszédének részeként hangzik el, lásd fr. I. 67 Ramsay (77 M) *Philippus beszéde* 17: *Vos autem, patres conscripti, quo usque cunctando rem publicam intutum patiimini et verbis arma temptabitis?*
- 131 Walt 1997, 22. ugyanebbe a sorba helyezi C. Licinius Macer beszédét is. Pompeius sem jelent kivételt *A korunk történetében*: negatív jellemzéséről lásd McGushin 1992, 17. Lepidus beszédéről lásd Rosenblitt 2013.
- 132 *Jugurtha háborúja* 4, 8: „Még az újonnan felkerültek is, akik korábban erényeikkel előzték meg a nemességet, inkább alattomos és nyílt gaztettekkel, mint nemes eszközökkel törik magukat a hatalom és a tisztségek után; mintha a praetori és consuli hivatal s mind a többi önmagában is fényes és nagyszerű volna, s nem viselőik érdemétől kapnák ragyogásukat.” (KÁ)
- 133 Klingner 1928. Ezzel szemben egzisztenciális optimizmusáról lásd Schmal 2001, 118.
- 134 A *concordia ordinum* a Cicero-szövegekben a Kr. e. 60-as évek végéig jelenik meg elérendő célként. Az 50-es években már nem a rendek közötti ellentétek jelentik az alapvető konfliktust, hanem a *boni* és az *improbi* egymásnak feszülése, ebből következően az új feladat a *consensus omnium bonorum* létrehozása. A polgárháború küszöbén, Kr. e. 50-ben a *concordia* újabb értelmet nyer: Caesar és Pompeius megegyezésén múlik, és vele együtt a *boni* sorsa is: *Levelek Atticushoz* VII. 3, 2 (Kr. e. 50 dec.) „Mert akár az egyetértésig lehet eljuttatni a dolgot, akár a jók győzelméig, én mindkettőben szeretnék közreműködni, vagy legalábbis nem szeretnék kimaradni belőle. Ha pedig a jókat legyőzik, bárhol is lennék, velük együtt buknék el.” A *concordia* létrehozására nincs remény: *Levelek Atticushoz* VII. 4, 2 (Kr. e. 50); *Levelek barátaihoz* IV. 2, 3 (Kr. e. 49). Sokatmondó, hogy Caesar *dictaturája* idején Cicero levelezéséből teljesen eltűnik a *concordia* terminus, politikai értelemben vett használata a beszédeiből is (Akar 2013, VI. 67 és 113sk.). A *concordia* Caesar meggyilkolása után, immár egy teljesen új politikai helyzetben válik ismét aktuális céllá, vö. *Levelek barátaihoz* XI. 3, 3 (Kr. e. 44). A terminus legnagyobb számban az Antonius ellen írt *Philippicák*ban fordul elő, vö. I. 31. (Akar 2013, VII. 28).

- 135 Különösképpen a *Catilina összeesküvésében* emeli Sallustius központi témává az ifjúságot: az összeesküvés bizonyos értelemben generációk összeütközéseként is értelmezhető. Az összeesküvők fiatalok (13, 4; 14, 5; 14, 7; 16, 1; 17, 6; 18, 4; 20, 10; 52, 24; 52, 33; 58, 19), a velük szemben álló *senatus* öregekből áll, vö. 20, 10 (*Catilina beszédében*) „bennetek fiatal vér pezsdül, a lelketek erős, ők viszont az évektől és a jómódtól testben-lélekben elernyedtek” (KÁ). Ez az életkor erőtlensége miatt (3, 4 *imbecilla aetas*) könnyen befolyásolható, Catilinának sem volt nehéz csapdába csalnia a képlékeny lelkű fiatalokat (14, 5). Vö. *Korunk története* fr. I. 13* Ramsay (16 M).
- 136 Vö. *Catilina összeesküvése* 2, 5; 2, 8 – 9; 4, 1; 12, 5; *Jugurtha háborúja* 1, 5; 2, 4; 4, 4; 31, 2; 31, 14; 85, 1; 85, 14; 85, 21–22; 85, 43; *Korunk története* fr. I. 67 Ramsay (I 77 M) *Philippus beszéde* 12 és 21; II. 43 Ramsay (47 M) *Cotta beszéde* 8; III. 15 Ramsay (48 M) *Macer beszéde* 8, 14 és 26.
- 137 *Catilina összeesküvése* 4, 1–2; *Jugurtha háborúja* 4, 1–4.
- 138 Vö. *Levelek barátaihoz* VI. 1, 7 (Kr. e. 46) „Jól tudom, hogy mennyi befolyásom van a jelenlegi körülmények között. De mivel senki sem lehet annyira lesújtva, hogy ne volna képes valamit megtenni, elérni, ha minden igyekezetét arra fordítja, amit csinál...”.
- 139 Az első idézet: Cicero: *Levelek Atticushoz* VII. 15(14) 3; vö. *Levelek barátaihoz* XVI. 14 (12) 2 (Kr. e. 50–49) „Rendkívüli elvakult szenvedély kerítette hatalmába nem csupán az elvetemült polgárokat, hanem azokat is, akiket jóknak tartanak, hogy harcolni vágnak, miközben én azt kiabálom, hogy nincs nagyobb szerencsétlenség a polgárháborúnál.” A második idézet: Sallustius: *Jugurtha háborúja* 3, 2 (KÁ).

Bibliográfia

Szövegkiadások, kommentárok

- Kasten, H. 1965. *Cicero: An Bruder Quintus / An Brutus / Brieffragmente. Lateinisch-deutsch.* Herausgegeben und übersetzt von Helmut Kasten. München.
- Kasten, H. 1998. *Marcus Tullius Cicero: Atticus-Briefe. Lateinisch-deutsch.* Herausgegeben und übersetzt von Helmut Kasten. Düsseldorf–Zürich.
- Kasten, H. 2004. *Marcus Tullius Cicero: An seine Freunde. Lateinisch-deutsch.* Herausgegeben und übersetzt von Helmut Kasten. Düsseldorf–Zürich.
- Kaster, R. A. 2006. *Marcus Tullius Cicero: Speech on Behalf of Publius Sestius.* Translated with Introduction and Commentary by R. A. Kaster. Oxford.
- Leggewie, O. 2005. *Gaius Sallustius Crispus: Historiae / Zeitsgeschichte, Fragmenta ex prooemio / Bruchstücke aus der Vorrede, Orationes et epistulae / Reden und Briefe.* Lateinisch-deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Otto Leggewie. Stuttgart.
- Marr, J. L. – Rhodes, P. J. 2008. *The Old Oligarch. The Constitution of the Athenians attributed to Xenophon. Translation and Commentary.* Oxford.
- McGushin, P. 1977. *C. Sallustius Crispus: Bellum Catilinae. A Commentary by P. McGushin.* Leiden.
- McGushin, P. 1992. *Sallust. The Histories. Translated with Introduction and Commentary by Patrick McGushin. Vol. I.* Oxford.
- McGushin, P. 1994. *Sallust. The Histories. Translated with Introduction and Commentary by Patrick McGushin. Vol. II.* Oxford.
- Ramsey, J. T. 2015. *Sallust. Fragments of the Histories. Letters to Caesar. Edited and Translated by John T. Ramsey.* Loeb Classical Library. Cambridge, MA – London.
- Reynolds, L. D. 1991. *C. Sallusti Crispi Catilina, Iugurtha, Historiarum fragmenta, Appendix Sallustiana. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds.* Oxford.
- Rhodes, P. J. 1994. *Thucydides History III. Edition, Translation, and Commentary.* Warminster.
- Schlatter, R. 1975. *Hobbes's Thucydides. Edited and with an Introduction by Richard Schlatter.* New Jersey.
- Walt, S. 1997. *Der Historiker C. Licinius Macer. Einleitung, Fragmente, Kommentar.* Stuttgart–Leipzig.

Szakirodalom

- Akar, Ph. 2013. *Concordia. Un idéal de la classe dirigeante romaine à la fin de la République.* Paris.
<https://books.openedition.org/psorbonne/27878>
- Börm, H. 2019. *Mordende Mitbürger. Stasis und Bürgerkrieg in griechischen Poleis des Hellenismus.* Stuttgart.
- Bruce, I. A. F. 1971. „The Corcyrean Civil War of 427 B. C.”: *Phoenix* 25, 108–117.
- Burckhardt, L. A. 1990. „The Political Elite of the Roman Republic: Comments on Recent Discussion of the Concepts *Nobilitas* and *Homo Novus*”: *Historia* 39, 77–99.
- Büchner, K. 1960. *Sallust.* Heidelberg.
- Canfora, L. 2006. „Thucydides in Rome and Late Antiquity”: Rengakos, A. – Tsamakis, A. (szerk.): *Brill's Companion to Thucydides.* Leiden, 721–753.
- Christ, M. R. 1989. „The Authenticity of Thucydides 3.84”: *Transactions of the American Philological Association* 119, 137–148.
- Earl, D. C. 1961. *The Political Thought of Sallust.* Cambridge.
- Edmunds, L. 1975. „Thucydides' Ethics as Reflected in the Description of *Stasis* (3.82–83)”: *Harvard Studies in Classical Philology* 79, 73–92.
- Fuks, A. 1971. „Thucydides and the *Stasis* in Corcyra: Thuc., III, 82–83 versus [Thuc.], III, 84”: *The American Journal of Philology* 92, 48–55.
- Hanell, K. 1966. „Bemerkungen zu den politischen Terminologie des Sallustius”: Klein, R. (szerk.): *Das Staatsdenken der Römer.* Darmstadt, 500–513.
- Hegyí W. Gy. 2017. „A *res publica* tartalma és képzete”: *Ókor* 16/1, 19–21.
- Hölkeskamp, K. – J. 2013. „*Concordia contionalis*. Die rhetorische Konstruktion von Konsens in der römischen Republik”: Flaig, E. – Müller-Luckner, E. (szerk.): *Genesis und Dynamiken der Mehrheitsentscheidung.* München, 101–128.
- Jacob, N. 2005. *Öffentliche Kommunikation bei Cicero. Publizistik und Rhetorik in der späten römischen Republik.* Mainz.
- Jehne, M. – Lundgreen, Chr. 2013. „Einleitung: Gemeinsinn und Gemeinwohl in der römischen Antike”: Uő (szerk.): *Gemeinsinn und Gemeinwohl in der römischen Antike.* Stuttgart, 9–19.
- Keil, M. A. 2017. „From *᾽Ομόνοια* to *Concordia*: The Journey of a Greek Political Ideal to Rome Through Southern Italy”: Reid, H. L. – Tanasi, D. – Kimbell, S. (szerk.): *Politics and Performance in Western Greece.* Sioux City, 331–344.

- Kerferd, G. B. 2003. *A szofista mozgalom*. Ford. Molnár G. Budapest.
- Klingner, F. 1928. „Über die Einleitung der *Historien* Sallusts”: *Hermes* 63, 165–192.
- Knopf, F. 2013. „Gemeinsinn und Gemeinwohl in der politischen Rhetorik Ciceros und in den Geschichtswerken Sallusts”: Jehne, M. – Lundgreen, Chr. (szerk.): *Gemeinsinn und Gemeinwohl in der römischen Antike*. Stuttgart, 51–72.
- Lacey, W. K. 1970. „Boni atque improbi”: *Greece & Rome* 17, 3–16.
- Leppin, H. 1999. *Thukydides und die Verfassung der Polis. Ein Beitrag zur politischen Ideengeschichte des 5. Jahrhunderts v. Chr.* Berlin.
- Lundgreen, Ch. 2009. „Geheim(nisvoll)e Abstimmung in Rom. Die *leges tabellariae* und ihre Konsequenzen für die Comitien und die *res publica*”: *Historia* 58, 36–70.
- Macleod, C. W. 1979. „Thucydides on Faction (3.82–83)”: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 25(205), 52–68.
- Meister, K. 2016. „The Fall of the Roman Republic: Sallust’s Reading of Thucydides”: Thauer, C. R. – Wendt, C. (szerk.): *Thucydides and Political Order. Lessons of Governance and the History of the Peloponnesian War*. London, 131–150.
- Mutschler, F. – H. 2003. „Geschichtsbetrachtung und Werteorientierung bei Nepos und Sallust”: Haltenhoff, A. – Heil, A. – Mutschler, F.-H. (szerk.): *O tempora, o mores! Römische Werte und römische Literatur in den letzten Jahrzehnten der Republik*. München–Leipzig, 259–285.
- Müri, W. 1969. „Politische Metonomasie (zu Thukydides 3, 82, 4–5)”: *Museum Helveticum* 26, 65–79.
- Nussbaum, M. C. 1986. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge.
- Orwin, C. 1988. „*Stasis* and Plague: Thucydides on the Dissolution of Society”: *The Journal of Politics* 50, 831–847.
- Parker, V. 2008. „Between Thucydides and Tacitus. The Position of Sallust in the History of Ancient Historiography”: *Antike und Abendland* 54, 77–104.
- Price, J. 2001. *Thucydides and Internal War*. Cambridge.
- Reeve, C. D. C. 1999. „Thucydides on Human Nature”: *Political Theory* 27, 435–446.
- Reinhold, M. 2002. „Human Nature as *Causa* in Ancient Historiography”: Uő: *Studies in Classical History and Society*. Oxford, 45–53.
- Robb, M. A. 2010. *Beyond Populares and Optimates. Political Language in the Late Republic*. Historia Einzelschriften 213. Stuttgart.
- Rosenblitt, J. A. 2013. „Sallust’s *Historiae* and the Voice of Sallust’s Lepidus”: *Arethusa* 46, 447–470.
- Scanlon, T. F. 1978. *The Influence of Thucydides on Sallust*. PhD dissertation. The Ohio State University.
- Schmal, S. 2001. *Sallust*. Hildesheim–Zürich–New York.
- Sheppard, A. R. R. 1984–1986. „*Homonoia* in the Greek Cities of the Roman Empire”: *Ancient Society* 15/17, 229–252.
- Sklenář, R. 1998. „La République des Signes: Caesar, Cato, and the Language of Sallustian Morality”: *Transactions of the American Philological Association (1974–2014)* 128, 205–220.
- Solmsen, F. 1971. „Thucydides’ Treatment of Words and Concepts”: *Hermes* 99, 385–408.
- Spielberg, L. 2017. „Language, Stasis and the Role of the Historian in Thucydides, Sallust and Tacitus”: *American Journal of Philology* 138, 331–373.
- Swain, S. 1993. „Thucydides 1.22.1 and 3.82.4”: *Mnemosyne* 46, 33–45.
- Szekeres Cs. 2008. „Filozófia és politika Cicerónál”: *Ókor* 7/3, 27–34.
- Szekeres Cs. 2009. *Az élet vezére. Tanulmányok M. Tullius Cicero filozófiájáról*. Debrecen.
- Ungern-Sternberg, J. von. 2004. „The Crisis of the Republic”: Flower, H. I. (szerk.): *The Cambridge Companion to the Roman Republic*. Cambridge, 89–109.
- Wassermann, F. M. 1954. „Thucydides and the Disintegration of the Polis”: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 85, 46–54.
- White, J. B. 1984. „The Dissolution of Meaning: Thucydides’ History of His World”: Uő: *When Words Lose Their Meaning. Constitutions and Reconstructions of Language, Character, and Community*. Chicago–London, 59–92.
- Wilson, J. 1982. „»The Customary Meanings of Words Were Changed« – Or Were They? A Note on Thucydides 3.82.4”: *The Classical Quarterly* 32, 18–20.

Acél Zsolt klasszika-filológus, a Budapesti Piarista Gimnázium tanára. Kutatási területe az Augustus-kori irodalom. *A látható könyvtár* című, az ókori könyvtárak történeti és elméleti kérdéseit tárgyaló monográfiája 2018-ban jelent meg a Gondolat Kiadónál.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *Dionysos, az érkező isten? Előzetes megfontolások az Augustus-kori elégiaköltészet Bacchus-alakjainak értelmezéséhez* (2020/2).

Dionysos Tibullus *Ambarvalia*-elégiájában

Acél Zsolt

Tibullus második elégiakönyve a *quisquis adest, faveat, fruges lustramus et agros* („mindenki, aki megjelent, most hallgasson, a vetések és termések tisztítóáldozatát végezzük”) felszólításával kezdődik, majd elsőként Bacchust, Dionysost¹ hívja az ünnephez (Tib. II. 1, 1 és 3).² A *lustramus* igével felidézett *lustratio*: engesztelő szertartás, tisztító áldozat és ünnepélyes körmenet, a város (*amburbium*) vagy birtok (*ambarvalia*) határának körbejárása. A tanulmány két kérdésre keresi a választ. Mi az a tér, amelyet körbejár, lehatárol és megszentel a költemény, miközben egy kultikus cselekmény megszólalási helyzetét teremti meg? Miért éppen Dionysos áll e tér közép-pontjában, mi köze a tibullusi Dionysosnak az ősi római szertartáshoz, a *lustratio*hoz?

I. *Lustratio* és Bacchus – kutatástörténet

A kutatástörténetben meghatározó irányzat az *Ambarvalia*-elégia naptári kötődését kutatta: mikor játszódhat a mű, a római kalendárium melyik ünnepére utalhat? Van-e egyáltalán olyan ünnepnap, amelynek szokásrendje teljes egészében magában foglalja a Tibullus költeményében felsorolt elemeket: *lustratio*, Ceres és Bacchus invokációja, a szexuális tisztaság követelménye, a munkától való teljes tartózkodás, báránýáldozat, a termés és jószág bőségéért való fohászkodás, rituális tűzgyújtás, vesszőházak építése, gyerekjátékok és lakoma?

Voltak, akik a májusi *lustratio pagi* nyomát vélték fölfedezni a szövegben. Ezen megközelítés szerint a Tibullus-mű az eredetileg Mars védelme alatt álló, majd görög hatásra a Ceres-kultusz fennhatósága alá kerülő, Augustus által megreformált ünnepségre utal. A májusi ünnep vallási-néprajzi összefüggése magyarázná a Ceres- és Bacchus-invokációt, az agráristenek szerepének fontosságát, a *Arvales*-testület tagjának, Messallának és hadi sikereinek említését. Mások a téli *feriae sementivae* vagy az áprilisi *Cerealia* rituális előírásai alapján olvasták a szöveget, míg ismét mások arra hívták föl a figyelmet, hogy a *lustratio* nemcsak az előbb említett hivatalos ünnepek része, hanem *ex voto* magánszemély is kezdeményezhetett *lustratiót*, és itt Messalla köszöntéséhez kapcsolódó magánszertartásról lehet szó.³

Jogosan hangsúlyozták, hogy a szándékosan reálisnak ható, a vallástudomány és antropológia figyelmét felkeltő tibullusi utalások bizonyos szempontból pontosan írják le a *lustratio*s ünnepeket, de nem lehet valamely ismert és bevett római naphoz kötni a leírt rítusokat, szokásokat. Az elégia keveri a vallási és folklorisztikus elemeket, megfosztja azokat közvetlen valóságvonatkozásuktól, egyértelmű dokumentumjellegüktől:⁴ nem egyetlen napot ír le, hanem magát a mindenkori ünnepi jelleget fogalmazza meg, a szent nap emlékeztetőt és várakozásait. Az *Ambarvalia*-elégia nemcsak a naptáron belüli, hanem a múlt és jövő közötti határvonalat is ledönti, hiszen ugyanúgy helyet kap benne az eredetelbeszélés, a múlt felidézése (Tib. II. 1, 37–78), mint az eljövendő iránti várakozás (Tib. II. 1, 21–26).⁵

A tibullusi *lustratio* vallástudományi háttérű kutatástörténetének másik kérdése: hogyan viszonyul az *Ambarvalia*-elégia a római hagyomány különféle szintjeihez,

(1) Mindenki, aki megjelent, most hallgasson! A vetések és termések tisztítóáldozatát végezzük az ősöktől hagyományozott antik szertartásrend szerint.

Bacchus, jöjj közénk, szarvadról édes fűrt lőgjon! Ceres, övezd kalásszal homlokod!

E szent napon nyugta legyen a termőföldnek, pihenjen a földmives, az ekét tegyék félre, és hagyják abba a kemény munkát! A járomról oldjátok le a szíjakat: úgy illik, hogy most teli jászol előtt álljanak a megkoronázott fejű ökrök. Mindent az isten tiszteletére végezzenek, a nők gyapjúfonó kézzel meg ne merjék érinteni a guzsalyt! (11) Elrendelem, hogy ti is távozzatok: mindenki hagyja el az oltárt, akinek tegnap éjjel Venus gyönyöreiben volt része! Az istenek a szeplőtlen kedvelik: tiszta ruhában érkeztek, és forrásvízzel mossátok tisztára kezetek! Nézzétek, ahogy az áldozati bárány a fényle oltárhoz érkezik, mögötte pedig a fehérbe öltözött, olajággal koszorúzott sokadalom!

Atyáink istenei, a vetések tisztítóáldozatát végezzük, a földművesek tisztítóáldozatát végezzük; üzzétek el az ártalmakat határainkról, nehogy a vetés hamis konkollyal csúfot üzzön az aratásból, és a hátramaradt bárányt ne rémítsék a száguldó farkasok! (21) Akkor majd az elégedett földműves vetéseinek bőségében bízva vaskos fahasábokat rak a lángoló máglyára, miközben elől vesszővaskokat építgetve játszadozik a háznép sokasága (és e sokaság egyértelműen jelzi, hogy a földbirtokos tehetős). Könyörgésem meghallgatásra talál. Látod? A hiánytalan belsőségek között az istenek jóindulatát jelzi a jóslatadó máj. Most hozzátok elő a pincéből az ősi konzuli évből való füstös falernumi bort, bontsátok ki a chiosi palackot! Borral ünnepeljük a napot! Nem szégyen az, ha ünnep idején fényes nappal elázunk, és bukdácsolva botladozunk.

(31) De koccintáskor mindenki kiáltsa: „Messalla egészségére!” Minden hang a távollévő nevét harsogja! Messalla híres, hiszen aquitaniai nép fölött diadalt aratott, győztesként nagy büszkeség a nyíratlan hajú ősöknek. Jelenj meg és önts belém ihletet, amíg énekemmel hálát adok a vidéki gazdaságok isteneinek.

A vidéket és a vidék isteneit éneklek. Az ő irányításuk alatt az emberi életmód új szokást vett föl, már nem tölgyekkel csillapítja éhségét. Ők tanították meg először, hogy hogyan kell a tetődeszkákat összeácsolni, (40) és zöld lombbal fedni a kicsiny házat. A hagyomány szerint ők tanították meg először azt is, hogy az ökrök elviseljék, amikor munkára fogják őket, és ők helyeztek először kereket a batár alá. Akkor már nem vadállat módjára ettek, hanem gyümölcsfákat ültettek, a csatornavízzel táplált kertet termővé tették. Az aranylő szőlőszemet akkor kezdték el lábbal taposni, hogy kipréseljék levét, és a színborhoz józan vizet kevertek, hogy biztonságosabbá tegyék. A gabonátáblák készen állnak az aratásra, amikor

az ún. „népi” kultúrához. Lehet-e folklorisztikus dokumentumként használni az irodalmi művet? A probléma azért is lényeges, mert a Tibullus-mű néprajzi, vallási forrásszöveggént való megközelítése bő száz évvel ezelőtt jelentős elméleti vitákhoz vezetett.

Amikor 1908-ban Robert R. Marett *Anthropology and the Classics* című tanulmánykötete, benne William W. Fowler *Lustratio* című tanulmánya megjelent, a klasszika-filológia és az antropológia közötti határvillongások szakmai feszültségekhez vezettek, a feszültségek pedig a tudományos önértelmezés újabb és újabb megfogalmazását segítették elő. A Frazer-hatásból építkező *Lustratio*-cikkkel közel azonos időben adott lesújtó kritikát Eduard Norden James G. Frazer *Az aranyág* című művéről, a német tudós megvető mondatokban önmaga „filológiai lelkiismeretere” és a Frazer által használt ókori források megbízhatatlanságára, „pszeudofilológiai” jellegére hivatkozott.⁶ Norden szokatlanul éles kirohanása az antropológia és filológia, valamint – ezzel szoros összefüggésben – az angol és német tudományos élet közötti, politikailag is befolyásolt szakmai viszály összefüggésében érhető.⁷ *Az aranyág lustratio*-kutatásai adták az alapot ahhoz, ahogy Fowler a latin klasszikusok *lustratio*-utalásait értelmezte,⁸ a kötet elméleti alapját pedig a *Humanities* és az *Anthropology* akkoriban újszerű megkülönböztetése jelentette, miszerint az előbbi kutatási területe a *homo* mint a „magaskultúra” forrása és képződménye, míg az utóbbi az *anthrópos* az úgynevezett „természetes, ősi, vad” társadalmak kutatásából kiindulva.⁹

A tibullusi *lustratio*-leírást vizsgáló szakirodalomban korábban, az összehasonlító antropológiai kutatások század eleji aranykorában a folklorisztikus elemeket hangsúlyozták, a feltételezett ősi italikus szertartáselemek hiteles nyomait, az *anthrópost* kutatva.¹⁰ Később – az előző bekezdésben említett *homo*-fogalomnak megfelelően – inkább az augustusi valláspolitikai intézkedések meghatározó vonásait emelték ki: a rítusok kulturális öröksége iránti antikvárius érdeklődést, a *pietas* fogalmának programként való használatát, a *fratres Arvales*-testület és a *Lares*-kultusz meghatározó szerepét.¹¹ Közben a fowleri ihletettségű antropológiai kutatás is utat talált az *Ambarvalia* szakirodalmába, a magaskultúrával és a társadalmilag ellenőrzött, intézményesített vallásgyakorlási formákkal szembeállított mágia-fogalomból kiindulva közelítettek a Tibullus-elégiahoz. Egyszerűsítve a képletet: Tibullus művében a *homo* és *anthrópos* ellentéte leginkább a vallás és mágia ellentétében vált megragadhatóvá.

A Tibullus-elégia vallástudományi megközelítései által említett nehézségeket – a naptár bizonytalanságának, illetve a rítus rögzített és ellenőrizhetetlen szintjének, a vallás és mágia viszonyának kérdéseit – a továbbiakban költészet- és műfajelméleti összefüggésekben vizsgálom. A költemény metapoétikus megközelítésével nem akarom érvényteleníteni a tibullusi *lustratio* és Dionysos-alak vallástudományi érdekeltségű szakirodalmának eddigi eredményeit, hanem a kultikus és vallási, illetve mágikus jelenségekre vonatkozó felismerésekből kiindulva azt igyekszem bemutatni, hogy az irodalmiságra és nyelviségre, a mű öntükröző jellegére figyelő olvasat vallástörténeti szempontból is érdekes meglátásokhoz vezethet. Az irodalmi *lustratio* és az irodalmi Dionysos kerülőútja a vallási *lustratio* és a vallási Dionysos birodalmába vezet.

A következőkben azt a hipotézist kívánom igazolni, hogy a tibullusi *lustratio* liturgikus napja, rituális kerete azért nem határozható meg pontosan, mert a költeményben a *lustratio* ünnepi ideje voltaképpen a művészet ideje, a leírt szertartás pedig a költői alkotás, a befogadás modellje. A metapoétikus értelmezés felvázolása után azt vizsgálom, hogy a vallás és mágia cselekvésmódja, a hivatalos és ellenőrizetlen liturgikus beszéd kettőssége hogyan válik az elégikus beszédmód rétegzettségének, belső feszültségének jelképévé Tibullus művében.

A kutatástörténet meggyőző érveit elfogadva elemzésemben mindig abból indulok ki, hogy Tibullus második könyve – annak ellenére, hogy jóval rövidebb az első gyűjteménynél, közel fele olyan terjedelmű, és tíz helyett csak hat elégiát tartalmaz – a szöveg-hagyományból általunk is ismert formájában lezárt, egész korpusz, amely tudatos szerkesztés nyomait mutatja. Nem hagyatékból összeeskábált posztumusz könyvről van szó, hanem szerzői-szerkesztői jóváhagyás ismerhető föl benne.¹²

II. Dionysos, a költészet istene

David Ross, az Augustus-kori költészet egyik kiváló kutatója szerint az *Ambarvalia*-elégia magáról a művészetről, a művészet teréről szól: minden mű lehatárol és megszentel egy teret és egy időt. Az írásnak, művészi világalkotásnak ezt a tevékenységét Tibullus a *lustratio* rítusával hozza párhuzamba.¹³ Ross állítását – miszerint a tibullusi *lustratio* a költészet allegóriája, az *Ambarvalia* pedig az elégia-könyv terét határolja le és szenteli meg – megerősítik azok a kutatások, amelyek felhívják a figyelmet a költemény hangsúlyosan metapoétikus jellegére.

A metapoétikus olvasat rögtön nehézségbe ütközik: Propertius és Ovidius elégia-könyveivel ellentétben mintha Tibullusnál hiányozna a programadó vers,¹⁴ a költői manifesztum. Azonban jogosan hívják föl rá a figyelmet, hogy – ha rejtettebb módon is –, de az *Ambarvalia* ugyanazt a szerepet tölti be, mint Kallimachosnál vagy a római elégikusoknál a könyvet nyitó versek, amelyek a megszólalás körülményeire utalnak, a választott műfajt és témát elemzik, korábbi költőket, irodalmi hagyományokat idéznek, olykor polemikus nyelvezettel.¹⁵ A Tibullus-költeményben a kutatástörténet aprólékosan föltárta a legfőbb háttérszövegnek, Kallimachos Apolló-himnuszának nyomait.¹⁶

(1) Metapoétikus dionysosi motívumok: a forrásvíz és a bor

A mű első szavai, a nyitó hexameter cezúra előtti szakasza – *quisquis adest, faveat* („minden egybegyűlt most hallgasson”, Tib. II. 1, 1) – egy pár évvel korábban megjelent mű kezdő képét, a horatiusi ódák harmadik könyvének első strófáját idézi (Hor. *Carm.* III. 1, 2),¹⁷ és a Horatius-idézeten keresztül a papi szerepben megjelenő költő hésziodosi–pindarosi hagyományához kapcsolódik. Ahogy Horatiusnál a *faveat* liturgikus megszólalása a költői alkotást övező befogadói figyelemre utal, úgy Tibullusnál is a kultikus formula címzettje a mindenkori olvasó. Ulrich Schmitzer találó megfogalmazása szerint Tibullus első sora a mű jelenét a mindenkori olvasás jelenével köti össze:¹⁸ az *Ambarvalia*-ünnep jelene a művészi befogadás ünnepi jelene.

A szertartáshoz a rituális tisztulás is hozzátartozik (Tib. II. 1, 14). A szakirodalom kiemeli, hogy a tiszta víz és forrás kallimachosi motívuma Tibullusnál is a kiművelt hellénisztikus kisköltészet jelképe: a *recusatio*s római költői hagyomány ugyanis a hordalékos folyam tisztátalan árjával érzékelteti az eposzi témát és megszólalásmódot, és ezzel szemben áll a kisköltészetre utaló áttetsző patak nyugalma.¹⁹

A víz mellett az áldozati bor is meghatározó motívum. A *nunc mihi fumosos veteris proferte Falernos / consulis et Chio sovite vincla cado* („most hozzátok elő a pincéből az ősi konzuli évből való füstös falernumi bort, bontsátok ki a chiosi palackot!”, Tib. II. 1, 27–28) disztichon – mint az *Ambarvalia*-elégia több más szöveg helye is²⁰ – Horatius tizenöt évvel korábban megjelent szatírát idézi, amikor is a görög és latin szavakat keverő Luciliust védi a horatiusi ítélettel vitatkozó képzelt beszédpartner. *At sermo lingua concinnus utraque / suavior, ut Chio nota si commixta Falerni est* („de a beszéd edesebbé válik, ha két nyelv cseng össze benne, miként ha a chiosi borral keverjük a Falernus-cimkét”, Hor. *Sat.* I. 10, 23–24). A borral való áldozás mint költészet-metafora pindarosi, kallimachosi motívum, a metapoétikus szókinsz része.²¹ Horatiusnál a chiosi a görög, míg a falernumi bor a latin nyelv jelképe: e két nyelv keveredése – a borkeverés képét használó beszédpartner közbevetése ellenére – a horatiusi esztétika számára elfogadhatatlan. Tibullus átveszi a képet,²² a falernumi bor az itáliai irodalmi hagyomány jelképévé válik,²³ amely motívum nyelvi archaikusságát, a rómaiság ízét fokozzák a *vetus*, a *fumosus* és a *consul* szavak. A görög-hellénisztikus költészetre utaló chiosi bor esetében a *sovite* imperativus Dionysosra, a megszabadító (*lysios*) és gondűző (*lyaios*) istenre utal.²⁴

A Dionysos-vonatkozást erősíti, hogy a Tibullus-disztichon egy másik Horatius-szöveg helyet is idéz, a pár évvel korábban megjelent ódák harmadik könyvének nyolcadik darabját, ahol a horatiusi lírai én Maecenasszal – miként a tibullus-

a nyári forráság csillagjele alatt a termőföld évről évre lenyíratja szőke haját. A tavaszi mezőn a sebesen szálló méh virágokból gyűjt a kaptárba, hogy serény munkájával a lépeket édes mézzel töltsse meg. (51) Először fordult elő, hogy egy földműves megunva a folytonos szántást, parasztos dalokat kezdett énekelni, miközben lábával biztosan verte hozzá a ritmust, majd jóllakva először fogott hozzá, hogy száraz nádszállal dallamot csaljon elő, és előadja a földísztett istenszobrok előtt. Aztán először történt, hogy egy másik földműves a te tiszteletedre, Bacchus, cinőberrel vörösre festette arcát, és még bárdolatlan művészetével kartáncokat vezetett: jutalmul a teli akolból egy bakkecskét kapott, a nyáj vezérét; kis vagyonát e kitüntető ajándék növelte. Először esett meg, hogy a tavaszi vidéki birtokon egy fiú virágkoszorút készített (60) és az ősi Larok elé helyezte. Ugyancsak a vidéki birtokon a kislányok már az elkövetkező vesződséget látták a gyapjában, amelyet a csillogó szőrű bárány puha hátán viselt. Innen származik a női házimunka, innen a napi adagra kimért gyapjú, a guzsaly, az orsó, amelyet alulról a hüvelykujj forgat, és így pörgeti a munkát. És egyszer csak egy szövőnő, aki folytonosan Minerva szakmájával foglalatoskodik, énekelni kezd, és a szövőszék oldalán koppan a vetélő.

A szóbeszéd szerint maga Cupido is szántóföldek és ménesek, betörtetlen kancák között született. A még ki nem tapasztalt nyilával először ott képezte magát: jaj nekem, most már milyen tanult a kézmozdulata! (71) Nem lábasjóságra nyilaz, mint tette korábban, hanem majd kiugrik a bőréből, ha lányokba döfheti nyilait, vagy ha konok férfiakat leigázhat. Ő fosztja meg az ifjút vagyonától, ő veszi rá az öreget, hogy durcás kedvese küszöbe előtt szégyenletes szavakat mondjon. Ő irányítja a lányt, aki titokban átlép az alvó örökön, és a sötétben egymaga indul el az ifjúhoz, félelmében lélegzetét is visszafojtja, előrenyújtott lábával tapogatja, merre kell mennie, kinyújtott kézzel kutatja a vaksötét utat. Ó mennyire szerencsétlenek, akiket ez az isten keményen hajszol! De milyen szerencsés is az, akit a lecsendesült Amor szelid szellője érint!

(81) Te szentséges, érkezz közénk, ünnepi lakománkra! De kérlek, nyilaidat tedd félre és tüzes fáklyádat messze dugd el! Ti pedig az ünnepeket istent foglaltatok énekbe, és hangosan hívjátok a nyájhoz! A többiek előtt fennhangon a nyájért, titokban azonban mindenki saját magáért szólítsa őt! De az is lehet, hogy mindenki fennhangon szólítja saját magához: ugyanis a fékevesztett sokadalom játékos zaja és a görbe fríg síp hangja minden mást elnyom. Szórakozzatok csak! Már az Éj befogja lovait, és az aranylók csillagok mámoros kartáncokkal követik anyjuk szekereit. Aztán úgyis megérkezik a feketés tollazattal borított álom és megérkeznek a sötét álmokképek: tántorog a lábuk.

(Tib. II. 1)



1. kép. Concordia Augusta-szobor, kezében bőségszarú és áldozati tál. Wosinsky Mór Múzeum, Szekszárd

si elégikus elbeszélő Messallával – Liber istennek áldoz. *Hic dies anno redeunte festus / corticem adstrictum pice dimovebit / amphorae fumum bibere institutae / consule Tullo* („ez az évenként visszatérő ünnepnap kimozdítja a szurokkal bekent dugót az amforából, amelyet még Tullus consul évében helyeztek el, hogy füst járja át”, Hor. *Carm.* III. 8, 9–12).

A könyvnyitó és éppen ezért – a kallimachosi alapú neóterikus és elégikus hagyománynak megfelelően – programadó költemény középpontjában, a 45. disztichonban az *aurea uva*, a nektárt csepegtető aranylő gerezd képe áll, illetve a józan víz (*sobra limpha*) és a víz hozzáadásával veszélyes hatásától megfosztott színbor (*securum vino*) motívuma. Amennyiben mindkettő metapoétikus jelkép a költeményben, úgy a költői alkotás tibullusi allegóriája a tisztító forrásvíz által megfőkezett bacchusi borgözös ihletettség.

(2) Történeti kitekintés: a művészet dionysosi eredete

A Tibullus-elégia nemcsak a metapoétikus motívumok miatt tekinthető programadó versnek is, hanem a művészet eredetéről szóló kitekintése miatt is. Ezen történeti kitérő egyben az elégia műfajának önmeghatározása is: a bacchusi szerepjátásban és a bacchusi karban láttatja az elégia előzményét és mindenkori mintáját. Tibullus költeménye szerint, Ulrich Schmitzer szép kifejezésével élve, a művészet forrása

és beteljesedése a „tisztító, engesztelő rítus utáni ünnepi nyüzsgés.”²⁵

Az *Ambarvalia* tere, a költészet megszentelt tere Dionysos fennhatósága alatt áll. A bor-motívumon kívül az isten uralmát hangsúlyozza az elégia központi része, amely epikurosi, démokritosi, lucretiusi modell alapján ábrázolja a folyamatos kulturális fejlődést.²⁶ Először az alapszükségleteket biztosító mesterségek jöttek létre (földművelés, állattartás, Tib. II. 1, 37–50), majd a bővelkedés, az ínség napi kínjaitól való megszabadulás lehetővé tette a művészetek és az ahhoz szorosan kapcsolódó kultusz kialakulását (Tib. II. 1, 51–62), később a kifinomult életvitel és fényűzés szakmái fejlődtek ki (leginkább a szövőmunka, Tib. II. 1, 63–66), végül a kezdeti vadságból való megszabadulást, a kifinomult társadalmi viselkedést a szerelem, Cupido megjelenése biztosította (Tib. II. 1, 67–78).²⁷

A kulturális fejlődés lucretiusi ábrázolására (Lucr. V. 1379–1435) utaló Tibullus – a szintén többször megidézett *Georgicá*hoz hasonlóan²⁸ – annyiban eltér az epikureus tankölteménytől, hogy a civilizáció kialakulásának első lépéseit az isteneknek, nem az embernek tulajdonítja: azonban a művészetek létrejöttében az emberi kezdeményezőképeséget, a *primus inventor* szerepét is hangsúlyozza. Lucretiusához hasonlóan kutatja Tibullus a költészet, zene ősfarmáját: az *arenti avena carmen modulari* („száraz nádszállal éneket játszik”, Tib. II. 1, 53–54) kifejezés jelöli a művészettörténet *fiat lux*-pillanatát.

Tibullus a bukolikus gyűjtemény híres sorait idézi: *silvestrem tenui musam meditaris avena* („karcú nádszállal erdei múzsát idézed föl”, Verg. *Ecl.* 1, 1; a sor Lucr. IV. 589-re utal); *modulabor avena* („nádszállal zenélek”, Gallusról, Verg. *Ecl.* 10, 51). Az idézet felhívja a figyelmet arra, hogy Tibullus is a művészet kezdeti állapotát az alexandriai-neóterikus szcenáriónak megfelelően a bukolikus közegben jelöli ki. Ugyanakkor a hellénisztikus kisköltészet finomságát jelölő²⁹ vergiliusi *tenuis* melléknév helyett a tibullusi *arens*, „száraz” jelző, illetve a kezdetlegességre, csiszolatlanságra utaló kifejezések (*rustica verba*, *inexperta arte*, „paraszti szavakat”, „bárdolatlan művészettel”, Tib. II. 1, 52 és 56) azt mutatják, hogy a művészet a kezdeti állapotban még nem tökéletes, folyamatosan éri el önnön beteljesedését, *telos*-át, *akmé*-jét. A lucretiusi kultúraelmélet fejlődésmoddjével könnyen összeegyeztethető az aristotelési alapú művészettörténeti elképzelés,³⁰ amelyre éppen a tibullusi elégikák keletkezésekor Horatius levelei is hangsúlyosan utalnak, a korabeli „querelle des Anciens et des Modernes” összefüggésében. Az aristotelési elképzelés szerint a művészetek csúcspontja már lezárult Homéros és Sophoklés életművével, Horatius levelei alapján azonban az *akmé* az Augustus-kori római nagyvárosi jelen;³¹ a jelenkor mint művészi *telos* Tibullus *Ambarvalia*-elégiájában is központi állítás.³²

A Tibullus-műben másutt is kitapintható³³ – közvetlen, közvetett – Aristotelés-hatás azért is jelentős, mert Tibullus is a dráma műnemét és ezzel együtt Dionysos alakját állítja előtérbe. Tibullusnál a művészi-kultikus világ beteljesedését a dráma jelenti, és Aristoteléshez hasonló magyarázatokat kínál a dráma eredetére. A Bacchus tiszteletére tartott kartáncok (Tib. II. 1, 55–56) tibullusi leírása arra az aristotelési elméletre utal, amely szerint a tragédia a dithyrambosból fejlődött ki, a komédia pedig valamely szatírájáték-típusból.³⁴

Összefoglalva: a tibullusi *lustratio* naptári kötődését vizsgáló kutatás kérdéseire a metapoétikus olvasat által kínált válasz: az *Ambarvalia* a művészet szent ideje, a dionysosi kartánc pedig a mindenkori művészet forrása és modellje.

III. Vallás és mágia: az elégikus beszédmód töredezettsége

A Tibullus-elégiára hivatkozó vallástudományi és antropológiai szakirodalom másik érdeklődési területe a vallás és mágia kettőssége. Fontos látni, hogy e kettősség nem (pusztán) az érintett témában rejtőzik, hanem a tibullusi nyelvezet és műfaj sajátja, e nyelvi és műfaji töredezettségre pedig az *Ambarvalia*-elégia is kifejezetten utal.

(1) Magánima és nyilvános ima keveredése

Tibullus említi a *palam* és a *clam*, vagyis a fennhangon, mások által hallhatóan, illetve csak titokban, motyogva mondott imaszándék ellentétét, a hivatalos és egyéni jámborság játékos, már az *Ilias* által is ismert³⁵ vetélkedését. A szertartás keretében *Amor* isteni hatalmát hívják, de ugyanazon szavaknak más jelentést tulajdonít a közösség és az egyes ember: *pecorique vocate / voce, palam pecori, / clam sibi quisque vocet* („a többiek előtt fennhangon a nyájért, titokban azonban mindenki saját magáért szólítsa őt!”), Tib. II. 1, 89). Megfontolva, hogy a római vallásosságban milyen ereje van a meghatározott szándékkal kimondott, teremtmő erejű szónak³⁶ – akár életre is képes hívni egy új istenséget³⁷ –, meglepő, ahogy a tiltott és szégyellt magánszándékok kavardása szinte elnyeli, megsemmisíti a hivatalos imát. A személyes szerelmi vágy győz a közös termékenységi rítuson, a mágia iránti vágy diadalt arat a hivatalos vallás követelményei fölött, az elégikaköltő alakja egyre inkább elfedi a mű elején a közösség nevében megszólaló papi szerepet. E rituális zavart Bacchus ajándéka, a bor és a már nappal is tántorgó ünneplők (Tib. II. 1, 24–30) borgőzös állapota okozza.

A kultikus szándékok tisztázatlansága az elégiában meghatározó. Így például a költeményben kétszer szerepel pohárköszöntő és invokáció; először arra kapnak fölszólítást az ünnepség kapatos résztvevői, hogy mindenki hívja fennhangon a távollévő Messallát, az ő egészségére koccintson (Tib. II. 1, 31–32), majd a második tósztnál, *Amor* szólíttatásánál már egyértelmű a rituális utasítás és ünnepségszervezés csődje. De vajon biztosan mindenki már az első poharazásnál Messallára gondolt, amikor elhangzik a parancs: *nomen et absentis singula verba sonent* („minden hang a távollévő nevét harsogja”, Tib. II. 1, 32)? Ha az elégia végén mindenki a saját szerelmét hívja, vajon korábban a *nomen absentis*, „a távollévő neve” kifejezés minden résztvevőben Messalla *celeber triumpho* („diadalmenettől híres”, Tib. II. 1, 33) alakját idézte föl, nem pedig a hiányzó kedvesét? A rituális szöveg feltételezte és az egyéni szándék közötti eltérés, az ima kétértelműsége az elégikus beszédhelyezethez szorosan kapcsolódik.

Az elégia a mágikus oldal crescendójára épít. A magánima ugyanis nem marad rejtett, az egyre hangosabb és szertelenebb ünneplés kavardása és tompa figyelmetlensége megengedi,

hogy már a kimondott szó is megváltozzék: *aut etiam sibi quisque palam, nam turba iocosa / obstreperet et Phrygio tibia curva sono* („de az is lehet, hogy mindenki fennhangon szólítja saját magához: ugyanis a fékevesztett sokadalom játékos zaja és a görbe fríg síp hangja minden mást elnyom”, Tib. II. 1, 85–86).

A liturgikus zavar ábrázolásában a dionysosi vonatkozás meghatározó. A *tibia curva* és a *Phrygio sono* kifejezések az Augustus-kori költészetben egyértelműen a bacchusi szókincshez tartoznak,³⁸ és a korban meghatározó *kithara-aulos*, apollóni–dionysosi ellentétpár részét alkotják.³⁹ Dionysos előbb a borral, majd az *orgiastikos* hangszerrel a rítus ellenőrizhető határait feszíti szét, utat nyit a mágikus kívánságnak, a kábult zavarnak, az egyéni vágyaknak. A zene – különösen a fúvós zene – és Bacchus közötti összefüggést maga az elégia is említi. A tibullusi eredetelbeszélés szerint az ünnepségen felhangzó, az ima hangját elnyomó hangszerjáték a Bacchus-kultuszban gyökerezik (Tib. II. 1, 51–56).⁴⁰ Az *Ambarvalia*-ritus nyelvi fegyelme alól kicsúszó mágikus beszéd Nemesis alakjához vezet el.



2. kép. Nagydém határában talált Larariumból Apollo szobra.
Laczkó Dezső Múzeum, Veszprém

(2) Nemesis alakja az elégiában és a könyvben

A vers utolsó sorai a zajongó sokadalomból a hűvös éjszakába terelnek, a csillagos égboltra emelik az olvasó tekintetét. A szakirodalom nem vonakodik a magasztaló szavaktól, szinte egyértelműen a latin költészet egyik legnagyobb hatású zárlatának tartják a leírást:⁴¹ *iam Nox iungit equos, currumque sequuntur / matris lascivo sidera fulva choro / postque venit tacitus furvis circumdatus ali / somnus et incerto somnia nigra pede* („már az Éj befogja lovait, és az aranyló csillagok mámoros kartáncsal követik anyjuk szekerét. Aztán úgyis megérkezik a feketés tollazattal borított álom és megérkeznek a sötét álomképek: tántorog a lábuk”, Tib. II. 1, 87–90). Megkapó kivetítéssel él a tibullusi mű: az égboltra néző, az ünnepről hazafelé botorkáló szeme magában a csillagok rendezett mozgásában véli felfedezni önnön bizonytalan tántorgását. A dionysosi mámor a teljes világot uralma alá hajtja.⁴²

A könyvben a *Nox* leírásához használt megszemélyesítés, a szekérbe fogott lovak, a csillagok felvonultatása a mitológiai összefüggést erősíti: Hésiodos szerint a pusztító Éj a halandó emberek szerencsétlenségéül szülte Nemesiszt (Hes. *Theog.* 223–224). A tibullusi *Ambarvalia*-ünnep végén az Éj nemcsak a komor, fenyegető álomképeket, az elsötétedést hozza magával, hanem Nemesis alakját.⁴³ Ahogy az első Tibullus-könyvben meghatározó a Delia- és Marathus-ciklus, úgy a második könyv központi alakja a pusztító szerencsétlenséget jelentő Nemesis, az Éj leánya.⁴⁴ A Nemesis-alak meghatározta második könyv az elsőhöz képest is nyugtalanítóbb. A szerelmi nyugalomra, bukolikus idillre és a politikai békét biztosító hadvezér, Messalla támogatására vágyó elégiaköltő helyzete egyre reménytelenebbé válik. Nemesis hatására a három vágy – szerelem, vidéki idill, politikai támogatás – összekavarodik, kibékíthetetlen ellentétbe kerül egymással, a könyvben megszólaló költői alak folyamatosan kicsinyíti önmagát.⁴⁵

Nemesis alakja az első Tibullus-könyv egyéb éjszakai boszorkányalakjaihoz, Medeához, Círcéhez, varázslónőkhöz kapcsolódik. Az ő tevékenységükre, a kiszemelt áldozat körüljárására, mágikus elkülönítésére (Tib. I. 2, 63) és az átoktól való megtisztításra (Tib. I. 5, 11) Tibullus a *lustratio* ígét használja. A *lustratio* egyszerre tárja föl az elégikus helyzet isteni és démoni, vallási és mágikus oldalát – és e kettősség nyugtalanító ereje a második könyv végére tragikus hasadást idéz elő. Nemesis pedig – miképpen a *femme fatale* alakját színpadra vezető *Ambarvalia*-elégia zürzavarleírásának bacchusi szókinccse mutatja – Dionysos fennhatósága alá tartozik. Ebben az összefüggésben fontos látni, hogy Dionysos a vadság és civilizáció, az erdő és a város, a fiatalság és felnőtté válás, az ember és isten, az élet és a halál, a nő és a férfi közötti átmenet istene,⁴⁶ akinek görög és latin kultuszát az államilag ellenőrzött, hivatalosan elfogadott, illetve az ellenőrzés alól kicsúszó kulturális, társadalmi és vallási jelenségek vetélkedése határozza meg.⁴⁷

Az elégikus beszédhelyzet felszínén táguló repedések először a *palam* és a *clam*, a nyilvános közlés és titkos szándék, a liturgikus és mágikus szöveg megkülönböztetésénél válnak láthatóvá – akár politikai jelentést is magukra öltve,⁴⁸ de mindenképpen Nemesis által okozott nyelvi és szerepbeli interferenciához kötődve. A törésvonalak a könyvben egyre szélesednek, mélyülnek; ebben az összefüggésben érdemes az utolsó

két költeményre, az ötödik és hatodik elégiára röviden rátekinteni.

Az utolsó előtti darab (Tib. II. 5) az augustusi valláspolitikai döntését ünnepli – Messalinus, Messalla elsőszülött fia a palatiumi Apollo-templomban őrzött Sibylla-könyvek őrzésével megbízott *quindecimvir sacris faciundis* papi testület tagja lett. Az alkalmi köszöntésen keresztül az elégia az új emlékezetpolitika meghatározó motívumait használja föl, a trójai eredetlegendát, az Aeneas-mítoszt, az aranykor eljövételét, miközben Apollo szerepét hangsúlyozza.⁴⁹ A római alapítástörténethez, az augustusi Apollo-templomhoz és papi testülethez kapcsolódó mű vallásos, nyilvános szolamát az utolsó sorokban váratlanul felbukkanó Nemesis alakja zavarja meg és igyekszik elnémítani: Nemesis az elégiaköltészet előfeltételeként jelenik meg, aki nélkül a vers sem a megfelelő szavakat, sem a megfelelő versmértéket nem találja meg (Tib. II. 5, 111–112), másrészt ő az, aki a Messalinus-, Messalla- és Apollo-dicséret zavartalan ünnepségét folyamatosan fenyegeti (Tib. II. 5, 113–122), a költő figyelmére és alkotóerejére féltékeny kizárólagossággal formál jogot. A könyv utolsó költeményében Nemesis alakja egyeduralkodóvá válik, a hivatalos vallásosság beszédmódját a mágia egyre követelőzőbb igénye fedi el. A kultikusan szabályozott ünnepet a halott szellemének megidézése, a lázas erotikus képzelődés, illetve a könyv utolsó disztichonjában a nyílt átkozódás váltja fel (Tib. II. 6, 37–40; 51–54).

