

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

Böröczki Tamás
Eszteri Réka
Tamás Ábel
Vámos Péter
Vér Ádám

A SZERKESZTŐSÉG CÍME
veradam@gmail.com
okorportal.hu

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

MEGREDELHETŐ A SZERKESZTŐSÉG CÍMÉN

VAGY AZ ALÁBBI EMAIL-CÍMEN:

veradam@gmail.com
Egy szám ára 1600 Ft,
az éves előfizetés ára
2018-ban 4000 Ft

Kiadja

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

e-mail: info@gondolatkido.hu
gondolatkido.hu
Tördelő Lipót Éva

Nyomtatás és kötetés
OOK-Press Kft.

Felelős vezető Szathmáry Attila

ISSN 1589-2700

A lap megjelenését
a Nemzeti Kulturális Alap és
a Magyar Tudományos Akadémia
támogatta

nka



Tartalom

PROPAGANDA AZ ÓKORBAN

Tanulmányok

Török László	Ókori propaganda Általános megfontolások és példák	3
Vér Ádám	A triumphus Asszíriában II. Az Aššur-bān-apli Kr. e. 653. évi hadjáratait követő győzelmi ünnepek	20
Koltai Kornélia	Az Úr/JHWH (vallásának) propagandistái: a próféták	38
Kulin Veronika	Haza vagy család Egy anya választása Euripidész színpadán	48
Hegy W. György	Az értelmezés hatalma Politika és manipuláció Cicero 4. <i>Philippicájában</i>	58
Marton Máté	A tizenkét isten vacsorája	67

Textus

Pacatus: <i>Theodosius császár dicsőítése</i> (39–47) Fordítás, bevezetés és kommentár: Székely Melinda	79
--	----

Könyvek

Steiger Kornél (fordítás, jegyzetek és utószó): <i>Szimplikiosz kommentárja Epiktétosz Kézikönyvecskéjéhez</i> (Guba Ágoston)	85
---	----

A címlapon:

Septimius Severus Kr. u. 203-ban emelt diadalívé
Rómában a Forum Romanumon
(Anderkó Krisztián felvétele)

A címlap és a hátsó borító belső oldalán:

Paestumi vörösalakos harangkratér részletei, Asteas vázafestő
munkája, Kr. e. 350–340 körül.
Szépművészeti Múzeum, Antik Gyűjtemény
(Mátyus László felvétele)

A hátsó borítón:

Eróst és nőalakot ábrázoló terrakotta Myrinából (Törökország).
Szépművészeti Múzeum, Antik Gyűjtemény
(Mátyus László felvétele)

Az *Ókor* jelen tematikus száma
a Trefort-kert Alapítvány támogatásával jelenik meg.

Propaganda az ókorban

Az ELTE BTK Ókortudományi Intézete a 2017/18-as tanév tavaszi félévében szokás szerint tematikus előadássorozatot szervezett. A téma ezúttal az ókori propaganda volt, annak sokféle megjelenési formájában. Folyóiratunk jelen száma ehhez az előadássorozathoz kapcsolódik: a tanulmányok egy része az ott elhangzott előadások írott változata, másik része a szerkesztőség külön felkérésére íródott. Nagy örömünkre szolgál, hogy a nagy ókori civilizációk legtöbbjének propagandához való viszonyát be tudjuk mutatni Egyiptomtól és Asszíriától az ókori Izraelen át Hellasig és Rómáig.

Mint Török László nagyszabású, az ókori propaganda jelenségét általánosságban és alapvető példák alapján tárgyaló tanulmányából, de a további írások bizonyos utalásaiból is kiderül, a propaganda modern fogalma – természetesen – csak korlátozottan és nagyfokú elővigyázatosság mellett alkalmazható, illetve vetíthető vissza az ókori kultúrákra. Nem beszélve arról a módszertani problémáról, hogy a „propaganda” körébe utalt jelenségek gyakran mintegy adottnak véve szerepelnek az ókorra vonatkozó történeti, művelődéstörténeti, irodalomtörténeti fejtegetésekben, ami könnyedén elhomályosítja a különféle szöveges és képi források egyedi jellegzetességeit: márpedig a propaganda, ha van ilyen, mindig ezekben a konkrét megjelenési formáiban, illetve ezek gondosan meghatározott konfigurációiban érhető tetten. Szerzőink ennek a módszertani problematikának a tudatában mutatnak be és elemeznek olyan jelenségeket, amelyek megismerése révén közelebb juthatunk a propaganda bizonyos ókori manifesztációihoz.

A téma fájó, globális aktualitásáról most ne is szóljunk. Csak abban bízhatunk, hogy ha valaki később – legyünk nagyvonalúak: egy fél évszázad múltán – kezébe veszi az *Ókor* jelen számát, akkor meglepődik majd azon, hogy vajon miért érezték fontosnak a 21. század második évtizedének végén néhányan, hogy egy ilyen marginális, az emberek gondolkodását és attitűdjeit legfeljebb mikroszkopikus mértékben befolyásoló jelenség ókori megjelenési formáinak különösebb figyelmet szenteljenek.

A szerkesztőség

Török László (1941) akadémikus, az MTA Régészeti Intézetének kutató-professzora. Kutatási területe az ókori Középső Nílus-völgy (Napata-Meroé) története és régészete, valamint Egyiptom késő antik művészete. Legutóbbi kötete: *The Periods of Kushite History. From the Tenth Century BC to the Fourth Century AD*. Budapest, 2015.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Egy félreismert remekmű (2017/2).

Ókori propaganda

Általános megfontolások és példák

Török László

Légy a beszéd művésze, hogy győzhess,
hiszen látod: nyelve a király kardja.
A szó minden harcnál erősebb.¹

Korunkban a *propaganda* a mindennapi politikai diszkurzus egyik leggyakrabban használt fogalma – aligha tagadhatjuk, hogy „ugyan különböző mértékben, de valamennyien propagandisták vagyunk, egyszersmind a propaganda áldozatai”.² A 20. század közepe óta a régi történelmi korok kutatói is gyakran beszélnek manipulatív, befolyásoló propagandáról.³ Mivel tanulmányom az ókortudomány művelői által okkal vagy ok nélkül propagandának nevezett jelenségekkel foglalkozik, nem mulaszthatom el, hogy bevezetésül általánosságban is beszéljek erről a fogalomról. A tanulmány második részében néhány olyan példát fogok bemutatni az ókori világból, amelyet a szakirodalom mintegy magától értetődően a propaganda jelenségének körébe tartozónak ítél, de amely, legalábbis részben, másképpen is értelmezhető.

Tudott, hogy a propaganda szó a latin *propagare*, ’terjeszteni’ igéből az újkorban – tehát *nem* az ókorban – képezett jelen idejű szenvedő melléknévi igenév. Jelentése: ’kiterjesztendő, elterjesztendő, terjesztendő, növelendő’. A szó európai használatának kezdetei az 1622-ben XV. Gergely pápa által alapított Sacra Congregatio de Propaganda Fidéhez, A Hit Terjesztésének Szent Társulásához fűződnek. A Szent Társulás feladata az ellenreformáció kiteljesítése, a katolikus vallás terjesztése és győzelemre vitele volt Európa protestáns hitre tért országaiban és távoli pogány vidékeken.⁴ Tevékenysége nem tévesztendő össze a katolikus hit tisztasága fölött örökdő, az eretneksegeket üldöző, 1542-ben III. Pál pápa által alapított Sacra Congregatio Romanae et Universalis Inquisitionis, A Római és Egyetemes Inkvizíció Szent Társulásának brutális gyakorlatával.⁵ Mindazonáltal a két szent hivatal közötti összefüggések nyilvánvalóak.

A Hit Terjesztése Szent Társulásának működése és az ellenreformáció⁶ mértéktelensége kezdettől fogva, és okkal, sötét képzeteket társított a propaganda szóhoz. A nyomtatott hír- és álhírközlés mindennapivá válásával az ellenségkereső, harcias világi politikai propaganda is mindennapivá vált. A 19. század közepére a politikai propaganda minőségét olyan ellenségképek megrajzolásával és szervezett terjesztésével jellemezhetjük, mint a Brit Kelet-indiai Társaság ellen 1857-ben felkelő bennszülött indiai katona, a szipoj; vagy az amerikai polgárháborúban 1861–1865 között harcoló fekete bőrű rabszolga félelmetesre rajzolt alakja, aki Indiában, illetve Amerikában fehér asszonyokat és leányokat erőszakol meg. Az első világháborúban a saját oldal kötelességteljesítésre való ösztönzése mellett – lásd például a brit haderők főparancsnokának, Lord Kitchenernek ellentmondást nem tűrő, hipnotizáló plakátját – a középponti szerepet a harci kedv fenntartásában az ellenfél határokat nem ismerő demonizálása játszotta.⁷ Az első világháború utáni évtizedek fasiszta, nemzetiszocialista és szovjet propagandája növekvő elszántsággal szolgálta a meglévő fajgyűlölet elmélyítését, további belső és külső ellenségek kijelölését és utálatát, a „karizmatikus” diktátorok személyi kultuszát és az általuk ígért paradicsomi jövő fantáziaképeit, és formálta a vakhitet, amellyel mindezt a társadalomnak fogadnia kellett. A célzatos hazugságokból összeszerkesztett alternatív valóságok sulykolásával, szakadatlan ismétlésükkel manipuláló propaganda⁸ terjesztésére állami intézmények jöttek létre, mint a német nemzetiszocialista Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda, Josef Goebbels archetipikus Birodalmi Népművelési és Propaganda Minisztériuma.⁹ Más diktatúrákban az uralkodó politikai pártok irányítása alatt a társadalom minden tagjának nevelésére és átnevelésére törekvő agitációs és propaganda szervezetek működtek.¹⁰ A történetfilozófus Eric Voegelin már az 1930-as évek második felében kijelentette, hogy a propaganda attól fogva törvénytelen gyakorlattá vált, hogy az üd-

vösség ígérte elbitorolta az egyházaktól. Az önkényuralmi rendszerekben, mondta Voegelin, a politikai hatalomnövelés három technikát vesz igénybe, úgymint a társadalmi szerkezet bomlasztását, a gazdasági nyomásgyakorlást és a propagandát. Ezek szerinte szervesen együttműködő stratégiai eszközök, melyek fegyveres erőszak bevetését készítik elő területek és népségek meghódítása céljából.¹¹

A második világháborút követő hidegháború lassú szerte-foszlásával, a berlini fal leomlásával és az Európai Unió megteremtésével a propaganda fogalma egy rövid történeti pillanatra elveszíteni látszott sötét színét, de ez a pillanat a 21. század születési fájdalmai és újabb egyeduralmi rendszerek világra jövedele közepette hamarosan elmúlt.¹² A politikai propaganda a 20. és kora 21. századi diktatúrák és féldiktatúrák gyakorlatában, az államilag irányított cinikus tömegkommunikációban visszafordíthatatlanul nihilista, erkölcsileg számonkérhetetlen gyakorlattá lett. Nem kérdéses tehát, hogy a Voegelin által stratégiai eszközként leírt propaganda több és más, mint valamely a társadalom közegében lejátszódó politikai, gazdasági és ideológiai folyamat *tükröződése*: éppen ellenkezőleg, a propaganda egyike azoknak az aktív tényezőknek, amelyekből *történelmi folyamatok* állnak össze. Az assziriológus Mario Liverani figyelmeztetése szerint¹³

[a]z ideológiai propaganda távol van attól, hogy halottnak láthassuk (sohasem fog meghalni): éppen ellenkezőleg, győzelemre áll az ellen-információval [értsd: a valós információval] vívott harcában. Az ókori propaganda tanulmányozása hasonlóképpen távol van attól, hogy elavult és haszontalan gyakorlattá váljék: éppen ellenkezőleg, jelentősége egyre csak növekszik, ha meg akarjuk őrizni szellemi szabadságunkat.

Ókori propagandának ítélt jelenségeket tanulmányozva, a kutatás a fogalom átfogó meghatározásáért általában a történetfilozófia, a társadalomlélektan vagy a kommunikációkutatás szabatos és semleges definícióihoz fordul. A legtöbbet idézett meghatározások többé-kevésbé változatlanul ismétlik két szerző, Leonard Doob és Philip Taylor tömör jellemzéseit. A szociálpszichológus Doob szerint a propaganda

*érdekelt egyén (vagy egyének) tudatos kísérlete arra, hogy javaslataik által emberek valamely csoportjának magatartását ellenőrzésük alá vonják.*¹⁴

A kommunikációkutató Taylor valamivel bővebb definíciója¹⁵ szerint

[a] propaganda valójában nem más, mint olyan ideák közlése, amelyeknek célja valakit/valakiket meggyőzni arról, hogy egy bizonyos módon gondolkodjanak és viselkedjenek. A propaganda az embereket olyan dolgok művelésére akarja bírni, amelyek hasznára vannak a propagandát kifejtőknek. (...) Ami a propagandát megkülönbözteti a meggyőzés minden más formájától, az [pontosan ez] a szándék.

Taylor definíciójának fontos részlete a propaganda által közölt ideák és a propagandista *szándéka* közötti összefüggésnek, vagyis a *meggyőzés* mozzanatának kiemelése. Itt a háttér-

ben Aristotelésnek a meggyőzés¹⁶ művészetéről, a retorikáról, avagy az ékesszólás tanáról szóló művét pillantjuk meg. Ebből idézek, előrebocsátva, hogy egyelőre még csak a verbális, szóbeli, szöveges meggyőzésről beszélünk – hamarosan szó lesz más médiumról is.

Aristotelés szerint, Adamik Tamás fordítását idézve,¹⁷

az ékesszólás olyan képesség, amely minden tárgyban feltárja a meggyőzés lehetőségeit. Egyetlen más mesterségnek sem feladata ez. Minden más mesterség ugyanis saját tárgyáról tanít és győz meg; az orvostudomány az egészségről és a betegségről, a mértan a térbeli kiterjedésben bekövetkező jelenségekről, a számtan a számokról; ugyanígy a többi mesterség és tudomány is. A retorika viszont – úgy tűnik – képes elméletileg megragadni úgyszólván minden tárgyban a meggyőzés módját. A meggyőzéshez (...) bizonyítékokon keresztül vezet az út. A beszéd által nyújtott bizonyítékoknak három fajtája létezik: az első a szónok jellemében van, a második a hallgatóságra tett hatásában, a harmadik pedig magában a beszédben, mely bizonyít vagy úgy tűnik, hogy bizonyít. Jellemünk által győzünk meg, ha a beszédet úgy mondjuk el, hogy az hitelt érdemlőnek tüntessen fel bennünket, mert a becsületes embernek általában minden téren jobban és könnyebben hisznek, különösen pedig olyan területen, ahol nincs bizonyosság, hanem megoszlanak a vélemények. A hallgatóságon keresztül érzük el célunkat, ha beszédünk hat érzelmeikre, mert nem ugyanígy ítélünk, ha bosszúsak vagy vidámak vagyunk, ha szeretünk vagy gyűlölünk. (...) Mivel minden ember a jellemének megfelelő vagy a hozzá hasonló beszédet fogadja meg, könnyen átláthatjuk, hogyan kell beszélnünk ahhoz, hogy ilyenek tűnjünk magunk is és beszédünk is.

Ennyiből is kiviláglik a kellemetlen tény, miszerint szabadságunkban áll eldönteni, hogy tegyünk-e vagy ne tegyünk egyenlőségjelet az ilyen módon jellemzett *meggyőzés* és a *hazugságokkal operáló új- és legújabb kori állami ideológiai propaganda* közé. És ami ennél is fontosabb: azt sem nehéz észrevenni, hogy amikor a kutatók *többsége* ókori, középkori vagy kora újkori jelenségekről mint propagandáról beszél, akkor ezeket a jelenségeket akarva-akaratlanul a *legújabb kori* propaganda segítségével értelmezi, annak jellemzőivel mérve őket. Hogy ezt a több mint vitatható eljárást elkerülje, a kutatók *kisebbsége* viszont kereken tagadja a propaganda meglétét az általa vizsgált korszakban vagy jelenségben. Itt elérkeztünk a tanulmány fő kérdéséhez: létezett-e egyáltalán az ókorban olyan manipulatív propaganda, mint amilyent a földkerekség számos legújabb kori társadalmá kiagyal, vakon elhisz, és következményeit elsenveddi; és ha igen, hol és mikor, miért és hogyan létezett?

Hadd idézzek néhányat a kérdésre adott válaszok közül. Az egyiptomi művészet nagy ismerője, William Kelly Simpson szerint¹⁸

[a propaganda olyan] kinyilatkoztatás, közlés vagy tényállítást, melyet szerzője hallgatóihoz egy egyén, egy csoport (egy istenség, király, hivatalnok, osztály) vagy egy ideológia (kultusz, királyság, személyi ambíció...) érdekében intéz. A közlés vagy nyílt, vagy közvetett próbálkozás arra, hogy meggyőzze hallgatóságát, teljesítse szerzőjének arra irányuló vágyát, hogy elősegítsen vagy népszerűsítsen egy

[bizonyos] ügyet. A megállapítás vagy közlés felhívás lehet egy kultusz vagy egy vezető követésére, tartalmazhat ígéretet az alkalmazkodás megjutalmazására, és fenyegethet az alkalmazkodni-nem-akarás büntetésével.

Ennél is kevésbé óvatos az a vélemény, amely szerint az uralkodó és az elit minden szöveges és képi önbrázolása manipulatív propaganda. Az angol egyiptológus Christopher Eyre szerint például¹⁹

[a] királyfeliratok eredeti rendeltetése propagandacélú vizuális megjelenítés volt: olyan kijelentések nyilvánosságra hozatala, melyek egyes isteneket, uralkodókat és hivatalnokokat népszerűsítettek, és ezzel a közönség viselkedését befolyásolják.

A kanadai egyiptológus, Ronald Leprohon „Ideológia és propaganda [az ókori egyiptomi művészetben]” című tanulmányában pedig így ír:²⁰

[a] régi egyiptomiak különféle eszközökkel – mint írott szövegek, szobrok vagy reliefek – üzeneteket küldtek bizonyos közönségekhez. Ez a szervezett nyilvánosság sajátos, változtatott információkat közvetített. A királyi udvarból kiáramló üzenetek gondosan megfogalmazott közléseket tartalmaztak a királyi hatalomról és a koronához való hűségről. (...) A korona által megcélzott közönség maga az ország teljes lakossága volt.

A francia egyiptológus, Nicolas Grimal „Az egyiptomi királyi propaganda kifejezései”²¹ című munkájában összegyűjti a Tizenkilencedik Dinasztiától Nagy Sándorig terjedő idők királyságuideológiájának frazeológiáját,²² vagyis állandósult jelzőit és szókapcsolatait, melyeket tipológiailag osztályoz a fáraó isteni születésétől és isteni természetétől kezdve az egyes istenekhez való viszonyán át politikai feladataiig. Grimal monumentális adattára valójában a jelzett korszak állammítoszának válogatott szöveges forrásait jelenti, amelyeket összességükben a propaganda fogalma alá rendelni csak akkor volna lehetséges, ha elfogadnánk,²³ hogy „a királyi udvarból” – és tegyük hozzá, a templomokból – „kiáramló szövegek” ugyanúgy, mint a király vizuális megjelenítései, összességükben és egyetemesen egy elnyomó hatalom által propagált *alternatív valóság* alkotóelemei voltak. Ezzel a felfogással szemben véli úgy az imént említett kisebbséghez tartozó Barry Kemp, hogy az egyiptomi királyfeliratoknak nem volt legitimáló feladatuk, vagyis nem tekinthetők propagandának a fáraó uralma mellett,²⁴ mégpedig azért, mert a királyi hatalmat illetően az uralkodó és az irástudó elit teljes egyetértésben volt egymással. Lényegét tekintve ez a királyhűséget²⁵ illető *egyetértés* – amelybe a kutatás egy része hallgatólagosan belefoglalja az eliten túl magát a teljes egyiptomi társadalmat²⁶ – azonos természetű azzal a kulturális egyetértéssel, amely az ókori görög számára a mítoszokat „történeti valóságok” hordozóiként²⁷ hitelesítette, ahogyan ezt (más összefüggésben) Paul Veyne *Hittek-e mítoszaikban a görögök? Esszé az alkotó képzeletről* című remekművében kifejti.²⁸ Ennek a társadalmi egyetértésnek nem mondanak ellent az egyes „rossz” uralkodók és a végrehajtó hatalom egyes tagjai ellen irányuló kritikák és akciók sem.²⁹

Imént idézett művében Ronald Leprohon hangsúlyozza, hogy a királyi propaganda által közvetített információ jó része a templomok és monumentális sírépítmények belső helyiségeibe került, és így hozzáférhetetlen maradt az emberek számára. Leprohon valóban cselekvő királyi propagandának a templomok nyilvános részeiben megközelíthető kolosszális szobrokat (1. kép, 2. kép) és reliefeket tekint, és ezekben mindenekelőtt az isteni születésű, az emberiség és az istenek között közvetítő,

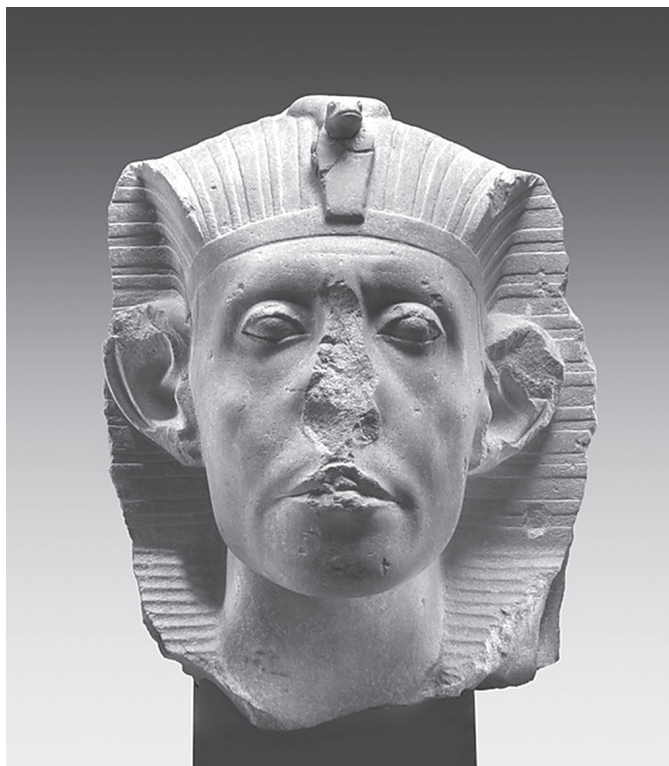


1. kép. Luxor, II. Ramzesz kolosszusa (Spivey 2005, 28. kép)



2. kép. Abu Simbel, Nefertari temploma
(Leclant 1997, 23. kép)

ellenségeit megsemmisítő fáraó ábrázolásait.³⁰ De Leprohon a királyi propaganda minősített eseteként beszél a kései Tizenkettedik Dinasztia fáraóinak képmásairól is³¹ (3. kép), amelyekben az udvari politika egy fáradt, gondterhelt arc ábrázolásával a népéért aggódó és róla minden erejével gondoskodni kész uralkodó eszményi portréját alkotta meg. Ugyanakkor a feltűnően nagy fülek ábrázolásával ezek a képmások a politikai szándékkal teljes összhangban azt a „tételt” is megtestesítik, amely szerint az uralkodó ugyanúgy hallja meg az egyén panaszait, ugyanúgy segít rajta, ahogyan az ő közbenjárására az istenek is megteszik azt.³² Mármost valóban politikai propaganda-e ez, vagy az isteneket, az uralkodót és az embereket egymással összekapcsoló vertikális szolidaritás³³ rendjének könnyen érthető szemléltetése? Az utóbbi a valószínűbb, de azt már nem hihetjük, hogy minden királyportré tartalmát



3. kép. III. Szensuzret kolosszális szobortöredéke, Kansas City, Nelson-Atkins Museum of Art (Russmann 2001, 22. kép)

ilyen egyszerűen meg lehet fejteni. A nagy általánosítások viszonylagossá válnak, amikor szembesítjük őket konkrét környezetükkel, ahogyan erre például a következő idézet int Jan Assmann egy 1996-ban megjelent művéből:³⁴

[A] fáraónikus központi hatalom újjáépítése [a]z Óbirodalom összeomlása után a politikai nevelés és formálás hatalmas feladata előtt állt; a Sinuhe-regény és a Loyalista Intelem és bizonyos értelemben maga a teljes középbirodalmi irodalom ennek a feladatnak a szolgálatában állt.

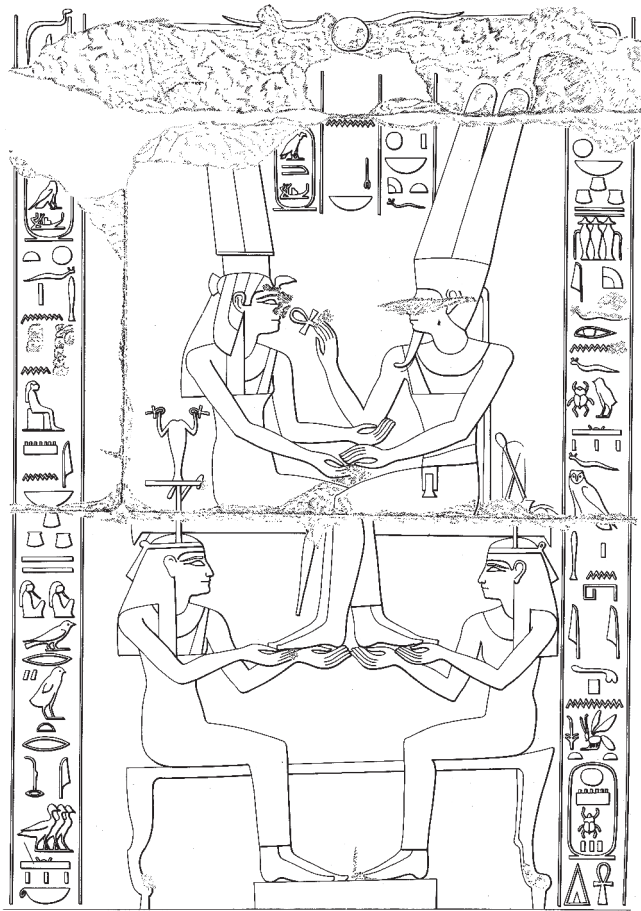
Assmann megközelítése a forráskritika eszközeit használó történészé, aki arra törekszik, hogy bizonyos egyiptomi szövegekben – melyeket konkrét történeti környezetükben vizsgál – feltárja a „tényszerű valóságok” és a „konstruált, alternatív valóságok” bonyolult szövedékét.³⁵ Talán nem túl mesterkéltné, ha az Assmanntól vett idézet mellé teszünk egy másikat az államtudós Roman Herzogtól, aki 1987 és 1994 között a Német Szövetségi Alkotmánybíróság, majd 1994 és 1999 között a Német Szövetségi Köztársaság elnöke volt. Herzog a korai államalakulatokról szóló könyvében egy I. Szensuzret kori (Kr. e. 1956–1911) – erre a korra utal az előbbi Assmann-idézet is – egyiptomi főhivatalnok sírfeliratának „negatív bűnvallomását” – vagyis az általa életében el nem követett bűnöknek a *Halottak Könyve* szerinti felsorolását³⁶ – „nem tettem rosszat! (...) nem loptam! (...) nem raboltam! (...) nem öltem embert! (...) nem okoztam kárt! (...) nem közösültem férjes asszonnyal! (...) nem voltam süket az igazság szavára! (...) nem voltam erőszakos! (...) nem lázongtam! (...) nem átkoztam a királyt!”, stb. – így kommentálja.³⁷

Aki a politikai propaganda értékét saját tapasztalatából ismeri, hajlik arra, hogy az ilyen fellengzős szövegeket a legnagyobb óvatossággal kezelje. Mindazonáltal a szöveg megmutatja, hogy mi volt az, amivel egy ilyen magas rangú hivatalnok „be akart futni”, és ez nemcsak azt igazolja, hogy a közönség ezt várta el tőle, hanem arra is következtetni enged, hogy mi is tartozott a királyi udvar által megszabott kötelességeihez, mi is az, ami általában is állami feladat kellett hogy legyen.

A látszólag elfogulatlan figyelmeztetés: „az ilyen fellengzős szövegeket a legnagyobb óvatossággal kell kezelni”, nem tudja – és nem is akarja – elrejtteni, hogy Herzog a modern kori politikai értelmiség csalódásainak és illúziótlanságának szemszögéből nézve ítéli inkább el-, mint meg- a középbirodalmi hivatalnok túlvilági bírái előtt tett gyónását. Nyilvánvaló azonban, hogy Herzog nézőpontjából – ha egyáltalán – csak homályosan látható az egyiptomi Középbirodalom.

A következőkben rátérek a tanulmány elején ígért példákra. Először az uralkodó isteni születéséről fogok beszélni Egyiptomban és Nubiában, majd a királyi hatalom és az ország egysége közötti kapcsolatáról ugyanebben a két kultúrában; végül pedig az első római császár, Augustus nubiai hadjárataról és Róma-városi Békeoltáráról.

Az egyiptomi uralkodó³⁸ isteni születése³⁹ mítoszának két teljes ábrázolásciklusa maradt fenn, az egyik Hatsepszut királynő (Kr. e. 1473–1458) Deir el-Bahari-i halotti templomában,⁴⁰ a másik III. Amenhotep (Kr. e. 1390–1352) luxori



4. kép. Luxor, III. Amenhotep fogantatása
(Kemp 1991, 70. kép)

szentélyében.⁴¹ Az utóbbi középponti képében (4. kép) Amun isten Neith és Szelket istennők jelenlétében megtermékenyíti Mutemwia királynőt, IV. Thotmesz feleségét, a születendő III. Amenhotep fáraó anyját. Az aktust az isten könyökének, illetve a királynő kezének megérintése és a királynő által belélegzett *ankh*, élet-szimbólum, jeleníti meg. A kísérő felirat szerint⁴²

Amun-Re, Karnak Ura (...) felöltötte IV. Thotmesznek, az ő [a királynő] férjének alakját. [Az] alvó királynőt palotája mélyén találta. Az isten illata felébresztette a királynőt, és őfelsége [vagyis a király képében érkező isten] felé fordult. Az egyenesen hozzá ment, mivel felgerjesztette vágyát, és megengedte neki, hogy lássa őt isteni tökéletességében. (...) Szerelme behatolt az ő [a királynő] testébe. A palotát elárasztotta az istenség kellemes illata. (...)

Leprohon szerint⁴³ az isteni születés jeleneteit az udvar abból a célból alkotta meg, hogy segítségükkel „megnyerje a nép szívét és agyát”.⁴⁴ Ugyanakkor elismerte, hogy amíg a Deir el-Bahari-i ciklust a templom középső oszlopfolyosójában⁴⁵ „sokan láthatták”, addig a luxori ciklus a templom belső szentélyében a nép számára láthatatlan maradt. Ez sem változtat azonban a tényen, hogy Amunnak mint az uralkodó isteni atyjának dogmája teljesítette feladatát, amennyiben csakugyan megerősítette Hatsepszut és III. Amenhotep legitimitását. Egy

gyors kirándulást téve a Kr. e. 15–14. századból a Kr. e. 4–3. századba, hadd említsem meg itt az ún. *Nagy Sándor-regényt*. A görög nyelvű, minden valószínűség szerint a kora Ptolemaioidok Egyiptomban írott népszerű elbeszélés⁴⁶ szerint az Egyiptomot meghódító makedón Alexandrosnak, Nagy Sándornak egyszerre három apja volt; egy isteni: Amun; egy törvény szerinti: II. Philippos makedón király; és egy test szerinti: II. Nektaneosz, Egyiptom utolsó bennszülött uralkodója.⁴⁷ A regényben Olympiasnak, Alexandros anyjának Amun általi megtermékenyítése ugyanúgy történik, ahogyan Mutemwia királynőé a luxori isteni születésrelief imént idézett feliratában. A *Nagy Sándor-regény* természetesen nem közvetített sem Egyiptom-ellenes, sem makedónellenes üzenetet. Az ókortörténész Erich Gruen szerint⁴⁸

[h]iba lenne [a Nagy Sándor-regényt] makedónellenes „nationalista propagandának” itélni. (...) Az elbeszélés hihetőleg a ptolemaioidi Egyiptom viszonyai között keletkezett, eredeti formájában bizonyosan a rezsim korai szakaszában. Az egyiptomiaknak minden okuk megvolt arra, hogy megtalálják biztos helyüket a hellén uralom alatt, míg a Ptolemaioidoknak arra volt meg minden okuk, hogy hódításuk legitimitást nyerjen az egyiptomiak szemében.

Amit a *Nagy Sándor-regény* ezen a ponton terjesztett, az nyilvánvalóan ptolemaioidi udvari propaganda volt, mely nem riadt vissza attól, hogy isteni eredetet tulajdonítson Alexandros királyságának,⁴⁹ amivel összhangban volt az is, hogy Egyiptom makedón hódítójának fiktív származása II. Nektaneosztól beillesztette Nagy Sándort Egyiptom királyainak az idők kezdete óta uralkodó végtelen sorába olyan módon, mely felidézi az abydoszi I. Szeti templom királylista-reliefjét, ahol Szeti és örököse, Ramzesz herceg halotti áldozatot mutat be a királyi ősök neve előtt (5. kép).⁵⁰

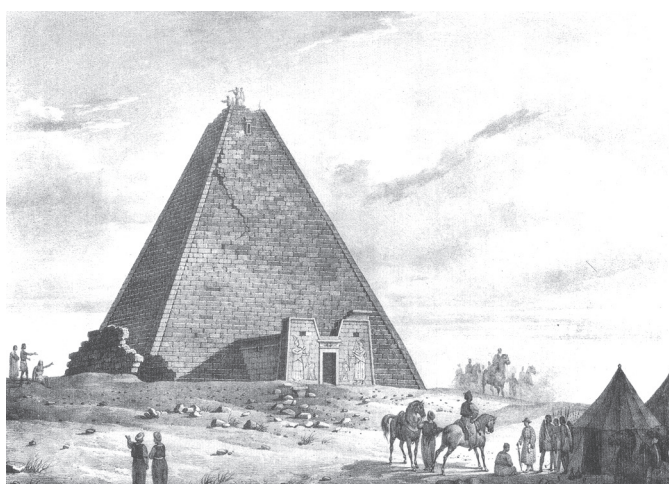
Hadd idézzek itt rögtön egy núbiai példát is a legitimitásnak erre az aspektusára. A nuri-i temetőben (6. kép) fennmaradt királyi halotti sztélék tanúsága szerint a Kr. e. 7–5. században minden addig ott eltemetett uralkodó piramiskápolnájában na-



5. kép. Abydos, I. Szeti és Ramzesz herceg áldozata
(Wengrow 2006, fig. 6.2)



6. kép. Nuri, királyi temető (Priese 1997, 36. kép)



7. kép. Meroé, Amanishakheto piramisa (Priese 1992, 2. kép)

ponta (?) bemutatták a folyamatosan újraszerkesztett „Királyi Ősök Rítusát”.⁵¹ A rítus liturgikus dráma formájában⁵² zajlott, melyben a túlvilági bíró Thoth istent és a halott uralkodót is papok személyesítették meg.⁵³

Maradjunk még Nubiában. Núbia, Egyiptom déli szomszédja történetéről elég itt annyit megjegyeznünk, hogy az egyiptomi Újbirodalom végéig, a Kr. e. 11. századig a núbiai bennszülött társadalmi-politikai struktúrák hosszabb-rövidebb történelmi korszakokra ismételtlen egyiptomi uralom alatt álltak. Egyiptom visszavonulása után az újraéledő bennszülött politikai egységek a kushita királyságban egyesültek,⁵⁴ melynek uralkodói egy évszázadig, Kr. e. 755 és 656 között, Egyiptom fölött is uralkodtak. A királyság a Kr. u. 4. századig állt fenn.⁵⁵ Nubiából itt az uralkodó isteni születése előbb bemutatott egyiptomi képi megjelenítésének egy több mint ezer évvel fiatalabb változatát idézem, egy képciklust, mely a kushita királyság fölött a Kr. e. 1. században uralkodó Amanishakheto királynő piramisában (7. kép) felfedezett, királyi jelvényegyüttesnek tekinthető ékszerkincs három gyűrűjét díszíti. Az első jelenet (8. kép) Amun istent ábrázolja, amint a királynőt megtermékenyíti – az aktust itt a könyökérintés jelképezi –; a második jelenetben Amun és a királynő között megjelenik az eredmény, vagyis a trónörökös (9. kép); a harmadikban a királynő átadja a trónörökösöt földi atyjának, a királynak (10. kép). A núbiai emléktárgyakban ezek az ikonográfiai típusok egyedül itt jelennek



8. kép. Királynő és Amun: trónörökös fogantatása (Priese 1992, 43a kép)

meg. Nemcsak az imént tárgyalt egyiptomi újbirodalmi isteni születésciklusokhoz való hasonlóságuk, hanem a harmadik jelenet hellenisztikus stílusú ágya is közvetlen egyiptomi mintaképre utal. A kincs további gyűrűinek díszítése viszont a núbiai királyságideológia képtípusait ismétli.⁵⁶ Ennek a jelenségnek a megértéséhez tudnunk kell, hogy az egyiptomi mintakép átvétele a núbiai királyságnak abban a korszakában történt, amikor az egyiptomi, ptolemaiói dinasztikus kultusz⁵⁷ hatása alatt a kushita királyságideológia középpontjába is az uralkodó, felesége és a trónörökös hármassága emelkedett.⁵⁸ Az isteni születés mítoszának megjelenése Amanishakheto királynő uralkodói jelvényein dinasztiája legitimitásának erősítését célozta, akárcsak egykor Hatsepszut, III. Amenhotep vagy Alexandros esetében az Amuntól való származás meghirdetése. Ami a szóban forgó egyiptomi mintaképet illeti, az minden valószínűség szerint újbirodalmi mintaképek alapján alkotott Ptolemaiós-kori „propaganda” volt. Az Amanishakheto uralkodói legitimitásáról szóló korabeli diszkurzus megítéléséhez szorosan hozzátartozik, hogy míg a királyság alapítása és a Kr. e. 2. század között sohasem volt női uralkodója Kushnak, addig a Kr. e. 2. és a Kr. u. 1. században négy királynő – köztük Amanishakheto –, továbbá egy női társuralkodó ült a kushita királyság trónján. Ez aligha következhetett volna be anélkül, hogy az uralkodói legitimitás koncepcióját hozzáidomítsák a női utódlás tényéhez és/vagy igényéhez.⁵⁹

Az ókori Núbia uralkodói királyságuk Kr. e. 8. századi megalapítása és Kr. u. 4. századi vége között mindvégig különös kapcsolatban álltak országuk nagy Amun-kultuszaival, a napatai, kawai és pnubszi Amun istenekkel és a velük együtt tisztelt thébai Amunnal.⁶⁰ Hatalmukat valamennyien Amuntól eredeztették: a királyság alapításának legendája is erről szól. Ez a legenda két rövid szövegváltozatban maradt fenn a Kr. e.



9. kép. Az örökös Amun és a királynő társaságában
(Priese 1992, 43b kép)

7. században (690 és 664 között) uralkodott Taharko király felirataiban.⁶¹ Ezek szerint a királyság eredete egy szövetség volt, melyet Alara, az első név szerint ismert kushita uralkodó, Taharko dédnagybátyja kötött a kawai Amun istennel. A szövetség értelmében Alara nővérét a kawai Amunnak ajánlotta, vagyis az istenség papnőjévé nevezte ki. Viszonzásul Amun odaígérte Kush királyi trónját a nővér leszármazottainak, vagyis Taharko dinasztiájának. A legenda céloz arra, hogy Alarának



10. kép. Király és királynő az örökössel
(Priese 1992, 44. kép)

a szövetségkötés előtt le kellett győznie a hatalmát vitató ellenfeleit. Míg a legenda maga nem tulajdonít isteni származást Alarának és leszármazottainak, Taharko néhány – nem valamennyi – Egyiptomban és Nubiában állított feliratában „Amun (test szerinti) fiának” nevezi önmagát.⁶² Aligha lehet kétséges, hogy itt Taharko dinasztiája vitatott legitimitásának az isteni származás megkérdőjelezhetetlen szférájába való propagandisztikus felemeléséről van szó.⁶³ Egyiptomban Taharko előtt és után kevés uralkodó lépett fel Amun fiaként, a jelek szerint ott ez, mint Hatsepszut és Alexandros esetében, kétes, gyenge vagy éppenséggel hiányzó legitimitások megerősítése céljából történt.⁶⁴ Egyiptom fölötti uralmuk elvesztése után Taharko nubiái utódainak felirataiban hagyományossá válik a kijelentés arról, hogy a királyi hatalom forrása Amun, aki az uralkodó isteni atyja. Ez nyilván legitimitásuk újrafogalmazásának része volt a megváltozott körülmények között.

Az isteni származás koncepciójának összetettségét valamennyire megvilágítandó, hadd említsek meg egy szöveget, mely rendkívüli helyzetben enged bepillantást a király és isteni atyja közötti viszonyba. Egyiptomi uralkodása utolsó szakaszában, az asszír hódítókkal vívott háború tragikus fordulatai közepette,⁶⁵ Memphis rettenetes feldúlása után Taharko szokatlan feliratot állíttatott a karnaki Amun-templomban.⁶⁶ A feliratot monumentális himnusz vezet be Amun közvetlen királyi hatalmáról, melynek birtokában az isten Felső- és Alsó-Egyiptom örökségét fiára, Taharko királyra bízta. A himnuszt Taharko imája követi, melyben kéri Amunt, hogy miután ő volt az, aki királyi hatalommal felruházta, most fordítsa meg a dolgok menetét és segítsen neki abban, hogy visszaszerezze azt, amit a háborúban elveszített. Az istennek szóló szemrehányást⁶⁷ is megkockáztatva kijelenti, hogy ha Amun netán dolgvégezetlenül félbehagyná, amit addig őerte tett, akkor ezzel a világegyetem rendjét tenné kockára.⁶⁸ Ezt a hangot a továbbiakban megalázkodás és könnyörgés váltja fel: a kétségbeesett király az apa-fiú-viszonnal való érvelés helyett most már úgy beszél Amunról, mint úrról, önmagáról pedig mint szolgáról, aki életét parancsolójának köszönheti. Veszteségei bevallásával – ami radikálisan ellentmond a hagyománynak, miszerint az uralkodó csak győzedelmes lehet, hiszen az ország és a kozmosz rendje csak így tartható fenn – Taharko karnaki felirata legfeljebb a II. Ramzesz majdnem-vereségével⁶⁹ foglalkozó *Qadeshi Költeményhez*⁷⁰ hasonlítható, ahol is a király a hettitákkal vívott harc egy válságos pillanatában így kiált fel:

*Mi ez, Amun atyám?
Hát helyes-e az, ha egy apa elhagyja fiát?
Figyelmen kívül hagyhatja-e [azt], amit én [őerte] tettem?*

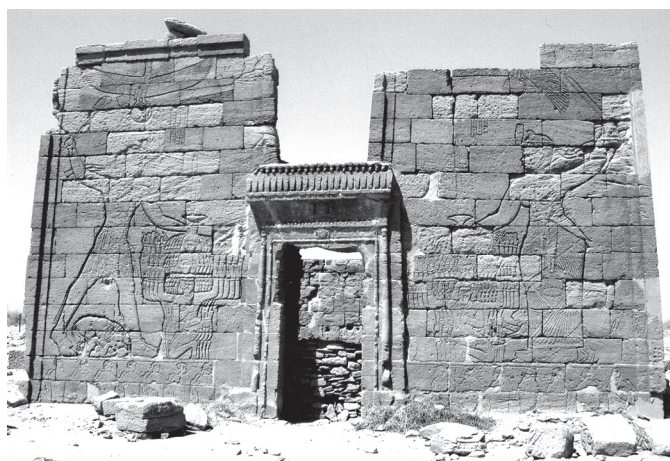
Kérdés, hogy kihez szólt a karnaki feliratban Taharko propagandája, feltéve egyáltalán, hogy a felelősség Amunra való áthárítása propaganda: Amunhoz? a karnaki papsághoz? az egyiptomi és a nubiái emberekhez?

Az egyiptomi uralkodó halálával a világ rendje veszélybe került, ezért utódjának mindenekelőtt rituálisan helyre kellett állítania a *Ma'atot*, a Rendet a világban és az országban.⁷¹ Az Óbirodalom kora óta ezt a „Két-Ország [vagyis Felső- és Alsó-Egyiptom] Egyesítése” rítus bemutatásával végezte, melynek szimbolikus ábrázolása – Hórusz és Széth összecsomózák a két országrész címernövényeinek szarát – nagy számban

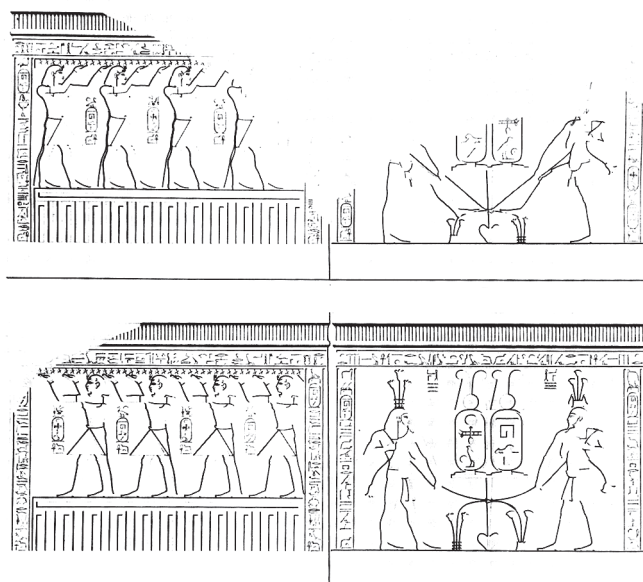


11. kép. I. Szenuszret trónja. Kairó, Egyiptomi Múzeum (Goebs 2007, 20.2. kép)

fennmaradt trónokon, mint például I. Szenuszret trónja a kairói múzeumban (11. kép), továbbá oltárokon, istenbárka- és szobortalapzatokon, templomi reliefeken stb. A mitikus előidőkben Hórusz és Széth istenek hozták létre az államot a két országrész egyesítésével. A rítus tartalma azonban kezdettől fogva ennél lényegesen tágabb volt: magában foglalta ugyanis az antagonisztikus ellentétek kibékítésének szüntelen megújítását, a világ alapvető dualizmusának, kettősségének kiegyensúlyozását⁷² a királyság mint egyetlen erő által, mely egyben tarthatja az országot.⁷³ A királynak nap mint nap le kellett győznie az Egyiptomon kívüli ellenséges világot, mely *Isfettel*, a Káossal⁷⁴ fenyegette (12. kép). A királyság ennek a koncepciónak köszönhette krízisek utáni megújulásait és rendkívüli hosszú életét. Több évezredes fennállása önmagában cáfolja a feltevést, hogy mindenkor fenntartó ereje a mindenben jelenlévőnek gondolt propaganda lett volna.