(3) Az elégikus beszédmód töredezettsége

Az elégikus szerep és megszólalásmód szétesése, a *clam* és *palam* beszédmódok feszültsége a Tibullus-költészetben nemcsak témaként jelenik meg, hanem a Nemesis-féle fenyegetés a kötet szerkesztés és stílus szintjén is előkerül. Az „elliptikus és enigmatikus”⁵⁰ Tibullus-korpusz jellegzetessége ugyanis, hogy az egyes részek, apró egységek egymás utáni kapcsolódása bonyolult, nehezen követhető: e lineáris szövegkoherencia olykor pusztán nyelvi-motivikus asszociatív összefüggéseken, az élet- és szerephelyzetek, érzések és gondolatok távoli és homályos megfeleltetésén alapszik.⁵¹ A hellénisztikus költészetből örökölt „aszindetikus jelleg”⁵² jellemzői: az igeidők és -módok, személyek váratlan módosítása, az összekötő nyelvi elemek, kötőszók hiánya, a mondat szerkezetek szakadozottsága. Az elliptikus, enigmatikus, aszindetikus tibullusi szövegvilág töredezettségét a görög epigrammák hagyománya, a *mimos* műfaja, az euripidészi monológok szövegvezetése, a színpadra is jellemző technika, az önálló életre kelő szállóigészerű megfogalmazások előnyben részesítése erősíti.⁵³ Előfordul, hogy egy korábban éppen csak felvázolt vagy felületesen érintett, így pontosan nem is érthető helyzetet csak egy későbbi elégia magyaráz meg, fejt ki részletesen; máskor a pontos megszólalási körülmény csak az adott költemény végére derül ki, a lebegtetett narratív szituáció azt eredményezi, hogy a gondosan kialakított előzetes olvasói elvárás – az utolsó disztichonokban kaján elégedettséggel közölt lényegi adatok alapján – tévesnek bizonyul.⁵⁴ A tibullusi elbeszélésmódra és szövegvezetésre használt szakirodalmi kifejezések (elliptikus, enigmatikus, aszindetikus) magát az elbeszélői szerepet jellemzik, a megalkotott személy sajátjai.⁵⁵ Az elégikus elbeszélő maga is el-

liptikus, enigmatikus, különféle vonásai aszindetikus módon kapcsolódnak.

Az elégikus nyelv és elégikus *persona* vizsgálatával e tanulmány gondolatmenete lezárul: a Tibullus-költemény kutatástörténete, az antropológiai és vallástörténeti megközelítés eltérő nézőpontjai, a *lustratio*-szertartásra vonatkozó kérdések metapoétikus összefüggések feltárásához vezettek. Ezen értelmezésben az *Ambarvalia*-elégiával kezdődő kötetben a népi vallásosságra és a magaskultúrára tett utalások, a mágikus és vallásos beszédmód keveredése e töredezett és törékeny *perso-*

na megszólalásához tartoznak. Az átmenet istene, a kötetben elsőként invokált Bacchus/Dionysos a személyen *belüli* vad-ság és civilizáció, természet és város, élet és halál, nőiesség és férfiasság közötti határátlépés, *homo* és *anthrōpos* együttes jelenlétének jelképe a szövegben. A *lustratio* ezt az elégikus ént próbálja körbejárni, lehatárolni és megtisztítani. Mint a kötet végkicsengése, az egyre kilátástalanabbá váló beszéd, az értékek felbomlása és elbizonytalanítása jelzi, hiába:⁵⁶ a *lustratio*-val kezdődő Tibullus-gyűjtemény Nemesisszel, halottidézéssel, átokkal zárul.

Jegyzetek

- 1 Dionysost és Bacchust a görög, illetve latin istennév felidézte vallási, nyelvi, kulturális, irodalmi összefüggérendszer közötti különbség ellenére – az egyszerűség kedvéért – szinonimaként fogom használni a tanulmányban. Dionysos és Bacchus kapcsolatáról lásd Acél 2020, 9–14.
- 2 A tanulmányban idézett latin idézeteket saját fordításomban közlöm.
- 3 Kutatástörténeti áttekintés, az egyes vallási, néprajzi elemek, illetve a *fratres Arvales* és Messalla szerepéről az ünnep meghatározásában lásd Cairns 1979, 129–130; Albert 1987, 115, 2. és 3. jegyzet; Harmon, 1986, 1946–1953; Pascal 1988; Schmitzer 1993, 115–119; Maltby 2002, 359. A *lustratio*-ról lásd Cat. Agr. 141; Serv. Ecl. 3, 77; 5, 754; Macr. Sat. III. 5, 7. Tibullus elégiajában meghatározó a *Georgica lustratio*-leírása: Verg. Georg. I. 338–350. A Tibullus-elégia datálása körüli vitáról fontos adalék a *feriae sementivae*-elmélet elutasítása, lásd Wissowa 1912, 143, 5. jegyzet.
- 4 Meggyőző Pascal (1988) részletes elemzése.
- 5 Ebben a vonatkozásban fontosnak tartom a Tibullus-mű egyik vonását, amelyet a vallási utalásokat kutató tanulmányok nem említenek: lehet, hogy az egyes szertartáselemeket keveri a szöveg, és így a naptárban nem lehet kijelölni az elképzelt cselekmény idejét, de az elégia pontosan érzékelteti az elképzelt ünnepnap múlását. Reggel kezdődik, a költemény végigjárja a napszakok rendjét, majd esteledni kezd, és – talán a vergiliusi eklogák hatására (Maltby 2002, 360) – a mű az éjszaka felejthetetlen leírásával ér véget. A tibullusi ünnep fégyelmezett időrendben halad, még az áldozati szertartás egyes részleteit – körmenet, *praefatio*, *immolatio*, lakoma – is gondos figyelemmel követi. Az áldozati szertartásra vonatkozó dokumentumok alapos elemzéséhez lásd Prescendi 2007, 32–52.
- 6 Norden 1976, 164, 1. jegyzet. Első kiadás: 1915. Joggal hívják föl rá a figyelmet, hogy Norden hiteltelennek tartja a Frazer által idézett forrásokat, az utalásokat pedig naivnak, miközben másutt ugyanezen forrásokat ő maga is közvetlenül felhasználja saját olvasatának bizonyítására – Bettini 2014, 32–34.
- 7 Konaris (2010, 495–499) izgalmas tudománytörténeti összefoglalást nyújt az angol antropológia és a német *Altertumswissenschaft* közötti viszályról, Lewis Richard Farnell példájából kiindulva. Az angol–német antropológiai, filológiai vita az 1890-es évektől kezdve egyre inkább meghatározóvá vált a korábbi német–francia ókortudományi vetélkedés után. A francia–német kulturális versengés filológiai összefüggéseiről Nietzsche művei alapján lásd Acél 2020, 9–11.
- 8 Fowler 1908, 179–180.
- 9 Bettini 2014, 34–36.
- 10 Szakirodalmi áttekintés Francesco della Corte Tibullus-kommentárjában: della Corte, 1980, 236.
- 11 Az antikvárius érdeklődésről lásd Cairns 1979, 14–19, 129; a *fratres Arvales* és a vers címzettje, a Kr. e. 20-ban a *fratres Arvales*-testület tagjai közé lépő Messalla kapcsolatáról lásd Pascal 1988, 36; Schmitzer 1993, 129; Maltby 2002, 48–49, az augustusi *Lares*-kultusz tibullusi nyomairól lásd Papakosta 2012. E két megközelítés kapcsán érdemes néhány kutatástörténeti megfontolást szem előtt tartani: az ókori Rómával foglalkozó – újra felvirágzó, önön szakmai múltjához kritikusán viszonyuló – modern antropológia középpontjában a nyelviség, a nyelvi rendszer kutatása áll, a dokumentumként való olvasat helyett meghatározó a „textuális jelleg” tudatosítása, az összehasonlítás és azonosságkeresések helyett pedig a kulturális idegenség hangsúlyozása (Bettini 2014). Ugyanígy a vallástudományban is – a kulturális centrum és periféria ellentétpárjának olykor posztkolonialista színezetű kritikája miatt, illetve a hatalom- és ideológiakritikai irányzatokhoz közvetlenül vagy közvetetten kapcsolódó érzékenység hatására – tetten érhető a tágabb értelemben vett vallásos jelenség nem hivatalos, nem ellenőrizhető oldala iránti érdeklődés, a mágia. Elméleti és kutatástörténeti bevezetés magyar nyelven: Graf 2009, 13–19; Nagy 2013; a személyesség és intézményes vallás kapcsolatának kutatástörténetéről: Lindner 2018, 77–78.
- 12 Néhány erős érv a hat elégiaiból álló könyv lezárt és egész jellege mellett, Maltby (2002, 52–53) szempontjai alapján: a II. 6 az I. 1-re utal, így a hatodik elégia a teljes korpuszt záró mű. A II. 1 az I. 1-et idézi föl. A hatos szám a kallimachosi himnuszoktól kezdve Lucretiuson át a *Silvae*-ig létező hagyomány. A kultikus megszólalást idéző és az ezeket megkérdőjelező darabok szabályosan váltakoznak. Az egész tibullusi életműtől eltérő (mitológiai *exemplum*ot tartalmaz) és az érzelmi mélypontot jelentő harmadik költemény a könyv közepén helyezkedik el. Dettmer (1983, 1965–1966) érvei: a második könyv elégiainak témái gyűrűs szerkezetre utalnak, hosszabb elégiaik után mindig egy rövidebb áll. Meillier (1985, 269–274) és Mutschler (1985, 285–286) korábbi szakirodalomra hivatkozva érvelnek a könyv egysége mellett: szimmetrikus rendben a II. 1 90, míg a II. 6 54 soros, összesen 144 sor. II. 2 22, a II. 5 112 hexameterből áll, összesen 144 hexameter. A két középső darab, a 84 soros II. 3 és a 60 soros II. 4 összegzett sorszáma szintén 144. Wilamowitz fogalmával élve Tibullus második könyve valóban „Gedichtbuch” (Meillier 1985, 274).
- 13 Ross 1986, 261–265.
- 14 Cairns 1979, 12.
- 15 Tzounakas 2013. Wray (2003) Tibullus másik könyvnyitó elégiajában mutatja ki a metapoétikus nyelvezet következetes, de rejtett, nem könnyen felfejthető használatát (Tib. I. 1).
- 16 Cairns 1979, 126–133. A Kallimachos-himnusz az Augustus-kori költészet metapoétikus motívumkészletének egyik legfőbb ihletője, így a hellénisztikus költő művének tibullusi felidézése a korabeli olvasókban a metapoétikus olvasat erejét növelhette.

- 17 A horatiusi–tibullusi formula előtörténetének részletes ismertetése: Levin 1983, 2067–2068.
- 18 Schmitzer 1993, 113.
- 19 Tzounakas 2013, 16–17. Callim. *Hymn.* 2, 108–109 metapoétikus vízmotívumának utóéletéről (Hor. *Carm.* IV. 2, 5–8; Prop. II. 4; II. 10; III. 3; III. 9; Ov. *Am.* III. 6; *Fast.* II. 195–246): Barchiesi 2001, 50–51.
- 20 Az utalások felsorolásához és elemzéséhez lásd Tzounakas 2013.
- 21 Pind. *Isthm.* 6, 9; Callim. *Hymn.* 1, 1; *Iamb.* 13, 1.
- 22 Tzounakas 2013, 19–20.
- 23 Della Corte 1986, 3.
- 24 Maltby 2002, 367.
- 25 „Festtreiben nach dem Ende der Entsühnungsfeiern”: Schmitzer 1993, 119.
- 26 A lucretiusi hatásról lásd Bilinski 1986, 184–190; Foulon 1987, 120–121; Fabre-Serris 2001, 141–143.
- 27 Az *Ambarvalia*-elégia Cupido-alakjáról lásd Simons 2008.
- 28 A *Georgica* hatásáról a kulturális fejlődés tibullusi ábrázolásában lásd Fischer 1983, 1946; Bilinski 1986, 185 és 187.
- 29 A *tenuis* mint a vergiliusi bukolika hellénisztikus kötődését jelölő metapoétikus kulcskifejezés: Schmidt 1972, 9–57.
- 30 Schmitzer 1993, 126.
- 31 Arist. *Poet.* 1449a8–15. Horatius Aristotelés-utalásáról és a korabeli irodalmi vitáról részletesebben lásd Acél 2018, 160.
- 32 Schmitzer 1993, 131.
- 33 Bilinski 1986, 190.
- 34 Arist. *Poet.* 1449a11–20. Ehhez az aitiológiai elbeszéléshez Tibullus még két eredetmagyarázatot fűz: a *minio suffusus [...] rubenti* („cínóberrel vörösrre festett arcú”, Tib. II. 1, 655) kifejezés azt a Horatius által is említett népetimológiát idézi, amely szerint a tragédia szó a borseprőt jelölő görög *tryx* főnévből ered, és arra a szokásra utal, hogy a színészek *tryx*szel kenték be arcukat (Hor. *Ars* 277. Diom. gramm. I. 487). A pályadíjul kitűzött bakkecske (Tib. II. 1, 57–58) jelenete pedig egy másik etimológiai okfejtéshez kapcsolódik: a Horatiusnál ugyanúgy megtalálható elmélet szerint a tragédia a *tragos*, kecske szóból származik (Hor. *Ars* 220. Varro fr. 304. Verg. *Georg.* II. 380–381).
- 35 Az *Ilias*-párhuzamot a kommentárok nem említik. „Az asszonyok látszólag Patroklosért (*Patroklon prophasin*) sóhajtoztak, voltaképpen mindegyikük saját gyászával volt elfoglalva”, Hom. *Il.* XIX. 301–302. A *Patroklon prophasin* később közmondássá vált, többször idézik. A kifejezés értelmezéséhez és ókori utóéletéhez lásd Coray 2016, 139–140.
- 36 Köves-Zulauf 1995, 65–151, Bettini 2022, 14–25.
- 37 Meggyőző elemzés arról, hogy maguk az istenek is „születnek”, amikor egy befogadó imával „római állampolgárságot” kapnak: Bettini 2019, 18–21. Bettini több dokumentum elemzésével támasztja alá azon végkövetkeztetését, hogy a március 19-re vonatkozó ovidiusi megfogalmazás (*illa nata Minerva die*, „azon a napon született Minerva”, *Fast.* III. 812) *Minerva* kifejezése nemcsak metonimikusan a templomra értendő, és így nemcsak a templomszentelés napjára utal, hanem szó szerint is igaznak bizonyul: a szertartás egyben az ott tisztelt istenség születését jelenti.
- 38 Verg. *Aen.* XI. 737; Ov. *Met.* III. 533; IV. 392; XI. 16; *Fast.* IV. 181. A szöveghelyek elemzéséhez lásd Reed *Metamorphoses*-kommentárját: Reed 2013, 306–307.
- 39 Acél 2020, 13–14.
- 40 Ebben az összefüggésben különösen is jelentős a Dionysos és Messalla közötti, már az első Tibullus-könyvben is meghatározó párhuzam (Cairns 1979, 131). Felmerül a kérdés: az elégiában Messalla invokációja voltaképpen Dionysos eljöttét készíti elő? Az invokált *nomen absentis* Messallán túl az isten érkezésére utal?
- 41 Cairns 1979, 134; Littlewood 1983, 2145–2146; Murgatroyd 1994, 67 és 284; Bouquet 1996; Maltby 2002, 383–384.
- 42 Az első könyv harmadik költeményének utolsó disztichonjában a ragyogás, a fénylés, szava (*candidus*) szerepelt, a harmadik és hetedik elégiában pedig a hajnal képe zárta a szöveget (Tib. I. 3; I. 7; I. 10). Ezzel ellentétben az *Ambarvalia*-elégiában a sötétség és az éjszaka – illetve a szövegkiadások egyértelmű döntése alapján nagy kezdőbetűvel: *Éj*, *Nox* – motívuma a meghatározó.
- 43 Maltby 2002, 44 és 360. Maltby megjegyzéséhez hozzá kell fűzni, hogy az általa hivatkozott hésiódosi sorban a pusztító *Éj* gyermekként nemcsak Nemesis jelenik meg, hanem Aphrodité kísérei, a ravaszkodó rászedés istene, *Apaté*, illetve a szerelmi vonzalom istene, *Philotés* is (Hes. *Theog.* 223–224). A tibullusi Nemesis-alak meghatározó tulajdonságai az *apaté* és a *philotés*. A tibullusi Dionysos-alakot vizsgálva érdekes adalék, hogy *Nonnos* elbeszélése alapján *Apaté* központi szerepet tölt be Dionysos születésében (Nonn. *Dion.* VIII. 109–177).
- 44 Delia: Tib. I. 1; 2; 3; 5; 6. Marathus: Tib. I. 4; 8; 9. Nemesis: Tib. II. 3; 4; 5; 6. Az egyes alakok életrajzi vonatkozása kapcsán Maltby (2002, 45) kommentárja jogosan jegyzi meg, hogy a két könyv erotikus utalásait övező megszólalási helyzetek különbözősége mutatja, hogy Tibullust inkább a különféle szerelemábrázolások irodalmi lehetősége érdekelte.
- 45 Holzberg 2001, 98; Maltby 2002, 52;
- 46 Isler-Kerényi (2007) képelemzéseinek vezérfonala Dionysos mint a határ istene. Ez a határ-jelleg vált meghatározóvá az antropológiai kutatások Dionysos-képében. Kutatótörténeti áttekintés az antropológia Dionysos-értelmezéséről: Konaris 2011, 475–477.
- 47 További szakirodalommal a kérdés részletes tárgyalásához lásd Acél 2020, különösen: 7–8, 12–14.
- 48 A nyilvános és magánbeszéd, a *palam* és a *clam* közötti feszültségnek olykor lehet politikai felhangja, és felszínre hozhatja az augustusi emlékezetpolitika vallásos jelképeinek hivatalos és „el-lenzéki” olvasata közötti különbséget, de Tibullusnál (és a többi elégikusnál) a törésvonal nem kizárólag és nem elsősorban a költő és a politikai nyilvánosság között húzódik, hanem ezek a repedések inkább az elégiaiköltő szerepén, megteremtett személyiségén belül mutatkoznak. A tibullusi költészet politikai értelmezéséhez lásd Hozberg 2001, 14–17, 19–20, 23–27 (az elégikus *vir mollis* alakjának politikai felforgató erejét tagadva). Hajdu (2012) értelmezésében a felforgatónak tűnő etikát megszemélyesítő elégikus főszereplő nem feltétlenül ássa alá a politikai diskurzust, hiszen önmaga szerepét folyamatosan hitelteleníti, önazonoságát megkérdőjelezi. A Tibullushoz is kötött ún. „augustusi politika” rétegzettségéről, változékonyságáról lásd Papakosta 2012, 349–350. Itgenshorst (2013) a „jeux littéraires” szerepét hangsúlyozza. Littlewood (2008, 2135–2146) szerint a Tibullusnál meghatározó humor az augustusi politika témáit is érinti, de túlzott tétet nem rak erre a játékra.
- 49 A himnusz megszólalási módját felidéző elégia a városalapítást (*ktisis*) elbeszélő és őstörténetet (*archaiologia*) is tartalmazó himnusz-műfajt követi, azonban a szakirodalom is felhívja a figyelmet (Cairns 1979, 66–85) az elbizonytalanító tényezőkre, amelyek a polgárháború emléke és az aranykor politikai ígérete között feszülő ellentétből, kiábrándult kétkedésből fakadnak. A lángoló Trójára visszatekintő Aeneas nem hisz a jóslatban, a Rómára vonatkozó ígéretekben (*nec fore credebat Romam, cum maestus ab alto Ilion ardetes respiceretque deos*, „amikor a nyílt tengeren hajózva magába roskadva visszatekintett Trójára és az égő istenszobrokra, nem tudta elhinni, hogy egykor majd felépül Róma”, Tib. II. 5, 20–21). Sibylla jóslattal biztatja Aeneast, de e látomásos jóslatban Trója jelenben pusztító lángjai átalakulnak a Turnusszal vívott háború eljövendői tűzvészéivé (*ecce mihi lucent Rutulis incendia castris*, „íme, látom, amint a rutulusok táborait emésztő tűz világít”, Tib. II. 5, 47). A *ktisis*-himenusokban megszokott kedvező előjelek, a „jövő képletes anticipációja” (*omina*) helyett a Caesar halálát követő polgárháború vészes, a „kozmosz üzemzavart kife-

- jezésre juttató” (Köves-Zulauf 1995, 61) előjeleit (*prodigia*) sorolja föl az elégia (Tib. II. 5, 71–78). A *prodigium* meghatározásához, etimológiájához, értelmezéséhez lásd Köves-Zulauf 1995, 61–62. A *prodigium* fenyegető voltáról lásd Jiménez 2018.
- 50 Hajdu 2016, 215.
- 51 A római elégiaköltészet által is befolyásolt operairodalom kifejezésével élve a „contrasto di affetti”, a hirtelen érzelmi, gondolati váltás szerkezeti logikája érvényesül (Isotta 2018, 112–113, 120–129). Ugyanakkor Tibullusnál nem panelek utólagos egybefabrikálásáról van szó, hanem a „Stimmung in movimento” a maga hullámválásaival, ellentmondásaival szigorú szerkezetű költemények, kötetek sajátja. A „Stimmung in movimento” La Penna (1986, 131) találó kifejezése, amely a maga kényelvűségével szinte meg is jeleníti tárgyát: az összetettséget és töredezettséget.
- 52 Cairns 1979, 128.
- 53 A *mimos*, a drámai monológ és az „interesse gnomico” hatásáról lásd La Penna 1986, 100 és 118. Az epigramma-technikáról találó leírás: „Tibullus elégiáiban gyakran találni olyan versrészleteket, melyeknek önálló életük van, és mintha elszakadnának mindattól, ami megelőzi, illetve követi őket, és [...] azt az illúziót kelti, hogy epigrammáról van szó” (Grondona 1971, 243, 21. jegyzet).
- 54 Példákkal, találó elemzésekkel a tibullusi narratív technikáról lásd Holzberg 2001, 79–98.
- 55 Az Apuleius-regény elején fölített kérdésre – *quis ille?*, vagyis hogy ki az elbeszélő, ki használja az egyes szám első személyt a szövegben (Apul. *Met.* I. 1) – Tibullus esetében pontos választ nem lehet adni, az *Ambarvalia*-elégia esetében pedig a bizonytalanságot növeli, hogy a karlira hagyományát is földéző költeményben sokáig nem lehet tudni, hogy egy képzeletbeli ünnepi kar vagy egy elégikus *persona* beszél-e (Cairns 1979, 127–128). Cairns a római elégiaköltészet egy másik alkotása, Propertius IV. 6 kapcsán is fölveti ugyanezt a problémát: Cairns 1984, 137–146 és 150–151.
- 56 A kötetben egyre reménytelenebbé váló hangnembről, elbizonytalanodásról lásd Maltby 2002, 52.

Bibliográfia

Kiadások, kommentárok

- Coray, M. 2016. *Homer's Iliad. The Basel Commentary*. Boston–Berlin.
- Della Corte, F. 1980. *Tibullo. Le elegie*. Milano.
- Maltby, R. 2002. *Tibullus. Elegies. Text, Introduction and Commentary*. Cambridge.
- Murgatroyd, P. 1994. *Tibullus. Elegies II*. Oxford.
- Norden, E. 1976. *P. Vergilius Maro. Aeneis. Buch VI*. Stuttgart.
- Reed, J. D. 2013. *Ovidio. Metamorfosi. Volume V. Libri X–XII*. Milano.

Szakirodalom

- Acél Zs. 2018. *A látható könyvtár. A palatiumi Apollo-könyvtár és a római irodalmi élet*. Budapest.
- Acél Zs. 2020. „Dionysos, az érkező isten? Előzetes megfontolások az Augustus-kori elégiaköltészet Bacchus-alakjának értelmezéséhez”: *Ókor* 19/2, 3–25.
- Barchiesi, A. 2001. *Speaking Volumes. Narrative and Intertext in Ovid and Other Latin Poets*. London.
- Bettini, M. 2014. „Comparazione”: M. Bettini – W. M. Short (szerk.): *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*. Bologna, 23–44.
- Bettini, M. 2019. *Dèi e uomini nella Città. Antropologia, religione e cultura nella Roma antica*. Róma.
- Bettini, M. 2022. *Roma, città della parola*. Torino.
- Bilinski, B. 1986. „Riflessi dell'antropologia culturale nelle poesie di Tibullo”: S. Mariotti (szerk.): *Atti del Convegno internazionale di studi su Tibullo*. Róma, 167–195.
- Bouquet, J. 1996. „La nuit, le sommeil et le songe chez les élégiaques latins”: *Revue des Études Latines* 74, 182–211.
- Cairns, F. 1979. *Tibullus. A Hellenistic Poet at Rome*. Cambridge.
- Cairns, F. 1984. „Propertius and the Battle of Actium (4, 6)”: T. Woodman – D. West (szerk.): *Poetry and Politics in the Age of Augustus*. Cambridge, 129–168, 229–236.
- Della Corte, F. 1986. „Tibullo tra esterofilia e patriotismo”: S. Mariotti (szerk.): *Atti del Convegno internazionale di studi su Tibullo*. Róma, 1–28.
- Dettmer, H. 1983. „The Corpus Tibullianum (1974–1980)”: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*. 30.3. Berlin – New York, 1962–1975.
- Fabre-Serris, J. 2001. „Deux réponses de Tibulle à Virgile. Les élégies II, 1 et II, 5”: *Revue des Études Latines* 79, 140–151.
- Fischer, J. M. 1983. „The Life and Work of Tibullus”: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*. 30.3. Berlin – New York, 1924–1961.
- Foulon, A. 1987. „Les laudes ruris de Tibulle. II, 1, 37–80. Une influence possible de Lucrèce sur Tibulle”: *Revue des Études Latines* 65, 115–131.
- Fowler, W. W. 1908. „Lustratio”: R. R. Marett (szerk.): *Anthropology and the Classics*. Oxford, 169–191.
- Graf, F. 2009. *A mágia a görög-római világban*. Ford. Torma P. Budapest.
- Grondona, M. 1971. „Struttura e stile dell'elegia II. 1 di Tibullo”: *Maia* 23, 236–244.
- Hajdu P. 2012. „A római szerelmi elégia mint komikus műfaj”: *Ókor* 11/3, 69–71.
- Hajdu P. 2016. „Narratológiai közelítések a lírához (különös tekintettel a római szerelmi elégiára)”: *Literatura* 42, 201–217.
- Harmon, D. P. 1986. „Religion in the Latin Elegists”: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*. 16.3. Berlin – New York, 1908–1973.
- Holzberg, N. 2001. *Die römische Liebeselegie. Eine Einführung*. Darmstadt.
- Isler-Kerényi, C. 2007. *Dionysos in Archaic Greece*. Leiden–Boston.
- Isotta, P. 2018. *La dotta lira. Ovidio e la musica*. Velence.
- Itgenshorst, T. 2013. „Tibulle et la »révolution augustéenne«. Quelques réflexions sur l'apport de l'élégie romaine à l'histoire sociale du début du Haut Empire”: *Latomus* 72, 380–399.
- Jiménez, M. R. 2018. „Prodigies in Republican Rome. The Absence of God”: *Klio* 100, 480–500.
- Konaris, M. 2010. „The Greek Gods in Late Nineteenth- and Early Twentieth-Century German and British Scholarship”: J. N. Bremmer – A. Erskine (szerk.): *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. Edinburgh, 483–503.
- Konaris, M. 2011. „Dionysos in Nineteenth-Century Scholarship”: R. Schlesier (szerk.): *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*. Berlin–Boston, 467–478.
- Köves-Zulauf, T. 1995. *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Budapest.
- La Penna, A. 1986. „L'elegia di Tibullo”: S. Mariotti (szerk.): *Atti del Convegno internazionale di studi su Tibullo*. Róma, 89–140.

- Levin, D. N. 1983. „Reflections of the Epic Tradition in the Elegies of Tibullus”: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2. 30. 3. Berlin – New York, 2000–2127.
- Lindner Gy. 2018. „Kerényi, Meuli, Burkert és a görög vallástörténet-írás új útjai”: *Ókor* 17/2, 71–82.
- Littlewood, R. J. 1983. „Humour in Tibullus”: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2. 30. 3. Berlin – New York, 2128–2158.
- Meillier, C. 1985. „La composition numérique de Tibulle, I et II”: *Eos* 73, 269–276.
- Mutschler, F.-H. 1985. *Die poetische Kunst Tibulls*. Frankfurt am Main – Bern – New York – Nancy.
- Nagy Á. M. 2013. „Előszó”: Nagy Á. M. (szerk.): *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban*. Budapest, 9–18.
- Papakosta, P. 2012. „The Role of the Lares in the »Augustan« Theology of Tibullus”: *Acta Antiqua* 52, 349–362.
- Pascal, C. B. 1988. „Tibullus and the Ambarvalia”: *American Journal of Philology* 109, 523–536.
- Prescendi, F. 2007. *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antérieure*. Stuttgart.
- Ross, D. O. 1986. „Tibullus and the Country”: S. Mariotti (szerk.): *Atti del Convegno internazionale di studi su Tibullo*. Róma, 251–265.
- Schmidt, E. A. 1972. *Poetische Reflexion. Vergils Bukolik*. München.
- Schmitzer, U. 1993. „Satiren zur Ehre Messallas. Die literarkritische Bedeutung von Tibulls Elegie 2, 1”: *Wiener Studien* 106, 111–132.
- Simons, R. 2008. „Cupidos Bogen. Zu Tibull 2, 1, 67–72 und Ovid *Met.* 1, 454–465”: *Philologus* 152, 270–281.
- Wissowa, G. 1912. *Religion und Kultus der Römer*. München.
- Wray, D. 2003. „What Poets Do. Tibullus on Easy Hands”: *Classical Philology* 98, 217–250.
- Tzounakas, S. 2013. „Horace and the Poetology of Tibullus’ Elegy 2.1”: *Museum Helveticum* 70, 16–32.

Acél Zsolt klasszika-filológus, a Budapesti Piarista Gimnázium tanára. Kutatási területe az Augustus-kori irodalom. *A látható könyvtár* című, az ókori könyvtárak történeti és elméleti kérdéseit tárgyaló monográfiája 2018-ban jelent meg a Gondolat Kiadónál.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *Dionysos, az érkező isten? Előzetes megfontolások az Augustus-kori elegiaköltészet Bacchus-alakjainak értelmezéséhez* (2020/2).

A Nílus, a Múzsák és a maszk istene

Nonnos Dionysosa és a római költészet *numen*-fogalma

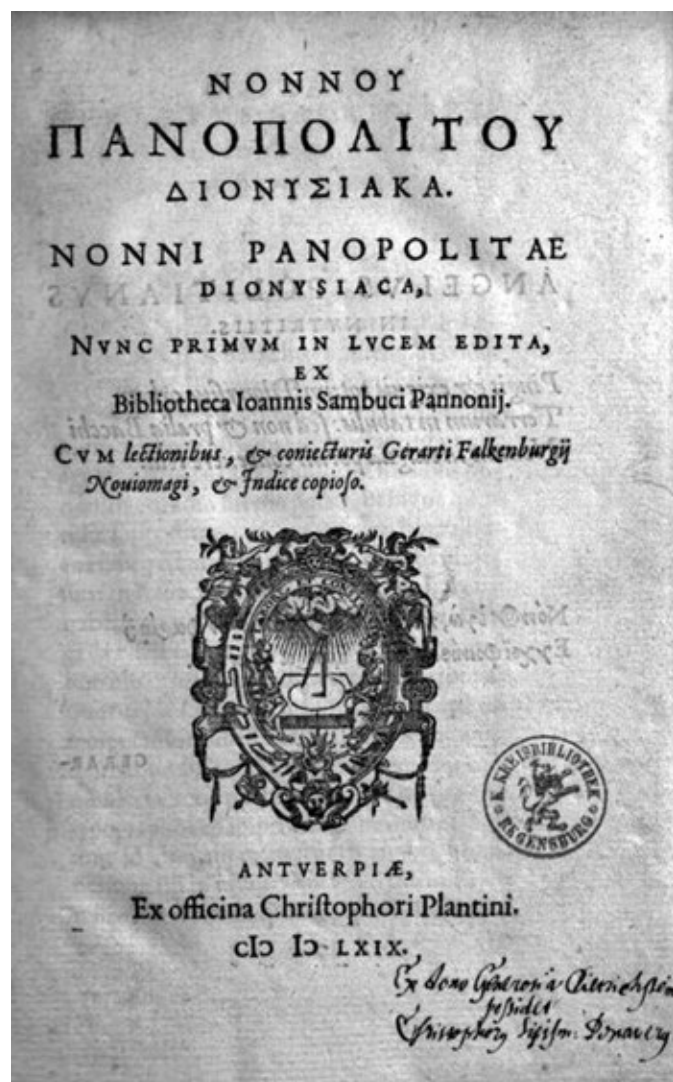
Acél Zsolt

A Bassaridák seregét megkötözte, kezüket körbecsomózta, penészes terembe zárta őket: barlanghasadékba, kínzó büntetés honába. Olyan volt, mint a kimmerek vidéke, nem lehetett kimenekülni onnan, soha nem ér oda a hajnalfény. Bromios szolgálóit szíjak övezték, a thiasos-tagoknak keze köteléktől feszült, lábukat bronzbilincs fogta. De mihelyt a perdülő-forduló tánc ideje elérkezett, a mainasok táncra szökeltek, a bacchánsnő szélvészkeént kiviharzott, nyugtalan dobogású forgótáncba kezdett, ütemesen emelte lábát, a törhetetlen lánc újra kiengedő szorítását lepattintotta magáról, pontos ütemre tapsolt, tenyerével dobolta az Euoé-szabad-ságkiáltást. A lépések forgatagában a bronztól súlyos lábbilincs megduzzadva szét-pattant, és a sötét termet isteni ragyogás koszorúzta, alácsöppögve a Bassaridák teremfalán. A homályos hasadék kapui maguktól feltárltak, az örök megrémültek a Bassaridák üvöltésétől, a fogaik közül habzó nyáltól, majd remegő lábbal talpra ugrottak, és sietős félelem fogta el őket.¹

A Nonnos-részlet (XLV. 266–285) főntebbi prózai átültetéséből elvész mindaz, amit Kavafisz jogosan csodált az ókori egyiptomi-görög eposzköltőben: „micsoda képek, micsoda ritmus, micsoda nyelv, micsoda összhang!”² A *Dionysiac*a Kavafisz által kiemelt képalkotó ereje, ritmusa, nyelve, összhangja az olasz barokk költészetre (így Marinón keresztül a magyar barokkra), az angol romantikára vagy éppen a francia modernségre is jelentős hatást gyakorolt,³ és – egy többször idézett anekdota szerint – a pápai kihallgatásra várakozó Winckelmann olyannyira elbűvölte, hogy belefeledkezve Nonnos-kötetbe a feléje közeledő főpapot észre sem vette.⁴

Ugyanakkor a fordításon keresztül is áttűnik az a vonás, amely minden kor olvasóját zavarba ejtheti Nonnos életművében. A *Dionysiac*a világa és stílusa megosztó, Mommsen dicséretétől („egyiptomi Homéros”) a „kultúrbarbár”-bélyegig a kutatástörténet változatos értékítéleteket fogalmazott meg.⁵ Miben áll ez az értelmezői nehézség? A nonnosi szövegvilághoz szorosan kapcsolódó képzőművészeti párhuzammal élve: olyan, mintha egy kései római szarkofág mitológiai domborművét néznénk. A művészettörténészek szerint ugyanis a második századtól kezdve a rendelkezésre álló kőfelületet egyre nagyobb alakokkal, egyre sűrűbb motívumokkal töltötték ki a szobrászok, így a főalak nehezen található meg a mellékfigurák tömegében, a központi és melléktémák viszonya nem világos, a szereplők és témák szinte áthatolhatatlan sűrűsége nehezé teszi, hogy az életről-halálról szóló allegorikus vagy példázatos mitológiai történetet a befogadó értelmezni tudja.⁶ Nonnos eposzáról hasonló véleményeket fogalmazott meg a szakirodalom: bizonytalan kapcsolódású mellékszálaktól és -szereplőktől zsúfolt történet, allegorikus értelmezések lehetőségétől, irodalmi, filozófiai és teológiai utalások homályos sokaságától hatalmasra duzzadó figurák és események jellemzik a *Dionysiac*a szövegvilágát.⁷ De még a hosszú szavakat, neologizmusokat kedvelő, halmozó stílus, az alárendelt bővítményektől burjánzó mondat-szerkesztés és a nonnosi metrika is ezt a zsúfoltságélményt fokozza.⁸

Visszatérve az idézett Winckelmann-anekdotára: a tudós leveléből az is kiderül, hogy a pápára várakozva azért kezdte el a *Dionysiac*át olvasni, mert egy adott szö-



1. kép. *Dionysiaca*, editio princeps (1562).

Gerard Falkenburg kiadása Zsámboky János könyvtárának kéziratán alapszik. Staatliche Bibliothek Regensburg

veghelyet keresett. Lehet, hogy éppen a kusza, szövevényes szövegvilág nehezítette olyannyira a kívánt részlet megtalálását, igényelte a keresés olyan összpontosított figyelmét, hogy a főpap előtti diplomáciai térdhajlás elmaradt? Nem (csak) a közvetlen esztétikai hatás, hanem a keresgélés intellektuális gyönyöre tartotta és tartja fogva az olvasói tekintetet? Az imitációk, kontrasztimitációk soha nem szűnő sűrűsége, a görög nyelvi-stilisztikai lelemények sokasága folyamatos belső kommentáralkotásra, auktorok és források felidézésére késztet, és ez a kényszer – de akár csak a bonyolult mintázattal szőtt történet követése is – leköti a befogadó minden erejét

A nonnosi szövegvilág felsorolt elemei egyrészt szorosan kapcsolódnak a korszak egyiptomi esztétikájához,⁹ másrészt pedig maga a *Dionysiaca* programadó prooemiuma is ezeket a vonásokat emeli ki, amikor a mű meghatározó tulajdonságát leírva egy soron belül kétszer is a ποικίλος ('tarka, bonyolult, változékony, folyondáros') jelzőt használja (I. 15).¹⁰ Az eposzi témamegjelölés a ποικίλος-jelleget az isten természetével magyarázza: minthogy Dionysos folyamatosan változtatja alakját, bármilyen élőlény vagy természeti jelenség formájában meg-

jelenhet, bármely történetben előléphet, ezért a mű is állandóan új és új témákkal lép elő, más és más nézőpontból beszél, eltérő műfaji hagyományokra épít (I. 16–32).¹¹

A monumentális méretében és szétágazó történetfűzésében szertelennek tűnő mű kisebb és nagyobb egységeit kimódolt és szigorú szerkezet fogja össze. Így például a bevezető sorokban idézett, a *Dionysiaca* negyvenötödik énekéből származó részlet a három ének terjedelmű thébai epizódban, a Pentheus-történetben található (XLIV–XLVI). E három könyv az előző három ének (XLI–XLIII) Beroé-elbeszélésére felel, a thébai kultuszalkotás iránti küzdelem véres sikere a bérytosi szerelmi hódítás kudarcára.¹² Úgy gondolom, e két szerkezeti egység kapcsolódását erősíti az is, hogy az utolsó sorokban megénekelt dionysosi megistenülés fináléját előkészítő *crescendo* részeként foghatók föl. A dicsőséges indiai hódításáról visszatérő Dionysost a mű utolsó kilenc könyve a nyugati kultúra városaiba, a Földközi-tenger városaiba kíséri. A dionysosi kultúrateremtés helyszíne előbb a himnikus emelkedettséggel leírt Tyros és Beroé (Bérytos, a mai Bejrút), majd Théba, végül az athéni trónfoglalás jelzi az isten földi trónfoglalásának végállomását. Másrészt a Pentheus-epizód – miként ezt belső utalások, párhuzamos szöveghelyek is jelzik¹³ – földézi az eposz elején megénekelt thébai alapítástörténetet, a Kadmos-elbeszélést (III–VIII), így az egész művön átívelő gyűrűs szerkesztés¹⁴ egy nagy narratív egység, a hódítástörténet zárlatát jelzi, csak az apoteózis marad hátra.

A szerkesztés finomságain túl a másik szempont, amelyet a nonnosi szövegvilág indázó bujasága sem takarhat el: az igen-csak különböző műfaji hagyományokból – Homéros, Apollónios Rhodios eposzaiból, Pindaros kardalaiból, Euripidés tragédiáiból, Theokritos pásztorköltészetéből,¹⁵ de a Bibliából is – merítő idézetek nem egy kulturális és nyelvi zagyaság szerves részei. Mind a háttérszövegekhez való visszanyúlás, mind pedig az ezektől való eltérés jelentéssel bír.

Tanulmányom első része a fentebb idézett műrészletből indul ki, és a *Dionysiaca* istenalakjának lehetséges krisztusi vonásaira kérdez rá. A továbbiakban igazolni kívánom, hogy nonnosi Dionysos-ábrázolás teljesebb megértéséhez – párhuzamként és valószínűsíthető forrásként – a római költészet hathatós segítséget nyújthat. Ennek bizonyítása három lépésben történik: először a Nonnos-eposz és az aranykori latin költészet közötti kapcsolat vitatott kérdésében kell állást foglalni, majd Augustus korának irodalmi *numen*-fogalmát hívom segítségül a *Dionysiaca* értelmezéséhez. Végül a latin költők és a kései egyiptomi-görög hősköltemény Dionysos-alakjának néhány közös vonását tárom föl. A vizsgálódás egyik célja, hogy ne csak a *Dionysiaca* Dionysos-képe mutakozzék meg új megvilágításban Horatius, Tibullus, Propertius és Ovidius művei alapján, hanem fordítva is: a hagyomány bizonyos elemeit felnagyító, rikító vonásokkal élő kései mű gazdagítsa a korábbi latin költői szövegek értelmezését.

I. *Quaestio Nonniana*: keresztény Dionysos?

A fent hivatkozott Nonnos-szemelvény Euripidés híres jelenetét idézi. Pentheus, Théba királya ellenáll az érkező isten kultuszának, az epifánia hatása alá kerülő bacchánsnöket pe-

dig tömlöcbe veti. A tragédia a kulturális-irodalmi emlékezet meghatározó darabjává vált: görög és latin költők ismételt utalnak Euripidész Dionysosára, a források a dráma újabb és újabb előadásairól számolnak be, anekdoták szereplői idézik fejből a tragédia sorait, a hellénisztikus politikai reprezentáció részévé válik a thébai bevonulás euripidészi szcenáriója (benn a pentheusi vonakodás intő példájával). Keresztény szerzők is fölhasználják a görög mű sorait, képeit, papiruszleletek pedig az iskolai oktatásban betöltött szerepéről tanúskodnak, míg az ikonográfiai szakirodalom a *Bacchánsnők* folyamatos hatását mutatja ki.¹⁶ E hatástörténet az Euripidész-színmű Kr. e. 405-ös bemutatójától Nonnos nyolc és fél évszázaddal később írott eposzáig folyamatos és szerteágazó, a *Dionysiac* Pentheuskönyvei a görög dráma fordulatait sokszor szó szerint is idézik.¹⁷ A bacchánsnők őrizetbe vételéről szóló eposzrészlet is a tragédia egyes sorait (Eur. *Bacch.* 443–448; 509–510) követi – az eltérések viszont annál feltűnőbbek és jelentősebbek.

Míg Euripidésznél a fogság helye a palota, annak istállója, addig Nonnos jelzői, kifejezései, tagmondatai Homéroszt idézik, az alvilág leírását. Érdemes a párhuzamokat idézni:

Βασσαρίδων δὲ φάλαγγα περίπλοκον ἄμματι χειρῶν
δέσμιον εὐρώεντι κατεσφρήγισσε μελᾶθρῳ,
εἰς γλαφυρόν τινα κοῖλον ἀτερπέος οἶκον ἀνάγκης,
Κιμμερίων μίμημα δυσέκβατον, ἄμμορον Ἵους,

A Bassaridák seregét megkötözte, kezüket körbecsomózta, penészes terembe zárta őket: barlanghasadékba, kínzó bűntetés honába. Olyan volt, mint a kimmerek vidéke: nem lehetett kimenekülni onnan, soha nem ér oda a hajnalfény.

(XLV. 266–285)

A helyet részletesen vizsgáló kommentár¹⁸ megállapításait kiegészítve: a nyirkosságra, penészségre utaló εὐρώεις jelző a homérosi alvilág jellegzetes hívószava (*Il.* XX. 65; *Od.* X. 512; XXIII. 322; XXIV. 10; Homéroszt követve: Hes. *Theog.* 739; *Op.* 153). A Hádés gyönyörűség nélküli, komor, gyászos jellegét kiemelő (*Od.* XI. 94.), illetve a biztos halálveszélyre utaló (*Od.* VII. 279.) ἀτερπής szintén homérosi idézet. Az *Odysszeia* szerint az alvilág bejárata a kimmerek borongós vidékén található – e földrajzi helymeghatározás Nonnosnál a sötétséget és megközelíthetlenséget kiemelő hasonlattá halványodik (*Od.* XI. 14–19). Homéros kimmer-ábrázolásában még a legkisebb motívumok is azt hangsúlyozzák, hogy e terület az isteneket vendégül látó, örök napsütésnek örvendő Aithiopia, az Olympos és a boldogok szigetének ellentéte.¹⁹ Vagyis míg az euripidészi bacchánsnők palotában, addig nonnosi társnőik az isteni fény világától távoli alvilágban raboskodnak. Fogságuk a halál előképe, szabadulásuk egyfajta feltámadás, vagy éppen maga a keresztény, krisztusi feltámadás. E keresztény olvasatot erősíti a barlang sötétjében megjelenő fény motívuma. A János-parafrázis párhuzamos szöveghelyei²⁰ ugyanis a megtestesült *logos* titkára vonatkoztatják ugyanezen szavakat, illetve Péter apostol Bibliában leírt szabadulástörténetét, a cella homályában felragyogó isteni világosság motívumát (*Act. Ap.* 12, 7.) is jogosan említik a kommentárok a *Dionysiac*-jelenet közvetlen előképei között.²¹

Mindez a Pentheus-történet nagyobb összefüggésében értelmezhető. A szakirodalom hosszan sorolja a *Dionysiac* és

a János-parafrázis közötti szó szerinti egyezéseket, motivikus párhuzamokat, a dionysosi hódítás és jézusi passiótörténet megfeleléseit.²² A két mű azonos kifejezései Dionysost krisztusi, Krisztust dionysosi fényben mutatják: mind Théba, mind Jeruzsálem kiveti, elutasítja a közelgő uralkodó istent; a görög istent Théba mellett egy hegyen, Jézust az Olajfák hegyén tartóztatják le. Dionysos úgy vallja meg istenségét Pentheus előtt, ahogy Krisztus, mikor a római helytartó kihallgatja. Mindketten a szőlőtő valódi és lelki termésével vigasztalják a szenvedőket.

Ezen megfelelések alapján van, aki Krisztus felől értelmezi Dionysost, a János-prológus megvilágításában láttatja a *Dionysiac*-at, a keresztény megváltástan és krisztológia előképeként tárgyalja a Pentheus-történetet.²³ Bár az olasz kommentársorozat első, az előtörténetet, a Kadmos-ciklust és az isten születését tárgyaló kötete egyértelműen a keresztény *Dionysiac*-olvasatot támogatja,²⁴ a későbbi kötetekben, így a thébai epizódot magyarázó záró kötetben már óvatosabb. Folyamatosan jelzi a párhuzamokat, de értelmező megjegyzések helyett a szövegkritikai problémák részletes tárgyalását helyezi a középpontba.²⁵ Nyitva hagyja a kérdést, hogy Dionysos és Krisztus valamilyen szempontból megfeleltethető-e egymásnak. Bernadette Simon francia kommentárkötet a költői szöveg szerkezete, stílusa, narratológiai fogásai iránt érzékeny, a Dionysos-alak értelmezésével kevésbé foglalkozik. Megközelítésében a Pentheus-epizód Dionysosa nemcsak Krisztussal, hanem bármiféle keresztény etikával és teológiával összeegyeztethetetlen, ebből pedig szerinte az következik, hogy a János-parafrázissal való párhuzamok érdektelenek, keresztény motívumok feltételezése téves.²⁶

Úgy gondolom – a következőkben ezt igazolni is kívánom –, hogy Simon kritikájának első fele igaz és találó, de a János-parafrázisban megénekelt Krisztus, illetve az eposz Dionysosa közötti távolságból vagy ellentétből nem következik, hogy a *Dionysiac*-ban ne szerepelhetnének – akár teljesen eltérő összefüggésbe helyezve – krisztusi motívumok, bibliai elbeszélések, keresztény tanítások.

A Krisztus és Dionysos közötti kapcsolatot igazolhatja, hogy e szinkretista megfeleltetés a korszak művészetében elterjedt,²⁷ a *Dionysiac* esetében pedig a keresztény elemek jelenlétét erősítheti az is, hogy a szerző másik művében, a János-parafrázisban nemcsak homályosan, hanem a kor dogmatikai vitáit pontosan követve ír Jézus alakjáról.²⁸ Másrészt érdemes felidézni néhány szempontot, amely megerősíti: a Pentheuskönyvek istene nem azonos Krisztussal, de még csak nem is hasonlít hozzá. Pentheus halálát követően ugyan Dionysos vigasztaló szavakat intéz a gyászolókhöz (XLVI. 359–361), de csak a szövegösszefüggés figyelmen kívül hagyása vezethet oda, hogy a nonnosi Dionysosban a krisztusi felebaráti szeretet és a keresztény részvét érzékeny istenét lássa bárki is.²⁹ A családi pusztulás, kegyetlen gyilkosság okozója ő maga. Örületet bocsát Agauéra, aki széttépi fiát. Irgalmatlan hazugsággal győzi meg a gyermekét gyászoló Autonoét, hogy mégis él fia, és a hegyen találkozhat Aktaiónnal, aki annak idején szarvassá változott, kutyái marcangoltak szét. A könyörtelen és pusztító isten Euripidész színpadáról, nem pedig az evangéliumok lapjai közül lép Nonnos Thébájába. Jogosan merül föl a szakirodalomban, hogy Dionysos vigasztaló ígértként sohasem beszél a földi halandók föltámadásáról, örök életéről.³⁰ A holdisten-

hez intézett mágikus imája (XLIV. 191–216) pedig végkép eltávolítja a kereszténységtől a *Dionysisaca* főszereplőjét. Az egész eposzt átható humor a Dionysos keresztény értelmezését valló kutatástörténetet mindig is elbizonytalanította.³¹ Hozzá kell tenni, hogy ez a nonnosi humor gyakran igencsak morbid, burleszkszerű. Így például a szöveg gonosz módon tréfálkozik Autonoe és Agaué alakjával, amikor egymással a gyász nagyságán perlekedve, a másik fájdalmára rálicitálva siratják gyermekeiket – Autonoe végső érve: Agaué legalább az általa letépett fejet temetheti el, ő csak patákat és agancsokat (XLVI. 321–351). Dionysos pedig, e bomlott elméjű siratóénekek bizarr és kínos jelenetének előidézője, csak hallgat. A Pentheus-epizód Dionysos-alakjában ugyan vannak evangéliumi motívumok, de összességében a keresztény Krisztustól idegen személyiség formálódik ki. Mintha egy Krisztus-mozaik összekeveredő köveiből egy más, ijesztő kép bontakozna ki.

Mi is hát a nonnosi Krisztus és Dionysos, a János-parafrázis és a *Dionysiaca* közötti kapocs? Ezt a kérdést a kutatástörténet – a *quaestio Homerica* kifejezés mintájára³² – *quaestio Nonniana* névvel illette.

A nonnosi kérdés kapcsán a mai szakirodalmi konszenzus: a 400 és 470 között élő Nonnos mindkét mű szerzője, ugyanaz a személy írta a *Dionysiacát* és a János-parafrázist. Panopolisban született szír eredetű családban, Alexandriában és a berytoszi római jogi iskolában tanult, az ephesosi zsinat tagja, minden bizonnyal Edessa érseke.³³ A pogány témájú, füledt, buja, ironikus eposz és a dogmatikai vitákban is pontosságra törekvő bibliai átköltés közötti távolság kapcsán három életrajzi alapú népszerű magyarázat született. Első megközelítés: más a két mű szerzője, az egyik a klasszikus kultúra nosztalgiájában élő pogány, másik keresztény püspök. Második biográfiai kísérlet: a léha eposzírást követő megtérés intő és komoly jele a parafrázis. Harmadik elmélet: a János-parafrázis költője kéjenc hitehagyottként írta később a palinódiának szánt *Dionysiacát*. E három regényes felvetéssel ma aligha azonosul bárki is.³⁴ A két mű közötti szándékolt párhuzamok, keresztidézetek alapján a legtöbben ma a két mű egyidejű keletkezését vallják,³⁵ a kereszténység és pogányság ellentéte helyett a kor szinkretizmusából kiinduló olvasatot javasolnak.³⁶

A továbbiakban a nonnosi kérdést eltávolítom a vallási, életrajzi megközelítéstől, és azt igyekszem igazolni, hogy a nonnosi Dionysos – többek között a krisztusi vonások – jobb megértésében szerencsés kiindulópont lehet a latin aranykori költészet Dionysos-ábrázolása. Augustus korának költői olyan motívumokkal, vonásokkal ábrázolják az isten, amely motívumok és vonások a *Dionysiacában* térnek vissza, még hozzá felerősítve, olykor a groteszkig élesítve. Mindehhez kikerülhetetlen egy vitatott előfeltevés igazolása: Nonnos valóban ismerte – közvetlenül vagy közvetve – Vergiliust, Horatiust, az elegiaszerzőket és különösen is a *Metamorphosest*.

II. Újabb *quaestio Nonniana*: Nonnos és a latin költészet

Bár a két legjelentősebb *Dionysiac*-kommentársorozat ismételt latin szövegeket idéz – általában akkor, ha nem talál görög nyelvű párhuzamokat, lehetséges forrásokat –, mégis a francia és olasz kommentárszerzők egyértelműen és ismételt

tagadják, hogy Nonnos műve bármilyen formában is hivatkozna aranykori latin szerzők műveire. Így azonban a bőségben közölt római párhuzamos helyek státusza bizonytalan marad: ugyanazon forrás más és más ágai? Hasonló témából, műfajból fakadó hasonlóság köti össze őket? Közvetlen vagy közvetett mintát jelentenek?³⁷

A kérdés különösen is a *Metamorphoses* és a *Dionysiaca* esetleges kapcsolatát érinti. A szakirodalom e kérdésben nem mentes a forróvérű, túlfűtött megjegyzésektől. Az ovidiusi és nonnosi mű közötti szövegszerű, tematikus, stilisztikai, szerkezeti megfelelésekre ezek indulatos cáfolata, illetve a közös – de sajnálatosan elveszett – közös görög előképekre való hivatkozás válaszol. Azonban az elmúlt évtizedben egyértelmű elmozdulás tapasztalható: erősödik az ovidiusi, vergiliusi művek nonnosi ismeretét feltételező szakirodalmi hang.³⁸

E kutatásokat röviden összefoglalva és kiegészítve először azt igyekszem igazolni, hogy Nonnos ismerte a latin nyelvet és irodalmat; aztán az ovidiusi kötődést igyekszem felvázolni; végül visszatérek a tanulmány kiindulópontjával szolgáló Pentheus-idézethez, és a *Dionysiaca*, illetve a *Metamorphoses* thébai epizódjai közötti kapcsolódásokat mutatom be.³⁹

(1) Nonnos és a latin nyelv, latin irodalom

D'Ippolito érvelését követem a következő két bekezdésben,⁴⁰ a harmadikban néhány szemponttal egészítem ki. Nonnos latin-tudását cáfoló érv egyetlen szöveghelyre hivatkozik (*Par. Io. XI. 173*), ahol a szerző az evangéliumok σοῦδαριον kifejezését – voltaképpen latin *sudarium*, 'izzadságot törölő kendő' – szír, nem pedig latin kölcsönzésnek tartja. Ezzel szemben többen jogosan hivatkoznak olyan Nonnos-részletekre, ahol latin kölcsönzések eredete helyesen szerepel, illetve felhívják a figyelmet arra, hogy az etimológiai magyarázatokkal ebben a korszakban is igen képlékenyen bántak, a nyelvtudás szintjére nehezen lehet belőle következtetni.

Egyiptom területén sok latin irodalmi szöveget tartalmazó papiruszt találtak e korszakból, jelentős számú kétnyelvű Vergiliust, de több Cicerót, Lucanust, Iuvenalist és Senecát is. Az iskolai környezetből származó papiruszok igazolják, hogy a latin műveket egyiptomi területen is oktatták. Ovidius hiányzik, de talán csak arról van szó, hogy a szerző nemcsak a számkivettetésben, hanem halála után is a közérkölcöket veszélyeztető frivolság vádját vonta magára, az ifjúság nevelésére kevésbé tűnhetett alkalmasnak. Nonnos társadalmi környezetében, illetve a szír és egyiptomi egyházi környezetben ismert volt a latin irodalom.⁴¹ A *Dionysiaca* Berytos-leírásának egyértelműen személyes ihletettsége (XLI. 14–49) megerősíti azt az életrajzi adalékot, hogy Nonnos e város jogi iskolájában tanult – az itt végzett tisztviselőnek a latin nyelvben és kultúrában járatosnak kellett lennie. Ezen kultúra alapszövege Vergilius *Aeneise*: miképpen a gondos filológiai forráskutatás kimutatta, a *Dionysiaca* több helye – akár egyes szavak, motívumok szintjén is – *Aeneis*-imitáció.

Úgy tűnik, a *Dionysiaca* latin mintáit újra fennen hangoztató kortárs szakirodalom igazolja a Maximos Planudés körében keletkezett Nonnos-kódex⁴² egyik scholionjának filológiai ösztönét. A bizánci tudós ugyanis a Nonnos-eposz két soránál (XXXVII. 652 és 729)⁴³ megjegyzi, hogy Vergiliusnál is így

szerepel, ezek a motívumok Vergiliustól származnak: τὰδε καὶ παρὰ βεργιλίῳ, βεργιλίου ταῦτα.⁴⁴ A *Dionysiaca* egyértelműen Augustus korának költőit visszhangozza az actiumi csata és a „szent Róma” dicséretében is: miként az aranykori latin szerzők, úgy a Kleopátra fölötti győzelmet Nonnos is úgy mutatja be, mint amely a városokat, életet és a civilizációt megmentő *pax Romana* alapító tette (XLI. 389–398). Ha Nonnos valóban ismerte a klasszikus latin költészetet, akkor talán egyszerűbb magyarázat is adódik arra a százötven éve föltett – és elvesztett hellénisztikus forrásokat vagy kései görög Catullus-fordításokat feltételező – kérdésre,⁴⁵ hogy Catullus 64. költeménye és a *Dionysiaca* XLVII. éneke között miért olyan sok a föltűnő párhuzam. Talán nem nagy merészség a két pont között a rövidebb utat feltételezni.

(2) Nonnos és Ovidius

A *Metamorphoses* és a *Dionysiaca* közötti kapcsolat elméletét kidolgozó tanulmányok érvelésében három szintet lehet megkülönböztetni.⁴⁶ Első kapcsolódási pont: hasonló témák és azonos történetek szerepelnek a műben. A számos kisebb terjedelmű epizód mellett különösen is három terjedelmesebb elbeszélés, Phaethón története (XXXVIII. ének), Héra alvilágjárása (XXXI–XXXII. ének) és a vízözön leírása (VI. ének) kapcsán merült föl az ötlet, hogy az ovidiusi és nonnosi szöveg között közvetlen kapcsolat feltételezhető. A legnagyobb szakirodalmi vitát a *Metamorphoses* és a *Dionysiaca* Phaethón-története közötti párhuzamok jellege váltotta ki.⁴⁷ Az érvek második szintje: szavak szintjéig beazonosítható idézetek – nagy számban mutattak ki olyan kifejezéseket, nyelvi megoldásokat Nonnos művében, amelyek minden bizonnyal Ovidius latin szövegének ismeretét jelzik. A harmadik kötelék kevésbé megfogható, mégis jelentős: a két szövegvilág közötti stilisztikai, szerkezeti, narratológiai rokonság, a barokkos-manierista szövegvilág, allúziókra építő nyelv, Ovidiusra emlékeztető nonnosi ironia, gördülékeny és dallamos, szigorúan szabályozott hexameterhasználat.⁴⁸

A *Dionysiaca* invokációjában megszólított isten a folyamatosan átváltozó Próteus – ő válik a sokszínű, eltérő műfaji hagyományokat, hangnemeket használó mű védőistenévé, a nonnosi költői világot szentesítő és megjelenítő patrónussá (*Dion.* 1.13–15).⁴⁹ Miképpen másutt már igyekeztem igazolni, Nonnos mintájául Ovidius szolgálhatott, a *Metamorphoses*-ben ugyanis az átváltozóművész Proteus meghatározó metapoétikus jelkép. Nem véletlenül pontosan az ovidiusi mű közepén bukkan föl alakja, és e centrális helyzetet többszörös gyűrűs szerkezet emeli ki (*Met.* VIII. 725–737).⁵⁰

Az Ovidius és Nonnos közötti közvetlen kapcsolat legfontosabb szakirodalmi bizonyítéka a Pentheus-történetben rejlik, így vissza kell térni a tanulmány elején választott *Dionysiaca*-részlet tágabb szövegkörnyezetéhez.

(3) Nonnos és az ovidiusi Pentheus-történet

Ovidius Pentheus-epizódja (*Met.* III. 511–733) Euripidést, kisebb mértékben Theokritos huszonhatodik idilljét követi, de beiktat egy jelentős kitérőt: foglyul ejtenek egy szolgát, Acoe-

test (magát Bacchust?), aki intő például elmeséli Pentheusnak, Dionysos hogyan változtatta át a tyrrhén kalózkodót delfinné (*Met.* III. 577–700). Acoetes története a hetedik homérosi himnusz követi. Servius egyik kommentárjából tudjuk, hogy Pacuvius Pentheus-drámájában szerepelt Acoetes, Ovidius minden bizonnyal a római tragédiáiról választotta mintául.⁵¹ Azonban meggyőzően érvelnek amellett, hogy a tyrrhén kalózkodó homérosi történetét nem Pacuvius, hanem Ovidius illesztette az euripidés keretbe.⁵² Miképpen a *Metamorphoses*-szakirodalom már régebben kész tényként említette,⁵³ Nonnos ezúttal is Ovidiust követi. A tyrrhén kalózkodó epizódját ugyanúgy beilleszti a Pentheus-történetbe, mint Ovidius, és e beágyazott elbeszéléssel Nonnosnál is az egyik szereplő – itt Teiresias – figyelmezteti a thébai uralkodót a dionysosi bosszú erejére (XLV. 119–168), ahogyan ez a római költőnél is történik. A homérosi himnuszról való néhány közös eltérés is kimutatható Ovidiusnál és Nonnosnál.⁵⁴ Mind a latin, mind a görög eposzban Acoetes, illetve Teiresias pedáns, olykor humorosan fecsegő beszéde függeszti föl az eseményt a drámai csúcsponton. Az ovidiusi és nonnosi kihallgatásjelenet a tyrrhén kalózkodó részletező példázatával nemcsak Pentheus egyébként is zilált idegrendszerét feszíti, hanem a cselekmény beteljesedését váró olvasóval is a bolondját járhatja.⁵⁵

Euripidés, Ovidius, Nonnos – a Pentheus-történetben, a thébai uralkodó és az új istenség hívei közötti viszályban különféle utalásokon keresztül mindhárom kortárs konfliktusokat jelenítenek meg. A görög tragédia szofisták teológiai nézeteit idézi, a thébai rajongók és Pentheus ellentétében az orphikus kultuszok és a filozófiai iskolák közötti athéni vitát sejteti, a tudás ellenőrizhetetlen „népi” formáinak betörésétől szorongó szellemi elit töprengéseit jeleníti meg.⁵⁶ Ovidiusnál a Dionysos által ostromolt Théba az augustusi politika Rómájának előképe:⁵⁷ a kettős eredetű thébaiak (vad sárkány és keletről menekült telepeselek) és a kettős eredetű rómaiak (vad farkas és keletről menekült hódítók) polgárháborúba zuhannak. A folyamatos *Aeneis*-idézetekből táplálkozó ovidiusi Théba-ciklus nem véletlenül kapta a szakirodalomtól az „ellen-*Aeneis*” nevet; az augustusi/pentheusi államrendet elsodorja a dionysosi világ társadalmi, politikai, vallási és családi viszonyokat felforgató ereje. Nonnosnál pedig – miképp már szó volt róla – a keresztény párhuzamok meghatározók, még ha ellentmondásos módon is. Mindhárom szerzőnél a kortárs áthallásokban leggazdagabb rész, Théba dionysosi meghódítását elbeszélő történet központi része Pentheus beszéde.⁵⁸ Euripidés Pentheusa támadó, gúnyos, indulatos, de retorikai erejét, szöfűző képességét az ellenfél, Teiresias is elismeri, csak erkölcsi-társadalmi szempontból tartja romolónak (*Eur. Bacch.* 266–271). Ezzel szemben Ovidius és Nonnos művében a thébai király beszéde nagyon hasonló jelleget mutat,⁵⁹ az egyiptomi szerző szövege igencsak közel áll a latin példaképhez: a harag mindkettejükénél olyan mértékben lesz úrrá Pentheuson, hogy szónoklata szétesik, zavarodottá válik, kiszámíthatatlan érvelése, sértő megjegyzéseinek indulatos és esztelen áradata egy darabjaira hullott személyiség ijesztő jeleit mutatják. A szakirodalom találó megjegyzése szerint: a pentheusi beszéd szétesése előre jelzi testének szétválását.⁶⁰

A tyrrhén kalózkodó epizódjának beillesztése és az euripidés mintától egyazon irányban eltérő Pentheus-beszéd a *Dionysiaca* *Metamorphoses*-hez való kötődését mutatja – ezt a kapcsolatot erősítik azok a szövegszerű megfelelések, ahol Nonnos Ovidius kifejezéseit visszhangozza.⁶¹

A második „nonnosi kérdésre” három lépcsős választ kellett adni: Nonnos ismerte a latin költészetet; a *Metamorphoses* különösen fontos előkép; a Pentheus-epizód Nonnos ovidiusi kötődését bizonyítja. A fentebbi példák után talán nem nagy merészség a megállapítás: *quod erat demonstrandum*. Az elhíresült Iuvenalis-sor (*Syrus in Tiberim defluxit Orontes*, „a szír Orontes a Tiberisbe ömlött”, Iuv. 3, 62) alapján mondható: a római Tiberis a Nílusba ömlött.

Ezen előfeltevés után lehet visszatérni az első *quaestio Nonnianához*: a *Dionysiacában* mi köze Krisztusnak Dionysoshoz? Az eddigi gondolatmenet ezen pontján érdemes az alábbi összefoglaló megjegyzéseknek helyet adni:

(a) A *Dionysiaca* ismételt utal az evangéliumokra, a krisztusi élettörténetre és a keresztény megváltástanra, liturgiára.

(b) Másrészt *Dionysiaca* istene morálisan kétértelmű, erotikában és erőszakban kiszámíthatatlan játékos, önfeljűen jutalmazó és fenyegető, éltető és pusztító egyszerre, az evangéliumi Krisztustól idegen vonásokkal rendelkezik. A klasszikus görög hagyomány kétarcú Dionysosára jobban emlékeztet, mint a keresztény gondviselés istenére.

(c) Vagyis a bibliai utalások sokasága, a korszak ikonográfiájában elterjedt Dionysos-Krisztus-megfeleltetés gyakorlata, illetve a nonnosi életmű keresztény kulturális környezete nem jelenti azt, hogy a *Dionysiaca* főszereplője álcázott Krisztus, az eposz pedig rejtett keresztény allegória lenne.

(d) A filozófiai ihletettségű szinkretizmus a korszak művészetében elterjedt, a szinkretizmus gondolatvilága magában a *Dionysiacában* is tetten érhető – különösen a negyvenedik ének naphimnuszában (XL 369–410) –, de olyan egységes és következetes gondolati rendszer nem rajzolódik ki az eposzban, amelynek akadémikus karámba az ironikus, tréfás és ellentmondásokban gazdag mű minden részletét be lehetne terelni.

(e) Az eddigiekből következik, hogy a nonnosi Dionysos alakja nem magyarázható következetes vallási vagy filozófiai premisszából. A klasszikus kultúra szövegeit, műfaji hagyományait folyamatosan és játékosan idéző *Dionysiaca* istene a költészet szülötte: a Múzsák, nem pedig Plátón vagy a próféták gyermeke. A főszereplő vonásait meghatározó ellentmondásosság és tarkaság a párbeszédbe szólított görög és latin, pogány és keresztény (vagy szinkretista) alkotások sokszínűségéből, illetve e párbeszéd ironikus voltából fakad.

(f) Nonnos jól ismerhette a latin irodalmat, Augustus korának költői – közvetve és közvetlenül – jelentősen hatottak az egyiptomi költőre. Ezen költők műveiben olyan Bacchus-kép bontakozik ki, amely sokban emlékeztet a több évszázaddal későbbi eposz Dionysos-alakjára. Még a latin forrásvidéket tagadó Nonnos-kommentárok is az elégiaköltőket, Vergiliust, Horatiust, Ovidiust idézik a nonnosi szöveg magyarázatakor.

III. A latin költők Dionysosa és a *numen* fogalma

„Mint egy isten, eltűnik az attribútumok bősége mögött” (*il se perdit, comme un dieu, sous l'abondance de ses attributs* – *Bovaryn*é 3, 6). Flaubert álmodozó regényhőse, Emma olvasmányélményeiből, emlékeiből, vágyaiból olyan képzelte szeretőt alkot magának, akit elnyelnek a vágyott szerepek, gondolat-

ban végigjátszott helyzetek, isteni attribútumok. Nem valami hasonló folyamat játszódik le Dionysos, Bacchus, de akár a többi görög, latin isten esetében is? A római költeményekben megfogalmazott kulturális-vallásos emlékek, a föloldódást és a bőven termő békét megfogalmazó dionysoszi vágyak – miképpen Emma lázas képzelődései – nem olyan istenalakokat hoznak létre, amelyek eltűnnek „az attribútumok bősége mögött”? Az aranykori római költészetben újra és újra találkozni istenekkel; a kavargó istentömegben, Iuppiternek és Iunónak, Apollónak és Dianának, Venusnak és Ceresnek sokadalmában a halhatatlank körvonalai mintha föloldódnának. Ráadásul az említett szertartáselemek, jelképek, epithetonok, mítoszok felidézett sokasága nem élesíti, ellenkezőleg: még kuszábbá teszi a képet.⁶²

A πολυώνυμος, „soknevű”⁶³ Dionysos, Bacchus alakja mintha különösen is alkalmas lenne arra, hogy az epithetonok, epifániák, kultikus elemek, szövegek és képek sokaságát idézze föl, és e sokaságban inkább elfedje, ne pedig föltárja az isten valódi lényegét. A földrajzi eredetű nevekhez kapcsolódóan a különböző idegen tájak felsorolása – miként a fokozatosan kialakult homérosi himnuszgyűjtemény⁶⁴ Dionysost éltető darabjaiban – hangsúlyozhatja az isten idegen jellegét vagy azt a tényt, hogy mindenhol jelen van, epifániája bárhol megtapasztalható.⁶⁵ A messi kultuszokat tükröző névsorok – miképp a már említett nonnosi naphimnuszban⁶⁶ – a szinkretizmus gyakorlatához köthetnek. Ugyanakkor a himnikus felsorolás költői felidézése, túlhajszolása a hagyomány vallási-kultikus kötődéseinek szándékolt kiüresítését is jelentheti.

Dionysos rendelkezik a legtöbb epithetonnal: több százal.⁶⁷ Hogy a dionysoszi szótárnak ez a gazdagsága hogyan működhet költői szövegben, érdemes röviden – csak a probléma érzékeltetése kedvéért, részletesebb elemzés nélkül – felidézni néhány költeményt.

Horatius első ódakönyvének rövid Bacchus-ódája öt néven nevezi meg az istent (*deus, Bacche pater, Liber, Euhius, candidus Bassareus*, Hor. *Carm.* I. 18). A himnuszok műfaját felidéző invokációk, illetve a kultuszra tett utalások ironikus keretbe ágyazódnak. A költemény tanácsot ad, illetve közhelygyűjteményt kínál megfontolásra a Tibur körüli földterület gazdájának: szőlőt is ültessen, mert a bor elűzi a gondot, ugyanakkor legyen mértékletes a borfogyasztásban. A mitológiai és kultikus elemek himnikus felsorolása finomkodó viselkedéstani kézikönyv illusztrációjává válik. A második kötet Bacchus-himnusza (Hor. *Carm.* II. 19) egymásra halmozza az istenhez kötődő legismertebb történeteket (a gigantomachiát és az alvilágjárást), személyeket (a catullusi Ariadnét, az euripidés Pentheust, a homérosi Lykurgost), képeket (nimfákat, szatírokat, a *thyrsust*, a Parnassost, bacchánsnőket, bor- és mézforrást, kígyókat, kartáncot) és epifániákat (oroszlánt, aranyszarvat). Vajon a szövegvilág buja motívumgazdagsága közelebb hozza, esetleg éppen eltávolítja Bacchust? A horatiusi óda ironikus, eltávolító értelmezése a kutatástörténetben jogosan meghatározó súlyt képvisel.⁶⁸

Miként a szakirodalom említi, Propertius egyik költeménye (Prop. III. 17), illetve a *Metamorphoses* Bacchus-himnusza (Ov. *Met.* IV. 11–30) a kiüresítő felsorolásokra építő Horatiust, az első könyv tizennyolcadik ódáját követi.⁶⁹ Ehhez a hagyományhoz sorolom a *Fasti* Bacchus-himnuszát (Ov. *Fast.* III. 713–724), illetve Lygdamus költeményét ([Tib.] III. 6). A horatiusi, propertiusi, ovidiusi, pszeudo-tibullusi toposz közvet-



2. kép. Badminton-szarkofág, részlet: Dionysos diadalmenete. Dionysos mellett a négy évszak – az allegorikus alakok szokatlan módon nem nők, hanem *ephébosok*. Metropolitan Művészeti Múzeum, New York

len mintaképének pedig az *Eclogae* Bacchus-alakját tekintem, amelyről – a politikai allegorikus olvasatokkal ellentétben – joggal hangsúlyozzák, hogy a dionyszosi sokszínűségben való vergiliusi tobzódásban nemcsak (illetve nem is annyira) aktualizáló jelentéseket kell keresni; a Dionysos-történetek és -ábrázolások fényűző szépsége okozta esztétikai elragadtatásról tanúskodnak a pásztorköltemények, és ezen esztétikai hatás miatt válhat Vergilius istene a költészet istenévé.⁷⁰

A *Metamorphoses* Bacchus-himnusza követi a kultikus költemények felépítését és stílusát, azonban az istennevek felsorolását váratlanul elharapja a szöveg, türelmetlen rövidítéssel él (mintha maga is unná: *Met.* IV. 16–17), és inkább megszólítja Libert, megemlítve változó alakját, a szokásos győzelmeit, Pentheust, Lycurgust, az indiaiakat, a diadalmeneteit – ki nem hagyva belőle a részeg Silenus komikus alakját. A *Fasti* a Liberalia-ünnep aitiológiája előtt „kvázi-himnuszt”⁷¹ iktat be. A dicsőítő himnusz gondosan, könyvelői-hivatalnoki részletekkel listázza, hogy miről *nem* hajlandó énekelni: a Dionysos-kánon ismert darabjait utasítja el, jelezve, hogy túl hosszú a téma, vagy másutt már szerepelt a történet.

Propertius Bacchus-verse (Prop. III. 17) nehezen olvasható másképp, mint a Dionysoshoz kapcsolódó képek, megnevezések, mítoszok sokasága – és gyakori használatuk okozta megkopottság – fölötti ironizálásként. A szerelmi csalódástól álmatlanságban szenvedő elégikus fogadalmat tesz: ha a bortól elalszik, egész életében csak az istenről fog énekelni. A téma bősége jelzi, hogy a szokott történetek megverselése egy egész életen át kitart; énekelni fogja születését, indiai hadjáratát, Lycurgust, Pentheust, a kalózok delfinné változását, a naxosi eseményeket, nem feledkezve meg a bacchánsnőkről, Thébáról, Pán-menetről, a nagy istenanya dionyszosi színezetű keleti kultuszáról (Prop. III. 17, 21–36). Lygdamus költeményében a

bánatos szerelmes borbá fajtja szípgó bánatát. Az elégikus főhős az euripidési Pentheus-történeten túl Ariadne és Theseus intő példáját idézi föl a kupa fölé hajolva, ugyanakkor beletrőrdő legyintéssel jelzi, hogy ez utóbbról fölösleges beszélni, mert a *doctus Catullus* már megtette ([Tib.] III. 6, 41–42). Úgy látszik, a hatásiszony vagy hatásszorongás játékos említése a Dionysos-témák át- és túldolgozottságára utal. A homérosi himnuszok, Euripidész vagy Catullus után mit is lehet írni az istenről?

Úgy gondolom, az idézett latin költőket az irodalmi Dionysos-hagyományból nem annyira az isten, mit inkább a hagyomány problémája, nem annyira vallási, mint inkább az irodalmi kánon érdekli. Ezek alapján adódik a kérdés, hogy megtalálható-e egyáltalán maga a kultuszok istene, Dionysos, Bacchus a dionyszosi, bacchusi kellékek sokadalmában, a nimfák, szatírok, *thyrsusok*, párdúcok kíséretében? Van-e bármilyen vallási-kultikus kötődése az aranykori latin költők Dionysosának? A fentebbi kérdések pontosításához előbb öt elméleti-történeti kitekintés szükséges – a kérdésfeltevést az aranykori latin költészet Dionysos-ábrázolására szűkítve és néhány képzőművészeti párhuzamot is segítségül szólítva, mindig szem előtt tartva Nonnos eposzát.

(1) A vallásos elképzelések és gyakorlatok irodalmi forrásvidékei

Olykor előfordul, hogy egy irodalmi mű széles körben visszahat a vallási gyakorlatokra és elképzelésekre. Így a latin aranykori költészetben is meghatározó euripidési *Bacchánsnők*⁷² közvetlenül, költői képeivel, jeleneteivel,⁷³ illetve közvetve, a képi ábrázolásokon⁷⁴ és a hellénisztikus fejedelmi, hadvezéri

reprezentáción keresztül⁷⁵ befolyásolta nemcsak a Dionysos-kultusz formáit, hanem a henoteista-monoteista felfogások és kultuszok vagy éppen a keresztény ikonográfia⁷⁶ történetét is. A *numen* fogalmának áttekintésénél kitérek rá, hogy az Augustus-kori költészet nyelve hatást gyakorolt a vallási jelenségek megfogalmazására – és ezen keresztül talán magára a megélésre is.

(2) Az allegorizálás ikonográfiai hatása

A vallástörténeti kutatás Ceres alakjának átalakulásában négy folyamatra hívja föl a figyelmet. Részfunkcióért felelős ősi agráristenből fokozatosan alakul át a föld termékenységét biztosító természeti (fő)istenné; a dél-itáliai görögség henoteista hajlama, illetve a filozófiai allegorizálás folyamatosan átrajzolja Ceres figuráját; a keleti istenképzetek és szertartások is beivódnak Ceres római tiszteletébe; a római vallási őstörténet augustusi újraértelmezése – az ismert latin költők művein keresztül is – szintén nyomot hagy Ceres kultuszán.⁷⁷ Dionysos és Bacchus kapcsán hasonló folyamatok játszódnak le. Az isten alakja egyre nagyobb nő az erősödő henoteista irányultság, a filozófiai allegória, az újabb kultuszok beolvasztása és a vallási restaurációs törekvések miatt, és e terjeszkedéssel együtt a körvonalak is fellazulnak. Olykor egyéb istenek, miként az egyiptomi Osiris vonásait ölti magára, olykor pedig egyéb gondolatok és életfelfogások kifejezőjévé válik.

Ezen összefüggés alapján érdemes röviden utalni a képzőművészet tanúságtételére. A római arisztokrata családok filozófia isten-allegorizálása a Dionysos-kultusz későbbi formáira is hatott. A Kr. e. 80-as, 70-es években, a Vezúv-környék zárt arisztokrata villáinak falfreskóin, a kerteket díszítő szobrok programjában tetten érhető a Dionysos és a körébe tartozó istenek, félistenek filozófiai jelképként való ábrázolása. Ezen allegória keretei olyan lazák, hogy a dionysosi világ egyszerre fejezheti ki a lélek halhatatlanságába vetett sztoikus hitet, illetve – ezzel ellentétes előjellel – az epikureus boldogságfogalmat.⁷⁸ A később széles körben divatosá vált Dionysos-képek, a villakertek *oscillum*-ai kapcsán szintén a sztereotip jelenetek, tájak és szerepek fontosságára hívják föl a figyelmet. A dionysosi világ színházszerű, amelyre egy határozatlan „bacchusi színhasználat”, „szent díszítés” jellemző; a vallás szférájából felidézett és a színpadiassággal el is távolított Dionysos a „távollévő jelenlét” istene.⁷⁹ A dionysosi színpad pedig a kor filozófiai közhelyeit megjelenítő falfreskókon az élet, illetve halál jelképe.⁸⁰ Az allegorikus Dionysos-ábrázolás elterjedésének végpontja a római szarkofágművészet: a domborművek Bacchus-motívumainak vizsgálata szerint a pontosan ábrázolt szertartáselemek között nincs kultikus, rituális koherencia, nem tekinthetők egyetlen ünnepségek részeinek. Nem egy pontos kultuszt jelenítenek meg, hanem egy határozatlan „vallásos aura” felidézésével magát az ünnepi időt, az élet buja, bőséges, fényűző oldalát (τροφή) ábrázolják, amelynek túlsorduló, túlvilági ígéretet is tartalmazó gazdagsága Dionysos, a „Festgott” fennhatósága alatt áll.⁸¹ Egy filozófiai olvasmányokon edződött, értelmiségi arisztokrata világ epikureus Dionysos-allegóriája mind ikonográfiai szinten, mind pedig – ettől nem függetlenül – egyfajta *tryphé*-fogalom kvázi vallásos igényén keresztül a szélesebb tömegekhez is utat talált.

(3) A Bacchus-alak történelmi rétegzettség, Dionysos mint ősi római isten

Dionysos-Bacchus alakja több hullámban – elsőként a Kr. e. 476-os cumae-i győzelem után,⁸² majd a dél-itáliai Dionysos-mozgalmak orphikus szertartásainak egészen az aventinusi kultuszig kimutatható hatásában, aztán a Kr. e. 186-os Bacchus-pert megelőző társadalmi-kulturális átrendeződésben, majd a Kr. e. 1. század politikai értelmezéseiben – jut el a római panteonig.⁸³ A latin istenalak ezen összetettsége, a történelmi-kulturális emlékezetek különféle rétegeinek belső gazdagsága a latin Bacchus-ábrázolások összetettségéhez vezet.

Minderre kiváló példát nyújt a Larok Augustus-kori ikonográfiája. A hagyományos Lar-szobrok nőies vonású fiatalokat ábrázolnak felövezett *tunicá*ban, akik könnyed mozdulattal táncolnak, kezükben *rhyton* (díszes ivókürt) és áldozati edény. Táncos alakjuk a gyönyörködő örömet, az ünnep teljességét, tékozló bőségét fejezi ki.⁸⁴ A Larok a rómaiság *par excellence* istenei. Mégis: a tánc, a nőies fiatal alakja, az ivókürt, a kultikus kellékek, a nemi és társadalmi különbségek átlépése, a nyilvánosság előtt illetlen öltözet – mintha ezek a vonások inkább Dionysosra, Bacchusra utalnának. Valóban: a dél-itáliai Dionysos-kultuszhoz kapcsolódó ábrázolások minden bizonynyal hatottak a Lar-szobrokra.⁸⁵ Első ránézésre meglepőnek tűnik, hogy a Vezúv-térség *Lares*-freskói és Dionysos-ábrázolásai nemcsak hasonlítanak egymásra, hanem rokonok is. Anynyiban különböznek egymástól, hogy Dionysos a városon kívülre, a vadonba visz, a házból és hétköznaphból kiszakít, míg a Larok a *togá*ba öltözött *Genius* felé mutatnak, a hétköznapot és a római családi identitást erősítik.⁸⁶ Ebben az összefüggésben Dionysos nem a rómaiság kapuját felfesztő, idegen és ellenséges betolakodó istenként jelenik meg, hanem olyan, aki már eleve ott van a városkapukon, sőt a római *domus* ajtaján belül. Dionysos/Bacchus nemcsak az értelmiségi filozófia allegorizálása, hanem a vallási ikonográfia ősi hagyománya alapján is olyan isten, aki egymástól igencsak különböző alakokat és jelentéseket képes magára öltetni. Ezen alakok és jelentések legnagyobb közös nevezője a már említett *tryphé*-fogalom, a (földi vagy túlvilági) élet gazdagsága, ünnepi teljessége.

(4) Dionysos mint művészisten⁸⁷

A *tryphé*nek szerves része a művészet, és Dionysos művészisten is, görög és latin neve a költészetről szóló szerves része, metapoétikus hívószóként működik, gyakran Apollónnal/Apollóval szembeállítva (a bacchusi-antoniusi és az apollói-augustusi küzdelem politikai színezetén túl). A két isten ellentéte a Nietzsche megelőző és követő modern német kutatástörténet egyik alapképletévé vált. De ez az ellentét a görög vallási gyakorlatokban, elképzelésekben, irodalmi és tudományos szövegekben korlátozottan mutatható ki, inkább a klasszikus latin költészet alkotásain alapszik. Vagyis az Augustus-kor költőinél meghatározó ellentétpár értelmezői képlete visszahatott arra, ahogy Dionysos korábbi kultuszait, irodalmi és képzőművészeti alkotásait értelmezték.⁸⁸

5. Az Augustus-kori költészet numen-fogalma

Érdemes rátekinteni a latin *numen*, *numina* szóra, illetve az ezzel kapcsolatos kutatástörténetre. A tizenkilencedik század végén, huszadik század elején, különösen az összehasonlító vallástörténet műveiben úgy tekintettek erre a kifejezésre, mint ami a latin vallás megértésének kulcsa. Elképzelésükben valamilyen elvont, személytelen, meghatározhatatlan természetű-isteni erőt jelöl a *numen*, és alkalmas arra, hogy a – szintén félreértett és egyetemesen érvényesnek tekintett⁹⁰ – melánéziai *mana*-fogalomhoz kapcsolva a nem antropomorf latin (és bármelyik) „ösvallás” rekonstrukciójának alapja legyen.⁹⁰ A „pandémonizmus”, „(pre)animizmus” „dinamizmus” szavakkal leírt állítólagos római *Urreligion* elméletét, azon belül is a *numen*-fogalom ezen elterjedt értelmezését Franz Altheim, majd Georges Dumézil vonta kétségbe. Ma is elfogadott kritikájukban rámutattak, hogy a *numen* a latin nyelv korai szövegeiben nem személytelen, elvont fogalom volt, hanem mindig is egy konkrét isten konkrét működését jelentette.⁹¹

Mi lehetett az oka annak, hogy a vallástudomány, antropológia neves alakjainak *numen*-értelmezése helyesbítésre szorult? Úgy tűnik, ugyanott található a magyarázat, ahol a Dionysos és Apollón szembeállításának modern képlete esetében. A latin aranykori költők művei – az egyes sorok, kifejezések, képek szintjéig – olyannyira meghatározták a klasszikus ókor teljes egészének értését, ezen értés szókincsét, hogy az aranykori költemények dokumentumjellegével szemben tanúsított jogos bizalmatlanság ellenére is olykor Vergilius, Horatius vagy Ovidius megfogalmazásait vették át. Az elvont *numen*-fogalmat pedig éppen Augustus korának irodalmi alkotja meg.⁹² Mesterséges irodalmi-nyelvi konstrukcióról van szó, amely egyrészt az Augustus-kori „primitivisme” és „naturalisme romain” aranykormítoszához, természetkultuszához kapcsolódott, másrészt alkalmasnak tűnt a homérosi, pindaros, euripidészi ζᾱθεον fordítására.⁹³

Az irodalmi Dionysos és a vallási-filozófiai henoteizmus kapcsolata, a filozófiai allegória ikonográfiai hatása, az Apollón és Dionysos (Apollo és Bacchus) ellentétpár művészi szcenáriójának kialakulása, az istenképzetek és kultuszok képlekeny átalakulása, illetve az Augustus-kori esztétizáló *numen*-fogalom megalkotása – mindezek a jelenségek hozzájárultak ahhoz, hogy a költészet az isteneket, így Dionysos-Bacchust is egyfajta *sfumató*val festette. Mintha Dionysos alakja föloldódna a *numen* fogalmában.

Ugyanakkor érdemes megfordítani az állítást: nem arról van-e szó, hogy ezen elvont filozófiai, vallási, esztétikai, politikai *numen* megragadására éppen Dionysos a legalkalmasabb minden más isten közül? Ebben az összefüggésben a dionysosi epithetonok, mítoszok, képek, szereplők sokasága nem Dionysos alakját fedi el, hanem fordítva: éppen az irodalmi Dionysos ad formát a *numennek*. E bacchusi *numen* alapvetően az élet ünnepi gazdagságát megjelenítő *tryphé*hez, annak kitüntetett ágához, a művészethez kapcsolódik. Ugyanakkor a *numen* alapvető kettősségét, építő és pusztító, kultúraépítő és vadságba taszító jellegét – Horatius megfogalmazásában a *dulce periculumot*, „édes veszélyt”⁹⁴ – a kétarcú Dionysos (nem pusztán vallási-kultikus alapon, hanem politikai és művészi allegóriaként is) talán minden más istennél erősebben tudja kifejezni, már csak az euripidészi alapú irodalmi emlékezet miatt is.

Nonnos Dionysosa sok szempontból rokonítható az Augustus-kori költők Bacchusával. Az eddigi fejtegetések alapján érdemes rövid seregszmlét tartani a kapcsolódási pontok fölött. Az elmosódó körvonalú Bacchus/Dionysos – mind a latin aranykori alkotóknál, mind pedig az egyiptomi eposzban – magához ránt olyan fogalmakat, mint a kétarcúság, a civilizációalkotó és pusztító jelleg, az evilági élet és/vagy a túlvilági ígéret fényűző telítettsége, a művészetek fölötti hatalom, a költői megszállottság, politikai-társadalmi felhang, az aranykormítoszból is táplálkozó természetkultusz, az epifánia mindent áttörő ereje, illetve a színházszerű világ. Irodalmi bemutatásában pedig meghatározó a korábbi művek folyamatos és ironikus idézése (olykor eljátszva a kánon okozta hatáshorogorás inkább ironikus, mintsem komoly emlegetésével), az erotikus kisköltészet melletti *recusatio*s elköteleződés,⁹⁵ a különféle műfajokkal – attikai dráma, homérosi himnuszok, hellénisztikus epigrammák és pásztorköltemények – folytatott szövegekői párbeszéd.

E felsorolást egyetlen észrevétellel érdemes kiegészíteni: a Kr. e. 1. századi római falfestészet és az aranykori költészet Dionysos-ikonográfiájában kimutatható filozófiai allegorizálás (amely nem alkot egységes, dogmatikus rendszert, hanem különféle bölcséleti forrásvidékek vízgyűjtő medencéjévé – rosszindulatú megközelítésben: lápvidekévé – vált) közvetve vagy közvetlenül előkészítheti azt, ahogyan a *Dionysiaca* főszereplőjére különféle filozófiai, illetve vallási, pogány és keresztény elemek ragadnak. Ebben az összefüggésben említendő, hogy a Pentheus és Dionysos közötti kihallgatásjelenet sztoikus allegorizálása először Horatiusnál vonul be az irodalom színpadára. Az első kötet egyik episztolájában a jó és bölcs ember, miként a lekötözött isten, elviseli a gögös Pentheusok fenyegetéseit, lelkében nem inog meg (Hor. *Epist.* I. 16, 73–79).⁹⁶ Nonnos pedig – miként már szó volt róla – Dionysost Krisztus, Pentheust pedig Pilátus szerepébe bújtatja, és Horatiushoz hasonlóan az ellenséges hatalom előtt megvallott igazság lelki erejét mutatja be a jelenetben.⁹⁷ A horatiusi és nonnosi Pentheus-allegória igen közel áll egymáshoz – miként a latin költészet és a *Dionysiaca* istenábrázolása is.

IV. Dionysos: Egyiptom, a múzsák és a maszk istene

A továbbiakban a nonnosi Dionysos három olyan vonását emelem ki, amelyeknek első teljes és részleteiben is kidolgozott *költői* ábrázolása a római aranykori alkotásokban található, jól lehet e vonások *költészet*en kívüli, tehát vallási-kultikus, illetve ikonográfiai dokumentációja igen széles körű, jóval korábbra és tág környezetre nyúlik ki, másrészt egyes motívumok, motívumtörödékek görög irodalmi előképei természetesen kimutathatók. Ezen vonások bemutatásában a közös, de elveszett hellénisztikus minták keresése helyett a közvetett-közvetlen kapcsolatot javaslom. Mindhárom összekötő elemet az alábbi módon mutatom be: a *Dionysiaca* kapcsolódó motívumrendszerének említése után egy-egy latin mű rövid, csak néhány szempontra figyelő értelmezése következik.

(1) *Dionysos: Egyiptom és a Nílus*

A gigantomachia idején a görög istenek ijedtségben Egyiptomba menekülnek, és állatok képében rejtőznek el. A Pindaros kora óta bizonyítottan ismert történet aitológiai szerepe az lehetett, hogy a görög-egyiptomi istenmegfeleltetés képletével az egyiptomi tériomorf kultuszt megmagyarázza.⁹⁸ A mítosz leghíresebb megfogalmazásánál, a *Metamorphoses*-ban a hangsúly az isteni világ és az általuk képviselt hatalmi rend kigúnyolására kerül. A tekintélyt parancsoló Múzsákkal vetélkedő kacér Pireus-lányok azon tréfálkoznak, ahogy a rettegve ellillanó istenek állatbőrbe bújnak (Ov. *Met.* V. 319–331).

Nonnos a történet másik oldalát emeli ki – a forrásokat előszámláló kommentárok és tanulmányok figyelmen kívül hagyják ezt a hangsúlyeltolódást. Miközben a hegyek és az égövek ostrom alatt állnak, kimozdulnak helyükből, a *Dionysiaca* istenei „a nyugodt, vihartalan Nílus fölött” (ἀρχέιμονος ὑψόθι Νείλου, I. 142.) szárnyalnak, madárrá változva. Miközben a támadás ellen védekező ég felhőt felhőre halmoz, az istenek a „felhőtlen Nílus körül” (ἀννεφέλω παρὰ Νείλω, II. 168) bolyonganak. Vagyis az egyiptomi költő művében a Nílus vidéke az, amely a világégés idején a rendet, nyugalmat biztosítja. A Nílus a megtermékenyülni kívánó egyiptomi föld völgyéneke (VI. 341), amelynek megszentelő erejéről, a hozzá fűződő rítusokról a panopolisi Nonnos figyelemmel megemlékezik.⁹⁹ A *Dionysiaca* szerint maguk a dionysosi misztériumok is egyiptomi eredetűek, az írásos kultúra bölcsőjéhez kötődnek; az eposz Osirist Dionysos-szal azonosítja (IV. 269–271). Vagyis a nonnosi Egyiptom az isteni rend, a szentség és a dionysosi civilizáció otthona.

Három különböző motívum keveredéséről van szó. A békességhez, termékeny Nílus dicséretének költői ősmintája a Ptolemaios-enkómion (Theocr. *Id.* 17, 77–84; 98–101); a városépítő és kultúráteremtő hadvezér (így a Ptolemaidák) dionysosi önreprezentációja a hellénisztikus és római kulturális emlékezet szerves része;¹⁰⁰ a Dionysos–Osiris-megfelelés is ismert hagyomány volt.¹⁰¹ E három szál a költészet történetében először Tibullusnál csomózódik egybe. Az első elégiakönyv hetedik darabja Messallát Osirisként, Bacchusként mutatja be. A triumphust tartó Messallát a vers elkíséri győztes hadjáratának helyszíneire, először nyugatra, az aquitániai törzsek leigázásának helyszínére, majd a keleti győzelmek vidékére. A priamola-szerű felsorolás előbb a Pireneusokat, Garonne, Saône, Rhone, Loire vidékét járja be, nyugtalanul keresve a dicsőítő ének tárgyát, majd a megéneklésre szánt, központi témát máshol keresi a költemény. Keletre indul a tekintet, a kisázsiai Kydnos, Tauros környékére, majd fokozatosan közeledik a szíriai, föníciai városokon keresztül Egyiptomhoz (Tib. I. 7, 9–20) – a keleti útvonal erősen emlékeztet a *Dionysiaca*-ban Athén felé menetelő isten diadalmenetére. Tibullusnál a *Nílus pater*¹⁰² és Osiris dicsérete következik. Bacchus–Osiris tanította meg az emberiséget a földművelésre, a borászatra, a mámoros önfeledtséggel ő szabadította föl a rabszolgaság és a gond igája alatt görnyedőket, ő – miként Nonnosnál is – a misztériumok, az ünneplés és az édes ének atyja (Tib. I. 7, 21–52). Bacchus–Osiris meghívást kap Messalla ünneplésére: Messalla az egyiptomi istenhez hasonlóan kultúráteremtő, jótevő, ahogyan ezt a Via Latina hadizsákmányból épített szakasza is igazolja (Tib. I. 7, 53–64).

Az actiumi csata Egyiptom-ellenes scénárióját használó római költészetben Tibullus műve az első egyértelmű szöveg-példa az építészetben, képzőművészetben és vallási-politikai reprezentációban Augustus korától fokozatosan erősödő *Egyptianization* jelenségére¹⁰³ – ezen irányzat egyik végső állomása, csúcsteljesítménye a kétnyelvű római kultúrához erősen kötődő Nonnos életműve. Miként a latin *Egyptianization* kezdőpontját jelentő Tibullus, úgy a végpontként megjelenő Nonnos is Dionysos fennhatósága alá rendeli az egyiptomi és római kultúráteremtést, békealkotást.¹⁰⁴

(2) *Dionysos: a Múzsák vezetője*

A Múzsák és a költő viszonyának homérosi, hésiodosi, pindarosi megjelenítésében érezhető olyan vonás, melyet a nietzschei képleten nevelődött kortárs érzék dionysosi, nem pedig apollóni jelzővel illetne; a költői megszállottság Kr. e. 5. századtól datálható motívuma ezt a dionysosi jelleget erősíti.¹⁰⁵ Nonnos maga is az énekes-költő dionysosi révületét leíró hagyományhoz kapcsolódik, amikor az eposzi énekes önmagát Dionysos papjának öltözteti (I. 34–37). Azonban a *Dionysiaca* scénáriója még meglepőbb díszlettel rendelkezik, a Múzsák következetesen bacchánsnőként jelennek meg, és a szöveg ekként szólítja meg őket (I. 11–12 és 34).¹⁰⁶ A kommentárirodalom bőszesen sorolja a nonnosi kép kultikus előzményeit: *Dionysos Muségetés* tiszteletét, az Osiris–Dionysos körmenetében megjelenő Múzsákat, Dionysos–Apollón szinkretista kultuszát, ugyanakkor legfőbb költői párhuzamként, előzményként egy latin költeményt említene, Properítus Bacchus-himnuszát (Prop. III. 3).¹⁰⁷ A *recusatió*s római költeményben az elégikus elbeszélőnek megjelenik Apollo, hogy eltérítse az eposzi témától, és a Philéas-típusú szerelmi kisköltészet felé terelje. Meglepő, hogy az Apollo által megmutatott Múzsák, így Kalliópé is dionysosi környezetben mutatkoznak, maguk is bacchánsnőkké válnak (*orgia Musarum* – Prop. III. 3, 28), *thyrsost* és repkényt tartanak a kezükben.¹⁰⁸ A jelenetet a proprius travesztia humora, pimaszsága hatja át, amely humor és pimaszság Nonnosnál is meghatározó. Azonban Propertius előtt már van egy költemény, amely a Múzsákat Hésiodos hegyéről a rajongó bacchánsnők által bejárt fagyos magaslatokra helyezi, ez pedig Horatius Maecenas-ódája.

Horatius ódagyűjteménye priamolával kezdődik. A Maecenas-óda Olympián, Rómán, Észak-Afrikán, Pergamonon, Cipruson, Peloponnésos-partokon, Ikaros-tengeren, Campanián és az Abruzzók hegyvidékén át keresi az életlehetőségeket, majd kivezet a városoktól távolra, a nimfák és szatírok közé, hogy a mesés vadonban felövezzék a dionysosi borostyánnal. Az isten ligetébe csak a lesbosi lant, Euterpe és Polyhymnia követi a költőt (Hom. *Carm.* I. 1). A kötetet nyitó óda dionysosi borostyánjára a záró költemény apollói babérkoszorúja válaszol (Hor. *Carm.* III. 30, 15–16).¹⁰⁹

A Maecenas-óda dionysosi jellegét erősítheti Michael B. Sullivan 2021-es tanulmánya, amely a verset az eddigi kutatástörténethez képest teljesen új megvilágításba helyezi. Szerinte az utolsó sorokban szereplő felszólítás, a lírai költők közé való besorolás szervesen illeszkedik a költemény gondolatmenetébe, Horatius ugyanis az egész versben nem tesz mást, mint a kilenc görög lírikus kánonját idézi, szép sorjában az összes al-

kotót felvonultatja. Vagyis az óda elsősorban nem a különféle életformák és élethelyzetek felsorolása, nem „pályaorientációs programkínálat”, hanem a görög költeményekből vett idézeteken és életrajzi utalásokon keresztül a kilenc görög életművet idézi föl, és ezen irodalmi seregszembét a lírai én bacchusi kanonizálása zárja. Sorrendben: az olympiai kocsihajtó jelenete Pindaros-idézetekből épül fel; a népvezér képe Stésichorosra utal; a gabonaszállításról szóló rész Bacchylidész-motívumokat sorol fel. A földműves alakja Alkman, a kereskedő pedig Simónidész életrajzát idézi föl. A részegség témája Anakreónhoz, míg a katonaság Alkaioshoz köthető. A vadászat leírása (és a vadászatot leíró nyelv finom homoeotikus utalásrendszere) Ibykos-idézeteket használ, végül a lesbosi lantos alakja egyértelműen Sapphóra céloz.¹¹⁰ A tizedik lírikus maga Horatius.

E metapoétikus megközelítés különösen is láthatóvá teszi a Horatius-költemény második felében egyre erősödő Bacchus-motívumot. Anakreónnal megjelenik a bor; a huszonegyedik sorban említett *arbutus* Kerényi szerint Dionysos fája.¹¹¹ A következő sorban említett szent forrás nemcsak általánosságban utal minden forrás szentségére, hanem Anakreón szülőhelyét, Teósti idézi meg, ahol Dionysos kultikus tiszteletben részesített, bortól habzó forrása található.¹¹² Az ephébos-szerelem, a borostyán, a fagyos hegység, a szatírok tánckara, a fűvös hangszerek említése természetesen kapcsolódik a dionyszosi jelenethez. Horatius ebbe a környezetbe helyezi el a Múzsákat – elkezdődik a költészet istennőinek bacchánsnővé alakulása, amely Propertius szerepcseréire építő karneváli jelenetétől egészen Nonnos féktelen képzelőerővel megírt eposzáig vezet. Horatius is,¹¹³ Nonnos is (XXV. 21) Pindarost helyezi e dionyszosi kánon élére.

(3) Dionysos maszk mögött

A Dionysos-kutató vallástörténészek közül két megállapítást idézünk. Kerényi Károly szerint ha valaki maszk nélkül maszkosok közé megy, idegenül megkettőződik körülötte a világ, a közelséget és távolságot fenyegetően kezdi érezni – ezért lehet a maszk a Dionysos-kultusz központi tárgya.¹¹⁴ Jean-Pierre Vernant az euripidési Dionysos maszk mögé húzódása kapcsán a kétértelműségről, a távollét és jelenlét vibrálásáról beszél.¹¹⁵ A Vezúv-térség villaábrázolásaiban is a dionyszosi maszkok a valóság és illúzió közötti átmenetet kérdőjelezik meg.¹¹⁶ Bár Dionysos az epifánia istene, de egyben megfoghatatlan is, követői és ellenségei állandóan szem elől veszítik.¹¹⁷

Ami a *Dionysziaca* eddig a szakirodalomban nem vizsgált maszk-motívumát illeti, úgy tűnik, különösen az indiai hadjárat elejét tárgyaló énekekben szerepel többször is a maszk, a színházi szerepjátszás témája. Dionysos seregében nem lehet eldönteni, hogy harci sisak vagy festett kellék van a háborúzó bacchánsokon; a küzdelemben résztvevők mozdulatait, a haldoklók gyötrelmeit gyakran tánchoz, színházi előadáshoz hasonlítja a szöveg (jellegzetes példák: XVII. 202–203; XXII. 58–65; XXVII. 229–230; XXVIII. 30–30; XXIX. 220, 233–234; 242–255.) A harcra emberi álarcával avatkozó istenek homérosi témáját pedig annyira feszíti a *Dionysziaca*, hogy a valóság és látszat közötti határ fenyegetően eltűnik.¹¹⁸ Dionysos fő ellensége, az indiai Dériadész joggal panaszkodik, hogy az isten megfoghatatlan, folyamatosan alakot vált, színészkedik (XL. 37–60).

A dionyszosi rejtőzködés, szerepjátszás motívuma a meghatározó Nonnos előképénél, Ovidiusnál is – különösen a már több szempontból elemzett Pentheus-történetben. Andrew



3. kép. Szarkofág. Dionysos diadalmenete, fölötté az isten születését ábrázoló jelenetek.
Walters Art Gallery, Baltimore

Feldherr értelmezését követem:¹¹⁹ a thébai eseményeket és a harmadik könyvet nyitó ovidiusi hexameter kulcskifejezései a *fallax* és az *imago* (*Met.* III. 1), a thébai harcosok születését színházi függönyhöz hasonlítja a mű – Théba dionysosi színpad (*Met.* III. 111–114). Cadmus, Actaeon és Pentheus nézőből szereplőkké válnak, először csak kívülről szemlélik a fenyegető színpadi jelenetet (a leölt kígyót, a meztelen isten-nőt, Dionysos kultuszát), majd maguk is látványossággá, egy gyilkos eseménysor áldozataivá válnak. Acoetes alakjában és az általa elbeszélte tyrrhén kalóztörténetben meghatározó a becsapás motívuma. Acoetes félrevezeti Pentheust (nem árulja el, hogy valójában ő Dionysos), a rejtőzködő Dionysos becsapja a kalózokat. Paschalis kiegészítése:¹²⁰ a tyrrhén tenger ovidiusi epizódjában az isten irodalmi álarcot ölt magára. Ahol ugyanis a *Metamorphoses* eltér a homérosi himnuszról, ott mind kimutatható a catullusi 64. költemény hatása. Ovidius Dionysost a catullusi Ariadné maszkjában jeleníti meg, hozzá hasonlóvá teszi kinézetét, helyzetét, beszédét, viselkedését. Ovidius Dionysosa a költői emlékezet maszkját veszi föl.