12. kép. Naqa, Apedemak templom (Baud-Sackho-Autissier-Labbé-Toutée [szerk.] 2010, 74. kép)



13. kép. Napata, Taharko bárkatalapzata (LD V. 13)



14. kép. Napata, Atlanersa bárkatalapzata (Lacovara 2012, 71. kép)

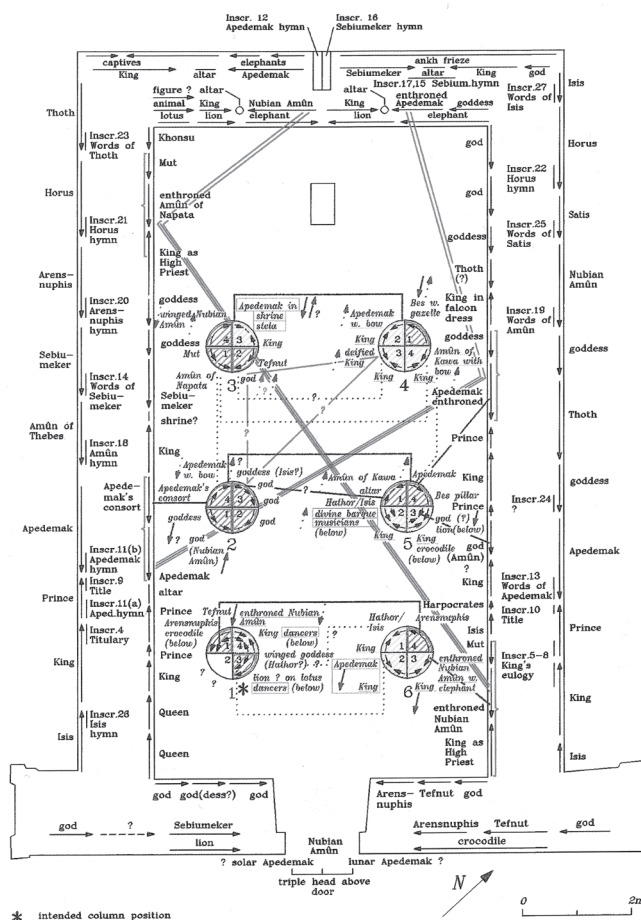
A Két-Ország Egyesítésének ábrázolása núbiai oltárokon és istenbárka-talapzatokon is megjelenik, a rítus fenti tág értelmezésének átvételeként. Taharko (13. kép) és Atlanersa néhány évtizeddel későbbi bárkatalapzatai (14. kép), akárcsak a két társuralkodó, Natakamani és Amanitore mintegy fél évezreddel fiatalabb emléke (15. kép) a duális világ rendben tartásának koncepcióját közvetíti. Ahogyan ez kiviláglik a núbiai templomok képprogramjának elemzéséből,⁷⁵ ez az elgondolás egyszersmind a núbiai világkép alappillére volt. Egy egyiptomi kultusztemplom reliefjei egyidejűleg három módon alkotnak komplex egységet: mint a templomban végzett rítusok epizódjai, mint egy, a templomban tisztelt istenségre vagy istenségekre vonatkoztatott teológiai elgondolás elemei, s mint egy, a világ rendjét, a *Ma'at*ot magyarázó egyetemes elgondolás alkotórészei. Az egyes elemek hagyományos kompozíciós szabályok segítségével állnak össze a mondott egységekbe, úgymint szimmetrikus, átlós és keresztező vagy kiasztikus képpárosítások⁷⁶ révén.



15. kép. Naqa, Natakamani és Amanitore bárkatalapzata (Welsby–Anderson [szerk.] 2004, Cat. 159)

Ezek a szabályok alkotják a templom „nyelvtanát”.⁷⁷ A núbiai templomok átvették az egyiptomi templomi nyelvtan eszközeit abból a célból, hogy segítségükkel ábrázolják és fenntartsák a saját fogalmaik szerinti rendezett világot (16. kép). Az így rögzített núbiai elgondolás a világ rendjéről azonban, ha a képi repertoár összetételét nézzük, jelentősen különbözik a korabeli egyiptomi templomtól, amennyiben a napi és az ünnepi kultusz cselekményeire vonatkozó képek néhány alapmozzanatra korlátozódnak, és az egyes istenségek tiszteletének teológiai összefüggései is hasonlóképpen egy-egy képben összegződnek. Valójában valamennyi ábrázolás, ami közvetlen tárgyát illeti, külön-külön is és együttesként is a király és az istenek kapcsolatáról szól, vagyis az uralkodó isteni legitimációjáról, mely a világ rendezettségének feltétele, továbbá ennek a legitimációnak örökös megújításáról. Az ország folyamatosan megújított egyesítését a templomi reliefprogramokban pedig az ország nagy istenségeinek rendezett együttes jelenléte biztosítja.⁷⁸

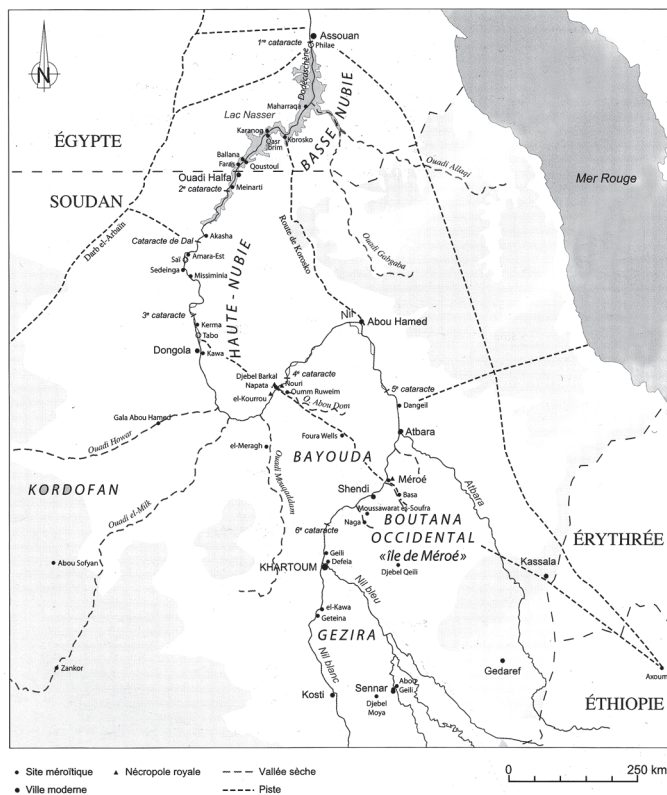
Ezen a ponton ismét feltehetjük a kérdést, hogy vajon helyes-e vagy sem propagandának nevezni mindazt, amiről eddig beszélünk. Az egyiptológus John Baines szerint ha egy bizonyos királyi tulajdonságra, például az isteni származásra való hivatkozás minden vagy csaknem minden uralkodó esetében megismétlődik, akkor ez nem propaganda, mivel az isteni származás eszerint *valamennyi* uralkodó tulajdonsága volt.⁷⁹ Alexandra Verbovsek⁸⁰ pedig arra hívja fel figyelmünket, hogy



16. kép. Musawwarat es Sufra, Apedemak templom, a második reliefregiszter ikonográfiai programja (Török 2002, XIV. tábla)

[a] templomok, paloták, sírok vagy olyan tárgyak, mint a koporsók, bútordarabok (...) nemcsak egyszerűen hordozói voltak az ábrázolásoknak, hanem közvetlenül is kapcsolódtak hozzájuk, és nem működtek tőlük függetlenül. A szövegekkel együtt az egyiptomi ábrázolások kitüntetett szerepet játszottak a rítusok és kultuszcselekmények végrehajtásában. Olyan cselekvő alanyoknak tekintették őket, melyek halotti, kultikus vagy hivatalos műveletekben fejtették ki hatásukat.

Mindkét vélemény arra int, hogy propagandáról helyesebb csak konkrét esetekben, nem pedig általánosságban beszélni. Visszatérve a Két-Ország Egyesítésének koncepciójára, nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy Núbiában létezett a királyság egységének egy olyan megfogalmazása is, mely az Egyiptomból átvett rítustól és szimbólumától teljesen függetlenül keletkezett. A Kr. e. késő 7. és a korai 3. század között készült núbiai királyfeliratok újabb és újabb megfogalmazásokban rögzítették a király istenfiúságát, isteni legitimációját, szerepét a kozmikus és földi rend fenntartásában; az istenség, a király és a nép közötti kölcsönösségi viszonyok dogmáit, vagyis az állammitoszt.⁸¹ Az állammitosz újrafogalmazásaiban állandó elemként jelenik meg a koronázási utazás (lásd Anlamani,⁸² Irike-Amannote,⁸³ Harsiyotef,⁸⁴ Nastasene⁸⁵ és Sabrakamani⁸⁶ feliratait) (17. kép). Jeremy Pope vonzó feltevése⁸⁷ szerint a



17. kép. Núbia térképe
(Baud–Sackho–Autissier–Labbé–Toutée [szerk.] 2010)

koronázási utazás koncepciója a núbiaiak egyiptomi uralkodása idején született, és a két országot egyesítve a núbiai Amun-templomoktól egészen Memphiszig, Egyiptom fővárosáig ívelt. Magam ennek a feltevésnek csak núbiai részére látok jó adatokat.⁸⁸ A koronázási út állandó núbiai állomásai, Meroé, az emberi szférában történő legitímáció színtere, továbbá Napata, Kawa és Kerma (Pnubs) egyaránt olyan városok voltak, melyek egy-egy Amun-szentély és királyi palota együttese köré épültek. Az uralkodó beiktatása egy délről északra tartó utazáson történt, mely Újévkor⁸⁹ kezdődött,⁹⁰ és egybeesett a Nílus áradásával. Az utazás folyamán az új uralkodót először a napatai, majd a kawai, s végül a kermai Amun nyilvánítottá fiává, ruházta fel királyi hatalommal és sajátos uralkodói jelvényekkel, és látta el a hatalom gyakorlásához szükséges titkos tudással. A királyság egykori, a Kr. e. 11. és 8. század között végrehajtott politikai egyesítésének és egyszersmind az egyesült régiók korábbi politikai önállóságának emlékét koronázási rítusok formájában tartották fenn: a történelemben végbemenő egyesítési folyamatot ily módon emelték az állam mítosz szintjére.⁹¹ A koronázási utazás nyilvános és rejtett, titkos elemek bonyolult egysége volt. Az uralkodó utazása az országon át és az egykor önálló politikai központokban történő ismételt beiktatásai a királyi hivatalba újból és újból létrehozták az ország egységét és demonstrálták a teljes lakosság előtt. Maga a beiktatás a királyi hivatalba azonban Amun és a király tanúk nélküli, több napon és éjszakán át tartó, titkos, misztikus együttlétein történt.⁹² hogy miképpen, azt mi ugyanúgy nem tudjuk, mint ahogyan a korabeli núbiaiak sem tudták, az Amun-papság bizonyos tagjait kivéve, akik ennek a rítusnak a végrehajtásáról – feltehetőleg örökletesen – gondoskodtak.

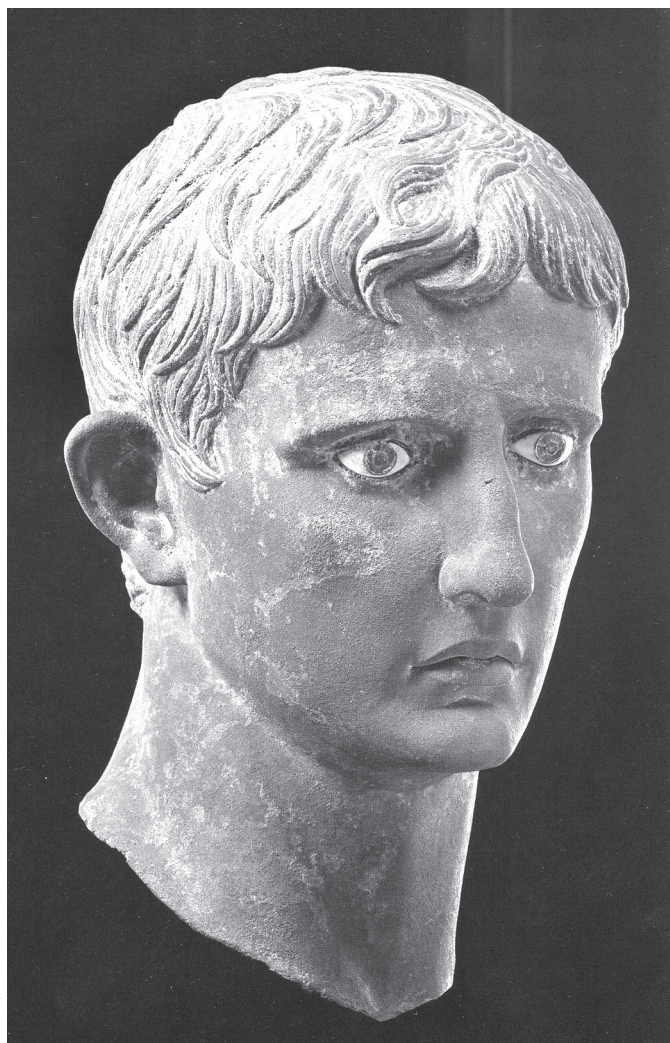
A koronázási utazások leírásában visszatérő beszámolók szólnak arról, hogy az új uralkodónak út közben az ország belsőjében élő egyes közösségek lázongásait is le kellett törnie.⁹³ Korántsem valószínűtlen, hogy ezek a beszámolók hitelesek: az előd halála és az utód beiktatása közötti interregnum általában a belpolitikai feszültségek kiéleződését hozta magával. Ennyiben a beszámoló az országegyesítésről szóló mitikus elbeszélés és a valós belpolitikai nehézségek közötti *időleges, átmeneti* diszharmoniót leplezik le – ugyanakkor azt is megvilágítják, hogy az új uralkodónak le kell győznie a káoszt, mely elődje halálakor elszabadul. A királyi hatalom ideológiájának elemei ettől még nem válnak propagandisztikussá: ez csak akkor történik meg, amikor trónbitorló vagy kétes legitimitású trónkövetelő lép a színpadra.⁹⁴

Tanulmányomat két példával zárom a római császárkorból. Az elsőt a kutatás hagyományosan történeti adatként értékeli, holott propaganda; a másodikat, egy jelentős művészeti alkotást pedig gyakran propagandisztikusként írja le,⁹⁵ holott nem úgy az, ahogyan általában vélik.

Az első Augustus császár (18. kép) Kr. u. 14-ben, röviddel halála előtt írott önéletrajzának, a *Res gestae divi Augusti*



18. kép. Augustus Prima Porta-i szobra. Vatikáni Múzeum
(Opper 2014, 16. kép)



19. kép. Augustus bronzportréja Meroé-városból. British Museum (Oppen 2014, 1. kép)

tinak, „Az isteni Augustus tettei”-nek két mondata. Előre kell bocsátanom, hogy Augustus uralkodásának ókortudományi megítélését⁹⁶ nem érinti a modern utókor diktatúráinak íranta tanúsított vonzódása: egyebek között tudjuk, de 20. századi propagandának tartjuk, hogy a születése kétezer éves fordulóján, 1937–38-ban Rómában megrendezett *Mostra Augustea della Romanità* Hitler kétszer látogatta meg.⁹⁷

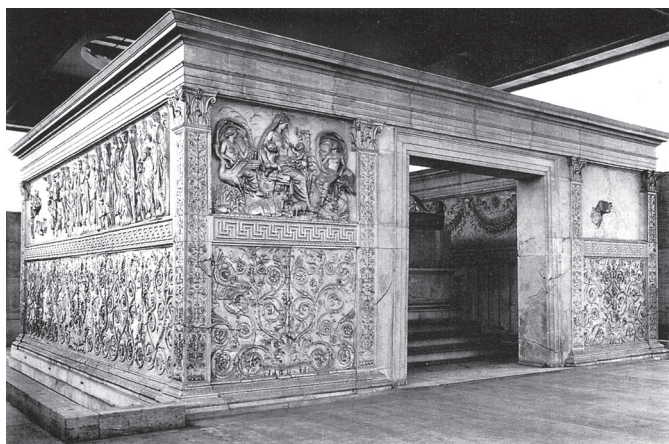
A *Res gestae* jogi dokumentum volt: Augustus végrendeletéhez csatolta és elrendelte, hogy szövegét bronztablára vésvé mauzóleuma előtt állítsák fel.⁹⁸ A szóban forgó mondatok így szólnak:

*Parancsomra és legfőbb vezérletem alatt majdnem egy időben két sereg vonult Aithiopiába [ez Núbia ókori görög neve] és a boldognak nevezett Arábiába, és mindkét ellenséges népből sokakat megölt csatában, és sok várost elfoglalt. Aithiopiában elérték Napata városát, mely Meroé közelében van, Arábiában a sereg a szabeusok területén lévő Mariba városáig hatolt előre.*⁹⁹

A tömör mondatok szoros párhuzamba állítják az Egyiptom második római prefektusa, Aelius Gallus által Kr. e. 26–25-ben Dél-Arábiába, Arabia Felixbe, illetve az Egyiptom harmadik

prefektusa, Publius¹⁰⁰ Petronius által 25–24 telén Aithiopiába, azaz Egyiptom déli szomszédjába, Núbiába, a kushita királyságba indított katonai expedíciót. A fenségesen pátosztalan megfogalmazás a két hadjáratot maradéktalanul beilleszti Augustus fényes sikereinek leírásába, „egy olyan dokumentumba – mondja a nagy ókortörténész, Arnold H. M. Jones –, amelybe nyilvános közzétételre szánt”, s amelybe valószínűtlen, hogy „akár egyetlen nyilvánvalóan hamis állítást iktatott volna be; előadása, amennyire ellenőrizni tudjuk, pontosnak látszik”.¹⁰¹ A nyilvános közzététel természetesen ebben az esetben sem garantálja a hitelességet vagy a teljes pontosságot. Valójában – amennyire ellenőrizni tudjuk őket¹⁰² – az idézett epigrammatikus mondatok a történet valóságos körülményeit részint elhallgatják,¹⁰³ részint erőteljesen manipulálják. A kortárs számára sem lehetett kétséges, hogy az arábiai vállalkozás¹⁰⁴ sikertelen volt, amint ez Strabón leírásából¹⁰⁵ is kiviláglik. Strabón ugyan árulásról, betegségekről és Arábia úttalan, mindenben szűkölködő pusztaságairól beszél, hogy elfedje barátja,¹⁰⁶ Aelius Gallus vagy éppenséggel Augustus hadvezéri kudarcát: mindazonáltal azt is leírja, amit a *Res gestae* elhallgat, nevezetesen, hogy Aelius Gallus seregének maradékával, súlyos veszteségek után, *célja elérése előtt* kényszerült visszafordulni Dél-Arábiából. Strabón azt sem titkolja, hogy Gallus Vörös-tengeri flottájának nagy részét már a szárazföldi expedíció kezdete előtt elveszítette.

A *Res gestae* manipulál Mariba említésével is: ez ugyanis egy jelentéktelen kisváros, amely nem azonos a szabeusok fővárosával.¹⁰⁷ Szándékos félrevezetést tartalmaz a „Napata városa, mely Meroé közelében van” kitétel is: valójában a két település 270 km-re van egymástól, méghozzá nem is úton, hanem légvonalban. Meroé említése azért volt feltétlenül szükséges, mert a valamennyire is tájékozott római kortárs Aithiopiát ősi királyi központjának, a már Hérodotos által is említett¹⁰⁸ Meroé városának nevével azonosította. De még abban sem lehetünk bizonyosak, hogy maga Napata elfoglalása megfelel a valóságnak: Strabón¹⁰⁹ és idősebb Plinius¹¹⁰ leírása az aithiopiai expedícióról egyaránt okot ad arra a gyanúra,¹¹¹ hogy a két hadjárat szerves összekapcsolását Augustus beszámolójában nem csupán az időbeli közelség és az arábiai és a núbiai sivatagi környezet által támasztott, leküzdhetetlen nehézségek hasonlósága indokolta, hanem legalább ugyanennyire az elhallgatott kudarcok lényegi azonossága. Hasonlóan keserves előzmények után a seregeknek itt is, ott is vissza kellett fordulniuk, mielőtt elérték volna az állítólag elfoglalt, állítólag nevezetes városokat. A két hadjárat valódi kimenetelének ismeretében olvasva, a *Res gestae* idézett mondatai már-már akaratlan elszólásnak tűnnek: pedig írójuk a korabeli római politikai elítéléshez szóló, egyszersmind az eljövendő idők történeti emlékezetének dimenziójába továbbított propagandának szánta őket. Mi több, míg az arábiai expedícióra vonatkozó közlés valóban egyetlen (de két szakaszban lebonyolított) hadjáratról¹¹² szól, Núbia esetében a *Res gestae* mondatai csaknem egy teljes évtized változatos vállalkozásait¹¹³ sűrítik össze egyetlen hadjáratá. A valós történethez, sok más között, hozzátartozik Augustusnak egy lenyűgöző bronzportréja (19. kép), melyet a kushita hadak Egyiptomba betörve ejtettek zsákmányul és ástak el aztán mágikus megtorlásként egy Meroé-városi templom küszöbe alá.¹¹⁴ A Kr. e. 30 és 20 közötti évtized valóságos történéseinek értelmét tehát Augustus visszaemlékezése feje-



20. kép. Róma, Ara Pacis Augustae
(Zanker 1988, 126. kép)



21. kép. Róma, Ara Pacis Augustae, Pax
(Zanker 1988, 136. kép)



22. kép. Róma, Ara Pacis Augustae, felvonulás részlete (Zanker 1988, 100a. kép)

delmi önkénnyel változtatja meg annak érdekében, hogy az arabiaival „csaknem egyidejű” aithiópiai hadjáratot egy „magasabb” politikai narratívába, vagyis egy alternatív történelembé illeszthesse.

Végezetül a második római példa: ez az *Ara pacis Augustae*, a Kr. e. 13 és 9 között épült „Augustusi béke oltára” (20. kép), melyről a császár a *Res gestaeban* a következőképpen szól:¹¹⁵

Mikor Hispániából és Galliából, az illető provinciák ügyeinek sikeres elintézése után (...) Rómába hazatértem, a senatus a Mars-mezőn Ara pacis Augustae [„Az Augustusi béke oltára”] néven oltárt emeltetett visszatérésem örömeire, és úgy rendelkezett, hogy ott a magistratusok, a papok és a Vesta-szüzek minden évben áldozatot mutassanak be.

Az oltár befoglaló épületét díszítő, a hellenizáló kora császárkori művészet egyik tetőpontját jelentő, a Parthenón-fríz stílusát felidéző¹¹⁶ reliefek részletes leírását mellőznöm kell.¹¹⁷ Elegendő itt annyi, hogy keleti homlokzatán (21. kép) a Béke istennője, északi és déli oldalán hálaadó áldozathoz felvonuló menet: Augustus és családja, szenátorok, papi kollégiumok, hódoló szövetségesek stb. láthatók (22. kép). Szemben a *Res gestaeban* információjával, a klasszika-archeológus Nigel Spivey¹¹⁸ – és számos más szerző – szerint az egyeduralkodó Augustus maga volt az, aki propagandisztikus megfontolásokból önmaga dicsőségére megalkotta a reliefek programját. Ámde, ahogyan Paul Zanker¹¹⁹ is hangsúlyozza, az oltárt a szenátus rendelte meg. A reliefek nem hagynak kétséget afelől, hogy az oltár kísérlet volt arra, hogy megjelenítse az új szenátusi arisztokrácia önképét és azonosulását az augustusi állammal, hálából, amiért az az Aranykor eljövételének ígérését hordozza magában.¹²⁰ Amikor tehát propagandára gyanakodunk az *Ara Pacis* vagy egy másik jelentékeny császárkori emlék esetében, tanácsos megfontolni, mivel is állunk szemben: a császár önképének saját elhatározásából történő népszerűsítésével, vagy valamely társadalmi réteg, csoport hódolatának vagy talpnyalásának különböző hitelességű megnyilvánulásaival.¹²¹

Jegyzetek

- 1 *Intelmek Merikare számára* E 32. Lichtheim 1973, 99.
- 2 Taylor 2003, 2.
- 3 Ellul 1963; Taylor 2003. Vö. pl. Said 1978; Poo 2005, *passim*; Curran 2007, 107 skk.
- 4 Vö. Guilday 1923.
- 5 Vö. Quensel 2017.
- 6 Vö. Wright 2017.
- 7 Az óriási irodalomból lásd Clark 2013, 226 skk.
- 8 Vö. Barnes 1994; Carson 2010.
- 9 Welch 1993, *passim*; Taylor 2003, *passim*.
- 10 Vö. Ellul 1963.
- 11 Voegelin 1938; Voegelin 2000. Vö. Klemperer 1947.
- 12 Vö. Stanley 2017.
- 13 Liverani 1996, 285.
- 14 Doob 1935, 89. Vö. Ellul 1965.
- 15 Taylor 2003, 6 sk.
- 16 Vö. Jowett–O'Donnell 2015.
- 17 Aristotelés: *Retorika* I. 2, 1 skk., ford. Adamik Tamás.
- 18 Simpson 1982, 266. Lásd még Simpson 1996.
- 19 Eyre 1996, 416.
- 20 Leprohon 2015, 309.
- 21 Grimal 1986.
- 22 A Tizenkilencedik Dinasztia előtti idők frazeológiájára lásd Blumenthal 1970; a későkorra újabban lásd Blöbaum 2006.
- 23 Ahogyan ezt javasolja Toby Wilkinson (Wilkinson 2010).
- 24 Kemp 1997, de lásd Smith 2003, 168 skk.
- 25 Vö. Assmann 2000a, 116 skk. és *passim*.
- 26 Egy radikálisan ellentétes Egyiptom-képre lásd pl. Wilkinson 2010.
- 27 Vö. Hérodotosról Asheri 2007; Török 2014 további irodalommal.
- 28 Veyne 1988, *passim* és 6.
- 29 Vö. Lloyd 1983, 292 skk.; Loprieno 1996a, 278 sk. – A „Neferkare király és Szaszenet tábornok” címen ismert történetre (a 25. dinasztia korából) lásd van Dijk 1994.
- 30 Leprohon 2015, 309 skk.
- 31 Leprohon 2015, 314 sk.
- 32 Vö. Tefnin 1992; Guglielmi 1994.
- 33 Vö. Assmann 1990, 97 skk., 242 skk. és *passim*; Assmann 2000a *passim*.
- 34 Assmann 1996, 316.
- 35 Vö. Redford 1979; Eyre 1996; Gozzoli 2009.
- 36 *Halottak Könyve* 125. fejezet, Hornung 1990, 233 skk., Gulyás András fordítása.
- 37 Herzog 1988, 307.
- 38 Vö. Morris 2010.
- 39 Vö. von Lieven 2014.
- 40 *PM* II.1 348 sk.
- 41 *PM* II.1 326 skk.; vö. Bell 1997, 137 skk.
- 42 Kemp 1991, 198.
- 43 Leprohon 2015, 314.
- 44 Célzás a köznapi bölcselkedés „heart and mind” maximáira?
- 45 Vö. Bard 2008, 217 skk.
- 46 Stoneman 1991; 1994.
- 47 Vö. Assmann 2000b, 18 sk.
- 48 Gruen 2006, 308 skk., *contra* Lloyd 1982, 46 skk.; Huss 1994, 129 skk.
- 49 Kuhlmann 1988. Vö. még Burstein 1995.
- 50 Wengrow 2006, 128 skk.
- 51 Doll 2014.
- 52 Vö. Bleeker 1967, 40 skk.
- 53 Eaton 2013, 175 skk.
- 54 A folyamatra lásd Török 1997a; Morkot 1999; Kendall 1999; Morkot 2000; Pope 2014; Török 2015 stb.
- 55 Vö. Török 1997a; Morkot 1999; Török 2015.
- 56 Vö. Priese 1992, 9., 28., 29., 30., 31., 32., 36, 41., 42. kép.
- 57 Vö. Hölbl 2001, 77 skk.
- 58 Török 2002, 187 skk.; 2011, 318 skk.; 2015, 77 skk.
- 59 Vö. Török 2015, 77 skk.; szélesebb kontextusban lásd Lohwasser 2001.
- 60 Vö. Kuckertz–Lohwasser 2016.
- 61 Kawa IV = *FHN* I No. 21; Kawa VI = *FHN* I No. 24.
- 62 Lásd Blöbaum 2006, 181 sk.
- 63 Taharko problematikus legitimitására vö. Török 2015, 35 skk.
- 64 Vö. Blöbaum 2006, 182.
- 65 Vö. Kahn 2006; Naunton 2010, 126 skk.
- 66 Vernus 1975, 26 skk.; *FHN* I No. 26.
- 67 Vö. Otto 1951; Grieshammer 1979.
- 68 Blöbaum 2006, 269.
- 69 Murnane 1995, 208 skk.
- 70 Lichtheim 1976, 65.
- 71 Assmann 1990.
- 72 Baines 1985, 261 skk.; Assmann 1990, 174 skk.; Assmann 2000a, 98 skk.
- 73 Vö. Wilkinson 1999, 184 skk.
- 74 Assmann 1990, 213 skk.
- 75 Török 2002, 40–258; rövid áttekintés: Rondot–Török 2010, 227–239.
- 76 Vö. Loeben 1995.
- 77 Nubiára lásd Török 2002, 40–258.
- 78 Vö. Török 2002, *passim*.
- 79 Baines 1995, 18.
- 80 Verbovsek 2015, 144.
- 81 Vö. Török 1997a, 215–284.
- 82 Koppenhága *Æ.I.N.* 1709, *FHN* I No. 34.
- 83 Kawa, Temple T, graffito felirat a hüposztíl keleti falán, *FHN* II No. 71.
- 84 Cairo JE 48864, *FHN* II No. 78.
- 85 Berlin 2268, *FHN* II No. 84.
- 86 Kawa, Temple T, *FHN* II No. 96.
- 87 Pope 2014, 55 skk.
- 88 Török 1992, vö. Török 1997a, 220 skk.
- 89 Vö. Lohwasser 2014.
- 90 Az ünnepi naptár ismert elemeire lásd Török 1997a, 318 skk.; Kendall 2002, 44 sk.
- 91 A núbiai királyság a Napata, Kawa, és Kerma központú felső-núbiai régiók mellett Észak-Butánát és Alsó-Núbiát is magában foglalta, ez utóbbi régiókban azonban mai tudásunk szerint nem zajlottak önálló koronázások. Ez csak azzal magyarázható, hogy Észak-Butána és Alsó-Núbia vidékei meghódított területnek számítottak, szemben az előbbiekkal, melyek békésebb körülmények között léptek szövetségre, és egyesülésüket minden új uralkodó alatt rituálisan megismételték.
- 92 Vö. Török 1997a, 220 skk., 229.
- 93 Lásd pl. Anlamani, Kr. e. 7. század, *FHN* I No. 34; Arikeamanote, Kr. e. 5. század, *FHN* II No. 71; Harsiyotef, Kr. e. 4. század, *FHN* II No. 78; Nastasen, Kr. e. 4. század, *FHN* II No. 84.
- 94 Harsiyotef esetére lásd Török 1997a, 383 skk.
- 95 A propaganda fogalmának „spontán” használatára lásd pl. Galinsky 2005. Óvatosabb használatára lásd Levick 2010.
- 96 Vö. Lintott 1993, 111 skk.
- 97 Vö. Syme 1939, 2 skk. A 2014-es római kiállításra lásd Ferenczi 2014.
- 98 A szöveg műfajára lásd Kozák 2015.
- 99 *Res gestae* 26, 5, itt Borzsák István fordítása alapján.
- 100 A névre lásd Bagnall 1985.

- 101 Jones 1976, 248.
 102 Vö. *FHN* II No. 166.
 103 Burstein 1989, sk. a két hadjárat párhuzamba állításából azt a következtetést vonja le, hogy bár az állítás igaz, hogy P. Petronius elérte és elfoglalta Napata városát, azt Augustus már elhallgatja, hogy egyik hadjárat sem eredményezte a birodalom határainak tartós kiterjesztését: a *Res gesta*eben a kudarcok „[are] not concealed by deliberate misstatements of fact but by silence”.
 104 A hadjáratra lásd Strabón XVI. 4, 22–24; XVII. 1, 53 [vö. *FHN* III No. 190]; Cassius Dio LIII. 29, 3; Plinius: *N. H.* VI. 160; Josephus: *A. J.* XV. 317; Wissmann 1976; Wissmann–Hoefner 1952; kronológiájára lásd Aly 1957, 165 skk.; Desanges 1988, 7 (12. jegyzet).
 105 Strabón XVI. 4, 22–24.
 106 Vö. Strabón II. 5, 12.
 107 Anderson 1966, 250 skk. és 877. Marek (1993, 142 skk.) feltevése szerint Aelius Gallus expedíciója valójában nem a szabeusok területén fekvő Maribáig, hanem a hadramiták területén lévő (modern) Sabatáig (Shabwa) jutott el. Egyedül Wissmann (1976, 7) fogadja el a teljességgel valószínűtlen azonosítást a szabeusok fővárosával.
 108 Hérodotos II. 29, *FHN* I No. 56; Török 2014, 84 skk.
 109 Strabón XVII. 1, 53–54, *FHN* III No. 190.
 110 Plinius: *N. H.* VI. 181–182, *FHN* III No. 204.
 111 Hofmann 1977, 189–205; Török 1988, 277; Török 1989, 78 skk.; Török 1997a, 448 skk.
 112 Wissmann 1964; Wissmann 1976.
 113 Vö. Stickler 2002; Hoffmann–Minas–Nerpel–Pfeiffer 2009; Török 2015, 83 skk.
 114 Vö. Török 1989–1990; legutóbb lásd Oppen 2014, 23 skk.; vö. Török 1997b, 145 skk.; Matic 2014.
 115 *Res gestae* 12, Borzsák István fordítása.
 116 Neils 2001, 223 sk.
 117 Vö. Simon 1967.
 118 Spivey 2005, 189 skk.
 119 Zanker 1988, 123 skk.
 120 Vö. Zanker 1988, 167 skk.
 121 Stewart 2008, 108 skk.

Bibliográfia

- Albrecht, F. – Feldmeier, R. (szerk.) 2014. *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*. Leiden–Boston.
 Aly, W. 1957. *Strabon von Amaseia. Untersuchungen über Text, Aufbau und Quellen der Geographika*. Bonn.
 Anderson, J. G. C. 1966. „The Eastern Frontier under Augustus”: S. A. Cook – F. E. Adcock – M. P. Charlesworth (szerk.): *Cambridge Ancient History* X. Cambridge, 239–283.
 ANRW = W. Haase – H. Temporini (szerk.): *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin – New York.
 Asheri, D. 2007. „General Introduction”: Asheri–Lloyd–Corcella 2007, 1–56.
 Asheri, D. – Lloyd, A. B. – Corcella, A. 2007. *A Commentary on Herodotus Books I–IV*. Ed. by O. Murray and A. Moreno, with a Contribution by M. Brosius. Oxford.
 Assmann, J. 1990. *Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München.
 Assmann, J. 1996. „Verkünden und Verklären. Grundformen hymnischer Rede im Alten Ägypten”: Loprieno 1996b, 313–334.
 Assmann, J. 2000a. *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Alt-ägypten, Israel und Europa*. München–Wien. (Magyarul: *Uralom és üdvösség*. Budapest, 2008.)
 Assmann, J. 2000b. *Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten*. München.
 Bagnall, R. S. 1985. „Publius Petronius, Augustan Prefect of Egypt”: *Yale Classical Studies* 28, 85–93.
 Baines, J. 1985. *Fecundity Figures. Egyptian Personification and the Iconology of a Genre*. Warminster.
 Baines, J. 1995. „Kingship, Definition of Culture, and Legitimization”: O’Connor–Silverman 1995, 3–47.
 Bard, K. A. 2008. *An Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt*. Malden–Oxford.
 Barnes, J. A. 1994. *A Pack of Lies. Towards a Sociology of Lying*. Cambridge.
 Baud, M. – Sackho–Autissier, A. – Labbé–Toutée, S. (szerk.) 2010. *Méroé. Un empire sur le Nil*. Paris.
 BdÉ = *Institut Français d’Archéologie Orientale, Bibliothèque d’Étude*. Le Caire.
 Bell, L. 1997. „The New Kingdom ‘Divine’ Temple. The Example of Luxor”: Shafer 1997, 127–184, 281–302.
 Berger, C. – Clerc, G. – Grimal, N. (szerk.) 1994. *Hommages à Jean Leclant 4 (BdÉ 106/4)*. Le Caire.
 BIFAO = *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale*. Le Caire.
 Bleeker, C. J. 1967. *Egyptian Festivals. Enactments of Religious Renewal*. Leiden.
 Blöbaum, A. I. 2006. „Denn ich bin ein König, der die Maat liebt”. *Herrscherlegitimation im spätzeitlichen Ägypten. Eine vergleichende Untersuchung der Phraseologie in den offiziellen Königsinschriften vom Beginn der 25. Dynastie bis zum Ende der makedonischen Herrschaft*. Aegyptiaca Monasteriensia 4. Aachen.
 Blumenthal, E. 1970. *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches*. I. *Die Phraseologie*. Berlin.
 Bonnet, C. (szerk.) 1992. *Études nubiennes. Conférence de Genève. Actes du VII^e Congrès international d’études nubiennes 3-8 septembre 1990*. I. *Communications principales*. Genève.
 Broze, M. – Talon, P. (szerk.) 1992. *L’Atelier de l’orfèvre. Mélanges offerts à Ph. Derchain*. Leuven.
 Bugh, G. R. (szerk.) 2006. *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*. Cambridge.
 Burstein, S. M. 1989. „Kush and the External World. A Comment”: *Meroitica* 10, 225–230.
 Burstein, S. M. 1995. „Pharaoh Alexander. A Scholarly Myth”: *Graeco-Africana. Studies in the History of Greek Relations with Egypt and Nubia*. New Rochelle, New York – Athens – Moscow, 53–61.
 Carson, T. L. 2010. *Lying and Deception. Theory and Practice*. Oxford.
 Chiron = *Chiron. Mitteilungen der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts*. München.
 Clark, C. 2013. *The Sleepwalkers. How Europe went to War in 1914*. London.
 Cooper, S. – Schwartz, G. M. (szerk.) 1996. *The Study of the Ancient Near East in the 21st Century. The William Foxwell Albright Centennial Conference*. Winona Lake, Indiana.
 Curran, B. 2007. *The Egyptian Renaissance. The Afterlife of Ancient Egypt in Early Modern Italy*. Chicago–London.
 Desanges, J. 1988. „Les relations de l’Empire romain avec l’Afrique nilotique et érythréenne, d’Augustus à Probus”: *ANRW* II.10.1, 3–43.