Nilus és Egyiptom, a Múzsák és a maszk – három olyan dionysosi téma, amelynek költői ábrázolásában Nonnos az aranykori latin szerzők közvetlen vagy közvetett ismeretére támaszkodhatott. Az e költők által megalkotott *numen*-fogalom és Dionysos-kép új megvilágításban láttatja Nonnos istenét. A *Dionysiaca* főszereplője nem filozófiai vagy keresztény allegória következetesen kidolgozott alakja, hanem ahogy Ovidius Dionysosa catullusi álarcban jelenik meg, úgy Nonnos Dionysosa a görög és latin sokrétű, próteusi hagyományának különféle maszkjait ölti magára. Az irodalmi emlékezet nonnosi kelléktárában fontos szerep jut a latin szerzők műveinek, megfogalmazásainak, az általuk említett motívumoknak vagy nyelvi megoldásoknak.

Ezen összefüggésekből kiindulva, a tanulmány gondolatmenetének végén érdemes meg egyszer, utoljára visszatérni a vizsgálódás kiindulópontjául szolgáló részlethez, amelyben Pentheus bezárja Dionysos követőit.

A *Dionysiaca*-ban a foglyok – miként erről szó volt – nem az euripidési palota sötét zugában, hanem a lelki-testi megsemmisülést jelképező helyen, a homérosi alvilágban raboskodnak, és onnan támadnak föl. Ez a megoldás mintha Ovidius egy képéből sarjadna, egy metaforából kelne önálló életre.

Acoetes fogságba vetését és a kivégzésre szóló parancsot egy homérosi-vergiliusi epikus kifejezéssel (Ἄϊδι προΐαψεν) fogalmazza meg: *Stygiae dimittite nocti*, „vessétek a styxi éjszakába” (*Ov. Met.* III. 695).¹²¹ Az ovidiusi metaforát Nonnos visszavezeti homérosi eredetéhez, és a kihűlt formulát szemantikailag újramelegíti. Nonnosnál az ovidiusi styxi penészes alvilág már nem csak a halál bevett körülírása, hanem a feltámadásra várakozás valódi helyszíne, amely enyhén keresztény színezetet kap.

Ezen az egyetlen nyelvi példán jól lehet érzékeltetni Nonnos viszonyát a klasszikus hagyományokhoz, szövegekhez, illetve a Dionysos-témához. Augustus korának költészetének második felében igen erőssé válik a szakirodalomban „önkanonizációnak” nevezett folyamat, az éppen imént elillant aranykori költészet aranykorként való elfogadtatása, és mint minden (ön)kanonizációban, úgy ebben is meghatározó a nagy holtak árnyékával küzdő jelenkor mélabús gondolata, a megkétségtség érzése, a *Spätwerk*-jelleg.¹²² Dionysos eleve a termékeny telítettség istene. Azonban az irodalmi Dionysos-körmenet és -diadalmenet véget ért, Catullus 64. költeményének istene eltávozott, a thébai idegen Euripidész (és Pacuvius) után már nem léphet színpadra, a homérosi himnuszok kora is lejárt. Maradnak a földre hullott szép kellékek, a hajdani verssorok és nyelvi megoldások emlékei, az egykor még megtapasztalt (?) megszállottságot felidéző relikviák, a villafreskók merev maszkjai, üres, istenszobor nélküli szentélyábrázolásai. Ezekkel ironikusan játszik a latin költészet, miközben a *tryphé* és a *numen* fogalmával új, esztétizáló tartalommal tölti meg a Dionysos-felvonulás maradványait. Nonnos pedig – miként Ovidius metaforáját – ezeket a kellékeket és nyelvi emlékeket fölveszi, újra játszani kezd velük. Felhúzza az irodalmi emlékezet dionysosi maszkjait, élettel tölti meg őket, igyekszik minél több történetet újra színpadra állítani.

A görög és latin költészet megfogalmazásai, nyelvi megoldásai, retorikai fordulatai, képei új életre támadnak és meg elevenednek Nonnos Dionysos-alakjában. Hogy ez a költői nekromantia, amely a klasszikus irodalom szereplőit derűs, pajkos és mindig gyönyörű nyelven hívja életre, kulturálisan és életrajzilag hogyan egyeztethető össze az ephesosi zsinaton résztvevő, dogmatikai vitákat pontosan követő edessai érsek alakjával – minden szakirodalmi töprengésen túl az életmű és a korszak izgalmas kérdése marad.

Jegyzetek

- 1 A tanulmányban idézett antik szövegeket saját fordításomban közlöm. A szerző és cím nélküli hivatkozások minden esetben a *Dionysiaca*-ra vonatkoznak.
- 2 Kavafisz, *Menekültek*, Déri Balázs fordítása.
- 3 Tissoni 2016, 710–711; Hernández de la Fuente 2016, *passim*.
- 4 Gonnelli 2003, 33.
- 5 Accorinti 2004, 16–17.
- 6 Zanker–Ewald 2004, 55–61.
- 7 A nonnosi stílus említett vonásait elutasító hangvétellel felsoroló szakirodalomról: Simon 2004, 19 és 104.
- 8 Stílus, mondatszerkesztés és metrika zsúfoltságáról: Agosti 2004, 32–44.
- 9 Geisz 2016, 192.

- 10 A ποικίλος ὕμνος kifejezés Pindarostól származik (*Nem.* 5. 42), de Nonnos az eredeti szövegösszefüggésből kiragadja, teljesen új értelmet ad neki, és művének központi meghatározását alkotja meg belőle: Gigli Piccardi 2003, 121.
- 11 Az invokáció és propozíció metapoétikus elemzése: Tissoni 1998, 79–85.
- 12 Simon 2004, 3.
- 13 Különösen Semelé és Agaué álma, illetve Kadmos és Harmonia története jelzi a gyűrűs szerkesztésű eposz kezdő és végpontját: Accorinti 2004, 340–341, Tissoni 1998, 117–118.
- 14 A *Dionysiaca* gyűrűs szerkezete kapcsán kutatástörténeti áttekintés: Zuenelli 2019.
- 15 Tissoni 1998, 15–17.

- 16 Mac Góráin – Perris 2020.
- 17 Nonnos Euripidésszel való versengése olyan szoros, hogy Dodds a *Bacchae*-kiadásban több alkalommal is Nonnos alapján ítéli meg az euripidési szöveg hagyományt, a javasolt konjektúrákat, illetve a *Dionysiaca* alapján értelmezi a *Bacchansnők* egy-egy nehezebb fordulatát: Dodds 1960, *ad Eur. Bacch.* 229–230; 443–448; 537–541; 664–667; 695–698; 704–711; 754; 755–757; 985–986.
- 18 Tissoni 1998, 259–260.
- 19 Heubeck–Hoekstra 1989, 79.
- 20 Ezek felsorolása: Tissoni 1998, 260.
- 21 Accorinti 2004, 438.
- 22 Tissoni 1998, 71–79.
- 23 *Uo.*
- 24 Gigli Piccardi 2003.
- 25 Accorinti 2004, 337–489.
- 26 Simon 2004, *passim*, polemikus éllel kitérve a kérdésre: 133–134.
- 27 Részletesen: Shorrock 2011, leginkább: 84–114.
- 28 Accorinti 2016, 31.
- 29 Tissoni 1998, 75–76.
- 30 Simon 2004, 134.
- 31 A kérdésről kutatástörténeti áttekintés: Shorrock 2016, 579–580.
- 32 D’Ippolito 2021, 3.
- 33 D’Ippolito 2021, 15–16. Livrea 1987, 113–123.
- 34 Szakirodalmi áttekintéssel: Calzascia 2021, 4–5.
- 35 Accorinti 2016, 32. Vannak, akik a *Dionysiaca* – parafrázis (Simeidis 2016, 306.), mások a parafrázis – *Dionysiaca* sorrendet (Vian 2005, 565–584; Cameron 2016, 181–90) igyekeznek bizonyítani. A parafrázis és *Dionysiaca* kapcsolatában Shorrock (2011, 50) egyik elharapott megjegyzése további megfontolásra és kutatásra érdemes: a két művet a vergiliusi irodalmi *cursus honorum* alapján értelmezi, amelyben a parafrázis úgy készíti elő az eposzt, ahogy a pásztorköltemény és a tanköltemény az *Aeneis*. Korenjak (2005) szerint Vergilius az első példa az „életmű” fogalmára (az egyes művek összetartoznak, szerves egységet alkotnak), és az ő példáját követi Horatius, illetve Ovidius – ez utóbbi azzal a különbséggel, hogy minden egyes életműkorszakhoz két-két művet kapcsol. Korenjak (2005, 221) táblázata:

	<i>Vergilius</i>	<i>Horatius</i>	<i>Ovidius</i>
ifjúkori játszadozás	<i>Catalepton, Eclogae</i>	<i>Epodi</i>	<i>Amores, Heroides</i>
kora felnőttkor (tanköltemény)	<i>Georgica</i>	<i>Saturae</i>	<i>Ars amatoria, Remedia</i>
felnőttkor (főművek)	<i>Aeneis</i>	<i>Carmina</i>	<i>Metamorphoses, Fasti</i>
öregkori számadás	(félbeszakadt életmű)	<i>Epistulae</i>	<i>Tristia, Epist. ex Ponto</i>

Az ovidiusi modell alapja: két, egymást (műfajilag, szövegvilágát tekintve) kiegészítő vagy egymással látszólag ellentétben álló mű fedí le az életmű egy-egy szakaszát: a párművek eleve egységet alkotnak. E megközelítés a *Dionysiaca* és a parafrázis egységének gondolatát támaszthatja alá – merész analógiaként úgy, ahogy az *Ars amatoria* és a *Remedia amoris* is a jelenlegi kutatások szerint eredendően egyetlen egészként íródott (Green 2006, 2–3). Nonnos egyik legfőbb példaképét éppen Ovidius jelenti.

- 36 Livrea 2000, 71–76. Shorrock 2011 a szinkretista olvasatra épít.
- 37 A kommentárookban felsorolt párhuzamos helyek bizonytalan státuszáról: Tamás 2009, különösen is: 332. A kérdés elméleti és gyakorlati vonatkozásait az *Ókor* 2022/3. számának (*Kommentárok és kommentátorok*) tanulmányai tanulságosan tárgyalják.
- 38 A *Dionysiaca*-kutatás mesterei közül Livrea még „haszontalan bibliográfia áradatának” nevezte a latin példaképek nonnosi használatát kutató tanulmányokat (Livrea 1987, 106, 23. jegyzet).

- Ugyanebben az időben, bő három évtizede Peter Knox arról beszélt, hogy „*a priori* valószínűtlen”, hogy egy görög költő a *Metamorphosest* fölhasználata volna, hiszen anyanyelvén sokkal több forrás állt rendelkezésre mitológiai témakörben (Knox 1988, 551.) Agosti (2004, 384) szerint „ha a költő Vergiliust vagy Ovidiust akarta volna utánozni, ezt nem rejtette volna el.” Paschalis (2014, 97) már nem nevezte valószínűtlennek Ovidius és Nonnos kapcsolatát, nyitva hagyta a kérdést, de inkább a közös hellénisztikus forrásokra gyanakodott. A 2021-es Nonnos-tanulmánykötet bevezető, programadó tanulmánya központi kérdésként a *Dionysiaca* latin kötődéseinek vizsgálatát jelöli meg: válasza határozottan igenlő (D’Ippolito 2021).
- 39 E gondolatmenet közben érdemes észben tartani – az ovidiusi mintát egyébként elutasító – Agosti (2004, 384) őszinte, saját kiindulópontját érintő észrevételét: Nonnos és Ovidius kérdésében a filológiai aprómunkát, a szövegekre, szöveg hagyományozásra és kulturális környezetükre kiterjedő kutatást, szakirodalmi polémiát meghatározza az, hogy a kutatóban a *Metamorphoses* és *Dionysiaca* olvasta után kialakul egy nehezen bizonyítható – cáfoló vagy igenlő – megérzés: az egzakt hivatkozások mögött ott húzódik ez az „*impressione non dimostrabile*.”
- 40 Szakirodalmi hivatkozással: D’Ippolito 2021, 18–24.
- 41 A Claudianus-szakirodalom bőségesen föltárta a Nonnos előtt évszázad Egyiptomának költői világát, amelyben a latin nyelvű művek ismerete természetes volt: Hajdu 2002, 53.
- 42 A kódexről: Gigli Piccardi 2003, 31.
- 43 A bizánci scholion – minden bizonnyal – a teljes versenyzáték-jelenetre vonatkozik. D’Ippolito (2021, 22–24) részletesen egybeveti a három híres *ludus*t (Hom. *Il.* XXIII. 257–897; Verg. *Aen.* V. 104–602; Nonn. *Dion.* XXXVII. 103–778), és amellett érvel, hogy Nonnos több alkalommal inkább Vergiliushoz áll közel, nem pedig a homérosi ősmintához.
- 44 Keydell 1959, II. 513.
- 45 A hellénisztikus költészet kutatásának nagy mestere, Ernst Maass tette föl a kérdést 1889-ben. A Catullus- és Nonnos-mű közötti párhuzamok kutatástörténete: Accorinti 2004, 497.
- 46 D’Ippolito 2021, 25–32 alapján.
- 47 Agosti 2004, 762–763.
- 48 D’Ippolito 2021, 32.
- 49 A *Dion.* I. 13–15. Próteus pharosi kötődését hangsúlyozza. Hopkinson (1994, 9–11) ezen utalást metapoétikusan értelmezi: Pharos szigetének említésével Nonnos voltaképpen az alexandriai művészetre utal, a hellénisztikusok költőkhöz fűződő kapcsolatát emeli ki.
- 50 Acél 2018, 193.
- 51 Serv. *ad Verg. Aen.* IV. 469. Vö. Barchiesi–Rosati 2007, 221–223; Miller 2016, 97.
- 52 D’Ippolito (2021, 29) szerint Ovidius éppen azért illeszti a tyrrhén kalózok történetét a Pentheus-epizódba, hogy a mű központi, egyező motívuma, az átváltozás előkerüljön.
- 53 Barchiesi–Rosati 2007, 202.
- 54 D’Ippolito 2021, 30.
- 55 McNamara 2010, 190–191.
- 56 Di Benedetto 2004, 99–103; 338–343.
- 57 Az ovidiusi Pentheus-epizód mint „ellen-*Aeneis*” elemzése: Hardie 1990; Feldherr 1997, 40–45; McNamara 2010.
- 58 Ovidius merész módon hívja föl a figyelmet a thébai király szónoklatára: az eposzban – az invokációt és az epilógust leszámítva, a műfaji hagyományokon merészen átlépve – egyedül a Pentheus-beszédről szóló ítéletben jelenik meg az elbeszélő egyes szám első személyben: *sic ego [...] vidi*, „magam is így láttam” (*Met.* III. 589–569).
- 59 Az ovidiusi Pentheus-beszéd elemzése: McNamara 2010, 177–188; a nonnosi Pentheus-szónoklat értelmezése: Simon 2004, 19–20, 22.

- 60 McNamara 2010, 188.
- 61 Példák: D'Ippolito 2021, 30.
- 62 Vajon a vallási, kultikus és mitológiai utalások pontossága, az isteneképek elmosódottsága azt is jelenti, hogy a latin költészetben említett istennevek pusztán metonímiák, a hozzájuk rendelt képek, motívumok, történetek csak egy laza allegorikus keretet alkotnak? A személyes istenfogalom és a név metonimikus használata közötti határvonalat olykor nehéz meghúzni; erre a jelenségre a görög vallástörténet is felhívta a figyelmet, lásd Stafford 2010.
- 63 A πολυώνυμος jelentőségéről: Sfameni Gasparro 2013 és Henrichs 2013, 563–570.
- 64 Herrero de Jáuregui 2013, 237–238. West (2001) szerint az első Dionysos-himnusz a homérosi eposzok ma ismert formája előtt rögzült, gyakorlatilag az európai írásos irodalom első dokumentuma.
- 65 Herrero de Jáuregui 2013, 242–243.
- 66 XL. 369–410. Accorinti 2004, 120.
- 67 Henrichs 2013, 563.
- 68 Hor. *Carm.* II. 19 kutatástörténeti áttekintése: Adamik 2001.
- 69 Keith 2016, 113, 14. jegyzet.
- 70 Bruhl 1953, 134.
- 71 Miller 2016, 106.
- 72 Euripidész drámájának ókori irodalmi recepciójáról részletes áttekintés: Mac Góráin – Perris 2020.
- 73 Porres Caballero 2013; Alonso Fernández 2013; Rauhala 2019.
- 74 Isler-Kerényi 2010.
- 75 Rauhala 2019, 39–41.
- 76 Zanker–Ewald 2004, 135–177 (a Dionysos-témájú szarkofágok, mozaikok, freskók között keresztény környezetben keletkezettek is); Shorrock 2011, 55.
- 77 Chirassi Colombo 1981.
- 78 Sauron 2007, 179–180. Ezzel összefüggésben vizsgálható a horatiusi ódaköltészet Dionysos-képe. Adrian Bruhl jelentős Bacchus-monográfiájának szép megfogalmazása szerint a dionysosi motívumokat gazdagon használó horatiusi költészet „vallási jellegű dionysosi légkört” teremt, amelynek elmosódó tágasságában a halhatatlanság misztikus színezetű reménye, a költői inspiráció emelkedettsége, az isteni védettség igénye egyformán kifejezést nyer. Lásd Bruhl 1953, 135–139.
- 79 Az elemzés és az idézett kifejezések: Pailler 1995, 91–99. A dionysosi világhoz kötődő motívumok jelennek meg a korai császárkor „szakrális-idilli”, „szakrális-bukolikus” festményein. Ezek értelmezéséhez: Bencze 2017, 66 és 68.
- 80 Sauron 2007, különösen: 45–66.
- 81 Zanker–Ewald 2004, 147–152.
- 82 Adrien Bruhl szerint az aventinusi triász, így a római Liber-kultusz bevezetésének hagyományos évszáma (Kr. e. 495) az annalistikus történetírói hagyományban megszokott visszadatálás. Valójában a 476-os cumaei győzelem után kezdődik Rómában a görög kereskedővárosokkal való intenzív és közvetlen kapcsolat, illetve ezzel együtt bizonyos görög kultuszok nyilvános átvétele. Az ötödik század negyvenes éveire tehető a görög Apollón-tisztelet római megjelenése, Démétér és Dionysos kultusza pedig még később honosodhatott meg, óvatos becslés szerint a negyedik század közepén. Lásd Bruhl 1953, 13 és 31–45.
- 83 Részletesebben, további szakirodalommal: Acél 2020, 11–13.
- 84 A *togával* ellentétben a *tunica*, miképpen az antropológia fogalmaz, „nem megkülönböztető jellegű ruha”, bárki hordhatja, eltörli a különbséget gazdag és szegény, nő és férfi, gyerek és felnőtt, szabad és szolga, polgár és idegen között, miközben a felövezettség (*Lares succinti*) a dolgos, egyszerű otthoni életet fejezi ki (Bettini 2019³, 61–65).
- 85 Flower 2017, 26.
- 86 Bettini 2019, 63 (kép: 64. oldalon) elemzi a *Casa dei Vettii Lares*-freskóját.
- 87 Részletesebben, további szakirodalommal: Acél 2020, 12–15.
- 88 Isler-Kerényi 2007, 235–253.
- 89 E félreértésről lásd Eliade eredetileg 1949-es művét: Eliade 2014, 57–63.
- 90 Fenechiu 2008, 13–18.
- 91 Fenechiu 2008, 18–24.
- 92 Fenechiu 2008, 92.
- 93 Pailler 1995, 62.
- 94 *Dulce periculum est / o Lenaeae, sequi deum* („édes veszély, o Lénaios, az istent követni”, Hor. *Carm.* III. 25, 18–19). A Hor. *Carm.* II. 19-ben a kétarcú, békés és harcos Bacchusról: Adamik 2001, 122.
- 95 Az eposzi történetkeret (Dionysos indiai hadjárata, városok elfoglalása) ellenére a nonnosi szövegvilág folyamatosan enged a bukolicus műfaj felidéző kitérőknek, újra és újra epigrammákat és himnuszokat illeszt a műbe, illetve az eposz legnagyobb részét erotikus epyllionok foglalják el. A bukolika, a himnusz-költészet és epigramma-hagyomány jelenlétéről: Lasek 2016. Az erotikus epyllionok jelentőségéről: Acosta-Hughes 2021. Ezen epyllionok ovidiusi, vergiliusi párhuzamairól: Carvounis–Paipaoannou 2021.
- 96 Mayer 1994, 38–39 és 230–231.
- 97 Tissoni 1998, 75–79.
- 98 Rosati 2009, 184–185.
- 99 Gigli Piccardi 2003, 806–807.
- 100 Dunand 2010, 256–257.
- 101 Edmonds 2013, 419–429.
- 102 A tibullusi Nílus-leírás és a híres praenestéi Nílus-mozaik esetleges kapcsolatáról: Schrijvers 2007. Meyboom a mozaik keletkezését korábbra teszi, a *Casa del Fauno* mozaikjaival való rokonságát bizonyítja. Meyboom 1995.
- 103 Bilinski 1986, 183.
- 104 Róma dicsérete Nonnosnál: XLI. 389–398.
- 105 A homérosi, hésiodosi, pindarosi Múzsá-jelenetek dionysosi értelmezése és a költői örület tanának kialakulásáról érzékletes oldalak: Dodds 2002, 85–90.
- 106 A Múzsák bacchánsnőként való szerepeltetéséről: Agosti–Mag-nelli 2022, 108–139, különösen: 113.
- 107 Gigli Piccardi 2003, 120.
- 108 Viarre 2005, 203. Propertius Philétas-képére utalva: „A latin elégikusok ugyancsak szakrális fogalmakat társítanak nevéhez, ez azonban valószínűleg inkább a görög *Dichterweihe*-jelenetek topikájának átvételével, mintsem a költő lokális kultuszának ismeretével magyarázható.” (Pataki 2009, 197.)
- 109 Batinski 1991, 361; 369–370.
- 110 Sullivan 2021.
- 111 Kerényi 1976, 200.
- 112 Sullivan 2021, 62–63.
- 113 Sullivan 2021, 51.
- 114 Kerényi 1976, 64.
- 115 Vernant – Vidal-Naquet 1992, 255.
- 116 Pailler 1995, 91–99. A freskókon a valóság és az illúzió keveredéséről: Bencze 2017, 66–67.
- 117 Petridou 2015, 97; a tyrrhén kalózok Ovidiusi epizódja kapcsán hasonló eredményre jut: Miller 2016, 107.
- 118 Accorinti 2004, 61.
- 119 Feldherr 1997.
- 120 Paschalis 2021.
- 121 A homérosi formula vergiliusi előfordulásairól (Verg. *Aen.* II. 85 és 398; V. 691; X. 162) és ovidiusi alkalmazásáról: Bömer 1976, 617.
- 122 Schmidt 1987, 246–258.

Bibliográfia

Szövegkiadások, kommentárok

- Accorinti, D. 2004. *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache IV. Canti XL–XLVIII*. Milano.
- Agosti, G. 2004. *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache III. Canti XXV–XXXIX*. Milano.
- Barchiesi, A. – Rosati, G. 2007. *Ovidio. Metamorfosi. II. Libri III–IV*. Torino.
- Bömer, F. 1976. *P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Buch I–III*. Heidelberg.
- Calzascia, S. C. 2021. *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di Giovanni*. Lecce.
- Di Benedetto, V. 2004. *Euripide. Le Baccanti*. Milano.
- Dodds, E. R. 1960. *Euripidis Bacchae*. Oxford.
- Gigli Piccardi, D. 2003. *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache I. Canti I–XII*. Milano.
- Gonnelli, F. 2003. *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache II. Canti XIII–XXIV*. Milano.
- Heubeck, A. – Hoekstra, A. 1989. *A Commentary on Homer's Odyssey II. Books IX–XVI*. Oxford.
- Keydell, R. 1959. *Nonni Panopolitani Dionysiaca I–II*. Berlin.
- Livrea, E. 2000. *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto B*. Bologna.
- Mayer, R. 1994. *Horace. Epistles. Book I*. Cambridge.
- Rosati, G. 2009. *Ovidio. Metamorfosi. III. Libri V–VI*. Torino.
- Simon, B. 2004. *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaque XIV. Chants XLIV–XLVI*. Paris.
- Tissoni, F. 1998. *Nonno di Panopoli. I canti di Penteo (Dionisiache 44–46.) Commento*. Firenze.
- Viarre, S. 2005. *Properce. Élégies*. Paris.
- Szakirodalom
- Accorinti, D. 2016. „The Poet of Panopolis. An Obscure Biography and a Controversial Figure”: D. Accorinti (szerk.): *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*. Leiden–Boston, 11–53.
- Acél Zs. 2018. „La figura di Proteo, il testo proteiforme e la struttura delle Metamorfosi (Ov. Met. 8.730–737)”: *Prometheus. Rivista di studi classici* 44, 176–196.
- Acél Zs. 2020. „Dionysos, az érkező isten? Előzetes megfontolások az Augustus-kori elégiaköltészet Bacchus-alakjának értelmezéséhez”: *Ókor* 19/2, 3–25.
- Acosta-Hughes, B. 2021. „I Alone Had an Untimely Love. The Ephebic Epyllia of *Dionysiaca* 10–11”: F. Doroszewski – K. Jażdżewska (szerk.): *Nonnus of Panopolis in Context III. Old Questions and New Perspectives*. Leiden–Boston, 108–118.
- Adamik T. 2001. „Horatius Bacchus-himnusa (2, 19)”: *Antik Tanulmányok* 45, 113–122.
- Agosti, G. – Magnelli, E. 2022. „Homeric Nonnus”: Chr-P. Manolea (szerk.): *Brill's Companion to the Reception of Homer from the Hellenistic Age to Late Antiquity*. Leiden–Boston, 108–139.
- Alonso Fernández, Z. 2013. „Maedadic Ecstasy in Rome. Fact or Fiction”: A. Bernabé – M. Herrero de Jáuregui – A. I. Jiménez San Cristóbal – R. Martín Hernández (szerk.): *Redefining Dionysos*. Berlin–Boston, 185–199.
- Batinski, E. 1991. „Horace's Rehabilitation of Bacchus”: *The Classical World* 84, 361–378.
- Bencze Á. 2017. „Egy hullámvilág képei. Reális, irreális, szürreális tájkép a korai római császárkorban”: *Ókor* 16/1, 65–74.
- Bettini, M. 2019³. *Dèi e uomini nella Città. Antropologia, religione e cultura nella Roma antica*. Roma.
- Bilinski, B. 1986. „Riflessi dell'antropologia culturale nelle poesie di Tibullo”: S. Mariotti (szerk.): *Atti del Convegno internazionale di studi su Tibullo*. Roma, 167–195.
- Bruhl, A. 1953. *Liber Pater: Le culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*. Paris.
- Cameron, A. 2016. *Wandering Poets and Other Essays on Late Greek Literature and Philosophy*. Oxford – New York.
- Carvounis, K. – Papaioannou, S. 2021. „Nonnus' Dionysiaca and the Latin Tradition. The Episode of Ampelus”: F. Doroszewski – K. Jażdżewska (szerk.): *Nonnus of Panopolis in Context III. Old Questions and New Perspectives*. Leiden–Boston, 119–138.
- Chirassi Colombo, I. 1981. „Funzioni politiche ed implicazioni culturali nell'ideologia religiosa di Ceres nell'Impero Romano”: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.17.1. Berlin – New York, 403–428.
- D'Ippolito, G. 2021. „Solved and Still Unsolved Issues about Nonnus and His Works”: F. Doroszewski – K. Jażdżewska (szerk.): *Nonnus of Panopolis in Context III. Old Questions and New Perspectives*. Leiden–Boston, 1–41.
- Dodds, E. R. 2002. *A görögség és az irracionalitás*. Budapest. Hajdu P. ford.
- Dunand, F. 2010. „The Religious System at Alexandria”: D. Ogden (szerk.): *A Companion to Greek Religion*. Maiden, 253–263.
- Edmonds, R. G. 2013. „Dionysos in Egypt? Epaphian Dionysos in the Orphic Hymns”: A. Bernabé – M. Herrero de Jáuregui – A. I. Jiménez San Cristóbal – R. Martín Hernández (szerk.): *Redefining Dionysos*. Berlin–Boston, 415–432.
- Eliade, M. 2014. *Vallástörténeti értekezés*. Ford. Sujtó László. Budapest.
- Feldherr, A. 1997. „Metamorphosis and Sacrifice in Ovid's Theban Narrative”: *Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici* 38, 25–55.
- Fenechiu, C. 2008. *La notion de numen dans les textes littéraires et épigraphiques*. Cluj-Napoca.
- Flower, H. I. 2017. *The Dancing Lares and the Serpent in the Garden. Religion at the Roman Street Corner*. Princeton–Oxford.
- Geisz, C. 2016. „Narrative and Digression in the *Dionysiaca*”: Accorinti (szerk.): *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*. Leiden–Boston, 173–192.
- Green, S. J. 2006. „Lessons in Love. Fifty Years of Scholarship on the Ars Amatoria and Remedia Amoris”: R. Gibson – S. Green – A. Sharrock (szerk.): *The Art of Love. Bimillennial Essays on Ovid's Ars Amatoria and Remedia Amoris*. Oxford, 1–20.
- Hajdu P. 2002. *Claudius Claudianus eposzai*. Budapest.
- Hardie, P. 1990. „Ovid's Theban History. The First Anti-Aeneid?": *The Classical Quarterly* 40, 224–235.
- Henrichs, A. 2013. „Dionysos. One or Many?": A. Bernabé – M. Herrero de Jáuregui – A. I. Jiménez San Cristóbal – R. Martín Hernández (szerk.): *Redefining Dionysos*. Berlin–Boston, 554–582.
- Hernández de la Fuente, D. 2016. „The Influence of Nonnus on Baroque and Modern Literature”: D. Accorinti (szerk.): *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*. Leiden–Boston, 714–754.
- Herrero de Jáuregui, M. 2013. „Dionysos in the Homeric Hymns. The Olympan Portrait of the God”: A. Bernabé – M. Herrero de Jáuregui – A. I. Jiménez San Cristóbal – R. Martín Hernández (szerk.): *Redefining Dionysos*. Berlin–Boston, 235–249.
- Hopkinson, N. 1994. „Nonnus and Homer”: N. Hopkinson (szerk.): *Studies in the Dionysiaca of Nonnus*. Cambridge, 9–42.
- Isler-Kerényi, C. 2007. *Dionysos in Archaic Greece*. Leiden–Boston.
- Isler-Kerényi, C. 2010. „Száínház és ikonográfia. Dionysos a Bacchánokban” (ford. Nagy Á. M.): *Ókor* 9/2, 17–22.

- Keith, A. 2016. „The Homeric Hymn to Aphrodite in Ovid and Augustan Literature”: A. Faulkner – A. Schwab – A. Vergados (szerk.): *The Reception of the Homeric Hymns*. Oxford, 109–125.
- Kerényi K. 1976. *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*. München–Wien.
- Knox, P. 1988. „Phaethon in Ovid and Nonnus”: *The Classical Quarterly* 38, 536–551.
- Lasek, A. M. 2016. „Nonnus and the Play of Genres”: D. Accorinti (szerk.): *Brill’s Companion to Nonnus of Panopolis*. Leiden–Boston, 402–421.
- Livrea, E. 1987. „Il poeta e il vescovo. La questione nonniana e la storia”: *Prometheus* 13, 439–462.
- McNamara, J. 2010. „The Frustration of Pentheus. Narrative Momentum in Ovid’s *Metamorphoses*, 3.511–731”: *The Classical Quarterly* 60, 173–193.
- Mac Góráin, F. – Perris, S. 2020. „The Ancient Reception of Euripides’ *Bacchae* from Athens to Byzantium”: F. Mac Góráin (szerk.): *Dionysos and Rome*. Berlin–Boston, 39–84.
- Meyboom, P. G. P. 1995. *The Nile Mosaic of Palestrina. Early Evidence of Egyptian Religion in Italy*. Leiden – New York.
- Miller, J. F. 2016. „Ovid’s Bacchic Helmsman and Homeric Hymn 7”: A. Faulkner – A. Schwab – A. Vergados (szerk.): *The Reception of the Homeric Hymns*. Oxford, 95–108.
- Pailler, J.-M. 1995. *Bacchus. Figures et pouvoirs*. Paris.
- Paschalis, M. 2014. „Ovidian metamorphosis and Nonnian *poikilon eidos*”: K. Spanoudakis (szerk.): *Nonnus of Panopolis in Context. Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with a Section on Nonnus and the Modern World*. Berlin, 97–122.
- Paschalis, S. 2021. „»Deus inludens ... flenti similis« (Ov. Met. 3. 650–652). Catullus’ Ariadne and Ovid’s Bacchus”: *Mnemosyne* 74, 851–872.
- Pataki E. 2009. „A könnyűség súlya, avagy Philéas cipői”: *Antik Tanulmányok* 53, 195–217.
- Petridou, G. 2015. *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*. Oxford.
- Porres Caballero, S. 2013. „Maenadic Ecstasy in Greece. Fact or Fiction?”: A. Bernabé – M. Herrero de Jáuregui – A. I. Jiménez San Cristóbal – R. Martín Hernández (szerk.): *Redefining Dionysos*. Berlin–Boston, 159–184.
- Rauhala, M. 2019. „Arresting Alternatives. Religious Prejudice and Bacchantic Worship in Greek Literature”: *Numen* 66, 1–55.
- Sauron, G. 2007. *La peinture allégorique à Pompéi. Le regard de Cicéron*. Paris.
- Schmidt, E. A. 1987. „Historische Typologie der Orientierungsfunktionen von Kanon in der griechischen und römischen Literatur”: A. Assmann – J. Assmann (szerk.): *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*. München, 246–258.
- Schrijvers, P. H. 2007. „A Library View on the Nile Mosaic at Praeneste”: L. Bricault – M. J. Versluys – P. G. P. Meyboom (szerk.): *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World*. Leiden–Boston, 223–239.
- Sfameni Gasparro, G. 2013. „Dioniso tra polinomia ed enoteismo. Il caso degli Inni Orfici”: A. Bernabé – M. Herrero de Jáuregui – A. I. Jiménez San Cristóbal – R. Martín Hernández (szerk.): *Redefining Dionysos*. Berlin–Boston, 433–451.
- Shorrock, R. 2011. *The Myth of Paganism. Nonnus, Dionysus and the World of Late Antiquity*. London – New Delhi – New York – Sydney.
- Shorrock, R. 2016. „Christian Themes in the Dionysiaca”: D. Accorinti (szerk.): *Brill’s Companion to Nonnus of Panopolis*. Leiden–Boston, 547–600.
- Simelidis, Chr. 2026. „Nonnus and Christian Literature”: D. Accorinti (szerk.): *Brill’s Companion to Nonnus of Panopolis*. Leiden–Boston, 289–307.
- Stafford, E. 2010. „Personification in Greek Religious Thought and Practice”: D. Ogden (szerk.): *A Companion to Greek Religion*. Maiden, 71–85.
- Sullivan, M. B. 2021. „Horace’s Programmatic Priamel”: *Journal of Roman Studies* 111, 49–73.
- Tamás Á. 2009. „Az olvasás veszélyei és a filológia oltalma. Kommentár a kommentárhoz”: Kelemen P. – Kulcsár-Szabó Z. – Simon A. – Tverdota Gy. (szerk.): *Filológia – interpretáció – médiatörténet*. Budapest, 327–341.
- Tissoni, F. 2016. „The Reception of Nonnus In Late Antiquity, Byzantine, and Renaissance Literature”: D. Accorinti (szerk.): *Brill’s Companion to Nonnus of Panopolis*. Leiden–Boston, 691–713.
- Vernant, P. – Vidal-Naquet, P. 1992. *La Grèce ancienne. 3. Rites de passage et transgressions*. Paris.
- Vian, F. 2005. *L’épopée posthomérique. Recueil d’études*. Alessandria.
- West, M. 2001. „The First Homeric Hymn to Dionysus”: A. Faulkner (szerk.): *The Homeric Hymns. Interpretative Essays*. Oxford – New York, 29–43.
- Zanker, P. – Ewald, B. Chr. 2004. *Mit Mythen leben. Die Bilderwelt der römischen Sarkophage*. München.
- Zuenelli, S. 2019. „Die axialsymmetrische Struktur der Dionysiaka des Nonnos”: *Hermes* 147, 86–102.

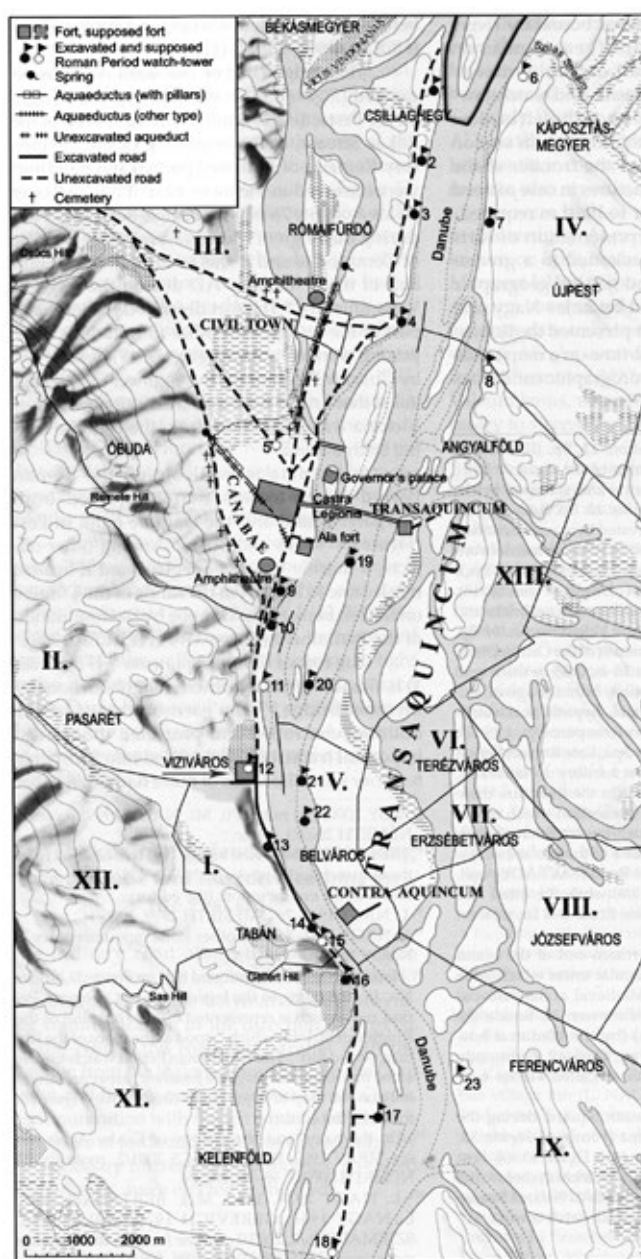
Gabler Dénes régész, ny. tudományos tanácsadó, a Magyar Tudományos Akadémia Régészeti Bizottságának tagja. a Magyar Tudományos Akadémia doktora (2005), az *Acta Archaeologica* főszerkesztője. Kutatási területe a római provinciák és Itália régészete.

Legutóbbi írása az *Ókorban* (Redő Ferencsel): *Császári villa a középi-táliai San Potitóban* (2003/1).

Az első aquincumi *castellum* építésének történeti háttere

Gabler Dénes

Aquincum korai helyőrségének, és azzal szorosan összefüggő 1. századi táborának kérdéséhez már több mint 190 évvel ezelőtt, 1832-ben került a kutatás látókörébe az első adat (1. kép): a Császár fürdő közelében, az írgalmasok épületében (ma Frankel Leó út 62–64.) kerültek elő egy sírsztélé töredékei. Ennek alsó része akkor a Nemzeti Múzeumba került, míg felső darabja elveszett vagy ismeretlen helyen lappang. A sírkő az *ala I Hispanorum* batáv származású katonáját említi.¹ A lelőhely közelében két további katonai sírkő került elő a Zsigmond tér 66² és a Zsigmond utca 74 számú ház telkén.³ A dunai limes út mentén⁴ újabb, római csapatokhoz köthető emlékeket találtak a Szilágyi Dezső téren is.⁵ A sírsztéléket azoknak a katonáknak állították, akik az 1. századi lovass csapatokban: az *ala I Hispanorum*-ban, az *ala I Hispanorum Aurianában* vagy az *ala II Asturum*-ban szolgáltak.⁶ A katonák és hozzátartozóik temetőjét a Corvin téri ásatások során 1997-ben és 1998-ban tárta fel Hable Tibor.⁷ Ásatásai során 151 római sír került elő; ezeknek többsége (94) hamvasztásos rítusú volt. A temetkezések az 1. század közepétől a 4. századig folytatódtak. A Szilágyi Dezső téren a *legio II Adiutrix*-ben szolgáló katona sírköve is előkerült.⁸ Érthető, hogy a Dunával párhuzamosan futó út mentén hosszan elnyúló temető egy korai segédcsoport-tábor közelségét jelezte, azaz a korai sírkövek által határolt területen kellett keresni egy 1. századi *alata*-tábor és a hozzá tartozó *vicust*. Radnóti Aladár már 1955-ben a Vízivárosban találta meg ennek a katonai létesítménynek helyét.⁹ Feltételezését kutatók sora támogatta. Nagy Tibor a tábor a Bem tér körzetére lokalizálta¹⁰ (2. kép), sőt, szerinte a Corvin téri temetőtől nem lehetett messze a *legio II Adiutrix* korai *castra hibernája*. Alföldy Géza szerint a *legio II Adiutrix* egyik *vexillatio*-jának táborra lehetett itt.¹¹ Felmerült annak lehetősége is, hogy a *legio IV Flavia* állomásozott volna a Vízivárosban Kr. u. 83 és 101 között;¹² ez azonban nem lehetséges, mivel a *legio* Kr. u. 162 és 166 között helyettesítette Aquincum helyőrségét, amelyet a parthusok ellen vezényeltek a keleti hadszíntérre.¹³ Azt pedig semmi sem igazolja, hogy két *legio* állomásozott volna egy időben Aquincumban. A Vízivárosban egyébként sem nagyon lett volna hely a Várhegy és a budai dombok (Rózsadomb) közti kis térségben egy *legio* számára, amelyet délen a feltárt temető, északon a temetkezéseket jelző sírkövek határoltak le. A segédcsoport-tábor a Margit-sziget és a Gellért téri átkelőhely közti szakasz közepén helyezkedik el;



1. kép. Táborok és telepek Aquincum körzetében (Kérdő-Schweitzer 2014 után)

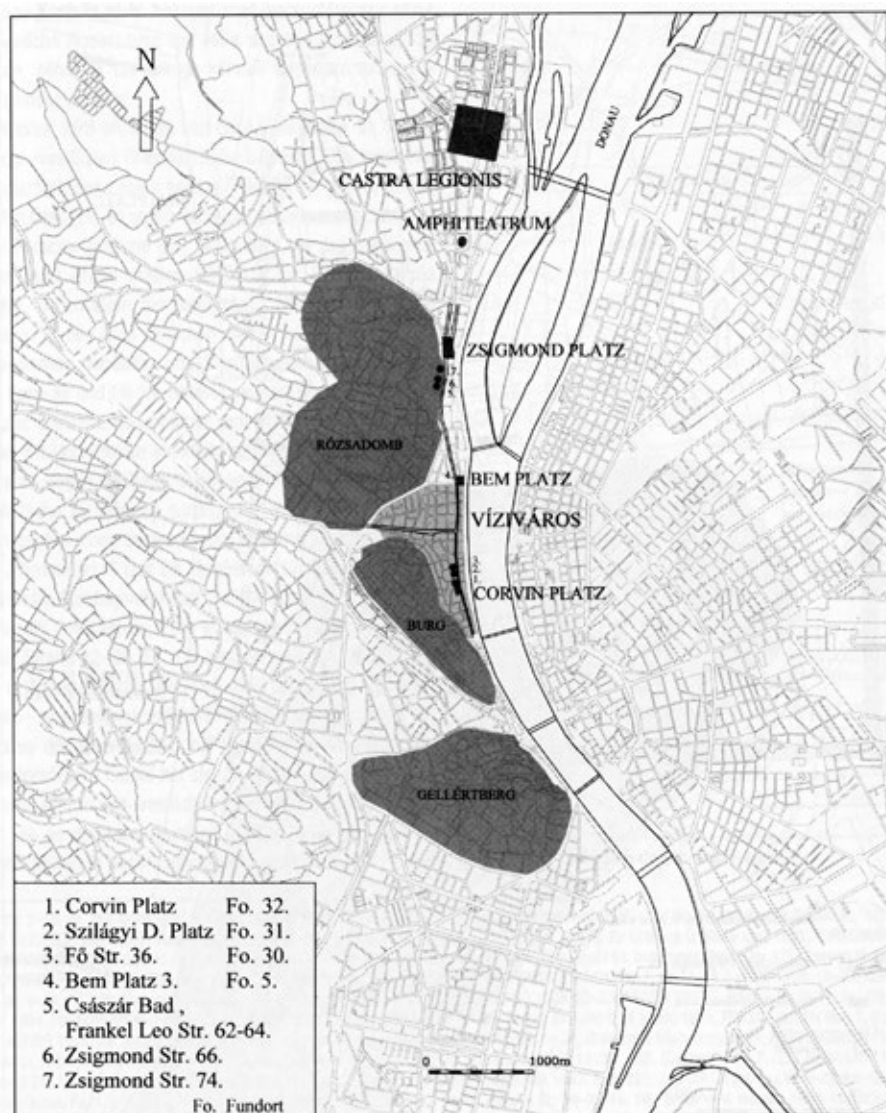


Abb. 1. Römische Militärgrabsteine längs der Limesstraße mit dem heutigen Straßennetz

2. kép. Római kori lelőhelyek Budapest I. Bem tér környékén
(Kérdő 2005 után)

stratégiai talán kevésbé jelentős, megtelepedésre azonban alkalmas, kisebb vízjárásokkal is rendelkező területen.¹⁴ Ez utóbbit bizonyítja az a késő-kelta település, amelynek objektumait a Corvin téren tárta fel Hable Tibor. A Kr. e. 1. század második felében létrejött eraviscus telepen földbemélyített padlójú, vert agyagfalú építmények és hulladékgödrök kerültek elő nagy számban. Római típusú áru ezeknek anyagában nem található, mivel a római foglalatást követően az eraviscus telepet felszámolhatták.¹⁵ A korábbi lakóobjektumokba és gödrökbe a római katonaság és a hozzátartozó *vicus* temetőjéhez tartozó sírokat ásták (így lehetett sírmelléklet egy neuheimi típusú fibula). Az őslakosság települései a Lágymányos és a Rudas fürdő körzetében élhettek tovább, a Kr. u. 2. század közepéig.¹⁶

A Vízivárosban, a Bem tértől délre Németh Margit és Kérdő Katalin folytattak kutatásokat mintegy 18 lelőhelyen (3. kép).¹⁷ Ezek eredményei alapján az 1. századi táborat a *limesút* (nagyjából a mai Fő utca vonala) és a Csalogány utca, illetve a Horvát utca által határolt területre lokalizálták. Utóbbin tégláégető vagy fazekas kemencék kerültek elő, amelyek már mindenkép-

pen a *castellum* területén kívül működ-
hettek.¹⁸ A feltételezett 190 x 240 méter
nagyságú tábor határait délen a Corvin
téren és környékén előkerült római sí-
rok, északon pedig a Bem tértől nyu-
gatra feltárt temetőrészlet rajzolta ki.¹⁹
Kérdő Katalin ennek a feltételezett tá-
bornak területén belső utak és szabályos
rendben emelt 1. századi faépítmények
nyomait figyelhette meg,²⁰ de táborfal
vagy annak előzményeként emelt fa-
palánkkal erősített földtöltés (*agger*) és
védőárok (*fossa*) sehol sem került elő
ezeken a lelőhelyeken. Védmű részei-
nek lehet tartani viszont a Medve utca
25–29. és Ganz utca 12–14. számú tel-
ken talált gödrök sorát,²¹ amelyekbe va-
lószínűleg kihelyezett végű fatörzseket
tehettek.²² Ezek az ún. *lilia*, amit lilium-
hoz való hasonlósága (*ex similitudine
floris lilium appellabant*) miatt neve-
tek így.²³ Korai táborra lehetett követ-
keztetni az itt talált itáliai *sigillaták*
nagyobb mennyisége alapján is.²⁴ A Bem
tér környékén aránylag kevés régészeti
kutatás folyt; ezek közül jelentősebbek
Kaba Melinda és Nagy Alexandra feltá-
rásai a Király fürdőnél,²⁵ Kérdő Katalin
és Kovács Eszter ásatása a Bem József
utca 3. – Feketesas utca 4. szám alatti
házak területén,²⁶ illetve Madarassy
Orsolya kutatásai a Tölgyfa utca 24-es
számú ház telkén.²⁷ Ennek során 1. szá-
zadi gerendavázis építmények marad-
ványai kerültek elő.

A vízivárosi *terra sigillaták* feldol-
gozása során figyeltem fel Kérdő Kata-
linnak a Bem tér közelében, a Tölgyfa
utca 3 – Henger utca 2 telkén végzett
ásatási anyagára. Ezen a lelőhelyen je-

lentéktelenebb vertfalú, agyagpadlójú építmény feltárá-
sára került sor.²⁸ Ennek kiterjedését a kis méretű szondában nem
lehetett meghatározni. Az agyagpadlót egy későbbi római épít-
mény vágta át, amelynek kerületét csak falkiszedés formájában
lehetett megfigyelni.²⁹

Erről a helyről figyelemreméltó leletek kerültek elő: egy
kosfejben végződő páncéling, vagyis egy *lorica* kapcsa, egy
griffet ábrázoló kocsidísz, egy bronzszűrő és egy bélyeges
strigilis (4. kép). A lelőhely korai keltezését Augustus-érmek
és kelta veretek igazolták.³⁰ A közelben korai *amphorákat*
is találtak.³¹ A patiosos törmelék alatt talált leletek közül ki-
emelkedik az URBAN(i) bélyeges *strigilis*, amely egy itáliai
műhelyhez köthető. Készítője feltehetően a késő Augustus- és
Tiberius-korban működő Urbanus Epodi lehetett.³² Az ásató
az együttest egy bronz javító műhely hagyatékának tekintette.
A lelőhelyet Kérdő Katalin – az általa lokalizált táborról való
távolsága alapján – már a *vicushoz* tartozónak vélte. A Tölgy-
fa utca 3. – Henger utca 2. telken a feltárások során 220 *terra*

sigillata került elő; ennek majdnem a fele (109 db) itáliai gyártmány.

Az itáliai áru mennyisége itt majdnem a kétszerese a Kérdő Katalin által meghatározott tábor területén talált *sigillatáknak*. Feltűnő ezeknek a formagazdagsága, továbbá feltűnnek itt olyan típusok is, amelyek máshol nem találhatók Aquincumban (5. kép). A 109 itáliai áru 14 különböző formát mutat. Az ún. A formacsoport típusai a Consp. 3, Consp. 19, Consp. 20, Consp. 21, Consp. 23, Consp. 27, Consp. 29, Consp. 34, Consp. 37; ezekhez összesen 84 db sorolható.³³ Az ún. B formacsoporthoz tartozik a Consp. 39/43, Consp. 42, Consp. 44, Consp. 40/44, Consp. 46 forma. Míg előbbiektől Tiberius korától az 1. sz. végéig terjedő időszakra keltezhetők, utóbbiak Domitianus és Trajanus idejére tehetők.³⁴ A *sigillaták* közül az egyik arezzo, egy másik pedig pisai gyártmány; a B formacsoport egyik példánya Parmában vagy Etruriában. a többi különböző észak itáliai műhelyben készült. Három edényen található névbélyeg: az egyik (X)antus jelzése (lsz. 2002.5.4) látható, aki Pisában működhetett a késő Augustus-kortól az 1. század közepéig,³⁵ a másikon (lsz. 2001.5.132) Sec() C () T () jelzése található.³⁶ Utóbbit már ismertük a Vízváros másik lelőhelyéről, a Fő utca 70-es számú ház telkéről, ahol korábban Gaspárecz folytatott ásatást.³⁷ A harmadik bélyegen C. T () M () mester signaturája látható.³⁸ A vele közel egyidős C. T. SUC () műhelyből már több edény került a Vízvárosba (6. kép);³⁹ mind a táborba, mind pedig annak temetőjébe.⁴⁰ A bélyegeken C.T. inicialéval jelzett családnak nagyobb műhelye lehetett, amelyben rabszolgák vagy *libertusok* dolgozhattak.

Összesen 40 dél-galliai *sigillata* került elő ezen a lelőhelyen (a leletek 17,8 %-a); részesedésük nagyjából megfelel az *alatábor* területén talált anyagával. A leletek közt négy Drag. 29 formájú táltördéket ismerhettünk fel; ez a korai la graufesenque-i forma általában a borostyánút menti városok anyagában lelhető fel; a Duna mentén csak egy-egy jelentősebb táborban vagy annak polgári telepén található meg ez a típus.⁴¹ A dél-galliai *sigillaták* pannoni exportja nagyjából arra az időszakra tehető, amikor a félgömbalakú Drag. 37 forma felváltotta a korábbi Drag. 29 típust. Utóbbinak aránya Vespasianus korában még jelentősebb, de Kr. u. 85/90 táján vagy ezt követően a korábbi forma eltűnt. A későbbi Drag. 37 típust a Tölgyfa utca 3. – Henger utca 2. területén 8 darab képviseli. A díszítetlen áru 7 különböző formához sorolható. A korai leletek sokasága arra enged következtetni, hogy a le-

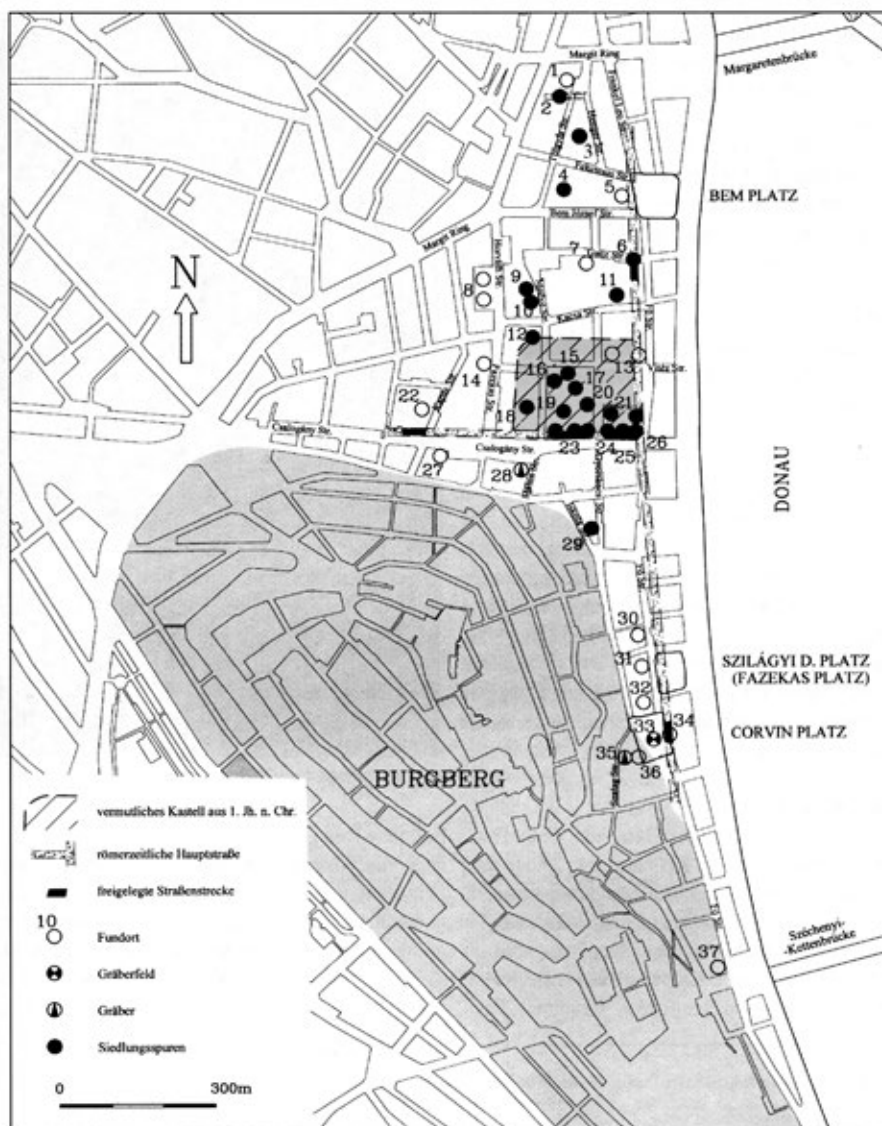


Abb. 10. Rómerzeitliche Fundstellen in Vízváros. Siedlungsstruktur im 2–3. Jh.

3. kép. Régészetileg kutatott lelőhelyek a Bem tértől délre (a ferdén vonalkázott terület a Kérdő K. által lokalizált tábor helye) (Kérdő 2005 után)

lőhely egy 1. század második-harmadik negyedére keltezhető tábor közelében lehetett.

Mint már fent utaltunk rá, a korábban rekonstruált tábor védműveinek lényeges részei nem ismertek, ezért a területen kutatást végző Kérdő Katalin az úthálózat segítségével próbálta meg lehatárolni a feltételezett *castellumot*.⁴² Javaslata szerint a tábor déli szélé a Csalogány utca lehetett, míg nyugat felé a Fazekas utcától kicsit keletebbre kell keresni annak határát. Észak felé a Kacska utcától kevéssel délre feltételezhető a *castellum* szélé,⁴³ ami azt jelenti, hogy a legkorábbi emlékek lelőhelye: a Bem tér vagy a Király fürdő már a táboron kívül foglal helyet. Megállapítását Kovács Péter vitatta. Szerinte a tábor helyét továbbra is a Bem tér környékén kell keresni.⁴⁴ Feltételezését támogatja az a tény is, miszerint a Kérdő Katalin által rekonstruált *castellumtól* északra kerültek elő a legkorábbi *sigillaták* és érmek, így a Király fürdőnél egy L.GE(IIUS) bélyeges arezzo(?) példány.⁴⁵ Ennek a Tiberius–Claudius-kori műhelynek eddig 94 edénye került elő Pannoniában 17 lelőhelyről (9. kép). Elsősorban



4. kép. Római bronzleletek a Tölgyfa u. 3. – Henger u. 2. telkén végzett ásatások anyagából (Kérdő 2005 után); jobbra a *strigilis* bélyege

a borostyánút mentén terjedt el L. Gellius *figlinájának* áruja, így Poetovioban, Savariában és Carnuntumban.⁴⁶ A Bem tér 3 – Feketesas utca 4. telkén, a feltételezett tábortól ismét északra egy CALAMUS bélyeges Pó-vidéki *sigillata* került elő (lsz. 97.34.210). Műhelye Claudius és/vagy Nero(?) korában működött;⁴⁷ áruja Pannoniában csak Sirmiumban lelhető fel,⁴⁸ de magában Itáliában is rendkívül ritka.⁴⁹ A Bem tértől észak-nyugatra feltárt objektumok a feltáró Kérdő Katalin szerint is a legkorábbi építményekhez tartozhattak.⁵⁰ A közeli Tölgyfa utca 24. telkén is került elő Augustus-érem. Ennek ellenére a korai tábornak a Bem térre történő lokalizálását Kérdő Katalin egyfajta toposznak tekintette, és a *castellum* erre a területre való helyezésének ötletét elvetette.⁵¹

Döntő változást hoztak a kérdés megoldásában a Bem tér 3. – Feketesas utca 4. telkén 2021-2022 évi ásatások. Ennek során előkerültek a Radnóti Aladár, Nagy Tibor és Kovács Péter által feltételezett *castellum* maradványai.⁵² Az erőd a Királyfürdő irányából erre tartó limes út nyugati oldalán volt; ezt V keresztmetszetű árok határolták. Három kelet-nyugati irányú *fossát* tudott Nagy Alexandra feltárni, ezekből kettőt kis helyen lehetett kibontani. Az árok belső oldalán helyenként a palánkfal oszlopait és alapozását is meg tudta határozni. A *fossa* déli oldalán a belső építmények szabályos észak-déli irányítású gerendavázis, esetenként vályogfalú építményeit is meg tudta figyelni. A Bem tér 3. – Feketesas utca 4. telkén még 1998–1999-ben került elő árok. Ezek a *fossák* valószínűleg nem egyetlen táborhoz tartozhattak. 2020–2021 évben a Margit körút 19–21. számú ház telkén is talált V keresztmetszetű

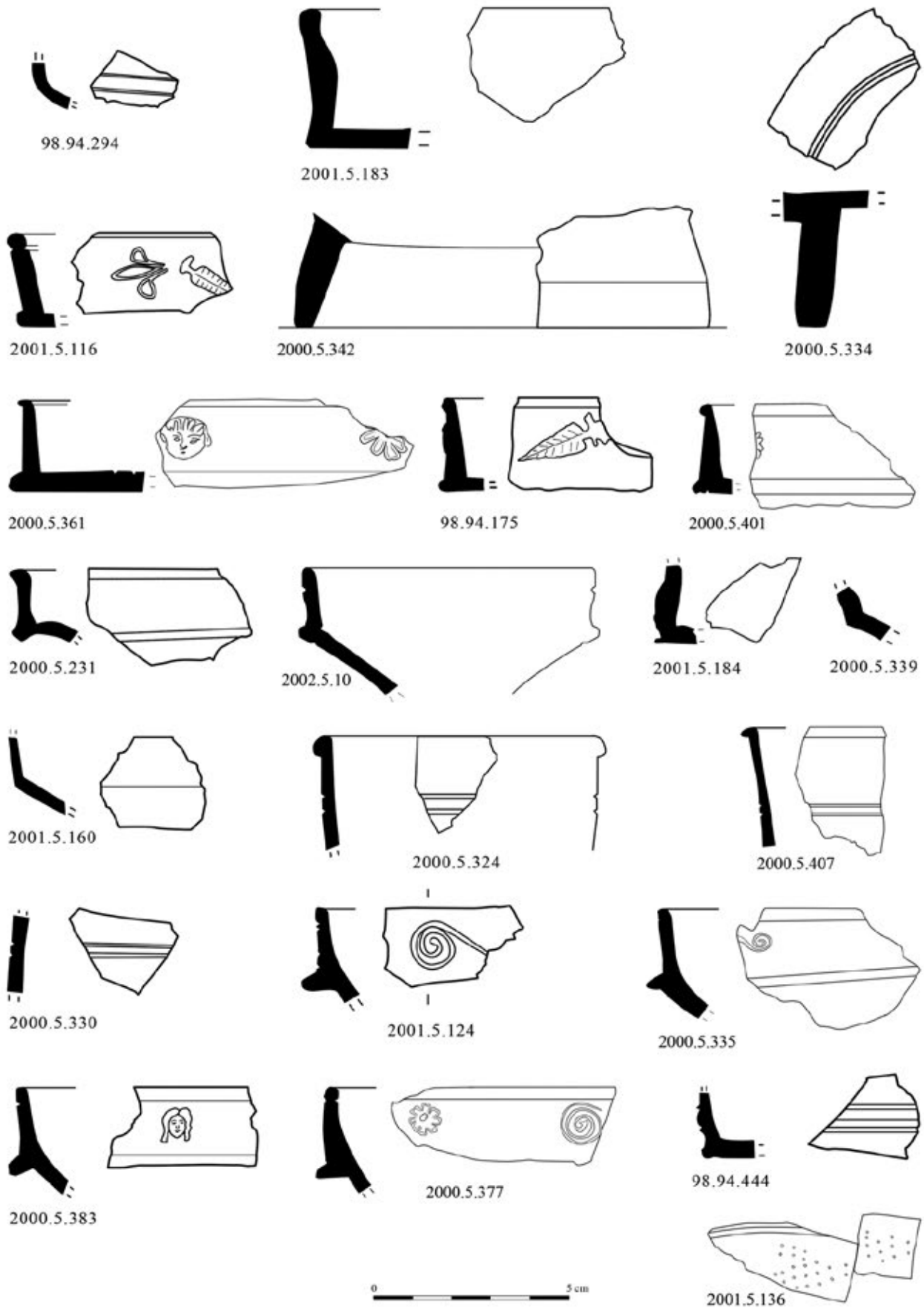
árkot, amelyet számos itáliai *sigillata* keltezett.⁵³ Fentiek alapján megállapítható, hogy a Vízivárosban az 1. században legalább két – nem egy időben működő – tábor lehetett, de ha a Bem tér környékén átvágott *fossákat* vizsgáljuk, akkor azok helyzete, eltérő irányítása alapján joggal következtethetünk arra, hogy ezen a területen is két tábor épülhetett, vagy legalábbis két teljesen eltérő periódusú építkezéssel kell számolnunk. A korai leletek alapján már az eddigiek során is azt sejtethetjük, hogy az északi, azaz a Bem téri tábor lehetett a korábbi.

Feltételezésünket megerősítik a 2021–2022 évi ásatások leletei;⁵⁴ a tábor területén előkerült egy *terra sigillata* tányér aljtöredéke kétsoros, négyszögletes formájú bélyeggel; ezen PRIMIO/NIS mester jelzésével. Az edény minőségi jegyei az ún. Fabrikat B jellegzetességeit mutatják. Primio Pó-vidéki fazekas a középső Augustus-korban működött (Kr. e. 20 – Kr. e. 1).⁵⁵ Ennek a bélyegnek birodalomszerte összesen 20 előfordulását ismerjük. Itálián kívül (Aquileia, Rimini, Bologna) csak a Magdalensbergen található meg ennek a *figlinának* áruja.⁵⁶ Pannoniában Aquincumon kívül ilyen bélyeg csak Budaör-

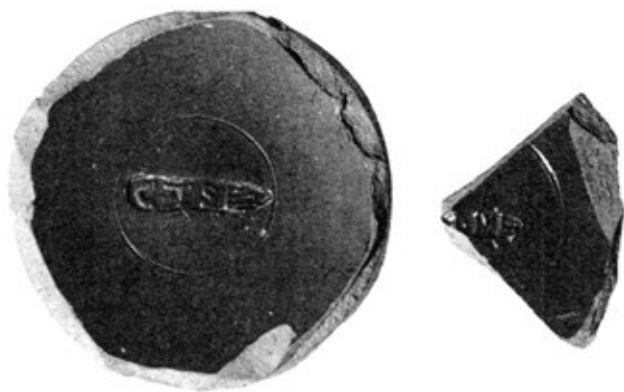
sön található (7. kép).⁵⁷ A másik korai *sigillata* a Bem téri tábor területéről egy SECU/NDI bélyeges töredék. Minőségi jegyei alapján a Fabrikat B-be sorolható áru Pó-vidéki gyártmánynak tekinthető. A szóban forgó jelzés Secundus 5 (Itáliában is több Secundus mester ismeretes) bélyegének harmadik változata (7. kép).⁵⁸ A *figlina* Augustus korától a Claudius-korig terjedő időszakban működött. A bélyeg formája alapján a mi példányunk Augustus korára keltezhető.⁵⁹ A bélyegnek eddig 142 előfordulását ismerjük, elsősorban Itáliából, ritkábban Dalmáciából. A dunai tartományokban általában ritka ez a *signatura*, de sok példány ismeretes a Magdalensbergeről⁶⁰ és részben Virunumból. Pannoniában eddig három lelőhelyen került elő ez a bélyeg: Emonában,⁶¹ Sisciában⁶² és Sirmiumban.⁶³

A harmadik *sigillata* a Fabrikat B sajátosságait mutató edény aljtöredéke (lsz. 2023.4.230); ezen egy négyszögletes egysoros bélyeg található. Három betűjéből az első olvashatatlan; a másik kettő is nehezen vehető ki; egy C és egy O betűnek látszik. A bélyeg formája alapján késő Augustus- vagy Tiberius-korinak tarthatjuk (8. kép).

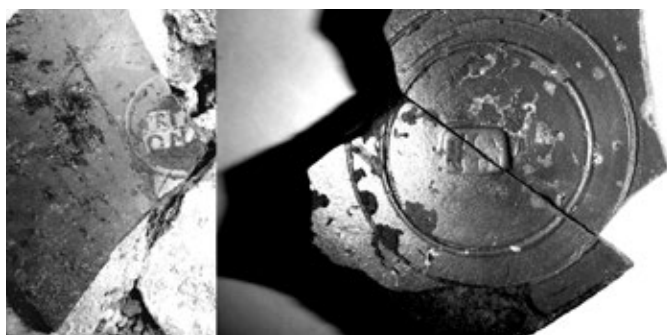
A negyedik *sigillata* nagyobb Consp. 18. 2 formájú tányér oldaltöredéke (2023. 4. 414), amely a Ha 2=Mazzeo 13 típusba sorolható. Minőségi jegyei a Fabrikat B jellegzetességeit mutatják. Pereme enyhén ívelt, a szájrész megvastagodó és enyhe ívvel kapcsolódik az oldalfalhoz. Kívül és belül bevájt horizontális vonalak tagolják (8. kép fent balra). Ritka típus; korai változatai már a középső Augustus-kori Oberadenben és Dangstettenben is megtalálhatók, azonban gyakoribb Halternben és a Magdalensbergen.⁶⁴ Párhuzamai ismeretesek Pan-



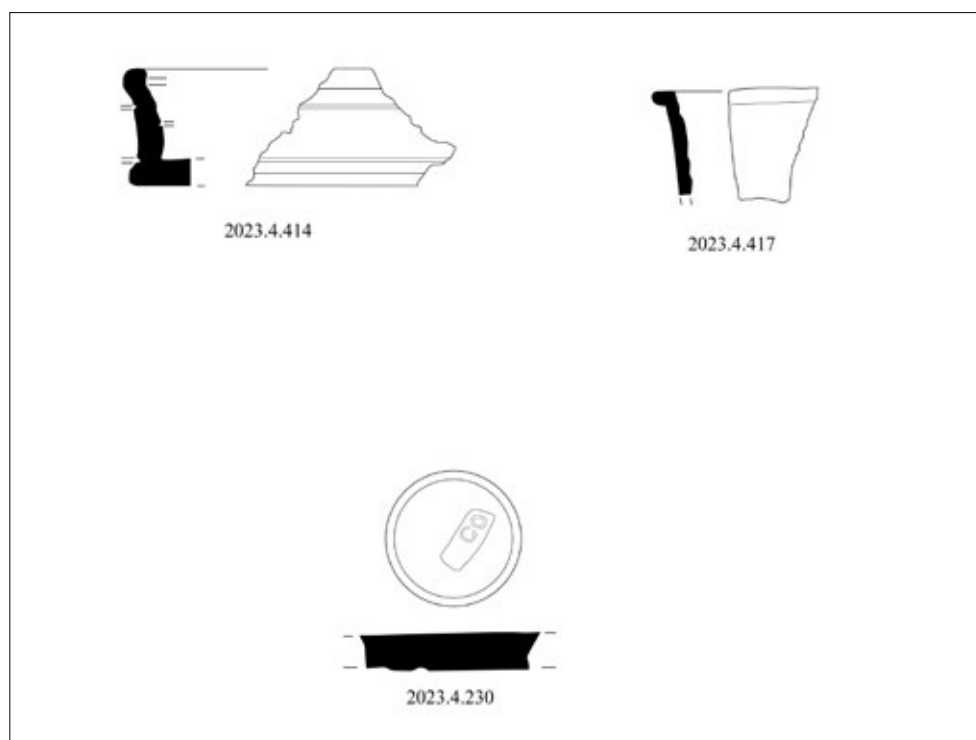
5. kép. Itáliai *sigillaták* a Tölgyfa u. 3 – Henger u. 2. telkén végzett ásatások leletanyagában



6. kép. Pó-vidéki terra sigillata a Vízivárosból
C·T·S(uc) bélyeggel



7. kép. Augustus-kori sigillaták a Bem tér 3. –
Feketesas u. 4. területén 2021-ben végzett ásatások anyagából
(Nagy Alexandra felvétele)



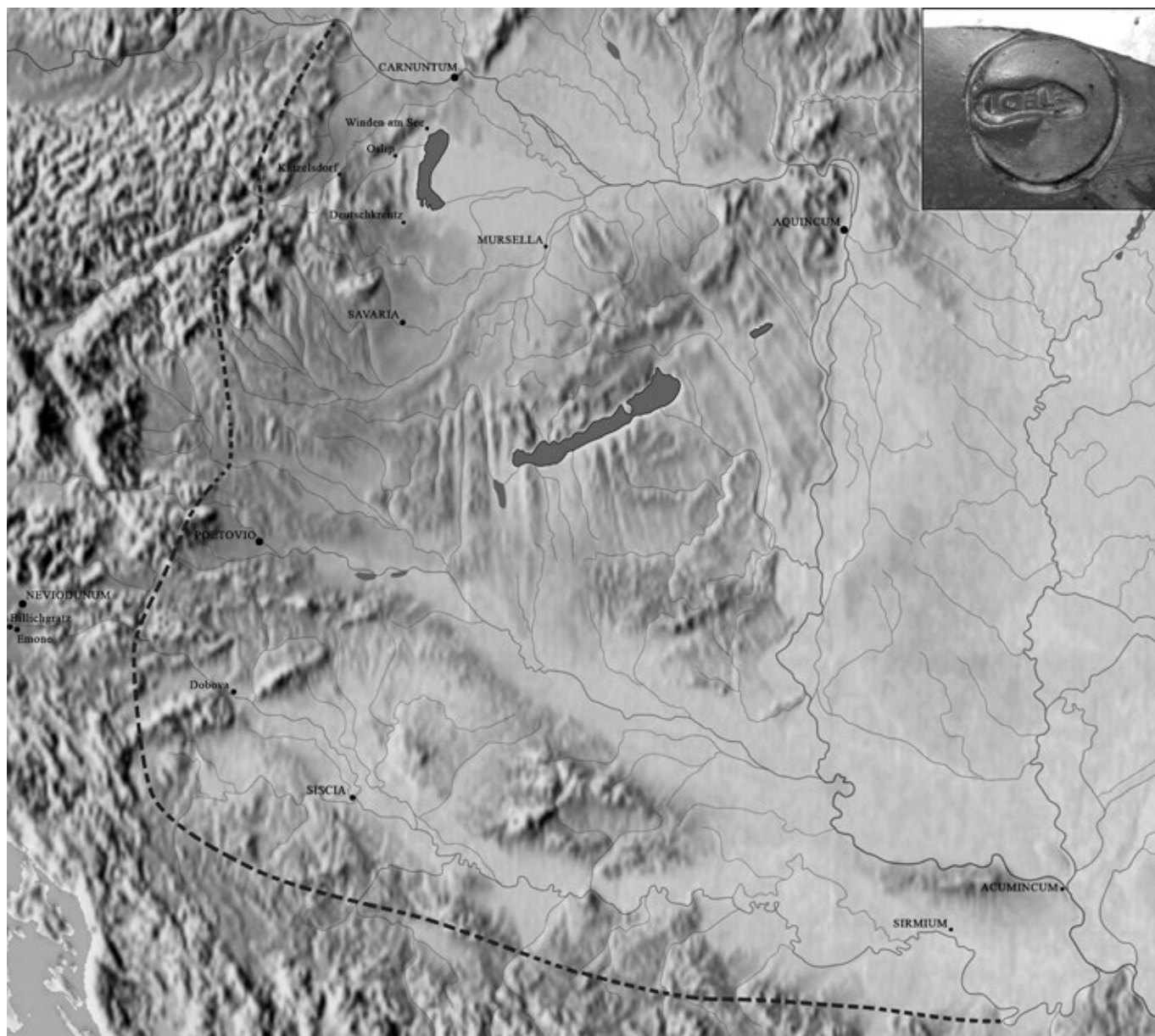
8. kép. Augustus–Tiberius-kori sigillaták a Bem tér 3. – Feketesas u. 4. területén
2021-ben végzett ásatások anyagából (Varga Zsóka rajza)

noniában is, így Carnuntumban,⁶⁵ Sisciában⁶⁶ és Gomolaván.⁶⁷ Pó-vidéki áru, késő Augustus–Tiberius-kori. Előkerült továbbá egy L.GELL(ius) bélyeges sigillata is; ezt azonban planta pedis keretelése és a magdalensbergi stratigráfiai megfigyelések alapján már Tiberius–Claudius korára lehet keltezni (9. kép).

Fentiek alapján megállapíthatjuk, hogy a Vízivárosban nem egy, hanem két, esetleg három – nem egyidőben megszállt – tábor is lehetett. Közülük az északi, a Bem téri lehet a korábbi; itt állomásozhatott a Burnumból ide vezényelt ala I Hispanorum.⁶⁸ Miután ezt az egységet Moesiába helyezték át, az ala I Hispanorum Auriana vette át helyét. Ez a Noricumból áthelyezett lovasscsapat talán a 2. század elejéig, legkésőbb 107-ig felügyelte ezt a dunai szakaszt.⁶⁹ Az alakulat Raetiába történő áthelyezése után a Vízivárosban többé nem tartózkodott katonaság. Ez az egység feltehetően a Kérdő Katalin által lokalizált tábor helyőrsége lehetett az 1. század harmadik harmadában. Nagy Tibor korábban utalt arra, hogy az ala I Hispanorum előtt egy ismeretlen csapat állomásozhatott a Bem téren.⁷⁰ A négy Augustus-kori sigillata, több Augustus-érem, egy Augustus-kori bronztárgy és más kerámiatípusok arra engednek következtetni, hogy már a Kr. u. 20-as, 30-as években kiépülhetett egy tábor a Bem tér környékén, az eltérő irányítású fossa talán ehhez a korai castellum védműveihez tartozhatott. Nem valószínű ugyanis, hogy az Augustus-kori sigillaták Kr. u. 45/50 táján, az ala I Hispanorum idehelyezésekor kerültek volna Aquincumba. Még ha feltételezzük is, hogy a sigillaták korábbi raktári készletből kerültek a dunai állomáshelyre, az nem lehetett egy-két évtizednél korábbi anyag. Augustus-kori sigillatákat nem szállítottak az 1. század közepén Aquincumba; ezek már korábban kerültek ide. Egy Tiberius-kori tábor feltételezése során korábban Nagy Tibor még nem számolhatott olyan leletanyagokkal, amelyek hipotézisét igazolhatták volna.⁷¹ Az itt bemutatott leletek azonban egy Tiberius-kori tábor feltételezéséhez szol-

gálnak argumentumot. Várható, hogy a teljes leletanyag elemzése során újabb evidenciákra is támaszkodhatunk.⁷² Nem tudjuk, hogy a feltételezhető harmadik castellum ennek az ismeretlen nevű alának a táborra lehetett-e; ennek eldöntése a további kutatásoktól várható.

Kérdés, hogy az első tábor építése, amelyet Tiberius korára keltezhettünk, milyen történeti keretbe illeszthető. Számításba vehető a jazigok megjelenése az Alföldön. A szarmata honfoglalásra vonatkozóan azonban nem áll rendelkezésünkre pontos dátum. Biztos, hogy Kr. u. 50-ben már itt vannak a pesti oldalon, hiszen lovasságuk segítséget nyújtott Vanniusnak, akinek hatalma ebben az évben dőlt meg.⁷³ Az előző 30 évről, a regnum Vannianum időszakára vonatkozóan azonban a források hallgatnak, ami megengedi annak feltétele-



9. kép. L. Gellius sigillatáinak elterjedése Pannoniában

zését, hogy ez békés időszak lehetett. Nem véletlen, hogy erre a periódusra tehető L. Munatius Plancus hosszú, 17 éves pannoniai hivatala. Nem valószínű továbbá az sem, hogy a jazigok már rögtön beköltözésük után katonai segítséget nyújtottak volna Vanniusnak;⁷⁴ érkezésük tehát korábbra tehető.

A szarmaták és a különböző germán népcsoportok lakóhelyét Plinius írja le ugyancsak a *regnum Vannianum* kapcsolatban,⁷⁵ ebből is nyilvánvaló, hogy a jazigok már Kr. u. 50 előtt is a Kárpát-medence lakói lehettek. Honfoglalásukhoz *terminus post quem* adatot jelent a Kr. e. 10-ben Marcus Vinicius által vezetett hadjárat, amelynek során a római sereg az Alföld északi pereméig hatolt. Ekkor a jazigokról nem esik szó; nyilván még nem lakhattak későbbi szállásterületükön, az Alföldön.⁷⁶ Kovács Péter a pliniusi hely alapján pontosabb dátumot javasolt; szerinte a szarmaták beköltözése Kr. u. 20 előtti időre tehető.⁷⁷ Ezt az ötletet már korábban felvetette Mócsy András,⁷⁸ öt megelőzőn pedig Alföldi András gondolt arra,

hogy a Kr. u. 18–20 közötti aquincumi erődepítés összefüggésbe hozható a jazigok ideérkezésével.⁷⁹ Kr. u. 10 és 20 közötti bejövételük a quadokkal szomszédos területre, megerősítést nyer Lucanus adata alapján is,⁸⁰ aki a pannon-szarmata szomszédságot mint ismert tényt kezeli nem sokkal Vannius bukása után.⁸¹ A szarmaták „honfoglalásával” kapcsolatban korábban felmerült annak lehetősége, hogy első csoportjukat, a jazigokat a rómaiak telepítették be, mert így akartak kialakítani egy ütközőállamot a dákok ellen.⁸² Ezt a feltételezést Mócsy András is átvette, és a jazig bevándorlást Drusus Kr. u. 17 és 20 közötti *missio*jával hozta kapcsolatba.⁸³ Pedig ekkor már a Tiberius-kori keltezését döntően támogató aquincumi feliratról kiderült, hogy az Vespasianus korára, Kr. u. 73-ra keltezhető.⁸⁴

Noha népcsoportok áttelepítése, ütközőállamok létrehozása nem állt távol a római intézkedésektől, a szarmatáknak római politikai célokat követő beköltöztetését Vaday Andrea cáfolta.⁸⁵ Ellenérveit Istvánovits Eszter és Kulcsár Valéria pontról-

pontra cáfolta,⁸⁶ ugyanakkor elismerték, hogy Alföldi András sem bizonyította be minden kétséget kizáróan a rómaiak által végrehajtott áttelepítést és egy ütközőállam létrehozását az Alföldön. A kérdést tehát nyitva kell hagyni. Feltehető továbbá, hogy nem az egész nép települt be a Duna-Tisza közti területre, hanem csak egy kisebb csoport. Több iráni hullámról tett említést Harmatta János, aki feltételezte, hogy ezek nyomására kellett a nyugati szarmata törzseknek benyomulni későbbi szállásterületekre,⁸⁷ a római közvetítést mellőzve.

A másik indok, ami szükségessé tette állandó helyőrség Aquincumba vezénylését, egy Tiberius-kori tábor építését, az északi germán törzsek közti konfliktusok, amit Drusus oldott meg kitűnő diplomáciai érzékkel. Kr. u. 17-ben ugyan csak azért küldték Illyricumba, „hogy megszokja a katonáskodást, és a fényűző városi tespedés helyett a táborban tartózkodjon” (*ut suesceret militiae... simul iuvenem urbano luxu lascivitem melius in castris haberi*).⁸⁸ A tapasztalatszerzés helyett azonban Drusznak komoly külpolitikai kihívásokkal is szembe kellett néznie, miután a rómaiakkal szövetséges Maroboduust az Arminius vezette cheruskok megtámadták. A markomann király, veresége után kénytelen volt szűkebb szállásterületére, a Cseh-medencébe visszavonulni.⁸⁹ Az egykor hatalmas uralkodó, az első germán állam megteremtője, egy hetvenezer főt számláló hadsereg⁹⁰ vezére ellen Tiberius már Kr. u. 6-ban tervezett hadjáratot,⁹¹ de ez a pannon-dalmata lázadás miatt meghiúsult. A rómaiak *condicionibus aequis* (mértányos feltételekkel) fejezték be felvonulásukat, „békét” kötve legnagyobb ellenfelükkel.⁹² Ez lehetővé tette számukra, hogy erejüket a pannon-dalmata lázadás leverésére fordíthassák. Kérdés, hogy fegyverszünetről volt szó vagy egyfajta *foedus aequum* kötésére került sor,⁹³ biztos azonban, hogy ennek a szerződésnek különös hasznát vette Róma Kr. u. 9-ben, amikor a teutoburgi vereség után Maroboduus nem csatlakozott a germán koalícióhoz; semleges maradt, noha Arminius a szövetség vezetőjének szemelte ki a markomann királyt.⁹⁴ A Róma és Maroboduus közötti jó viszony akkor romlott meg, amikor Kr. u. 12-ben Tiberius katonai segítséget kért az Arminius vezette cherusci szövetség ellen, aminek a markomann uralkodó nem tett eleget.⁹⁵ Ettől kezdve szerződészegőnek tartották, sőt kifejezetten ellenségként tekintették – elég, ha arra gondolunk, hogy bukása után a székhelyén talált római kereskedőket hazájuk elfeledésével (*oblivio patriae*) és az ellenség földjére településsel vádolták (*hostilem in agrum*).⁹⁶ Tiberius látta, hogy ravasz, a diplomáciában nagyon is jártas, katonailag erős ellenféllel áll szemben, ezért kihasználva elszigeteltségét, a germán törzsekkel való rossz viszonyát, Arminiusszal való ellentétét, elhatározta megbuktatását. Kr. u. 17-ben a markomann király hiába kért segítséget Rómától a „közös” ellenséggel szemben, Tiberius jogtalannak tekintette kérését, mivel korábban nem lépett fel *adversus Cheruscos*, a cheruscusok ellen. Ettől kezdve megbuktatása csak idő kérdése volt.⁹⁷ Drusus, aki már Illyricumban tartózkodott, úgy vélte, hogy itt az alkalmas idő a meggyengült markomann uralkodó hatalmának megdöntésére. Nyilván a császár tudtával és beleegyezésével tett lépéseket ennek érdekében. A gót Catualdát tartotta alkalmasnak terve megvalósítására, aki váratlanul nyomult be Kr. u. 18-ban vagy 19-ben a markomannok földjére, és azok fő embereinek támogatásával elűzte Maroboduust.⁹⁸ Catualda belső támogatásában szerepe lehetett a rómaiak ajándékainak is.⁹⁹ Nem sokáig élvezhette hatalmát az új uralkodó;

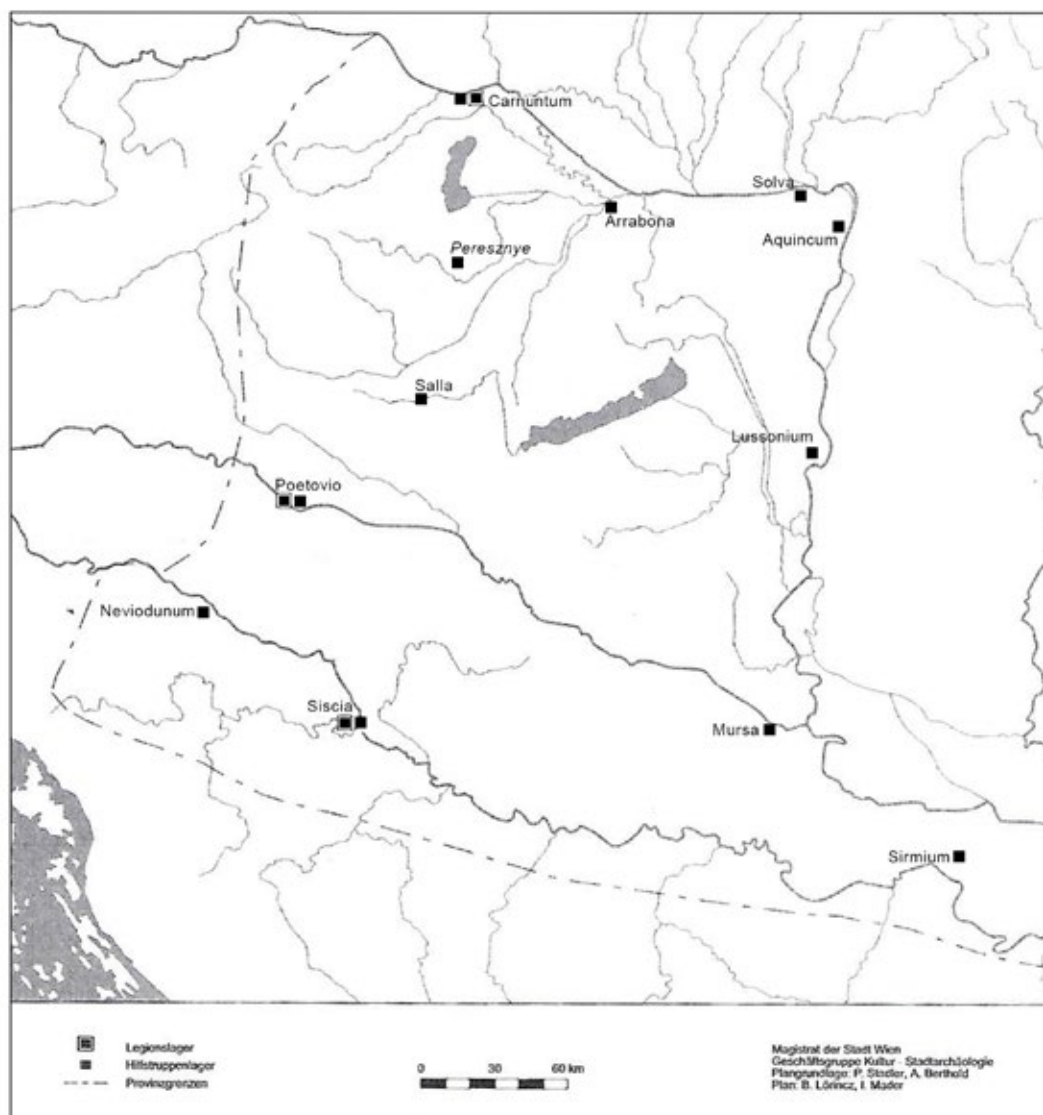
néhány hónap múltán Vibilius, a hermundurok fejedelme őt is elűzte.¹⁰⁰ Maroboduushoz hasonlóan Catualda is a rómaiaknál keresett menedéket. Kísérletüket, nehogy a már nyugodt provinciák rendjét megzavarják, Drusus Caesar a Marus és a Cusus folyók közti területre, a Dunától északra telepítette le, és a quad Vanniust tette királyukká.¹⁰¹ A két folyó azonosításának kérdése vitatott,¹⁰² a Marus a Morva lehet, míg a Cusus helyét nem lehet egyértelműen meghatározni.¹⁰³ Drusus – a császárral egyeztetett¹⁰⁴ – intézkedése harminc évre biztosította a nyugalmat a Duna mentén.¹⁰⁵ Neki sikerült Maroboduust megbuktatni, amiről Tiberiusnak tizenhárom évvel korábban le kellett mondani. Sikeres visszatérése után *ovatio*-ban részesült. A harmincéves béke tette lehetővé L. Munatius Plancus hosszú, tizenhét éves kormányzását, valamint a tartomány haderejének csökkentését. A *legio VIII Hispana* ekkor, Kr. u. 20–24-ben vezényelték el Pannoniából,¹⁰⁶ ami egyértelműen a stabilitás jele volt. Az első aquincumi tábor már a korábbi kutatás is Tiberius korára keltezte és Drusus *missió*jával hozta összefüggésbe; ennek alapja azonban egy felirat téves olvasata volt.¹⁰⁷

A Kr. u. 20 előtti viharos években mindenesetre szükség volt római csapatok jelenlétére; Aquincumba ekkor vezényelhetők az első alakulatok, egy ismeretlen nevű *alát*. Ha nem is állandó *legiotáborral*, de katonai jelenléttel számolhatunk Carnuntum esetében is az Augustus–Tiberius-kori leletek alapján.¹⁰⁸ A bécsi *Boltzmann Institut für Archäologische Prospektion und Virtuelle Archäologie* földradar és légifelvételek segítségével az egyik legkorábbi tábort azonosította. Carnuntumon kívül – stratégiai helyzeténél fogva – számba vehető még Arrabona is. A győri Káptalandombon lévő tábor feltárása során T. Szőnyi Eszter két Augustus-kori *sigillat*-t talált. Az egyik Consp. 22 formája alapján is a halterni horizonthoz sorolható,¹⁰⁹ de kétsoros, négyszögletes INGE/NUS bélyege egyértelműen Augustus-kori.¹¹⁰ Ennek a Pó-vidéki *figlinának* áruja Észak Itáliában számos lelőhelyről ismert. Fellelhető még a Magdalensbergen és Burnumban; Pannoniában azonban egyedül Arrabonában került elő Ingenuus három edénye. A másik *sigillata* tányérformán szintén kétsoros bélyeg található; töredékessége miatt azonban ez nem olvasható.¹¹¹ A bélyeg formája alapján ezt a példányt is az Augustus-kor második felére keltezhetjük. A Drávától északra nagyon kevés az Augustus-kori *sigillata* Pannoniában. A négy-négy carnuntumi és aquincumi, a két arrabonai példányon kívül csak egy tányértöredék ismert Gyulajról és kettő Budaörsről.¹¹²

A fentiekben felsorolt dunai táborokban a Kr. u. 17–19 közti népmozgások idején feltehetően már állomásozhattak egységek, amelyek közül egyiket-másikat a *regnum Vannianum* által biztosított hosszú béke idején el is vezényelhettek. A Claudius-korban, a vazallusállam bukása után kerülhetett újból(?) egy-egy *ala* ezekbe az erődítményekbe, míg Carnuntumba *legiót* helyeztek. A tartós vagy átmenetileg megszakított megszállás kérdését azonban adatok hiányában nyitva kell hagynunk.

A Drusus által létrehozott vazallus államhoz hasonlóan iktatta be Zeno Artaxiaszt Armeniában királynak. A császár mindkettőjük tevékenységét *ovatio*-val ismerte el Kr. u. 20-ban; Germanicus halála miatt azonban az ünneplésre csak később került sor.¹¹³

Vannius bukása hozhatott új változásokat táborok építése tekintetében. Korábban arra gondolhattunk leletanyagok alapján, hogy a carnuntumi *legiotábor*t még Tiberius uralkodásának végén építhették ki.¹¹⁴ A korai leletanyag azonban fentiek



10. kép. Claudius-kori táborok Pannoniában

alapján másként is interpretálható; ezzel szemben egy újabb adat alapján az első kőtábor egy elveszett, Kr. u. 53/54-re keltezhető felirat alapján Claudius korában építették ki. Az építési feliratot, amely minden valószínűség szerint Carnuntumból származik, Messalla Vipstanus Gallus helytartó és C. Rutilius Gallicus emeltette.¹¹⁵ Ez a felirat arra vall, hogy az állandó *legiotábor* valóban Vannius Kr. u. 50-ben bekövetkezett bukása után építették, azzal szoros összefüggésben.¹¹⁶ Ugyanerre az időpontra kell keltezni Arrabona *auxiliaris* táborát, és ekkor került Burnumból Aquincumba az *ala I. Hispanorum*. Ezt az alakulatot a már korábban épült Bem téri *castellumba* helyezték, ahol kisebb-nagyobb átalakításokat végezhetett.

Az 1. századi *limes* a későbbi 'határ' jelentéssel szemben még a tartomány belsejében állomásozó csapatok és a dunai határon, stratégiai döntő pontokon elhelyezett, nagyobb szakaszt ellenőrző alakulatok közti összeköttetést biztosító, Itália felől radiálisan futó útvonalakat és azok védelmét, azaz az utánpótlás biztosítását szolgáló katonai állomások rendszerét jelenti. Az aquincumi Claudius-kori tábor pontosan illeszkedik a Duna menti korai erődök sorába,¹¹⁷ amely kiegészülhet az esztergomi Vár feltárása során megfigyelt palánktáborral,¹¹⁸

valamint Lussonium korai *castellum*ával (10. kép).¹¹⁹ Raetiához hasonlóan, a radiálisan futó felvonulási utak mentén is állomásoztak csapatok. Ezek közül régészetileg igazolható a Poetovio-Aquincum útvonal védelmét szolgáló gorsiumi tábor.¹²⁰ A borostyánút mentén két, fentiekkel egykorú katonai állomás igazolható; az egyik Sallán (Zalalövő),¹²¹ a másik Strebersdorf határában került elő.¹²² Funkciójuk a carnuntumi *legiotábor* utánpótlási vonalának biztosítása lehetett.

Az elmondottakat összefoglalva megállapítható, hogy az aquincumi Vízivárosban nem egy, hanem két, sőt, valószínűleg három tábor is épülhetett az 1. században. A Nagy Alexandra 2021–2022 évi ásatásából származó leletanyag már az eddig áttekintett kerámia alapján is lehetőséget nyújtott a legkorábbi *castellum* keltezésére. Az első Tiberius-kori tábor építése feltehetően a jazigok érkezésével, Kárpát-medencei honfoglalásával vagy Drusus Kr. u. 17–20 közötti *missió*jával (vagy mindkettővel?) függhet össze. A második, Bem téri tábor jól illeszkedik a Claudius-kori dunai erődök sorába, amelyek az Itáliából radiálisan futó utak végpontjain épültek. A fontos összekötő utak stratégiai jelentőségű pontjait is táborok védték mind a borostyánút, mind a Poetovio-Aquincum útvonal mentén.

Jegyzetek

- 1 TitAq 860.
- 2 CIL III 10414=TitAq 676.
- 3 Szilágyi 1943, 343; TitAq760.
- 4 A *limes* fogalmához lásd Isaac 1988, 125–147.
- 5 TitAq 689.
- 6 TitAq 689.
- 7 Hable 1999, 112.
- 8 Beszédes 2001, 25.
- 9 Radnóti 1955, 23–25.
- 10 Nagy 1973, 114.
- 11 Alföldy 1959, 136.
- 12 Alföldy 1959, 131.
- 13 Lőrincz 1978, 301–310.
- 14 A terület geomorfológiai, környezetrégészeti adottságaihoz lásd Kérdő–Schweitzer 2014, 46–49, 133.
- 15 Nagy 2018, 92–93.
- 16 Beszédes 2010, 113–118.
- 17 Kérdő 2005, 84–88.
- 18 Kérdő 1997, 31.
- 19 Kérdő–Kovács–Szilas 2002, 115–123.
- 20 Kérdő 2005, 87, 89.
- 21 Benda–Hable 2006, 123–124.
- 22 Nagy 2018, 94.
- 23 Caes. *De bello gallico* VII. 73.
- 24 Gabler 2012, 112.
- 25 Kaba 1963, 290; Nagy 2022, 114.
- 26 Kérdő–Kovács 2002, 67–75.
- 27 Madarassy 1994, 88.
- 28 Kérdő–Kovács 2002, 22–23, Kérdő 2011, 168.
- 29 Kérdő–Verebes–Költő–Kis Varga 2007, 1–10, Fig. 7.
- 30 Nagy 2018, 95.
- 31 Hárshgyi 2010, 51–54.
- 32 Petrovsky 1993, 169.
- 33 Zabehlicky–Scheffenecker 1992, 415–443.
- 34 A *terra sigillata* anyag részletes elemzését lásd Gabler 2022, 119–228.
- 35 CVArr 2436.
- 36 CVArr 2024,1.
- 37 Vágó 1977, Abb. 5, 2.
- 38 CVArr 2025.
- 39 Kérdő 2005, 91.
- 40 Hable 1999, 114.
- 41 Gabler 2020, 40–41.
- 42 Kérdő 2011, 166.
- 43 Kérdő 2011, 175, Abb. 6.
- 44 Kovács 1999a, 21; uő. 2004, 183.
- 45 Kaba 1963, 259–298, Fig. 13, 11.
- 46 Zabehlicky–Scheffenecker 1988, 240–243; Makjanić 1995, 53. Emonából 34, Sisciából 17 darab előfordulását ismerjük.
- 47 Schindler–Scheffenecker 1977, Taf. 34, 1–2; Zabehlicky–Scheffenecker 1980, 222.
- 48 Brukner 1981, pl. 112, pl. 9, 8.
- 49 CVArr 485
- 50 Kérdő 2011, 164.
- 51 Kérdő 2011, 169.
- 52 Az ásatást a Várkapitányság Nonprofit Zrt végezte a Magyar Nemzeti Múzeum RÖG-gel együttműködve. A feltárások vezetője Papp Adrienn volt, a római kort érintő munkálatokat Nagy Alexandra irányította. Ásatásának eredményeiről előzetes beszámolót írt a Kovács Eszter emlékkötetbe (sajtó alatt) „A Bem téri római alátábor és vicusa” címen A kéziratba való betekintést engedélyezte, ezért neki ezúton mondok hálás köszönetet.
- 53 Uő (kézirat).
- 54 Ennek publikálására Nagy Alexandra kért fel. Önzetlen, nagylelkű támogatásért ezúton is hálás köszönetet mondok.
- 55 CVArr 1527, 2.
- 56 Schindler–Scheffenecker 1977, Taf. 11, 2–3. Itt több példányon is fellelhető ez a bélyeg.
- 57 Gabler 2005, 141–143.
- 58 CVArr 1842, 3. A bélyeget Susanne Zabehlicky–Scheffenecker segítségével tudtam olvasni. Javaslatával kapcsolatban azonban fenntartásaim vannak. Az első sorban az S helyén ugyanis csak egy enyhe kiemelkedés látható. Az E inkább I-nek, a C inkább O-nak látszik.
- 59 A Magdalensbergen, amelynek anyaga az itáliai *sigillata* időrendjének alapjául szolgált, a kétsoros négyszögletes bélyegek az ún. III. komplex leletei közt a leggyakoribbak. A III. komplex a Kr. e. első és második évtizedet jelenti a Krisztus születésével jelölt kronológiai fordulópontig. Ez a bélyegtípus azonban már a II. komplex anyagába is megjelenik. Valamivel későbbi lehet az egy-soros négyszögletes bélyegforma. Ez a IV. komplex anyagában van legnagyobb számban képviselve, amely Kr. u. 15-ig keltezhető. Ehhez lásd Schindler–Scheffenecker 1977, 290–291. A négyszögletes bélyegformát felváltó *planta pedis* ugyan már Kr. u. 10 körül megjelenik, de a váltás nem történt meg azonnal, így az ún. *Rechteckstempel* a Kr. u. 2. évtizedben még használatban lehetett (Schindler–Scheffenecker 1977, 296).
- 60 Schindler–Scheffenecker 1977, Taf. 117, 1–17; Zabehlicky–Scheffenecker 1998, 244–245, Abb. 23, 1–5.
- 61 Plesničar–Gec 1972, például CCIX, 1–4, 7.
- 62 Makjanić 1995, Fig. 33.
- 63 Brukner 1981, pk. 9, 2.
- 64 Schindler–Scheffenecker 1977, Taf. 74, 16–22.
- 65 Zabehlicky–Scheffenecker 1986, Abb. 4. 1; további három típust említ Groh–Gabler 2017, 17.
- 66 Makjanić 1995, 44.
- 67 Brukner 1981, Tab. 4, 1. Liccaeus kétsoros négyszögletes bélyegével.
- 68 Lőrincz 2001, 20.
- 69 Lőrincz 2001, 21; Kovács Péter (1999b) szerint az egységet talán már a '80-as években kivonták és helyén épült a *civitas Eraviscorum* központja.
- 70 Nagy 1973, 85.
- 71 Nagy 1971, 106.
- 72 A Bem téri ásatáson 2021–2022-ben előkerült, közel tízezer *sigillata*nak eddig kb. 7 %-át tudtuk áttekinteni.
- 73 Tac. *Ann.* XII. 29.
- 74 Mócsy 1979,181; Tóth 1981, 20–21.
- 75 Plin. *Hist. Nat.* IV. 80.
- 76 Mócsy 1974, 16–17; Fehér–Kovács 2003, 267–277.
- 77 Fehér–Kovács 2003, 52.
- 78 Mócsy 1977, 439.
- 79 Alföldi 1942, 182.
- 80 Luc. *Phar.* III. 94–95 (Kr. u. 63 táján). A kérdéshez lásd még Kovács 2022, 19–20.
- 81 Alföldi 1940, 532.
- 82 Alföldi 1942, 182.
- 83 Mócsy 1977, 439.
- 84 Tóth–Vékony 1970a, 133–161; Tóth–Vékony 1970b, 109–115.
- 85 Vaday 1991, 75.
- 86 Istvánovits–Kulcsár 2018, 199.
- 87 Harmatta 1950, 46.
- 88 Tac. *Ann.* II. 26, 44.
- 89 Tac. *Ann.* II. 46, 4.

- 90 Vell. Pat. Hist. Rom. CIX.
 91 Dobesch 2009, 7–52.
 92 Nagy 1989, 61.
 93 Tac. Ann. II. 46, 2.
 94 Tac. Ann. II. 63, 1. *Multis nationibus clarissimum quondam regem ad se vocantibus Romanam amicitiam praetulisse.*
 95 Tac. Ann. II. 46, 5. *In eundem hostem Romanos nulla ope iuviset.*
 96 Tac. Ann. II. 62, 3.
 97 Nagy 1989, 63.
 98 Droberjar 2009, 100; Dobesch 2009, 49.
 99 Nagy 1989, 65; Kehne 2009, 60.
 100 Tac. Ann. II. 63, 5.
 101 Tac. Ann. II. 63, 6. *Barbari utrumque comitati, ne quietas provincias turbarent, Danuvium ultra intra flumina Marum et Cum locantur, dato rege Vannio gentis Quadorum.*
 102 Nagy 1989, 66.
 103 Alföldi 1956, 48–53.; Saria 1955, 338; Fitz 1977, 543, 550; Mócsy 1977, 443.
 104 Tac. Ann. II. 63, 3.
 105 Kovács 2003, 276.
 106 Lőrincz 1990, 71.
 107 Szilágyi 1938, 292.
 108 A 63. jegyzetben említett 4 Augustus-kori sigillatán kívül lásd egy Consp. 18. 2 és Consp. 22 formájú tányérokat (Gugl–Kastler 2007, 192), illetve a Loeschke I B típusú Augustus- és Tiberius-kori méceszt (193). Korai keltezését valószínűsít az Auerbergtopf nagy száma is. A szerzők az állandó legiotábor kiépítését változatlanul Kr. u. 40–50 tájára keltezik, de korábbi – ideiglenes – katonai létesítmény lehetőségét nem zárják ki. Ennek helye azonban bizonytalan (198).
 109 Szőnyi 1990, 674, Abb. 1, 7.
 110 CVArr 981, 3.
 111 Szőnyi 1990, 674, Abb. 1, 2.
 112 Gabler 2005, 141–142.
 113 Nagy 1989, 68.
 114 Gabler 1981, 1–32; Gabler–Lőrincz–Mócsy 1990, 88.
 115 Gugl–Kastler 2007, 505.
 116 Mosser 2003, 16; Kandler 2004, 16.
 117 Ezeket lásd Lőrincz 2001, 56, Abb. 2.
 118 Gabler 2019, 330–384.
 119 Visy 2003, 124.
 120 Lőrincz 2001, 52; Fitz 1972, 12; uő. 1987, 183.; uő. 1998, 239–241.
 121 Redő et al. 1979, 368; Redő et al. 1981, 284; Redő 2003, 203.
 122 Groh 2009, 180–182.