- Dijk, J. van 1994. „The Nocturnal Wanderings of King Neferkare“: Berger–Clerc–Grimal 1994, 387–393.
- Doll, S. 2014. „The Royal Mortuary Cult at Nuri, 593–431 BC“: *JARCE* 50, 191–219.
- Doob, L. W. 1935. *Propaganda. Its Psychology and Technique*. New York.
- Eaton, K. 2013. *Ancient Egyptian Temple Ritual. Performance, Patterns, and Practice*. New York – London.
- Ellul, J. 1963. *Propaganda. The Formation of Men's Attitudes*. New York.
- Endesfelder, E. et al. (szerk.) 1977. *Ägypten und Kusch. (Festschrift Fritz Hintze.)* Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 13. Berlin.
- Eyre, C. J. 1996. „Is Historical Literature ‘Political’ or ‘Literary’?“. Loprieno 1996b, 415–433.
- Ferenczi A. 2014. „Nem történésnek való – Augustus-kiállítás Rómában“: *Ókor* 13/1, 92–96.
- FHN I = T. Eide – T. Hägg – R. H. Pierce – L. Török: *Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region Between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD. I. From the Eighth to the Mid-Fifth Century BC*. Bergen, 1994.
- FHN II = T. Eide – T. Hägg – R. H. Pierce – L. Török: *Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region Between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD. II. From the Mid-Fifth to the First Century BC*. Bergen, 1996.
- FHN III = T. Eide – T. Hägg – R. H. Pierce – L. Török: *Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region Between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD. III. From the First to the Sixth Century AD*. Bergen, 1998.
- Fisher, M. M. et al. (szerk.) 2012. *Ancient Nubia. African Kingdoms on the Nile*. Cairo – New York.
- Galinsky, K. (szerk.) 2005. *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*. Cambridge.
- Goebs, K. 2007. „Kingship“: Wilkinson 2007, 275–295.
- Gozzoli, R. B. 2009. *The Writing of History in Ancient Egypt during the First Millennium BC (ca. 1070–180 BC). Trends and Perspectives*. Golden House Publications Egyptology 5. London.
- Grieshammer, R. 1979. „Gott und das Negative nach Quellen der ägyptischen Spätzeit“: Westendorf 1979, 79–92.
- Grimal, N.-C. 1986. *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIXe dynastie à la conquête d’Alexandre*. Mémoires de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres n. s. VI. Paris.
- Gruen, E. S. 2006. „Greeks and Non-Greeks“: Bugh 2006, 295–314.
- Guglielmi, W. 1994. „Die Funktion von Tempeleingang und Gegen-tempel als Gebetsort. Zur Deutung einiger Widder- und Gansstelen des Amun“: Gundlach–Rochholtz 1994, 55–68.
- Guilday, P. 1923. „The Sacred Congregatio de Propaganda Fide (1622–1922)“: *The Catholic Historical Review* 6, 178–194.
- Gundlach, R. – Rochholtz, M. (szerk.) 1994. *Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm. Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und Mainz 1992*. Hildesheim.
- Hartwig, M. K. (szerk.) 2015. *A Companion to Ancient Egyptian Art*. Malden–Oxford.
- Herzog, R. 1988. *Staaten der Frühzeit. Ursprünge und Herrschaftsformen*. München.
- Hofmann, I. 1977. „Der Feldzug des C. Petronius nach Nubien und seine Bedeutung für die meroitische Chronologie“: Endesfelder et al. 1977, 189–205.
- Hoffmann, F. – Minas-Nerpel, M. – Pfeiffer, S. 2009. *Die dreisprachige Stele des C. Cornelius Gallus. Übersetzung und Kommentar*. Archiv für Papyrusforschung Beiheft 9. Berlin – New York.
- Hornung, E. 1990. *Das Totenbuch der Ägypter*. Zürich–München.
- Hölbl, G. 2001. *A History of the Ptolemaic Empire*. Transl. by Tina Saavedra. London – New York. (Eredeti német kiadás: *Geschichte des Ptolemäerreiches*. Darmstadt, 1994.)
- Jankovic, M. A. – Mihajlovic, V. D. – Babic, S. (szerk.) 2014. *The Edges of the Roman World*. Newcastle.
- JARCE = *Journal of the American Research Center in Egypt*, Boston.
- JEA = *Journal of Egyptian Archaeology*, London.
- Jones, A. H. M. 1970. *Augustus*. London. (Magyarul: Budapest, 1976.)
- Jowett, G. S. – O’Donnell, V. 2015. *Propaganda and Persuasion* (6. kiadás). Thousand Oaks – London.
- Kahn, D. 2006. „The Assyrian Invasions of Egypt (673–663 B. C.) and the Final Expulsion of the Kushites“: *SAK* 34, 251–267.
- Kairó = Egyiptomi Múzeum, Kairó.
- Kawa = M. F. Ll. Macadam 1949. *The Temples of Kawa. I. The Inscriptions*. London.
- Kemp, B. J. 1991. *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*. London – New York.
- Kemp, B. J. 1997. „Why Empires Rise. Review Feature, Askut in Nubia“: *Cambridge Archaeological Journal* 7, 125–131.
- Kendall, T. 1999. „The Origin of the Napatan State. El Kurru and the Evidence for the Royal Ancestors“: Wenig 1999, 3–117.
- Kendall, T. 2002. „Napatan Temples. A Case Study from Gebel Barkal“: Közöletlen tanulmány, Tenth International Conference of Nubian Studies, Rome, September 9–14, 2002.
- Klemperer, V. 1947. *Lingua Tertii Imperii. Notizbuch eines Philologen*. Berlin.
- Koppenhága = Ny Carlsberg Glyptotek, Koppenhága.
- Kozák D. 2015. „Isteni önéletrajz. A *Res gestae divi Augusti* műfajai és kontextusai“: *Ókor* 14/1, 23–32.
- Kuckertz, J. – Lohwasser, A. 2016. *Einführung in die Religion von Kusch*. Dettelbach.
- Kuhlmann, K.-P. 1988. *Das Ammoneion. Archäologie, Geschichte und Kultpraxis des Orakels von Siwa*. Mainz.
- Kurth, D. (szerk.) 1995. 3. *Ägyptologische Tempeltagung Hamburg, 1.-5. Juni 1994. Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration*. Wiesbaden.
- Lacovara, P. 2012. „The Art and Architecture of Kushite Nubia“: Fisher et al. 2012, 108–112.
- LD = Lepsius, C. R. 1849–1859. *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien nach den Zeichnungen der von Seiner Majestät dem Koenige von Preussen Friedrich Wilhelm IV nach diesen Ländern gesendeten und in den Jahren 1842–1845 ausgeführten wissenschaftlichen Expedition*. I–VI. Berlin.
- Leclant, J. 1997. „Egypt in Sudan. The New Kingdom“: Wildung 1997, 119–142.
- Leprohon, R. J. 2015. „Ideology and Propaganda“: Hartwig 2015, 309–327.
- Levick, B. 2010. *Augustus. Image and Substance*. London – New York.
- Lichtheim, M. 1973. *Ancient Egyptian Literature. I. The Old and Middle Kingdoms*. Berkeley – Los Angeles – London.
- Lichtheim, M. 1976. *Ancient Egyptian Literature. II. The New Kingdom*. Berkeley – Los Angeles – London.
- Lieven, A. von 2014. „Father of the Fathers, Mother of the Mothers. God as Father (and Mother) in Ancient Egypt“: Albrecht–Feldmeier 2014, 19–36.
- Lintott, A. 1993. *Imperium Romanum. Politics and Administration*. London – New York.
- Liverani, M. 1996. „2084: Ancient Propaganda and Historical Criticism“: Cooper–Schwartz 1996, 283–289.
- Lloyd, A. B. 1982. „Nationalist Propaganda in Ptolemaic Egypt“: *Historia* 31, 33–55.
- Lloyd, A. B. 1983. „The Late Period, 664–323 BC“: Trigger–Kemp–O’Connor–Lloyd 1983, 279–348.
- Lloyd, A. B. (szerk.) 2010. *A Companion to Ancient Egypt*. Oxford.
- Loeben, C. E. 1995. „Symmetrie, Diagonale und Chiasmus als Dekorprinzipien im Bildprogramm des Großen Tempels von Abu

- Simbel. Beobachtungen und vorläufige Ergebnisse”: Kurth 1995, 143–162.
- Lohwasser, A. 2001. *Die königlichen Frauen im antiken Reich von Kusch. 25. Dynastie bis zur Zeit des Nastasen*. Meroitica 19. Wiesbaden.
- Lohwasser, A. 2014. „Neujahr in Nubien”: Lohwasser–Wolf 2014, 229–236.
- Lohwasser, A. – Wolf, P. (szerk.) 2014. *Ein Forscherleben zwischen den Welten. Zum 80. Geburtstag von Steffen Wenig*. Der antike Sudan Sonderheft. Berlin.
- Loprieno, A. 1996a. „The ‘King’s Novel’”: Loprieno 1996b, 277–295.
- Loprieno, A. (szerk.) 1996b. *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. Probleme der Ägyptologie 10. Leiden – New York – Köln.
- Marek, C. 1993. „Die Expedition des Aelius Gallus nach Arabien im Jahre 25 v. Chr.”: *Chiron* 23, 121–156.
- Matic, U. 2014. „Headhunting on the Roman Frontier. (Dis)respect, Mockery, Magic and the Head of Augustus from Meroe”: Janakovic–Mihajlovic–Babic 2014, 117–134.
- Morgan, J. R. – Stoneman, R. (szerk.) 1994. *The Greek Novel in Context*. London – New York.
- Morkot, R. [G.] 1999. „Kingship and Kinship in the Empire of Kush”: Wenig 1999, 179–229.
- Morkot, R. G. 2000. *The Black Pharaohs. Egypt’s Nubian Rulers*. London.
- Morris, E. F. 2010. „The Pharaoh and Pharaonic Office”: Lloyd 2010, 201–217.
- Murnane, W. 1995. „The Kingship of the Nineteenth Dynasty. A Study in the Resilience of an Institution”: O’Connor–Silverman 1995, 185–217.
- Naunton, C. 2010. „Libyans and Kushites”: Lloyd 2010, 120–139.
- Neils, J. 2001. *The Parthenon Frieze*. Cambridge.
- O’Connor, D. – Silverman, D. P. (szerk.) 1995. *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden – New York – Köln.
- Oppert, T. 2014. *The Meroe Head of Augustus*. London.
- Otto, E. 1951. *Der Vorwurf an Gott. Vorträge der orientalistischen Tagung in Marburg*. Hildesheim.
- PM II.1 = B. Porter – R. Moss 1972. *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings*. II. *Theban Temples*. Oxford.
- Poo, M. 2005. *Enemies of Civilization. Attitudes toward Foreigners in Ancient Mesopotamia, Egypt, and China*. New York.
- Pope, J. 2014. *The Double Kingdom under Taharqo. Studies in the History of Kush and Egypt, c. 690–664 BC*. Culture and History of the Ancient Near East 69. Leiden–Boston.
- Priese, K.-H. 1992. *Das Gold von Meroe. Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz Ägyptisches Museum und Papyrussammlung. Staatliche Sammlung Ägyptischer Kunst München*. Mainz.
- Priese, K.-H. 1997. „The Kingdom of Napata and Meroe”: Wildung 1997, 207–242.
- Quensel, S. 2017. *Ketzer, Kreuzzüge, Inquisition*. Wiesbaden.
- Redford, D. B. 1979. „Egyptology and History”: Weeks 1979, 3–20.
- Rondot, V. – Török, L. 2010. „La maison du dieu: le temple”: Baud-Sackho–Autissier–Labbé–Toutée 2010, 227–239.
- Russmann, E. R. 2001. *Eternal Egypt. Masterworks of Ancient Art from the British Museum*. London.
- Said, E. 1978. *Orientalism*. London. (Magyarul: *Orientalizmus*. Budapest, 2000.)
- SAK = *Studien zur Altägyptischen Kultur*, Hamburg.
- Shafer, B. E. (szerk.) 1997. *Temples of Ancient Egypt*. Ithaca – New York.
- Simon, E. 1967. *Ara Pacis Augustae*. Tübingen.
- Simpson, W. K. 1982. „Egyptian Sculpture and Two-dimensional Representation as Propaganda”: *JEA* 68, 266–272.
- Simpson, W. K. 1996. „*Belles Lettres* and Propaganda”: Loprieno 1996b, 435–443.
- Smith, S. T. 2003. *Wretched Kush. Ethnic Identities and Boundaries in Egypt’s Nubian Empire*. London – New York.
- Spivey, N. 2005. *How Art Made the World. A Journey to the Origins of Human Creativity*. New York.
- Stanley, I. 2017. *How Propaganda Works*. Princeton–Oxford.
- Stewart, P. 2008. *The Social History of Roman Art*. Key Themes in Ancient History. Cambridge.
- Stickler, T. 2002. „*Gallus amore peribat*”? *Cornelius Gallus und die Anfänge der augusteischen Herrschaft in Ägypten*. Althistorische Studien der Universität Würzburg 2. Rahden, Westf.
- Stoneman, R. 1991. *The Greek Alexander Romance*. London.
- Stoneman, R. 1994. „The Alexander Romance. From History to Fiction”: Morgan–Stoneman 1994, 117–129.
- Syme, R. 1939. *Roman Revolution*. London.
- Taylor, P. M. 2003. *Munitions of the Mind. A History of Propaganda from the Ancient World to the Present Era* (3. kiadás). Manchester – New York.
- Tefnin, R. 1992. „Les yeux et les oreilles du Roi”: Broze–Talon 1992, 147–156.
- Török, L. 1988. „Geschichte Meroes. Ein Beitrag über die Quellenslage und den Forschungsstand”: *ANRW* II.10.1, 107–341.
- Török, L. 1989. „Kush and the External World”: *Meroitica* 10, 49–215, 365–379.
- Török, L. 1989–1990. „Augustus and Meroe”: *Orientalia Suecana* 38–39, 171–190.
- Török, L. 1992. „Ambulatory Kingship and Settlement History. A Study on the Contribution of Archaeology to Meroitic History”: Bonnet 1992, 111–126.
- Török, L. 1997a. *The Kingdom of Kush. Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization*. Handbuch der Orientalistik Erste Abteilung. Der Nahe und Mittlere Osten 31. Leiden – New York – Köln.
- Török, L. 1997b. *Meroe City an Ancient African Capital. John Garstang’s Excavations in the Sudan*. With contributions by I. Hofmann and I. Nagy. London.
- Török, L. 2002. *The Image of the Ordered World in Ancient Nubian Art. The Construction of the Kushite Mind, 800 BC – 300 AD*. Probleme der Ägyptologie 18. Leiden–Boston–Köln.
- Török, L. 2011. *Hellenizing Art in Ancient Nubia 300 BC – AD 250 and its Egyptian Models. A Study in „Acculturation”*. Culture and History of the Ancient Near East 53. Leiden–Boston.
- Török, L. 2014. *Herodotus in Nubia*. Mnemosyne Supplements. History and Archaeology of Classical Antiquity 368. Leiden–Boston.
- Török, L. 2015. *The Periods of Kushite History from the Tenth Century BC to the AD Fourth Century*. Studia Aegyptiaca Supplements 1. Budapest.
- Trigger, B. G. – Kemp, B. J. – O’Connor, D. – Lloyd, A. B. 1983. *Ancient Egypt. A Social History*. Cambridge.
- Verbovsek, A. 2015. „Reception and Perception”: Hartwig 2015, 141–154.
- Vernus, P. 1975. „Inscriptions de la Troisième Periode Intermédiaire (I)”: *BIFAO* 75, 1–66.
- Veyne, P. 1988. *Did the Greeks Believe in Their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination*. Translated by Paula Wissing. Chicago–London. (Eredeti francia kiadás: *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris, 1983.)
- Voegelin, E. 1938. *Die politischen Religionen*. Wien.
- Voegelin, E. 2000. *Science, Politics and Gnosticism*. Collected Works 5. Columbia, Miss.
- Weeks, K. (szerk.) 1979. *Egyptology and the Social Sciences*. Cairo.
- Welch, D. 1993. *The Third Reich. Politics and Propaganda*. London–New York.

- Welsby, D. A. – Anderson, J. R. (szerk.) 2004. *Sudan Ancient Treasures. An Exhibition of Recent Discoveries from the Sudan National Museum*. London.
- Wengrow, D. 2006. *The Archaeology of Early Egypt. Social Transformations in North-East Africa, 10000 to 2650 BC*. Cambridge.
- Wenig, S. (szerk.) 1999. *Studien zum antiken Sudan. Akten der 7. Internationalen Tagung für meroitistische Forschungen vom 14. bis 19. September 1992 in Gosen/bei Berlin*. Meroitica 15. Wiesbaden.
- Westendorf, W. (szerk.) 1979. *Aspekte der spätägyptischen Religion*. Wiesbaden.
- Wildung, D. (szerk.) 1997. *Sudan Ancient Kingdoms of the Nile*. Paris – New York.
- Wilkinson, T. A. H. 1999. *Early Dynastic Egypt*. London – New York.
- Wilkinson, T. A. H. 2010. *The Rise and Fall of Ancient Egypt. The History of a Civilization from 3000 BC to Cleopatra*. London.
- Wilkinson, T. (szerk.) 2007. *The Egyptian World*. London – New York.
- Wissmann, H. von 1964. *Zur Geschichte und Landeskunde von Alt-Südarabien*. Wien.
- Wissmann, H. von 1976. „Die Geschichte des Sabäerreiches und der Feldzug des Aelius Gallus“: *ANRW* II.9.1. Berlin – New York, 308–544.
- Wissmann, H. von – Hoefner, M. 1952. *Beiträge zur historischen Geographie des vorislamischen Südarabien*. Wiesbaden.
- Wright, A. D. 2017. *The Counter-Reformation. Catholic Europe and the Non-Christian World*. London – New York.
- Zanker, P. 1988. *The Power of Images in the Age of Augustus*. Translated by Alan Shapiro. Ann Arbor. (Német kiadás: *Augustus und die Macht der Bilder*. München, 1987; magyarul részlet: *Ókor* 2011/1, 61–71).

Vér Ádám (1979) az ELTE BTK adjunktusa, folyóiratunk szerkesztője. Fő kutatási területe az Újasszír Birodalom története.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
A triumphus Asszíriában I. (2018/1).

A triumphus Asszíriában II. Az Aššur-bān-apli Kr. e. 653. évi hadjáratait követő győzelmi ünnepek

Ha egy levágott fej nevet, a sereg győzelme, az ellenség lázadása.¹

Jelen munka az *Ókor* 2018/1. számában megjelent tanulmányom (*A triumphus Asszíriában I.*) folytatása, melyben az asszír háborús rituálékkal, s legfőképpen a diadalmenetekkel és az azokhoz kapcsolódó rítusokkal foglalkoztam. Utóbbiakon belül elkülönítettem a közvetlenül a csatát követő triumphust, tehát a győztes seregnek a katonai táborba történő bevonulását, illetve a városi triumphust, azaz a győzedelmes csapatok valamely asszír nagyvárosba vezetett diadalmenetét.

A városba bevonuló diadalmenetre vonatkozó forrásaink döntő többsége egyetlen eseményhez, az Aššur-bān-apli (Kr. e. 668–631) Elám és Gambulu elleni Kr. e. 653. évi hadjáratait követő triumphushoz kapcsolódik, ezért tanulmányom második felében e két egymást követő, s egymással több szálon is összekapcsolódó hadjáratral, illetve az ezeket követő rituális cselekményekkel foglalkozom.

A hadjárat során és az azt lezáró triumphusban végzett rituálék és rituális kivégzések szorosan összefüggenek a hadjáratokban érintett népek és személyek korábbi történetével, így megértésükhöz elengedhetetlen, hogy rövid bevezetőként néhány szót szóljak Asszíria és Babilónia viszonyáról, valamint a Babilóniával szomszédos Elám királyságáról a Kr. e. 8–7. században.

Asszíria–Babilónia–Elám

Az Újasszír Birodalom második nagy terjeszkedési hulláma III. Tukultī-apil-Ešarra (Kr. e. 745–727) trónra lépésekor indult, s ennek keretében az egymást követő asszír uralkodók Babilónia meghódítására is többször kísérletet tettek.

Babilóniában a Kr. e. 1. évezred első felében a legnagyobb katonai erővel már nem a több ezer éves múltra visszatekintő nagyvárosok, hanem a káld törzsek bírtak, amelyek közül a legerősebbek a Kr. e. 7. század közepén a Bīt-Jakīn és az elámi határ közelében élő Gambulu törzsek voltak.²

Az asszír katonai gépezet számára elsősorban nem Babilónia meghódítása, hanem annak megtartása és stabil uralása jelentett – úgy tűnik, végül megoldhatatlan – kihívást. III. Tukultī-apil-Ešarra győztes babilóni hadjáratát követően Kr. e. 729-ben maga ült Babilón trónjára (Kr. e. 729–727),³ és innentől kezdve valamennyi asszír uralkodó valamilyen formában igyekezett Asszíria befolyása alá vonni – esetenként teljesen integrálni birodalmába – Babilóniát. Jól szemlélteti ennek eredménytelenségét, hogy minden asszír király több hadjáratot is vezetett a térségbe, s csak nagyon rövid időszakokra sikerült valódi ellenőrzést gyakorolniuk a régió egésze felett. A kö-

Tanulmányom egyes részleteit több konferencián és felolvasóesten is volt alkalmam előadni. Ezek: *Textus et Contextus. Emberáldozatok az Ókori Keleten* – KRE Hittudományi Kar (Budapest, 2013. június 21.); *Az Erasmus Kollégium felolvasóestje* (Budapest, 2013. október 31.); *Mágia az állami és magánszférában* – a PPKE BTK Vallástörténeti Kutatócsoportjának workshopja (Budapest, 2015. november 19.); az Ókortudományi Társaság felolvasóestje (Budapest, 2018. március 23.). Az előadásokat követő diszkusszió folyamán kapott visszajelzésekért hálával tartozom. A tanulmány megírását lehetővé tevő kutatások támogatásáért köszönettel tartozom az OTKA K 115481 és FK 125226 pályázatainak.

vetkező két asszír uralkodó szintén maga ült Babilón trónjára,⁴ majd Sîn-ahhē-erība (Kr. e. 704–681) másként döntött: előbb egy babilóni előkelőt, Bēl-ibnit tette meg babilóni királynak (Kr. e. 702–700), majd pedig saját fiát, Aššur-nādin-šumit (Kr. e. 699–694). Miután utóbbit egy babilóni lázadás során elfogták és kiszolgáltatták Elámnak, ahol rövidesen meghalt, Sîn-ahhē-erība hadjáratok sorozatát vezette Babilóniába, s végül hosszú ostrom után Babilón városát is elfoglalta és földig rombolta (Kr. e. 689). Valószínűleg ekkor módosult némileg Asszíria Babilón-politikája: kiegyezett a Bīt-Jakīn törzs vezető családjával, s a II. Šarrukīn és Sîn-ahhē-erība által ősellenségnek tekintett II. Marduk-apla-iddina fiai közül előbb Nabû-zēr-kitti-līšir, majd 680-tól öccse, Na'id-Marduk irányította asszír helytartóként az Uruk városától délre elterülő Tengerföld nevű területet – amely nagyjából a Bīt-Jakīn törzs szállásterületét jelentette. Aššur-ah-iddina (Kr. e. 680–669) és Aššur-bān-apli (Kr. e. 668–631) uralkodása idején (egészen Kr. e. 651-ig) ezt a tisztséget II. Marduk-apla-iddina unokája, Nabû-bēl-šumāti töltötte be.

Az asszírok egy-egy sikeres hadjáratuk folyamán elfoglalták a nagyobb városokat, de amint a főserg elhagyta Babilónia területét, lázadások törtek ki – általában a káld törzsek vezetésével.⁵ E lázadások rendszeres külső támogatója Babilónia keleti szomszédja, a Szúza központú Elám királysága volt. Az asszírok tehát a Babilónia meg-, illetve visszaszerzésére indított háborúikban újra és újra Elámmal kerültek szembe, s az elbukott babilóniai lázadók is rendre Elámban találtak menedéket – általában ott is haltak meg. Az eddig említettek közül így járt II. Marduk-apla-iddina, Nabû-zēr-kitti-līšir és végül Nabû-bēl-šumāti is.

Ugyanakkor, ha az asszír királyoknak sikerült rendezniük a kapcsolataikat Elámmal, a Babilónia feletti uralmuk is stabilizálódott. Aššur-ah-iddina uralkodásának második felében az Urtak király vezette Elámmal kifejezetten barátságos volt Asszíria viszonya. Egyiptomi hadjárataik előkészületeként, hogy a háterszágot biztosítsák, az asszírok Kr. e. 674-ben megemeltámadási szerződést kötöttek Elámmal, s ennek biztosítékaként Aššur-ah-iddina gyermekei közül többen Urtak szüzei udvarába kerültek „vendégségbe”.⁶ A jó viszony Aššur-bān-apli uralkodásának elején is megmaradt Asszíria és Elám között, az Elámban támadt éhínség idején az asszírok élelmiszert szállítottak Elámba, az itteni éhezőket pedig befogadták Asszíriába.⁷ Kr. e. 664-ben azonban Urtak Babilóniára támadt, s az asszír feliratok szerint erre a Gambulu törzs vezetője, Bēl-iqīša és Nippur kormányzója (*šandabakku*), Nabû-šum-ēreš, valamint egy neve alapján babilóni, de elámi szolgálatban álló hivatalnok, Marduk-šum-ibnī vette rá.⁸ A váratlan támadás eredményeként az elámi csapatok egészen Babilónig jutottak, ostrom alá vették a várost, s a harcok közben Babilónia több városát is elpusztították.⁹ Aššur-bān-apli felirata szerint az Urtakot felbuzdítóknak a korábbi szerződést garantáló isteni átkok beteljesülése okozta halálát. Bēl-iqīša egy patkány harapásába halt bele, Nabû-šum-ēreš vízkórságba; Marduk-šum-ibnī halálát nem konkretizálja a szöveg, csak annyit mond róla, hogy Marduk átka miatt halt meg. Mindannyian a támadást követő egy éven belül hunytak el, csakúgy, mint Urtak.¹⁰

Ekkor került hatalomra Elámban az asszír feliratokban Teummanként megnevezett elámi király – az előző két uralkodó, II. Humban-haltaš (Kr. e. 681–675)¹¹ és Urtak (Kr. e. 675–664)

fivére –, aki a Kr. e. 653. évi hadjárat asszír propagandaanyagának főszereplője lett, személyével tehát érdemesnek tűnik kicsit részletesebben foglalkoznunk.

Teumman, Elám királya (Kr. e. 664–653)

Az elámi neveket az akkád szövegek rendre torzított formában adják meg, ezért sokáig általánosan elfogadottá vált a szakirodalomban az a nézet, miszerint az asszírok által Teummanként hívott király elámi neve Te(m)pti-Huban-Inšušinak lett volna. Utóbbi hagyta hátra a legnagyobb elámi nyelvű feliratcorpust.¹² Ebből a tényből is fakadt az elképzelés, hogy ezek szerint egy rendkívül jelentős uralkodóról lehetett szó, akinek az uralkodása valószínűleg az Elámot és benne Szúza városát elpusztító nagy asszír hadjáratok (Kr. e. 653–646) előtti időszakra eshetett, és nevének valamilyen formában bizonyára szerepelnie kellett a kortárs mezopotámiai szövegekben is. A Te(m)pti-Huban-Inšušinak és Teumman közötti hangalaki hasonlóság elég volt az azonosítás általános elfogadásához. Az e nézetet támogatók a két névalak különbségét azzal magyarázzák, hogy az akkád változatban szereplő *Te'* az elámi Te(m)pti rövidített formája lenne;¹³ az *umman* az elámi Hu(m)ban istennevnek felelne meg, az Inšušinak pedig teljesen elmaradna a mezopotámiai szövegekben, csakúgy, mint mondjuk az elámi Urtak-Inšušinak nevének Urtak formájában az asszír királyfeliratokban, vagy Hallutaš-Inšušinak nevének Hallušu/Hallusu formájú leírásában.¹⁴

Mindezek alapján a szakirodalom mondhatni kritika nélkül fogadta el Teumman és Te(m)pti-Huban-Inšušinak azonosságát, sőt a mai napig is ez szerepel a legtöbb történeti munkában.¹⁵ Azonban az azonosítással kapcsolatban komoly ellenérvek hozhatók fel: Te(m)pti-Huban-Inšušinak elámi szövegeiben II. Šilhak-Inšušinakot nevezi meg apjaként, Aššur-bān-apli feliratában¹⁶ viszont II. Huban-haltaš és Urtak fivéréként említi Teummant, s előbbiekről tudható, hogy I. Huban-haltaš (Kr. e. 689–681) fiai voltak. Továbbá Te(m)pti-Huban-Inšušinak saját elámi felirataiban nem nevezi magát királynak, ráadásul olyan területekre vezetett hadjáratairól számol be (Alsó-Záb vidéke, a mai Iraki Kurdistan területén), amelyek végig stabil asszír ellenőrzés alatt álltak az Asszír Birodalom fennállásának idején, így Aššur-bān-apli uralkodása alatt is.

A Kr. e. 1. évezredi elámi szövegek nyelvészeti elemzését az elámi kronológia pontosításának érdekében először François Vallat végezte el.¹⁷ Te(m)pti-Huban-Inšušinak szövegeiben Vallat számos olyan filológiai jellegzetességet vél felfedezni, amelyek az Akhaimenida-kori szüzei táblákat (Akropolisz táblák) jellemzik (pl. logogrammák használata), s ezek alapján az újelámi feliratok belső kronológiájában viszonylag későre, a Kr. e. 7. század legvégére vagy a Kr. e. 6. század elejére datálja e feliratokat.¹⁸ Mindezek alapján Teumman azonosítása az elámi feliratokból ismert Te(m)pti-Huban-Inšušinakkal nem tartható, és azt kell feltételeznünk, hogy a Kr. e. 681–653 közötti időszakban hatalom fivér váltotta egymást az elámi trónon, s így Teumman hatalomra kerülése nem jelentett dinasztiaaváltást.

Trónra léptekor Teumman már nem volt ismeretlen az asszír adminisztráció számára, hiszen fivérei uralkodásának idejéből számos asszír jelentés foglalkozik személyével.¹⁹ Ezek alapján úgy tűnik, hogy ő volt az elámi udvarban a babilóniai ügyek

felelőse: több alkalommal is személyesen próbálta meg Asszír ellen lázítani a babilóniai káld törzseket még a 674. évi békekötést megelőzően;²⁰ s a békekötés után is megpróbált aktívan szerepet vállalni Babilóniával kapcsolatos kérdésekben.²¹

Az elámi királyi családon belüli feszültségre következtethetünk abból, hogy Teumman hatalomra kerülésekor fivéreinek fiai nagybátyjuk uralma elől Asszírba menekültek hatvan rokonukkal, számos ijászukkal és sok elámi szabad emberrel együtt.²²

Teumman évekig követelte az asszír udvarban menedéket talált elámi hercegek kiadását Aššur-bān-aplitól, aki természetesen nem volt hajlandó lemondani az esetleg legitim elámi királyként felhasználható vendégeiről. Mindez egyre feszültebb viszonyt eredményezett Elám és Asszír között, amely végül a Kr. e. 653. évi összecsapáshoz vezetett.

Asszír hadjáratok Kr. e. 653-ban

A Kr. e. 653. évi hadjáratok és a diadalmenet részleteiről egyetlen forrás sem ad önmagában teljes képet, így az események minél pontosabb rekonstrukciójához a rendelkezésre álló képi és írásos források egybeolvasására lesz szükség.

Teumman legyőzése és megbüntetése annyira fontos esemény volt az asszír királyi önreprezentáció számára, hogy Aššur-bān-apli két domborműves produkciót is készíttetett róla Ninivében. Először röviddel a hadjáratot követően a nagyapja, Sîn-ahhē-erība által emelt Délnyugati Palota 33. termében,²³ majd tíz évvel később az újonnan építtetett Északi Palota I termében²⁴ – ez utóbbi sajnos nagyon töredékes állapotban maradt fenn. A két ábrázolás a Kr. e. 653. évi eseményeket némileg eltérő hangsúllyal mutatja be.²⁵ Az írott források közül Aššur-bān-apli B és C prizmájának királyfelirata²⁶ nyújtja az események legátfogóbb elbeszélését (a teljes forrásszöveget lásd a cikk végén). Érdekes kiegészítésekkel szolgálnak továbbá az említett domborműveken az ábrázolt jelenetsorok között található magyarázó címkefeliratok (epigráfok).²⁷ Feltehetően még a domborművek elkészítése előtt készültek azok a táblák, amelyek a domborművekre vésendő szövegeket tartalmazták,²⁸ és melyeken fellelhetők mind a domborműveken is megtalálható címkefeliratok pontos megfelelői, mind pedig olyan epigráfok, amelyek az erózió domborműveken végzett pusztítása miatt nem maradtak ránk.²⁹

A két ország közötti háborús konfliktus rekonstrukciójához tulajdonképpen kizárólag az asszír királyfelirat szövege áll rendelkezésünkre – annak minden elfogultságával és propagandisztikus jellemzőjével. Eszerint a közlegő háborúról az istenek által küldött előjelek értesítették az asszír királyt: ezek közül az első egy holdfogyatkozás leírása (B prizma v.1–9), ami alapján a nyílt háború kirobbanása egészen pontosan keltezhető Kr. e. 653-ra.³⁰ A második előjel nem más, mint Teumman szelűtése: „ajka lebénult, szeme rángatózott és összeszorult a szíve”.³¹ Az ennek ellenére is tovább zajló elámi mozgósítás híre Abu (V.) hónapban jutott el az asszír udvarba, Aššur-bān-apli ekkor éppen Arbélában tartózkodott, és a szöveg egy hosszú szakaszban idézi fel a király Ištar istennőhöz intézett imáját, amelyet követően az istennő feltehetően prófétikus válaszában támogatásáról biztosította az asszír királyt – ez tehát a harmadik isteni előjel.³² Végül negyediként Ištar

istennő újabb kinyilatkoztatása következett, amely egy álomlátó álmlában jelent meg;³³ a királyt erről is tájékoztatták. Ez utóbbi tulajdonképpen legitimálta, hogy az asszír király személyesen távol maradjon a harctól, s Ninivében várja be a hadjáratról visszatérő csapatait, hiszen az isteni parancs így szólt: „Itt maradj, otthonodban! Lakomázz, igyál sört, énekszóval és zenével dicsőítsd isteni mivoltomat, míg én elmegyek, s véghezviszem mindazt, amire szíved vágyakozik! Arcod el nem sápad, lábad el nem fárad, a csata forgatagában erőd nem fog elhagyni.”

A királyfelirat beszámolója szerint az asszír hadsereg Ulū-lu (VI.) hónapban indult hadjáratra, s a közeledésük hírére Elámba visszavonuló Teummant követve az Ulāj-folyó menti Til-Tubánál megsemmisítő vereséget mért az elámi seregre.

A Til-Tuba-i csata domborműves ábrázolásai

A Délnyugati Palota 33. termének falát Sîn-ahhē-erība olyan csiszolt kőlapokkal borította, amelyekre nem vésetett ábrázolást. A panelek hátlapján található rövid felirat szerint a panelek anyagául a Nipur-hegyből (ma: Cudi Dağ) bányászott *pendū*-kő szolgált, amelyről büszkén állítja a szöveg: annyira értékes alapanyag, hogy korábban csupán nyakékeket készítettek belőle.³⁴ Aššur-bān-apli ezt a termet választotta ki, hogy a Sîn-ahhē-erība által érintetlenül hagyott kőlapokra felvéssze a 653. évi hadjáratok eseményeinek ábrázolásait.

A 33. termet a 30. teremmel összekötő P kapu két oldalán három-három domborműves panel maradt meg, azonban a terem többi falát is domborművek díszíthették, legalábbis erre következtethetünk a teremben feltárt töredékek alapján.³⁵ A kaputól balra (nyugatra) lévő falszakasz domborműves paneljei³⁶ (1–3. panelek) a Til-Tuba-i csatát ábrázolják, a kaputól jobbra feltárt falszakasz paneljeinek (4–6. panelek) felső regiszterében a háborút lezáró diadalmenetet és az ehhez kapcsolódó királyi rituálékat és rituális kivégzéseket jelenítették meg, az alsó regiszterekben pedig a Teumman halála után az asszír király parancsára trónra ültetett elámi herceg, Ummanigaš beiktatását és az elámiak meghódolását láthatjuk.

Az Ulāj-folyó menti Til-Tubánál lezajlott ütközetről készült három panelből álló domborműves jelenet (1a–c. kép) alighanem az asszír művészettörténet legtöbbet tárgyalt alkotása,³⁷ talán azért is, mert nagyon kilóg az asszír palotadombormű-ábrázolások sorából.

Az asszír domborművek ábrázolásain iskolázott szem itt jószerivel eltéved a csata káoszában. A kép nézőjének tanácsalanságát jól foglalja össze Zainab Bahrani az alábbi összegzésében: „Az egyik időpillanat és egy másik ábrázolása közötti kapcsolat nem egyértelmű. Nem található benne olyan, a térben haladó lineáris mozgás, amely jelezné az (ábrázolt események) időbeli egymásutániságát. Ezt a domborművet nem tudjuk olvasni sem balról jobbra, sem letről felfelé, sem más irányban, amit a narratív megjelenítés törvényei alapján elvárnánk. (...) Ha nincs szabályos, egyenes vonalú időbeliség a Til-Tuba domborműveken, el kell gondolkoznunk azon, mit jelent mindez az asszír művészet többi alkotására nézve, melyeket gyakorta próbálunk meg a narratív progresszió egy előre meghatározott elgondolása szerint olvasni. A direkt vagy



1. kép. A Til-Tuba-i csata Aššur-bān-apli palotadomborművén.
Ninive, Délnyugati Palota, 33. terem, 1–3. panel. BM WA 124801a–c (Niederreiter Zoltán felvétele)

lineáris haladásnak ezt a semmibebevését tudatos döntésnek tekinthetjük.³⁸

A csatajelenet ábrázolásának ezt az asszír művészetben teljességgel szokatlan és egyedülálló voltát újabban az egyiptomi művészet hatásával szokás magyarázni. Aššur-bān-apli hadserege – és a hadsereget minden hadjáratra elkísérő művészei – az e jelenetsor elkészítését megelőző években ugyanis többször is megjárták Egyiptomot, Kr. e. 663-ban pedig az asszírok még Thébát is elfoglalták és kifosztották, tehát lehetetlen, hogy ne találkoztak volna II. Ramses és III. Ramses monumentális csatajelenetivel, s talán ezek hatása érezhető a Til-Tuba-i csatát ábrázoló domborműveken.³⁹

A jelenetet a kutatók egy másik csoportja az asszír művészet egy sajátos, a korábbi korszakokban csak sporadikusan megfigyelhető jellegzetességének dominánssá válásával magyarázza. Az asszír domborművek némelyikén ugyanis egy-egy mozdulatsor különböző fázisait ábrázolják, s ekként jelenítik meg a mozgást. Ilyen a Kr. e. 13. században készült talapat,⁴⁰ amelyen az imádkozó I. Tukulti-Ninurta király (Kr. e. 1243–1207) alakja előbb állva, majd közvetlenül mellette térdelő pozícióban is látható, vagy II. Aššur-nāšir-apli (Kr. e. 884–859) tróntermének domborműve, ahol a király egy stílizált fa körüli mozgását úgy jelenítik meg, hogy a fától jobbra és balra is ábrázolják az uralkodót.⁴¹ Ez az asszír művészetben mindvégig jelenlévő ábrázolásmód Aššur-bān-apli több domborművén is megfigyelhető: ilyen az Északi Palota S¹ terméből előkerült oroszlánvadász-jelenet,⁴² amelyen a ketrecből előbújó, a király felé rohanó, majd a királyt megtámadó oroszlánt egyetlen regiszterben belül jelenítik meg; vagy az S teremről származó vadászjelenet, amelyen egy gazellavadászatot láthatunk:⁴³ a vad először sétál, majd megriadva menekülni kezd – a háta mögött már suhan a kilőtt nyilvessző, mely majd leteríti –, s végül a nyíllal átlőtt, felbukó állat képe következik. Először Eckhard Unger figyelt fel erre az ábrázolástechnikára, és *kinematographische Erzählungsform*⁴⁴ nevezte el, Julian E. Reade ugyanezt *strip-cartoon effect*nek hívta,⁴⁵ újabban pedig Chikako Watanabe a művészettörténetben bevett *continuous style / der kontinuierende Stil* kifejezést alkalmazta rá.⁴⁶

Az imént említett ábrázolásokon azonban jól követhető az időbeliség, a jelenetek valamilyen irányban végül is „jól olvashatók”. Nem így a Til-Tuba-i csatajelenetnél, amelynek részletgazdag kavalkádjában tájékozódásunk egyetlen vezérfonala Teumman király feje, amely hétszer jelenik meg a domborművön, három alkalommal már a testétől elválasztva. A je-

lenet követésében hasznos segítséget jelentenek a szokatlanul nagy számban alkalmazott címkefeliratok is, melyek egyrészt lehetővé teszik a néző számára, hogy a hagyományos narratív reprezentáció által nyújtott értelmezési mankók nélkül is eligazodjon, másrészt a történetmesélés új dimenzióját nyitják meg azáltal, hogy az ellenségtől származó idézeteket is közléstesznek, mintegy képregény-szerűvé téve a jelenetet.⁴⁷

A hárompanelnyi jelenetsor középső paneljének felső regiszterében kezdődik az eseménysor, folytatódik jobbra, majd le és a középső regiszterben visszafelé balra, hogy aztán a bal szélső panel felső regiszterében továbbra is balra haladva érjen véget a „történet”. Az elámi király, Teumman és fia, Tammaritu sokszor kerülnek ábrázolásra, végig neveltségek, kétségbeesettek, hajlott testűek, végtagjaik összevissza csapódnak.

1. Rögön a történet elején mindketten kizuhannak a kocsijukból (2. kép). Az idevágó címkefelirat így szól: „Teumman, Elám királya a csata forgatagában megsebesült, hogy életét mentse, egy erdőben rejtőzött el. Bubütu-kocsija, királyi járműve felborult és reá zuhant.”⁴⁸ Teumman és fia fejfelé lefelé zuhannak ki a kocsiból; egy nyilvessző már kiáll az elámi király hátából – ilyen sebet csak menekülés közben lehet szerezni –, kezük tehetetlenül lóg, a királyi fejdísz leesik Teumman fejről.

2. A sebesült Teumman fia megpróbálja karjánál fogva kivezetni apját a csata forgatagából (2. kép). Teumman derékban meghajlik, fejfedője ugyan újra a fején van, de a nyilvessző továbbra is kilóg a hátából. Fia kétségbeesve tekint hátra, az üldözőik felé.

3. Asszír katonák veszik körül őket, Tammaritu harcol, kifeszíti íját, Teumman viszont fél térdre ereszkedik, a nyilvessző immáron nem a hátából, hanem a hasából/combjából áll ki (3. kép). Címkefelirat: „Teumman kétségbeesve így szólt fiához: „»Vedd fel az íjat!«”⁴⁹

4. A 4. képen látható jelenetben kétszer is megjelenik Tammaritu: először térdel, miközben egy asszír katona buzogánnyal fejbe csapja, majd a lefejezett holtteste apja testén fekszik keresztben, akinek éppen elválasztják a fejét a nyakától. Címkefelirat: „Teumman, Elám királya a heves csatában megsebesült. Tammaritu, idősebb fia karon fogva vezette őt, hogy életüket mentse, menekültek. Egy erdőben bújtak el. Aššur és Ištar segítségével megöltem őket. Fejüket egymás előtt vágtam le.”⁵⁰ A panelen ez a történet jobb oldali végpontja, itt visszafordul, s innentől kezdve jobbról balra követhető a jelenet.



2. kép. A Til-Tuba-i csata jelenetének részlete: Teumman és Tammariitu kizuhannak kocsijukból, majd menekülnek (Niederreiter Zoltán felvétele)



3. kép. A Til-Tuba-i csata jelenetének részlete (Niederreiter Zoltán felvétele)

5. Két asszír katona – egyik kezükben tör, másik kezükben egy-egy levágott fej – öles léptekkel halad a csata forgatagában jobbról balra a középső regiszterben. Elöl egy auxiliáris katona, mezítláb, sisak nélkül, hátán tegezzel, jobb kezében Tammariitu levágott fejével, bal kezében egy kivont, de visszafelé fordított pengéjű tőrrel. A hátsó katona (5. kép) talpig páncélba öltözött, fején csúcsos sisak, vállára akasztva egy íjat hord. Bal kezében viszi Teumman levágott fejét, jobbában kivont tör, pengével előre tartva.

6. A bal oldali panel felső regiszterében lévő sátorban számtalan levágott fejet hordtak össze (6. kép). Két asszír katona – mindkettő páncélos, csúcsos sisakban, bal kezükben lándzsát tartanak – visz egy-egy fejet a sátor felé: megint csak Teumman és Tammariitu fejét.



4. kép. A Til-Tuba-i csata jelenetének részlete: Teumman lefejezése (Niederreiter Zoltán felvétele)

7. Egy elámi kordé száguld bal felé (6. kép), a kordét egy elámi vezeti, menetirányban egy csúcsos sisakú asszír katona ül, kezében előretartja Teumman fejét, mögöttük pedig menetiránynak háttal ül két asszír katona, egy csúcsos sisakos és egy auxiliáris, kezükben íjat tartanak, lábukat lelógatják a kordéről. Címkefelirat: „Teumman, Elám királyának feje,



5. kép. A Til-Tuba-i csata jelenetének részlete: asszír katona viszi Teumman levágott fejét (Niederreiter Zoltán felvétele)



6. kép. A Til-Tuba-i csata jelenetének részlete (Niederreiter Zoltán felvétele)

melyet hadseregem egy közkatonája vágott le a csata forga- tagában. Hogy a jó hírt megkapjam, sietve hozták el nekem Asszíriába.”⁵¹

Teumman levágott feje tehát elindult hosszú útjára, azonban mielőtt végigkísérnék további sorsát és szerepét az asszír had- járatokat lezáró győzelmi ünnepek során, előbb kövessük tovább a Til-Tuba-i csatában győzedelmeskedő asszír sereg út- ját, hiszen az ünnepekhez egy-két további dolgot még be kell szerezniük!

Az asszír csapatokkal tartott a Kr. e. 664-ben, Teumman ha- talomra kerülésekor Asszíriába menekült elámi hercegek közül legalább kettő. A királyfelirat így fogalmaz:

Aššur és Ištar félelmetes ragyogása Elámot elborította, igám- ba hajolt az ország. Trónra ültettem Ummanigašt, aki koráb- ban elmenekült (Elámból) és megragadta lábamat. Tammari- tut, harmadik fivéréét Hidalu ország királyává tettem.

Hidalu ország a mai iráni Húzíisztán tartomány keleti, hegyvidé- ki részén fekvő, ismert története során általában Elám vazallusi függésében létező államalakulat volt. Sajnos csupán a címkefel- irata⁵² maradt ránk annak a domborműnek, amely Hidalu ország meghódítását ábrázolta. Eszerint amikor Teumman halálát kö- vetően az asszír seregek Hidaluba vitték az addig Ninivében lakó elámi herceget, Tammaritut, két helyi főember, Umbakidinu, az ország *nāgiru*ja és Zinēni,⁵³ aki a *ša pān māti* tisztséget töltötte be, az asszír sereg közeledténél hírére megölték Hidalu királyát, Ištar-nandit és az asszírokkal megegyezni nem akaró előkelő- ket Hidaluban, majd levágott fejüket az asszír sereg elé vitték.

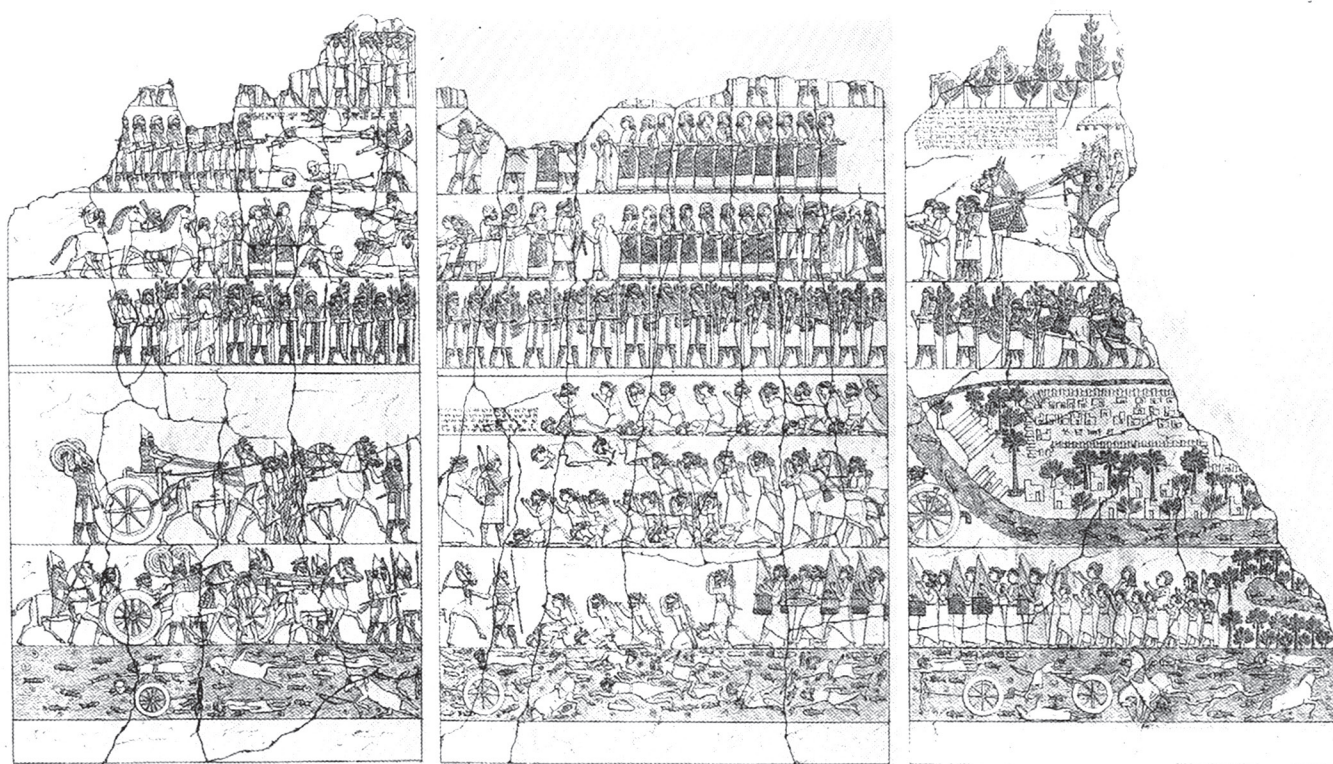
Az elámi trónra ültetett Ummanigaš beiktatását ábrázoló domborműjelenet viszont teljes egészében ránk maradt, a Dél- nyugati Palota 33. terme 4–6. paneljeinek alsó regisztereiben (7. kép). A jelenetben ábrázolt alakok rendezett sorokban lát- hatók, s mindez éles ellentétben áll a Til-Tuba-i csata ábrázol- ásának káoszával – a rendezetten meghóduló elámiak mellett (a domborművön: alatt) azonban az Ulāj-folyó látható, amely- nek vizében a csatában legyilkolt és megcsonkított elámi kato- nák holtteste mellett elpusztult lovak, széttört harciszekerek és mindenféle háborús törmelék úszik. A jelenet bal szélén az asszír hadsereg látható, lovasok, harcikocsizók és gyalogos ka-

tonák. Az asszírokkal szemben, a jobb oldalon elámiak tűnnek fel: jellegzetes fejpántjukat viselik, van, aki már földre borult, más még csak térdel, néhányan pedig még csak most kezdenek lehajolni. Ők a meghódulók; mögöttük fekszik Madaktu, Elám egyik nagyvárosa. A folyó mellett vonul fel – a hullákhoz a legközelebb – egy, az esemény fényét emelni hivatott komplett elámi zenekar: hárfások, citerások, aulososok, mögöttük tap- soló-énekző nők és ifjak.⁵⁴ A két csoport – asszírok és elámiak – között látható Ummanigaš, Elám eljövendő királya, akinek a kezét egy asszír eunuch fogja, húzza maga után a herceget, akinek felsőteste ettől enyhén megdől. Igaz, a jelenet egészé- re érvényes, hogy minden asszír alak dereka egyenes, mint a szálfá, s a zenekart leszámítva nincs olyan elámi, akinek ne görbülne a háta valamelyest. Összességében elmondható: rit- kán látni ennyire gyámoltalan trónkövetelőt, és az ábrázolás üzenete – miszerint Ummanigaš csak és kizárólag annak kö- szönheti hatalmát, hogy Aššur-bān-apli ezt akarta – akkor is félreérthetetlen volna, ha nem lenne a jelenet központi figurái felett egy magyarázó címkefelirat is.