Bibliográfia

Rövidítések

ActaArchHung: *Acta Archeologica Academiae Scientiarum Hungaricae*. Magyar Tudományos Akadémia. Budapest
 Acta Antiqua: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*. Magyar Tudományos Akadémia. Budapest
 ArchÉrt: *Archaeologiai Értesítő*. Budapest
 AqFüz: *Aquincumi Füzetek*. Budapest
 BudRég: *Budapest Régiségei*. Budapest
 Consp: *Conspectus formarum terrae sigillatae Italico modo confectae. Materialien zur römisch-germanischen Keramik*. Bonn
 CVArr: *Corpus Vasorum Arretinorum. A catalogue of signatures, shapes and chronology of Italian sigillata*. Bonn
 RégFüz: *Régészeti Füzetek*. Budapest
 TitAq: *Tituli Aquincenses II. Tituli sepulchrales et alii Budapestini reperti*. Budapest

Szakirodalom

- Alföldi A. 1940. „Die Roxolanen in der Walachei”: M. Wegner (szerk.): *Bericht über den VI. Internationalen Kongreß für Archäologie, Berlin 21–26. August 1939*. Berlin, 528–538.
 Alföldi A. 1942. „A pesti oldal új urai. A szarmata jazigok”: Szendy K. (szerk.): *Budapest története I*. Budapest, 172–235.
 Alföldi A. 1956. „Wo lag das regnum Vannianum”: *Südost Forschungen* 15, 48–53.
 Alföldi G. 1959. „Die Truppenverteilung der Donaulegionen am Ende des 1. Jahrhunderts”: *ActaArchHung* 11, 113–141.
 Benda J. – Hable T. 2006. „Római kori és középkori települési maradványok a Vízvárosban”: *AqFüz* 12, 116–146.
 Beszédes J. 2001. „Depictions of an early Portraittyp of Emperor Nero on Some Gravestones from Pannonia”: *BudRég* 34, 17–28.
 Beszédes J. 2010. „Újabb kora császárkori teleprészlet Lágymányoson”: *AqFüz* 16, 113–118.
 Brukner, O. 1981. *Keramika u Jugoslovemskom delu Provincije donje Panonije (Roman Ceramic Wares in Yugoslav Part of the Province of Lower Pannonia)*. (Dissertationes et monographiae 24). Belgrád.
 Dobesch, G. 2009. „Politik zwischen Marbod und Rom”: J. Bemmman – V. Salač (szerk.): *Mitteuropa zur Zeit Marbods. 19. Internationales Symposium. Grundprobleme der frühgeschichtlichen Entwicklung im Mittleren Donaauraum*. Prága–Bonn, 7–52.
 Droberjar, E. 2009. „Contributions to the History and Archaeology of the Maroboduus Empire”: J. Bemmman – V. Salač (szerk.): *Mitteuropa zur Zeit Marbods. 19. Internationales Symposium. Grundprobleme der frühgeschichtlichen Entwicklung im Mittleren Donaauraum*. Prága–Bonn, 81–106.
 Ettlinger, E. – Hedinger, B. – Hofmann, B. – Kenrick, Ph. M. – Pucci, G. – Roth-Rubi, K. – Schneide, G. – von Schnurbein, S. – Wells, C. M. – Zabehlicky-Scheffenecker, S. 1990. *Conspectus formarum terrae sigillatae Italico modo confectae. Materialien zur römisch-germanischen Keramik*. Bonn.
 Fehér B. – Kovács P. 2003. *Az ókori Pannonia történetének forrásai I. Korai földrajzi írók – a római hódítás kora (Kr. u. 54-ig)*. Budapest.
 Fitz J. 1972. „The excavations in Gorsium”: *ActaArchHung* 24/1–3, 3–52.
 Fitz J. 1977. „Die Eroberung Pannoniens”: *ANRW* II. 6, 543–556.
 Fitz J. 1987. „Forschungen in Gorsium in den Jahren 1983/84”: *Alba Regia* 23, 179–185.
 Fitz J. 1998. „Forschungen in Gorsium in den Jahren 1990–1997”: *Alba Regia* 27, 239–241.
 Gabler D. 1981. „Zum Anfangsdatum des römischen Carnuntum”: *Mitteilungen der Gesellschaft der Freunde Carnuntums* 3, 1–32.
 Gabler D. – Lőrincz B. – Mócsy A. 1990. „Hadsereg”: Fitz J. – Mócsy A. – Lőrincz B. (szerk.): *Pannónia régészeti kézikönyve*. Budapest, 71–114.
 Gabler D. 2005. „Augusteische Sigillaten in Budaörs. Italischer Import in der vorrömischen Pannonien”: *ActaArchHung* 56/1–3, 133–175.

- Gabler D. 2012. „Terra sigillaták Aquincum legkorábbi táborából és annak helyén emelt későbbi római épületekből”: *BudRég* 45, 111–150.
- Gabler D. 2019. „Az esztergomi vár 1961–1968 évi ásatási során előkerült terra sigillaták”: Kelemen M. – Merczi M.: *Az esztergomi Várhegy a római korban*. Esztergom, 330–384.
- Gabler D. 2022. „Early imperial terra sigillata from the Víziváros vicus of Aquincum”: Budai Balogh T. – Láng O. – Vámos P. (szerk.): *Aquincum aeternum. Studies in honour Paula Zsidi. Aquincum Nostrum II*. Budapest, 119–228.
- Groh S. 2009. „Neue Forschungen der Bernsteinstraße in Nordwestpannonien – Die römischen Militärlager und der Vicus von Strebersdorf und Frankenau/Frankenava (Mittelburgenland, Österreich)”: Bíró Sz. (szerk.): *Ex officina...Studia in honorem Dénes Gabler*. Győr, 175–187.
- Groh S. – Gabler D. 2017. *Terra sigillata aus den Zivilstädten von Carnuntum und Aquincum. Eine Analyse des Terra Sigillata-Importes der Provinzhauptstädte der Pannonia superior et inferior*. (Archäologische Forschungen in Niederösterreich, Neue Folge, 4). Krems.
- Gugl, Ch. – Kastler, R. 2007. *Legionslager Carnuntum. Ausgrabungen 1968–1977*. (Der römische Limes in Österreich 45). Bécs.
- Hable T. 1999. „A Corvin téri ásatás legújabb eredményei – 1998”: *AqFüz* 5, 109–120.
- Harmatta J. 1950. *Studies of the History of the Sarmatians*. Budapest.
- Isaac, B. 1988. „The Meaning of the Terms Limes and Limitanei”: *The Journal of Roman Studies* 78, 125–147.
- Istvánovits E. – Kulcsár V. 2018. „...Aligha állhat nekik bármely csatarend ellent.” *Egy elfelejtett nép, a szarmaták*. Nyíregyháza–Szeged.
- Hárshegyi P. 2010. „Amphorae from Early Roman Contexts”: *RCRF* 41, 51–54.
- Kaba M. 1963. „Római kori épületmaradványok a Király fürdőnél”: *BudRég* 20, 259–295.
- Kandler, M. 2004. „Carnuntum”: M. Šašel-Kos – P.Scherrer (szerk.): *The autonomous towns of Noricum and Pannonia*. Ljubljana.
- Kehne, P. 2009. „Das Reich der Markomannen und seine auswärtigen Beziehungen unter König Marbod (Maroboduus) ca. 3 v. – 18 n. Chr.”: J. Bemmann – V. Salač (szerk.): *Mitteleuropa zur Zeit Marbods. 19. Internationales Symposium. Grundprobleme der frühgeschichtlichen Entwicklung im Mittleren Donauraum*. Praha–Bonn, 53–66.
- Kérdő K. 1997. „Budapest II., Hotvát u. 12–24. (hrs.:13625)”: Wolák K. (szerk.): *RégFüz* 48. Budapest, 31.
- Kérdő K. – Kovács E. – Szilas G. 2002. „Újabb régészeti feltárások a II. ker., Tölgyfa utcában (Recent archeological excavations on Tölgyfa Street)”: *AqFüz* 9, 115–123.
- Kérdő K. – Kovács E. 2002. „Kutatások a vízivárosi római tábor vicusának, illetve a középkori Gézavására (később Felhévíz) területén”: *AqFüz* 8, 67–75.
- Kérdő K. 2005. „Die Anfänge von Aquincum und die Änderungen in der Siedlungsstruktur in den Jahrhunderten der Römerzeit”: Borhy L. – Zsidi P. (szerk.): *Die norisch-pannonische Städte und das römische Heer im Lichte der neuesten archäologischen Forschungen. II. Internationale Konferenz über Norisch-pannonische Städte: Budapest–Aquincum 11–14. September 2002*. Budapest, 83–99.
- Kérdő K. – Verebes A. – Költő L. – Kis-Varga M. 2007. „An Assemblage of Bronze objects found in the territory of the 1st century vicus in Aquincum”: *Archaeometallurgy in Europe: 2nd International Conference*. Aquileia.
- Kérdő K. 2011. „Aquincum kezdetei és a településszerkezet változásai a Vízivárosban a római kor évszázadaiban. Régészeti adatok Aquincum–Víziváros történetéhez”: *BudRég* 44, 165–182.
- Kérdő K. – Schweitzer F. (szerk.) 2014. *Aquincum. Ancient Landscape – Ancient Town*. (Theory – Method – Practice 69). Budapest.
- Kovács P. 1999a. *Vicus és Castellum kapcsolata az Alsó-Pannoniai Limes mentén*. (Studia Classica Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae, series Historica 1). Piliscsaba.
- Kovács P. 1999b. „Civitas Eraviscorum”: *Antaeus* 24, 278–295.
- Kovács P. 2004. „Pannonia története Kr. u. 54–106 között a források fényében”: Kovács P. – Fehér B. (szerk.): *Pannonia története Kr. u. 56 – 106 között*. Budapest, 164–193.
- Kovács P. – Szabó Á. (szerk.) 2010. *Tituli Aquincenses II. Tituli sepulchrales et alii Budapestini reperti*. Budapest.
- Kovács P. 2022. *Fontes Sarmatarum in Hungaria habitantium – A magyarországi szarmatákra vonatkozó antik források*. Budapest.
- Lőrincz B. 1978. „Die Besatzungstruppen des Legionslagers von Aquincum am Ende des 1. bis Anfang des 2. Jahrhunderts”: *ActaArchHung* 30, 299–312.
- Lőrincz B. 2001. *Die römischen Hilfstruppen in Pannonien während der Prinzipatszeit*. (Wiener Archäologischen Studien 3). Bécs.
- Madarassy O. 1994. „Budapest, II. Tölgyfa u. 24”: *RégFüz* 1/46, 88, Nr. 121/10.
- Makjanić, R. 1995. „Terra sigillata”: R. Makjanić – R. Košćević (szerk.): *Siscia, Pannonia superior: Finds and metalwork production. Terra sigillata*. (British Archaeological Reports 621). Oxford, 42–83.
- Mazzeo-Saracino, L. 1985. „Terra Sigillata Nord-Italica”: G. Pugliese Caratelli (szerk.): *Enciclopedia dell'Arte Antica. Atlante delle forme ceramiche II. Ceramica fine romana nel bacino mediterraneo, tardo ellenismo e primo imperio*. Róma, 175–230.
- Mócsy A. 1974. *Pannonia and Upper Moesia. A History of the Middle Danube Provinces of the Roman Empire*. London–Boston.
- Mócsy A. 1977. „Die Einwanderung der Jazygen”: *Acta Antiqua* 25, Szeged 439–446.
- Mócsy A. 1979. „Illyricum északi határa Claudius előtt”: *ArchÉrt* 106, 177–186.
- Mosser, M. 2003. *Die Steindenkmäler der legio XV Apollinaris* (Wiener Archäologische Studien 5). Bécs.
- Nagy A. 2018. „Római kori tábor és település a Víziváros alatt”: *Ókor* 17/2, 92–103.
- Nagy A. 2022. „Római kori település maradványai a Király fürdő területén”: *AqFüz* 25, 102–127.
- Nagy T. 1971. „Kőfaragás és szobrászat Aquincumban”: *BudRég* 22, 103–160.
- Nagy T. 1973. „Római kor”: Gerevich L. (szerk.): *Budapest története I*. Budapest, 83–184.
- Nagy T. 1989. „Die Nordpolitik des Tiberius an der Mitteldonau. Die zweite Mission des Drusus und die Errichtung des regnum Vannianum”: *ActaArchHung* 41, 67–78.
- Oxé, A. – Comfort, H. – Kenrick, Ph. M. 2000. *Corpus Vasorum Arretinorum. A catalogue of signatures, shapes and chronology of Italian sigillata*. (Antiquitas Reihe 3). Bonn.
- Petrovsky, R. 1993. *Studien zu römischen Bronzegefäß mit Meisterstempeln*. Köln.
- Plesničar-Gec, L. 1972. *Severno emonsko grobišče. The northern necropolis of Emona*. (Katalogi in monografije 7). Ljubljana.
- Radnóti A. 1955. „Buda régészeti emlékei” Pogány F. (szerk.): *Budapest műemlékei. Magyarország művészeti topográfiája 4*. Budapest, 13–35.
- Redő F. et al. 1979. „Römische Forschungen in Zalalövő 1977”: *ActaArchHung* 31, 357–390.
- Redő F. et al. 1981. „Römische Forschungen in Zalalövő 1978–1979”: *ActaArchHung* 33, 273–346.
- Redő F. 2003. „Municipium Aelium Salla”: M. Šašel-Kos – P.Scherrer (szerk.): *The autonomous towns of Noricum and Pannonia*. Ljubljana, 191–235.
- Saria, B. 1955. „Regnum Vannianum”: *Realencyclopädie VIII A*. Stuttgart, 338–346.

- Schindler, M. – Scheffenecker, S. 1977. *Die glatte rote Terra Sigillata vom Magdalensberg* (Kärntner Museumsschriften 62). Klagenfurt.
- Szilágyi J. 1938. „Die römische Okkupation von Aquincum und Nordostpannonien”: *Laureae Aquincenses memoriae V. Kuzsinszky dicatae I. Dissertationes Pannonicae ser. II. 10.* Budapest, 287–311.
- Szilágyi J. 1943. „Az Aquincumi Múzeum kutatási és gyarapodása az 1936–1942. évek folyamán”: *BudRég* 13, 337–357.
- Szőnyi E. 1990. „Archäologische Daten zur frühesten Besatzungstruppe von Arrabona”: H. Vetters – M. Kandler (szerk.): *Akten des 14. Internationalen Limeskongresses 1986 in Carnuntum*. Bécs, 667–674.
- Tóth E. – Vékony G. 1970a. „Beiträge zu Pannoniens Geschichte im Zeitalter des Vespasians”: *ActaArchHung* 22, 137–168.
- Tóth E. – Vékony G. 1970b. „Vespasianus kori építési felirat Aquincumban”: *ArchÉrt* 97, 109–115.
- Tóth E. 1981. „Megjegyzések Pannonia provincia kialakulásának kérdéséhez”: *ArchÉrt* 108, 13–33.
- Vaday A. 1991. „The Dacian Question in the Sarmatian Barbaricum”: *Antaeus* 19–20, 75–84.
- Vágó E. B. 1977. „Die oberitalische-padanischen Auflagen-Sigillaten in Transdanubien”: *ActaArchHung* 29, 77–109. Abb.5,2
- Visy Zs. (szerk.) 2003. *The Roman Army in Pannonia. An Archaeological Guide of the Ripa Pannonica*. Budapest.
- Zabehlicky-Scheffenecker, S. 1980. „Sigillata-Stempel Nachtrag 1973–1976”: H. Vetters – G. Piccotini (szerk.): *Die Ausgrabungen auf dem Magdalensberg 1973 bis 1974*. (Magdalensberg. Grabungsbericht 14.). Klagenfurt, 215–232.
- Zabehlicky-Scheffenecker, S. 1986. „Italische Terra Sigillata”: *Carnuntum – canabae legionis: Materialien über die Ausgrabungen auf der Flur „Mühlacker” in Bad Deutsch-Altenburg. Zusammengestellt anlässlich des 14. Internationalen Limeskongresses in Bad Deutsch-Altenburg 1986*. Bad Altenburg.
- Zabehlicky-Scheffenecker, S. 1988. „Einige Bemerkungen zur Verbreitung italischer Terra sigillata in Jugoslawien”: N. Tasić – J. Petrović (szerk.): *Gomolava – Cronologie und Stratigraphie der vorgeschichtlichen und antiken Kulturen der Donauniederung und Südosteuropas*. 1. Köt. Újvidék, 227–249.
- Zabehlicky-Scheffenecker, S. 1992. „Terra sigillata tardo-padana”: *RCRF* 31–32, 415–443.
- Zabehlicky-Scheffenecker, S. 1998. „Neues zur italischen glatten Sigillata vom Magdalensberg”: G. Piccotini (szerk.): *Die Ausgrabungen auf dem Magdalensberg*. Klagenfurt, 183–263.

Asszír koronázási rituálé

Fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta
Pásztor Dániel

Bevezetés

Az asszír koronázási rituálé szövege egy töredékes táblán fennmaradt vallási szöveg, mely tartalma miatt egyedinek mondható – nem ismerünk más, hasonló asszír szöveget, mely ilyen részletes bepillantást engedne a koronázás bonyolult, összetett ceremóniájának menetébe. A szöveg kontextusának alaposabb és mélyebb megértéséhez elsőként a királyság intézményének legfőbb jellegzetességeit ismertetem, röviden bemutatva a mezopotámiai, majd az asszír királyság jellegzetességeit. Ezután a szöveg történeti kontextusának tisztázása érdekében kitérek a középasszír kori királyság jellemzőire is. Végül a szöveget hordozó agyagtábla bemutatását, illetve a szöveg tartalmi ismertetését követően, az ezekkel kapcsolatban felmerülő legfontosabb kérdéseket és problémákat vázolom fel.

A királyság intézménye Mezopotámiában

A mezopotámiai királyság intézményéről a források egyenetlen eloszlása ellenére megállapítható, hogy a Kr. e. 3. és 1. évezred között eltelt közel kétezer év alatt mindvégig isteni eredetűnek tartották. A királyság (sumerül: nam.lugal, nam.ensi, nam.en) eredetét tárgyaló számos irodalmi szöveg alapvetően kétféle felfogást tükröz erre vonatkozólag. Az egyik szerint a királyság nem egyidős a világ és az ember megteremtésével, az istenek csak később választanak királyt az emberek közül, ez az új intézményi forma az emberek igényeire adott válaszként, az emberi civilizáció alapvető szükségleteként jelenik meg. A másik felfogás szerint a királyság a már a teremtés pillanatától elrendelt társadalmi rend alapvető része.¹ Egy ettől eltérő gondolati rendszer alapján megfigyelhető még az az elv, mely a királyságot a történelem alapvető elemeként és mozgatórugójaként magyarázza. Időrendben tekintve itt is kétféle szemlélet jelenik meg. A korábbi a várost állítja középpontba, a dinasztikus elv kevésbé hangsúlyos, a királyság mindig egy városban összpontosul. Erre példa a *Sumer Királylista*, illetve a várossíratók a Kr. e. 3. évezred végén – 2. évezred elején. Később a nagyobb területi államok megjelenésével ez módosul az uralkodó személyének középpontba állításával, illetve az uralkodók egymásutániségének hangsúlyozásával. Erre példa az *Asszír királylista*.²

A kora dinasztikus kortól (kb. Kr. e. 2900–2335) kezdve a dél-mezopotámiai városállamok nagy része felett uralkodó „ensi”-k az istenek megbízott kormányzóiként irányították területeiket, címükből adódó legfőbb feladatkörük az istenek templomi birtokainak művelés alatt tartása, illetve ezek terményeiből az istenek ellátása volt.³ Mivel a városállamok valódi uralkodói a város istenei, ők hozzák meg a szükséges döntéseket. Az emberi uralkodók csupán megismétlik a földön az istenek által az égben végrehajtott cselekedeteket. A város főistene nevezi ki az őt képviselő földi királyt, aki végrehajtja az akaratát, a valódi uralom azonban – a földdel és erőforrásaival együtt – az adott isten kezében marad.⁴ Az istenek ellátása a nép gazdasági jóllétének záloga volt már a korai időktől kezdve. A király ennek megfelelően az istenekhez legközelebb álló személyként jelent meg, rituális kötelezettségekkel rendelkezett,

bár a papi feladatköröket az erre beavatott személyzet számára delegálta.⁵ Földi szerepe elsősorban a társadalom biztonságának, békéjének és igazságosságának fenntartásából állt. Ez utóbbiak az uralkodó pásztori szerepkörére utaltak, mely egyúttal az istenek kultuszainak megfelelő működését is szolgálta.⁶ René Labat mindezeket figyelembe véve már korai, úttörő munkájában is a nép jólétének megteremtését, az ellenségtől való megvédését, az igazságos uralkodást, valamint az istenek templomépítésein és ünnepségeik megtartásán keresztül véghez vitt szolgálatát sorolja fel a király feladataiként.⁷ Mivel a királyság intézménye a kozmosz szerves részét képezte, annak fenntartásán keresztül a király a kozmosz rendjét is fenntartotta.⁸ Isteni szerepkörbe azonban ritkán emelték magukat a királyok,⁹ megelégedtek az isteni eredetű, emberfeletti képességekkel.¹⁰ Henri Frankfort összefoglalóan a mezopotámiai király három feladatát azonosította: az istenek akaratának értelmezését a népe számára, a népének képviselőt az istenek előtt, valamint a királyság igazgatását.¹¹ Beate Pongratz-Leisten szerint általánosan jellemző az ókori Kelet királyaira, hogy rátermettségük bizonyítása mindannyiuk egyéni feladata volt, és az erre irányuló motiváció szülte a királyok szöveges és képi ábrázolásait. A királyi autoritás megteremtéséhez szükséges háttérmunkálatokat pedig a szerző szerint mindig a királyi tudósok végezték.¹²

Az említett hosszú történelmi korszak folyamán mindvégig érvényes maradt, hogy a leendő király beiktatásához elengedhetetlen a királyságot megtestesítő regálék átvétele, melyek segítségével a jelölt eggyé lesz a királyság intézményével és alkalmassá válik az uralkodásra.¹³ A király csakis általuk gyakorolhatja hivatalát.¹⁴ A királyi regálék eredendően az égből származnak, önmagukban is az istenek tulajdonai, akik külön-külön birtokolhatják, tetszőleges földi királyra átruházhatják, és el is vehetik tőle.¹⁵ Az isteni felhatalmazás eszközeiként a király és alattvalói számára is a legitimitás elengedhetetlen eszközei voltak, mivel rajtuk keresztül érintkezhet az uralkodó az isteni világgal.¹⁶ A leggyakrabban előforduló regálék az irodalmi szövegekben és az asszír királyfeliratokban Ursula Magen vizsgálatai alapján a jogar (*haṭṭu*) és a korona (*agū*), de gyakori még a trón (*kussū*), a pásztorbott (*zaqiptu*) és a fegyver (*kakku*) is.¹⁷ Frankfort szerint égi eredetüknek megfelelően a fizikai tárgyakat külön-külön az istenek különböző szentélyeiben őrizték, hogy majd az új király beiktatásakor az istenek nevében átruházzák rá azokat.¹⁸

Összességében elmondható, hogy a királyság szakrális intézmény volt, de a profán tértől nem vált el annyira élesen, mint amennyire az arra reflektáló szövegek hatalmas mennyisége láttatja. A királyság mellett ugyanis minden más, a társadalom részét képező intézmény egyaránt isteni eredetűnek számított.¹⁹

Az asszír királyság a középasszír korban és később

Az Asszír Birodalom (*māt Aššur^{ki}*) legelső politikai és egyúttal kultikus fővárosa az Észak-Mezopotámiában, a Tigris nyugati partján fekvő Assur városa (^{ur}Aššur) volt. A kezdetben önálló, Aššur isten lakhelyét jelentő városállam a Kr. e. 15. század végé-

től már egy fokozatosan terjeszkedő birodalom fővárosává vált. Mint a birodalom főistenének, Aššurnak városa az évszázadok alatt végig a legfontosabb kultikus központ maradt, mely a birodalom ősiségét testesítette meg. Bár a politikai fővárosokat az évszázadok alatt többször is megváltoztatták, a város mindvégig az uralkodó dinasztia ősi központjának számított. A politikai változások ellenére Aššur szentélye sem áthelyezhető, sem lemásolható nem volt. Az asszír király (*šar māt Aššur*) mindvégig a főisten, Aššur helytartójaként működött, a birodalom, a város és a főisten neve állandó egységet alkotott.²⁰ A város a Kr. e. 14. század közepén a dél-mezopotámiai Nippur városának *libbi āli* (^{ur}ŠA₃.URU) dísznevét²¹ is felvette, Aššur isten ősi szentélye pedig ennek mintájára a nippuri Enlil-szentély „Ekur”, illetve „Ešarra” neveit is. A városállamnál már kiterjedtebb területi egység elnevezését, a *māt Aššur* (Aššur országa) összetételt I. Erība-Adad (Kr. e. 1392–1366) használta először, majd fia, I. Aššur-uballit (Kr. e. 1363–1328) déli, valószínűleg babilóni mintára a „király” címet (*šarru*) is felvette, melynek viselése Assurban mindaddig kizárólag a főisten privilégiuma volt.²² Ebben az időszakban, a középasszír kor elején lépett túl Assur városa egy befolyásos kereskedő állam keretein és lépett be a nagyhatalmak táborába.²³ A megnövekedett centrumot, a *māt Aššur*t ezek után a *libbi āli* és *šiddi mātī* alkotta, tehát egy politikai-vallási központ és a környező területek.²⁴ Később a *māt Aššur* magában foglalta a Hábúr-folyó vidékét is, melyet az előbbivel együtt egyenrangú provinciák alkottak, és az asszír magterületet jelentették a birodalom bukásáig.²⁵

Az asszír király titulátúrájának legrégebbi elemeiként az *iššiak Aššur* („Aššur isten helytartója”), majd a *šakni Enlil* („Enlil isten kinevezettje”) titulusokat használták. A Kr. e. 2. évezred elejétől, az óasszír korban használt *iššiakku* a sumer „ensi” akkád formájaként önmagában is szakrális jellegű titulus volt, Aššur isten királyi címével (*šarru*) szemben egyfajta földi helytartói státuszra utalt.²⁶ Ez utóbbi titulus kizárólag királyfeliratokban fordul elő, hivatalos dokumentumokban az uralkodó a *waklu* (‘felügyelő’), a *rubūm* (‘herceg, fejedelem’), valamint a *bēlum* (‘úr’) címek valamelyikét viselte.²⁷ A *šaknu* (‘kinevezett’) ebben a formában szintén szakrális címet takart, bár eredetileg adminisztratív funkciót jelölt. Együttes megjelenésük I. Šamši-Adad (Kr. e. 1814–1782) uralkodásához kötődik, de véglegesen I. Aššur-uballit idején mentek át a használatba.²⁸ Következő állomást jelentett I. Adad-nērārī (Kr. e. 1305–1274) idején Aššur főpapi címének, a *šangū*nak a felvétele, valamint ekkor jelennek meg jelzős és birtokos szerkezetekben más egyéb szakrális titulusok is, mint például az *išippu* (‘tisztítópap’) és a *šatammu* (déli eredetű szakrális titulus, ‘templomi előljáró, helytartó’) is.²⁹ A királyi (*šarrūtu*) és a papi (*šangūtu*) titulus jelentése gyakran összeforr a feliratokban, mely a királyság és a „*šangū*-ság” intézményének azonossá válására utalhat.³⁰ Az imént említett I. Aššur-uballit, aki már egy katonaállam és birodalom kiépítésén fáradozott, a *šarru* cím felvételével jelezte, hogy a legfelsőbb földi hatalom birtokosává vált, még ha korábbi helytartói (*iššiakku*) címét meg is tartotta.³¹

A birodalom korai kezdeteitől fogva a királyi ideológia alapjává vált, hogy Aššur isten az uralkodóra földi helytartóként egy nagyobb terület, majd a világ igazgatását bízta rá. Ugyanakkor Aššur főpapaként feladatkörének részévé vált, hogy a főisten és népe, az égi és földi szféra között közvetít-

sen.³² Ez egyrészt az istenek akaratának kifürkészését,³³ másrészt pedig az istenek kegyének keresését jelentette. Az utóbbi kötelesség elsősorban arra utal, hogy a legfőbb vallási ünnepeken aktívan részt kellett vennie,³⁴ valamint gondoskodnia kellett a különféle áldozatokról és a templomok felújításáról is.³⁵ A király Aššur isten ünnepi rituáléin szorosan együttműködött a főisten templomi *šangû*-papjával. A király a kiemelt ünnepeken személyesen részt vett és a főszerepet töltötte be, míg a *šangû*-pap a király távollétében a személyzet többi tagjával látta el a papi feladatkört, tehát nem csupán tiszteletbeli, hanem valós szerepkörre utaló titulusról beszélhetünk.³⁶ Aššur *šangû*-papjaként feladatköre egyaránt magába foglalta, hogy országának határait kiterjessze, a világot Aššur uralma alá helyezze.³⁷ Harcosként seregei élén a királyságon kívül is képviselte Aššur isten fennhatóságát.³⁸ Ennek érdekében rendszeresen hadjáratokat kellett vezetnie ellenségei ellen a világ minden égtája irányába, s ezek zsákmányából ambiciózus építési munkálatokat finanszírozott, hogy azokon keresztül is tovább növelje saját dicsőségét.³⁹ A hódítások egyértelmű szöveges megnyilvánulásai szintén I. Adad-nērārī korára tehetők: epithetonok sora utal a király hódító szerepére, a hadjáratleírások pedig a királyfeliratok önálló szakaszaként ékelődnek be a titulátúra és az építési beszámolók közé.⁴⁰ A háborúkat elvileg az istenek indították, a király csupán az eszközük volt, ahogy fegyvereit is ők adták és tisztították meg, ellátva azokat isteni erejükkel, harci jelvények formájában pedig az istenek fizikailag is elkísérték a királyt hadjáratain. A király ellenségei egyúttal Aššur ellenségeivé váltak, a hadjáratok végső győztesei így Aššur és a pantheon egyéb istenei voltak, az asszír hadviselés tehát egyértelműen szakrális aspektussal is bírt.⁴¹ A belső autonómiájukat megőrző vazallus királyságok⁴² szerződésben kötelezték magukat Asszíria iránti hűségükre, melynek megszegése szintén Aššur és a szerződést garantáló istenek elleni vétéknek számított, és Aššur földi helytartójának megtorlása követte.⁴³ A király a középasszír korban nem csupán Aššur papja lett, hanem az istenekhez legközelebb álló, általuk szeretett személy. Mindez vallásos jelleget kölcsönzött a királyság intézménynek, és a királyi trón szilárdságát és a dinasztia örökké tartó fennmaradását szorosan a templomi kultuszok fennmaradásához kötötte.⁴⁴

Az asszír király beiktatásának pillanatától kezdve osztozott az istenekkel rettentő kisugárzásukban (*melammu*), az uralkodó mint az istenség képmása később gyakorivá vált motívuma is ekkor lát napvilágot.⁴⁵ A király pásztori szerepe szintén babilóni mintára jelenik meg I. Adad-nērārī idején, majd I. Tukultī-Ninurta uralkodása alatt ez kiegészül és ötvöződik a szoláris motívumokkal. Az újasszír korban pedig gyakorivá válik a király tökéletes testfelépítésének motívuma, mely szintén az emberfeletti embert, valamint az istenekhez való hasonlatosságot helyezte előtérbe.⁴⁶ Mindezek üzenete, hogy a király népének jóléte az istenek által rá rótt feladatok teljesítésének függvénye.⁴⁷

Az asszír király kiválasztása az istenek által vagy az előző király által történhetett. A királyfeliratok tanúsága szerint a királyt az istenek már fogantatása előtt vagy annak pillanatában kiválasztották az uralkodásra.⁴⁸ Az isteni kiválasztás rituális keretek között már a herceg idősebb korában divináció – legfőképpen májijóslás – segítségével zajlott. Az isteni kiválasztást követően az isteni neveltetés következett, melynek motí-

vuma már a középasszír kortól megjelent.⁴⁹ A királyság másik legitimációs alapja az isteni kinevezés mellett a dinasztikus öröklődés, valamint az előd általi kijelölés volt. Egyfelől már a középasszír korban, a Kr. e. 13. században fontossá válik a *zēr šarrūti* ('királyi sarj') elve, mely egy ősi eredetű és örökké tartó dinasztia koncepcióját tükrözi és az újasszír korig töretlenül megmarad.⁵⁰ A királyi utódot ugyanakkor legkésőbb a Szargonida kortól (Kr. e. 8. század vége – 7. század vége) az előző király választotta ki fiai közül, bár nem mindig a legidősebbet. Miután a választás az említett módon isteni megerősítést nyert, a koronázás előtt még külön ceremónia során trónörökössé avatták, ahol a királyság prominens személyeinek, köztük a palota hivatalnokainak és a vazallus királyoknak hűségesküt kellett tennie. A ceremónia során az esküt letevők ajándékokat hoztak a leendő koronahercegnek, aki ezután költözhetett be a Trónörökösi Palotába (*bīt ridūti*).⁵¹ Ennek ellenére a királyi utódlás gyakran ütközött nehézségekbe, nem ritkán trónviszályokba torkollott.⁵² A kijelölést követően a koronahercegnek bizonyítania kellett kormányzási képességeit.⁵³ A király beiktatásáról és trónra lépéséről kevés információ maradt fenn. Az erre vonatkozó információk kizárólag Aššur-ah-iddina (Kr. e. 681–669) és Aššur-bān-apli (Kr. e. 669–630) felirataiból származnak. Nem tudni, mikor kapta meg a király a regálékát, csak sejteni lehet, hogy ez a beiktatáskor történt.⁵⁴ A ceremónia ekkor Ninivében, a korabeli fővárosban zajlott. Assur városára nincs szöveges utalás.⁵⁵

Mivel a koronázási rituáléra vonatkozó szöveg a középasszír korból származik, nem tudni, hogy vajon a koronázás és a trónra lépés ceremóniája egyazon vagy külön alkalommal történtek-e, változott-e és ha igen, hogyan változott a rendjük, illetve mi volt ebben Assur városának és a későbbi fővárosoknak a szerepe és kapcsolata. Feltehetően minden király a korabeli fővárosban lépett trónra, de Assur kultikus jelentősége miatt a város a koronázás helyszínéül végig megmaradhatott.⁵⁶

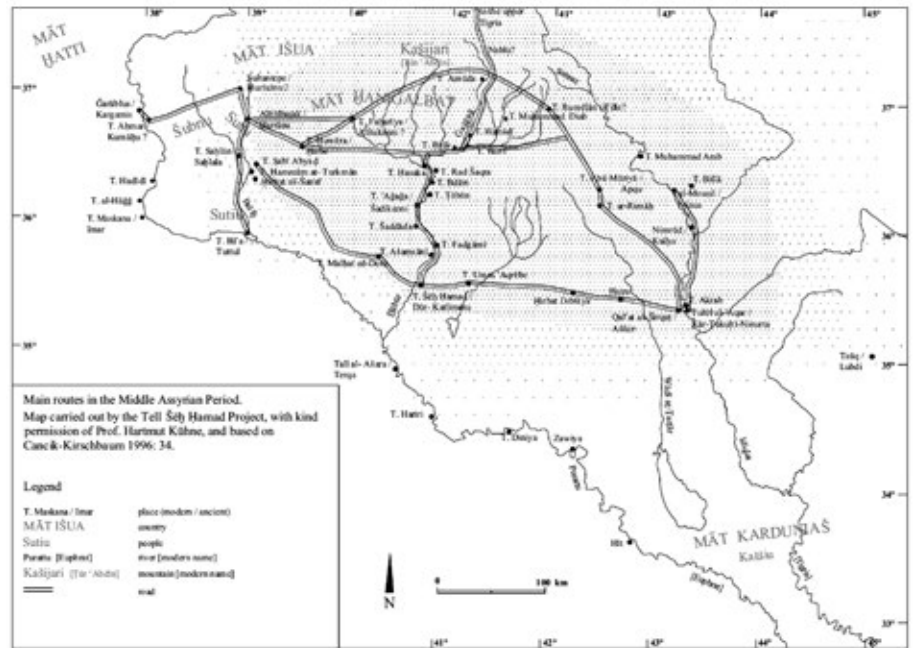
Az asszír királyság I. Tukultī-Ninurta és utódai korában

Az uralkodó katonai tevékenységéhez köthető a korábbi Mitanni Birodalom – az asszír szövegekben Hanigalbat – magterületének végleges integrálása a birodalomba.⁵⁷ Bár csupán rövid időre, de a birodalom nyugati határa ekkor éri el először az Euphrátés keleti partját⁵⁸ (1. kép). Az Euphrátés felső folyásánál és az északnyugat-mezopotámiai régióban I. Tukultī-Ninurta foglalt el korábban hettita kézen lévő területeket, valamint az északi és keleti hegyvidéki területeken is sikeres hadjáratokat folytatott.⁵⁹ A Babilónban uralkodó, kassú származású király, IV. Kaštiliaš ellen egy korábbi szerződés megszegésére hivatkozva sikeres hadjáratot vezetett, melynek során az asszír hadsereg kifosztotta Babilont és más déli városokat is, majd Babilónia rövid ideig behódolt.⁶⁰ A hadjáratok során az asszírok elhurcolták a babilóni királyt és a lakosság egy részét is.⁶¹ Később a király egy békés látogatást is tesz Babilóniába, ahol felajánlásokat tesz a nagyobb szentélyek istenei számára. Egy később kinevezett vazallus király lázadása után vezetett, második hadjárat során történhetett, hogy a város istenének, Marduknak a szobrát is elhurcolták, a babilóni főisten kultusza azonban valószínűleg Asszíriában is folytatódott.⁶² Az

isten szobrának elhurcolása a lélektani hatáson túl egyúttal megfosztotta Babilón városát annak legfőbb védelmezőjétől. A zsákmány részeként a király agyagtáblákat is rabolt, mely mind a babilóni műveltség és kulturális elemek átvétele, mind a szöveggyűjtés és szövegalkotás hagyományai számára hatalmas lendületet adott Asszíriában, ez pedig a későbbi évszázadok asszír királyai számára is példaként szolgált.⁶³

A birodalom kiépítésének ebben a fejlett szakaszában a király új, univerzális uralmat kifejező titulusokat vett fel, köztük a babilóniai eredetű „négy világtáj királya” (*šar kibrat erbetti*) epithetont is. A király titulátúrájában megjelennek a király szoláris aspektusára utaló epithetonok is.⁶⁴ Babilónia meghódításának hatására veszi fel a király a „Sumer és Akkád királya”, a „Karduniaš királya”, a „Sippar és Babilón királya”, valamint a „Tilmun és Meluhha királya” epithetonokat.⁶⁵ Szintén babilóniai hatásra Aššurt néhol „Asszír Enlil” vagy csak „Enlil” néven említik. I. Tukultī-Ninurta uralkodásának egyik fia által elkövetett merénylet vetett véget. A trónon egymás után három gyermeke követte rövid uralkodásokkal (összesen Kr. e. 1207–1193), melynek következtében a hatalmi egyensúly körülbelül harminc évig Babilón irányába tolódott.⁶⁶

Az uralkodó nevéhez számos építkezés kötődik. Feliratai szerint végzett felújításokat a már évszázadok óta királyi rezidenciaként működő, ún. Régi Palotában, de a város északnyugati részén kialakított teraszon saját palotát is emeltetett, az ún. Új Palotát.⁶⁷ A birodalom politikai központját elsőként I. Tukultī-Ninurta változtatta meg. Assur ősi városa helyett szűz talajon a Tigris bal partján, Assurtól néhány kilométerre északra egy saját várost építtetett, melyet saját neve után Kār-Tukultī-Ninurtának nevezett el.⁶⁸ Ekkor vált szét először Asszíria történetében a vallási és a politikai központ.⁶⁹ A város egyik egyedi vonását adta, hogy az asszír történelemben szintén először és egyúttal utoljára Assur városán kívül is szentély épült a főisten, Aššur számára. A különböző mezopotámiai isteneknek épült templomokon kívül a király saját maga számára egy új, monumentális palotakomplexumot is építtetett.⁷⁰ Az építkezések okaként felvethető Aššur birodalmi isten szerepe, mely egy új, nagyobb központot igényelt, de a király egyéni ambíciói is.⁷¹ Elkészülése után a templom csak rövid ideig működhetett, a királyi udvar rövidesen a várost is elhagyta.⁷² A királyt új, saját városában épült palotájában gyilkoltatta meg egyik fia, és közvetlen utódja, Aššurnādin-apli (Kr. e. 1207–1204). Babilónia déli részét Asszíria már I. Tukultī-Ninurta életében elvesztette, majd később egész Babilónia területét.⁷³ Nem tudni, hogy már a király uralkodása alatt, vagy csak a király meggyilkolása utáni viharos politikai időszakban zárták be a templomot. A város elhagyása is köthető akár az uralkodó halála utáni időszakhoz, de szerepet játszhatott az a konzervatív irányvonal is, mely szerint Aššur ősi fővárosának és kultuszhelyének köteléke nem lazítható meg.⁷⁴



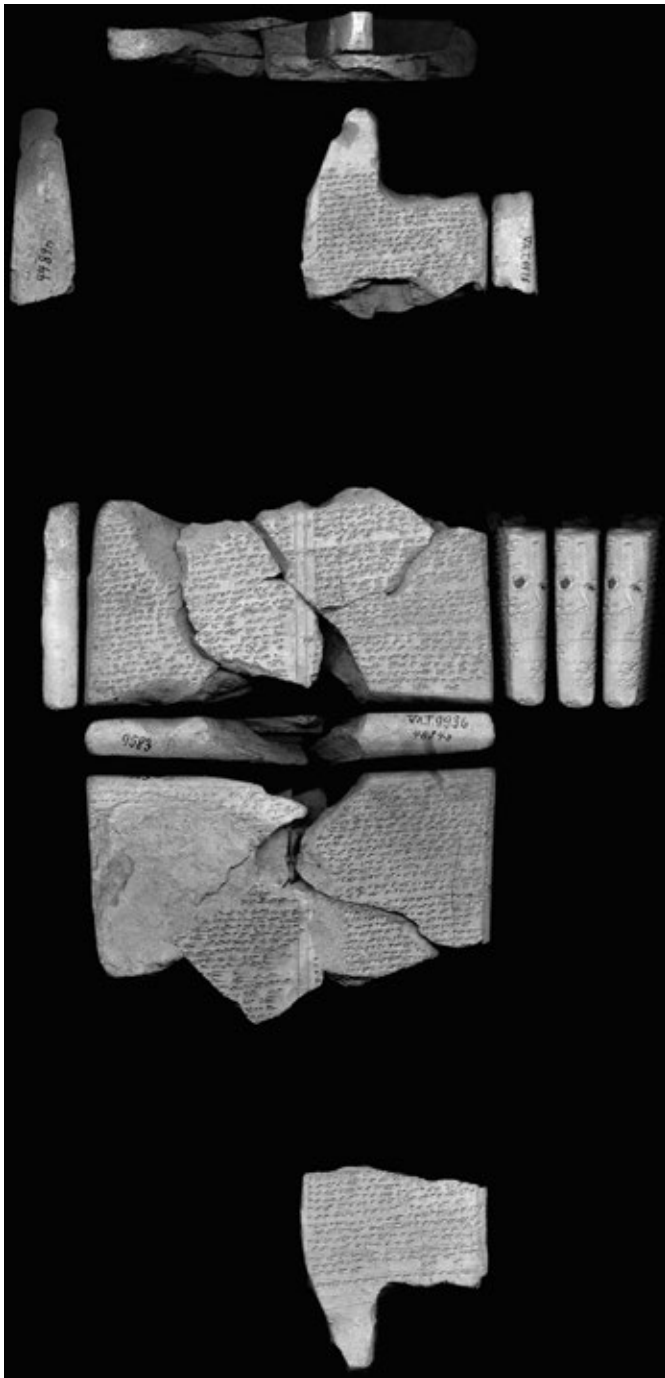
1. kép: A középasszír birodalom területe I. Tukultī-Ninurta idején.

Forrás: Pongratz-Leisten 2015, 162

I. Tukultī-Ninurta uralkodása idején átvett babilóni kulturális elemek között kiemelkedik a Marduk-kultusz meghonosítása. A Marduk-kultusznak a középasszír korban már megvolt a hagyománya. I. Aššur-uballit korából több szöveg is utal arra, hogy Marduknak külön szentélye volt Assurban, a király írnoke is babilóni származású volt. Az isten kultusza azonban I. Tukultī-Ninurta alatt érte el legnagyobb jelentőségét.⁷⁵ A Kār-Tukultī-Ninurtában emelt Aššur-templom építészetiileg babilóni mintát követett, ezen kívül az is tudható, hogy számos babilóni és kassú származású deportált vett részt az új város építkezésén, melyek magyarázhatóak azzal, hogy Aššur mellett Marduknak is épült ott szentély, talán az elhurcolt Marduk-szobornak, erre azonban nincs semmilyen bizonyíték.⁷⁶ Az, hogy az uralkodó építtetett szentélyt Marduknak, valószínűsíthető. Került elő olyan dokumentum az új városból, mely a Marduk-szentélyen dolgozó munkásoknak szóló szállítmányokról beszél.⁷⁷ Egy másik lehetőség, hogy Marduk szobrát Assurban helyezték el. A szobornak szállást adhatott Aššur isten temploma, de az I. Aššur-uballit által alapított Marduk-szentély is.⁷⁸ A király és közvetlen utódai közül senki sem szolgáltatva visza Marduk szobrát. A király meggyilkolása után még százhat évig Asszíriában tartózkodott, és csupán a rövid ideig uralkodó Ninurta-tukul-Aššur (Kr. e. 1134) idején került vissza a babilóni Esagilába.⁷⁹

A koronázási rituálé és egyéb kapcsolódó szövegek

A koronázási rituálé szövege három táblatöredékből áll (KAR nos. 135, 137 és 216).⁸⁰ Mind a három töredék Aššur templomának archívumából került elő, írásjelek formája alapján egyértelműen középasszír eredetűek. A tábla rekonstruált szövege összesen négy kolumnás, melyből kettő az előlapon, kettő a



2. kép: A koronázási rituálé táblája.
Forrás: <https://cdli.mpiwg-berlin.mpg.de/>

hátlaapon olvasható. Jelenlegi állapotában még mindig töredékesnek mondható, mivel a szöveg eleje és a vége teljesen hiányzik⁸¹ (2. kép).

A szöveg megmaradt középső részében vegyesen szerepelnek a rituálé során végzett cselekedetek (*agenda*), valamint a recitált szövegek (*dicenda*) leírásai.⁸² A megmaradt szakaszok cselekménye nagyrészt az Aššur-templomban játszódik (I 27'b–II 38a), ahová a király egy processzió során érkezik (I 26'–27'a), majd a palota területén folytatódik (II 38b–rev. III 14). Az Aššur-templomban zajló cselekmények elsősorban az Aššurnak és a templom többi istenének szóló felajánlások,

valamint a koronázás aktusa köré csoportosulnak. Az utóbbi rituálé valószínűleg Aššur isten képmása előtt történt, ahol az előzőleg leírt felajánlási rituálé is zajlott.⁸³ A palota területén ezt követően a király birodalmának tisztviselőit iktatja be hivatalukba. A cselekmények középpontjában minden esetben a király áll, a templomi rituálék során a templom *šangû*-papja segítkezik neki. Ez a jelentősebb vallási események későbbi leírásaiban sem változik.⁸⁴ Kiemelt szereplői ennek a szövegnek a birodalom magas rangú tisztségviselői is, akik a ceremónia során végig elkísérik a királyt, és a palotában zajló rituáléknak is aktív résztvevői. Mellékszereplők ezen kívül a királyi hordszék vivői, valamint az énekesek és hárfások. A városi írnok csupán említés szintjén jelenik meg. Amennyiben a tábla elejének szövege szintén a palotában játszódtott, a rituálé a palotában kezdődhetett, a tisztségviselők is ekkor gyűlhetek össze először, majd onnan kísérhették a királyt Aššur templomába.⁸⁵ A helyszínek „palota – templom – palota” sorrendje keretes szerkezetet adna a teljes ceremóniának.⁸⁶ Az események leírásának menetét időről-időre megtörik az isteneknek szánt felajánlások felsorolásai.⁸⁷ A felajánlásokat a király vagy a *šangû*-pap adja, de nem derül ki, hogy a felsorolások hogyan illeszkednek az események sorrendjébe.⁸⁸ A felajánlások között szerepelnek állatáldozatok is, de többségében különböző mennyiségű és minőségű kövekből állnak, melyeket az assuri templomok isteneinek adományoztak.⁸⁹ A szöveg bizonyos szakaszait az írnok vonalakkal választotta el, ezek azonban nem tekinthetők tematikus egységeknek, az elválasztások így alkalmanként indokolatlannak tűnnek.⁹⁰

A szöveg a Kār-Tukultī-Ninurta isteneinek említése miatt mindenképpen a Kr. e. 13. század végére vagy a Kr. e. 12. század elejére datálható. A kutatás alapvetően I. Tukultī-Ninurta uralkodása vagy közvetlen utódai idejére keltezi.⁹¹ Mivel a szöveg középasszír eredetű és hasonló szöveget sajnos egyáltalán nem ismerünk, ezért felmerül a kérdés, hogy a rögzített szöveg milyen régi rituálékat ír le, illetve fennmaradtak-e azok a későbbi évszázadokban is ebben vagy hasonló formában.⁹² A rituálé fennmaradása mellett szólhat, hogy a szöveg Kr. e. 1. évezredi régészeti kontextusból származik, tehát a kéziratot évszázadokon át megőrizték a templomban.⁹³

A szöveggel kapcsolatos, hasonlóan központi kérdés, hogy a leírt rituálét vajon a király uralkodásának elején végezték-e el,⁹⁴ vagy rendszeresen megismételték.⁹⁵ Az utóbbi lehetőség mellett szólhat a kevés áldozati felajánlás és a teljes hivatalnoki apparátus megerősítése.⁹⁶ Amennyiben megismételt szertartásról beszélünk, az újévi *akītu*-ünnepség lehet a ceremónia legvalószínűbb időpontja. Müller ezt elutasítja, és öt évvel meg is cáfolja.⁹⁷ Érvelése szerint egy ilyen alkalom bár megfelelő lehetett a tisztségviselők hivatalának megerősítéséhez, de nem valószínű, hogy ilyenkor cserélte volna le a király a hivatalnokait. Frankena ezzel szemben éppen az újévi ünnepséget tartja egy ilyen ceremóniára a legalkalmasabbnak.⁹⁸ Az említett palotai ceremónia inkább szimbolikus, tehát nem a valódi kinevezések alkalmá lehetett. Az adományok kis mennyisége Müller szerint nem lehet mérvadó e kérdéssel kapcsolatban. A szöveg szerinte azért sem lehet újévi szertartás leírása, mivel eltér a babilóni újévi ünnepség szertartásának leírásától. Ezek mellett még nincs szó *akītu*-házról a szövegben, sem bármilyen rituális cselekedetről, mely ne a koronázáshoz kapcsolódna. Frankena, aki teljes bizonyossággal az *akītu*-ünnepséghez



3. kép: Szimbolikus koronázási jelenet egy asszír sisakon. A sisak a berlini Axel Guttman Gyűjtemény része (leltári száma AG 504).

A kép forrása: Pongratz-Leisten 2015, 216, 30-as ábra

kapcsolja a rituálét, az *akītu*-ház említésének hiányát természetesnek tartja, mondván, hogy a szöveg megmaradt része az ünnepség egy másik önálló részéről tudósít. Szerinte tehát az asszír *akītu*-ünnepségnek egyaránt része volt egy ún. *tākultu*-rituálé,⁹⁹ valamint a koronázási rituálé Aššur templomában, az ún. *rēš-ḫameluḫḫin* végzett ismeretlen rituálé, valamint a beiktatási ceremónia a palotában.¹⁰⁰ Frankena szerint az is egy egyszeri koronázási rituálé ellen szól, hogy a királyra a szöveg végig „király”-ként hivatkozik, már a koronázás aktusa előtt is. Seux párhuzamok alapján ezt az érvet elutasítja, a „király” cím szerepe egy egyszeri koronázási rituálé alanyára is vonatkozhat.¹⁰¹

Kérdésként merült még fel a kutatásban, hogy az Aššur-templomban zajló koronázás a királyi hivatalba (*šarrūtu*) és főpapi hivatalba (*šangūtu*) való beiktatásra egyszerre vonatkozik-e, vagy csupán a főpapi hivatalba való beiktatásra. Azok a szerzők, akik eddig egyáltalán feltették ezt a kérdést, egyértelműen az utóbbi lehetőség mellett foglaltak állást. Magen fejtette ki először ezt a nézetet. Egyrészt a *šangū*-papság átvétele kizárólag a szövegünkből ismert.¹⁰² Másrészt a két intézmény különállását is jelezve, a szöveg a szokásos királyi

korona helyett (*agū*) a szövegekben ritkábban előforduló *ku-lulu*-fejpántot említi.¹⁰³ Ehhez a nézethez csatlakozik Kryszak, aki a „királyságra” való utalásokat hiányolja a szövegben. Érvelése egyik részében felhívja a figyelmet, hogy a tábla elején lévő töredékes részben az uralkodót a szöveg kezdetől fogva „király”-ként említi, tehát ugyanazt az érvet használja, melyet Frankena használt, hogy szövegünket az *akītu*-ünnepséggel összekapcsolja. A „királyság trónja” (*kussī ša šarrūte*) az egyetlen olyan elem, mely a királyság fogalmára utalna, és ennek is csak jelentéktelen szerep jut. A szerző ezen kívül a regálék átadását is hiányolja, mely viszont gyakran előfordul a királyfeliratokban. A két említett intézmény különállóságát hangsúlyozva úgy véli, hogy külön beiktatási ceremóniát igényeltek.¹⁰⁴ Ugyanakkor a tisztségviselők beiktatását mégis a királyi beiktatáshoz köti.