*Ummanigaš, a menekült, az előttem meghóduló szolgál. Pa- rancsomra, az eunuchom, akit vele küldtem, öröm és ujjon- gás közepette bevezette őt Szűzába és Madaktuba, és annak a Teummannak a trónjára ültette, akit legyőztem.*⁵⁵

Ez az öröm és ujjongás sugárzik minden egyes meggörbült elá- mi hátból.⁵⁶ A dombormű készítői talán még nem tudták, amit mi már tudunk: Ummanigaš uralkodása rövidnek bizonyult, még két évet sem töltött Elám trónján, mikor egy elámi trón- követelő, (II.) Tammaritu parancsára meggyilkolták.⁵⁷

Ummanigaš egyik első intézkedése volt az asszír királyfelirat tanúsága szerint, hogy egy mind ez ideig Elámban védelmet talá- ló menekültet kiszolgáltasson Asszíriának.⁵⁸ A kiadott Aplāja hí- res családból származott: nagyapja II. Marduk-apla-iddina volt, Bīt-Jakīn vezetője, II. Šarrukīn és Sīn-ahhē-erība adáz ellenfele, aki kétszer is megszerezte a babilóni trónt (Kr. e. 721–710, 703), majd végleg Elámba menekült; apja pedig Nabû-ušallim, aki számára az elámiak még Kr. e. 674 előtt szerették volna meg- szerezni Tengerföldet, annak fivérével, Na’id-Mardukkal szem- ben.⁵⁹ Nem tudunk róla, hogy személyesen Aplājának lett volna



7. kép. Ninive, Délnyugati Palota, 33. terem, 4–6. panel. Original Drawings VI, 60 és II, 6 (Barnett–Bleibträu–Turner 1998, nos. 384–386 nyomán)

olyan bűne, ami miatt helyet érdemelt az asszír diadalmenetben; lehetséges, hogy a származása is elég volt mindehhez.

Az asszír sereg ezután az elámiakkal szövetséges káld törzs, Gambulu ellen vonult. Fővárosuk, Ša-pi-Bēl elpusztítását követően a Kr. e. 664. évi elámi támadás felbujtói között megnevezett Bēl-iqīša fiait, Dunanut és Samgunut családjaikkal és főembereikkel együtt Asszíríába vitték.⁶⁰ Szintén Gambuluban ejtették foglyul a másik felbujtó, a nippuri helytartó, Nabū-šum-ēreš fiait, Nabū-nā'idot és Bēl-ēirt, továbbá magukkal vitték a már egy évtizede halott apjuk csontjait is.⁶¹

A 653. évi hadjáratokat lezáró győzelmi rituálék

Mivel a domborműves ábrázolások igen töredékes állapotban maradtak fenn, s a királyfelirat beszámolója egyrészt szükségszerű, másrészt – éppen ezért – egyszerűsítve számol be harci cselekményeket követő eseményekről,⁶² a győzelmi rituálék rekonstrukcióját elsősorban a címkefeliratok információira támaszkodva végezhetjük el. A következőkben a rituálésor nyolc fázisát különítem el.

1. A Til-Tuba-i csatajelenet bal felső sarkában elrobogó szekér Teumman levágott fejével Ninivébe ért. Az erről beszámoló címkefelirat így szól:

Teumman, az elámi király feje, melyet Aššur, Šin, Šamaš, Bēl, Nabū, a ninivei Istar, az arbélai Istar, Ninurta és Nergal segítségével hadseregem egy közkatonája vágott le a csata forgatagában, s hamar elhozta nekem. Az „Aššur kegyes

*uralkodója éljen soká” nevű kapunál a kocsim kerekei elé dobták. Teumman fejről levágtam a húst, s rácsaptam.*⁶³

Az itt megnevezett kapu Julian Reade rekonstrukciója alapján Ninive város Aššur-kapuja volt.⁶⁴ Ez a város déli kapuja, innen indult a városon belül északnak a királyi felvonulási útvonal – egy 52 könyök (tehát kb. 28,6 méter) széles egyenes út, mely rendeltetése szerint különböző processziók helyszínül szolgált.⁶⁵ A király által a levágott fejen véghezvitt beavatkozást ugyan nem tudom interpretálni, de talán hozzájárulhatott Teumman dehumanizálásához, amiről még szólok a későbbiekben. Nathalie May szerint⁶⁶ ez a cselekedet feltehetően az orr és az ajkak eltávolítását jelenthette, és párhuzamba állítható egyrészt a kultuszszobrok vagy királyportrék megromlásával, amely a szobrok szimbolikus táplálását teszi lehetetlenné,⁶⁷ másrészt a legyőzött ellenfél holttestének további feldarabolása – ahogy Aššur-bān-apli egyik királyfeliratában fogalmaz – „növeli annak halálát”.⁶⁸

2. Ezután egy processzió indult Ninivéből Arbélába (kb. 85 km). A menetben megtalálható az asszír király, Teumman levágott feje, foglyok – köztük a Gambuluból elhozottak is –, valamint zenészek. Az Arbélai Istar az asszír pantheon egyik legjelentősebb alakja,⁶⁹ harcias aspektusát érzékletesen mutatja be Aššur-bān-apli királyfeliratának álomjelenete:⁷⁰ [A]z istennő jobbján és balján is tegezeket viselt, kezében íjat hordozott, és az álom egy pontján kardját is előrántotta, majd

arcából lángnyelvek csaptak elő, s vadul lépdelve indult el Teumman, az elámi király legyőzésére, dühödten szállt szembe vele.

A Teumman-történetben különlegesen fontos szerepe volt az istennőnek, hiszen hozzá imádkozott a király az elámi mozgósítás hírére, s ő biztosította az asszír diadalt megőrzendő ominózus jelek többségét.

Az Arbélai Istar azonban nem Aššur-bān-apli uralkodása idején vált jelentős, a diadalmenetek során különös tiszteletnek örvendő istenséggé: a Kr. e. 10. század végén uralkodó II. Aššur-dān feliratából⁷¹ arról értesülünk, hogy a király Kundibhalét, Katmuhu (a mai Tur Abdin keleti része) ország királyát Arbélában nyúztatja meg, s bőrét a városfalra húzza. Ehhez természetesen a legyőzött uralkodót Arbélába (a mai Erbilbe) kellett szállíttatnia (kb. 240 km), s nehéz elképzelni, hogy ez a vonulás ne valamiféle diadalmenetben valósult volna meg. Szinte szó szerint azonos beszámolót közöl II. Aššur-nāšir-apli Būbutu, Ništun város urának arbélai tortúrájáról,⁷² és mint hamarosan látni fogjuk, Aššur-bān-apli arbélai triumphusa is bővelkedik a hasonló jelenetekben.

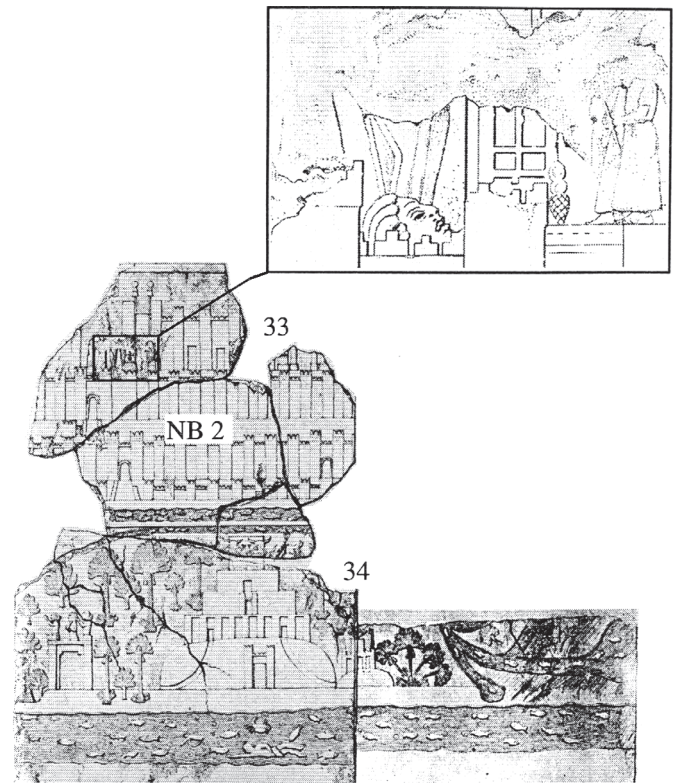
Arbélához érve a menet nem vonult be a városba, hanem megállt Milqī'ában, Istar istennő városon kívül fekvő akītu-templománál.⁷³ A jelenet domborműves ábrázolása sajnos nem maradt fenn, a címkefeliratokat tartalmazó táblán azonban olvashatjuk az idevágó epigráfot:

Én, Aššur-bān-apli, Asszíria királya bőséges áldozatot mutattam be Milqī'ában Šatri istennő (Arbélai Istar) ünnepén. Ekkor Dunanut kéz- és lábbilincsben elébem vezették. Miután befejeztem az [akītu-templom szertartását], a [gambulu] Dunanut, Bēl-iqīša fiát arcával a földre fordítottam, [ijamat] a hátára állítottam.⁷⁴

Már Aššur-ah-iddina Kr. e. 671. évi arbélai triumphusával kapcsolatban is láthattuk, hogy a király és serege a helyi akītu-ünnepség idején érkezik a városhoz – ez Addaru (XII.) hónapra esett⁷⁵ –, mikor Istar istennő kultuszszobra a városon kívül álló akītu-templomban tartózkodott.⁷⁶ Az istennővel a király tehát először a város határain kívül, a „pusztában” találkozott, részt vett az itt rendezett ünnepségen, majd az istennővel együtt vonult be a városba. Erről a mozzanatról is megemlékezik egy címkefelirat:

Én, Aššur-bān-apli, Asszíria királya, miután áldozatot mutattam be Šatri istennő számára az akītu-ünnepen, megragadtam Istar kocsjának gyeplőjét, és Dunanuval, Samgunuval, Aplājával és Teumman, Elám királyának levágott fejével, melyet Istar úrnő adott kezemre, örvendezve vonultam be Arbéla városába.⁷⁷

3. A rituálásor következő fázisa egy olyan szertartás ábrázolása és leírása, amelyet Arbélában, az Istar-templom előtt vitt véghez Aššur-bān-apli. Az Északi Palota I terméből előkerült dombormű⁷⁸ (8. kép) felső regiszterében egy négyfalú várost ábrázol, az epigráf alapján ez kétségtelenül Arbéla. A kép tetején két pózna látható, rajtuk feltehetően istenszimbólumok – ez lehet a város főistenének, Istartnak a temploma. A templom előtt emberi alakok körvonalai láthatók. A nagyított rajzon már jól látszik egy tobozlábú asztal, attól jobbra két alak, balra pedig egy íjat tartó figura, minden bizonnyal a király. Az íj tövében egy némileg megcsontított, levágott fej látható. Eckhard Unger ismerte fel először,⁷⁹ hogy a jelenet feltehetően össze-



8. kép. Északi Palota, I terem, 9. panel
(May 2012, 483, fig. 20 nyomán)

kapcsolható a B prizma királyfeliratában szereplő (vi.66–69), Ninivében véghezvitt cselekménnyel, amikor Aššur-bān-apli libációt hajt végre, bort csorgat Teumman levágott fejére. A királyfelirat egy másik változatában egy újabb részlet is kiderül a szertartásról:

Ekkor kezembe vettem az íjat, és Teumman, Elám királyának levágott feje fölé állítottam azt.⁸⁰

A jelenet nagyon hasonlít az asszír művészetben gyakran ábrázolt szertartásra, amikor a király a vadászatot követően libációt végez az elejtett vadak – általában oroszlánok vagy bikák – fejénél.⁸¹ Az Aššur-bān-apli Északi Palotájának S¹ termében⁸² megtalált domborművön (9. kép) a legyőzött oroszlánokra bort csorgató király szintén felállítja íját az elejtett vadak fejénél. Az áldozatbemutató kelleke itt is a tobozlábú asztal, és a király háta mögött álló két segítő is párhuzamba állítható az arbélai szertartás jelenetével.⁸³

4. A rituálásor következő lépését a Gambulu ellen indított háborúban elfogott két istenkáromló főméltóság tortúrája képezte. A királyfelirat megfogalmazásában:

VI 83–92 Ami Mannû-kī-ahhēt, Dunanu helyettesét és Nabû-šallit, Gambulu tartomány elöljáróját illeti, akik isteneimet káromolták, Arbélában nyelvüket kitéptem és lenyúztam bőrüket.

Az eseménynek domborműves ábrázolása is fennmaradt (10. kép). Az ábrázoláshoz címkefeliratok is készültek két, némileg eltérő változatban. Az első, bővebb szöveg agyagtáblán maradt fenn, s így szól:



9. kép. Aššur-bān-apli palotadomborműve, Ninive, Északi Palota, S¹ terem (BM 124886, a dombormű alsó regisztere). A király libációt mutat be az elejtett oroszlánok teteménél (© Trustees of the British Museum)



10. kép. Aššur-bān-apli palotadomborműve, Ninive, Délnyugati Palota, 33. terem, 4. panel felső regisztere, részlet: kivégzések Arbélában (© Trustees of the British Museum)

Én, Aššur-bān-apli, a mindenség királya, Asszíria királya. Ursa, Urartu királya elküldte előkelő embereit, hogy egészségem felől érdeklődjék. Eljűk állítottam Nabú-damiqot és Unbadarát, elámi előkelőket, az arcátlan üzeneteket tar-

talmazó irótblákat kezükben tartva. Velük szemben Man-nū-kī-ahhē, Dunanu helyettese és Nabū-ušalli, Gambulu tartomány előljárója. Kitéptem nyelvüket és megnyűzattam őket.⁸⁴

A kivégzés tehát diplomáciai eseménnyé is vált: az urartui király követei az elfogott elámi követek társaságában – akik még Teumman üzeneteit vitték Aššur-bān-apli színe elé a konfliktus kirobbanása előtt – nézték végig a tortúrát.

5. A menet az arbélai szertartások elvégzése után visszatért Ninivébe. Kérdés, hogy más asszír triumphusok útvonalán haladva⁸⁵ előbb ellátogattak-e Aššur városába, hiszen a királyfelirat egyik megjegyzése szerint (vi.76–82) Dunanut és Samgunut Arbélába és Aššurba is elvitték.⁸⁶ A Kr. e. 653. évi hadjáratok győzelmi ünnepeit bemutató forrásokban az aššuri látogatás azonban nem kapott szerepet. A Ninivébe vonuló menetben ekkor már az urartui követek is részt vettek (11. kép) – alakjuk jól felismerhető, mivel az asszírok mindig nagyon alacsonynak ábrázolták az urartuiakat.⁸⁷ A jelenet alsó regiszterének bal szélén két verekedő alakot látunk, a két testvért, Dunanut és Samgunut, akiknek megalázásához hozzátartozott, hogy a diadalmenet során Teumman és Ištar-nandi, Hidalu királyának levágott fejét vitték nyakukba kötve.⁸⁸

6. Ninivébe érkezvén Teumman feje az Arbélában véghezvitt rítushoz hasonló szertartás középpontjába került, amelyet a város egyik kapujában hajtottak végre, majd közszemlére tették a fejet. A királyfelirat így számol be erről:

vi.66–69 Teumman levágott fejére a Ninive közepében álló nagykapuban bort öntöttem. Hogy Aššur és Ištar hatalmát mutassa, a nép számára közszemlére állítottam Teumman, az elámi király levágott fejét.

Erről a jelenről egy címkefelirat is készült:

Én, Aššur-bān-apli, Asszíria királya, áldozatként helyeztem el Teumman, Elám királyának fejét a belső város kapujánál. Ahogy a jóslat régtől fogva megjövendölte: „Ellenséged fejét levágván, önts reá bort.”⁸⁹

Ez az utolsó jelent, amiben Teumman levágott feje szerepet kapott a Kr. e. 653. évi győzelmi rituálék során, s talán most jött el az ideje, hogy összegezzük az eddig a fejjel történt rituális cselekedeteket. A királyfelirat (iv.74) Teumman trónra lépéséről úgy számol be, hogy az elámi királyt *tamšil-gallínak*, egy *gallú*-démon képmásának nevezi. A *gallúk* rosszindulatú, alvilági démonok, nem evilági létezők, és Teummanon kívül ezt a jelzőt Asszíria több ellensége is kiérdemelte már a királyfeliratokban.⁹⁰ A győzelmi ünnepségek során a király kétszer is olyan rituálét hajtott végre a levágott fejjel – új felállítása, áldozati asztal, libáció –, ami egyrészt ismerős lehetett mindenki számára, hiszen asszír ábrázolásokon

ekkor már bő kétszáz éve jól adatolható gyakorlat ez, másrészt teljességgel szokatlan újdonság, hogy a rituálét nem egy vadászat során leterített állat teteménél végzi a király, hanem egy csatában megölt ellenség fejénél. Hiába szerepel a címkefeliraton, hogy egy jóslat régi jövendölését teljesíti be ezzel a tettevel Aššur-bān-apli, a fejét zsákmányul ejtő király póza még akkor is radikális újításnak tűnik, ha az asszír hagyományon végigvonul a harcban levágott fejek gyűjtögetésének szokása.⁹¹ A démon levágott fejének kapura akasztása pedig egyértelműen irodalmi allúzió: a *Gilgameš-eposzban* (V. tábla 292–302.) a Cédruerdőt őrző démon, Humbaba levágott fejét Gilgameš elviszi Nippurba, és ott Enlil istenség templomának kapujára akasztja. Aššur-bān-apli tettevel Teummant Humbabaként jeleníti meg,⁹² s ezzel saját magát a mezopotámiai királyok őstípusát jelentő Gilgamešsel állítja párhuzamba. Mindezek által a levágott emberi fej átértelmezésre kerül: egy démonikus entitás trófeájává válik, s a küzdelem, amivel az asszír király megszerelte, mítikus kontextusba helyezi magát a királyt is.

7. Ninivében folytatódnak az Arbélában megkezdett tortúrák. Előbb láncsal egymáshoz kötik Dunanut, Samgunut, Apláját és egy medvét, és így állítják őket közszemlére.⁹³ Majd a nyilvános megalázást a foglyok brutális kivégzése követi a nyúzóasztalon: testüket állatok módjára dolgozzák fel, maradványaikat pedig körbehordozzák a birodalomban (B prizma: vi.87–92, lásd a forrásszöveget).

8. A ritualizált kivégzések sorát a 664. évi elámi támadás egyik felbujtójának, a volt nippuri helytartó, Nabû-šum-ēreš fiainak tortúrája zárja (12. kép). A Délnyugati Palota 33. termének 1. paneljén a Til-Tuba-i csatát ábrázoló palotadombormű bal felső sarkában egy kivégzési jelenet található, amely összekapcsolható a királyfelirat egy szakaszával:



11. kép. Aššur-bān-apli palotadomborműve, Ninive, Délnyugati Palota, 33. terem, 5. panel felső regisztere, részlet: asszír diadalmenet részlete (Russell 1999, 181, fig. 66 nyomán)

^{vi.93–vii.2} *Ami Nabû-nā'idot és Bēl-ējirt illeti – akiknek apja, Nabû-šum-ēreš, az a nippuri helytartó volt, aki annak idején a Babilónia elleni támadásra felbujtotta Urtakot –, őket arra kényszerítettem, hogy a Ninive közepében álló kapu előtt zúzzák össze Nabû-šum-ēreš csontjait, amiket még Gambuluból hoztattam el Asszíriába.*

A kivégzés során a két fiúnak haláluk előtt örlökvön kellett porrá zúznia apjuk kihantolt csontjait. Ennek jelentősége szorosán összekapcsolódik a mezopotámiai túlvilághittel és a halotti szellemek ellátásáról való gondoskodás szükségességével. A mezopotámiai felfogás szerint ugyanis a halotti szellemek rendszeres ellátásra szorultak: ez az ún. *kispu(m)*.⁹⁴ Ennek fontos eleme egyrészt, hogy a halott fiági leszármazottai kimondják az Alvilágban élő rokonuk nevét (*zikir šumi*), másrészt, hogy élelmiszer-áldozatot mutassanak be – bort, sört, mézet vagy olajat csorgattak a sírokba, illetve lisztet vagy darát hintettek bele. A *kispu* érvényes végrehajtásához az elhunyt maradványai is kelletek; nem véletlen, hogy II. Marduk-apla-iddina, mikor Kr. e. 700-ban végleg Elámba menekült, kivette a sírból ősei csontjait, és azokat is magával vitte új otthonába.⁹⁵ Az itt végrehajtott rítus Nabû-šum-ēreš halotti szellemének további ellátását tette lehetetlenné: nincs többé, aki áldozatot mutathatna be, s nincs lehetőség a halotti szellem táplálására sem.

Ennyi csonkolt testrész és naturalisztikusan ábrázolt kivégzésjelenet megtekintése után felmerülhet az olvasóban a kérdés: az asszírok miért tették ezt? Hiszen itt nem csupán önmagukban a kegyetlen kivégzések jeleneteinek látványa okozhat kellemetlen érzést a modern szemlélőben, hanem az a tény is, hogy az Asszír Birodalom fénykorában a királyi propaganda legfontosabb üzeneteinek egyike éppen ez volt, s a



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

legjelentősebb vallási ünnepeiken ez a tematika komoly hangsúllyal szerepelt.

Egy lehetséges válasz lehet erre a pszichológiai hadviselés (*psychological warfare*) módszere, amit az asszírok minden bizonnyal alkalmaztak.⁹⁶ Talán még nem olyan nehéz visszaemlékeznünk az Iszlám Állam (DAESH) harcosainak váratlanul sikeres 2014-es iraki offenzívájára, amikor is a mind létszámát (1500 kontra 60000), mind fegyverzetét tekintve abszolút hátrányban lévő DAESH-harcosok támadása elől tulajdonképpen egy komplett, modern fegyverzettel bíró iraki hadsereg futott el Mószulnál. Számomra egyértelmű, hogy ez a katonai vereség elsősorban pszichológiai okokkal magyarázható, s a győzelmet a DAESH gondosan felépített propagandája – a „lefejezős” videóok, a nyilvános és tömeges kivégzések megkomponált jelenetei, amelyek pillanatok alatt bejárták a világsajtót – ké-

Aššur-bān-apli uralkodását biztosító „Örökösödési szerződés” egyik átokformulája így szól:

*Adad, az ég és a föld csatornáinak felügyelője szüntesse meg az esőt országodban, földjeid maradjanak termés nélkül, (majd) nagy árvíz árasza el azokat; a sáskák emésztek el lábon álló gabonádat, az őrlőkő zaja ne hallatszódjék házádban, az őrlésre szánt gabona tűnjön el előled; gabona helyett fiaid és lányaid a te csontjaidat öröklék meg!*⁹⁹

Az ellenség legyőzése tehát nem volt elég, az istenek által szavatolt eskü megszegésével megbontott kozmikus világregend helyreállítása csak az eszközök megbüntetésével, az isteni átkok végrehajtásával valósulhatott meg.

Aššur-bān-apli királyfelirata¹⁰⁰

^{iv.18–28} Hatodik hadjáratomban¹⁰¹ Urtaku, Elám királya ellen vonultam, aki nemzőatyám jótéteményeit elfeledvén, nem őrizte meg a barátságot. Mikor Elámban az aszály miatt éhínség támadt, a nép életének megmentéséért gabonát küldtem, segítséget nyújtottam neki (lit. *megragadtam a kezét*). Alattvalóit, akik az éhínség elől menekülven Asszíriában telepedtek le, egészen addig élelmeztem, míg (végül) az eső lehullott országában, és betakaríthatták a termést, (ekkor) visszaküldtem őket hozzám. Az elámi (királlyal) harcot nem terveztem, támadására nem számítottam.

^{iv.29–32} Bēl-iqīša, Gambulu (vezetője), Nabû-šum-ēreš, a *šandabakku* (Nippur helytartója) – saját alattvalóim (lit. *arcomat néző szolgák*) – és Marduk-šum-ibni, Urtaku eunuchja egymással szövetségbe Sumer és Akkád megtámadására hazugságokkal bujtogatták Urtakut, Elám királyát.

^{iv.33–41} Urtaku, akivel korábban semmilyen vitám nem volt, csapatait mozgósította, Karduniaš (Babilónia) ellen gyors támadást intézett. Egy Ninivébe érkező futár számolt be az elámi támadás híréről, ő mondta el nekem. Szívem nem hajlott Urtaku megtámadására, (aki) békeköveteit folyamatosan küldte énhozzám.

^{iv.42–48} „Hírvivőm nézze meg Elám királyát!” – adtam ki azonnal a parancsot. Elment, és visszatérvén megbízható jelentést tett nekem: „Az elámiak saskajárásként özönlötték el Akkád országának egészét, Babilón mellett foglalták el állásaikat, kész a táboruk.”

^{iv.49–53} Hogy Bēlt és Nabût,¹⁰² az általam mélyen tisztelt isteneket megsegítségem, hadseregemet mozgósítottam, és hadjáratra indultam. Hadjáratomról értesülvén rettegés borította el őt, s visszatért országába. Én azonban utánaeredtem, és vereséget mértem rá. Visszaszorítottam őt országa határáig.

iv.54–73 Ami Urtakut, Elám királyát illeti, aki nem őrizte meg a barátságot, nem a sorsa szerint megszabott napon csapott le rá a halál,¹⁰³ nyögések közepette haldokolva távozott, lábával többé már nem érintette az élők földjét. Még ugyanabban az évben életét bevégezte, meghalt. Bēl-iqīšának, Gambulu (vezetőjének), aki uralmam igáját levetette magáról, egy patkány harapása vette el életét. Ami Nabû-šum-ērešt, a *šandabakkut* illeti, aki nem tartotta be az esküjét az *aganutillu* betegség¹⁰⁴ vitte el őt, vízzel telt meg. Ami (pedig) Marduk-šum-ibnit, az eunuchot illeti, aki Urtakut félrevezetvén a gonoszságra rávette őt – Marduk, az istenek királya súlyos büntetést szabott ki rá. Valamennyien ugyanabban az évben haltak meg. Aššur haragvó szívét (sorsuk alakulása) nem nyugtatta meg, az engem támogató Ištar bensőjét nem csendesítette le, (Urtaku) hatalmának véget vetettek, az Elám feletti uralmat másra ruházták.

iv.74–86 Ezután Teumman, egy *gallû*-démon képmása ült Urtak trónjára. Azon munkálkodott, hogy gonosz módon meggyilkolja Urtak és Ummanaldaš fiait. Ummanigaš,¹⁰⁵ Ummanappa és Tammaritu¹⁰⁶ – Urtak,¹⁰⁷ elámi király fiai –, valamint Kudurru és Parû – az elámi király, Ummanaldaš,¹⁰⁸ Urtak bátyjának fiai, továbbá 60 királyi sarj, rengeteg ijász és sok elámi előkelő hozzám menekült Teumman, apáik fivérének¹⁰⁹ mérszarlása elől, megragadták királyi lábamat.

iv.87–97 Hetedik hadjáratomban Teumman, Elám királya ellen vonultam, aki követeket küldött hozzám Ummanigašnak, Ummanappának és Tammaritunak – Urtak elámi király fiainak – kiadatása, valamint Kudurrunk és Parûnak – az elámi király, Ummanaldaš, Urtak bátyja fiainak – kiadatása érdekében. (Ezek a hercegek) korábban hozzám menekültek és királyi lábamat megragadták. Megtagadtam a kiadatásukat.

iv.97–99 (Teumman) arcátlan levelei hatására, amelyeket követei, Umbadara és Nabû-damiq havonta juttattak el hozzám, Elám belsejében, csapatai körében elbizakodottá vált.

v.1–9 Ištarban bizakodtam, aki felbátorított engem: nem fogadtam el kihívó szavakkal szóló kérelmét, nem adtam ki neki a menekülteket. Teumman gonoszat tervezett, (de) Sîn (a Holdisten) baljós előjellel leplezte őt. Tammuz (IV.) hónapban egészen napkelteig tartott a holdfogyatkozás, így Šamaš (a Napisten) meglátta őt (a Holdat), amint fényes nappal van fogyatkozásban, így fedve fel előttem az elámi király, Teumman uralkodásának végét és országának pusztulását, (Sîn) változtathatatlan döntésének gyümölcsét.

v.10–12 Ekkoriban szerencsétlenség érte (Teummant): ajka lebénult, szeme rángatózott és összeszorult a szíve.

v.13–26a Ezek a jelek, amelyeket Sîn és Ištar cselekedtek, nem tartották vissza őt, mozgósította csapatait. Abu (V.) hónapban, az Íj csillag megjelenésének hónapjában, a fenséges királynő, Enlil lánya ünnepének idején, hogy magasztos istenségét imádjам, a szívének kedves Arbélában tartózkodtam. Itt kaptam a jelentést az elámi mozgósításról, amely az istenek ellen való volt: „Így szólt Teumman, kinek elméjét Ištar elhomályosította: »Nem adom fel, míg oda nem érek, és csatát nem vívok velem!«? – Ezek voltak Teumman arcátlan szavai, amelyekről hírt kaptam.

v.26b–46a A magasztos Ištar elé járultam, földre borultam előtte, s könyvek között ekképpen könyörögtem hozzá: „Arbēla úrnője! Aššur-bān-apli vagyok, Asszíria királya, akit kezéd alkotott, akire nemzőatyád, Aššur vágyott, s akit – hogy a szentélyeket felújítsa, a szertartásait elvégezze, titkaiat megvédelmezze, szívének kedves cselekedeteket hajtson végre – néven nevezett. Íme, felkerestem szentélyedet, hogy imádjам istenségedet és elvégezzem szertartásaidat – Teumman pedig, Elám királya, ki nem tiszteli az isteneket, hogy seregeimmel megütközzön, mozgósította valamennyi csapatát. Úrnők úrnője, a csata istennője, a harc úrnője, a teremtő istenek tanácsadója,

ki nemzőatyád, Aššur előtt kedves szavakkal szóltál, s Ő, felnyitván ragyogó szemét, engem óhajtott a királyságra. Ami Teummant, Elám királyát illeti, bünt követett el Aššur, az istenek királya, a Te nemzőatyád ellen: visszatartotta adóját, mozgósította csapatait, hadrendbe állította seregét, fegyvereit élezi, hogy Asszíriára támadjon. Ő, hősnő az istenek között, mint egy tömött zsákot, úgy hasítsd fel őt a csataterén, dühödő vihart támassz ellene!”

v.46b–76 Zaklatott imámat meghallgatta Ištar, és így szólt, vigasztalván engem: „Ne félj! A kezédért, mit felém emeltél, s a szemedért, mi könnyel telt meg, kegyes leszek hozzád.” – Még azon az éjszakán, amikor (Ištar) színe elé járultam, egy (álom)látó álmot látott. Mikor felébredt, elismételte nekem, amit Ištar feltárt előtte: „Az Arbélában lakozó Ištar belépve jobbján és balján is tegezket viselt, kezében íjat tartott, s harcra készülvén egy éles kardot rántott elő. Te Őelőtte álltál. Mint anya gyermekéhez, úgy beszélt Ő hozzád. Ištar, az istenek nagyja ekképpen szólt: »Meglátod, amerre tekintek, ott fogok harcolni.« – Te így feleltél: »Ahová Te mész, oda megyek én is, ó úrnők úrnője!« – Ő így válaszolt neked: »Itt maradj, otthonodban! Lakomázz, igyál sört, énekszóval és zenével dicsőítsd isteni mivoltomat, míg én elmegyek, s véghezviszem mindazt, amire szíved vágyakozik! Arcod el nem sápad, lábad el nem fárad, a csata forogtatásban erőd nem fog elhagyni.« – Édes ölelésével egész alakodat óvta. (Majd) arcából lángnyelvek csaptak elő, s vadul lépdelve indult el Teumman, az elámi király legyőzésére, dühödten szállt szembe velem.”

v.77–99 Ulūlu (VI.) hónapban, az istennők munkálkodásának és a magasztos Aššur ünnepének idején, a mennyeket és a Földet megvilágító Sîn hónapjában, a ragyogó Nanna¹¹⁰ jóslatában és Ištar, az úrnőm meg nem változtatható prófécijában bizakodván mozgósítottam csapataimat, egybegyűjtöttem harcosaimat, akik Aššur, Sîn és Ištar parancsára harcra szálltak, az elámi Teumman király legyőzésére elindultak, toronyiránt haladtak [szó szerint: *az utat kiegyenesítették*]. Teumman, Elám királya Bīt-Imbī városában veretett tábor. Dēr városába való győzelmes bevonulásonról értesülvén, félelem ragadta meg szívét. Félelmében visszafordult, és Szúzába (Elám fővárosa) ment. Hogy életét megmentse, ezüstöt és aranyat osztott szét országa népe között. Szövetségeseinek csapatait, akik (seregének) szárnyain (szoktak) állni, (most) a hátvédbe osztotta be, és csatára készült ellenem. Az Ulāj-folyót arconalammal szemközt megerősítette, megszállta az itatóhelyeket. Az engem korábban kedvező ömenekkel, álomlátással és prófétai üzenettel biztató Aššur és Marduk, a nagy istenek, uraim parancsára vereséget mértem (Teummanra) Til-Tubánál. (Az elámiak) tetemeivel az Ulāj-folyót eltorlaszoltam, holttesteikkel, mintha tuskék és bogáncsok volnának, úgy töltöttem meg a szúzai síkságot.

vi.1–17 Teumman, Elám királyának fejét Aššur és Marduk, a nagy istenek, uraim parancsára csapatai színe előtt vágtam le. Aššur és Ištar félelmetes ragyogása elborította Elámot, igámba hajolt az ország. Trónra ültettem Ummanigašt, aki korábban elmenekült (Elámból) és megragadta lábamat. Tammaritut, harmadik fivéré Hidalu ország¹¹¹ királyává tettem. A harci kocsikat, társzekereket, lovakat, igába tört öszvéreket és a háborúhoz szükséges fegyvereket Aššur és Ištar, a nagy istenek, uraim segítségével Szúza és az Ulāj-folyó közötti területen elzsákmányoltam. (Ezeket) Aššur és a nagy istenek, uraim parancsára kihoztattam Elámból, és seregem valamennyi katonájának kiosztottam egy-egy darabot a zsákmányolt felszerelésből.

vi.18–49 Nyolcadik hadjáratomban Gambuluba vonultam, Dunanu, Bēl-iqīša fia ellen, aki segítette Elám királyát, és nem hajolt igámba. Erős sereggel Gambulu országát, mint a kőd, elborítottam. Elfoglaltam fővárosát, Ša-pī-Bēlt, amely a vizek közepén fekszik. Dunanut és fivereit élve hozattam ki a városból. Feleségét, fiait és lányait, ágyasait, férfi és női énekeseit kivezettem és a zsákmányba számoltam. Ezüstöt, aranyat, palotájának kincseit előhozattam és a zsákmányba számoltam. A kíséretébe tartozó eunuchokat, (se-

regének) mesterembereit és a szállásmestereket kiveztem és a zsákmányba számoltam. Valamennyi szakembert – kik a város és a vidék közt képeznek köteléket –, aki csak volt, előhozattam és a zsákmányba számoltam. Marhákat, juhokat, lovakat, öszvéreket számolatlanul kiveztem és a zsákmányba számoltam. Az ország népét, férfit és nőt, kicsit és nagyot – egy sem menekült meg – kiveztem és a zsákmányba számoltam. Massirāját, Teumman ijászparancsnokát, akit Dunanu védelmére küldtek Gambuluba segítségül, Ša-pî-Bēlben élve fogtam el a saját kezemmel. Fejét levágtam. Dunanu jelenlétében sújtottam le segítőjére, aki nem tudta megvédelmezni őt. Azt a várost (Ša-pî-Bēlt) leromboltam, elpusztítottam, vízzel elárasztottam, a nemlétebe taszítottam. A teljes tartományt rommá változtattam, az emberek zsvivájának végét vettem a vidékén. Aššur, Bēl, Nabû, a nagy istenek, uraim segítségével kitéptem (innen) az ellenségeimet, és biztonságban tértem vissza Ninivébe.

vi.50–65 Teumman, az elámi király fejét Dunanu nyakába akasztottam, Ištar-nandi¹¹² fejét pedig Dunanu öccsének, Samgununak a nyakába akasztottam. Az elámi prédával és a Gambuluból elhurcolt zsákmánynyal, amelyet Aššur parancsára szereztem, zene és énekszó kíséretében, ünnepelve vonultam be Ninivébe. (Korábban) visszatartottam Umbadarát és Nabû-damiqot, az elámi király, Teumman köveit – akik annak idején átadták nekem Teumman arcátlan üzenetét –, hogy udvaromban várják meg, míg döntök ügyükben. Most meglátták uruk, az elámi Teumman levágott fejét, és úrrá lett rajtuk az örület. Umbadarâ kitépte szakállát, Nabû-damiq pedig hasba szúrta magát az övéen hordott vaskarddal.

Jegyzetek

- 1 A *Šumma ālu* sorozat 88. táblájának egyik ómene. Kiadásához lásd Guinan 2002, különösen a 7. oldalt, ahol hozza az ómen szövegvariánsait is.
- 2 Brinkman 1968 és 1984; Frame 1992, különösen 32–52; Lipiński 2000, 409–489; Frame 2008; Fales 2011; Beaulieu 2013. E törzsek erejét jól jelzi, hogy amikor Asszíria királya Tengerföld vénjeivel levelezik (pl. SAA 18, no. 86–90 levelek), tulajdonképpen a Bīt Jakīn törzsi gyűlésével veszi fel a kapcsolatot: Uruktól délre és keletre ez a törzs uralta Mezopotámiát.
- 3 Hogy az Aššur-templom nevét magában foglaló asszír trónneve ne legyen sértő a babilóniak számára, babilóni királyként a Pūlu nevet viselte, melynek jelentése „sarokkő”, és feltehetően egyik gyermekkori neve volt. Vö. Brinkman 1968, 240, az 1544. jegyzettel.
- 4 V. Šulmānu-ašarēdu (Kr. e. 726–722) szintén maga ült Babilón trónjára. II. Šarrukīn asszír király (Kr. e. 721–705) puccsal került az asszír trónra, s Asszíria átmeneti meggyengülését kihasználva a Bīt-Jakīn törzs vezetője, II. Marduk-apla-iddina (a bibliai Merodach-Baladan [2Kir. 20,12–19]) ragadta magához a babilóni hatalmat (Kr. e. 721–710, majd Kr. e. 703-ban ismét). II. Šarrukīn ismételt hadjáratai végül sikerre vezettek, 710-ben bevonult Babilónba, és ezután élete hátralévő részében Babilón királyaként is uralkodott.
- 5 Fuchs 2005, 42. Asszíria és Babilónia viszonyához a Kr. e. 1. évezredben újabban lásd Frame 2008; valamint Frahm 2017, 291–295, további irodalommal.
- 6 A békét az SAA 16, no. 1 és SAA 18, no. 7 levelek alapján elemzi Waters 2000, 42–44.
- 7 Aššur-bān-apli királyfeliratát lásd a cikk szövege után, B prizma: iv.20–26.
- 8 A Kr. e. 664. évi elámi támadáshoz lásd Aššur-bān-apli feliratát a cikk szövege után, B prizma: iv.27–48.
- 9 Például Uruk elfoglalására és kifosztására vonatkozóan lásd Nabû-ušabši levelét (ABL 269, 10–15), amelyben beszámol az

vi.66–69 Teumman levágott fejére a Ninive közepében álló nagykapuban bort öntöttem.¹¹³ Hogy Aššur és Ištar hatalmát mutassa, a nép számára közszemlére állítottam Teumman, az elámi király levágott fejét.

vi.70–75 Aplāja Nabû-salim¹¹⁴ fia, Marduk-apla-iddina¹¹⁵ unokája, kinek apja még nemzöatyám apja (Sín-ahhē-erība) idején menekült Elám földjére. Miután Ummanigašt beiktattam Elám királyságába, elfogta Aplāját, Nabû-salim fiát, és színem elé hozatta.

vi.76–82 A gambului Dunanut és Samgunut, Bēl-iqīša fiait – kiknek már ősei is zaklatták az én királyi elődeimet, és akik maguk is felláztak uralmam ellen –, hogy (hatalmam) örökkön dicsőítsék, Aššur és Arbēla városokba vitettem.

vi.83–92 Ami Mannû-kī-ahhēt, Dunanu helyettesét (*šanû*) és Nabû-šalit, Gambulu tartomány előljáróját (*ša muhhi āli*) illeti, akik isteneimet káromolták, Arbélában nyelvüket kitéptem és lenyúztam bőruket. Dunanut (embereim) Ninive közepén egy nyúzóasztalra vetették, s úgy vágták le, mint egy birkát. Megöltem Dunanu többi fivéréit és Aplāját is, húsukat feldaraboltam, és körbehordoztam birodalomszerte.

vi.93–vii.2 Ami Nabû-nā'idot és Bēl-ēṭirt illeti – akiknek apja, Nabû-šum-ēreš, az a nippuri helytartó (*šandabakku*) 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 el Aszszíriába.

elámi csapatok uruki pusztításáról és saját családjának üldöztetéséről. Vö. Frame 1986, 261.

- 10 Lásd Aššur-bān-apli királyfeliratát a cikk szövege után, B prizma: iv.59–68.
- 11 Az elámi királyok uralkodási éveit Jan Tavernier kronológiája szerint adom meg (Tavernier 2004, 39).
- 12 Szűzából előkerült feliratai: EKI 79–85 és IRS 59–62 (EKI 82 és 84 ugyanaz a szöveg, az IRS kiadásban no. 60 szerepel; EKI 80 = IRS 62, EKI 81 = IRS 59; EKI 83 = IRS 61).
- 13 A Te(m)pti változatos leírásához lásd ElOn, 43–44.
- 14 Ez utóbbi azonosítás problémás voltához lásd Vallat 2002, 373–374 és Tavernier 2004, 2–6.
- 15 A legfontosabb munkák, amelyek tényként kezelik, hogy ugyanazt a személyt jelölte a két név: Cameron 1936, 186–187; Hinz 1972, 154; Carter–Stolper 1984, 50; Steve 1992, 22; IRS, 172; Barnett–Bleibträu–Turner 1998, 94; Potts 1999, 276; Heday 2008, 91. A mezopotámiai krónikák egyik legfontosabb feldolgozásában Jean-Jacques Glassner a Kr. e. 653. évi Til-Tuba-i csata ábrázolását említve egyenesen Tepti-Humban-Inšušinnaként hivatkozik az elámi királyra, s meg sem említi, hogy a csatára vonatkozó valamennyi forrásunk Teumannról beszél (Glassner 2004, 78).
- 16 B prizma iv.85 (a feliratot lásd a cikk szövege után).
- 17 Vallat 1996a–b; 1998a; 1998b, 309–311; 2002.
- 18 Tavernier (2004, 39) már Kr. e. 550 és 530 között adja meg Te(m)pti-Huban-Inšušinnak uralkodását. A témához lásd továbbá Henkelman 2003 és Tavernier 2004, az érvek aprólékos kifejtésével és bőséges további irodalommal.
- 19 Ezeket összegyűjti és elemzi Waters 1999.
- 20 Az SAA 18, no. 86 levélben Tengerföld vénjei írnak Aššur-bān-aplinak arról, hogy két elámi követ, Tuman és Zinēni azt sürgetik, hogy Tengerföld asszír helytartója (Na'id-Marduk) helyett fogadják el uruknak Nabû-ušallimot (neve az asszír királyfeliratban Nabû-salim alakban szerepel, vö. B prizma: vi.70–75 – lásd

- a forrásszöveget) – aki egyébként szintén II. Marduk-apla-iddina fia, tehát Na'id-Marduk fivére volt. Tummanról azt írják a levélben, hogy az elámi király fivére. Ugyanerről a befolyásszerzési kísérletről számolnak be az SAA 18, no. 87 és az SAA 18, no. 68 levelek, utóbbi arról is említést tesz, hogy Nabû-ušallimot elámi csapatok kísérik.
- 21 Jó példa erre Aššur-ah-iddina Babilón újjáépítésével megbízott nagyhatalmú ügynöke, Mār-Išsar egyik levele (SAA 10, no. 349), ami a Kr. e. 674 és 669 közötti időszakra keltezhető. Ekkor Asszír-és Elám viszonya kifejezetten jó volt, az Urtak és Aššur-ah-iddina között kötött *adēt* mind a két fél betartotta. Azonban Mār-Išsar nem feledkezett meg arról, hogy Elám mégiscsak az ősellensége Asszíriának. Dēr városa (a modern Tell Aqar) a legfontosabb határerőd volt Elám és Babilónia között; az elámiak Kr. e. 720-ban itt győzték le II. Šarrukīn seregét, ugyanakkor a város és környéke továbbra is asszír kézen maradt, és egészen addig kitarított, míg végül Kr. e. 710-ben II. Šarrukīn került fölénybe. (A város jelentőségéhez lásd Postgate–Mattila 2004; valamint Frahm 2009.) A királynak küldött jelentésben az szerepel, hogy az asszír építkezésre Elám koronahercege építómestereket küldött, hogy azok segítséget nyújtsanak, amit Mār-Išsar nagyon is aggasztónak tart, hiszen így rengeteg információhoz juthatnak az elámiak a határerődről, ezért kéri a királyt, hogy küldjön saját építómestereket, mérnököket és eunuchot erre a különösen fontos építkezésre.
- 22 A Šamaš-šum-ukīn krónika szerint 664. Tašrītu hónap (VII.) 12-én történt a menekülés, vö. Grayson 1975, 128, Chr. 15: 2–3; Glassner 2004, 210–211, no. 19: 2–3.
- 23 A Délnyugati Palota 33. termének 1–6. dombormű paneljei: Barnett–Bleibtrau–Turner 1998, nos. 381–386.
- 24 Az Északi Palota I termének 5–9. dombormű paneljei: Barnett 1976, pls. XXIV–XXVII.
- 25 Nem tudjuk pontosan megválaszolni azt a kérdést, hogy mi volt ennek az oka. Én két szempontot vetnék fel: egyrészt a királyi udvar egyik palotából a másikba költöztetésével (valamikor Kr. e. 645 körül) lehetőség nyílt egy már 23 éve tartó uralkodás fontosabb eseményeinek újragondolására, egy koherens történeti narratíva kialakítására; másrészt a két ábrázolási program kialakítása között eltelt időben több olyan új konfliktus alakult ki, amely alapvetően megváltoztatta a királyi hatalom által támogatott történeti narratívákat. Így például a Délnyugati Palota 33. termében egy monumentális jelenetben (4–6. panelek, alsó regiszter) láthatjuk Ummanigašt, amint az asszír hadsereg tábornokai beiktatják a Teumman halálával megüresedő elámi királyi tisztségbe, ugyanakkor egy évvel később, Kr. e. 652-ben Ummanigaš a babilóni lázadásban Šamaš-šum-ukīn oldalára állt. Az újragondolt ábrázoláson Ummanigaš beiktatásának jelenete ugyan szerepel, de sokkal kevésbé ünnepélyesen – például itt már nem jelenik meg a ceremónia fényét emelő ünneplő elámi zenekar –, valamint eltűnt a korábbi ábrázoláson megtalálható címkefelirat, amely meg is nevezte az asszírok által trónra segített elámi uralkodót (Borger 1996, 302, 17; Russell 1999, 160, epigraph 17). Továbbá a domborműveken ábrázolt város is más – a 33. terem ábrázolásán Madaktu szerepel (egy címkefelirat is megnevezi a várost), az I terem 9. paneljének alsó regiszterében pedig valószínűleg Szúza látható (Reade 1979, 97–98). Az asszírok időközben ugyanis elfoglalták Szúza városát.
- 26 B prizma: iv.87–vii.2 és C prizma: v.93–vii.119 (Borger 1996, 97–108).
- 27 Gerardi 1988, 22–23, 29–33, ill. lásd a következő jegyzetet.
- 28 Ezek közül kilenc táblát ismerünk. A címkefeliratokat tartalmazó valamennyi tábla jelenleg a British Museum gyűjteményében található. Nyolc táblát (K 2674 + Sm 2010 + 81-2-4,186 + 80-7-19,102; Rm 2, 364; K 1914 + K 13765; K 4527 + K 12000a; Sm 1350; K 13741; K 2637; 83-1-18,442) Ernst Weidner adott ki átírásban és fordításban (Weidner 1932–33, 175–191). A kilencedik táblát Rykle Borger publikálta (1970, 90). A szövegeket újra kiadta (átírás és német fordítás) Borger 1996, 299–307, a címkefeliratokat angol fordításban további szakirodalommal közreadta Russell 1999, 156–164.
- 29 A táblákon olvasható 41 címkefeliratról mindössze 11 található meg a ránk maradt domborműveken is.
- 30 A holdfogyatkozást Kr. e. 653. július 13-ra teszi Joachim Mayr (in Piepkorn 1933, 105–109). Ugyanakkor 663 augusztusában is volt egy holdfogyatkozás, ami a babilóni naptár V. hónapjára esett, míg a 653-as a IV. hónapjára. A királyfelirat szövege elég egyértelműen a IV. hónapra teszi a holdfogyatkozást, tehát a csatát inkább 653-ra kell keltezni. Contra: Reade–Walker 1981–1982, 120–122, akik F. R. Stephenson tanulmányára (1975) alapozzák érvelésüket. A vitához és a 653-as datáláshoz lásd Frame 1992, 122–123, a 112. jegyzettel.
- 31 B prizma: v.10–12. Teumman szélütéséről egy asszír jelentés is beszámol: az SAA 18, no. 109. levélben Tengerföld asszír helytartója, Nabû-bêl-šumāti arról ír a királynak, hogy amióta kiderült, hogy Teumman szélütést kapott, több település is elpártolt tőle.
- 32 B prizma: v.13–48 (lásd a forrásszöveget a cikk végén). Az Ištar istennő templomi személyzetéhez tartozó prófétákhoz és a próféciáik szerepéhez a politikai döntéshozatali mechanizmusban lásd Esztári–Vér 2013; Esztári–Vér 2015.
- 33 B prizma: v.49–76 (lásd a forrásszöveget). A mezopotámiai álmefejtés jóseljárásaihoz lásd A. Leo Oppenheim klasszikus tanulmányát (1956); újabban: Butler 1998; Noegel 2007.
- 34 Itt szeretnék köszönetet mondani Simkó Krisztiánnak, hogy felhívta a figyelmemet erre a feliratra. A felirat a 33. terem kapuőrző bikakolosszusán és több kőlap hátulján is fennmaradt. A felirathoz lásd Galter–Levine–Reade 1986, 31, no. 20. A 33. termen kívül a 29. és 30. terem falait is ugyanilyen kőlapokkal borították, ezekre azonban később sem véstek domborműveket, vö. Barnett–Bleibtrau–Turner 1998, 94.
- 35 Barnett–Bleibtrau–Turner 1998, 97–100. A töredékek nagyobb része harci jelenet, de van két nagyon érdekes töredék, melyek ma az Isztambuli Régészeti Múzeumban találhatóak, s melyeken tollas fejdísz viselő férfiak láthatók. Az egyikben megjelenik a király koscsijára szerelt napernyő/baldachin is, a másikon az egyik tolldíszes férfi furulyán vagy fuvolán játszik. Lásd Barnett–Bleibtrau–Turner 1998, pl. 320, nos. 415–416 (AM 6338; AM 6339).
- 36 A panelek eredetileg kb. 173 × 172 cm méretűek, majdnem négyzet alakúak voltak. 1. panel: Barnett–Bleibtrau–Turner 1998, no. 381 – BM WA 124801a; 2. panel: no. 382 – BM WA 124801b; 3. panel: no. 383 – BM WA 124801c; 4. panel: no. 384 – BM WA 124802a; 5. panel: no. 385 – BM WA 124802b; 6. panel: no. 386 – BM WA 124802c.
- 37 Az ábrázolással foglalkozó hatalmas irodalom fontosabb tételei: Orthmann 1975, 323, pls. 236–237; Wäfler 1975, 15:2 és 19:1; Reade 1976, 99–100; Reade 1979, 96–101; Reade 1983, 61–64, figs. 91–93; Curtis–Reade 1995, 21; Barnett–Bleibtrau–Turner 1998, 94–101, pls. 286–320; Kaelin 1999; Bahrani 2004; Bonatz 2004; Feldman 2004; Watanabe 2004; Bahrani 2008, 23–55.
- 38 Bahrani 2004, 116: „The relation between the depiction of one moment in time and that of another is not obvious. There is no linear movement across space in an orderly chronological sequence. This relief cannot be read from left to right or from bottom to top or in any other direction that we might expect according to the rules of narrative representation. (...) If there is no orderly linear progression in time on the Til-Tuba relief, we must also consider what this means for other works of Assyrian art, works we often try to read according to some predetermined idea of narrative progression. This disregard for a direct or clear linear progression can be seen as a deliberate choice.”
- 39 Az egyiptomi hatás elméletét tételelesen először Oskar Kaelin fejtette ki (1999), majd újabb érvekkel támasztotta alá Marian H. Feldman (2004).

- 40 VA 8146. Watanabe 2004, 106, fig. 3.
- 41 BM 124531. Meuszynski 1981, 22–23: B-12 és B-23; Watanabe 2004, 107, fig. 4.
- 42 BM 124886 és 124887, felső regiszter. Barnett 1976, pl. LVI; Watanabe 2004, 104, fig. 1.
- 43 BM 124873, alsó regiszter. Barnett 1976, pl. XLIX; Watanabe 2004, fig. 2.
- 44 Unger 1933.
- 45 Reade 1979.
- 46 Watanabe 2004, a Til-Tuba-i csatajelenetről különösen 107–114.
- 47 Gerardi 1988, 13, a 32. jegyzettel.
- 48 Borger 1996, 300, 7; Russell 1999, 159, epigraph 7.
- 49 Borger 1996, 300, 7a; Russell 1999, 159, epigraph 7a.
- 50 Borger 1996, 300–301, 9; Russell 1999, 159, epigraph 9.
- 51 Russell 1999, 159, epigraph 10a.
- 52 Borger 1996, 299, 3; Russell 1999, 158, epigraph 3.
- 53 Elképzelhető, hogy ő ugyanaz a Zinēni, aki Kr. e. 674 előtt Teumman herceggel együtt érkezett Tengerföld vénjeihez, hogy azok az asszírok által támogatott Na'id-Marduk helyett az elámiak által favorizált Nabû-ušallimot fogadják el vezetőjüknek. Vö. SAA 18, no. 86, valamint a 20. jegyzet.
- 54 A zenekarról nagytított képeket közöl Barnett–Bleibträu–Turner 1998, pl. 313, nos. 385c–386c. A zenekar ábrázolásáról két tanulmányt is publikált Javier Álvarez-Mon (2013 és 2017).
- 55 Borger 1996, 302, 17; Russell 1999, 160, epigraph 17.
- 56 A jelenet elemzésekor Julian Reade (1976, 105) külön kitér arra, hogy a Til-Tuba-i csatajeleneten a Teumman és fiát lefejező asszír katonák alakját – Ninive pusztulásakor, a domborműveknek ott-hont adó paloták felgyújtásakor – megrongálták, arcukat kivésték (4. kép), csakúgy, mint ennél a jelenetnél Ummanigaš arcát. Az ostromlókkel, ill. rongálókkel kapcsolatban megjegyzi: „We may perhaps imagine them, still in their distinctive headbands, slashing angrily at the most offensive pictures as smoke began to blacken the ceiling.”
- 57 Borger 1996, A prizma: iv.1–6; a szövegrész Komoróczy Géza fordításában: „Tammaritu, fellázadván ellene, őt magát és a családját fegyverrel irtotta ki. Később Tammaritu, aki Ummanigaš után Elam trónjára ült, (de) királyi fenségem egészsége iránt nem érdeklődött, Šamašsumukīn, az ellenséges testvér segítségére sietett...” (ÓKTCh, 203). Az itt trónkövetelőként fellépő Tammaritu nem azonos sem Teumman Tammaritu nevű fiával, akit a Til-Tuba-i csatában apjával együtt lefejeztek, sem Ummanigaš Tammaritu nevű öccsével, akit Hidalu ország élére nevezett ki Aššur-bān-apli. Vö. Waters 2006, 63–64. Ennek a Tammaritunak a nővére valószínűleg a babilóniai Gahal-családba házasodott – ez egy régi, hagyományosan Elam szövetségeseiként Asszíria ellen fellépő család, Aššur-nādin-šumi megölését követően a Babilón trónjára lépő Nergal-ušezi (Kr. e. 693) is a Gahal-családból származott (RINAP 3/1, no. 34: 27–29) –, s az ő unokaöccsét említi meg Bēl-ibni egyik levele (ABL 282:6–8; de Vaan 1995, 248–249).
- 58 B prizma: vi.70–75 (lásd a forrásszöveget).
- 59 Vö. SAA 18, no. 86 levél és a 20. lábjeget.
- 60 B prizma: vi.18–49 (lásd a forrásszöveget).
- 61 B prizma: vi.93–vii.2 (lásd a forrásszöveget).
- 62 A királyfelirat elbeszélésében egyfajta egyszerűsítést figyelhetünk meg, s emiatt néhol ellentmond a címkefeliratok és a domborművek információinak. A királyfelirat Ninive szerepét hangsúlyozza: a vi.50–65 sorokban egy ninivei triumphust ír le, ahol Teumman két korábban Aššur-bān-aplihoz küldött követe közül az egyik, meglátván ura levágott fejét, öngyilkos lesz; azonban a címkefeliratok szerint a két követ részt vett az arbélai győzelmi ünnepen is (lásd később), sőt, végig kellett nézniük az Arbélában kivégzettek tortúráját is (az arbélai kivégzések a királyfeliratban is szerepelnek [vi.83–92], a követ öngyilkosságát leíró rész után). A királyfelirat megemlíti a vi.76–82 szakaszban, hogy Dunanut és fivérét elviszik Arbélába és Aššur városába, de az ott lezajlott ünnepségekről érdemben nem számol be, sőt az aššuri ünnepségeket a domborművek és a címkefeliratok sem említik. A királyfeliratból továbbá hiányzik az urartui követség megérkezésének jelenete is, azonban ez a domborművön és a címkefeliratokon is megmaradt, sőt, a C prizma vii.76–84 szakaszában Teumman két követe is találkozik az urartui követséggel.
- 63 Borger 1996, 301, 10–11; Russell 1999, 160, epigraphs 10–11.
- 64 Reade 2016, 62–66.
- 65 Régészeti szempontból: Stronach–Lumsden 1992, 229; az építéséről szóló Sîn-ahhē-erība királyfelirathoz: RINAP 3/1, no. 38. Ninive infrastruktúrájának kiépítéséhez és az ezeket megemlítő királyfeliratokhoz fontos tanulmány Kalla 2003.
- 66 May 2014, 219–220.
- 67 Ilyen beavatkozásról ír Aššur-bān-apli is egyik királyfeliratában (K 3062+; Borger 1996, 54–55), mikor az elámi király, Hallusu szobrának eltávolítja ajkait és kezét. May szerint ekkor a kultuszszobrok felavatása egyik mozzanatának, a „szájmosás” (*mīs pi*) rituáléjának eredményét törlik el. A „szájmosás” rituáléja tette lehetővé, hogy a kultuszszoborban elfoglalja helyét az istenség, pontosabban ezáltal tették metafizikai értelemben alkalmassá, hogy az ellátására felszolgált élelmiszereket elfogyassza. A szájmosás rituáléjáról magyarul Kalla 2012, 12; a rituálé szövegeinek teljes kiadásához lásd Walker–Dick 2001.
- 68 A prizma: vii.16–50 (Borger 1996, 59): Nabû-bēl-šumâte öngyilkos lett Elámban, holttestét sóba fektetve adták ki az asszíroknak. Mikor a test Aššur-bān-apli elé került, levágta annak fejét, indoklása szerint azért, hogy halálát teljessé tegye („halottabbá tegye, mint korábban volt”).
- 69 Vö. Porter 2004.
- 70 B prizma: V.46–76 (lásd a forrásszöveget).
- 71 RIMA 2, A.0.98.1: 39–41.
- 72 RIMA 2, A.0.101.1: i.67–68 és A.0.101.17: i.88–89. Megemlített még Aššur-ah-iddina sikeres egyiptomi hadjáratát követően (Kr. e. 671) megrendezett arbélai triumphusa is, bár ez esetben forrásaink nem számolnak be kivégzésekről. Vö. Vér 2018, 25.
- 73 Milqī'ához és az itt található *akītu*-templomhoz lásd Vér 2018, 25, a 49. jegyzettel.
- 74 Borger 1996, 302–303, 20–21; Russell 1999, 162, epigraph 20–21. Fordításomban a kitört részeknél Russell rekonstrukcióját vettem figyelembe. A legyőzött ellenség fölé íjat állító királyról később részletesen szövegek.
- 75 Az arbélai *akītu* időpontjához lásd Weissert 1997, 347.
- 76 Vér 2018, 25 és 27.
- 77 Borger 1996, 304–305, 34; Russell 1999, 162, epigraph 34.
- 78 Az I terem domborművei rendkívül töredezett állapotban kerültek elő (Barnett 1976, pl. XXIV–XXVII), és bár a helyszínen készült rajzok (William Boutcher alkotásai) alapján sok részlet fennmaradt, tulajdonképpen két nagyobb eredeti töredék maradt csupán ránk (az 1. panel [BM 124941; Barnett 1976, pl. XXIV]: a Til-Tuba-i csata egy részlete, amin egy címkefelirat is található; és a 9. panelről ez a töredék), a többi elveszett. Ez a dombormű (AO 19914) a Louvre-ba került, és itt készítette róla Victor Place azt a rajzot (1867, pl. 40, I), aminek egy részletét kinagyítva közöljük. A domborműről és az erről készült rajzokról bővebben lásd Albenda 1980.
- 79 Unger 1928, 142.
- 80 K 2652: 44–45. sorok; Borger 1996, 103.
- 81 Már Aššur-nāšir-apli domborművén is látható e jelenet, vö. Vér 2018, 23, 4. kép.
- 82 A ninivei Északi Palota S terméből előkerült domborművek egy része az emeleti helyiségből zuhant le, s ezekből nagy biztonsággal lehet rekonstruálni az emeleti terem (S¹ szoba) ábrázolásait.
- 83 A jelenethez tartozó címkefelirat így szól: „Én, Aššur-bān-apli, a világmindenség királya, Asszíria királya, kinek Aššur és Ištar

- adott hatalmas erőt. Az oroszlánok, amiket megöltem: följük állítottam Ištar, a csata úrnőjének ádáz íját, áldozatot mutattam be, bort csorgattam rájuk.” (Russell 1999, 202.)
- 84 Russell 1999, 163, epigraph 27a. A domborműre (Délnyugati Palota, 33. terem, 6. panel) vésett feliratokban külön szerepel az urartui követek érkezése és találkozása elámi kollégáikkal, valamint az istenkáromlók megbüntetése – ez utóbbi csupán töredékesen maradt fenn. Russell 1999, 163, epigraph 27av: „Én, Aššur-bān-apli, a mindenség királya, Asszíria királya, Aššur és Ištar, az én uraim biztatására legyőztem ellenségeimet és elértem, mit szívem óhajtott. Rusa, Urartu királya meghallotta Aššurnak, uramnak erejét, és királyságom félelme elborította őt. Elküldte előkelő embereit, hogy egészségem felől érdeklődjék. Arbéla közepén Nabû-damiqot és Umdararāt, elámi előkelőket eléjük állítottam, az arcátlan üzeneteket tartalmazó írótablákat kezükben tartva.”
- 85 Ezekhez lásd Vér 2018, 26–27.
- 86 Elnathan Weissert rekonstrukciója szerint a hagyományoknak megfelelően Arbéla után Aššurba ment a menet, s onnan vonultak ismét Ninivébe (Weissert 1997, 350).
- 87 A különböző etnikumok, köztük az urartuiak ábrázolási konvencióihoz az asszír művészetben lásd Collon 2005.
- 88 Már Aššur-ah-iddina is Kr. e. 673. évi ninivei triumphusakor a főemberek nyakába akasztatta Abdi-Mikūtti és Sanduāri fejét (Nin. A prizma: ii.65–74; Vér 2018, 22 és 25). Aššur-bān-apli Kr. e. 646-ban Nabû-bēl-šumāti fejét annak egyik főembere, Nabû-qātē-sabat nyakába akasztva vonultatta fel (A prizma: vii.38–44).
- 89 Borger 1996, 301–302, 14; Russell 1999, 161, epigraph 14.
- 90 Sîn-ahhē-erība a gyermekét elraboló babilóniakat nevezte így (RINAP 3/1, no. 22: v. 18); Aššur-bān-apli egy későbbi elámi királyt is így nevez (II. Tammarit; a címkefelirathoz lásd Borger 308, 51); továbbá a kimmer vezérek is kiérdemelték ezt a jelzőt.
- 91 Vö. Bonatz 2004.
- 92 Egy Dumuzihoz szóló ráolvasás-imában Humbabāt irtalmat nem ismerő *gallū*-démonként említik: Farber 1977, 134, 130. sor.
- 93 Russell 1999, 163, epigraph 26: „Láncra fűztem Dunanut, Samgunut és Apljāt, és hozzájuk kötöttem egy medvét, így állítottam közszemlére őket Šamaš felkelésének és lenyugvásának kapujánál.” A jelenet előképe lehet Sîn-ahhē-erība cselekedete, aki az elfogott babilóni királyt, Šuzubut (Nergal-ušēzib) kötötte össze egy medvével Ninivében (RINAP 3/1, no. 34: 33–36).
- 94 A halotti megemlékező rituálékhoz lásd Tsukimoto 1985; Toorn 1996; magyarul Esztári–Vér 2012, 56.
- 95 RINAP 3/1, no. 34: 6–11.
- 96 Dubovský 2006, 10–31 és 161–187.
- 97 Vér 2018, 21.
- 98 Az újasszír kori *adē*-szerződéseket Simo Parpola és Kazuko Watanabe adta ki (SAA 2). Aššur-ah-iddina Kr. e. 672-ben az Asszír Birodalmi főhivatalnokait és vazallusait egy *adē*-szerződésben kötelezte az általa meghatározott trónutódlás támogatására. Az ún. „Örökösödési szerződés” (SAA 2, no. 6; Watanabe 1987) 670 sornyi szövegének közel felét az esküszöveg zúduló átkok felsorolása teszi ki.
- 99 SAA 2, no. 6: §47, 440–446. sorok.
- 100 B prizma, iv.18–vii.2 sorok a C prizma vonatkozó szakaszaival kiegészítve. A számozás a B prizma sorszámozását követi. A fordítást Borger kiadása (1996) alapján készítettem.
- 101 NB. Aššur-bān-apli felirataiban a hadjáratok szerinti felosztás nem kronológiai alapon történik, hanem a hadjáratok egymásutániságát a feliraton belül földrajzi megfontolások vezérlik. Így az összes elámi hadjárat – azok tényleges kronológiájától függetlenül – egymás után került lejegyzésre, még ha nagyobb időbeli távolság – és több más irányban vezetett asszír hadjárat – is választja el őket egymástól. A különböző királyfeliratok eltérő sorrendeket alkalmaznak.
- 102 Bēl (Marduk) és Nabû egész Babilónia legjelentősebb istenségei, Babilón és az ahhoz közel fekvő Borsippa városok főistenei.
- 103 Ez talán azt jelenti, hogy nem természetes halált halt.
- 104 Valószínűleg vízkórság, valamiféle kiterjedt vizenyőképződéssel (ödéma) járó betegség. A sumer A.GA.NU.TIL.LA jelentése: 'tele van vízzel'. Vö. Geller 2004, 32. oldal a 97. jegyzettel, valamint Scurllock–Andersen 2005, 170.
- 105 Humban-Nikaš Urtak-Inšušinak fia, Elám királya (Kr. e. 653–651).
- 106 Tammaritu Urtak-Inšušinak harmadik fia. Neve elámi feliraton nem maradt fenn, az akkád alak alapján elámi neve valószínűleg Temti-riti lehetett.
- 107 Urtak-Inšušinak (Kr. e. 675–664).
- 108 II. Humban-Haltaš (Kr. e. 681–675).
- 109 Ezt a Teumman személyére vonatkozó fontos információt a B prizmánál csupán két kézirat tartalmazza, az Sm¹ (=K 1805+) és az Sm² (= K 6049; CT 34 18, IWA p93), vö. Borger 1996, 97.
- 110 A Holdisten sumer neve.
- 111 A mai iráni Húvizsztán tartomány keleti, hegyvidéki részén fekvő ország.
- 112 Elámi nevén Šutruk-Nahhunte, Hidalu korábbi királya. Két címkefelirat alapján saját főemberei (Umbakidinu, Hidalu országa *nāgīruja* és Zineni, aki a *ša pān māti* tisztséget viselte) ölték meg, és a fejét kiszolgáltatták a Teumman elleni hadjáratot vezető asszír főméltóságoknak: Borger 1996, 299 (Rb 3 I 6 = K 2674+) és Borger 1996, 306 (Rb C: 6' = K 1914+), mindkettő angol fordításához lásd Russell 1999, 158 (epigraph 3 és 3v).
- 113 *umahhira mahhuriš* – az áldozatbemutatás egyik formája, italáldozat, melynek keretében olajat vagy bort csorgattak. A szöveg nem jelzi, hogy milyen folyadékra van szó. Az arbélai Ištar-templom előtt bemutatott hasonló szertartáshoz lásd a 8. képet.
- 114 A babilóni szövegekben Nabû-ušallim, II. Marduk-apla-iddina fia. Sîn-ahhē-erība halálát követően egy Aššur-ah-iddinának írt levelükben (SAA 18, no. 86) a dél-babilóniai Tengerföld vénei arra figyelmeztetik az asszír királyt, hogy az elámi Teumman – aki ekkor még csupán herceg volt, Elámban nagyobbik bátyja, II. Humban-Haltaš uralkodott – üzenetében arra kérte őket, hogy fogadják el vezetőjükül Nabû-ušallimot, korábbi uruk, II. Marduk-apla-iddina fiát. Aššur-ah-iddina uralkodása idején II. Marduk-apla-iddina másik fia, Na'id-Marduk volt Tengerföld tartomány helytartója, az ő uralmát az asszírok is elismerték.
- 115 II. Marduk-apla-iddina a Bīt-Jakīn törzs vezetője, Babilón királya (Kr. e. 721–710 és 703), az asszír II. Šarrukīn, majd Sîn-ahhē-erība ádáz ellenfele, a bibliai Merodach-Baladan (vö. 2 Kir 20,12).

Bibliográfia

- Albenda, P. 1980. „An Unpublished Drawing of Louvre AO 19914 in the British Museum”: *Journal of Ancient Near Eastern Studies* 12, 1–8.
- Álvarez-Mon, J. 2013. „Braids of Glory. Elamite Sculptural Reliefs from the Highlands: Kūr-e Farah IV”: K. De Graef – J. Tavernier (szerk.): *Susa and Elam. Archaeological, Philological, Historical and Geographical Perspectives*. Brill, 207–248.
- Álvarez-Mon, J. 2017. „The Elamite Royal Orchestra from Madaktu (653 BC)”: *Elamica* 7, 1–34.
- Bahrani, Z. 2004. „The King’s Head”: *Iraq* 66 (= RAI 49), 115–119.
- Bahrani, Z. 2008. *Rituals of War. The Body and Violence in Mesopotamia*. New York.
- Barnett, R. D. – Bleibträu, E. – Turner, G. 1998. *Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh*. London.
- Barnett, R. D. 1976. *Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Nineveh (668–627 B.C.)*. London.
- Beaulieu, P.-A. 2013. „Arameans, Chaldeans, and Arabs in the Cuneiform Sources from the Late Babylonian Period”: A. Berlajung – M. P. Streck (szerk.): *Arameans, Chaldeans, and Arabs in Babylonia and Palestine in the First Millennium B.C.* Leipziger Orientalische Studien 3. Wiesbaden, 31–55.
- Bonatz, D. 2004. „Ashurbanipal’s Headhunt. An Anthropological Perspective”: *Iraq* 66 (= RAI 49), 93–101.
- Borger, R. 1970. „Reliefbeischriften Assurbanipals”: *Archiv für Orientalforschung* 23, 90.
- 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. 1968. *A Political History of Post-Kassite Babylonia, 1158–722 B.C.* Analecta Orientalia 43. Roma.
- Brinkman, J. A. 1984. *Prelude to Empire. Babylonian Society and Politics, 747–626 B.C.* Philadelphia.
- Butler, S. A. L. 1998. *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*. Alter Orient und Altes Testament 258. Münster.
- Cameron, G. 1936. *History of Early Iran*. Chicago.
- Carter, E. – Stolper, M. 1984. *Elam. Surveys of Political History and Archaeology*. Berkeley, CA.
- Collon, D. 2005. „Examples of Ethnic Diversity on Assyrian Reliefs”: W. Van Soldt – R. Kalvelagen – D. Katz (szerk.): *Ethnicity in Ancient Mesopotamia*. Leiden, 66–69.
- Curtis, J. E. – Reade, J. E. 1995. *Art and Empire. Treasures from Assyria in the British Museum*. New York.
- Dubovský, P. 2006. *Hezekiah and the Assyrian Spies. Reconstruction of the Neo-Assyrian Intelligence Services and Its Significance for 2 Kings 18–19*. Biblica et Orientalia 49. Rome.
- EKI = König, F. W. 1965. *Die elamischen Königsinschriften*. AfO Beiheft 16. Graz.
- EIOn = Zadok, R. 1984. *Elamite Onomasticon*. Napoli.
- Esztári R. – Vér Á. 2012. „Két világ közt rekedt lelkek. A mezopotámiai lélekfogalom ókori és modern értelmezéseiről”: *Axis* 1/1, 51–81.
- Esztári R. – Vér Á. 2013. „Prófétizmus az Újasszír Birodalom korában I. Próféták, prófétanők és prófeta-nők: »Kiket Ištar a népeknek félelmére férfiból nővé változtatott«”: *Axis* 2/1, 7–31.
- Esztári R. – Vér Á. 2015. „The Voices of Ištar. Prophetesses and Female Ecstasies in the Neo-Assyrian Empire”: G. G. Xeravits (szerk.): *Religion and Female Body in Ancient Judaism and Its Environments*. Berlin, 3–39.
- Fales, F. M. 2011. „Moving around Babylon. On the Aramean and Chaldean Presence in Southern Mesopotamia”: E. Cancik-Kirschbaum – M. van Ess – J. Marzahn (szerk.): *Babylon. Wissenskultur in Orient und Okzident*. Topoi 1. Berlin–Boston, 91–112.
- Farber, W. 1977. *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi*. Wiesbaden.
- Feldman, M. H. 2004. „Nineveh to Thebes and Back. Art and Politics between Assyria and Egypt in the Seventh Century BCE”: *Iraq* 66 (= RAI 49), 141–150.
- Frahm, E. 2009. „Assurbanipal at Der”: M. Luukko – S. Svárd – R. Mattila (szerk.): *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*. Studia Orientalia 106. Helsinki, 51–64.
- Frahm, E. 2017. „Assyria and the South. Babylon”: uó (szerk.): *A Companion to Assyria*. Malden, 286–298.
- Frame, G. 1986. „The Correspondence of Nabû-ušabši, Governor of Uruk”: K. R. Veenhof (szerk.): *Cuneiform Archives and Libraries. Papers Read at the 30e Rencontre Assyriologique Internationale Leiden, 4–8 July 1983*. Istanbul, 260–272.
- Frame, G. 1992. *Babylonia 689–627 B.C. A Political History*. Leiden.
- Frame, G. 2008. „Babylon: Assyria’s Problem and Assyria’s Prize”: *Journal of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 3, 21–31.
- Fuchs, A. 2005. „War das Neuassyrische Reich ein Militärstaat?”: B. Meißner – O. Schmitt – M. Sommer (szerk.): *Krieg – Gesellschaft – Institutionen. Beiträge zu einer vergleichenden Kriegsgeschichte*. Berlin, 35–60.
- Galter, H. D. – Levine, L. D. – Reade, J. E. 1986. „The Colossi of Sennacherib’s Palace and their Inscriptions”: *Annual Review of the Royal Inscriptions of Mesopotamia Project* 4, 27–32.
- Geller, M. J. 2004. „West Meets East. Early Greek and Babylonian Diagnosis”: H. F. J. Horstmanshoff – M. Stol (szerk.): *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*. Leiden, 11–61.
- Gerardi, P. 1988. „Epigraphs and Assyrian Palace Reliefs. The Development of the Epigraphic Text”: *Journal of Cuneiform Studies* 40, 1–35.
- Grayson, A. K. 1975. *Assyrian and Babylonian Chronicles*. Texts from Cuneiform Sources 5. Locust Valley.
- Guinan, A. 2002. „A Severed Head Laughs. Stories of Divinatory Interpretation”: L. J. Ciralo – J. L. Seidel (szerk.): *Magic and Divination in the Ancient World*. Leiden, 7–40.
- Heday, S.-A. 2008. *Elam. Eine alte Kultur im Iran*. Norderstedt.
- Henkelman, W. F. M. 2003. „Defining Neo-Elamite History”: *Bibliotheca Orientalia* 40, 251–263.
- Hinz, W. 1972. *The Lost World of Elam. Re-creation of a Vanished Civilization*. Transl. by J. Barnes. New York.
- IRS = Malbran-Labat, F. 1995. *Les inscriptions royales de Suse: Briques de l’époque paléo-élamite à l’empire néo-élamite*. Paris.
- Kalla G. 2003. „Az asszír főváros és a királyi propaganda – Ninive példája”: *Ókor* 2/1, 9–18.
- Kalla G. 2012. „Babilón szent térségei”: *Axis* 1/1, 9–49.
- Kealin, O. 1999. *Ein assyrisches Bildexperiment nach ägyptischem Vorbild. Zur Planung und Ausführung der „Schlacht am Ulai”*. Darmstadt.
- Lipiński, E. 2000. *The Aramaeans. Their Ancient History, Culture, Religion*. Orientalia Lovaniensia Analecta 100. Leuven–Paris–Sterling.
- May, N. N. 2012. „Triumph as an Aspect of the Neo-Assyrian Decorative Program”: G. Wilhelm (szerk.): *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg, 20–25 July 2008*. Winona Lake, IN, 461–488.

- May, N. N. 2014. „'In order to Make Him Completely Dead'. Anihilation of the Power of Images in Mesopotamia”: M. Lionel (szerk.): *La famille dans le Proche-Orient ancien. Réalités, symbolismes, et images*. Winona Lake, 701–728.
- Meuszynski, J. 1981. *Die Rekonstruktion der Reliefdarstellungen und ihrer Anordnung im Nordwestpalast von Kalhu (Nimrūd)*. Baghdader Forschungen 2. Mainz-am-Rhein.
- Noegel, S. B. 2007. *Nocturnal Ciphers. The Allusive Language of Dreams in the Ancient Near East*. American Oriental Series 89. New Haven.
- Oppenheim, A. L. 1956. „The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With Translation of an Assyrian Dream-Book”: *Transactions of the American Philosophical Society* 46, 179–373.
- Orthmann, W. (szerk.) 1975. *Der alte Orient*. Berlin.
- Piepkorn, A. C. 1933. *Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal I. Editions E, B₁₋₅, D and K*. Assyriological Studies 5. Chicago.
- Place, V. 1867. *Ninive et l'Assyrie*, tome 3. Paris.
- Porter, B. N. 2004. „Ishtar of Nineveh and Her Collaborator, Ishtar of Arbela, in the Reign of Assurbanipal”: *Iraq* 66 (= RAI 49), 41–44.
- Postgate, J. N. – Mattila, R. A. 2004. „Il-yada' and Sargon's Southeast Frontier”: G. Frame (szerk.): *From the Upper Sea to the Lower Sea. Studies on the History of Assyria and Babylonia in Honour of A. K. Grayson*. Leiden, 235–284.
- Potts, D. T. 1999. *The Archaeology of Elam. Formation and Transformation of an Ancient Iranian State*. Cambridge.
- Reade, J. E. 1976. „Elam and Elamites in Assyrian Sculpture”: *Archaeologische Mitteilungen aus Iran* 9, 97–106.
- Reade, J. E. 1979. „Narrative Composition in Assyrian Sculpture”: *Baghdader Mitteilungen* 10, 51–110.
- Reade, J. E. 1983. *Assyrian Sculpture*. Cambridge, MA.
- Reade, J. E. 2016. „The Gates of Nineveh”: *State Archives of Assyria Bulletin* 22, 39–93.
- Reade, J. E. – Walker, C. B. F. 1981–82. „Some Neo-Assyrian Royal Inscriptions”: *Archiv für Orientforschung* 28, 113–122.
- RINAP 3/1: Grayson, A. K. – Novotny, J. 2012. *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704–681 BC), Part I*. Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 3/1. Winona Lake.
- Russell, J. M. 1999. *The Writing on the Wall. Studies in the Architectural Context of Late Assyrian Palace Inscriptions*. Mesopotamian Civilizations 9. Winona Lake.
- SAA 2: Parpola, S. – Watanabe, K. 1988. *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*. State Archives of Assyria 2. Helsinki.
- SAA 10: Parpola, S. 1993. *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*. State Archives of Assyria 10. Helsinki.
- SAA 16: Lukko, M. – Van Buylaere, G. 2002. *The Political Correspondence of Esarhaddon*. State Archives of Assyria 16. Helsinki.
- SAA 18: Reynolds, F. 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.
- SAA 21: Parpola, S. 2018. *The Correspondence of Assurbanipal, Part I*. State Archives of Assyria 21. Helsinki.
- Scurlock, J. – Andersen, B. R. 2005. *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine. Ancient Sources, Translations, and Modern Medical Analyses*. Urbana–Chicago.
- Stephenson, F. R. 1975. „Astronomical Verification and Dating of Old Testament Passages Referring to Solar Eclipses”: *Palestine Exploration Quarterly* 107, 109–112.
- Steve, M.-J. 1992. *Syllabaire élamite, histoire et paléographie*. Neuchâtel–Paris.
- Stronach, D. – Lumsden, S. 1992. „U.C. Berkeley's Excavation at Nineveh”: *Biblical Archaeologist* 55, 227–233.
- Tavernier, J. 2004. „Some Thoughts on Neo-Elamite Chronology”: *ARTA* 2004.003.
- Toorn, K. van der 1996. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life*. Leiden – New York.
- Tsukimoto, A. 1985. *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*. Alter Orient und Altes Testament 216. Kevelaer–Neukirchen.
- Unger, E. 1928. „Arbailu”: *Reallexikon der Assyriologie*. Bd. 1, 141–142.
- Unger, E. 1933. „Kinematographische Erzählungsform in der alto-orientalischen Relief- und Rundplastik”: *Aus fünf Jahrtausenden mongenländischer Kultur. Festschrift Max Freiherrn von Oppenheim zum 70. Geburtstag*. Berlin, 127–133.
- Vaan, J. M. C. T. de 1995. „Ich bin eine Schwertklinge des Königs”. *Die Sprache des Bel-ibni*. Alter Orient und Altes Testament 242. Kevelaer–Neukirchen.
- Vallat, F. 1996a. „Nouvelle analyse des inscriptions Néo-Élamites”: H. Gasche – B. Hrouda (szerk.): *Collectanea Orientalia. Histoire, arts de l'espace et industrie de la terre. Études offertes en hommage à Agnès Spycket*. Neuchâtel–Paris, 385–395.
- Vallat, F. 1996b. „Le royaume élamite de SAMATI”: *N.A.B.U.* 1996/1, no. 31.
- Vallat, F. 1998a. „Le royaume élamite de Zamin et les »lettres de Ninive«”: *Iranica Antiqua* 33, 95–106.
- Vallat, F. 1998b. „Elam, I. The History of Elam”: *Encyclopedia Iranica* 8, 301–312.
- Vallat, F. 2002. „Buchbesprechung von M. W. Waters, *A Survey of Neo-Elamite History*”: *Orientalistische Literaturzeitung* 97, 372–376.
- Vér Á. 2018. „A triumphus Asszíriában I.”: *Ókor* 17/1, 20–31.
- Walker, Ch. – Dick, M. 2001. *The Introduction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian mīs pī ritual. Translation, Transliteration and Commentary*. Helsinki.
- Watanabe, Ch. E. 2004. „The 'Continuous Style' in the Narrative Scheme of Assurbanipal's Reliefs”: *Iraq* 66 (= RAI 49), 103–114.
- Watanabe, K. 1987. *Die adê-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregung Assarhaddons*. Baghdader Mitteilungen Beiheft 3. Berlin.
- Waters, M. W. 1999. „Te'umman in the Neo-Assyrian Correspondence”: *Journal of the American Oriental Society* 119, 473–477.
- Waters, M. W. 2000. *A Survey of Neo-Elamite History*. State Archives of Assyria Studies 12. Helsinki.
- Waters, M. W. 2006. „A Neo-Elamite Royal Family”: *Iranica Antiqua* 41, 59–69.
- Wäfler, M. 1975. *Nicht-Assyrer neuassyrischer Darstellungen*. Alter Orient und Altes Testament 26. Neukirchen-Vluyn.
- Weidner, E. F. 1932–33. „Assyrische Beschreibungen der Kriegs-Reliefs Assurbânâplis”: *Archiv für Orientforschung* 8, 175–203.
- Weissert, E. 1997. „Royal Hunt and Royal Triumph in a Prism Fragment of Ashurbanipal (82-5-22,2)”: S. Parpola – R. M. Whiting (szerk.): *Assyria 1995*. Helsinki, 339–358.

Koltai Kornélia (1972) hebraista, nyelvtanár, egyetemi adjunktus az ELTE BTK Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszékén. Kutatási területe a Héber Biblia nyelve és szöveggyománya.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *Bibliafordítás – egy szekuláris korban* (2014/4).

Az Úr/JHWH (vallásának) propagandistái: a próféták

Koltai Kornélia

Bevezetés

Mivel a jelen keretek nem teszik lehetővé, hogy valamennyi Héber Biblia-beli próféta nyelvi megnyilvánulásait elemezzem,¹ három prófétát választottam, akiknek verbális közléseit, kifejezési formáit propagandaszempontról vizsgálat tárgyává teszem: Illést, Ámósz és Jónást.²

Tanulmányomban egyfelől tehát a nevezett próféták bibliai korpuszban található nyelvi eszköztárára fókuszálok. Másfelől viszont a vizsgálódás során a hatásproblematikát helyezem a középpontba, vagyis a verbális prófétai propagandisztikus tevékenységeket abból a megközelítésből értelmezem és értékelem, hogy a bibliai szövegek tanúsága alapján a kortárs befogadókba milyen reakciókat váltottak ki. A prófétai propagandát tehát a befogadói nézőpont felől rekonstruálok, a perlokúciós aktus alapján határozom meg, tekintettel a propaganda *per definitionem* jelentésére, amely valamely eszme népszerűsítésében, terjesztésében jelölhető ki.³ A prófétai propagandatevékenység nyelvi jellegének, motivációinak, intencióinak, hatásmechanizmusának analízise során értelemszerűen az eredményesség kérdéskörét is tárgyalom, annak elmaradása, tehát kudarc esetén a lehetséges hibák megnevezésével.

Előljáróban külön is le kell szögezmem, amire már többször utaltam: a Héber Biblia szöveggyománnyából indulok ki, a jelenlegi kánoni formát veszem alapul, azt a textuális konstrukciót, ahogyan az ránk – a késő utókorra – maradt. Nem kívánok történetkritikai kérdésekbe bocsátkozni, nem kívánok azzal foglalkozni, hogy történetileg mennyire tekinthetők hitelesnek az elbeszélések, hogy léteztek-e a könyvek szereplői, szerzői, hogy megtörténtek-e a lejegyzett események, s hogy mely szövegrétegek mikor rakódtak egymásra, hogyan történt a redakció folyamata, stb.,⁴ egyszerűen azért nem, mert egyrészt ezeket a kérdéseket évszázadok óta kutatják, másrészt és főként, mert kívül esnek az aktuális vizsgálódás horizontján.

Az Illés-elbeszélésfüzér, valamint Ámósz és Jónás próféta könyve egy hagyomány, egy kulturális tradíció „terméke”. Az, hogy a nyilvánvaló formálódása-alakulása és esetleges szövegváltozatai ellenére a konkrét textusok így, ilyen nyelvi megformáltságban maradtak fenn, jelzésértékű. Arról az emlékezetéről vallanak, amelyet egy vallási-kulturális közösség magáénak tekint. Vagyis nem véletlenül, hanem meghatározott tradíció keretében öltötték ezt az alakzatot; ugyanakkor a jóval későbbi nemzedékek számára is ezek a szavak, szerkezetek, mondatok, szövegegységek, szövegek, gyűjtemények bírtak-bírnak megtartó kulturális-tradicionális erővel: ezek, amelyek kánoni rangra emelkedtek.⁵

A prófétai propaganda tanulmányozása során a korpuszban fellelhető közlési szituációk és kommunikációs tényezők történeti hitelességét tehát nem kívánom megvizsgálni, de nem áll szándékomban a történetiséget megkérdőjelezni, felülbírálni sem: adottnak tekintem. Jelen analízis szempontjából a kulturális emlékezetben, a kánonban fennmaradt tradíció a releváns, a kizárólagos forrás. Szigorúan a szövegeket elemzem, a maguk belső kohéziójában. A szövegek immanens világában ezek a párbeszéd, monológok, beszédesemények és perlokúciós aktusok lezajlottak, megtörténtek, s ily módon akár *ténylegesen* végbe is mehettek – függetlenül attól, hogy mi tekinthető fikciónak, legendának,⁶ vagy valós eseményeken alapuló elbeszélésnek közülük.

A választott biblia részletekről is elmondható: nyelvi és irodalmi kidolgozottságuk nagyban hozzájárult ahhoz, hogy népszerű, történetileg is értékelhető szöveghagyományként éltek tovább hosszú évszázadokon keresztül, s hatnak elevenen napjainkban is.

A befogadó befolyásolása a hagyományos olvasat által

Hadd folytassam ott, ahol az imént abbahagytam: a kortárs kitekintésnél. Feltehetőleg a mai befogadó sem tud ugyanis elvonatkoztatni attól a hagyománytól, amely a prófétai működéssel kapcsolatos előítéletekben ölt testet.

A prófétákra úgy tekintünk, hogy különböző társadalmi származásuk ellenére is ők voltak azok, akik egységesen szót emeltek az elnyomottak érdekében mint a JHWH-hit és a monoteizmus elkötelezett harcosai, s lehettek bár a sivatagi ideál, a pásztori nomád életforma, a hajdanvolt aranykor hirdetői (Hóseás, Ézsaiás, Mikeás, Jeremiás),⁷ de mindnyájan koruk tabuit döntögették, koruk „polgárát pukkasztották”, mert az isteni igazság hajtotta őket, s nem féltek akár életüket is kockára tenni eszméikért (Jeremiás).

Ugyanakkor látnunk kell: a prófétai tevékenység értelmezését befolyásoló előítéleteink nem tárgyilagos lejegyzésekből táplálkoznak. A fennmaradt beszámolók és gyűjtemények hátterében pozitívan elfogult attitűdöket kell feltételeznünk, ráadásul az idők során további szubjektív értelmezői rétegek is rárakódtak a szövegekre. A próféták működésének, fellépésének és hatásának a megítélésében így nem árt némi óvatosság.

Am ha a próféták működéséről lehántjuk az isteni ihlettség és isteni közvetítői funkció rétegét, és tisztán a tevékenységüket, politikai szerepvállalásukat vesszük górcső alá, akkor további jelzőkkel illethetők: provokatőrök, látens kultúrataragadók, kultúrpezzimisták,⁸ általános büntetést hirdető, igazságtalanul általánosítók, elitisták, magukat a többiek fölé helyezők. Ezek nem éppen pozitív tulajdonságok, sőt, bizonyos szempontból károsnak is tekinthetők a közösség fennmaradása szempontjából.

A bibliai szövegek hagyományozói, szerzői, szerkesztői bizonyára nem akartak negatív képet közvetíteni Izrael igaz prófétáiról, és a szövegértelmezői zsidó és keresztény hagyománynak sem állt szándékában sosem a próféták lejáratása. Így az esetlegesen negatív jellemvonásokat vagy tetteket is tágabb kontextusba helyezték, s mintegy megnemesítették azáltal,

hogy a nemes cél érdekében történő szükséges erőfeszítéseként mutatták be.

De térjünk most rá magára az elemzésre! Vizsgáljuk most meg Illés, Ámósz és Jónás propagandatevékenységét, a fellépésüket, igehirdetésüket bemutató elbeszélések és gyűjtemények kisebb-nagyobb szövegegyeségein keresztül, nyelvi-pragmatikai-kommunikációs megközelítésből, s így talán hozzájárulunk ahhoz is, hogy a prófétákról teljesebb, árnyaltabb képet alkothassunk.