Amennyiben a leendő uralkodó két intézménybe való beiktatását egyazon ceremónián belül a palota és a templom között két részre osztották, majd mindezt a tisztségviselők beiktatása követte, mindez csak megerősíthette a két intézmény elválaszthatatlanságát.

Jegyzetek

1 Ennek kifejtéséhez lásd például Cancik-Kirschbaum 2007, 171–177. Az előbbi felfogásra a szerző többek között a sumer nyelvű *Lagaši királylistát*, az *Enki és Inanna* címet viselő elbeszélést, valamint az akkád nyelvű *Etana-eposz* prologusát hozza fel példaként, lásd 175. Az utóbbi felfogás forrásaként a király különálló teremtésének mítoszát (Jiménez 2013; a szövegről magyarul Vér 2018, 187), illetve valamennyi királyhimnusz és királyfelirat legitimáló passzusát, köztük a királyi titulaturákat emeli ki. Az *Enki és Inanna* mítoszban az uralkodás számos egyenrangú esszenciája, ún. „me”-je kerül felsorolásra, köztük egyaránt szerepelnek

absztrakt fogalmak, úgy mint az „uralom” (nam.en), „pásztorság”, (nam.sipad) és a „királyság” (nam.lugal) is, valamint királyi regálék, például a jogar, a korona és a trón. A *Lagaši királylistában* az „ensi”-ség (nam.ensi) érkezik először a földre. Az uralkodás „me”-jeinek előfordulásához a különböző irodalmi szövegekben és királyfeliratokban lásd Magen táblázatát (1986, 20–21).

2 Cancik-Kirschbaum 2007, 177–180. A szerző szerint ez egészült ki később a birodalmak egymásutániságának elvével (*translatio imperii*). Gadd (1948, 35) a királyi intézmény isteni eredetének legfőbb forrásaként említi a Sumer királylistát.

- 3 Lásd ehhez röviden Gadd 1948, 37–39. A szerző ezek alapján általánosságban is a mezopotámiai királyok papi feladatköréről beszél, mely legfőképpen számtalan vallási kötelezettségükben nyilvánul meg. Mindennek példaként az asszír *iššiakku* címet emeli ki.
- 4 Ennek kifejtését dél-mezopotámiai városállamok, valamint Assur város példájával lásd Labat 1939, 33–35. Egy későbbi koncepció szerint a városok élén álló isteneket is egy, a pantheon élén álló főisten jelöli ki, hogy a többi isten felett uralkodjanak.
- 5 Gadd 1948, 40.
- 6 Ehhez lásd például Pongratz-Leisten 2015, 411. A szerző által idézett, Kr. e. 21. századi *Šulgi-himnusz*ban a pásztori szerepkör az igazságos bíró szerepköréhez kapcsolódik. Az óbabilóni és asszír királyok pásztori szerepköreinek általános összehasonlításához lásd Maul 1999, 206, illetve Pongratz-Leisten 2015, 413.
- 7 Labat 1939, 43–49, illetve 52.
- 8 Frankfort 1948, 3. A mezopotámiai király és az egyiptomi fáraó általános összehasonlításakor a szerző azt is kiemeli, hogy az utóbbival ellentétben a király nem a természetfeletti hatalmak része, csupán közösségük egy tagja volt, ehhez lásd 6.
- 9 Az ún. istenkirályok korához magyarul lásd Esztári 2012, 38–40.
- 10 Cooper 2008, 261; lásd még Frankfort 1948, 248.
- 11 Frankfort 1948, 252.
- 12 Pongratz-Leisten 2015, 27. Nem véletlen tehát, hogy számtalan irodalmi szöveg foglalkozik legendás királyi alakokkal, melyek a király központi szerepét hangsúlyozzák, ehhez lásd még Pongratz-Leisten 2015, 26. A szövegekben leírt és a rituálék alatt recitált valamennyi, a királlyal vagy királysággal kapcsolatban elhangzó állítás a szerző szerint a tudósok egy adott történelmi kor kihívásaira adott válaszát jelentik, lásd 30–31.
- 13 Ennek példáihoz lásd például Frankfort 1948, 243–248.
- 14 Krecher 1976–1980, 110.
- 15 Erre Gadd (1948) is az *Etana-eposz* prologusát említi legjellemzőbb példaként. Az eposz szerint mielőtt a királyság leszállt volna az égből, a királyi regálék Anu előtt feküdtek, ehhez lásd még Krecher 1976–80, 110. Az asszír királyságra vonatkozóan lásd még Machinist 2011, 430.
- 16 Berlejung 1996, 32–33.
- 17 Magen 1986, 20–21. A különböző regálék megjelenésének eloszlásához, gyakoriságához lásd Magen táblázatát. Caplice és Heimpel szintén öt királyi attribútumot vizsgáltak, köztük ötödikként a trón helyett az absztraktabb „uralom” (*bēlūtu*) foglalt helyet. Táblázatukat lásd Caplice–Heimpel 1976–80, 142–143.
- 18 Frankfort 1948, 243–248.
- 19 Ennek különösen asszír vonatkozású összefoglalásához lásd Seux 1980–83, 172–173.
- 20 Ezek összefüggéséhez lásd Cancik-Kirschbaum 2011–12, 71–72.
- 21 A név szó szerint ’városközpont’-ot jelent, Assur esetében a város legősibb részét jelölte, ahol a legfontosabb templomok – köztük Aššur isten temploma – és a paloták álltak.
- 22 Ennek kifejtéséhez lásd Cancik-Kirschbaum 2011–12, 74–76. Gadd (1948, 36) megfogalmazása szerint ekkor, a Kr. e. 14. század folyamán küzdötték le az asszír uralkodók a királyság intézményével szemben táplált „primitív előítéletüket”. Ezt a sarkított állítást azonban a szerző nem fejt ki jobban. Mivel eredetileg Aššur volt a város tényleges királya, Seux (1980–83, 173) teokráciának nevezi annak igazgatási formáját, ennek meghaladása pedig autokráciához vezetett. A király abszolút hatalmáról érintőlegesen, lásd Garelli 1979, 323.
- 23 Ehhez lásd röviden például Postgate 1992, 247.
- 24 Az utóbbiak később külön tartományt is alkottak, de nem tudni, hogy az előbbivel közös igazgatással rendelkezett-e. Ehhez lásd Cancik-Kirschbaum 2014, 304.
- 25 Összefoglalásához lásd Postgate 1992, 251–252.
- 26 Lásd röviden például Frankfort 1948, 227. Gadd (1948, 39) a titulus eredete alapján az „ensi” címmel hasonló papi, vallási feladatkört lát benne. A cím korai használatához és fejlődéséhez lásd még Seux 1980–83, 167–168. Ezt a címet használták eredetileg az uralkodók felirataiban az óasszír korban, mikor Assur ország területe nem terjedt tovább a város határánál, az uralkodónak pedig a városi tanácsal kellett megosztania a hatalmát. A középasszír kor elején többek között ez is megváltozott, lásd röviden Heeßel 2020, 58–59. Az óasszír kori *primus inter pares* felfogással szemben a középasszír kortól elvileg semmi sem korlátozta a király hatalmát, egy befolyásos elit azonban bizonyíthatóan mégis korlátozhatta azt. Lásd röviden Kuhrt 1995, 506. Larsen (1974, 296–299) részletesen elemzi Assur városának politikai és gazdasági intézményeinek működését, illetve a király szerepét az óasszír korban. Assur hatalmi egyensúlya az uralkodó, a városi tanács, valamint a városháza intézménye között oszlott meg. Az *iššiak Aššur* címet a szerző főpapi titulusként értelmezi, ami lehetővé tette az uralkodó számára a közvetítést az isteni király, Aššur és a város közössége között.
- 27 Larsen 1974, 287. Korlátozott hatalma alapvetően a városi tanácstól származott, a város gazdasági és kereskedelmi életében az uralkodó csupán a városi tanácsot képviselte, a templomok gazdaságáról és az abban betöltött szerepéről ebben a korban nem tudunk, lásd *uo.*, 296–299. A korai titulusokról röviden lásd még Seux 1980–83, 142.
- 28 Cifola 1993, 7–11, illetve 12–16. Az *iššiakku* cím jelzős szerkezetben később egyéb istennevek mellett is állhatott. E titulusok összefoglaló áttekintéséhez lásd *uo.*, 155. Frankfort (1948, 229–230) már az előbbi király esetében is az északi Aššur és a déli Enlil istenség szinkretizmusáról beszél, bár megjegyzi, hogy csak I. Tukulti-Ninurta (Kr. e. 1243–1207) nevezi Aššurt „asszír Enlil”-nek vagy „Enlil”-nek. A király ettől kezdve már nem pusztán egy városállam uralkodója, mivel a nippuri Enlil isten Assur városába helyezte át az egész Mezopotámia feletti univerzális uralmának központját. Az északi birodalmi központ és a déli tradíciók összehangolása azonban mindenképpen korán elkezdődött.
- 29 Ehhez lásd Cifola 1993, 25. A konkrét epithetonok listájához és uralkodók szerinti besorolásához lásd *uo.*, 158. Cifola a *šatammūt* ’fő templomi adminisztrátor’-ként fordítja. A *šangū* előfordulásaihoz lásd Seux 1967, 287–288. Az *iššippu* és *šatammu* megjelenéséhez lásd 109–110, illetve 321. A *šangū* titulus megjelenéséhez lásd még Labat 1937, 131. Machinist (2011, 406) szerint az *iššiak Aššur* és a *šakni Enlil* a királyt az istenek adminisztratív képviselőjeként jelenítik meg, de a *šangū* címmel együtt mindhárom a királyra mint az istenek földi képviselőjére utal, illetve Pongratz-Leisten 2015, 202–205. Az *iššiak Aššur* és *šangū* titulusokról röviden lásd még Faist 2010, 18. Az asszír szakrális titulusokról és eredetükről röviden lásd Parpola 2020, 198–199.
- 30 Ehhez lásd Karlsson 2016, 93–103. A király ikonográfiai megjelenítése az istenek imádjaként a szerző szerint ugyancsak papi szerepkörre utal. Menzel (1981, vol. II, 2138-as lábjegyzet) és Winter (2003, 85–86) a két intézmény együttes megjelenéseit vagy felcserélhetőségét hangsúlyozzák. Erről és a *šangū* egyéb feladatairól lásd például Machinist 2011, 407; Van Driel 1969, 170–175; illetve Pongratz-Leisten 2015, 202–205.
- 31 Lásd röviden Heeßel 2020, 58–59. A másik, későbbiekben is használt titulus a „felügyelő” (*waklu*) volt, lásd még Jakob 2017, 143. A *šarru* cím felvételéhez lásd Cifola 1993, 22. Magen (1986, 15) értelmezése szerint a középasszír kortól az asszír királyok a korábban évszázadokig az Assur város feletti legfelsőbb hatalmat gyakorló Aššur isten jogkörével ruházták fel magukat növekvő területű királyságuk felett, míg Aššur továbbra is a város egyedüli királya maradt. A szerző szerint részben ennek köszönhető, hogy a királyok több ízben is új fővárost építettek maguknak, ahol immár királyi címen uralkodhattak a régi köztöttségek nélkül. A középasszír kor eleji változásokhoz lásd még röviden Faist 2010, 17.

- 32 Machinist (2011, 428–429) megfogalmazása szerint az isteni világ nézőpontjából az istenek küldöttje a földön, az emberi világ nézőpontjából pedig az emberek képviselője az istenek között. Liverani (1979, 301) szemlélete szerint a birodalom vallási aspektusa csupán egy kód, nem az üzenet része. Aššur isten valójában az asszír királyság egy kifejezési formája, ahogy az isteni felhatalmazás is csupán a legitimitáció kifejezése és nem az eredője. A birodalom politikai és gazdasági jellegéhez képest tehát a vallási jelleg csupán egy ideológiai máz, mely önmagában nem mond semmit a birodalom természetéről. Liverani tézisének egyértelmű kritikájához lásd Holloway 2002, 72–73.
- 33 A királyfeliratok többségében ez az „istenség parancsára...” (*ina qibit ... DN*) vagy az „istenség segédelmével...” (*ina tukulti ... DN*) jelzés értékű formulákban merül ki. Az udvari tudósok ilyen célú eljárásaival kapcsolatos források túlnyomó többsége a birodalom utolsó évszázadából, a Kr. e. 7. századból származik.
- 34 Lásd röviden Heeβel 2020, 57. A vallási ünnepségeket tárgyalva a szerző a kevés fennmaradt középasszír rituáléból csak a koronázási rituálét emeli ki, tanulmányában ezután a jóval nagyobb mennyiségű újasszír kori vallási szövegeket elemzi, lásd uo. 58, a király főszereplésével lezajlott tavaszi ünnepségek sorozatához lásd 60–64, illetve Menzel 1981, 173–174. A két világ közötti közvetítő szerepet számtalan forrás hangsúlyozza. A király felelőssége a rituálék és áldozatok fenntartásában szintén megjelenik a királyi titulátúrában, ehhez lásd még Jakob 2017, 144–145. Maul (1999, 212–213) érvelése szerint az asszír király papi, illetve országa és az istenek világa közötti közvetítő szerepét mutatja, hogy míg Babilónban Marduk állt a középpontban, a király a pap közvetítésével nyeri el az isten áldását, addig Assurban a király Aššur isten koronáját is viselhette a templom előudvarában, mely felruházta az isteni kisugárzással. A *šangū*-pap megjelenéseivel a vallási szövegekben lásd Menzel 1981, 130–159. A királynak az állam és a kultusz irányításában betöltött megnövekedett súlya miatt Van Driel (1969, 170–175) a vallási szövegek keletkezése idején a közvetítő szerepet már anakronisztikusnak látja, az „állam” és a király személye ahhoz túlságosan egybeforrt.
- 35 Labat 1937, 132.
- 36 Bár a források főleg a Szargonida-korból (Kr. e. 8–7. század) származnak, de a koronázási rituálé szövege alapján Menzel szerint a középasszír korban is számolhatunk e jelenség előképével. Ehhez és a király részvételével vagy anélkül lezajlott rituális alkalmakhoz lásd Menzel 1981, 157–158, illetve vol. II, 2138-as lábjegyzet.
- 37 A kutatás eleinte asszír vallási fanatizmusról beszélt, melynek mentén az asszír királyok vallási háborúban Aššur imádatát és kultuszát terjesztették, ez tükröződik a királyfeliratok korai fordításaiban is. A kutatás később a vallási „tolerancia” feltételezése felé tolódott. Az idegen istenek elhurcolása, az eskütelek az asszír pantheon isteneire, Aššur „fegyverének” elhelyezése az újonnan meghódított városokban nem kultuszbeli változtatások, hanem politikai behódoltatások részeit képezték. Ennek összefoglalásához lásd Holloway 2002, 12–64.
- 38 A megfogalmazáshoz lásd Jakob 2003, 20. A király harcos és védelmező szerepköréről, valamint a hódításhoz való kapcsolatukról lásd még röviden Kuhrt 1995, 508–509.
- 39 Ehhez lásd röviden szintén Heeβel 2020, 58–59. A király egyúttal függött is az istenek segítségétől, rajtuk állt a hadjárat sikere vagy bukása, lásd Nadali 2020, 75–76, illetve Jakob 2017, 139. A terjeszkedés parancsa a középasszír kortól szintén megjelenik a királyfeliratokban és a koronázási rituálé szövegeiben is, az utóbbihoz lásd lejjebb. A hódításról, mint legfőbb ideológiai elemről, valamint megjelenéseiről az epithetonokban, lásd röviden Tadmor 2011, 87–88.
- 40 A titulátúra és a politikai fejlemények kapcsolatához lásd röviden Seux 1980–83, 142–143, illetve Jakob 2017, 143–144.
- 41 Labat (1937, 91–94; 259–263; 274) egyértelműen „szent háborúról” beszél, mely kifejezés nem vált teljesen elfogadottá. A rendezett centrum és a kaotikus perifériák közötti folytonos harc ideológiájának klasszikussá vált kifejtéséhez lásd Liverani 1979, 306–314. Maul (1999, 212–213) álláspontja szerint ezzel szemben a királyi ideológia nem a birodalomépítés politikai és gazdasági mozgatórugóinak, vagy a király hataloméhségének elleplezését szolgálja, a szöveges források sokasága utal arra, hogy része volt a korabeli világképnek. Legutóbbi kifejtéséhez lásd röviden Faist 2010, 18, Pongratz-Leisten 2015, 435, és Karlsson 2016, 113–122.
- 42 Ennek összefoglalását lásd Postgate 1992, 252–255.
- 43 Lásd röviden Jakob 2003, 20.
- 44 A *šangū*-papság ezen megfogalmazásához lásd Labat 1937, 131–132. Ursula Magen értelmezése szerint az I. Adad-nērārī idején felvett *šangū* cím önmagában is a terjeszkedés és a „szent háborúk” megvívásának kötelezettségét takarta. A gazdaságát korábban kereskedelemre alapozó városban a hódítások ideológiai kiegészítést igényeltek, ezt szolgálta az új cím felvétele is. A közvetítő szerep ehhez képest csak másodlagos. Lásd Magen 1986, 17, illetve Garelli 1979, 323.
- 45 Holloway 2002, 181–184, valamint Winter 2003, 83–85. Az isteni fogantatás, neveltetés, kiválasztás, az istenek által szeretett király, a rettentő ragyogás, istenekhez való hasonlatosság, isteni képmás motívumai időről időre újra megjelennek a Kr. e. 1. évezred folyamán, de a középasszír korból származnak. Ennek bizonyítására Peter Machinist az I. Tukulti-Ninurta idején keletkezett ún. *Tukulti-Ninurta-eposzt* elemzi, lásd Machinist 2011, 409–411, illetve 424. Az újasszír kori példákhoz lásd uo., 413–421. A király szerepéhez, mint Ninurta, Marduk, Nabû és Tammuz földi utánzója és mása, lásd Parpola 2020, 206–211. A szerző szerint a nippuri Ninurta már a középasszír korban integrálódott az asszír pantheonba a *šangū* cím és a „világ királya” titulus megjelenésével egy időben. Az integráció a király isteni inkarnációként való bemutatását szolgálta, lásd uo., 211. Az asszír hadjáratok ezután mitikus síkon is lejátszódtak. Ennek legrészletesebb kifejtéséhez lásd Amar Annus munkáját. A szerző a számos idézett irodalmi allúzió mellett az *iššiak Aššur* címben is a Ninurta-teológiát véli felfedezni, lásd különösen Annus 2002, 95–96.
- 46 Lásd röviden Winter 2003, 85–86; továbbá Nadali 2020, 75–76, illetve Pongratz-Leisten 2015, 413.
- 47 Ehhez lásd röviden Jakob 2017, 145. Nadali (2020, 71) megfogalmazása szerint a királyon keresztül nyilvánulnak meg Aššur láthatatlan tervei.
- 48 Az erre vonatkozó szövegek természetesen mindig már a király trónra kerülése után keletkeztek. A számos szöveg alapján René Labat egy isteni gyülekezetet rekonstruál, mely a király kiválasztása után sorsot szab számára, ez pedig kedvezően hat uralkodására, amennyiben teljesíti kötelezettségeit. Minderre Kr. e. 2. és 1. évezred, köztük újasszír példákat is hoz, valamint párhuzamot von a babilóni *Enūma eliš* teremtetésszel, melyben az istenek gyűlése választotta Mardukot az istenek királyává, lásd Labat 1937, 50–52.
- 49 A király és az istenek közelségének aspektusaihoz lásd szintén Holloway 2002, 181–184. A szerző kiemeli, hogy Asszíriában sem élő, sem elhunyt királyok kultusza nem ismert. Sem szöveges, sem képi ábrázolás nincs továbbá, melyben az asszír királyt istenként ábrázolták volna. A királyt figurálisan sokkal inkább az istenek imádójaként ábrázolták. Ehhez lásd még Cooper 2003, 261, illetve Winter 2003, 85–86. Magen (1986, 17) szerint az így ábrázolt király ekkor figurálisan is *šangū*-papként jelenik meg.
- 50 Lásd röviden Cancik-Kirschbaum 1995, 11. A dinasztikus elvet tükrözi az *Asszír Királylista* is. Nagyon valószínű, hogy Asszíriában körülbelül ezer évig valóban egyetlen dinasztia uralkodott. Ehhez lásd például Radner 2010, 25–27, illetve Seux 1980–83, 146–147.

- 51 Ennek összefoglalásához lásd Frankfort 1948, 243, érintőlegesen Gadd 1948, 46, valamint Garelli 1979, 320–321. Az eskütétel résztvevőit Aššur-ah-iddina és Aššur-bān-apli kesei újasszír kori feliratai „Asszíria népe, kicsik és nagyok” elnevezéssel illeti. Bár az utód kiválasztásával kapcsolatos források az újasszír korból származnak, Labat (1937, 70–72) elképzelhetőnek tart hasonló eljárást a középasszír korban is, mikor a koronázási rituálé szövege is keletkezett. A beavatás folyamatához lásd még Renger 1976–80, 133–134.
- 52 A trónviszályok egyik legfőbb okaként az elsőszülöttség és a kiválasztás elvének ütközése nevezhető meg, ehhez lásd például Garelli 1979, 320–321. Eva Cancik-Kirschbaum szerint mivel a Szargonida kori trónöröklés körüli nehézségek szükségessé tették a királyság ideológiai alapjainak megszilárdítását, ez alakította ki a trónöröklés két legitimációs formáját, majd egy harmadikat, a mitológiai megalapozás gondolatát, melyről a szerző által tárgyalt irodalmi szöveg értekezik, lásd Cancik-Kirschbaum 1995, 15–20. A három legitimációs formáról lásd még Radner 2010, 25–27. Seux a trónviszályok gyakoriság miatt felteszi a kérdést, hogy vajon mekkora volt a valódi jelentősége az isteni legitimációnak, ha a trónt sokszor befolyásos személyek segítségével erővel szereztek meg. A szerző szerint egy istenek által uralt világban ez csak úgy képzelhető el, ha a puccsot is egyfajta istenítéletként képzeljük el. Sikeres puccs esetén az előző uralkodó válhatott illegitimé. Mindez pedig felülmúlhatta az apáról fiúra öröklődés elvét. Ennek kifejtéséhez lásd Seux 1980–83, 147–148.
- 53 Lásd Radner 2010, 27.
- 54 Az isteni beiktatás és a királyi regálék átadásának motívuma szintén már a középasszír korban megjelenik a királyfeliratokban, lásd Renger 1976–80, 132. Asszíriában I. Šulmānu-ašarēdu (Kr. e. 1274–1245) uralkodása idején jelennek meg először királyi regálék, Aššur adományozza a királynak a jogart, a pásztorbotot, a fegyvert és az „uralom koronáját”. Ehhez lásd még Krecher 1976–80, 110.
- 55 Ezekhez lásd röviden Renger 1976–80, 133–134. A szerző nem említi Aššur-bān-apli koronázási himnuszát, mely Assurból került elő. A szövegről lásd később.
- 56 Seux 1980–83, 148.
- 57 Az irányítást a „nagyvezír” (*sukallu rabû*) alá helyezi, aki ezután a „Hanigalbat királya” címet is viselni fogja, lásd röviden Jakob 2003, 9, valamint Jakob 2017, 147. A király halála után ugyan a birodalom jelentős területeket veszített, Hanigalbat egy részét azonban a király egyik fia idején még birtokolta, lásd Jakob 2003, 11.
- 58 Lásd röviden Postgate 1992, 247, illetve Jakob 2017, 139. A hagyomány, hogy a nyugati határ az Euphratés mentén húzódik, túlélte a területi csökkenéssel járó időszakokat is, mikor a Kr. e. 9. században helyreállt az ideális határ. Ezzel a hagyománnyal csak III. Tukultī-apil-Ešarra (Kr. e. 745–727) szakított a Kr. e. 8. század közepén, lásd röviden szintén Postgate 1992, 257.
- 59 Kuhrt 1995, 355.
- 60 A babilóni eredetű ún. „P Krónika” szerint az uralom hét évig tartott (Kr. e. 1234–1228). Többek között Kuhrt (1995) kétségbe vonja ezt, és az asszír uralomra harminckét évet számít, mely e szerint Kr. e. 1202-ig, tehát I. Tukultī-Ninurta uralkodása utánig tartott. Ebbe valószínűleg a vazallus királyok uralkodását is beleszámolja. A krónika szövegéhez lásd Glassner 2004, 278–281. Jakob (2017, 125–132) a közvetlen asszír uralmat I. Tukultī-Ninurta uralkodásának végére, a vazallus királyok utáni időszakra helyezi. Bár a „P Krónika” szövege helytartók elhelyezését is említi, Jakob (2003, 10) kiemeli, hogy sem hivatalos felirat, sem adminisztratív dokumentum nem említi, hogy Babilónia területe betagozódott volna az asszír tartományi rendszerbe. A babilóni király legyőzésének lecsapódása az asszír udvarban az ún. „Tukultī-Ninurta eposz”, mely az asszír király dicsőségét hangsúlyozza, legutóbbi kiadásához lásd Foster 2005, 298–317.
- 61 Az uralkodó assziri tábláin (például RIMA 1, A.0.78.5: 48–59), illetve kār-tukultī-ninurta tábláin (például A.0.78.23: 56–68) a babilóni harcosok megöléséről és a király elhurcolásáról számol be.
- 62 Összefoglalásához lásd például Weidner 1939–1940, 119, illetve Jakob 2017, 125–132.
- 63 Babilónia meghódításához és kulturális elemeinek hatásához lásd Kuhrt 1995, 355–358, illetve röviden Pongratz-Leisten 2015, 31.
- 64 Lásd röviden Pongratz-Leisten 2015, 413, illetve Jakob 2017, 145. Az uralkodó titulusaihoz lásd Cifola 1993, 40–43.
- 65 Az uralkodó Babilónia meghódítása után felvett titulusaihoz lásd Cifola 1993, 42.
- 66 Jakob 2017, 132–134.
- 67 Az assziri építkezések összefoglalásához lásd Pedde–Lundström 2008, 163–164.
- 68 Lásd röviden például Andrae 1938, 121–125, Cifola 1993, 40, illetve Jakob 2017, 122. Az uralkodó assziri és kār-tukultī-ninurta építkezéseinek összefoglalásához lásd Weidner 1938–40, 109, illetve Eickhoff 1985, 48–49.
- 69 Cancik-Kirschbaum (2011–12, 71–72) megfogalmazása szerint a király célja neve ilyen módon történő megörökítésével a halhatatlanság elérése volt. Bár szakított egy történelmi hagyománnyal, egyfajta teremtési aktust végzett el, mely kiemelte az előző királyok sorából. A király feliratai szerint az építkezést maga Assur parancsolta, lásd például RIMA 1 A.0.78.23: 88–109.
- 70 A templom és a zikkurat egymás mellett a város nyugati felében helyezkedett el. Az épületegyüttes a palotával együtt uralhatta messziről a tájat, vö. például Eickhoff 1985, 27.
- 71 A tény, hogy Assurban és az új városban párhuzamosan is folytak építkezések, valamint az, hogy az új városban régészetiileg nem mutatható ki a két palota épületén kívül adminisztratív célú épület, sem nagyobb népesség letelepítéséről nem tudunk, Eickhoff (1985, 49–50) szerint megkérdőjelezhetővé teszik, hogy Kār-Tukultī-Ninurta fővárosként működhetett. Szerinte a város inkább új kultikus központként és királyi rezidenciaként szolgálhatott. Kuhrt (1995, 355–358) szerint is az építkezések egyértelműen ideológiai változásokhoz kapcsolódnak, de ezek mibenlétét részletesebben nem tárgyalja. Valószínű, hogy a babilóni kultúra elemeinek átvételére gondol.
- 72 Ennek régészeti bizonyítékaihoz lásd röviden Andrae 1938, 125. Az Aššur-templom majdnem összes ajtaját később befalazták, a templom tárgyait az épületen kívülre dobták, láthatóan tudatosan tették használhatatlanná a templomot. Háborús pusztításra utaló nyom nem található, ugyanakkor felújítás nyomai sem, tehát viszonylag rövid időn belül talán politikai okokból zárhatták be. Kifejtéséhez lásd Eickhoff 1985, 34–35.
- 73 Mikor a hatalmi egyensúly Babilónia irányába tolódott, Asszíria még területeket is veszített Babilonnal szemben, lásd Jakob 2017, 132–134.
- 74 Ehhez lásd Eickhoff 1985, 50–51. A város a szerző szerint tartományi központként fennmaradhatott az újasszír korban is.
- 75 Lásd például Weidner 1938–40, 119. A Marduk-kultusz meghonosítására utaló forrásokhoz lásd Menzel 1981, 77–79, illetve Pongratz-Leisten 1994, 96. A Menzel által említett középasszír vallási ceremóniára lejjebb kitérek.
- 76 Ennek problémájához lásd Eickhoff 1985, 32–33. Andrae (1938, 121–122) elsőként képviselte, hogy az elhurcolt istenszobrot itt helyezték el. A szerző a babilóni mintájú építkezést is Marduk kultuszával hozza összefüggésbe. Menzel (1981, 110) csatlakozik ehhez a nézethez. Eickhoff szerint az sem valószínű, hogy az uralkodó hatalma Assurban válságba került volna, különben nem építkezett volna Assurban és Kār-Tukultī-Ninurta is párhuzamosan. A babilóni hadjáratok és építkezések kapcsolatáról, valamint az uralkodó építkezéseinek különböző korszakairól lásd Eickhoff 1985, 48–49. Kuhrt (1995) azt az álláspontot képviseli, mely az új város alapítását is a babilóni kultúra elemeinek átvételével ma-

- gyarázza, lásd feljebb. A szobor elhurcolását a szerző ugyanakkor kortárs források hiányában nem tartja biztosnak, mivel a *P Krónika*nak eddig csak Kr. e. 1. évezredi kézirata került elő, ami természetesen nem zárja ki, hogy a szöveg régebbi eredetű lenne. A kortárs keletkezésű *Tukultī-Ninurta-eposz* szövegében azonban Marduk az egyike azon isteneknek, akik elhagyták szentélyüket. Ez lehet irodalmi toposz is, de szintén nem zárja ki a szobrok fizikai elhurcolását.
- 77 Lásd Jakob 2017, 127. A kassú származású deportáltak helyzetével számos korabeli dokumentum foglalkozik, új hazájukban megbecsült státuszuk lehetett. Közéjük tartozott talán maga IV. Kaštiliaš király is, aki talán megegyezik egy korabeli asszír év névadó hivatalnokával (*limmu*) is, lásd Weidner 1938–40, 122–123.
- 78 A két lehetőséghez lásd Weidner 1938–40, 120. A szerző magát az új város építését is egyfajta „menekülésnek” értelmezi, mely szerint a királynak tartania kellett az assziri előkelőségektől és Aššur isten papságától, akik ellenezhették a vallási reformokat és a deportált babilóniak előkelő státuszát, lásd *uo.*, 109–110 és 123. Sajnos keveset tudunk arról, hogy valóban történtek-e változások az assziri kultuszban, vagy csupán a deportáltak vallási igényeihez történt alkalmazkodásról beszélhetünk. Arról sem tudunk, hogy meggyilkolása előtt korábban is veszélyben forgott-e a király élete, tehát milyen mélyebb politikai okai voltak a királygyilkosságnak. Ehhez lásd szintén feljebb Tilman Eickhoff (1985) érvelését. Az új, monumentális város építése egy új Aššur-templommal sokkal inkább vallási „kihágásnak” minősülhetett, mely inkább okozhatta bizonyos körök ellenállását.
- 79 Lásd például Weidner 1938–40, 109, illetve 120. A király uralkodásának negatív visszhangjára utal Babilónban, hogy a *P Krónika* a király meggyilkolását Marduk bosszújának tartja, lásd Glassner 2004, 281.
- 80 A szöveg kópiáihoz a fenti sorrendben lásd Ebeling 1919, 132–132, 219–220, illetve 221–222. A teljes szöveg átírásához és fordításához kommentárral együtt lásd Müller 1937, 8–46. Legújabb szövegkiadásához lásd Parpola 2017, 14–18: SAA 20, no. 7.
- 81 A tábla állapotáról lásd Müller 1937, 4. A szerző ugyan a tábla három töredékéről beszél, egy negyedik töredék, a KAR no. 217-es elején azonban szövegünk egy szakaszának másolatát látja, lásd 47–49. Menzel (1981, 43) azt is lehetségesnek tartja, hogy ez a töredék eredetileg szintén a táblánkhoz tartozott, ez azonban még mindig nyitott kérdés.
- 82 Az utóbbi szövegrészek az előbbiekre szervesen illeszkednek, lásd I; 29'; II, 30–36; rev. III, 12b–13a.
- 83 Lásd Nadali 2020, 78.
- 84 Gadd (1948, 40) a szövegben egyszerre azonosítja a király kultikus szerepét és legfelsőbb politikai hatalmát. Jakob (2003, 22) a tisztségviselők beiktatási ceremóniájának leírása miatt tartja szövegünket a király központi hatalmának középasszír kori bizonyítékának. Lásd még Menzel 1981, 157–158. Van Driel (1969, 175) ugyanakkor felhívja a figyelmet, hogy a *šangū*-pap napi tevékenységéről kevés az információ, mivel a vallási rituálék menetét rögzítő szövegek nagyrészt a király központi szerepére koncentrálnak. Valószínűleg nem véletlen, hogy ezen szövegek nagy része a király kultikus kötelezettségeit rögzítette. Mindez a király tényleges és nem tiszteletbeli *šangū*-papságára utal, lásd feljebb.
- 85 Ennek ötletét Müller (1932, 50–51) vetette fel. Labat (1939, 83) ehhez csatlakozik. Müller szerint a szöveg elveszett utolsó szakaszában nem valószínű, hogy rituálék leírásai szerepeltek volna, inkább egy bankett leírása állhatott benne, lásd 52–53. Labat ehhez hasonlóan a szöveg végén egy nyilvános ünnepség leírását hiányolja, lásd 86.
- 86 A két hasonlóan, de függetlenül működő intézmény épülete egymáshoz közel helyezkedett el; ennek jelentőségéhez a szakrális topográfiában lásd Cancik-Kirschbaum 2011–12, 76. Parpola (2020, 197) felhívja rá a figyelmet, hogy a király palotája, mint Aššur *šangū*-papjának és személyzetének lakhelye és háztartása a templomhoz hasonlóan szakrális hely volt. Ezt az assziri Régi Palota állami rituálékban később is betöltött szerepe valóban megerősítheti. A Régi Palotának ráadásul már a középasszír korban kimutathatóan volt saját szentélye, lásd Pedde–Lundström 2008, 147–153. Pongratz-Leisten (2015, 435) a palota és az Aššur-templom kapcsolatának a szertartás általi megújítását és megerősítését emeli ki. Az újasszír korban is az assziri állami rituálék legfőbb helyszínei az Aššur-templom és a Régi Palota voltak, lásd például Pongratz-Leisten 1994, 64. Berlejung (1996, 16–19) a koronázáshoz hasonló rituáléként értékeli az ún. *mīs pī*-rituálét is, melyet a király és az istenség trónszékein, valamint a királyi ruhán végeznek el. A rituálén keresztül a király ezáltal az istenekhez hasonlóvá válik. A rituálé szintén az Aššur-templomban, majd a palotában játszódik.
- 87 A tábla megmaradt szövegén belül hat ilyen szakasz található, illetve a végén lévő kitört részben valószínűleg legalább még egy. A kérdéses szakaszok előtt és után minden esetben elválasztó vonalak találhatók. Lásd a szövegben, I 42'–46'; II 1–13; rev. III 15–16; rev. III 17–38; rev. III 42; rev. IV 1–6 és 7 (?) – (?). A szöveg ezen stilisztikailag rendhagyó jellegéhez lásd Müller 1932, 7. A KAR, no. 217 töredék a király felajánlásairól beszél, a felajánlások nagy része szintén kövekből áll.
- 88 Az összefoglaló jellegű és egymáshoz nem illeszkedő adatok különösen a harmadik kolumnában találhatók, lásd Menzel összefoglalását a szövegről: 1981, 41–43. A szerző ezek közül kiemeli, hogy az Aššur-templom számára felajánlott kövek összefoglalása (rev. III 15–16) a palotában lezajlott események leírása után következik, majd a felajánlások egy újabb felsorolása olvasható (rev. III 17–38), és csak ezután a Kār-Tukultī-Ninurta isteneinek szánt felajánlások (rev. III 42–IV (?)).
- 89 Müller (1932, 5–7) szerint a felajánlások még nagyobb hangsúlyt kapnak, mint maga a rituálé, ezért a teljes szöveget is inkább „költőesszéirásként” értelmezi, mely adminisztratív jellegű. Lásd még Kryszak (2008, 109–110) összefoglalását a szöveggel kapcsolatos kérdésekről. Menzel (1981, 41–43) a szöveg szerkezeti sajátosságai miatt veti fel, hogy a szöveg egy írónki gyakorlótábláról származik. Másik lehetőségként a király, esetleg a rituálé lebonyolításért felelős palotai vagy templomi személyzet számára íródott segítségül. Kryszak (2008, 109–110) hasonlóan írónki gyakorlótáblának tartja.
- 90 Ehhez lásd szintén Menzel 1981, 41–43, illetve Kryszak 2008. Utóbbi az assziri írnokokra nem jellemző nyelvi hibák miatt a szöveget egy idegen, talán babilóni származású, kezdő írnoknak tulajdonítja, szintén 109–110.
- 91 Müller (1937, 5–7) a *šangū*-pap által kapott, az istenekénél magasabb járandóság (egy kibélt ruha, egy mana ezüst, egy mana arany: I 36' b–37' a), valamint a Marduk által kapott jelentős mennyiségű felajánlás (egy ökör, egy birka, egy kő: rev. IV 1a) miatt az I. Tukultī-Ninurta utáni időszakra keltezi a szöveget, amikor a királyi hatalom Asszíriában meggyengült és talán Babilón befolyása alatt állhatott. Thureau-Dangin (1937, 194) ugyancsak röviddel az uralkodó utáni időszakra keltezi a szöveget. Menzel (1981, 41) szintén kiemeli a Marduknak szánt felajánlások nagy mennyiségét, de következtetést nem von le belőle, az elfogadott időintervallumon kívül nyitva hagyja a szöveg keletkezésének kérdését. Később mégis sejtetni engedi, hogy Kār-Tukultī-Ninurta istenei átmenetileg is tartózkodhattak Assurban, tehát nem zárja ki I. Tukultī-Ninurta uralkodásának idejét sem, lásd 110. Máshol a király egyik utódjának idejéről beszél, lásd vol. II, T 7, 6 és 6a. Holloway (2002), Magen (1986), Tadmor (2011), illetve a palota kapcsán Pedde-Lundström (2008, xv és 153–164) I. Tukultī-Ninurta uralkodására teszik a szöveg keletkezését. Jakob (2003, 22) a fent leírt, tágabb időkeretet adja meg, de nem zárja ki a korábbi keltezést sem. Van Driel (1969, 54) szerint a szöveg I. Tukultī-

- Ninurta korából származhat, de a passzus, mely szerint Kār-Tu-kultī-Ninurta istenei Assurban tartózkodnak (rev III 39–41), egy valamivel későbbi időszakra is utalhat. Kryszak (2008, 113–114) a Kār-Tu-kultī-Ninurta isteneinek assuri tartózkodása miatt mindenképpen későbbi keltezészt javasol, a *šangū* cím, valamint az „egyenes jogar” (*haṭṭu ešārtu*) mint királyi regálé említése miatt (II 34–35) az uralkodó fiának és közvetlen utódjának, Aššur-nā-din-aplinak az uralkodására gondol, akinek egyetlen ismert táblájának szövege szerint Aššur, Enlil és Šamaš „egyenes jogart” adományozott a királynak (RIMA 1 A.0.79.1: 5b–7a).
- 92 Oppenheim (1960, 141–142) felveti annak a lehetőségét, hogy II. Šarrukīn (Kr. e. 722–705) istenlevelében leírt mušasiri koronázási rituálé (338–342. sorok, a fordításhoz lásd Niederreiter 2019, 138) valójában az Assurban elvégzett rituálé leírása lenne, erre különösen a felajánlások és a nyilvános bankett leírása utalhat. A szerző azt is felveti, hogy ez talán egy már feledésbe merült rituálé leírása, melynek bemutatásával az istenlevél szerzője annak visszavezetését szorgalmazná. Seux (1980–83, 149) részben elfogadja az elméletet, az istenlevélben leírt, s ott az urartuiaknak tulajdonított rituálé szerinte is tartalmazhatott asz-szir eredetű elemeket.
- 93 E mellett érvel Seux (1980–83, 148), aki szerint bár a trónra lépés helyszíne a főváros megváltozásával együtt változhatott, a koronázás helyszíne mindvégig Assur városa maradt.
- 94 Frankfort (1948, 246–247) és Labat (1939, 83–85 és 136–137) még természetesnek veszik, hogy egyszeri rituáléről van szó.
- 95 A korábbi vélemények összefoglalásához lásd Kryszak 2008, 110.
- 96 Ezen két érv Müller öt felsorolt érve között szerepel, melyek a rituálé rendszeres megismétlése mellett szólhatnak. A szerző azonban az érveit éppen azok *megcáfolására* használja, így végül valójában a rituálé egyszeri elvégzése mellett érvel, lásd a következő lábjegyzetet. Lásd még Jakob (2003, 22), aki viszont Müller ugyanezen két érvét a rendszeres megismétlés elméletének *támogatására* használja fel. Caplice–Heimpel (1976–80, 142) a babilóni újévi szertartás párhuzamai alapján szintén a tisztségviselők beiktatási ceremóniájának évenkénti megismétlése mellett érvel. Ennek ellenére a teljes ceremónia kapcsolódhatott egyszeri alkalomhoz. Menzel (1981, 41–43) említi a kérdést, de nyitva hagyja. Van Driel (1969, 60) hasonlóan jár el, de nem zárja ki az éves ismétlést. Kryszak (2008) ebben a kérdésben nem foglal állást, csak összegzi a korábbi véleményeket, lásd a korábbi lábjegyzetet. Postgate (1992, 252) a hivatalnokok évenkénti megerősítésének forrásaként használja a szövegünket, bár következtetését nem indokolja. Ez alapján valószínűleg a teljes ceremóniát rendszeresen ismételt eseménynek tartja.
- 97 Müller 1937, 53–55.
- 98 Frankena 1954, 132–133.
- 99 Ebben a szerző szerint naponta lezajló rituálé szövegében Aššur templomának és a birodalom egyéb templomainak isteneit sorolja fel, a felsorolt istenek étel- és italáldozatokban részesülnek. A rituáléban feltehetően szintén a király és egy pap vesz részt, s utóbbi az istenek áldását kéri a királyra és királyságára. Ehhez lásd röviden Frankena 1954, 128–129. A szerző munkájában alapvetően ezt a rituálét tanulmányozza, nagyrészt újasszír korból származó források alapján. A *tākultu*-rituálé illeszkedése a koronázási rituálé menetébe az egyik vizsgált szöveg leírásában és szövegünkben felsorolt istenek hasonló sorrendje miatt adódik, lásd *uo.*, 133, a két rituálé kapcsolódásához lásd még 129.
- 100 Müller (1937, 54) és Seux (1980–83, no. 148–149) érvelései szerint hiába hasonlóak az összehasonlított két szöveg felsorolt istenei, a *tākultu*-rituáléban a felajánlások között soha nem szerepelnek kövek, ezek leírása szövegünkben pedig megszakítja a cselekmény menetét, így a két rituálénak nem lehet köze egymáshoz.
- 101 Seux 1980–83, 148–149.
- 102 Magen 1986, 21.
- 103 Magen 1986, 25–26. A *kululu*-fejpánthoz lásd lejjebb.
- 104 Kryszak 2008, 110–113. A szerző ugyanakkor elismeri, hogy a szöveg kitört első részében elvégezheték a palotai szertartásokat, melyeket sajnos nem ismerünk. Ennek természetesen része lehetett a királyságba való beiktatás ceremóniája, mely magába foglalhatta a regálék átadásának ceremóniáját, de mindez a spekuláció területére vezet. A szerző csupán kérdésként fogalmazza meg, hogy a szövegben említett *kululu*-fejpánt nem a *šangū*-méltséghez kapcsolódott-e.

FORDÍTÁS

Asszír koronázási rituálé

(Kb. 18 sor elveszett, a 20–21. sorok nagyon töredékesek.)

i 22–24) [Amint befejezték] imáikat, [a magas rangú tisztviselők, királyi eunuchok (?)¹] Aššur elé [...] helyezik.² A király [...] A király megérinti [...].

i 26–29) [A királyi trónszéket] megeme[lő] személyek [a nyakukra hely]ezik. Az isten házához vi[szik]. Belépnek az isten házába.³ Aššur *šangû*-papja az ő (ti. a kísérszemélyek) jelenlétükben megüti [a király arcát⁴], és így szól: „Aššur a ki-

rály, Aššur a király!”⁵. Az Anzû-kapuig⁶ (tartó menet közben végig) ezt mondja.

i 30–37a) [Amint megérkeztek az Anzû-kapuhoz, a király [be]lép az isten házába.⁷ Leborul, alázatosan hasra veti magát. Meggyújtja a tömjén égetőket Aššur előtt. Felmegy a kultikus emelvényre. Leborul, alázatosan hasra veti magát. A királlyal együtt (korábban) egy edényt (is) hoztak a palotából, melybe

- 1 A col. I 23' második, kitört felét Müller (1937) még nem egészíti ki. Ehhez Parpola (2017) kiegészítését használtam, aki a col. II 37 alapján egészítette ki. Az ott leírt cselekmény az Aššur-templomban játszódik. A kiegészítés tehát a már elfogadott interpretáción alapul, mely szerint a tisztviselők (*rabûti* és *ša rēšēti*) egy processzió során – talán a palotából – elkísérik a királyt az Aššur-templomba.
- 2 Az akkád *šakānu* ige (I 24') nem függ össze egyértelműen az előző sorral, tehát nem biztos, hogy valamit Aššur elé *helyeznek*, különösen, hogy még nem ért a processzió a templomba. Müller szerint valamit *lefektetnek*, Parpola szerint *megérintik* a királyt. Az előbbi fordítás a *šarru*, 'király' jelentésű szót egy következő mondat elejére helyezi, míg az utóbbi az előző mondat tárgyaként értelmezi.
- 3 Az „isten” itt értelemszerűen Aššurt jelenti.
- 4 A kiegészítés Parpoláén alapul. A szerző kiegészítését a babilóni *akītu*-ünnepség szövegére alapozza, ahol valóban fontos szerepet játszik a király arcának megütése. A TE, valamint a LUGAL logogramok (együtt *pān šarrī*) ezen kívül beférnek a kitörés helyére. Ez azonban kizárólag interpretáció kérdése. Müller csupán kérdőjellel egészíti ki a „Trommel” szóval, de mindenképpen valamilyen hangszerre gondol, lásd Müller 1937, 19. Labat (1937), aki az idézett helyeken nem jelöli a kitöréseket, természetességgel „tambourin”-t ír, Machinist (2011, 403) pedig jelöli a kitörést, de kiegészítésre nem tesz javaslatot. A templomhoz érve nem kizárt, hogy valóban egy ütőhangszert szólaltatott meg a *šangû*-pap, mivel a processziókat kíséreként hangszerezten. Lásd például Sîn-ah-ê-erība (Kr. e. 705–681) Délnyugati Palotájának egy királyi processziót ábrázoló domborművén (Barnett–Bleibtreu–Turner 1998, Pl. 473). Müller megemlíti ugyan, de kizárja a király megalázásának lehetőségét, éppen a király aktív, papi szerepköre miatt, mely különbözik a babilóni király szerepétől, lásd Müller 1937, 56–57. Parpola kiegészítését végül Annus (2002, 93) és Pongratz-Leisten (2015, 438) is elfogadták. Az utóbbi szerző értelmezése szerint bár a babilóni és asszír rituálé ezen eleme párhuzamba állítható, az asszír rituálé során nem ideiglenes megalázásról, hanem a király helytartói (*iššiakku*), alárendelt szerepének kiemeléséről van szó, lásd uo. Karlsson szintén ezt a kiegészítést veszi alapul, mikor a király arcul ütését, majd leborulását a ceremónia során szintén a király Aššurral szembeni szolgálai státuszának, valamint az isten tényleges királyságának kifejezéseként értelmezi, lásd 2016, 81. Nadali (2020, 75) a fizikai érintkezés fontosságát hangsúlyozva állapítja meg, hogy itt az Aššurt képviselő *šangû*-pap cselekedete a király és a főisten közötti kapcsolat megalapozásának jelentős eleme.

- 5 A *šangû*-pap által recitált mondat arra az óasszír hagyományra vezethető vissza, mely szerint Aššur a valódi király, az uralkodó csupán a helytartója (*iššiakku*). Ehhez lásd részletesebben az előző jegyzetben. Šilulu (Kr. e. 21. század) pecsétlenyomatán a mondat egyszer szerepel (1–2. sor), de kiegészítésként „Šilulu Aššur *iššiakku*-ja” (4. sor), lásd RIMA 1, A.0.27.1. I. Erišum (kb. Kr. e. 1974–1935) egy feliratában is megjelenik: „Aššur a király, Erišum a felügyelő”, lásd RIMA 1, A.0.33.1: 35b–36a. Sokkal később ismét megjelenik Aššur-bān-apli (Kr. e. 669–631) koronázási himnuszában: „Aššur a király! Bizony, Aššur a király! Aššur-bān-apli Aššur [*iššiakku*(?)]-ja, kezének teremtménye.” (SAA 3, no. 11: o.15). Nadali (2020) szerint a kiegészítésben szerepelhet a „*šal-mu*” (képmás) kifejezés is. Metaforikus értelmezése szerint míg az isteni hatalom a király emberi testén keresztül nyilvánul meg a fizikai térben, addig az asszír király legitimitációja az isten testén keresztül történik. A rituálé által a király Aššur erényeiben is osztozik, lásd Nadali 2020, 70 és 78–79. A szóbeli exklamáció és a fizikai érintés (lásd előző lábjegyzet) együttesen alapozzák meg a király és a főisten közötti kapcsolatot, illetve a király az isten metaforájává válik, lásd uo., 75–76. Holloway (2002, xv) szerint a recitált szöveg egyfajta „vox populi”, a *šangû*-pap tehát a „nép” általi legitimitást közvetítené. Annus (2002, 92–93) a processziót győzelmi rituáléként értelmezve, az exklamációt hozza fel indoklásul, bár részletesen nem fejti ki. Kryszak (2008, 115–117) szerint bár az időben távoli megjelenései fontos bizonyítékai a jelentőségének, elsősorban nem is a király szerepe, hanem a *šarru* cím használata miatt érdekes, mivel ez önmagában is egy Kr. e. 2. évezred eleji déli hatást tükröz.
- 6 A kapu pontos helye nem ismert. Nevének írásmódja „Azû”, mely Müller, Labat és Machinist fordításában még az eredeti formájában szerepel. Müller (1937, 20) megállapítja, hogy az Aššur-templom egy kapuja lehetett, mely talán egyenesen Aššur kultuszszobrához vezetett. Az istennevet még nem azonosítja Anzûval. Van Driel (1969, 49) szerint nem biztos, hogy a kapu egyenesen a legbelső helyiségbe vezetett, de mindenképpen a templom-komplexumon belül helyezkedett el, nem vezetett a templomon kívülre. Ez esetben az exklamáció recitálása a templomon belül még folytatódott.
- 7 Ez az állítás ellentmondásosnak tűnik. A processzió kétszer lép be az „isten házába”. Amennyiben azonban a kérdéses kapu a templomon belül helyezkedik el, értelmezhető úgy is, hogy az első belépés kívülről történik egy külső kapun, majd az Anzû-kapun keresztül egy belső helyiségbe.

olajat⁸ öntötték. (Mikor) lejönnek,⁹ (a király) egy mana¹⁰ ezüstöt, egy mana aranyat és egy kibélelt ruhát az olajedénnyel együtt az isten lába elé helyez. A ruha, az egy mana ezüst, az egy mana arany, melyeket az isten lába elé helyeztek: ez a *šangû*-pap járandósága.

i 37b–41) A király asztalt állít fel Aššur színe előtt: lejön (az emelvényről), közelebb lép a tömjénezetőkhoz. Míg az Aššur előtti asztalt felállítja, a *šangû*-pap ugyanígy felállítja az istenek asztalait.¹¹ Rendszeres¹² [ál]dozatok(at mutatnak be).

i 42–ii 13) Egy ökör, hat birka Aššur részére, egy birka, egy kő¹³ Šerua¹⁴ részére. Kövenként egy-egy birka Nusku¹⁵ és Kip-pat-māti¹⁶ részére. Két kő Enlil és Dagan¹⁷ részére, három kő az Emelvény Bírái részére, két kő az Aššur házában (lakó) Šin és Šamaš részére. Két kő az Emelvényé, négy kő [...] Ištar

részére. [...] Ea, [...] kövei, egy kő Ninurta részére, egy kő a palotáé, egy kő az Elhelyezett Istenek részére, egy kő a Neš-ilī-māti¹⁸ részére, egy kő, egy birka, egy ruhadarab [...] részére, egy kő Šamšaya¹⁹ részére, két kő a Palotai Képmások részére, egy kő Enpi részére, egy kő Kalkal²⁰ részére, egy kő Kalkal képmása részére, két kő Šakkan²¹ részére, két kő az Oroszlánok részére, két kő a Lépcsők részére, két kő a Lahmu²² részére, egy kő Šamaš fia, az Ökör részére, egy kő a Száj-Nyelv részére, egy kő Ea-šarru részére, egy kő Damkina²³ részére, három kő, Šubar²⁴ istenei részére, két kő az isten mögötti Bírak részére: e köveket adja ajándékként.²⁵

ii 14–36) A király elengedi az *abbašát*²⁶ rituálisan felajánlja a koronát²⁷ és a főtt húst. Felemeli Aššur koronáját és Mulissu fegyvereit²⁸ (majd) az emelvény lábánál a trónra

8 Az „olaj” (*šamnu*) az egyetlen olyan Aššur elé helyezett tárgy, mely nem a *šangû*-pap járandósága lesz. Müller (1937, 21) az olajat a király későbbi felkenésének eszközeként értelmezi, melyről talán a col. II egy kitört részében lehetett szó. Thureau-Dangin (1937, 194) rövid recenziójában elfogadja ezt az értelmezést. Gadd (1948, 49) a szövegünket hozza fel példaként az olaj máigikus erejére, mely alkalmassá tette, hogy a felkenés eszköze legyen. Labat (1939) szintén elfogadja a felkenés lehetőségét, de megjegyzi, hogy nem tudni, mikor zajlott a ceremónián belül. Seux (1980–1983, 149) Thureau-Danginre hivatkozva ugyan nem tartja kizártnak, hogy lejajlott ilyen ceremónia, de a kitöréseknél mindenképpen elveszett az erre vonatkozó szövegrész. Renger (1976–1980, 132) kizárja a felkenés rituáléját, mely a szokás teljes hiányával magyarázható Mezopotámiában, ellentétben a Közel-Kelet más régióival.