Illés mint az Úr (JHWH)⁹ propagandistája

Az Illés-ciklus különálló történetek egybefűzéséből áll, amelyek a következő bibliai fejezetekben állnak a rendelkezésünkre: 1Kir. 17–19, valamint a 2Kir. 2,1–17-es szövegrésze.

A bibliai narratíva szerint Illés próféta Aháb, Omri fia királyságának (i. e. 873–853) és Ahazja királyságának (i. e. 853–852) idején működött. Samária volt ekkor a főváros, amely a király téli királyi rezidenciájaként szolgált.¹⁰ Az új északi főváros kiépítése Aháb apja, Omri ötlete és tervei alapján valósult meg,¹¹ tehát nem hosszú múltra tekintett vissza, ám annál fényűzőbb, pazarabb lehetett.¹²

Aháb, követvén apját, szövetségi politikát folytatott az északkeleti és északnyugati szomszédaival, s a szövetségi politikát ő házasságkötéssel is megpecsételte. Jezábel, a föníciai királylány így került az udvarba, magával hozva otthonról a saját kultuszgyakorlatát is. Az idegen vallási elemek tehát a szövetségesek politikai elismerése okán, politikai engedményként jelentek meg, illetve épültek be a JHWH-kultuszba.¹³ A korábban is meglévő Baal-kultusz e korban vált tehát „akuttá”. A városban Baal-templom épült (1Kir. 16,29.32 stb.), a városi felső rétegek és az udvar körében természetesnek bizonyult Baal tisztelete is, illetve a szinkretista vallásgyakorlat.

A bibliai szöveg tanúsága szerint ebben a korban lépett fel Illés a Baal-vallásgyakorlattal szemben, így propagandatevékenysége elsődlegesen vallási indíttatású, de közvetetten politikai propagandatevékenységként is jellemezhető.

Illés valamennyi propagandisztikus performanszának közelebbi szemügyre vételére most nincs lehetőség, de nézzünk belőlük néhányat! Elsőként azokat a megnyilatkozásokat tekintsük meg, amelyeket a Baal-prófétái elleni hadviselés csúcspontjának tartott Karmel-hegyi istenítélet során (1Kir. 18,20–46) közvetített a próféta a hallgatóságának:

(1) 1Kir. 18,21

[A népnek]

עַד־מָה־יִשְׁתַּחֲוֶיֶה אֱלֹהֵי אֲחֵרִים
עַד־מָה־יִשְׁתַּחֲוֶיֶה אֱלֹהֵי אֲחֵרִים וְאִם־הִבְעַל לָכֵן אֲחֵרִים

„Meddig sántikáltok még kétfelé? Ha az Úr az Isten, kövessétek őt, ha pedig Baal, akkor őt kövessétek!”

וְלֹא־עָנָה הָעָם אִתּוֹ דְבָר׃ De a nép nem felelt egy szót sem.

(2) 1Kir. 18,22

[A népnek]

אֲנִי נִתְּרַחֵי נְבִיאֵי יְהוָה לְבַדָּה
וְנְבִיאֵי הַבְּעַל אַרְבַּע־מֵאוֹת וְחַמְשִׁים אִישׁ׃

„Én maradtam az Úr egyetlen prófétája, Baal prófétái pedig négyszázötvenen vannak.”

(3) 1Kir. 18,27

[Baalról, Baal prófétáinak]

קָרְאוּ בְקוֹל־גְּדוֹל כִּי־אֱלֹהִים הוּא
כִּי־שָׁחַת וְכִי־שָׂחַת לֹא וְכִי־דָרַךְ לֹא אִלּוּ־יִשָּׂחַן הוּא
וְיִקְרָן׃

„Kiáltatok hangosabban, hiszen isten ő! Talán elmélkedik, vagy a dolgát végzi, vagy úton van, vagy talán alszik, és majd fölébred.”

Illés közlése az (1)-ben és a (3)-ban kategorikus, direkt utasítás, amely kizárólagos, sőt, kíméletlen „vagy-vagy felfogásról” tanúskodik. A (2)-ben a próféta saját küldetéséről vall: szerepét a sokszoros túlerővel szemben pozicionálja, és egyúttal ki is emeli magát azon próféták közül, akik megmaradtak az Úr prófétáinak (hiszen Óbadjá, aki maga is JHWH embere volt, megmentett 100-at, tehát nem Illés „maradt egyedül” az Úr prófétája, vö. 1Kir. 18,4.13). Láthatóan tehát nem riad vissza a csúsztatástól, miközben saját küldetését túldimenzionálja. De a gúnytól sem riad vissza a (3)-ban: propagandisztikus eszköztárának éppúgy kelléke a csúfolódás, gúnyolódás, mint a csúsztatás. Szóhasználatára nem jellemző az intellektuális kifinomultság, sokkal inkább az egyszerű, egyértelmű kifejezések híve.

A propagandista attitűdjeinek seregszemléje során kiderül: Illés az empátia teljes hiányáról tesz tanúbizonyságot, hiszen nem akarja megérteni, meghallgatni vélt vagy valós ellenfeleinek érveit, nem akar a helyzetükbe, lelkiállapotukba helyezkedni. A célközönségétől eltérő háttérismerettel rendelkezik és nem is kíván ezen változtatni:¹⁴ szemében nem megengedhető a két kultusz egymás mellett, egymásban élése. Hatalmi ambíciókra és narcisztikus hajlamra utal, hogy az általa közvetített valóságmodellt tekinti a helyesnek, sőt, azt tartja kizárólagosan, egyedül helyesnek,¹⁵ miközben saját magát a többiekkel szembe-, illetve fölé állítja. Nyílt gúnyval, megvetéssel, lekezeléssel él, és általában véve is nyílt kártyákkal játszik – ellentmondást pedig nem tűr.

Propagandisztikus performanszának következményeképpen válasz érkezik az Úrtól: JHWH tüzet bocsát az áldozatra (1Kir. 18,38). Ezt a gesztust perlokúciós aktusként értelmezhetjük az Úr részéről, de ettől eltérő olvasata is lehetséges, nevezetesen: a tűz nem más, mint az Úr megerősítő visszajelzése és áldása Illés további propagandatevékenységére. A nép is feladja a korábbi hallgatásba burkolózó magatartást, ahogyan az addigi „kétfelé sántikálást” is: elköteleződik – legalábbis rövidtávon – JHWH

szolgálat mellett. Illés pedig, immáron ismételt felhatalmazva az Úr által, lemészárolja Baal prófétáit (1Kir. 18,40). De Jezabelnek sem kell több, üldözöbe veszi Illést (1Kir. 19,1–8). Jezabel bosszúja elől menekülve, a pusztai bujdosás során a próféta összseroppan, saját halálát kívánja (1Kir. 19,4).¹⁶

De ne szaladjunk annyira előre az eseményekkel! A Kármel-hegyi prófétai propagandatevékenység verbálisan tetten érhető hatása az alábbi felkiáltásban realizálódik:

(4)	1Kir. 18,39
וַיִּרְאֵהוּ כָּל־הָעָם וַיִּפְּלוּ עַל־פְּנֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ:	Amikor látta ezt az egész nép, arcra borult, és ezt mondogatta:
יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים:	„Az Úr az Isten, az Úr az Isten!”

A befogadói reakció megváltozik tehát. Míg kezdetben az ellenállás jellemzi a népet, Illés propagandájának célközönségét; míg a direkt, hatalmi utasításra az (1)-ben még elhárítás a válasz – tekintettel arra, hogy Illés nem aknázza ki az értelmi-érzelmi alapon történő meggyőzés, érvelés kommunikációs lehetőségeit –,¹⁷ addig a tűz-csoda már megteszi a hatását. S legyen bár a nép reakciója az elutasítás és cselekvéshiány Illés empátiamentes kategorikus imperatívuszára, a tűz láttán már megijed, s az ijedtség nyomán behódol – ám a valódi „megtéréshez” ez a megfélemlítés édeskevesnek bizonyul.

Illés a jól bevált megfélemlítéshez, illetve ennek retorikai manifesztációjához folyamodik a későbbiekben is, az Úr vallásának propagálása jegyében (1Kir. 21,17–24). A próféta ezúttal a királlyal találkozik, és szemtől szemben utasítja őt az általa kizárólagosan helyesnek tartott útra. Az alaphelyzet a következő: Aháb a felesége, Jezabel tanácsára JHWH törvényeinek hátat fordít és álnok módon megöleti Nábótót, hogy így rátehesse a kezét az elhunyt szőlőjére (1Kir. 21,1–16).

A próféta az (5-6)-ban a következő verbális propagandát fejtí ki az Úr vallásának Ahábra történő „kiterjesztése” érdekében:

(5)	1Kir. 21,20
וַיֹּאמֶר אֶחָאָב אֶל־אֱלֹהֵי הַמַּצְאֵחַי אִיבִי וַיֹּאמֶר מַצְאֵחַי וְעַן הַחֲמִסְרָךְ לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה:	Aháb így felelt Illésnek: „Rám találtál, ellen-ségem?!” Ő ezt mondta: „Rád találtam, mivel arra vetemedtél, hogy olyat tégy, amit rossznak lát az Úr.

(6)	1Kir. 21,21
הֲנִי (מִכִּי) מֵבִיא אֱלֹהֵי רָעָה וּבְעֵרְתִי אֶחָרָךְ וְהִכְרַתִּי לְאֶחָאָב מִשְׁתֵּינִי בְּקִיר וְעַצוֹר וְעוֹבֵב בְּיִשְׂרָאֵל:	Ezért én veszedelmet hozok rád, és kisöpörlek téged. Kiirtom Izráelből Aháb férfitudait, ap-raját-nagyját!”

Illés az adott kommunikációs szituációban az érzelmi befolyásolás szándékával lép fel, közös háttértudásra épít, de többlet-információval is rendelkezik,¹⁸ amelyet a propaganda sikeres kimenetele érdekében fenyegető jóslat formájában közöl. Intéése személyes, szigorú és erkölcsi jellegű. Felhatalmazást ad szavainak, illetve a jövőndelés isteni eredetét nyomatékosítja, hogy az Úr nevében egyes szám első személyben beszél.

A befogadóban, vagyis a királyban kiváltott hatás nem is sokat várat magára. A prófétai propaganda eredményességének bizonyítékaként Aháb a közlés igazságtartalmát kritikátlanul

elfogadja, s a fenyegetés hatására félelem keríti hatalmába. Félelmét tapasztalati tények táplálják. Hogy a propaganda ér-e célt nála, a propaganda befolyásolja-e, manipulálja-e, magyarán: a király megtér-e a helyes útra, nem dönthető el. Azt mindenesetre kijelenthetjük, hogy bűnbánatot gyakorol: bőjtől, zsákruhát ölt, megbánást tanúsít (1Kir. 21,27).

A narratívába ágyazott isteni kijelentés is alátámasztja szívének őszinte szándékát, amely magát az Urat is arra készíti, hogy visszavonja, megváltoztassa eredeti terveit. Legalábbis egy kis időre:

(7) 1Kir. 21,28
וַיְהִי דְבַר-יְהוָה אֶל-אֱלִיהוּ הַתְּשֻׁבִי לֵאמֹר:
Ekkor így szólt az Úr igéje a tisbei Illéshez:

(8) 1Kir. 21,29
הֲרֵאִיתָ כִּי-זָכַנְתָּ
אַחַב מִלִּפְנֵי יְהוָה כִּי-זָכַנְתָּ מִפְּנֵי
לֹא-אַבִּי (אַבְיָא)
הֲרֵעָה בְּנֵימִי בִימֵי בְנוֹ אֲבִיָא הֲרֵעָה עַל-בֵּיתוֹ:
„Látod, mennyire megalázta magát előttem Aháb? Mivel megalázta magát előttem, az ő idejében nem hozom rá azt a veszedelmet; majd csak a fia idejében hozok veszedelmet a házára.”

Összegzőként elmondhatjuk, hogy Illésnek egy esélytelen, eleve vesztesre ítélt, kilátástalan helyzetben kellett kifejtenie a JHWH-vallás propagandatevékenységét, a Baal-kultusz és szinkretista vallásgyakorlat virágkorában. Legfőbb propagandaeszközei a megfélemlítés és a folytonos fenyegetés voltak, de kommunikációs eszköztárából nem hiányzott a csodatétel (vö. 1Kir. 17,8–24) és a kivégzés sem. Szavainak, cselekedeteinek úgy próbált érvényt, legitimitást szerezni, hogy az Úrra mint megbízóra, mint felhatalmazó tekintélyre hivatkozott, illetve jogosultságot, legitimitációt remélt és nyert az Úr nevében történő, egyes szám első személyű kommunikációval is. Meggyőzés, észérvek helyett hol erővel, erőszakkal, hol pedig fölényesen, lekezelően művelte a verbális propagandát.

Illés olykor el is bizonytalanodott önnön küldetésében, megingott a hite saját magában. Nem lehet, hogy a folyamatos erődemonstrációval éppen e gyengeségét takargatta? Nem lehet, hogy a verbális agressziójával és túlkapásaival valójában a küldetésben való bizonytalanságát kompenzálta?

S bár diktatórikus fellépésével sikereket ért el, személyisége nem örvendett népszerűségnek. Feltehetően teljes elszigeteltségben teljesítette a szolgálatát, Elizeus sem a tanítása hatására lett követőjévé.¹⁹ Lényegében egyáltalán nem volt hozzáférése azokhoz, akikhez a küldetése szólt.

Ámósz mint az Úr (JHWH) propagandistája

Ámósz próféta a Biblia tanúsága szerint egy évszázaddal később lépett föl, szintén az északi ország részben. Prófétai működése II. Jeroboám király idejére esett (i. e. 787–747).

II. Jeroboám sikeres uralkodó volt, aki jó érzékkel tudta a fennálló lehetőségeket meglátni és megragadni.²⁰ A kedvező külpolitikai helyzetet kihasználva uralkodása alatt visszaszerelte a korábban, a környező népek által meghódított transz-jordániai területeket, és mind északon, mind délen jelentősen kítolta a határt (2Kir. 14,25.28). Izrael tehát az uralkodása idején ismét nagy kiterjedésű állammá vált, területi integritása helyreállt. Ezzel párhuzamosan a gazdaság is gyors fejlődésnek indult.²¹ Az ipar, a kereskedelem és a mezőgazdaság virágzásából azonban nem a társadalom egésze részesült, csupán egy szűk elit járt nagyon jól. A társadalom alsó, többnyire földműves rétegei mind inkább leszakadtak, elszegényedtek. A növekvő társadalmi egyenlőtlenségek pedig egyre nagyobb társadalmi feszültséget generáltak.

Ámósznak az elszegényedés és a mértéktelen vagyonfelhalmozás szélsőségei mellett a kánaáni istenségek töretlen népszerűségével, a Baal-kultusszal és a szinkretista JHWH-kultuszgyakorlattal is szembe kellett néznie.²²

Ekkortájt kezdett eluralkodni az a kánaáni eredetű ideológia is a nép körében, hogy JHWH a kultuszon keresztül lekötelezhető, megvesztegethető.²³ A lekötelezés eredményességét, mértékét pedig közvetlenül a gazdasági bőségen mérték le. Úgy vélték, ha hatékony, intenzív a JHWH-kultusz (amely különböző kánaáni elemekkel keveredett), akkor az Úr bő termést és jólétet ad. S mivel gazdag éveket, jó évjáratokat is magukénak tudhattak, melyek alátámasztották, erősítették ezt az ideológiát, elbizakodottság lett úrrá rajtuk. Önbizalmukat az a tudat is táplálta, hogy JHWH kiválasztotta őket, s ha megfelelően adóznak áldozati adományokkal Istenüknek, JHWH megvédi őket minden veszedelemtől. A kultuszi előírások teljesítése tehát nemcsak a bőségre és a gazdaságra jelentett garanciát, hanem a békéjüket, boldogságukat is az áldozatbemutatástól tették függővé.²⁴

Ámósz az első írópróféta, vagyis az első azok sorában, akiknek működését, mondásait önálló prófétai könyv formájában hagyományozták az utókorra. S ha megnézzük a neki tulajdonított könyvet, azt láthatjuk, hogy nem elbeszélésekből áll, hanem szinte kizárólagosan prófétai mondásokat tartalmaz.²⁵ Az i. e. 8. századtól kezdődően ugyanis az irodalmi hagyományozás is nagy átalakuláson ment át: a narratívumok helyett más műfajok, a mondások váltak dominánssá a gyűjteményekben.

De tekintsük meg közelebbről Ámósz verbális propagandatevékenységét!²⁶

Figyeljük meg az alábbi szövegrészletekben, hogy a nép vallási-kulturális emlékezetében nagy jelentőségű kivonulástörténetet, az Exodus-történetet hogyan idézi fel a próféta!²⁷

(9) Ám. 3,1
שָׁמְעוּ אֶת-הַדְּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה
עֲלֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, עַל כָּל-הַמְּשַׁפְּחָה
אֲשֶׁר הָעֵלִיתִי מֵאֲרִיץ מִצְרַיִם לֵאמֹר:
Halljátok meg azt az ígét, amelyet az Úr mond rólatok, Izrael fiai, az egész nemzetségről, „amelyet fölhoztam Egyiptomból:

(10) Ám. 3,2
רַק אֲתֶכֶם יָדַעְתִּי מִכָּל מְשַׁפְּחוֹת הָאָדָמָה
עַל-כֵּן אֶפְקֹד עֲלֵיכֶם אֵת כָּל-עֲוֹנוֹתֵיכֶם:
Csak veletek léptem közösségre a föld minden nemzetsége közül, ezért kérem számon rajtatok minden bűnötöket.”

(11) Ám. 9,7
הֲלוֹא כִבְנֵי כְשִׁיִּים אַתֶּם לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל
נְאֻם-יְהוָה הֲלוֹא אֶת-יִשְׂרָאֵל
הָעֵלִיתִי מֵאֲרִיץ מִצְרַיִם וּפְלִשְׁתִּים
מִכַּפְתּוֹר וְאֶרֶם מִקִּיר:
„Nem olyanok vagytok-e a szememben, Izrael fiai, mint az etiópok?” – így szól az Úr.
„Én hoztam föl Izraélt Egyiptomból, a filiszteusokat meg Kaftórból és az arámokat Kírból!”

A (9–11)-es kommunikációs szituációban Ámósz a hallgatóság számára jól ismert képekkel, fordulatokkal él. Olyan múltbéli hagyományra, eseményre reflektál, amely szerves részét képezi a célközönség identitásának.

A nemzeti azonosságtudat egy fontos, nélkülözhetetlen elemére irányuló közlés alkalmas arra, hogy befolyásolja, emocionálisan és intellektuálisan megérintse, elérje a befogadókat: gondolatokat és érzelmeket váltson ki belőlük. Ámósz attitűdjét az empátia és az együttérzés jellemzi. Az identitástudat kialakulásában nagy szerepet játszó történelmi esemény fellelevenítésével jelzi: velük közös alapra helyezkedik és közös háttértudásra épít. Ismeri a célközönség vágyait és igényeit, tudja, hogy mit jelent számukra az Egyiptomból való szabadulás tradíciója, és azt is tudja, milyen élethelyzetben szokás viselkedni rá, és hogy mit remél a nép a közös emlékezéstől.

A befolyásolást így igen kifinomult eszközökkel valósíthatja meg.

A (9–11)-es interakció során Ámósz ugyanis az Exodus-hagyományt észrevétlenül, rejtett módon új megvilágításba helyezi, ellenkező előjelűvé változtatja át. Olyan csavart alkalmaz, amelynek eredményeképpen az Exodus-történet „kifordul” önmagából.²⁸ S a hallgatóság, a próféta célközönsége minderről nem direkt módon, nyíltan, hanem csak áttételesen, rejtett utalások formájában értesül.

Ámósz tehát egészen más verbális stratégiát választ, mint elődei: az iróniát és a költőiséget állítja a propagandatevékenységének szolgálatába. Ha közelebbről szemügyre vesszük, láthatjuk, a (9–10)-es megnyilatkozások nem szokványosak az Egyiptomból való szabadulással összefüggésben. Ámósz nem úgy hivatkozik a nagy eseményre, mint az Úr népévé formáló, identitásképző történelmi tényre, nem azt közli róla, hogy öröm-

re ad okot. Épp ellenkezőleg: annak bizonyítékaként említi, hogy Izrael másoknál jobban felelősségre vonható, s emiatt pont hogy rettegést idéz elő.²⁹

A (11)-ben egyenesen relativizálja az Exodus-tradíciót: úgy hozza szóba, mint az Úr szabadító tetteinek egyikét, amelyeket más népek esetében is végrehajtott. Viszonylagossá teszi tehát az Exodus jelentőségét, hiszen azt állítja, nem volt több egy átlagos szabadító eseménynél.³⁰

Ámósz stílusos, kifinomult verbális stratégiája, amellyel a nép hamis kiválasztottság- és elbizakodottságtudatának lerombolását végzi, az irónia fogalmával, szerepével és használati körével jellemezhető.

Az irónia a dinamikus nyelvi interakcióban, így a propagandában is kiváló stratégiai eszköz. A megnyilatkozó – esetünkben Ámósz – az ironikus nyelvi tevékenység folytán a másik nézőpontjába helyezkedik, ezáltal hiteles(ebb)en relativizálja azt. Az iróniahasználattal egy kiindulópont, értékrend helyénvalóságát kérdőjelezi meg, de mindjárt egyúttal egy másikat is implikál, s mindezt automatikusan, szinte észrevétlenül teszi.³¹

Az Úr általi szabadítás-aktus relativizálásának, ironikus kifordításának fényében egyéb, a könyvben fellelhető prófétai mondások is új jelentésárnyalattal gazdagodhatnak. Így például az, hogy Ámósz az iróniahasználat révén kijelenti, az Úr nemcsak Izraelt, hanem a környező pogány, ellenséges népeket is megszabadította, új nézőpontba helyezheti a pogány népek elleni próféciákat is (Ám. 1,3–2,5/16). Az „idegenek”, az ironikus közlésmód szerint dekódolva nem mást jelent, minthogy nem is idegenek, illetve pont olyanok, mint Izrael, azaz Izrael népe is idegen, sőt, Izrael a legfőbb ellensége saját magának.³²

Az Exodus-történet kifordítását más beszédeseményekben is tetten érhetjük:

(12) Ám. 8,9
 יהיה ביום ההוא נאם ארני
 יהודה והבאתי השמש בצהרמים
 והחשכתו לארץ ביום אור:

„Azon a napon” – így szól az én Uram, az Úr – „naplementét idézek elő délben, és sötétségbe borítom a földet fényes nappal.

(13) Ám. 8,10
 והפכתי חגיגים לאבל
 וכל שירוקם לקנה והעליתי על-כל מתנים
 שק ועל-כל ראש קרתה
 ושמהיה כאבל יהוד
 ואחריתה כיום מר:

Ünnepeiteket gyászra változtatom, és dalaitokat siratóénekre. Minden derékra gyászruhát vetetek, minden fejet kopasszá tesztek; olyan gyászba borítom őket, amelyet az egyszülöttért tartanak. Ilyen keserves nap lesz a végük.”

A propagandista a (12–13)-as megnyilatkozások iróniahasználatán keresztül közvetett módon bizonyos fogalmak flexibilitására, a „fogoly” és a „fogva tartó” kategóriák egymással felcserélhető voltára mutat rá. Ezúttal Izrael válik az egyiptomi csapások elszenvedőjévé: éppen azok a csapások érik majd el a népet, amelyeket hajdan Egyiptomnak kellett elszenvednie. Ámósz a tragikus jövő ironikus körvonalazásával a múlt megítélését is viszonylagossá teszi. A dicső múlt, a diadalmas emlékezet visszájára fordul, ha a szereplők dinamikus felcserélhetőek.

A nyelvi kifejezőeszközök a (12–13)-as ironikus megnyilvánulásokban a (9–11)-es költői eljárásaihoz hasonlíthatók: a „nappali sötétség”, az „elszülöttekért tartott gyász” képei-motívumai evokatív erejűek, közös háttérismeretről tanúskodnak, de mégsem tolakodóan pörék, hiszen költőiek. Az Exodus-történet relativizálása közvetett formában, hitelesen történik. Az indirekt tartalmi tényezők, az indirekt jelentéskép-

zés pedig megbízható eszköz arra, hogy az eredeti kommunikációs szándék, azaz a megtérésre való felszólítás élet elvegye, így az üzenet észrevétlenebbül juthat el a befogadókhoz, s vezetheti el őket a kívánt reakcióhoz.

Ámósz verbális propagandatevékenysége, amely a vallási-kulturális kiválasztottság és az önbizalom hamis voltának leleplezésére és lerombolására, valamint az igaz JHWH-valláshoz való megtérésre irányul, jó stílusérzékkel és hatékony taktikával zajlik. De nem csak a hamis elbizakodottság és kiválasztottságtudat ellen emel szót a JHWH-vallás képviselőiben, s nem csupán az Exodus-történet kifordításával operál. Működésének nagy részében a dúsgazdag elit kizsákmányoló tevékenysége ellen folytat nem kevésbé intenzív verbális propagandát.

Nézzünk most meg a szociális érzékenység tárgyában egy jellemző nyelvi megnyilatkozást Ámósztól!

(14) Ám. 4,1
 שמעו הרבר הזה פרות הבשן
 אשר בחר שמרון העשקות הלים הרצצות
 אבוינים האמרת לאדנייהם
 הבריאה ונשתה:
 Halljátok meg ezt az ígét, ti, básáni tehenek Samária hegyén,
 akik sanyargatjátok a nincsteleneket, és bántalmaztatok a
 szegényeket, akik ezt mondjátok uraitoknak:
 „Hozzatok még, hadd igyunk!”

A (14)-es közlésben Ámósz Samária előkelő, dúsgazdag aszszonyait gúnyos, ironikus jelzővel illeti („básáni tehenek”). A gúny, az irónia, a lekicsinylés tehát mindjárt a megszólításból kiderül, így azonnal világossá válik a célközönség számára, hogy most valami olyasmi következik, ami a megszokottól eltér, ami meghökkentő. A próféta tudatosan választ olyan szavakat, olyan szerkezetet a prófécia felütéseként, amellyel kinyilváníthatja: a számonkérés és ítélethirdetés ezúttal az átlagostól eltérő, provokatív természetű lesz. A sikeres figyelemfelkeltést követően így a hallgatóság éberségét, koncentrációját jó eséllyel végig fenn is tudja tartani.

De nézzük meg közelebbről a megnyilatkozó attitűdjét!

Ámósz az iróniahasználattal szétrombolja a konvenciókat: mindenekelőtt a kommunikációs konvenciókkal szakít. Devianciája ugyanakkor nem merül ki abban a nyelvi normaszegésben, amely a samáriai luxusfeleségek jóllakott tehenekként megelevenedő szóképében ölt testet, hanem már a szokványostól elütő célcsoportválasztás is normaszegésre utal. Asszonyok egy csoportját kipécézni, őket személyesen elmarasztalni és közvetetten felelőssé tenni az egész társadalmat érintő igazságtalanságokért: meglehetősen szokatlan szemléletmódot jelez. Őket ivással és férjeik megalázásával vádolni, azt állítani, hogy részegeskedésük férjeik közreműködése/segítségé/részvétele (?) mellett, pontosabban „uraik” kényszerű segédletével történik, és mindennek tetejében: részeges életformájukban kijelölni a társadalmi mélyszegénység okát – olyan vádpontok ezek, amelyek önmagukban is éberségre ösztönzik a megszólítottakat, az irónia csak egy további eszköz a metapragmatikai éberségre ösztönzés szolgálatában.³³

Ámósz ironikus és normaszegő prófétai beszéde a szóban forgó téma komolyságára, egyedi bűn jellegére hívja fel a figyelmet, egyúttal nyelvi tudatosságot is feltételez a részéről: az adott élethelyzetben egy ilyen típusú nyelvi megnyilatkozás bizonyul egyedül alkalmasnak arra, hogy hasson, hogy a megszokott cselekedetek újragondolására és megváltoztatására készítse a hallgatóságát.

Összefoglalásként leszögezhetjük, a próféta az irónia eszköztárán keresztül hajtott végre dekonstrukciós propagandatevékenységet: miközben lebontotta a hamis építményeket, egyszersem meg is tisztította a terepet az igaz értékek számára, új ideológiát építve fel.³⁴

Ámósz azért volt jó propagandistája az Úr/JHWH vallásának, mert volt érzéke a kommunikációhoz: s nemcsak érzéke volt, hanem önreflexiója, tudatossága is. Kidolgozott verbális propagandastratégia mentén, felkészülten végezte küldetését. Felismerte, hogy az ironikus nyelvhasználat az információ átadásának – például morális tartalmak közvetítésének is³⁵ – adekvát és hatékony módja, különösen akkor, ha konkrét utasítással társul. Az utasítást így mindig az értékrenddel együtt juttatta kifejezésre: kevésbé direktén és agresszíven – egyúttal pedig saját meggyőződését, értékrendjét is finomabban közvetíthette hallgatósága számára.

Meghökkentő látásmódjával, tabudöntögető stílusával, közvetett értékrend-átadási kísérleteivel feltehetőleg elérte, hogy a cselekvésre felszólítottak ne tiltakozzanak zsigerből.³⁶ S hogy ténylegesen éltek-e a lehetőséggel: megfontolták-e kijelentéseit, újradefiniálták-e életfelfogásukat, átvették-e az új ideológiát, erre a kérdésre a könyv befejező, „vigasztaló” része – tekintet nélkül arra, hogy mennyire számít autentikusnak³⁷ – egyértelműen pozitív választ ad.

Jónás mint az Úr (JHWH) propagandistája

A 2Kir. 14,25 említést tesz egy gát-héferi prófétáról, Amitaj fiáról: Jónásról, aki II. Jeroboám korában működött, tehát Ámósz kortársa lehetett. A Biblia tanúsága szerint ő volt az, aki megjövendölte a király sikeres északi terjeszkedését, így a megnevezett történelmi esemény fényében prófétai szolgálatait Ámósznál valamivel korábbra datálhatjuk.³⁸ Hogy valóban élt-e ez a próféta, nem rendelkezünk róla bizonyítékokkal, ám az tény, hogy *Jónás könyve* egy ilyen nevű prófétának, talán éppen a *Királyok könyvében* említett prófétának a tulajdonnevet viseli.

Jónás könyve történelmileg ugyanakkor nehezen értékelhető,³⁹ hiába is lehet szándékos a pszeudonimitás a szerzők-szerkesztők részéről, s hiába is rendelkeznek elbeszélései a történelmi realitásokhoz köthető földrajzi koordinátarendszerrel. Ninivéről nem szerepelnek adatok a műben, királya nincs megnevezve, minden látszólag valóságos földrajzi helymeghatározás vagy történelmi allúzió eszközül szolgál csupán a mondanivaló hatásossá tételében, a szöveg belső kohézióját erősíti. A gyűjteményt tisztán szépirodalmi kompozíciónak tekinthetjük tehát: a négy fejezetből álló könyv fiktív elbeszélések egy-egy koncepció szerint felfűzött szövegegységeként maradt ránk.⁴⁰ Keletkezését nyelvi, stílári és tartalmi-ideológiai sajátosságai alapján jóval a szerzőnek és főszereplőnek tulajdonított próféta működése utánra szokás helyezni: a könyv elbeszélései feltehetőleg az i. e. 5–3. század között jöttek létre.⁴¹

Most vizsgáljuk meg Jónás verbális propagandatevékenységét Ninive városa ellen, felgyülemlett bűnük miatt!

Ha alaposan megnézzük az utókorra hagyományozott szöveget, azzal a furcsasággal szembesülünk, hogy Jónás propagandatevékenysége egyetlen nyelvi megnyilatkozásban mérhető, ez pedig a következő:

(15) Jón. 3,4
 עוד ארבעים יום ונינה נהפכת:
 Még negyven nap, és elpusztul
 Ninive!

Éppen ezért óriási is a kontraszt Jónás igencsak korlátozott, szűkös verbális cselekedete és az ezzel kiváltott reakció, a perlokúciós aktus közt, de a tágabb bibliai kontextust tekintve is hatalmas ellentét feszül Jónás teljesítőképesége és a többi próféta kimerítő verbális produktivitása közt. Ninive lakói, élükön a királlyal, a prófétai intés nyomán zsákruhát öltenek,

bűnbánatot tartanak, megtérnek (Jón. 3,5–9). Megtérésük pedig arra készíti az Urat, hogy korábbi szilárd(nak tűnő) döntését felülvizsgálja és módosítsa. Ninivét mégsem pusztítja el (Jón. 3,10; 4,11).⁴²

A (15)-ös közlés első ránézésre, szorosan véve nem minősül propagandisztikusnak. Formailag higgadt, józan kijelentés, tartalmát-műfaját tekintve pedig fenyegető jóslat. A prófétának nincsenek észérvei, logikai levezetései, nem nevez meg okokat, de még csak arról sincs szó a próféciában, hogy ez a sötét kilátással terhelt időszak bármi módon megváltoztatható lenne. Egy tényközlés. A próféta tehát – szemben a propagandával, amely mindig a célközönség befolyásolására irányul⁴³ – nem szándékozik semmire sem rávenni a hallgatóságát, maximum arra, hogy vegyék tudomásul a megváltoztathatatlan jövőt. Látszólag paradox módon azonban éppen ezzel befolyásol és változtat! A próféta tehát olyan befolyásolást végez, amely nem tudatos a részéről. Kijelentésével úgy hat az érzelmekre, hogy egyáltalán nem áll szándékában hatni. De mégis azt az eredményt éri el, mintha tudatosan végezne propagandatevékenységet az Úr vallásának képviselésében.

Jónás JHWH egy olyan propagandistája, aki meggyőződés nélkül propagál, és anélkül végzi a propagandatevékenységét, hogy tudná küldetése célját – ettől függetlenül még propagandista, legalábbis ténykedése és a hatásmechanizmus szempontjából.

De vizsgáljuk meg közelebbről is, hogy milyen megnyilatkozást kell ahhoz választania, hogy ilyen láncreakciót indítson el a hallgatósága körében!

Jónás (15)-ös közlése rövid, egyértelmű, könnyen érthető és könnyen meg is jegyezhető.⁴⁴ Mindemellett a megnyilatkozó részéről személytelen is, hiszen a próféta semmit nem artikulál azzal kapcsolatban, hogy milyen viszonyban van a célközönséggel, a bekövetkező eseménnyel és azzal a kommunikációs üzenettel, amelyet átad.⁴⁵ Csupán helyzete: esetlegesen származása-etnikai hovatartozása és lokális adottságai pozícionálják a várost sújtó ítéleten kívülre, de ez a helyzeti előny tehát se pro, se kontra nem jelenik meg kommunikációja során.

Egyéb információk tekintetében is rendkívül szűkszavú. Nem közli, hogy honnan került ez az értesülés a birtokába, nem hivatkozik tekintélyre tudásával, tájékozottságával kapcsolatban. De nemcsak az információ eredetét nem kapcsolja felsőbb hatalmakhoz, a végrehajtó személyére vonatkozóan sem közöl neveket.

A befogadók reakcióiból viszont arra következtethetünk, hogy erre nincs is szükség, így is elhiszik, sőt, éppen e tárgyilagos közlésmód alapján hiszik el, hogy Jónás információtöbblettel rendelkezik, tehát hogy ismeri a jövőt, amit ők nem,⁴⁶ a súlyos kilátásokról pedig igazat mond, nem hazudik.⁴⁷ A köntörfalazás nélküli pusztá tényközlés, amely csupán konkrét időpont-megjelöléssel társul, vagyis a szimpla közlés számok összefüggésrendszerébe helyezve, elégséges, sőt, úgy tűnik, épp ez a megfelelő eszköz arra, hogy a felkészültség látszatával, tájékozottsággal, tudástöbblettel ruházza fel a megnyilatkozót.

Az explicite jelöletlen felsőbbrendű entitásra feltehetőleg a próféta földrajzi-etnikai hovatartozásából következtetnek. Az így megszerzett tudás pedig arra készíti őket, hogy ők maguk is ehhez az entitáshoz folyamodjanak.

De az üzenet mondanivalója is komoly súllyal esik a latba a sikeres propagandában: annál inkább hatékony egy propagan-

da, minél inkább képes involválni a befogadókat, minél inkább képes komoly érzelmi érintettséget előállítani a befogadók és az üzenet, a propaganda tárgya közt. Mivel Jónás a célközönség hamarosan bekövetkező halálát helyezi kilátásba, emocionálisan és intellektuálisan komolyan hatása alá vonja, megérinti őket. Nem vitás, Jónás a fenyegető hírrel a félelmükre apellál. A propaganda azért is lehet sikeres, mert jelen esetben olyan tartalmiságot közvetít a niniveiek felé, amely számukra hűsbavágó jelentőséggel, az életükre ható, végzetes következményekkel bír.

Amint szó volt róla, az utasítás is hiányzik a fenyegető próféciából. Nincs semmi konkrétum arra vonatkozóan, hogy a célközönségnek, a fenyegetetteknek mit kell tenniük, kell-e valamit tenniük egyáltalán. Ha azonban nincs utasítás, adódik a lehetőség, hogy a befogadók saját elhatározásként élhetik meg a cselekvést, tehát sokkal motiváltabbak és hatékonyabbak tudnak lenni a cselekvés kitalálásában és kivitelezésében, mintha egy kívülről-felülről jövő utasítást kellene végrehajtanuk.⁴⁸

Összegzésként megállapíthatjuk, Jónás az Úr/JHWH vallásának egyedülálló propagandistája volt, hiszen nem azonosult tevékenysége szellemiségével, de még csak nem is tudatosult benne tevékenységének jellege. Ő volt az egyetlen rejtőzködő propagandista a három vizsgált próféta közül, mert szándéka ellenére vitte végbe az Úr akaratát, amely – ahogyan az az események menetéből és végkifejletéből kiderül – a pogány város megtérítésére irányult. Sikeres propagandatevékenysége a formailag-stílusosan jól megválasztott, egyszerű, tárgyilagos, ugyanakkor különösen a konnotációiban és érzelmi vonatkozásaiban rendkívül összetett, árnyalt nyelvi megnyilatkozásnak volt köszönhető. Jónás nem csupán kiterjesztette a JHWH-vallást a pogányokra, hanem egyenesen arra a hatalmas pogány birodalomra terjesztette ki, amely Izrael létét fenyegette. Az Újasszír Birodalom (vagy bármely közel-keleti nagyhatalmat is szimbolizáljon Ninive) alávetette magát a leigázandó (pontosabban az elbeszélések valós idejében már le is igázott) kis nép Istenének. Olyan győzelem volt ez az Úr propagandistájától az Úr/JHWH vallásának nevében, amely soha ilyen módon nem következett be a bibliai Izrael történetében, még a Biblia tanúsága szerint sem.

Záró gondolatok a prófétákról – propagandatevékenységük szemszögéből

Azzal az ideológiával, vallási felfogással, valóságmodellel, amelyet a fogság előtt még csak egy szűk csoport vallott magáénak, a fogságot követően fokozatosan már az egész közösség azonosulni tudott.⁴⁹ A történelem viharaiban ugyanis Izrael népe felismerte, ahhoz, hogy mint nemzetközösség fennmaradjanak, JHWH vallása mellett kell kizárólagosan elköteleződnie. A prófétai propagandagépezet tehát tökéletesen működött, hosszú távú hatásait tekintve. Úgy is mondhatnánk, az élet a prófétákat igazolta.

Az utókor felől nézve, a kulturális emlékezetben azonban talán kissé másképp artikulálódnak a prófétai propagandatevékenység hangsúlyai. Visszatekintve a sok száz évvel ezelőtti eseményekre, erőteljesebbnek tűnnek a propaganda identitásképző és közösségformáló ambíciói, mint a proteszt-jellege, noha láttuk, különösen Illésnél és Ámósnál a propagandatevékenység meghatározó eleme a Baal-kultusz elleni fellépés volt.

A kulturális emlékezetben továbbá mindhárom propagandista egyéniségként él, ugyanakkor úgy tekintünk rájuk, mint akik különböző emberi jellemvonásokat reprezentálnak. Olykor karizmatikusak, szuggesztívek, deviánsok és provokatívak voltak (a költő Ámósz), emellé még agresszívak és esendők is (Illés), máskor viszont tökéletesen szürkék és jelentéktelenek (Jónás), de mindnyájukban megvolt az a képesség, hogy az Úr igéjét közvetítsék. Nem közömbös tehát az utókor megítélésében, hogy milyen személyiségjegyekkel ruhazza fel a Biblia ezeket a prófétákat. Népszerűségük jellemükből, izgalmas, for-

dulatokkal teli, Istenközeli életükből is fakad. Lehet velük azonosulni, mert hasonlítanak ránk, de mint Isten küldöttei, ideált testesítenek meg: fel tudunk nézni rájuk, csodálni tudjuk őket.

Végül, elvonatkoztatva a személyiségjegyeiktől és az utókor prófétafelfogásától: Jónás könyvének népszerűsége mindezen felül még annak köszönhető, hogy a nemzet nagyságáról és erejéről állít emléket. Mivel a bibliai beszámoló szerint a térség nagyhatalma behódolt az Úr/JHWH vallásának, Izrael mentális és spirituális revánsot vehetett a korábban elszenvedett fizikai sérelmekért.

Jegyzetek

- 1 Tudomásom szerint eddig egyetlen monográfia született a tárgyban, az is kifejezetten Ézsaiásra koncentráva, az ellenségek és a politikai propaganda viszonylatában, vö. Eidevall 2009.
- 2 Írásomban a bibliai tulajdonneveket a RÚF 2014 alapján használom, valamint a magyar fordítású bibliai verseket, szövegrészeket is onnan idézem. Annyit változtatok azonban a citátumokon, hogy az elemzendő párbeszédet nyomatékosítás céljából idézőjelekkel látom el.
- 3 Vö. a szó etimonját, a latin *propagare* kifejezést, amelynek jelentése: 'terjeszteni'. Lásd továbbá az ÉrtSz. meghatározását: „Eszmének, tanoknak, nézeteknek, politikai elméleteknek szóban v. írásban, ill. más módon (rádió, film stb. útján) való céltudatos, tervszerű hirdetése, megismertetése és terjesztése, népszerűsítése (...) Vkinek, vminek az emberekkel való elfogadtatása, megkedveltetése tervszerű népszerűsítéssel.” https://www.arcanum.hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezo-szotara-1BE8B/p_44572/propaganda-46811/, elérés: 2018. 10. 6.
- 4 Az Illés-elbeszélések, valamint Ámósz és Jónás könyve keletkezéstörténeti kérdéseire vö. a különböző *Einleitungok* és kommentárok vonatkozó fejezeteit, magyarul jó áttekintést nyújt például Rózsa 1995, 268–269; Rózsa 1996, 52–56 és 315. Az Illés-történetek hagyományozását meggyőzően ismerteti a legfrissebb tudománytörténeti eredmények fényében Karasszon 2002, 86, 32-es jegyzet is.
- 5 Természetesen a szövegesülés és a szöveg-hagyományozás során nem zárható ki hibák, szövegmúlások sem, így a véletlenel és az emberi mulasztás tényezőjével is számolnunk kell. A kánoni kérdésekről magyarul legújabbán lásd Zsengellér 2014, aki a szóbeli korszaktól kezdődően ismerteti a Héber Biblia textuáltörténetét is.
- 6 Az Illés-ciklus elbeszéléseit például hagyományosan legendának tekintik, lásd Soggin 1999, 71; Karasszon 2002, 82–85; Cogan 2000, 446. Jónás elbeszéléseit pedig irodalmi szempontok alapján éppen az Illés-narratívumokkal szokás párhuzamba állítani és „prófétikus novellának” tekinteni (a Jón. 2,3–10 zsolttárbetét kivételével), vö. Rózsa 1996, 311; Sasson 1990, 27; vagy novellisztikus példázatnak is, vö. Soggin 1999, 373. Jónás könyve műfaji sokféleségét emeli ki Sasson 1990, 16–17, és helyezi a fikció világába egyes elbeszéléseit, amelyeket tündérmesékként, mesékként, illetve népmesékként definiál.
- 7 Vö. Hahn 1998, 189 és 192.
- 8 Vö. Hahn 1998, 186 és a hivatkozott, vonatkozó szakirodalmat lásd uo., 15. jegyzet.
- 9 A tanulmányban Izrael Istenének mindkét nevét, megnevezését használom, többnyire felváltva, az adott kontextusnak megfelelően, de néhol mindkettőt együttesen. Ha arra az aspektusára helyezem a hangsúlyt, hogy Baallal szemben áll, elsődlegesen a JHWH-t választom.
- 10 Vö. Komoróczy 1992, 187.
- 11 Cogan hangsúlyozza, hogy bár explicite nincs szó arról a Bibliában, hogy mi motiválhatta Omrit Samária kiválasztásában, de elhelyezkedése és topográfiai sajátosságai alapján bölcs döntésnek bizonyult, hogy itt építtette fel az új fővárost. Ugyanott Jeruzsálem alapításával is párhuzamba állítja, lásd Cogan 2000, 419; valamint Karasszon 2002, 73.
- 12 Komoróczy Géza egyenesen „fényűzőnek”, „pompás”-nak nevezi a fővárost, és többek között „föníciai stílusú egyiptizáló elefántcsontokról” beszél Samária kapcsán, lásd uő, 187 és 192. Omri és Aháb birodalmáról mint a térség jelentős mini nagyhatalmáról ír, és Izrael 2. aranykorát is ekkorra, i. e. 880 és 850 közé teszi. Vö. uő, 184 és 188. A samáriai elefántcsontokhoz lásd Tappy (2001) és Herrmann (2017) régészeti megközelítésű monográfiáit, valamint Pienaar (2008) művészettörténeti tanulmányát. A samáriai és a jezreéli rezidenciák izraeli és kánaáni joggyakorlatához kötődő funkciójáról, valamint régészeti vonatkozásairól (releváns, bőséges szakirodalmi hivatkozásokkal) hosszasan értekezik Karasszon 2002, 72–78. Lásd továbbá az 1Kir. 22,39-es vershez fűzött kommentárt, régészeti kitekintéssel, Cogan 2000, 495 és 498.
- 13 Vö. Cogan 2000, 423; Komoróczy 1992, 190. Uő ugyanitt a kölcsönösséget is fölveti, nevezetesen, hogy a kölcsönhatás és kölcsönösség jegyében talán Fönícia és Szíria pedig a JHWH-kultusz rituális helyszíneinek, szimbólumainak adhatott otthont.
- 14 A propaganda nyelvi repertoárjában a közös háttértudás verbális leképezése nagy jelentőséggel bír. Nem működik egy propaganda akkor, ha a befolyásoló félnek és a befogadó, vagyis a befolyásolandó félnek nincs közös háttérismerete, pontosabban, ha ennek a háttérismeretnek nem jut hely a közlésfolyamatban, vö. Jakusné 2005, 424–427, 431–432.
- 15 A politikai propaganda célja, hogy a propagandista által helyesnek tartott valóságmodell a befogadó azonosuljon, átvegye, ő maga is azt tartsa helyesnek, vagy legalábbis elfogadható valóságképnek tekintse, amellyel azonosulni képes, vö. Jakusné 2005, 426.
- 16 Kívül esik vizsgálódási körünkön, de igen szemléletes, ahogy Karasszon István szöveg- és hagyománykritikai módszerekkel kimutatja, hogy miért nincs realitása a Hóreb-hegyi menekülésnek. Amellett érvel, hogy egy beérsebai lokális tradíció asszociálódik (vö. 1Móz. 21,9–21) Illés damaszkuszi pusztai menekülése kapcsán lásd Karasszon 2002, 82–83, különösen is: 27. jegyzet.
- 17 A nyelvészeti szakirodalomban ugyan a meggyőzés stratégiáihoz a logikai bizonyításokat és észérveket kapcsolják, az érzelmi dimenziót pedig inkább a rábeszélés és a demagógia fogalmához, véleményem szerint azonban sok esetben nem lehet éles határt vonni értelmi és érzelmi reakciók közé, vö. Jakusné 2005, 420 (Síklaki István *A meggyőzés pszichológiája* című művének egy részletére hivatkozva).