9 A *warādu* ige szerepe ebben a kontextusban nem teljesen világos. Mindenképpen többes számú, tehát, nem a király emelvényről való leszállására vonatkozik. Müller az előző mondatban szereplő *našû* („hozta”) igével párosítva tranzitív igeiként értelmezi, melynek az edény lenne a tárgya. Az ige az azonban nincs tranzitív jelentése, lásd CAD A2. Labat az igt figyelmen kívül hagyja. Parpola az előbbi okból külön mondatként értelmezi, de az alany nem világos a fordításából. Értelmezése szerint a templomba való lemenetelről lehet szó, de nem derül ki, ez miképpen illeszkedik a szöveg kontextusába. A CAD A2 fordítása szerint szintén illeszkedik a *warādu* ige az előző mondatához. A palotából való „lejövetelre” vonatkozik, és a király hozza az edényt. A mondat szerkezete azonban itt sem egyértelmű.

10 A súlymérték körülbelül fél kilogrammnak felel meg.

11 A király központi szerepét bizonyítja, hogy míg a király Aššur előtt, addig a *šangû*-pap a többi isten előtt állítja fel az áldozati asztalt. Ennek jelentőségéhez más rituális szövegekhez kapcsolódva, lásd Van Driel 1969, 175–179, illetve Seux 1980–1983, 168–170.

12 Müller „tartós” áldozatokként értelmezi a *dariāte* kifejezést. Felveti a problémát, hogy vajon az ezután következő felsorolás erre vonatkozik-e, illetve kiemeli az itáláldozatok hiányát, lásd 1937, 50. Labat (1939, 136) „rendszeres”-ként hivatkozik rájuk. A szerző szerint ezek bemutatása fontos bizonyíték a király mindennapi részvételére a kultuszban. Parpola már ezt az értelmezést követi fordításában.

13 Annus (2002, 163–164) a köveknek mitologikus szerepet tulajdonít, a Lugale-eposzról ismert, a Ninurta isten által legyőzött és megölt kövekkel, valamint a lagaši Ningirsu templomába felajánlásként elhelyezett kövekkel hozza összefüggésbe. Pongratz-Leisten (2015, 438) átveszi ezt az értelmezést. A Berlejung (1996)

által közölt ráolvasások egyike szintén kövekre vonatkozik, de az istenek és a király ruháján lévő drágakövekre. Labat (1939, 87) ezeket a drágaköveket szintén összefüggésbe hozza a szövegünkben szereplő kövekkel. Mivel a szövegből nem derül ki, hogy abban drágakövekről lenne szó, a későbbi kutatás ezt az összefüggést elveti.

14 Aššur lánya, a Kr. e. 2. évezredben a párja lesz.

15 Eleinte Ninurta vezíre, Harrānban Šin fiaként jelenik meg.

16 A pásztorkodáshoz köthető vezérkarika, mely többnyire istenek attribútumaként jelenik meg.

17 Eleinte az Euphratés-folyó és környékén népszerű isten, például Terqa, Tuttul és Mari istene.

18 Az Aššur-templom egyik kapuőrző istene.

19 Az assuri Mulissu-templom egyik istene.

20 Az Aššur-templom egyik kapuőrzője.

21 A haszonállatokhoz köthető isten.

22 Teremtés előtti isten, a földalatti édesvízek, az Apsû lakója. Általában hatfürtű, antropomorf istenként ábrázolták.

23 Általában Ea párja, itt valószínűleg az előzőleg említett Ea-šarru párja.

24 Eredetileg az Északot jelentette, melybe Asszíria is beletartozott. Asszíriában valószínűleg a tőle északra fekvő hegyvidéki területeket értették, de nem tudni, hogy itt pontosan mely isteneket takarja.

25 Itt a *gištu* szó és nem a *niqû* szó szerepel, ezért valószínűleg itt nem a rendszeres áldozatokról olvashatunk. Valamennyi megajándékozott isten Aššur templomában lakott.

26 A kifejezés nagyon ritkán fordul elő. Parpola fordításában kipontozza a helyét. Jakob (2003, 19) két másik szöveg alapján ruhával kapcsolatos kifejezésnek tartja. Felveti, hogy talán a király ruházataira vonatkozik, de a szakasz fordításában ő is kipontozza a helyét.

27 Mivel a szöveg itt az *agû* szót használja, később a koronázásnál pedig a *kululut*, itt semmiképpen nem királyi fejdíszről, hanem inkább istenszimbólumról lehet szó, ahogy azt Müller is megjegyzi (1937, 30). Ugyanakkor a szerző nem tartja valószínűnek, hogy a koronát és a főtt húst együtt ajánlották volna fel.

28 Mulissu Aššur hitvese. Itt a szöveg mindenképpen a birodalom legfőbb istenpárjának attribútumairól beszél. Nem tudni, hogy Aššur *agûja* megegyezik-e a „Bél Agû”-val („a korona ura”), mely újasszír szövegekből ismert, és Assurban az istenpár és a király társaságában a Sorsok Emelvényén helyezkedik el bizonyos alkalmakkor. A király bizonyos napokon jogosult az isten koronájának viselésére, lásd például Pongratz-Leisten 1994, 64, illetve Pongratz-Leisten 2015, 411–416. Talán az assuri *mīs pî* (szájmegmossa) szertartásának szarvkoronájával is azonos, mely szintén isteni korona, de a király is viselhette alkalmanként, valamint egy rá-

helyezi (azokat). Egy birkát mutat be áldozatként előtte. Két darab nemezruhát [...] felemelik az egyik darab nemezruhát. A *šangû*-pap [fell]ógatja az egyik nemezruhát [Aššur elé]. A *šangû*-pap [Mulissu színe előtt] a nemezruhát [...]. (3 sor kitört) [A *kululu*-koronát²⁹ felemeli (?)] a nemezruháról, melyet előzőleg Aššur elé [fellógattak] és megkoronázza vele (a királyt). [A *šangû*-pap, aki a *kululu*-koronát] (a király) fejére ráhelyezte, egy aranygyűrűt [kap (?)]. [Míg ő a *kululu*-koronát] a király fejére illeszti, [a magas rangú tisztségviselők, az eunuchok³⁰] így szól[nak], mondván: „(Ez) a te fejed *kululu*-koronája:”³¹ Aššur és Mulissu a *kululu*-koronád birtokosai, száz évre ékesítsék fejed a koronával! Lábad legyen megfelelő a templomnak, kezed legyen megfelelő Aššurnak, istened-

nek! A te *šangû*-papságod³² és a fiaid *šangû*-papsága legyen megfelelő Aššurnak!³³ Gyarapítsd az országot³⁴ az egyenes jogaroddal!³⁵ Aššur adományozza néked (képességét) a parancsolásnak, a meghallgatásnak és az elfogadásnak, (valamint) igazságot és békét!”³⁶

ii 37–41) Amint befejezték imáikat, a magas rangú tisztségviselők, az eunuchok³⁷ (?) leborulnak, a király lábait megcsókolják. A király Nunammir udvarából egyenesen a palota felé veszi az irányt. Egy-egy mana ezüstöt kap mindenki, aki a királyt hordozta. A ruházatot annak tartozékaival a város írnoka kapja.³⁸

ii 42–r iii 14) A király, amint elvégezte a szertartást a *rēš-ḫameluḫḫi*ban,³⁹ s akik [a királyt] az istenek háza [elé] vitték,

olvasás tárgya is volt, lásd Berlejung 1996, 25–26. Mullissu fegyvere valószínűleg Ištar sokszor ábrázolt fegyverzetét jelentette, akit gyakran azonosítottak a későbbiekben Aššur párjával. E két isten veszi körbe a királyt egy, az Axel Guttman gyűjteményből származó újasszír sisak szimbolikus koronázási jelenetén (3. kép). A király a két isten között áll és balra, Aššur felé fordul, aki jobb kezében egy baltát tart. A felfegyverzett Ištar a király mögött áll, és a koronát éppen a király fejére helyezi. Mivel szövegünkben a *šangû*-pap Aššurt képviseli, Born-Seidl (1995, 29–33) szerint a jelenet a koronázás egy másik, az assziri Ištar-templomban játszódó részére utal, ugyanakkor egyértelmű párhuzamot von szövegünk koronázási aktusa és az ábrázolt jelenet között.

29 Az áldás előtt a *kululu* mindig kitörésben szerepel, tehát nem tudni biztosan, milyen rituális cselekedet kötődött hozzá, mielőtt a *šangû*-pap a király fejére helyezte volna. A mondat tárgya, mely feltehetőleg a koronázás tárgyát jelöli, a nagyrészt kitört col. II 24 sor végén található. A későbbi kiegészítések (II, 26 és 27) is ebből következnek.

30 A kiegészítés Parpola értelmezését követi. A kérdés, hogy ki recitálja a királyra az áldást, ezen a kiegészítésen múlik. A korábbi fordítások mind a *šangû*-papot tartják a mondat alanyának, Parpola kiegészítése a következő *qabû* ('mondani') ige kitört végének többes számú kiegészítésén alapul, valamint, hogy az áldás után az említett alanyok „befejezték imáikat”. A *šangû*-pap mellett szólhat, hogy a *qabû* ige többes száma nem biztos, illetve a korábbi cselekvő a szövegben a *šangû*-pap volt.

31 A *Chicago Assyrian Dictionary* szerint a kifejezés előfordulhat királyok, királynők és istenek fejékeként. Rendszerint 'turbán'-nak fordítják, de nem indokolják, hogy miért. A királyfeliratokban nagyon ritkán fordul elő a szó, viszont megjelenik még rituális- vagy ómenszövegekben is, de jelentése és jelentősége nem derül ki, lásd CAD K, 527–528. Asszír szövegek Aššurt, Mulissut és Šamašt is nevezik a „*kululu* urai”-nak. A *kululu*/*kulilu*/*kililu* jelentéskör bármilyen gyűrű alakú testdíszre is utalhat, lásd Boehmer 1980–1983, 199. Caplice-Heimpel (1974–1980, 141) koszorúnak sejt. Seux (1980–1983, 148) 'diadém'-nek fordítja. Magen (1984, 25–26) szerint mivel a koronázás a királyt *šangû*-méltóságába iktatja be, a fejedő is ennek a szimbóluma. A szerző ikonográfiai párhuzamként az újasszír domborműveken ábrázolt, koronaherceg vagy vadászati jeleneteken a király által viselt fejedőt hozza fel. Kryszak (2008, 113) kérdésként fogalmazza meg, hogy nem a *šangû*-méltóság szimbóluma volt-e, mely különválasztható a királyi méltóságtól (*šarrūtu*).

32 A kívánság itt a király rituális tisztaságára vonatkozik, a király *šangû*-papságához lásd a bevezetőt.

33 Az isteni legitimáció mellett itt megjelenik a dinasztikus legitimáció is, mely közel egy évezredig töretlenül megmaradt, lásd a bevezetőben.

34 A terjeszkedés parancsához és kulcsfontosságú szerepéhez az asszír birodalmi ideológiában lásd a bevezetőt.

35 A „jogar” a királyi regálék közül a „korona” és a „trón” mellett talán a legfontosabb volt, lásd például Seux 1980–1983, 166, illetve Magen 1984, 20–21. Elsősorban a nép igazgatását szolgáló irányítási funkciót töltött be, lásd Berlejung 1996, 33. Renger (1976–1980, 132) szerint a ceremónia során előzőleg a jogart is átadták a királynak, de pontos helyét a szövegben nem adja meg. Maul (1999, 212) szerint a jogar ruházta fel a királyt az istenek erejével. Szövegünkben és számos királyfeliratban az ellenség legyőzésének eszköze, de előfordulhat a pásztorkodás szimbólumaként is. Aššur-bān-apli koronázási himnuszában, ahol az exklamáció is újra megjelenik, az egyik kívánság szintén az, hogy a nagy istenek adjanak a királynak „egyes jogart, hogy kiterjessze földjét és népe[it]” (SAA, no. 3, 11: obv. 17). Kuhr (1995, 508–509) megfogalmazása szerint míg szövegünkben inkább a *šangû*-papság szimbóluma, a koronázási himnuszban inkább a pásztorsághoz kapcsolódik. A két szöveg ideológia kapcsolatához lásd még Pongratz-Leisten 2015, 414–415.

36 A király feladat volt, hogy fenntartsa országa biztonságát és jólétét. Az áldás remekül illusztrálja azt az ideológiai megfontolást, mely szerint béke és igazság az országon belül csupán az ellenség feletti folytonos diadal által érhető el.

37 Faist (2010) szerint a középasszír korban (Kr. e. 14–11. század) is voltak eunuchok, többek között a királyi megbízottak (*qēpu*) is eunuchok lehettek. Jakob (2003, 22) ezt a szöveg helyét elsősorban a *rabūti* (magas rangú tisztségviselők) és a *ša rēšēti* (eunuchok) megkülönböztetésének jelentős forrásaként tartja számon. Deller (1999, 304) kiemeli, hogy a *ša rēši* az újasszír korban mindenképpen eunuchot jelent, de a középasszír korban csak két eunuchot azonosít biztosan, és az AHw és a CAD szótárak *ša rēši* szócikkeit idézi, ahol a kifejezést elsősorban nem eunuchként értelmezik. Jakob (2017, 148) szintén azt feltételezi, hogy eunuchokról van szó, de nem biztos benne. Ehhez az állásponthoz lásd még Lafont 2003, 522–523. Pongratz-Leisten (2015, 438–439) több helyen is eunuchokra hivatkozik a probléma felvetése nélkül.

38 A város írnoka a ceremóniában nem tölt be aktív szerepet, Renger (1976–1980, 132) szerint az óasszír beiktatási ceremóniában betöltött szerepére utal.

39 A szöveg nem részletezi az itt végzett szertartást. Müller (1937, 52), aki valamiféle „költőösszeírásnak” tekinti a díjazások és felajánlások leírásait, feltételezi, hogy a díjazás hiánya miatt hagyta ki az írnok az erre vonatkozó részleteket. A *rēš-ḫameluḫḫi* elnevezés a királyfeliratokban elég ritkán fordul elő, csak I. Tukultī-apil-Ešarránál (Kr. e. 1115–1077) jelenik meg. Pedde-Lundström (2008, 164–165) szerint a Régi Palota egy részéről van szó.

a Nagy Kaputól (ismét) a vállukon hordozzák a királyt. Belépnek a terasz területére. [...] A Bīt-Labūni⁴⁰ bejáratánál a szőtestet [...] előtt a királyi trónt elhelyezik. [...] Ennek alapján a királyi trónt [...]. A királyt, miután hordszékén ülve a nyakukon hordozták őt, ráültetik a királyi trónra. Az énekesek énekelnek. A magas rangú tisztségviselők, az eunuchok (?) leborulnak a király [színe előtt], megcsókolják a király lábát. Míg [dics]őítik, ő a trónszéken marad. Szüntelenül ünnepi ajándékokkal halmozzák el. A legelső ajándékot, melyet a királynak átnyújtanak, Aššur templomába viszik, Aššur elé helyezik: ez a *šangū*-pap járandósága. A kihallgatási ajándékokat átnyújtják a királynak, a vezír (*sukkallu*),⁴¹ az alvezír (*sukkallu šaniu*) jogaraikat a király elé fektetik. A *rab-urtāni* a pénzes zsákját, a főénekes a hárfáját (rakja le), valamint a helytartók, amennyien csak tisztséget viselnek, hivatalukról (ceremóniálisan) lemondanak. Hátrálni kezdenek, majd megállnak. A király így szól hozzájuk: „Mindenki megtarthatja hivatalát!” Leborulnak, alázatosan hasra vetik magukat, (majd) közelebb lépnek. Mindenki megmaradhat tisztségében.

r iii 15–16) [Egy kő] Allatum⁴² részére, egy kő Bēl-šarri részére, egy kő Daglanu részére, [egy kő] Siusa részére: összesen százöt kő az Aššur templomában lakó istenek részére.

r iii 17–38) [Egy kő] az aššuri kapu képmása⁴³ részére, egy kő Išhara⁴⁴ részére, egy Gašranu részére, [egy Ešer]tu részére, egy Bēl-labira részére, egy Laban részére, egy Gubaba részére, [egy] Išum részére, egy Maliki⁴⁵ részére, egy Annunnaitu⁴⁶ részére, [egy] Ulaya⁴⁷ részére, egy az Isinutu csillagkép részére, egy a Palota Úrnője⁴⁸ részére, [egy] Išārtuyat részére, egy Sa-

bi-ilūtu részére, [három] Bēl-šarri, Manugal⁴⁹ és a Guzala⁵⁰ részére, egy Anu (valamint) a nagy istenek részére, egy Šalimtu részére, egy Šunipuru részére, [egy] az Anu templomában lakó Kube részére, egy Ingurisa részére, [egy] Šala⁵¹ részére, egy Taramuya részére [...], [egy] Girra⁵² részére, kettő Ebe[h...] részére, egy a Palota Képmásának⁵³ egy [...], egy Kiširu részére, egy Samu részére, egy [...] részére, egy a Pusztá Úrnője⁵⁴ kettő a Palotai Oroszlánok részére, egy az Égi Lama részére, egy a Földi Lama részére, egy az Égi Šin részére, egy az Égi Adad részére, egy az Égi Šamaš részére, egy az Égi Ištar részére, egy a Tigris-folyó részére, egy az Ikrek-csillagkép részére, egy a Fiastyúk részére, egy kő, egy tiszta ruha Adad részére, egy kő, egy tiszta ruha, Šulmānu⁵⁵ részére, egy Išārrāta részére, egy Akkád Úrnője⁵⁶ részére, egy a Képmás részére, egy Bēl-šarbe részére, két birka, két nyíl az Ikrek-csillagkép részére: ezek a Templom istenei.

r iii 39–41) E tábla előírásainak el kell jutnia a kār-tukultī-ninurtai istenek templomaiba (is). Kār-Tukultī-Ninurta istenei Libbi-āliban (Assur) tartózkodnak.⁵⁷

r iii 42) [Egy] kő a kār-tukultī-ninurtai Ištar részére, egy birka, egy kő Bēl-šarri részére.

r iv 1–6) Egy ökör, hat birka, egy kő Marduk⁵⁸ részére, egy birka, egy kő Zarpanītum részére, egy birka, egy kő Tašmētu, egy birka, egy kő Aḫbu[tum] részére, egy birka, egy kő [...] részére, egy birka, egy kő Ea részére, [...] a Kuthai [...] részére, [...] az Agadei Annunītu részére, [...].⁵⁹

(Az elválasztójel utáni sorok elvesztek.)

40 Szintén a Régi Palota egy része lehetett, talán az előzőleg említett teraszhoz kapcsolódik. Az említett terasz talán a palota és a zikkurat közötti teraszra vonatkozik, melyet I. Tukultī-Ninurta (Kr. e. 1244–1208) is felújított, lásd Pedde-Lundström 2008, 164–165. Pongratz-Leisten (2015, 439) a palota északi részeként említi, melyet a középasszír korban építettek hozzá.

41 A vezírek és az alvezírek pozíciója a király után a legmagasabb volt a középasszír korban. A birodalmi adminisztrációban, a hírszerzésben és a diplomáciában is jelentős szerepet játszottak, lásd röviden például Jakob 2017, 147. A „vezír” cím apáról fiúra is öröklődhetett, a királyi család egy másik ága töltötte be a pozíciót. Lásd még Faist 2010, 21. Caplice-Heimpel (1974–1980, 144) kiemeli, hogy hatalmi jelvényük is a jogar (*haṭtu*), mely leggyakrabban a király jelvényeként jelenik meg. Lásd még Lafont 2003, 522–523.

42 Az alvilág istennője, Ereškigal egy másik neve.

43 Müller (1937, 7) szerint az ezt követő szakaszban (col. III 17–28) az assuri Anu-Adad templom istenei következnek.

44 Ištar egyik neve.

45 Az egyik alvilági isten.

46 Ištarhoz hasonló, háborús istennő.

47 Assur városának egyik őrzője.

48 Dilbat istenének, Urašnak a párja.

49 Alvilági isten, az assuri Uraš-templomban lévő egyik képmás.

50 Az assuri Uraš-templomban lévő egyik képmás.

51 Adad párja.

52 A tűz isteni megnyilvánulása.

53 Müller (1937, 7) szerint az ezt követő szakaszban (col. III 29–38) a palotában tartózkodó istenek következnek.

54 Egy alvilági istennő.

55 A Habur-folyó mentén fekvő jelentős város, Dūr-Katlimmu (modern Tell Seh Hammad) istene, később Aššur istennel is azonosították. Őt asszír király nevében is megjelenik.

56 Ištar egyik változata a babilóniai Akkád városából. Feltehetően az egyik déli hadjárat során elhurcolt istennő.

57 A szakasz a legtöbb szerzőnél a szöveg keltezésének egyik kulcsa. Mikor az új várost, Kār-Tukultī-Ninurtát elhagyták, az isteneket is Assur városába szállíthatták. Menzel (1981, 110) egy párhuzamos szöveg alapján egy processziót sem tart kizártnak, mely az új város és Assur között zajlott le. Ez esetben az istenek átmeneti tartózkodási helyéről beszélhetünk.

58 Marduk szerepéről a középasszír korban lásd a bevezetőt.

59 Az utolsó szakasz valamennyi istene babilóniai eredetű, feltehetően mindet különböző babilóniai városokból hurcolták el I. Tukultī-Ninurta idején.

Bibliográfia

- Andrae, W. 1938. *Das wiedererstandene Assur*. Sendshrift der Deutschen Orient-Gesellschaft, 9. Lipsec.
- Annus, A. 2002. *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*. State Archives of Assyria Studies, 14. Helsinki.
- Barnett, R. D. – Bleibtreu, E. – Turner, G. 1998. *Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh. Plates*. London.
- Berlejung, A. 1993. „Die Macht der Insignien. Überlegungen zu einem Ritual der Investitur des Königs und dessen Königsideologischen Implikationen”: *Ugarit-Forschungen* 28, 1–35.
- Boehmer, R. M. 1980–1983. „Kopfbedeckung”: Edzard, D. O. (szerk.): *Klagesang – Libanon*. Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 6. Berlin – New York, 197–210.
- Born, H. – Seidl, U. 1995. *Schutzwaffen aus Assyria und Urartu*. Sammlung Axel Guttman, 4. Mainz am Rhein.
- CAD A2 = Civil, M. – Gelb, I. J. – Landsberger, B. – Oppenheim, A. L. – Reiner, E. 1968. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago Assyrian Dictionary, 1/II. Chicago.
- CAD K = Civil, M. – Gelb, I. J. – Landsberger, B. – Oppenheim, A. L. – Reiner, E. 1971. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago Assyrian Dictionary, 8. Chicago–Glückstadt.
- Cancik-Kirschbaum, E. C. 2007. „»Menschen ohne König...« Zur Wahrnehmung des Königtums in sumerischen und akkadischen Texten”: Wilcke, C. (szerk.): *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient*. Beiträge zu Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft. Wiesbaden, 167–190.
- Cancik-Kirschbaum, E. C. 2011–2012. „Ashur – Making of an Imperial Capital in the 15th and 14th Centuries BC.” *Mesopotamia* 46–47, 71–78.
- Cancik-Kirschbaum, E. C. 2014. „^{URU}ŠÀ.URU māt ^DAššur und die Binnenstruktur des mittelassyrisches Reiches”: Ziegler, N. – Cancik-Kirschbaum, E. (szerk.): *Entre les fleuves – II. D’Assur a Mari et au-delà*. Berliner Vorträge zum Vorderen Orient, 24. Gladbeck, 291–310.
- Caplice, R. – Heimpel, W. 1976–1980. „Investitur”: Edzard, D. O. (szerk.): *Ia... - Kizzurwatna*. Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 5. Berlin – New York, 139–144.
- Cifola, B. 1993. *Analysis of Variants in Assyrian Royal Titulary from the Origins to Tiglath-Pileser III*. Napoli.
- Cooper, J. S. 2008. „Divine Kingship in Mesopotamia. A Fleeting Phenomenon”: Brisch, N. (szerk.): *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Chicago, 261–267.
- Deller, K. 1999. „The Assyrian Eunuchs and Their Predecessors”: Watanabe, K. (szerk.): *Priest and Officials in the ancient Near East. Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo), March 22–24, 1996*. Heidelberg, 303–312.
- Ebeling, E. 1919. *Keilschrifttexte aus Assur religiöse Inhalts, I–II*. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, 28/I–II. Leipzig.
- Eickhoff, T. 1985. *Kar Tukulti Ninurta. Eine mittelassyrische Kult- und Residenzstadt*. Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, 21. Berlin.
- Esztári R. 2012. „Égben köttetett házasság. Himnusz Iddin-Dagan szent nászáról”: *Ókor* 11/3, 35–54.
- Faist, B. 2010. „Kingship and Development in the Middle Assyrian Period”: Lanfranchi, G. B. – Rollinger, R. (szerk.): *Concepts of Kingship in Antiquity*. Padova, 15–22.
- Foster, B. 2005. *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*. Third Edition. Bethesda, MD.
- Frankfort, H. 1948. *Kingship and the Gods*. Chicago.
- Gadd, C. J. 1948. *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East*. The Schweich Lectures of the British Academy, 1945. London.
- Garelli, P. 1979. „L’état et la légitimité royale sous l’empire assyrien”: Larsen, M. T. (szerk.): *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires*. Mesopotamia, 7. Copenhagen, 319–328.
- Glassner, J.-J. 2004. *Mesopotamian Chronicles*. Writings from the Ancient World, 9. Atlanta.
- Heeßel, N. P. 2020. „King in Ritual Action. The Assyrian Royal Temple Rituals”: Görke, S. – Steitler, Ch. W. (szerk.): *Cult, Temple, Sacred Spaces. Cult Practices and Cult Spaces in Hittite Anatolia and Neighbouring Cultures*. Studien zu den Bogazkoy-Texten, 66. Wiesbaden, 57–70.
- Holloway, S. W. 2002. *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*. Culture and History of the Ancient Near East, 10. Leiden–Boston–Köln.
- Jakob, S. 2003. *Mittelassyrische Verwaltung und Sozialstruktur. Untersuchungen*. Leiden–Boston.
- Jakob, S. 2017. „The Middle Assyrian Period (14th to 11th Century BCE)”: Frahm, E. (szerk.): *A Companion to Assyria*. Hoboken – West Sussex, 117–142.
- Jakob, S. 2017. „Economy, Society and Daily Life in the Middle Assyrian Period”: Frahm, E. (szerk.): *A Companion to Assyria*. Hoboken – West Sussex, 143–160.
- Jiménez, Enrique 2013. „»The Creation of the King«. A Reappraisal”: *KASKAL* 10, 235–254.
- KAR: Ebeling, E. 1919. *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts, I–II*. Leipzig.
- Karlsson, M. 2016. *Relations of Power in Early Neo-Assyrian State Ideology*. Studies in Ancient Near Eastern Records, 10. Boston–Berlin.
- Krecher, J. 1976–1980. „Insignien”: Edzard, D. O. (szerk.): *Ia... - Kizzurwatna*. Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 5. Berlin – New York, 109–114.
- Kryszak, G. 2008. „»Aššur ist König«. Das mittelassyrische Krönungsritual im Lichte assyrischer Identitätsfindung”: Prechel, D. (szerk.): *Fest und Eid. Instrumente der Herrschaftssicherung im Alten Orient*. Kulturelle und Sprachliche Kontakte, 3. Würzburg, 109–119.
- Kuhrt, A. 1995. *The Ancient Near East c. 3000–330 BC I–II*. Routledge History of the Ancient World. London – New York.
- Labat, R. 1939. *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*. Paris.
- Lafont, S. 2003. „Middle Assyrian Period”: Westbrook, R. (szerk.): *A History of the Ancient Near Eastern Law*. Volume One. Handbook of Oriental Studies, 72. Leiden – Boston, 321–364.
- Larsen, M. T. 1974. „The City and Its King. On the Old Assyrian Notion of Kingship”: Garelli, P. (szerk.): *Le palais et la royauté*. Archéologie et Civilisation. Paris.
- Liverani, M. 1979. „The Ideology of the Assyrian Empire”: Larsen, M. T. (szerk.): *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires*. Mesopotamia, 7. Copenhagen, 297–317.
- Livingstone, A. 1989. *Court Poetry and Literary Miscellanea*. State Archives of Assyria, 3. Helsinki.
- Machinist, P. 2011. „Kingship and Divinity in Imperial Assyria”: Renger, J. (szerk.): *Assur – Gott, Stadt und Land*. Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft, 5. Wiesbaden, 405–430.
- Magen, U. 1986. *Assyrische Königsdarstellungen – Aspekte der Herrschaft. Eine Typologie*. Baghdader Forschungen, 9. Mainz am Rhein.
- Maul, S. 1999. „Der assyrische König – Hüter der Weltordnung”: Watanabe, K. (szerk.): *Priest and Officials in the Ancient Near East*.

- Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life Held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo), March 22–24, 1996.* Heidelberg, 201–214.
- Menzel, B. 1981. *Assyrische Tempel. I: Untersuchungen zu Kult, Administration und Personal; II: Anmerkungen, Textbuch, Tabellen und Indices.* Studia Pohl: Series Maior, 10/I–I. Rom.
- Müller, K. Fr. 1937. *Das assyrische Ritual. I: Texte zum assyrischen Königsritual.* Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft, 41, III. Leipzig.
- Nadali, D. 2020. „Aššur is King! The Metaphorical Implications of Embodiment, Personification and Transference in Ancient Assyria”: Pallavadini, M. – Portuese, L. (szerk.): *Researching Metaphor in the Ancient Near East.* Wiesbaden, 69–84.
- Niederreiter Z. 2019. „»Assurnak, az istenek atyjának, a nagy úrnak...« II. Sarrukín beszámolója a VIII. hadjáratáról (Kr. e. 714)”: *Antik Tanulmányok* 63, 115–144.
- Oppenheim, A. L. 1960. „The City of Assur in 714 B. C.”: *Journal of Near Eastern Studies* 19, 133–147.
- Parpola, S. 2017. *Assyrian Royal Rituals and Cultic Texts.* State Archives of Assyria, 20. Helsinki.
- Parpola, S. 2022. „The King as Priest”: Bach, J. – Fink, S. (szerk.): *The King as a Nodal Point of Neo-Assyrian Identity.* Kasion, 8. Münster, 195–224.
- Pedde, F. – Lundström, S. 2008. *Der Alte Palast in Assur. Architektur und Baugeschichte.* Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, 120. Wiesbaden.
- Pongratz-Leisten, Beate 1994. *Ina šulmi ĩrub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akĭtu-Prozessionen in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr.* Baghdader Forschungen, 16. Mainz.
- Pongratz-Leisten, B. 2015. *Religion and Ideology in Assyria.* Studies in Ancient Near Eastern Records, 6. Boston–Berlin.
- Postgate, J. N. 1992. „The Land of Assur and the Yoke of Assur”: *World Archeology* 23/III, 247–263.
- Radner, K. 2010: „The Assyrian and Non-Assyrian Kingship in the First Millenium BC”: Lanfranchi, G. B. – Rollinger, R. (szerk.): *Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop. Held in Padova November 28th – December 1st.* History of the Ancient Near East Monographs, 11. Padova, 25–34.
- Renger, J. 1976–1980. „Inthronisation”: Edzard, D. O. (szerk.): *Ia... – Kizzuwatna.* Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 5. Berlin – New York, 123–136.
- RIMA 1 = Grayson, A. K. 1987. *Assyrian Rulers of the Third and Second Millenia BC. To 1115 BC.* Royal Inscriptions of Mesopotamia: Assyrian Periods, 1. Toronto–Buffalo–London.
- Seux, M.-J. 1967. *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes.* Paris.
- Seux, M.-J. 1980–1983. „Königtum B. 2. und. 1. Jahrtausend”: Edzard, D. O. (szerk.): *Klagesang – Libanon.* Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 6. Berlin – New York, 141–173.
- Tadmor, H. 2011. „World Dominion. The Expanding Horizon of the Assyrian Empire”: Tadmor, H. – Cogan, M. (szerk.): „*With my many chariots I have gone up to the heights of the mountains.*” *Historical and Literary Studies on Ancient Mesopotamia and Israel.* Israel Exploration Society. Jerusalem, 87–102.
- Thureau-Dangin, F. 1937. Recenzió: Karl Fr. Müller: *Das Assyrische Ritual, Teil I: Texte zum assyrischen Königsritual.* Leipzig, 1937: *Revue d'Assyriologie et d'Archeologie Orientale* 34, 194.
- Van Driel, G. 1969. *Cult of Assur.* Assen.
- Vér, Á. 2018. „Assur-ah-iddina »tisztátalansága«”: Kósa G. – Vér Á. (szerk.): *Purum et immundum. Vallási képzetek tisztaságról és tisztátalanságról.* ATION Könyvek, 4. Budapest, 185–200.
- Weidner, E. 1939–1940. „Studien zur Zeitgeschichte Tukulti-Ninurtas I.” *Archiv für Orientforschung* 13, 109–124.
- Winter, I. J. 2008. „Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East”: Brisch, N. (szerk.): *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond.* Chicago, 75–103.

Grüll Tibor: *Rómaiak, zsidók, keresztények a karthágói Tertullianus életművében*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2023, 214 oldal, 4950 Ft.

Legyen szó a modern időkről vagy épp a késő ókor „ezerszínű valóságáról”, minden esetben lebilincselő, ha egy kortárs, az eseményeket közvetlenül szemlélő és abban egyszerre érintett személy perspektívájából tárul fel egy hajdanvolt világ. Grüll Tibor legújabb munkájának koncepciója pedig erre épül: célja, hogy Tertullianus életművén keresztül átfogó képet alkosson a Római Birodalom és a kereszténység, illetve zsidóság bonyolult viszonyrendszeréről. Mindezt egy olyan időszakban, a 2–3. század fordulóján, amelyet a történetírás is az „átalakulás” és „átmenet” fogalmakkal határoz meg – rendkívül komplex tehát az a kérdéskör, amelyet feltárni, majd tágabb kontextusban is elhelyezni igyekszik, és ehhez, ahogyan a szerző azt hangsúlyozza, alapvető forrásanyag ez a terjedelmes életmű.

A könyv gondosan felépített öt nagyobb tematikai egységet foglal magában, amelyek több alfejezetből épülnek fel, így alkotva egy szerves egészet. Bár a Tertullianus életére vonatkozó vélt adatok, mint kiderül, sok esetben bizonytalanok, a kutatók többségének véleménye a tekintetben megegyezik, hogy felnőttként lett kereszténnyé, majd később a montanizmus elkötelezett hívévé. Kiterjedt teológiai, filozófiai, retorikai műveltségét eszközként felhasználva, műveiben Tertullianus valósággal sziporkázik egy-egy gondolatmenet fejtegetése közben. Ezek többsége ma már magyar nyelven is olvasható – a kötet végén egy áttekintő listát is találhatunk –, mégis érdemes felhívni a figyelmet a szerző saját magyar nyelvű fordításaira. Tertullianus munkássága továbbá azért is tekinthető kiemelten fontosnak, mivel a teológiai szakkifejezések nála jelennek meg először latinul. Grüll futólag (11. oldal; 19–20. oldal) tér ki arra, milyen jelentősége van Tertullianusnak a latin nyelvű keresztény irodalom megalapozásában, de különösebben nem hangsúlyozza ezt a tényt. A magyar nyelvű szakirodalmat tekintve e kérdésben eligazítást nyújthat Szekeres Csilla bevezető tanulmánya, amely az *Ókeresztény latin írók* című kötetben (Debrecen, 2003) jelent meg Tertullianus *De spectaculis* című művéhez.

Grüll Tibor ezt a munkát nem hivatkozva kötetében, holott Szekeres Csilla írása számos, általa felvetett kérdést is érint.

Az életrajzi áttekintést követő tematikus egység a Római Birodalom meghatározására tesz kísérletet: először államalakulatként, majd kultúr- és kultuszközösségként. Ez részben a császárság intézménye és a kereszténység kölcsönös viszonyának vizsgálatán keresztül történik, de a római hadsereget és vallást, filozófiát, színjátszását, sőt orvostudományt egyaránt érinti. Érdemes megemlíteni, hogy a felsorolt kategóriákat hosszabb-rövidebb terjedelemben tárgyaló alfejezetek önmagukban is megállják helyüket és értelmezhetőek, még hozzá oly módon, hogy az adott rész a téma iránt érdeklődő laikusok számára is befogadható.

A császárkultusz és a kereszténység összetett kapcsolatának feltárása közben a forrásszövegek is egyértelművé teszik: nem magát a császárság intézményét utasítják el ezek a közösségek – Tertullianus éppen a császárok iránti hűségüket igyekszik bizonyítani, hangsúlyozva, hogy sokkal igazabb híveik ők a császároknak a „pogány” római lakosságnál –, inkább a császárok személyét övező kultusz, az uralkodó isteni szférába való beemelésé elfogadhatatlan számukra. Okfejtésében etikai, jogi érveket, valamint római szokásokat vagy a Szentírásból kiragadott gondolatokat is felsorakoztat. Mindez már önmagában is mutatja Tertullianus széleskörű műveltségét.

A kötet üde színfoltját képezik azon fejezetek, amelyek a római államot mint kultúrközösséget írják le – ugyancsak Tertullianus nézőpontjából. Így kerül megfogalmazásra például a római vallás kritikája, ahol az egyébként nem keresztény családból származó Tertullianus logikus érvekkel próbálja magyarázni a görög-római *religio* keretei közé nem illeszkedő keresztény (és zsidó) monoteizmus felsőbbrendűségét a rómaiak politeizmusával szemben, sőt, a kereszténység igazságának kizárólagosságát. Olyan radikális kijelentésekhez is eljut viszont, mint a pogány vallások létezésének teljes tagadása. Egészen érdekes ezért, ahogyan egy későbbi szöveghelyen Tertullianus a vallásszabadság eszméjét fogalmazza majd meg – bár ez nem individuális, hanem kollektív választási jogot jelentett, mint az később kiderül. Alapját ugyanakkor a különböző vallási kultu-

szok relativizálása képezi – ezzel pedig éppen saját, korábbi gondolataival kerül ellentmondásba, ahogy arra Grüll Tibor is felhívja a figyelmet.

A műben azonban elsőre talán profánabbnak ható témák is feltűnnek: a gyanútlan olvasó például egy meglepő részletességgel bemutatott korabeli embriótómia leírásával is szembesülhet; de legalább annyira érdekes a római tömegszórakoztatás jelenségének rövid áttekintése is. Az utóbbi értelmezésére tett kísérletek a tudományos diskurzusban megosztóak; a kutatások többek között szociológiai, újabban pszichológiai megközelítésből is vizsgálni próbálják a kérdést. A tömegszórakoztatás mint a római civilizáció találmánya kétségtelenül kiemelt szereppel és szimbolikus jelentéssel bírt a társadalom egésze szempontjából: egyrészt a közösségi véleménynyilvánítás fontos színhelye, másrészt az arénák nézőterének ülésrendjében a társadalmi rend sajátos leképeződése fedezhető fel. Ezen a ponton Grüll felhívja olvasói figyelmét például a nők marginalizálódásának jelenségére is, amely akár újabb kutatások tárgyát képezheti a jövőben. Tertullianus munkáiban a tömegszórakoztatással kapcsolatban éles kritikát fogalmaz meg, melyben elítéli valamennyi, jellegzetesen római „látványosságot” – legyen szó amfiteátrumi játékokról, színházról vagy atlétikai versenyről. Mint az kiderül, a keresztény közösségben azonban nem volt olyan magától értetődő mindezek elutasítása. A szerző itt egyfajta „belső ellenzékre” hivatkozik, amelynek meglétére a Tertullianus művében felbukkanó utalásokból következett.

A könyv harmadik fejezete a kereszténység mellett a zsidóság helyzetére és a birodalomban elfoglalt helyére is kitér. A Római Birodalomhoz való viszonyuk alakulásában a zsidó történelem meghatározó eseményeinek szerepére helyezi a hangsúlyt. Ami igazán érdekes ebben a kontextusban, az tulajdonképpen a zsidóság Tertullianus szerinti meghatározása. Életművében „engedélyezett vallásként” említi a judaizmust, de egyértelmű határvonallal különíti azt el a kereszténységtől. A zsidósághoz való viszonyának megértéséhez pedig Grüll Tibor elsősorban Tertullianus Bibliaértelmezésében – a próféciák valóságos beteljesedésére vonatkozó meggyőződésében – látja a kulcsot. Azt is kiemeli

viszont, hogy ez nem jelenti Tertullianus részéről a kereszténység zsidó gyökereinek megtagadását; Isten választott népeként is elismeri őket – vagyis az életmű alapján Grüll Tibor teljességgel alaptalannak véli a Tertullianust ért antiszemita vádakat. Végül arra a rendkívül vitatott témára is kitér, hogy vajon a karthágói zsidó diaszpóra közösségével való esetleges érintkezés milyen hatással lehetett Tertullianus életére és írásaira.

A kereszténység és a Római Birodalom viszonyrendszerét feltáró következő tematikai egység – többek között – a kereszténység közmegítélését tárgyalja: az ellenük irányuló sztereotípiák körvonalazódnak ugyanis Tertullianus szövegeiben. Ezek között a kannibalizmus és rituális gyermekgyilkosság, szentségtörés, felségsértés és államellenes összeesküvés vádja jelenik meg általában. Ezzel kapcsolatban Philip Harland, Erich Gruen és Pieter Willem van der Horst mellett legalább egy jegyzetbeli utalást megérdemelt volna Nagy Ágnes: *Les repas de Thyeste. L'accusation d'anthropophagie contre les chrétiens au 2^e siècle* című műve Debrecen, 2000 Nagy egy rövid, Tertullianusra szánt fejezet mellett (79–81.) számtalanszor említi, hivatkozza az ókeresztény szerzőt.

A közösség ilyen formájú sztereotip meghatározása magától értetődően felveti az identitástudat kérdését is, vagyis azt, hogy a korabeli kereszténység miként definiálta *önmagát*. Ebben nem el-

hanyagolható szerep jut a kereszténység természetes diaszpóra-létállapotának, ezt a szerző a későbbiekben érthetően kifejti: a zsidósággal összehasonlítva a kereszténység ugyanis nem egy idegen államhoz kötődő *ethnos*; valójában minden ponton szervesen kapcsolódik a pogány, őt körülvevő környezethez. Grüll Tibor a mű végén található összegzésben továbbvezeti a gondolatot, és véleménye szerint az ezzel a pogány értelmiségi környezettel való párbeszéd biztosítása, valamint az ebből következő integrálódás eredményezte részben a kereszténység sikerét, amelynek egyfajta „alternatív kultúrát” tulajdonít. Grüll már a kötet előszavában jelzi, hogy a keresztényüldözésekre is ki szeretne térni, annak ellenére, hogy a téma túlmutat Tertullianus munkásságán. Ennek egyik érdekessége Tertullianus összegző következtetése az üldözések ún. jogi alapjáról: végső soron szerinte az üldözés „csupán a név ellen folyik”, és ezt a szerző sem vitatja.

Az utolsó fejezetben a keresztény Római Birodalom képzetének alakulástörténetén vezet mindenkit végig a szerző. Ennek kapcsán kitér az ún. végidőkre vonatkozó bibliai próféciaák keresztény és zsidó értelmezésére, illetve a Római Birodalom ezekben betöltött szerepének feltárására is – Grüll Tibor itt sem mulasztja el a próféciaák szövegeinek részletes elemzését és összevetését. A római történelem ún. „demitologizálása” már Tertullianus munkáiban kezdetét veszi,

azonban a krisztianizált birodalom eszméjének kialakulása egy későbbi történet, így erről csak érintőlegesen esik szó a kötet végén.

Grüll Tibor törekedett arra, hogy az elemzéseiben az idegen eredetű fogalmakat, kifejezéseket lefordítsa, megmagyarázza, de ez az igyekezete olykor megbicsaklott. A 102. oldalon például azt írja: „Ezt a Dániel-szöveghelyet egy modern teológus találóan a bibliai exegézis Dismal-mocsarának nevezte”, majd ugyanitt néhány sorral később a *maszorétikus* héber szöveget említi. A kevésbé képzett olvasónak alighanem mindkét kifejezés kapcsán külső információforráshoz kell fordulnia. A szerző mentségére legyen mondván, a kérdéses rész az egyik legbonyolultabb filológiai elemzésben található, így vélhetően az értelmezés hevében maradt különösebb magyarázat nélkül e két fogalom.

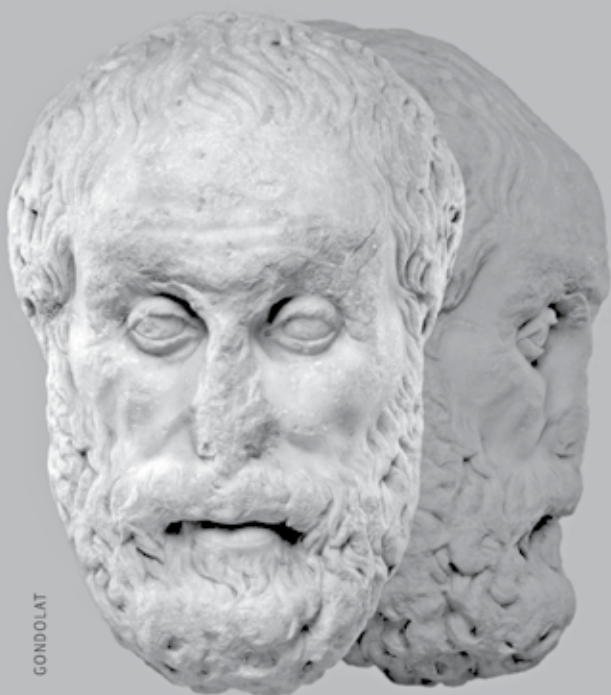
Ennek ellenére a könyv az ókortudomány szakértőinek szűk köre mellett szélesebb publikum megszólítására is lehetőséget kínál. És bizonyosan megállapítható, hogy a kötet nem csupán a Tertullianus életműve iránt érdeklődők számára szolgál majd kiindulási pontként, hanem azoknak is, akiket a Római Birodalom korabeli története vagy éppen a rómaiak, zsidók és keresztények viszonya foglalkoztat.

Takács Levente – Üveges Eszter

ARISZTOTELÉSZ

Organon

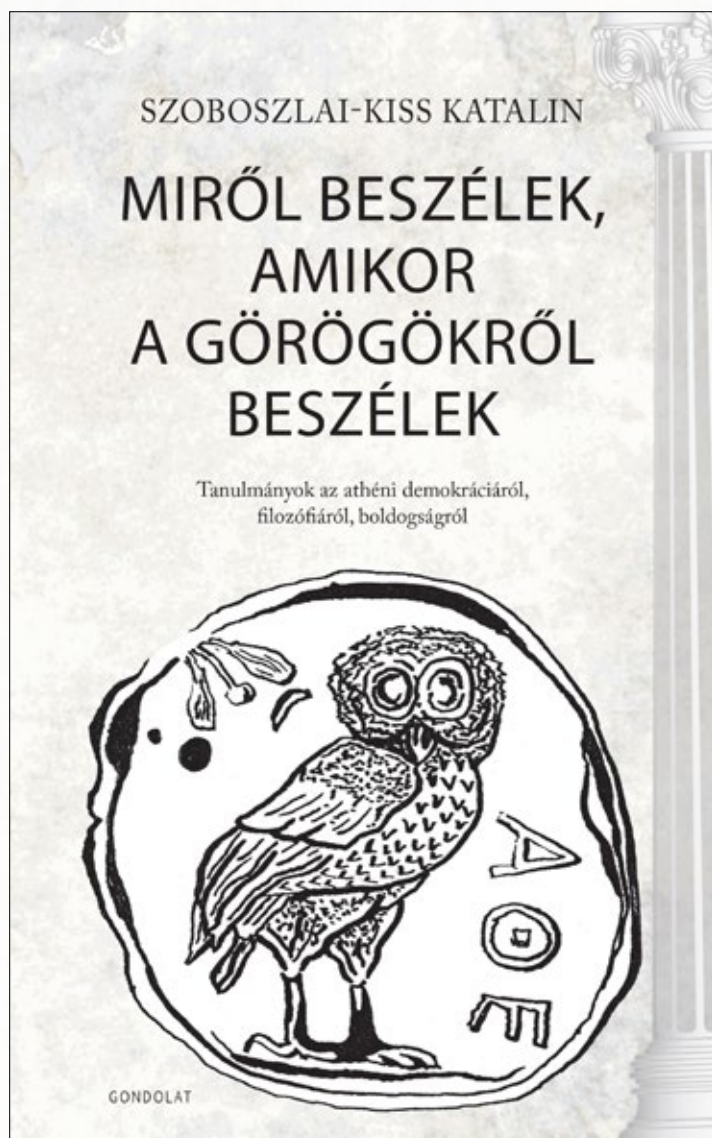
LOGIKAI ÉRTEKEZÉSEK



A GONDOLAT KIADÓ AJÁNLATA

Kötetünk Arisztotelész hat logikai értekezésének *Organon* (a szó görögül „eszköz” jelent) címen fennmaradt gyűjteményét tartalmazza új – és az első teljes – magyar fordításban. Ez a korpusz az európai filozófiai hagyomány egyik alapvető, máig megkerülhetetlen szövegegyüttese, amelyben Arisztotelész a minden filozófiai vizsgálódáshoz nélkülözhetetlen logika alapjait fektette le, és amely 12. századi latin fordításának köszönhetően kiemelkedő jelentőséggel bírt a skolasztika, majd pedig a későbbi európai filozófia számára is. Az értekezések nemcsak a szillogizmusok, vagyis az Arisztotelész által érvényesnek tekintett következtetési formák szerkezetét és a bizonyítás vagy az érvelés kérdését vizsgálják részletesen, de alapvető ontológiai, nyelvi és ismeretelméleti fejtegetéseket is tartalmaznak. A szövegek értelmezését az új és pontos magyar fordítás mellett előszó és számos jegyzet is segíti, amelyek a modern logika nézőpontjából világítják meg Arisztotelész gondolatait.

A Gondolat Kiadó könyvei 30 % kedvezménnyel megvásárolhatók a webáruházban.
www.gondolatkiado.hu



A GONDOLAT KIADÓ AJÁNLATA

Európa bölcsője az ókori Görögországban ringott. A közvetlen demokrácia, a polgárok részvétele a közügyekben, a görög kultúra, az irodalom, a színház, a művészet vagy éppen a tánc – s nem utolsósorban a görög filozófia – ma is megkerülhetetlen a művelt világ s a művelt emberfő számára. Ezt az élményt, a különös görög világot és lüktető életérzést hozza közel hozzánk Szoboszlai-Kiss Katalin *Miről beszélek, amikor a görögökről beszélek* című könyve. Tudatosan használom a könyv kifejezést, mert a kötet kézbe fogva több, mint 16 + 1 tanulmány összessége. Átfogó képet kapunk egy történetileg fontos és tanulságos korról, amely évszázadok óta ihletően hat a legnagyobb gondolkodókra, költőkre, írókra, filozófusokra. A könyv hívszavai – siker, bukás, útkeresések, egy biztos út – szerkesztői bravúr, valamiféle történelmi folyamatára, s ezeken az állomásokon át kalauzol bennünket a „maratoni futó” szerző. A könyv a gazdag klasszika-filológiai irodalom üdítően újszerű darabja, bátor és egyéni hangon szól, merész párhuzamok jellemzik. A szerző – hűen a címhez – valóban elbeszéli mindazt, amit tud a görögökről, és ez a tudás nagy. Szép és izgalmas élmény elolvasni minden sorát. Jó szívvel ajánlom mindazoknak, akik tudásban gazdagabbak akarnak lenni, és barátkozni szeretnének az ókori görögséggel. Megéri.

Kukorelli István

A Gondolat Kiadó könyvei 30 % kedvezménnyel megvásárolhatók a webáruházban.
www.gondolatkiado.hu