- 18 A propaganda természetrajzában az információöbbllet nélkülözhetetlen elem: „Propaganda alkalmazására akkor nyílik lehetőség, ha egy bizonyos helyzetben a befolyásoló fél információöbbllettel rendelkezik a befolyásolható képest”, vö. Jakusné 2005, 421.
- 19 „Illés magányos hős, míg Elizeus egy prófétai csoport kiemelkedő alakja”, vö. Karasszon 2002, 86, 36. jegyzet.
- 20 A történelmi és vallási háttér alábbi összefoglalását lásd bővebben Andersen–Freedman 1989, 18–23; Paul 1991, 1–2; Rózsa 1996, 48–49. NB: egy posztmodern megközelítési módszer: az ideológiai kritika jegyében David Clines a „Metacommentating Amos” című tanulmányában teljes mértékben megkérdőjelezi a „tudományos” konszenzuson alapuló társadalmi háttér-rekonstrukciót, tehát azt a keretet, amelyet én is evidenciának veszek. Bírálon jegyzi meg, hogy egyetlen feminista kritika kivételével valamilyeni értelmezés (legalábbis a szóban forgó tanulmány megjelenéséig) a szöveg, vagyis Ámósz könyvének ideológiáját veszi alapul, azt kritikátlanul elfogadja, noha nyilvánvaló elfogultság jellemzi, továbbá a próféta véleménye csupán egy a többi, utókor által nem ismert kortárs vélemény közül, tehát nem lehet reprezentatív tekinteni. Clines a „kritikátlan”, tudományosnak beállított, de többé-kevésbé „tudománytalan”, vallási meggyőződésre épülő Ámósz-kommentárok kritikus bemutatásával („metacommentálásával”) egyidejűleg számos megdönthetetlennek vélt elképzelést döngöl földbe Ámósszal, a könyvben vázolt társadalmi viszonyokkal, vallási állapotokkal stb. kapcsolatban, vö. Clines 1995, 76–93. Sharp posztmodern irodalomelméleti perspektívából szintén elmarasztalja azokat az értelmezőket, akik nem képesek elhagyni a naív, realiztikus olvasatot, mert azzal az előfeltétellel választják meg a bibliaolvasási kódjukat, hogy a Bibliában komolyság, átláthatóság, megbízhatóság és szavahihetőség van, vö. uő, 10–11.
- 21 II. Jeroboám uralkodásának idejét „ezüstkornak” nevezi Paul (1991, 1).
- 22 Ahogyan hangsúlyoztam, ennek a tanulmánynak nem tárgya a történelmi-vallástörténeti hátteret rekonstruálni. Mégis szokatlanul tűnhet, hogy miért jelenik meg újra, immár a második propagandista prófétánknál is a Baal-kultusszal és a különböző kánaáni termékenységi kultuszokkal, pontosabban a kultuszgyakorlókkal szembeni harc, a JHWH-vallás jegyében. A fogság előtt feltehetően teljesen más volt Izrael vallása, mint amilyenek a fogság utáni időkből származó dokumentumok mutatják: „a kánaáni valláshoz sokkal közelebb álló vallásról és kultuszról van szó (...) Izrael és Júda is az éghajlat szeszélyeitől (...) függték (...) Izrael is szükségét érezte azoknak a rítusoknak és hiedelmeknek, amelyekkel elnyerhette az istenek jóindulatát”, vö. Soggin 1999, 244–245. Éppen a próféták lehettek azok, akik először hangoztatták a kizárólagos JHWH-hitet, így például a tanulmány szempontjából jelentős Illés és Ámósz is, amely kizárólagosságot és monoteizmust aztán Jósias reformja, a Deuteronomium és a deuteronomista történetírás fejlesztett tökélyre. A fennmaradt szövegeink (Illés-ciklus, Ámósz) ugyanakkor deuteronomista redakción estek át, tehát alighanem szintén a tiszta monoteisztikus ideál irányába torzítanak.
- 23 Vö. Rózsa 1996, 49.
- 24 A nép hite és meggyőződése szerint az áldozatok bemutatásának a gyakorlata egyet jelentett a bűnöktől való megszabadulással és felmentést adott az okozott károk jóvátétele alól is; áldozatbemutatással továbbá ki lehetett váltani azt a fogadalmat is, amellyel a bűnös arra kötelezte magát, hogy nem követi el ismét ugyanazokat a bűnöket, bővebben lásd Soggin 1999, 244. A nép optimizmusáról lásd továbbá Paul 1991, 2.
- 25 A könyv kilenc fejezete (nagyobb műfaji egységek tekintetében) fenyegető mondásokból, látomásokból, egyéb prófétai mondásokból és üdvhirdetésekből áll.
- 26 Az alábbi példák egy frissen megjelent cikkemben is szerepelnek, amelyben így, de olykor kissé más megközelítésben is idézem és elemzem őket, számos egyéb példa és magyarázat kíséretében, lásd Koltai 2018.
- 27 Sharp 2009-es posztmodern irodalomelméleti művében önálló fejezetet szentel az ámósz hermeneutika vizsgálatának („Hermeneutics of De(con)struction: Amos as Samson *Redivivus*”), középpontjába az Exodus-történetet állítva, lásd uő, 151–169.
- 28 Az Egyiptomból való szabadulás idejének Ámósz általi „kifordított” használatáról lásd bővebben Sharp 2009, 153–155.
- 29 Vö. Sharp 2009, 154.
- 30 Vö. Sharp 2009, 155.
- 31 „Az irónia lényegi ismérve (...) hogy kétségbe vonja az adott reprezentáció kiindulópontjának megfelelőségét (...) az adott diskurzusban, és egy másik kiindulópontot implikál (...)”, vö. Tátrai 2011, 198. Ugyanott, ezzel összefüggésben beszél a perspektivizáció és a reprezentáció jelentőségéről. Vö. továbbá uő, 197–203, ahol a szubjektivizáció fogalomértelmezését adja, illetve a relativizáció műveletét is a konstruálás részének nevezi. A kategóriaváltás és a perspektívaváltás felől értelmezi az iróniát Komlósi 2012 (a szóban forgó kérdéstről szorosabban lásd 422–423).
- 32 Hiszen Izrael kerül a pogány népek elleni prófécia végére (Ám. 2,6–16). Vö. Sharp 2009, 161.
- 33 A metapragmatikai éberség fogalmát a pragmatikai jelentés többértelműségének és a perspektivizációnak az összefüggésében, példatárral kiegészítve lásd Komlósi 2014, 228. A metapragmatikai tudatosságról, vagyis az iróniahasználat nyelvi tevékenységre rámutató szerepéről lásd továbbá Tátrai 2011, 200–203.
- 34 Vö. Sharp 2009, 164 és 168.
- 35 Vö. Tátrai 2011, 199.
- 36 NB: Sharp szerint nem igazán jut célba a szofisztikált mondani-való például „Básán tehenei” körében sem, csupán az ideális célközönség tanul belőle, ők Ámósz igazi, „beleértett hallgatósága”, vö. Sharp 2009, 158.
- 37 Az Ámósszal foglalkozó szövegkritika Wellhausen óta hagyományosan megkérdőjelezi a könyvet záró üdvtörténeti szakasz (Ám. 9,8–15) eredetiségét, vö. Andersen–Freedman 1989, 142; Rózsa 1996, 55.
- 38 Vö. Soggin 1999, 373.
- 39 A történelmiséget egyenesen idézőjelbe helyezi és elveti Sasson 1990, 21–22. Lásd továbbá Rózsa 1996, 311.
- 40 Stílusának és tartalmának heterogenitását vallja és tudománytörténeti reflexiókkal be is mutatja, felosztván a könyvet különböző szempontok alapján kisebb forrásszövegekre, szövegegységekre Sasson 1990, 16–19. NB: mindezek után azt tárgyalja, milyen nyelvi-stiláris-tartalmi elemeknek köszönhető, hogy mégis egységes elbeszélésként tekinthetünk rá, vö. uo., 19–20.
- 41 Keletkezéstörténeti kérdésekhez, különféle megközelítésekben, alapos szakirodalmi hivatkozással lásd Sasson 1990, 20–28. A könyv kései héber nyelvi sajátosságait és arámi hatásait pontokba szedve mutatja be uő, 22–23.
- 42 Sharp irodalmi elemzésében („Irony as Emetic. Parody in the Book of Jonah”) komoly figyelmet szentel annak a ténynek, hogy Ninive i. e. 612-ben elpusztult, tehát a könyv keletkezési korára már nem létezett, azaz Isten mégiscsak eltörölte a föld színéről a várost. Az abszurdítás, az irónia és a paródia szemzőgéből elemezve a könyv főszereplőit, illetve magát az elbeszélést (főkuszbán a zsoltár/zsoltáros hálaénekével), Sharp arra a megállapításra jut, hogy Isten nem a szabadítás Istene, vö. Sharp 2009, 186.
- 43 Lásd a definíciót a 3. jegyzetben.
- 44 A könnyen érthetőség és megjegyezhetőség olyannyira fontos szempont a propagandában, hogy például reklámszövegek esetén képi megjelenítés formájában kell tömöríteni az üzenetet, vö. Jakusné 2005, 423.
- 45 A személytelenség szintén a tárgyilagosság és a semlegesség látzatát kelti, azaz a befolyásolási szándék hiányát, amelyre a be-

- folyásolni szándékozó propaganda stratégiája tudatosan épít, vö. Jakusné 2005, 435.
- 46 Lásd az előző elemzéseket, illetve szakirodalmi utalással a 18. jegyzetet, amelyekben arról esik szó, hogy a propagandista információtöbblete a hatékony propaganda előfeltétele. Ehhez most még hozzátenném azt is, hogy legalább ilyen fontos, hogy a propagandista elhitesse, rendelkezik a plusztudással, még akkor is, ha ténylegesen nincs így.
- 47 Ha a befogadó elhiszi a propagandistának, hogy tényeket közvetít neki, akkor jó eséllyel nem hátrítja el a propagandáját; a politikai propaganda éppen ezért a rejtett tartalmakra és a megtévesztés nyelvi eszközeire épít – el kell titkolnia a befolyásolási szándékát.
- Vö. Jakusné 2005, 435. Jónásnak nincs mit eltitkolnia, eleve azokkal az eszközökkel él, amelyekre a politikai propaganda törekszik, illetve amelyekre törekedni képes.
- 48 „Hatékonyabb a befolyásolás, ha a közlemény rejtett tartalma olyan következtetésekre kényszeríti a befogadót, amelyek segítségével önmagát győzi meg. A közlemény rejtett tartalmáról így a befogadó könnyebben hiszi el, hogy a saját véleménye.” Jakusné 2005, 422.
- 49 Valójában már a vizsgált szakaszok, könyvek is ezt az utókor által felismert szemléletet tükrözik, tekintettel a kései, fogság utáni reakciókra vagy keletkezésekre.

Bibliográfia

- Andersen, F. I. – Freedman, D. N. 1989. *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 24A. New York – London – Toronto.
- Bárczi G. – Országh L. 1959–1962. *A magyar nyelv értelmező szótára*. Budapest. Online elérhetőség: <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezo-szotara-1BE8B/>, elérés: 2018. 10. 6.
- Clines, D. J. A. 1995. „Metacommentating Amos”: uő: *Interested Parties. The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 205 – Gender, Culture, Theory 1. Sheffield.
- Cogan, M. 2000. *1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 10. New York – London – Toronto – Sydney – Auckland.
- Eidevall, G. 2009. *Prophecy and Propaganda. Images of Enemies in the Book of Isaiah*. Coniectanea Biblica. Old Testament Series, 56. Winona Lake.
- Hahn I. 1998. „A próféták forradalma”: Hahn I. – Haraszi Gy. (szerk.): *A próféták forradalma. Vallástörténeti és történelmi tanulmányok*. Zsidó Tudományok – Múlt és Jövő Könyvek. Budapest, 181–201.
- Herrmann, G. 2017. *Ancient Ivory. Masterpieces of the Assyrian Empire*. London.
- Jakusné Harnos É. 2005. „A kereskedelmi és a politikai propaganda nyelvi eszközei”: *Magyar Nyelvőr* 129/4, 419–436.
- Karasszon István 2002. „A Karmel-hegyi Illés és Izrael története”: uő: *Az Ószövetség fényei. Veterotestamentica*. Protestáns művelődés Magyarországon 10. Budapest, 72–87.
- Koltai K. 2018. „Az irónia mint életszemlélet Ámosz könyvében?»: uő (szerk.): *Schweitzer-lectures. Tanulmánykötet a Magyar Hebraisztikai Társaság által rendezett 2017-es emlékkonferencia anyagából*. Studia Hebraica Hungarica 6. Budapest, 27–47.
- Komlósi B. 2012. „Az irónia mint »kategóriváltás« és »perspektívaváltás« a szemantika és pragmatika határán”: *Magyar Nyelv* 108/4, 410–425.
- Komlósi B. 2014. „Most ironizálsz? Az irónia és az irónia kulcsingerei a különböző nyelvi szinteken”: *Magyar Nyelvőr* 138/2, 226–244.
- Komoróczy G. 1992. „Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Illés próféta és Izrael politikája az i. e. 9. században”: uő: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Az értelmiség felelőssége az ókori Keleten – Tanulmányok ókori keleti szövegek értelmezése köréből*. Metamorphosis Historiae. Budapest, 183–198.
- Paul, Sh. M. 1991. *Amos. A Commentary on the Book of Amos*. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis.
- Pienaar, D. N. 2008. „Symbolism in the Samaria ivories and architecture”: *Acta Theologica* 28/2, 48–68.
- Rózsa H. 1996. *Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*. II. Budapest. (2., átdolgozott kiadás.)
- RÚF 2014 = Revideált új fordítás. Budapest: Magyar Bibliatársulat. Online kiadás: <https://abibliamindenkie.hu/uj/>
- Sharp, C. J. 2009. *Irony and Meaning in the Hebrew Bible*. Indiana Studies in Biblical Literature. Bloomington–Indianapolis.
- Sasson, J. M. 1990. *Jonah. A New Translation with Introduction, Commentary, and Interpretation*. The Anchor Bible 24B. New York – London – Toronto.
- Soggin, J. A. 1999. *Bevezetés az Ószövetségbe. A kezdetektől az alexandriai kánon lezárásáig. Függelék a Kr. e. 1. évezred első feléből származó palesztinai feliratokról és a babiloni fogság utáni első évszázadok kéziratos leleteiről*. (Ford. Hoffmann B. – Víg I.) Budapest.
- Tappy, R. E. 2001. *The Archaeology of Israelite Samaria*. II. *The Eighth Century BCE*. Harvard Semitic Studies 50. Winona Lake.
- Tátrai Sz. 2011. *Bevezetés a pragmatikába. Funkcionális kognitív megközelítés*. Segédkönyvek a nyelvészet tanulmányozásához 131. Budapest.
- Zsengellér J. 2014. *A kánon többszólamúsága. A Héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánon története*. Budapest.

Kulin Veronika (1980) filológus, a Pécsi Tudományegyetem Klasszika-filológia Tanszékének tudományos munkatársa. Kutatási területe: a görög mítosz „használat”, a görög jósok mitológiája, athéni mitológia.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
A mitikus beszédmód lehetőségei. Hekaté himnusza a Theogoniában (2011/3).

Haza vagy család

Egy anya választása Euripidés színpadán

Kulin Veronika

Euripidés töredékesen fennmaradt *Erechtheus* című drámáját a peloponnésosi háború idején, legnagyobb valószínűséggel a Kr. e. 420-as évek második felében mutatták be.¹ Néhány rövidebb idézet és egy hosszabb szakasz régóta ismert volt belőle: lexikonszerzőknek, scholiastáknak és Stobaiosnak összesen csaknem 70 sort köszönhetünk; Lykurgos pedig, a 4. századi szónok-politikus a *Leókratés ellen* írt beszédében nemcsak a történet vázlatát meséli el, hanem egy 55 soros egybefüggő szakaszt sem sajnál idézni a darabból (98–100). Lényegesen többet lehet tudni a drámáról, amióta Colin Austin további mintegy 120, többé-kevésbé töredékes sort közölt belőle a *Recherches de Papyrologie* lapjain 1967-ben, egy 3. századi papiruszleletnek köszönhetően.² A darab azon ritka típusba tartozik, amelynek tárgya Athén mitikus története, nem pedig a távoli Thébáé vagy Argosé.³ Lykurgost idézem:

Azt mesélik, Eumolpos, Poseidón és Chioné fia, thrákokkal szövetségben betört [Athénba], mert igényt tartott erre a területre. Ebben az időben Erechtheus volt a király, felesége pedig Praxithea, Képhisos lánya volt. Mivel látták, hogy hatalmas hadsereg készül az országukra törni, [Erechtheus] elment Delphoiba, és megkérdezte az istent, hogy mit tegyen annak érdekében, hogy biztosítsa az ellenség feletti győzelmet. Miután az isten azt válaszolta neki, hogy úgy fogja az ellenséget legyőzni, ha a seregek összecsapása előtt feláldozza a lányát, Erechtheus az istenben bízva a tanács szerint cselekedett, majd ki is verte az ellenséget az országból. Leókratés ellen 98–99⁴

A rövid vázlat tehát ennyi. A papirusztöredékekből tudjuk, hogy a történet nem ilyen egyszerű: az ellenséget ugyan kiverték, Eumolpos meghalt, de Erechtheus is életét vesztette – Poseidón nyitotta meg alatta a földet. Sőt, az is biztos, hogy a királyi pár másik két lánya is meghalt, így a darab végén Praxithea teljesen egyedül maradt. S ha ez nem volna elég, még a város léte is veszélybe került a darab végén. Poseidón ugyanis nem tudott belenyugodni fia halálába és vereségébe, és földrengéssel rázta meg az Akropolist. A teljes káosztól és a végső összeomlástól *dea ex machina*, Pallas Athéné közbelépése menti meg Athént: megálljt parancsol nagybátyjának, és különböző kultuszok alapításáról rendelkezik, így oldva fel a tarthatatlanná vált és valóban tragikus helyzetet.⁵

A kart, úgy tűnik, idős athéni polgárok alkották, s többen feltételezik, hogy még egy második, nőkből álló kórus is felléphetett, akiket (talán) Praxithea buzdít arra, hogy Athénához imádkozzanak (F 351).⁶ Bizonytalan, de felettébb tetszetős feltételezés, hogy a prológust Poseidón mondta el: bemutatta a drámai helyzet előzményeit, Eumolpos élettörténetét és a háború közvetlen okát.⁷ Azt – a dráma bő háromnegyede hiányában – nem tudjuk, hogyan zajlott le pontosan a lánygyermek feláldozása. Feltételezik, hogy a két szülő vitatkozhatott – erre utal Praxithea fennmaradt beszédének két sora (F 360: 36–37, a beszédről lásd alább) –, de arról semmi utalást nem találni, hogy az áldozatot miként hajtották végre: vajon Erechtheus lánya is önként ajánlotta fel magát, mint más hasonló drámák ártatlan áldozata?⁸ Esetleg valamilyen csejt

kellott kieszelni, hogy az oltárhoz vezessék?⁹ Más szereplők játszottak-e valamilyen szerepet a jóslat közvetítésében és végrehajtásában?¹⁰

Lykurgos, „a régimódi, kékvérű, puritán szónok”, mint láttuk, nem részletezi a darab végkimenetelét.¹¹ Leókratést hazaárulásért szeretné elítéltetni, s célja itt az, hogy szép, tanulságos példaként állítsa hallgatói elé Praxithea „lelki nagyságát és nemes jellemét, amely méltó a városához és származásához” (100). Kevésbé érdeklí Praxithea sorsa, inkább csak az, hogyan adta tanúbizonyságát a hazája iránti szeretetének. A beszéd, amelyet a királyné a jóslat tudomásul vétele után, talán a férjével folytatott vitában mond el – nem túlzás – a görög irodalom egyik legzavarbaejtőbb szövege (lásd a margón). Mesterien felépített hazafias szónoklat, amelyben Praxithea azt fejtegeti, miért adja halálra ezer örömmel édes leányát.

Miért is? Miután egy bölcs szentenciával igazolja készségességét (1–3), belefog „dogmatikus és személytelen” érvelésébe:¹² „Sok okom van rá” (5), először is, mert nincs jobb város, mint Athén, lakói egytől egyig bennszülöttek. Lánya megölése tehát „először is” azért éri meg, mert Athén – egyedülálló módon a görög világban – autochthon polisz. Még részletezi is néhány sorban, miért olyan nagyszerű ez (illetve hogy miért olyan száználmas, ha valaki csak jövevény; 6–13), és nehéz lenne hova tenni ezt az érvet, ha nem ismernénk számos forrásból az athéni autochthonia-mítoszt, s nem tudnánk, hogy ez az 5. századi athéni „országimázs” egyik alapvető eleme volt.¹³ A királynő tehát, úgy tűnik, a politikai fogalomrendszerből kölcsönzi legsúlyosabbnak szánt érvét, majd innen merít a továbbiakban is: gyermekeket azért szülünk, hogy velük védjük meg a hazát (13–14); a sokaság életben maradásáért nem szabad sajnálni az egyéni életet (16–21); a fiúgyermek kötelessége a honvédelem (akkor miért ne áldoznám fel a lányomat, 22–31); a hazáért életünket áldozni dicsőség (sőt egyetlen lányáé még nagyobb is, mint a csatasorban elesőké, 32–37). Odáig megy, hogy azt állítja, ez a lány „csak természet szerint” az övé (38), s a „legfontosabbként” az állami kultuszt nevezi meg, amelynek veszélyeztetését nem fogja tétlenül nézni (43–49). Végül költői sóhajjal emeli patetikus magasságokba patrióta áriáját: „Ó, hazám, bárcsak minden lakód így szeretne téged, ahogyan én...” (52–55).

Mintha minden igyekezetével azon lenne, hogy igazolja: megértette Periklés üzenetét, aki a Thukydides által szájába adott temetési beszédében arra szólítja fel polgártársait, hogy „nap mint nap szemlélődjenek a város hatalmán, és váljanak a város valóságos szerelmeseivé” (II. 43, 1, Muraközy Gyula fordítása nyomán). De nem ez az egyetlen pont, ahol Periklés szavai juthatnak eszünkbe.¹⁴ Az érvek mindegyike többé-kevésbé kötelező eleme a temetési beszédeknek, amelyeket – Thukydidéstől tudjuk – törvény rendelte szokás volt a háborúban elesettek sírjánál megtartani (II. 34).¹⁵ Az *epitaphios logos* az athéni demokrácia egyedülálló intézménye, a bemutató beszéd jellegzetes válfaja, amelynek fő eleme az elhunytak dicsérete.¹⁶ Ez a dicséret azonban elsősor-

Euripidés: Erechtheus

*A jótettnek, ha nagylelkűen tesszük,
jobban örülnek az emberek. Ha megtesszük,
de halogatva, az szűkkeblűség.
Én kész vagyok a lányomat odaadni: haljon meg.*

5 *Sok okom van rá. Először is:*

*a mi városunknál nem juthatott volna jobb.
A népét – kezdjük ezzel – nem máshonnan hozták ide,
tösgyökeresek vagyunk. A többi várost viszont úgy
alapították, ahogy a kavicsokat tologatják a játéktáblán:*

10 *mindegyik máshonnan hozta be a lakóit.*

*Ha valaki külföldről telepszik le egy városban,
az olyan, mint amikor nem odavaló csapszeget verünk egy gerendába
névleg a város polgára ő, valójában nem az.*

Aztán: gyermekeinket azért szüljük,

15 *hogy megóvjuk az istenek oltárait és a hazát.*

*Bár a városnak neve egy, lakói
számosak. Hogy is hagyhatnám elpusztulni őket,
ha egyetlen lány feláldozásával mindenkit megmenthetek?
Már ha tényleg tudok számolni, és tudom,*

20 *mi kevesebb, s mi több: egyetlen család, ha elbukik,
gyásza kisebb, mint egy egész városé, s a szenvedése sem akkora.*

*Ha lenne a családban fiúgyerek a sok lány helyett,
s a várost ellenség tüze pusztítaná,
talán nem küldeném ki a dárdaharcba,*

25 *csak mert félténem az életét? Az én fiam*

*harcoljon és tűnjék ki a többi férfi közt,
ne élettelen bábu legyen, akit hiába nevelt fel a város!*

*Jaj, ha a fiúkat az anyák könnyei búcsúztatják,
csak lányossá teszik őket, éppen amikor a harcba indulnak.*

30 *Mennyire gyűlölöm azokat a nőket, akik inkább azt választják,
hogy éljen a fiuk, mint hogy dicsőséget szerezzen – gyávaságra nevelik
őket!*

*Arról nem is beszélve, hogy akik a csatában társaikkal együtt esnek el,
azoknak közös síremlék és egyforma dicsőség a részük,
az én lányomnak viszont, egyedül neki, egyetlen koszorú*

35 *jár majd, ha meghal ezért a városért!*

Megmenti anyját, téged s két testvérét is.

Mondd, mi rossz van mindezekben?

*A lány, akit felajánlok az országért, voltaképpen nem is enyém,
csak természet szerint az. Mert – gondold bele – ha beveszik a várost,*

40 *mire megyek a gyermekeimmel?*

*Így meg, amennyire rajtam múlik, az egész város megmenekül.
(Mások csak uralkodjanak, a várost majd megmentem én!)*

*Ami pedig a legfontosabb közös dolgunkat illeti:
én nem fogom hagyni, hogy*

45 *atyáink ősi szokásait bárki eltörölje,*

*s az olajfa meg az arany Gorgó helyett
a város alapzatába felállított szigonyt
Eumolpos vagy a thrák nép koszorúkkal ékesítse fel,
Pallast meg ne tiszteljék sehol!*

50 *Hát vegyétek, polgártársaim, méhem gyümölcsét,*

Védjétek meg magatokat, győzzetek!

Nem tehetem meg, hogy egyetlen élet árán ne mentsem meg ezt a várost.

Ó, hazám, bárcsak minden lakód

úgy szeretne téged, ahogyan én: gond nélkül élnénk akkor

55 *benned, és sosem érne semmi kár.*

F 370
col. ii.

PRAXITHEA

20 Mit mondasz? Meghalt vagy látja még a fényt?

HÍRNÖK

Meghalt. De én azokról, akik dicsőséges halált haltak, azt
mondom,
inkább élnek, (mint azok, akik dicstelenül élnek).

(Nyolc sor hiányzik ebből a hasábjából, majd négy teljes hasáb,
amely a hírnökbeszámolót és Praxithea és/vagy a kar reakcióját
tartalmazhatta.)

col. iv. (Kb. 10 sor hiányzik, majd:)

KAR

Déó feje; könnyeink törnek fel, sírásra fakadunk
de téged – ó jaj – téged is megrendített, jaj nekem!

PRAXITHEA

36 Ó jaj, kihez forduljak először? Hozzád, hazám?

Vagy hozzád, drága
lányom ... temetésen
... tagokat láttam ...

40 vagy sirassam férjemet, aki odalent van? ...

halálos hörgések(et), vagy téged, aki a városért
ez(t) a szentséges szentségtelen(t), istenfélő istentelen(t)

...
elvesztünk, elvesztünk,

44 Vadember és könyörtelen szívű, aki bajomon nem nyög velem!

ban – a fennmaradt temetési beszédekben – nem annyira a hősi halottak erényeiről vagy tetteiről szól, hanem hazájuk, Athén nagyszerűségéről.¹⁷ A város eredetét, történetét és politikai berendezkedését magasztalják, így alkotva meg azt az idealizált képet, amely az 5. századi politikusok és hadvezérek értelmezésében Athén birodalmi igényeinek alátámasztására is szolgált. Ez volt az Athén-mítosz kiformalásának és propagálásának egyik fő terepe: az évente megtartott nagy temetési ünnepségen nemcsak athéni polgárok vehettek részt, hanem „aki csak akar, polgár és idegen egyaránt, s megjelennek... az elhunytak nő-rokonai is” (Thukydides II. 34, 4). A hatást – ironikusan – jól érzékeltetik Sókratés szavai, amelyeket Platón ad mestere szájába a Menexenosról elnevezett dialógusban: „[a temetési szónokok] elbűvölik lelkünket, dicsőítve minden elképzelhető módon mind városunkat, mind a háborúban elesetteket, (...) úgyhogy én bizony, Menexenos, módfelett megrendülök dicséreteik hatása alatt, (...) s úgy érzem, legott nagyobb, nemesebb és kiválóbb lettem. S minthogy sokszor velem együtt idegenek is hallgatják ezeket a fejtegetéseket, rögtön tiszteletre méltóbbá válok a szemükben” (235b–c).¹⁸ A temetési beszédek a mi „hazaszeretet” vagy „nemzeti büszkeség” fogalmainkhoz hasonló érzelmeket voltak hivatottak előhívni, és minden bizonnyal, főként a peloponnészosi háború feszült éveiben, nem csak (a fiktív) Sókratés lelkében tartottak ezek tovább három napnál (235c).

Úgy tűnik, az Euripidés által megformált Praxithea ezt az euforikus lelkiállapotot reprodukálja a színpadon, s mint képzett szónok, a temetési beszédek toposzait sorolja egymás után. Kivéve persze a perzsa háborúra való hivatkozást és a mitikus történeteket: az amazónharc, a Hérakleidák története vagy a Thébában elesettek eltemetése mind későbbi események a dráma jelenéhez képest, s az Eumolpos-féle háború, amely szintén gyakran szerepel a temetési szónokok mitikus példatárában, éppen akkor zajlik.¹⁹ Összevetésül vegyük most szemügyre csak a Periklés-beszéd párhuzamos helyeit:

Praxithea-beszéd (F 360)	Periklés-beszéd
„a mi városunknál nem juthatott volna jobb. A népet – kezdjük ezzel – nem máshonnan hozták ide, tősgyökeresek (autochthones) vagyunk.” (5–8)	„Először is őseinkkel fogom kezdeni (...) ők mindig ezen a földön éltek” (II. 36, 1)
„gyermekeinket azért szüljük, hogy megóvjuk az istenek oltárait és a hazát.” (14–15)	„Az újonnan születettek (...) az államnak is kettős előnyt jelentenek: egyrészt nem néptelenedik el, másrészt meglesz a biztonsága is.” (II. 44, 3)
Halál vállalása a köz érdekében (16–21)	„mert a köz érdekében odaadták az életüket” (II. 43, 2); „használtak a köznek” (II. 42, 3)
A derék polgár mer háborúba menni, nem félti az életét; az anyák ne féltsék fiaikat (22–31)	„S minthogy többre becsülték a helytállást és a türeést, mintsem hogy meghátrálással mentsék életüket, megmenekültek a megszólás gyalázatától, (...) életük árán is teljesítették kötelességüket.” (II. 42, 4) (Az asszonyoknak:) „az szolgál majd nagy dicsőségekre, ha nem lesztek gyengébbek, mint ahogy a természet megkívánja töletek.” (II. 45, 2)
Dicsőség a városért meghalni (32–37)	„mindegyikük halhatatlan dicsőséget s valamennyi közül kiemelkedő síremléket szerzett magának” (II. 43, 2)
„Ami pedig a legfontosabb közös dolgunkat illeti, én nem fogom hagyni, hogy atyáink ősi szokásait bárki eltörölje” (43–49)	„kötelességüknek érezték, hogy ne engedjék idegen kézre jutni, (...) a még életben lévők közül is mindenkinek vállalnia kell ezt a küzdelmet” (II. 41, 5); „Mindezeknél jobban vágytak az ellenség megbüntetésére” (II. 42, 4) ²⁰

Praxitheá tehát egyéni érdekeit teljesen háttérbe szorítja hajlandó legnagyobb értékét: gyermekét áldozni a haza oltárán. Ezért idézi Lykurgos is, és ez az, ami miatt ezt a beszédet és az Erechtheus-drámát általában „hazafias” beszédként, illetve darabként lehet számon tartani. Euripidésnek nem ez az egyetlen „hazafias” darabja.²¹ Színpadra vitte az athéni mitológia két emblematikus történetét, amelyekre a temetési beszédek is előszeretettel utalnak: a *Héraklész gyermekeiben* az Eurystheus által üldözött, s mindenholon kivetett Héraklész-gyermekek Athénban találnak egyedüli megmentőjükre, az *Oltalomkeresők* pedig a Hetek thébai hadjáratában elesettek rokonainak drámája, akik egyedül Athéntól remélik és kapják meg a segítséget szeretteik eltemetéséhez.²² A két történet az athéni igazságérzetet példázza, a város azon elköteleződését, hogy az elesetteken és kiteszítottakon segítsen. A *Héraklész gyermekei* hypothesisének írója a darabot egyszerűen „Athén dicsőítése”-ként nevezi meg, s Wilamowitz éppen emiatt szeretné a *Héraklész gyermekeit* és az *Erechtheust* egy tetralógia részeként látni.²³

Most csak az *Erechtheus*nál maradván: hogyan is értelmezhető Praxitheának ez a rajongó patriotizmusa? Az Euripidész-értelmezők egy része a „naiv” patrióta olvasat mellett foglal állást: készpénznek veszik Lykurgos állítását, hogy ti. Euripidész azért választotta ezt a történetet drámája tárgyául, hogy lelkes hazafiasságra nevelje és inspirálja hallgatóságát.²⁴ Többen látják Praxitheát igazi hősnőnek, aki bátrabb és nemesebb lelkű, mint Erechtheus, aki – úgy tűnik – nem lelkesedett a gyermeke feláldozásának ötletéért.²⁵ A Praxitheá-beszédet kontextusából kiragadva még csak-csak, de a darabba ágyazottan szemlélve már aligha lehet elfogadni ezt az „egyenest” olvasatot. A királynőnek a lányát kell feláldoznia! A leány- (ill. gyermek)feláldozás témája több helyütt szerepet kapott Euripidész ismert drámáiban: a *Héraklész gyermekeiben* egy nemes születésű szűz életét követelik az istenek a csata sikeréért, s egy Héraklész-lány önként ajánlkozik az áldozatra; a *Hekabéban* a halott Achilleus kéri áldozatul Polyxenát; az *Iphigeneia Aulisban* fő konfliktusa a sereg továbbhaladásáért Artemis által követelt leányáldozat; s a *Phoinikiai nők* az ifjú Menoikeus istenektől követelt önkéntes áldozatát viszi színre.²⁶ Egyszer sem fordul elő, hogy az érintett hozzátartozók az isteni követelés végrehajtásába minden további nélkül belemenjenek. Démophón, az athéni király, mikor tudomást szerez a sötét jóslatról, kerek perec kijelenti: „Én (...) drága gyermekem megölni nem fogom, polgáraink közül se kényszeríthetek erőszakkal senkit, s ki volna oly bolond, hogy önként küldje halni édes magzatát?” (*Héraklész gyermekei* 411–415, Kerényi Grácia fordítása). Hasonlóan Kreón: „Magam oly halálos gyászba sohase dönthetem, hogy gyermekem vérét vegyék a városért. Mindenki félti enfiának életét, s halálba senki nem taszítja gyermekét” (*Phoinikiai nők* 963–966, Kárpáty Csilla fordítása). Az emberáldozat a klasszikus kori Hellasban – talán nem is kell mondani – barbárságnak, visszataszító kegyetlenségnek számított.²⁷

Vizsgáljuk meg azt a lehetőséget, hogy a hazafias olvasatot támogatók túl egyszerűen szemlélik a szöveget. Praxitheá nézeteit azonosítják Euripidész nézeteivel, és sem a szöveg közvetlen kontextusával, sem a darab végkimenetelével nem törődve patrióta propagandát látnak benne. Mondhatjuk, hogy ez ebben az esetben könnyen megtörténhetett, hiszen – szemben a többi említett darabbal – a Praxitheá-beszéd kontextusából

kiemelve hagyományozódott ránk. Érdekes azonban, hogy a „patrióta Euripidész” megfogalmazói általában a többi – csonkítatlanul megmaradt – „hazafias” darabból is Euripidész Athén iránti elköteleződését olvassák ki.²⁸ Meglehet, az történik velünk, mint az anekdota szerint a (szintén elveszett) *Bellerophón* hajdani nézőivel, akik, miután végighallgatták, hogyan magasztalja a pénzt és a vagyonszerzést a darab egy szereplője, felháborodásukban nyomban le akarták kergetni a színeszt a színpadról. Euripidésznek – meséli Seneca – közbe kellett avatkoznia. Lecsendesítette a felizgatott nézősereget, és arra kérte őket, várják ki a darab végét: mi fog történni azzal, aki ennyire nagyra tartja a gazdagságot.²⁹ Talán tőlünk is azt kérné a szerző, ne csukjuk be a könyvet Praxitheá beszédénél – nézzük meg, mi lesz vele a darab végén! Lykurgos nyilván tudta, utána sokan (például az idézett Decharme) nem, mi viszont (1967 óta) újra tudhatjuk: Praxitheá bizony igen nyomorúságos állapotba kerül. Csalódnia kell várakozásaiban: monológiájában arról beszélt, hogy megéri a lányát feláldozni (tud ő számolni!), ha ezért az árért a város megmenekül, és férje és többi gyermeke is életben marad (36–37). Lám, a csatát ugyan megnyerték, de a férje meghalt, a másik két lánya is halott, s ha Athéna közbe nem lép, bizony romba dől az Akropolis is. A párizsi papiruszon rosszul olvashatóan, de megmaradtak Praxitheá szívbemarkoló jajongásának maradványai (F 370. 36–44). Úgy vélem, teljesen indokolt erre a végkifejletre hivatkozva azt mondani, hogy Praxitheá beszéde nem „egyenest” patrióta üzenet. A királyné sorsa idézőjelbe teszi, sötét fényben láttatja azokat a lelkesült mondatokat, amelyek az igazi hazafi áldozatkészségét ecsetelik, és Athén nagyszerűségét hirdetik.³⁰

De a mondatokat más érzékenységgel hallgatók a végkimenetel ismerete nélkül is fennakadnak Praxitheá érvein. Webster például még a papirusztöredékek megismerése előtt fogalmazta meg azt, hogy „modern fülnek” Praxitheá beszéde „megbocsáthatatlan”³¹ – egy anya szájából ilyen hideg és racionális érvözünt hallani lánya halála mellett eleve visszataszító, éppen azért, mert annyira nyilvánvalóan hajaz a hivatalos temetési beszédek politikai programjára. Még a „hazafias” olvasatot támogató Johanna Schmitt is „természetellenesnek” nevezi a királyné érzelmeit.³² Praxitheá első érve egyszerű politikai közhely, s ami utána következik, „furcsán, vagy inkább rettenetesen nem odavaló” – véli az euripidészi ironiát elemző Vellacott, s megkérdezi: a darab végkicsengése ismeretében egyáltalán felmerülhet-e az ironikus olvasatnak bármilyen alternatívája?³³

Fel. Bár első látásra, azt hiszem, ma többnyire Websterrel és Vellacottal értünk/érzünk egyet, komoly érvek merültek fel az ironikus olvasattal szemben is, amelyek egyrészt az Erechtheus-értelmezés revidálására, másrészt a mítosz, színház és propaganda viszonyának újragondolására ösztönöznek. Könnyen belátható, hogy a „naiv” patrióta olvasat túl egyszerű, s elemi szempontokat nem vesz figyelembe (például hogy a szereplő nem azonosítható a drámaíróval).³⁴ De akkor sem járunk el elég körültekintően, ha nem számolunk azzal, hogy (1) mivel is végződik pontosan a dráma; és (2) hol és milyen körülmények között került sor az előadására.

Nézzük először az előbbi tényezőt: a darab vége nem Praxitheá összeomlása, hanem Pallas Athéné közbelépése: megállítja Poseidónt („el ne pusztítsd szeretett városom”, F 370. 55–57); elrendeli a feláldozott lány és a vele halt testvérei kultikus

tiszteletét (szentélyt, ünnepet, 65–89); megalapítja Erechtheus Poseidónéhoz kötött tiszteletét az Akropolison (90–94); Praxitheát pedig saját papnőjévé nevezi ki (95–97).³⁵ A szövegben említett kultuszokat az 5. századi athéniak jól ismerték, éppen ezekben az években épült az Erechtheusnak is helyet adó új templom az Akropolison (az Erechtheion).³⁶ Pallas Athéné papnőjének és Poseidón-Erechtheus papjának lenni pedig épenséggel nem utolsó megtiszteltetésnek számított.³⁷ Továbbá (rátérve a második szempontra): a drámaelőadások a Nagy Dionysia keretei között hangoztak el, azon az állami szervezésű ünnepen, amelyen igen nagy hangsúlyt kaptak az Athénnek mint politikai közösségnek az ünneplését középpontba állító ceremóniák. A drámaelőadásokat megelőzően a színpadra vitték Athén szövetségeseinek adóit (a délosi szövetséghez utalt hozzájárulásaikat), ekkor adtak át állami kitüntetések, és erre a színpadra vonultatták fel a háborúban elesett athéni polgárok férfikorba lépő fiait teljes hoplita fegyverzetben – az állam által felnevelt ifjakat, akik készek a haza üdvéért életüket kockára tenni.³⁸

Azonkívül: a közönséget azok az athéni polgárok alkották, akik a népgyűlésen is szavaztak (háború és béke kérdésében is), és ők maguk voltak azok, akik háború esetén fegyverzetet öltve magukra szembeszálltak az ellenséggel. Nem fővárosi elit járt a színházba, amely intellektuális és művészi igényeinek kielégítését várta nagyon jó színészekről és rendezőktől, hanem maga az athéni nép, az a „lakosság”, amelyről Praxitheá is beszél. A hazáért vállalt harc és a hazáért való meghalás nem valami elvont etikai probléma volt az ő életükben, hanem szinte hétköznapi „tennivaló”. Hovatovább ők voltak azok is, akiknek kegyétől a drámaíró sikere függött.³⁹ Ne felejtjük el, a Dionysiaán bemutatott darabok (tetralógiák) dráma-verseny keretében kerültek színpadra. Az athéni polgárok hazafias érzelmek, áldozatkészségén gyönyörölni nem volt feltétlenül célravezető választás a tragédiaíró részéről.⁴⁰ Mi több, a darabot biztosan a peloponnésosi háború idején adták elő, valószínűleg legkésőbb 421-ben, amikor az első békekötésre sor került (a Nikias-féle békére). Az ellenség tényleg majdnem minden tavasszal felégette az attikai termőföldeket, és Praxitheá dühe, amellyel a város értékeiről és az ellenség nem tűrhető merényletéről beszél, biztosan nem volt idegen a korabeli hallgató lelkiállagától.⁴¹ Háború van (a drámában és a valóságban), a megmenekülés áldozattal jár,⁴² és nehéz az ellen érvelni, hogy az állampolgárnak bizony vannak kötelességei, háború idején is.⁴³ A „hazáért meghalni szép halál” elvét nem Euripidés Praxitheája „találja ki”. Ami az akháj hajóknál harcoló trójaiaknak „nem rút”-nak számított (*Ilias* XV. 496–499), az a 7. századi polispolgár szemléletében „becsessé” válik (Kallinos fr. 1.6 és 18–19), s Tyrtaiosnál „széppé” (*kalon*; fr. 11.1–2). A legboldogabb ember – Hérodotos Solónja szerint – az, aki szép, kiteljesedett élet után a hazáért harcolva esik el: az athéni Tellosznak „kiváló élet végén a halála is megszerezhető volt” (I. 30).⁴⁴

Euripidés tehát mégiscsak propagandadarabot írt volna? Első körben (vagy talán ez már a második) érdemes tudomásul vennünk, hogy bármennyire rokonnak, modernnek, felvilágosultnak érezzük is sokszor őt, Euripidés athéni volt, és bizonyára nem úgy kell őt elképzelnünk, mint a posztkoloniális korszak Európájának entellektüeljét, aki gyanakodva viszonyul a patriotizmus megnyilatkozásaihoz.⁴⁵ Ha azonban meg is hagyjuk azt a lehetőséget, hogy Euripidés valóban szerette

Athént, és tudott róla lelkifurdalás nélkül pozitívan nyilatkozni, Praxitheá beszéde akkor is problematikus marad. A görög kultúrában a gyermekek szeretete és féltése alapvető és megkérdőjelezhetetlen erény. Még Thukydidés Periklése sem gondolja, hogy a gyerekek elvesztése fölött akár napirendre térni könnyű lenne: „Tudom, milyen nehéz erről [ti. arról, hogy a halálukkal dicsőséget nyertek] meggyőzni benneteket [ti. a szülőket], hiszen még gyakran eszetekbe jutnak” (II. 44, 2, Muraközy Gyula fordítása). Nem számít normálisnak az, akit a gyermeke halála hidegen hagy, vagy éppenséggel örül neki (vagy *horribile dictu* ő maga akarja megölni magzatait). Kroisos például, mikor Kyros kérdésére válaszol („Ki beszélt rá téged, Kroisos, hogy országomra támadj?”), az istenek akaratára hivatkozik, hiszen „nincs olyan ostoba ember, aki a háborút választaná a béke helyett. Mert az egyikben a fiúk temetik el az atyáikat, a másikban az atyák a fiaikat” (I. 87, 4).⁴⁶ A „párhuzamos” Euripidés-jelenetekből (*Héraklés gyermekei*, *Phoinikiai nők*) már idéztem; de ide kíváncsoznak azok a mitikus (és drámai) példák, mint Médeia vagy Héraklés, akik valamiféle *mania* áldozataiként családjuk kiirtására vetemednek. „Szerencsétlen, vasból vagy, kőszikla vagy, hogy önkezdeddel megöled, akiket előbb szültél, saját véredet? Egyről tudok még, egy nő volt, aki saját édes gyermekeit ölte meg. Inó, ki tébolyultan bujdosott” – éneklí a kar (*Médeia* 1280–1284, Kerényi Grácia fordítása). Vagy felidézhetjük Odysseust is, aki éppen azzal leplezi le, hogy teljesen normális (miközben elmeháborodott-nak igyekszik tettetni magát, hogy ne kelljen Trójába mennie), hogy nem hajlandó az ekével keresztülszántani a gyermekén (Hyginus: *Fabulae* 95; Apollodóros: *Epitomé* 3, 7). S itt következhetnének azok a példák, amikor asszonyok dionyszosi örületben saját gyermekeiket tépik szét.

Mindezek alapján kénytelenek vagyunk megállapítani: Praxitheá nincs magánál. Mert ha oly erősek is benne a hazafias érzelmek, hogy *bele tud törődni* lánya halálába, a gyász és a fájdalom valamilyen jele legalább elférne emellett! Még az egyébként nem túl szimpatikus Agamemnón is, aki a hadsereg nyomására kész feláldozni a lányát, legalább elbizonytalanodik egyszer, és később is rendre a könnyeivel küzd.⁴⁷ Praxitheá viszont nemhogy nem gyászol, hanem előre *örül* annak a dicsőségnek, amelyet lánya szerez majd a halálával saját magának és neki.⁴⁸ *Dulce et decorum est pro patria mori* – de kinek és milyen körülmények között voltaképpen? Praxitheá nem saját maga készül a csatárra, hanem a lányát küldi az áldozati oltárhoz.⁴⁹ Egy lányt, akinek a „polisideológia” semmilyen megfogalmazásában sem az a dolga, hogy meghaljon egy csata sikeréért. A nők a klasszikus athéni társadalom elméletében és gyakorlatában kivették a részüket a haza fenntartásából, de nem azzal, hogy háborúba mentek, hanem hogy gyermekeket szültek, amivel egyébként szintén az életüket tették kockára. A már emlegetett *Médeia* című drámában a hősnő a két feladatot (a férfiakét, ami a háború vállalása, és a nőké, ami a szülés) kifejezetten párhuzamba állítja (mondván, „háromszor megállanék inkább a pajzs mögött, mint szüljek egyszer is”, 250–251, Kerényi Grácia fordítása). Erechtheus lányára a *Kritónban* felhozott szempontok sem igazán érvényesek: nem volt sosem alkalma „beleegyezni” annak a városnak a törvényeibe, amelyben él.⁵⁰ Arról nem is beszélve, hogy teljesen ártatlan – nem törvények ítélik őt el, hanem egy megfoghatatlan, távoli, isteni parancs követeli az életét.⁵¹ Nagy kérdés, hogy voltaképp-



1. kép. Lukaniai vörösalakos peliké: Poseidón lovon, Athéna lovasfogaton siet – az elfogadott értelmezés szerint – az Akropolisra, az Attika feletti vitájuk eldöntésére. A Poseidón mellett lovagló ifjút Weidauer (1969) javaslata alapján Eumolposszal azonosítják; Clairmont (1971, 492) az Athéna mellett álló nőalakban Erechtheus lányát véli felfedezni. Policoro, Museo della Siritide inv. 35304 (Weidauer 1969, pl. 41 nyomán)

pen mi is a célja a halálának: nem az, ami a bátorságra buzdító harci elégiák címzettjeire még áll, hogy ti. feleségük és gyermekeik védelmében ne féljenek fegyvert ragadni.⁵² A helyzete – és Praxithea beszéde – Walter Burkertnek a háborúról mint rítusról szóló fejtegetéseit juttathatják eszünkbe: „Szinte úgy tűnik, mintha éppen ez lenne a háború célja: hogy legyenek halott hősök”, akiknek a sírjánál hazaszeretetre lehet majd nevelni.⁵³ Praxithea Athént magasztaló temetési beszédet mond – mintha egy athéni anya még a háború előtt maga állna ki a szónoki emelvényre, és – miközben gyermeke még életben van – előre élvezné azt a dicsőséget, amivel majd fia elvesztése jární fog.

A királyné ebben a meghökkentő beszédben mondhatni át-lényegül: úgy beszél, mint egy hidegfejű, „józan” politikus, sőt még ezt is felülmúlva tökéletesen megválnak anyai szerepétől, aminek révén nemcsak mint férfi szólal meg (a temetési beszédek mindig férfiak mondták), hanem – kétszeres dionysosi átalakulással – mint maga a Haza, akit miközben *patris*nak („atyaföldnek”) hív a görög, egyszersmind anyaként képzeli el.⁵⁴ „Világra hoztunk, fölneveltünk, kitanítottunk” – mondják az athéni törvények Sókratésnek (*Kritón* 51d), Attika földje „szülte” és táplálta az athéniakat (*Menexenos* 237e) – Praxithea olyan anya, mint az anyaként felfogott város, aki nem „természet szerint”, hanem törvényei révén szülője és táplálója

fiainak.⁵⁵ Mintha ő maga lenne Athén, az az Athén, amely – a temetési és az ezzel rokon ünnepi beszédekben – Görögország *egyetlen* megmentője, a görög szabadság bajnoka („majd én megmentem a várost”, F 360: 42), az „önzetlen” nagyhatalom.⁵⁶ Úgy viszonyul a lányához, ahogyan a teljesen elvont „athéni állam” viszonyul azokhoz a hadiárványokhoz, akiket a Nagy Dionyszián a színházban felvonultattak: személytelenül, és közben gyermeki engedelmisséget követelve.

Praxithea lányának pedig, akinek nevét nem tudjuk, oly szerencsétlen sors jut, mint a közös sírba temetett háborús hősöknek, akiknek nevét ugyan kőbe vésték, de nem – mint az egyébként szokás – apanevük és *démósuk*, hanem a kleisthenési törzs megjelölésével: családi kapcsolataiktól teljesen megfosztva.⁵⁷ S ugyanebben – különös módon – a lány Pallas Athénéra is hasonlít: az istennő a zárójelenetben így szól Praxitheaéhoz: „te pedig, [Képhisos] lánya, e föld [megmentője], hallgasd az anyátlan Athéna szavait” (F 370. 63–64). A férjét és gyermekeit elvesztő királynét az anya–gyermek kapcsolatot nem ismerő, férfiszerepet játszó szűz istennő vigasztalja meg.⁵⁸ Annak a városnak a rendjét szentesíti, amely büszke a demokráciára, arra a rendszerre, amely végső soron – az egyenlőség jegyében – nem ismeri el a családi kapcsolatok elsőségét. Ugyancsak a kleisthenési (területi-adminisztratív alapú) törzsek azok, amelyek szerint a csatában elesettek hamvait az állami temetéseken

csoportosították, s szintén ilyen rendben (törzsek szerint csoportosulva) hallgatták végig az athéniak a temetési beszédet. Feltehetően ugyanez a rend volt érvényes a népgyűlésen, és – minden jel szerint – a Dionysos-színházban is.⁵⁹ Az Erechtheus-dráma egy pontján tehát az athéni polgárok egyszer csak a hősi halottak állami temetésén érezhették magukat, azzal a különbséggel, hogy itt a Dionysos-színházban a temetési szónok egy nő, egy anya, aki még élő lánya temetési beszédét mondja el izzó patrióta lelkesedéssel. A temetési beszéd kifordul, átlényegül, és a hallgatóság is arra kényszerül, hogy „kiforduljon”, „átlényegüljön”, és a temetési beszédek ismert hazafias szlogenjeit más füllel hallgassa. Tényleg olyan nagyszerű dolog halálba küldeni a fiaikat? Tényleg olyan páratlanul jó hely Athén, hogy érte ez is megéri? Praxitheának nem tiltakoznia, toporzékolnia, zokognia és jajveszékelnie kellene inkább?

Nem arról van szó, hogy a drámaíró ironikus távolságtartással kinevetné azokat, akik komolyan veszik állampolgári kötelességeiket, és nem is arról, hogy az Athén-mítoszt mindenestül tagadná. Az Athén-mítoszból (s így az állami „propagandában”) sok valós elem van, és valós, vagy mondhatjuk, őszinte érzelmekre épít.⁶⁰ A dráma – az euripidés dráma – előveszi a hazafias mítoszokat (szinte szép sorban az összeset), és szétbontja, problematikusá teszi őket.⁶¹ Ami itt zajlik: Euripidés Praxithea alakjában megalkotja azt a – talán teljesen fiktív,

talán valamelyest tapasztalatból másolt – tiszta típust, akiben a rendszeresen sulykolt hazafias (a demokráciát és Athén kulturális fölényét hirdető) üzenetrendszer tökéletesen célt ért. Praxithea az az ember, aki mintegy „belehergelve” saját magát egy egysíkú (bizonyos értékeket túlhangsúlyozó, és ezért szűkegképpen leegyszerűsítő) politikai gondolkodásmódba, kizárja a tudatából azokat a kérdéseket, amelyek a propaganda által háttérbe szorított értékek (családi kötelek, személyes viszonyok) vetettek volna fel, és nyugtalanítóan bonyolulttá tették volna a döntéshelyzeteket.⁶²

Végül: mi a helyzet a darab emelkedett végkicsengésével? El lehet ismerni, hogy Athéna fellépése nagyszerű és ünnepélyes, azt is, hogy az akropolisi kultuszok sokat jelenthettek a korabeli athéniak számára, s a város védőistene papnőjének lenni a legnagyobb kitüntetések közé tartozhatott. Ami hiányérzetet okoz, az nemcsak a Jóbnál is felmerülő kérdés (új családot kapott, meggyógyult, na de pótolhatja-e bármi az elvesztett szeretteket?), hanem az, hogy Pallas Athéné itt Poseidonnal folytatott vitáját zárja le. Az emberi szenvedések, az áldozat és háború végső oka a szenttelen olimposziak presztízsharca.⁶³ Ebben a nagyhatalmi játszmában egy névtelen lány feláldozása apró epizód, akár ő maga akarta, akár passzívan tűrte magasabb célokra való felhasználását.⁶⁴

Jegyzetek

- 1 A töredékeket Kannicht 2004 számozása szerint idézem. A datálásról: Calder 1969, aki Kr. e. 422-ben állapodik meg. A *terminus ante quem* 411; egy scholiasta szerint Aristophanés a *Lysistratében* (1135) utal rá (F 363), az *Etymologicum Magnum* pedig (153.32–34 Gaisford) a *Nők ünnepe* (*Thesmophoriazusai*) egyik kifejezését azonosítja az *Erechtheusban*. Plutarchos egy helyét (*Párhuzamos életrajzok*. Nikias IX. 5) a 423-as vagy 422-es évre vonatkoztatják (az *Erechtheus* egyik, békevágyról szóló sorát – F 369.1 – idézi azzal a megjegyzéssel, hogy az athéniak boldogan hallgatták ebben az időben). A *terminus post quem* a két fennmaradt sorban is említett „arany Gorgó” adja (F 351.2; F 360.46): Pheidias Athéna Parthenosának pajzsán a Gorgó aranyozott ezüsből készült, Kr. e. 438/7-ben. A darabot az Erechtheion építésével is összefüggésbe szokták hozni, de ennek datálása is bizonytalan. A metrikai elemzés 421 és 411 közé teszi (Cropp–Fick 1985, 79–80). Lásd Collard–Cropp–Lee 2009, 155.
- 2 P. Sorb. 2328. Nyolc, 20–21 soros hasáb. A következő évben egyben kiadta a már ismert töredékekkel együtt: Austin 1968. Carrara 1977 más elrendezésben közli a töredékeket; legújabb javaslatok Sonnino-nál (2010).
- 3 Az athéni témájú darabokról lásd Sonnino 2010, 36–37.
- 4 A történetet más forrásokból is ismerjük, lásd Collard–Cropp–Lee 2009, 148; Kannicht 2004, 391–394. Más görög Erechtheus-drámáról nem tudunk; a témát – valószínűleg Euripidés alapján – Ennius is feldolgozta. A kutatásban felerült, hogy ez a változat, melyben Eumolpos thrákok élén támadja meg Attikát, Euripidés újítása lenne. Ezt cáfolja (és a vitát ismerteti) Sonnino 2010, 87–89. Ugyanő tárgyalja a mítosz lehetséges korábbi változatait és Euripidés eltérését a hagyománytól.
- 5 A dráma végkimenetelét Apollodóros is elmeséli (III. 15, 4). Ugyanő (és Hyginus: *Fabulae* 46) számol be arról, hogy a másik két lány azért lett öngyilkos, mert valamikor megesküdtek egymásnak, hogy csak együtt fognak meghalni. A mitográfiai hagyományban ez problémát okoz, mert három Erechtheus-lány

- (Prokris, Kreusa és Oreithyia) sorsa folytatódik a mítoszból. Nem tudjuk, mit kezdett ezzel Euripidés (aki az *Iónban* Kreusa történetét színre vitte, és ott utal is erre a történetre, 280. sor). A nevekről lásd Schmitt 1921, 93–96 és Sonnino 2010, 91.
- 6 Wilamowitz 1875, 174; Kamerbeek 1991, 111.
 - 7 Isokratés említi meg (XII. 193), hogy a háború Poseidón és Athéna Attika fölött folytatott vitájának folytatása volt: Eumolposnak apja (Poseidón) korábbi sérelmét (hogy ti. az athéniak Athénát választották védőistenségüknek helyette) kellett helyrehozni. Az Athéna–Poseidón-mítosz az athéni mitológia egyik alaptörténete, a Parthenón nyugati oromcsoportja ezt a vitát jeleníti meg. A két isten konfliktusa miatt az *Erechtheus* a *Hippolyosszal* szokták párhuzamba állítani (vö. Kamerbeek 1991, 112).
 - 8 Az emberáldozat motívumát tartalmazó drámákat lásd alább. Az analógiák miatt és Athéna szavaiból (F 370. 65–70) némelyek feltételezik, hogy Erechtheus lánya is önként ment az oltárhoz (Kamerbeek 1991, 113). Az áldozat önkéntes felajánlkozása az áldozáshoz (öléshez) kapcsolódó „önigazoló színjáték” („Unschuldskomödie”) egyik eleme, lásd Burkert 1972, 23–24; Versnel 1980, 146–148.
 - 9 Aristeidésnél van erre utalás (Panathénaikos, p. 191 Dindorf): „úgy mesélik, az anyja vezette (az oltárhoz), miután felékesítette, mintha ünnepi felvonulásra (*theória*) (mennének)”.
 - 10 Erechtheus egy hosszabb beszédéből, ahol „fiához” beszél (F 362), és Praxithea azon megjegyzéséből, hogy nincsenek fiúgyermekük (F 360. 22–23), feltételezik, hogy szerepelt a drámában egy fogadott fiú. Lehetséges szerepéről: Kamerbeek 1991, 115.
 - 11 MacKendrick 1969, 22. Lykurgos az Eteobutada nemzetségből származott, amely Poseidón Erechtheus papjait adta. Ő maga is pap volt, így az *Erechtheus* végén megalapított kultuszok (lásd alább) egészen személyesen érintették. Az ő nevéhez fűződik többek közt a Dionysos-színház újjáépítése, a három nagy tragikus szobrának felállítása, és ő adott megbízást arra is, hogy a tragédiák hivatalos szövegeit állapítsák meg és az állami levéltárban

- örizzék. Az 5. századi tragédia 4. századi recepciójáról („használatáról”) lásd Wilson 1996, Lykurgosról és a Praxithea-beszédéről 313–314. A Leókratés-beszédhez bőséges kommentár: Engels 2008.
- 12 Schmitt 1921, 34 jellemzi így a beszédet.
- 13 A „tösgyökeresség” egyet jelentett a „nemességgel”, és egyben alapot adott arra, hogy az athéniak saját magukat minden más görögönél (és persze barbárnál) előkelőbbnek tartásák. Lásd Loraux 1986, 148–150; Rosivach 1987 azt igyekszik kimutatni, hogy az autochthonia-mítosz 5. századi fejlemény. Az autochthonia egyszerűsége az „igazságos Athén” alapmítosza is: Athén az egyetlen olyan görög város, amelynek lakói nem üztek el senkit a földjükről, ezért ők a jogszerűség letéteményesei. Lásd Strasburger 1982, 684.
- 14 A Praxithea-beszéd temetési beszéd jellegét természetesen sokan megjegyezték már, pl. Schmitt 1921, 33; Di Benedetto 1968, 72. A Periklés-beszéd hitelességéről lásd Hornblower 1991, 295; általában a thukydidészi beszédek hitelességéről Hornblower 1987, 45–66. Bár a Periklés-beszéd sok szempontból sajátos a többi fennmaradt (4. századi) *epitaphios*hoz viszonyítva, a műfaj konvencióinak megfelel. Lásd erről Loraux 1986, 246; és Strasburger 1982, 700–701.
- 15 A *patrios nomos* kifejezés Thukydidésnél igen régi eredetet sugall, ám a szokás eredete, illetve törvénné emelésének időpontja nem tisztázott a kutatásban. A ma legelterjedtebb felfogás szerint a perzsa háborúk utáni években/évtizedekben született róla törvény, lásd Loraux 1986, 28–30. Bőséges bibliográfia Frangskou-nál, 1999, 315, 2. jegyzet. Az ókori forrásokat és a datálással kapcsolatos érveket és ellenérveket alaposan bemutatja Horváth László Lysias *Halotti beszédéhez* fűzött magyarázataiban (2003, 92–98).
- 16 Az *epitaphios logos* felépítésének és toposzainak részletes bemutatása: Burgess 1902, 146–157. Az autochthonia motívuma általában a beszédek elején: Thukydidés II. 36, 1; Démosthenés LX. 4; Platón: *Menexenos* 237c; Hypereidés: *Halotti beszéd* 7.
- 17 Lysias: *Halotti beszéd Korinthos felmentői felett* (Kr. e. 391, a korinthisi háború idején); Platón: *Menexenos* (Kr. e. 386, a korinthisi háborút lezáró királybéke évében; fiktív temetési beszéd Sókratés szájába adva); Démosthenés: *Temetési beszéd* (Kr. e. 338, a chaironeiai csata után); Hypereidés: *Temetési beszéd* (Kr. e. 323, a lamiai háború hősi halottjai tiszteletére). Jellegét tekintve közel áll ezekhez a beszédekhez Isokratés három beszéde (*Panegyrikos*, Kr. e. 380; *Areopagitikos*, Kr. e. 350-es évek közepe; *Panathénaiikos*, Kr. e. 342–339) és Aelius Aristeidés *Panegyrikosa* a császárkorból (Kr. u. 2. század közepe). Ismert továbbá Gorgias temetési beszédének töredéke (fr. B 6 DK).
- 18 Kövendi Dénes fordítása.
- 19 A visszatérő mitikus példák felsorolása szöveghelyekkel: Burgess 1902, 150. Az Eumolpos-háborút említi Platón (*Menexenos* 239b) és Démosthenés, LX. 8. A Periklés-beszéd nem tárgyalja részletesen a mitikus és történeti példákat.
- 20 A Thukydidés-részleteket Muraközy Gyula fordításában idézem. Feltűnhet, hogy Praxithea egyik érve, hogy ti. a lánya csak „természet szerint” az övé, párhuzam nélkül maradt. A Periklés-beszéd idáig nem megy, ahogy azt alább is látni fogjuk: a szülők fájdalmát és a gyász „jogosságát” elismeri.
- 21 Schmitt (1921, 64) szerint „[a drámaíró] az egész *Erechtheust* hazafias buzdító beszédnek szánta”. A „hazafias” darabok közé sorolja Murray (1965, 45–48) a *Hérakleidákon* és az *Oltalomkérőkön* kívül az elveszett *Aigeust*, *Théseust* és az *Erechtheust*. „Hazafias” üzenetet szoktak még kiolvasni az *Iónból* és a *Médeia*-ből (ahol az athéni király, Thészeus mint megbízható, könyörületes uralkodó lép fel); az értelmezések természetesen vitatottak.
- 22 Ezt a két történetet hozzák fel az athéniak a tegeaiakkal folytatott vitájukban is (a seregszárny vezetéséért a plataiai ütközet előtt), az amazónharc és Marathón mellett: Hérodotos IX. 27.
- 23 Wilamowitz 1875, 174.
- 24 Így Decharme 1906, 142; Schmid 1940, 428–430.
- 25 Van Looy 1970, 121 („l’héroïne par excellence”); Schmitt 1921, 36–37; Wilkins (1990) – bár döntően a *Héraklés gyermekeivel* foglalkozik, és azt állítja (189), hogy „nem ellenzi” az ironikus olvasatokat – Lykurgos alapján úgy véli, hogy „egy fiatal nő feláldozását és egy fiatal férfi csatában való önfeláldozását hasonló, pozitív fényben lehetett látni” (181). Nem veti fel a fordított lehetőséget: ha a fiúk áldozatát tekintjük olyan brutálisnak, mint a lányokét. Di Benedetto (1968, 72) árnyaltabban látja: nem tagadja a darab hazafiaságát, de – az *Oltalomkeresőkkel* párhuzamba állítva – úgy véli, a hangsúly nem Athén dicséretén van, hanem a háború gyászos következményein. Hasonlóképpen hazafias, de háborúellenes darabnak látja az *Erechtheust* Aélion 1986, 214–216.
- 26 Bőséges bibliográfia a motívumhoz (emberáldozat Euripidésnél): Sonnino 2010, 120. Több esetben úgy tűnik, az istenektől követelt áldozatot Euripidés szötte bele a történetbe (Wilamowitz 1971, 71–72). A motívum rendszeres felbukkanását a háborús körülményekkel magyarázzák többen (pl. Schmid 1940, 428; Kamerbeek 1991, 113); Vellacott (1975, 194–197) egész értelmezését erre az összefüggésre fűzi fel. A dráma egyéb aktuális vonatkozásairól lásd Treu 1971. A szűzáldozatról mint a háborús és az ehhez kapcsolódó szexuális agresszióval összefüggő jelenségről Burkert 1972, 70–84.
- 27 Henrichs 1980 elemzi az emberáldozatról szóló görög hagyományt, és megállapítja, hogy ezek a történetek mind fiktívek, lásd különösen 232–234. A görög mitikus példákról lásd Versnel 1980, 140–143, további irodalommal. Az athéni mitológiában két lányfeláldozás-történet ismert: a Hyakinthidáké (Apollodóros III. 15, 8) és a Leókoridáké (Ailianos: *Varia Historia* XII. 28). Ezekről és az Erechtheidák Hyakinthidákkal való azonosításáról lásd Sonnino 90–100.
- 28 Külön tanulmányt érdemelne annak feltárása, hogy miként függ össze az egyes kutatók társadalmi-politikai közege az általuk javasolt értelmezéssel. A fent említetteken kívül említ 19. századi hazafias olvasatokat Sonnino 2010, 110; s tesz is utalást a történelmi kontextusra (1848-ra).
- 29 Seneca: *Epistulae morales* 115, 15. Stobaios szerint a *Danaé* című darabban hangzik el az ominózus monológ (IV. 31, 4; F 324 Colard–Cropp).
- 30 Így pl. Di Benedetto 1971, 148–149. Michelini (1987, 90). Sonnino fontos megfigyelése (2010, 115–116), hogy a hírnök éppen olyan (temetési beszédbe illő) érvekkel igyekszik Praxithea összeomlását megelőzni, illetve gyászát csillapítani, amilyeneket maga a királyné is korábban felhozott. Ő is a tragédia végkimenetelére hivatkozva fogalmazza meg kifogásait a patrióta olvasattal szemben (2010, 118).
- 31 Webster 1967, 130.
- 32 Schmitt 1921, 67. Kamerbeek (1991, 116) hasonlóan.
- 33 Vellacott 1975, 196: „Hozzá (ti. Praxithea-hoz) képest Médeia egy kiegyensúlyozott és melegszívű nő.”
- 34 Érdekes, hogy ezt és hasonlóan elemi értelmezési szempontokat az Euripidés-irodalomban újra és újra hangsúlyozni kellett, lásd pl. Knox 1985, 322 vagy Matthiessen 2004 több helyütt (23; 30; 54).
- 35 A folytatásban valószínűleg az eleusisi kultuszról és az Eumolpidákról lehetett szó, de a sorok túl töredékesek ahhoz, hogy ezt pontosan meg lehessen állapítani.
- 36 Az Erechtheion és az *Erechtheus*-dráma kapcsolatáról: Treu 1971, 124–127 és Clairmont 1971. Egyfelől a dráma, másfelől az Erechtheion építésének bizonytalan datálása miatt nem lehet tudni, hogy a bemutatás idején még csak tervben volt-e, vagy már belefogtak az építkezésbe.
- 37 Főleg ezekre az érvekre alapozza O’Connor-Visser (1987, 171–172) saját patrióta olvasatát. Ch. Sourvinou-Inwood 2003, 27–28 hasonlóképpen.

- 38 Lásd Longo 1990, főleg 15–16.
- 39 Lásd Matthiessen 2004, 21.
- 40 A díjakról tíztagú zsűri döntött, a tíz phyléből egy-egy ember, akiknek nevét kisorsolták. A közönség reakcióinak befolyásoló szerepéről: Pickard-Cambridge 1953, 98–99. Az sem mellékes körülmény, hogy a Nagy Dionyszián (és így a drámaelőadásokon is) nemcsak a polgárok vettek részt, hanem külföldiek, sőt hivatalosan meghívott külföldi vendégek is (uo. 268).
- 41 Archidamos 431-ben, 430-ban és 428-ban vezetett hadjáratot Attikába. 429-ben nem Attika, hanem Plataiai volt a célpont (Boiótia és Attika határán). További attikai hadjáratok következtek 427-ben és 425-ben. 424-ben Megaránál zajlik csata (Attika és az Isthmos határán, athéni vereség). 423-ban fegyverszünetet kötnek (a spártaiak kezdeményezésére, mivel szeretnék kiváltani 425-ben fogságba esett katonáikat). 422-ben az Athéntől távoli hadszíntéren, Amphipolisnál lezajlott ütközet nyomán (melyet az athéniak elveszítettek, és mindkét fél hadvezére meghalt) kötnek békét 421-ben.
- 42 O'Connor-Visser 1987, 171–172.
- 43 Itt nem lehet nem hivatkozni Sókratés érvelésére a *Kritón*-ban (illetve a *Törvényekére*): az állampolgárt fűzi valamilyen morális kötelék ahhoz a politikai közösséghez, amelyikben felnőtt, és amelyben boldogulását megtalálta.
- 44 Izgalmas elemzést adja a „hazáért meghalni szép halál” toposzának az archaikus és klasszikus korban Müller 1989.
- 45 Erről lásd pl. Matthiessen 2004 egyik fejezetét („Euripides und Athen”, 21–22).
- 46 Muraközy Gyula fordítása kis módosítással.
- 47 *Iphigeneia Aulisban*.
- 48 Praxitheá magatartása a tragédia konvenciói felől nézve is megdöbbentő: a nők hagyományosan a család, a háztartás (az *oikos*) érdekeinek védelmezői szoktak lenni a színpadon. Lásd erről Zeitlin 1990, különösen 77–78.
- 49 Ez elég jelentős különbség azokhoz a drámai hősközhöz képest, akik maguk ajánlkoznak. Ők is mondanak beszédet, amelyben megindokolják döntésüket – az ezekkel való összevetés további érdekes tanulságokkal járhat. A „felajánlási” jeleneteket, illetve beszédeket összehasonlító elemzésnek veti alá Schmitt 1921, s közéjük sorolja Praxitheá beszédét is.
- 50 Lásd főleg *Kritón* 51d, és ehhez Gelenczey-Mihály Alirán magyarázatait (2005, 175, 62. és 63. jegyzet; 199).
- 51 Az emberáldozatnál szinte kivétel nélkül megfigyelhető, hogy nincs konkrét istenség megnevezve (bár az *Erechtheus* esetében nem tudhatjuk, hogy volt-e). Ez a megfigyelés Versnel (1980) elemzésének egyik sarokpontja (lásd főleg 161–162).
- 52 Strasburger (1954, 232) szerint még az elégiák is arról tanúskodnak, hogy kézenfekvőbb nem így cselekedni. A polisideológiának meg kellett küzdenie az egyén „természetes beállítódásával”. Strasburger tézise, hogy a görög erkölcstől idegen a közösségi értékek egyéni/családi értékek fölé helyezése.
- 53 Burkert 1972, 59–60.
- 54 Dionysosin elsősorban a nemek egymás szerepébe bújását, a nemváltást értve, másodsorban Praxitheá „őrültségét”, amely a nemiszerep-felcserélődéssel van összefüggésben. Lásd erről Zeitlin 1990, 65–66. A férfivilág értékeit látja Praxitheá beszédében Harder 1993, 175 és 339; és Praxitheá őrültséghez hasonló állapotára is utal (175; 339). A *patris* szó jelentésváltozásairól: Strasburger 1954, 230–231. Itt csak a nagy Praxitheá-beszédre koncentrálok, de az elemzést folytatni lehetne a királyné darab végi átalakulásával („vissza anyává”), ahogy erre Sonnino utal (2010, 115–116).
- 55 A város–anya analógia: Lysias II. 17; Démosthenés LX. 4. A családi szókincs állami ideológiában való felhasználását, az *oikos* és a polis értékvilágának interferenciáját elemzi Goldhill 1990, főként 111–113. A polis voltaképpen az állami temetés elrendelésével is családi feladatot vesz át: Roy 1999, 6.
- 56 A temetési és ünnepi beszédek ezen motívumáról lásd Strasburger 1982, 688. Athén és Praxitheá szimbolikus azonosságáról beszél Lacore is (1995–1996, 107), de nem fejti ki ezt az analógiát. Praxitheának az az érve, hogy *egy* ember feláldozása árán *sokak* jólétét biztosítja, hasonlít arra a nagyhatalmi érve, amelyet Isokratés hoz fel Athént dicsőítő beszédében: „Nem lehet városok ekkora tömegén uralkodni anélkül, hogy meg ne fenyíténék a bűnösöket – hogy is ne lenne dicséretes, hogy a *lehető legkevesebb esetben* jártunk el erőszakkal” – utalva itt Mélosra és Skiónéra (*Panegyrikos* 102). Isokratés persze későbbi, mint az *Erechtheus*-dráma, de Athén nagyhatalmi viselkedésének igazolása biztosan régebbi keletű, lásd Strasburger 1982, 686. Skióné és Mélos férfi lakosságát megölték, az asszonyokat és gyermekeket rabszolgának adták el (Thukydidés V. 32 és V. 116).
- 57 Loraux 2018, 75. Valószínű, hogy a feláldozott *Erechtheus*-lány neve nem szerepelt a drámában, mert a későbbi hagyomány háromféle változatról is tud, vö. Van Looy 1970, 121.
- 58 Erre Lacore (1995–1996) is felhívja a figyelmet, utalva rá, hogy a jelző (*amétór*) azt is jelentheti, „aki nem anya”.
- 59 Pickard-Cambridge 1953, 278. Az sem mellékes, hogy a temetési szertartáson biztosan (Thukydidés tanúsága szerint), a Dionysoszínházban pedig a legnagyobb valószínűség szerint nők is részt vettek. (A népgyűléseken természetesen nem.) Lásd Pickard-Cambridge 1953, 268–270.
- 60 Strasburger (1982, 683) finom megállapítása, hogy az athéniak századokon keresztül sulykolt és átélt önképe („Selbstdarstellung”) nem *csak* propaganda, bár „gátlástalan politikusok szájából kétségkívül az volt”. Az *Erechtheus*-nak és a Praxitheá-beszédnek hasonló értelmezését nyújtja Lacore (1995–1996, 98). Azt a nézetét azonban nem osztom, hogy pusztán a temetési beszédekkel való rokonsága és a 4. századi patrióta recepció szólna a teljesen kárhóztató értelmezés ellen (100–102). Sonnino (2010, 118–119) értelmezése áll a legközelebb az itt vázoltéhoz, bár indoklása eltér (lásd 30. jegyzet).
- 61 Ezt hangsúlyozza az athéni mítoszok euripidészi feldolgozásai kapcsán Sonnino is (2010, 41–42).
- 62 Hasonló „belehergelés”-érzetet kelt Tyrtaios egyik harci elégiája (fr. 11), ahol arra buzdít, hogy a honvédők szeressék a halált: „Vessétek meg az életet, áhítsátok a Kérek / gyászos szellemeit” (Franyó Zoltán fordítása). Müller (1989, 322–324) jegyzi meg: „ez annyira nem görög, hogy kétszer kell elolvasni”. Az *Erechtheus* hiányos ismeretében Praxitheáról átfogó interpretációt nem lehet adni. De a beszéd (F 360) itt ajánlott értelmezése akkor is érvényes marad, ha például Praxitheá előbb nem akarta volna odaadni a lányát, és később meggondolta magát (mint *Iphigeneia az Iphigeneia Aulisban* című tragédiában).
- 63 Treu (1971, 120) szerint Athéna „archaikusan, mint olymposi istennő érvel”, semmilyen szánalmat nem mutatva az emberek iránt.
- 64 Az önkéntességhez még egy megjegyzés: ez a motívum, amely kifejezetten euripidésinek tűnik, párhuzamot mutat a temetési beszédeknek azzal a toposzával, hogy a délosi szövetség tagjai önként választották Athént vezetőjükül (Lysias: *Epitaphios* 47; vö. Isokratés: *Panegyrikos* 72; *Démosthenés* III. 24). Ellenvélemények, legalábbis az artemisioni csata előtt: Hérodotos VIII. 3. Lásd erről Strasburger 1982, 686.

Bibliográfia

- Aélión, R. 1986. *Quelques grandes mythes héroïques dans l'oeuvre d'Euripide*. Paris.
- Austin, C. 1967. „De nouveau fragments de l'*Erechthée* d'Euripide”: *Recherches de Papyrologie* IV. Paris, 11–67.
- Austin, C. 1968. *Nova Fragmenta Euripidea in papyris reperta*. Berlin.
- Burgess, T. C. 1902. *Epideictic Literature*. Chicago.
- Burkert, W. 1972. *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin.
- Calder, W. M. 1969. „The Date of Euripides' *Erechtheus*”: *GRBS* 10, 147–156.
- Carrara, P. 1977. *Eretteo*. Firenze.
- Clairmont, Ch. W. 1971. „Euripides' *Erechtheus* and the *Erechtheion*”: *GRBS* 12, 485–495.
- Collard, C. – Cropp, M. J. – Lee, K. H. 2009. *Euripides, Selected Fragmentary Plays*. Vol. 1. Oxford.
- Cropp, M. – Fick, G. 1985. *Resolutions and Chronology in Euripides*. London.
- Decharme, P. 1906. *Euripides and the Spirit of his Dramas*. Transl. by J. Loeb. New York – London.
- Di Benedetto, V. 1968. „Pathos tragico e interessi politici nell'*Eretteo* di Euripide”: *Omaggio a Eduard Fraenkel per i suoi ottant'anni. Contributi di allievi dei suoi seminari di Pisa, Bari e Roma*. Roma, 70–79.
- Di Benedetto, V. 1971. *Euripide: teatro e società*. Torino.
- Engels, J. 2008. *Lykurgos, Rede gegen Leokrates*. Darmstadt.
- Frangeskou, V. 1999. „Tradition and Originality in Some Attic Funeral Orations”: *The Classical World* 92, 315–336.
- Gelenczey-Miháltz Alirán 2005. „Utószó a *Kritónhoz*”: Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Ford. Gelenczey-Miháltz Alirán és Mogyoródi Emese. Budapest, 187–211.
- Goldhill, S. 1990. „The Great Dionysia and Civic Ideology”: J. J. Winkler – F. I. Zeitlin (szerk.): *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*. Princeton, 99–129.
- Harder, R. E. 1993. *Die Frauenrollen bei Euripides*. Stuttgart.
- Henrichs, A. 1980. „Human Sacrifice in Greek Religion. Three Case Studies”: *Le sacrifice dans l'Antiquité*. Entretiens Hardt XXVI. Genève, 195–242.
- Hornblower, S. 1991. *A Commentary on Thucydides*. I. (Books I–III). Oxford.
- Horváth L. 2003. „Magyarázatok Lysias 2. beszédéhez (Halotti beszéd Korinthos felmentői felett)”: *Lysias beszédei*. Szerk. Bolonyai G. Budapest, 76–103.
- Kamerbeek, J. C. 1991. „En relisant les fragments de l'*Erechthée* d'Euripide”: H. Hofmann – A. Harder (szerk.): *Fragmenta dramatica. Beiträge zur Interpretation der Griechischen Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte*. Göttingen, 111–116.
- Kannicht, R. 2004. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. V/1–2. *Euripides*. Göttingen.
- Knox, B. M. W. 1985. „Euripides”: P. E. Easterling – B. M. W. Knox (szerk.): *The Cambridge History of Classical Literature. I. Greek Literature*. Cambridge, 315–339.
- Lacore, M. 1995–1996. „Mort et divinisation des filles du roi d'Athènes dans l'*Erechthée* d'Euripide”: *Kentron* 11–12, 89–107.
- Longo, O. 1990. „The Theater of the Polis”: J. J. Winkler – F. I. Zeitlin (szerk.): *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*. Princeton, 12–19.
- Loroux, N. 1986. *The Invention of Athens. The Funeral Oration in the Classical City*. Transl. by A. Sheridan. Cambridge, MA – London (eredetileg: *L'invention d'Athènes: Histoire de l'oraison funèbre dans la „cité classique”*. Paris, 1981).
- Loroux, N. 2018. „The 'Beautiful Death' from Homer to Democratic Athens”: *Arethusa* 51, 73–89.
- MacKendrick, P. 1969. *The Athenian Aristocracy 399 to 31 BC*. Cambridge, MA.
- Matthiessen, K. 2004. *Euripides und sein Jahrhundert*. München.
- Michelini, A. N. 1987. *Euripides and the Tragic Tradition*. London.
- Murray, G. 1965. *Euripides and his Age*. With a new Introduction by H. D. F. Kitto. Oxford (1912¹).
- Müller, C. W. 1989. „Der schöne Tod des Polisbürgers oder »Ehrenvoll ist es, für das Vaterland zu sterben«”: *Gymnasium* 96, 317–340.
- O'Connor-Visser, E. A. M. E. 1987. *Aspects of Human Sacrifice in Euripides' Plays*. Amsterdam.
- Pickard-Cambridge, A. 1953. *The Dramatic Festivals of Athens*. Oxford.
- Rosivach, V. J. 1987. „Autochthony and the Athenians”: *Classical Quarterly* 37, 294–306.
- Roy, J. 1999. „'Polis' and 'Oikos' in Classical Athens”: *Greece & Rome* 46, 1–18.
- Schmid, W. 1940. *Die klassische Periode der Griechischen Literatur*. III/1. (Schmid, W. – Stählin, O.: *Geschichte der Griechischen Literatur*. I. Teil). München.
- Schmitt, J. 1921. *Freiwilliger Opfertod bei Euripides*. Giessen.
- Sonnino, M., 2010. *Euripidis Erechthei quae exstant*. Firenze.
- Sourvinou-Inwood, Ch. 2003. *Tragedy and Athenian Religion*. Lexington.
- Strasburger, H. 1954. „Der Einzelne und die Gemeinschaft im Denken der Griechen”: *Historische Zeitschrift* 177, 227–248.
- Strasburger, H. 1982. „Thukydides und die politische Selbstdarstellung der Athener”: W. Schmitthenner – R. Zoepffel (szerk.): *Studien zur Alten Geschichte*. II. Hildesheim – New York. 676–708.
- Treu, M. 1971. „Der Euripideische *Erechtheus* als Zeugnis seiner Zeit”: *Chiron* 1, 115–131.
- Van Looy, H. 1970. „L'*Erechthée* d'Euripide”: *Hommages à Marie Delcourt*. Collection Latomus 114. Bruxelles, 115–122.
- Vellacott, Ph. 1975. *Ironic Drama. A Study of Euripides' Method and Meaning*. London.
- Versnel, H. S. 1980. „Self-Sacrifice, Compensation and the Anonymous Gods”: *Le sacrifice dans l'Antiquité*. Entretiens Hardt XXVII. Genève, 135–194.
- Webster, T. B. L. 1967. *The Tragedies of Euripides*. London.
- Weidauer, L. 1969. „Poseidon und Eumolpos auf einer Pelike aus Policoro”: *Antike Kunst* 12, 91–93.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von 1971. „De Euripidis Heraclidis commentatiuncula”: uő: *Kleine Schriften*. I. Berlin. 62–81.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von 1875. *Analecta Euripidea*. Berlin.
- Wilkins, J. 1990. „The State and the Individual. Euripides' Plays of Voluntary Self-Sacrifice”: A. Powell (szerk.): *Euripides, Women, and Sexuality*. London – New York, 177–194.
- Wilson, P. J. 1996. „Tragic Rhetoric. The Use of Tragedy and the Tragic in the Fourth Century”: M. S. Silk (szerk.): *Tragedy and the Tragic. Greek Theatre and Beyond*. Oxford, 310–331.
- Zeitlin, F. I. 1990. „Playing the Other. Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama”: J. J. Winkler – F. I. Zeitlin (szerk.): *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*. Princeton, 63–96.

Hegyí W. György (1965) ókortörténész, az ELTE BTK Ókortörténeti Tanszékének adjunktusa. Kutatási területe az archaikus Görögország és a római köztársaság története.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
A res publica tartalma és képzete
(2017/1).

Az értelmezés hatalma

Politika és manipuláció

Cicero 4. *Philippicájában*

Hegyí W. György

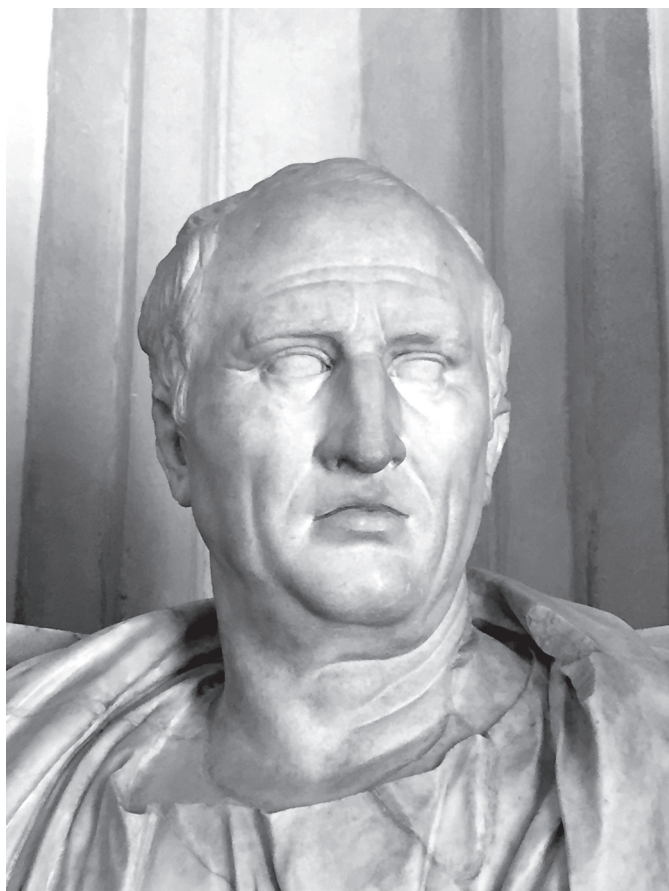
„Mert nem szolgágotokat kívánja, mint korábban, hanem, feldühödve, a véreket. Nincs számára kedvesebb látvány a vérontásnál, a mézárásnál, a polgárok legyilkolásánál. Nem elvetemült gazemberrel van dolgotok, polgárok, hanem rettenetes és fertelmes vadállattal...” (4, 11–12)

„Soha semmiben nem volt köztetek nagyobb az egyetértés, soha nem csatlakoztatok ilyen lelkesen a senatushoz.” (4, 11)

„A helyzet a végső döntéshez érkezett: a szabadságunk ügye dől el. Győznie kell, polgárok – s biztosan győzelemre vezet benneteket hazaszeretetek és lelkesedésetek –, de inkább bármi jöjjön, mint hogy szolgává legyetek. Más nemzetek el tudják viselni a szolgágot, a római nép sajátja a szabadság.” (6, 19)

(Maróti Egon fordítása)

Cicero *Philippicáinak*, ahonnan a fenti idézetek valók, megkerülhetetlen értelmezési módja, hogy a politikai propaganda felől vizsgáljuk őket. Ezeknek a beszédeknek vannak olyan elemei, amelyek kortól és kultúrától függetlenül is jellemezhetik a propagandisztikus szövegeket, mint például az emberek félelmeinek mozgósítása vagy az identitásukra való rájátszás, vagy – a kutatás felől közelítve – a propaganda által erőltetett és az attól függetlenül beszerezhető információk relációja. Ezek az általános vonások izgalmasak és regisztrálandóak, de félre is vezethetik a mai olvasót, és bármennyire „modernnek”, aktuálisnak is tűnnek, nem ragadhatók ki ókori kontextusukból. Ezt az ókori kontextust érdemes kétféle bontanunk. Egyfelől Cicero mondatai szorosan kötődnek ahhoz a korhoz, politikai helyzethez, amelyben elhangzottak, illetve leíródtak. A Caesar halála utáni időszak politikai szereplői, azok rövid és hosszú távú céljai, illetve félelmei, az erőviszonyok, a *senatorok* vagy a nép számára hozzáférhető információk például azok a témák, amelyek ide, az aktuálpolitika (nevezzük így) síkjára tartoznak. Másfelől vizsgálendő a beszédek kulturális és történeti háttere: a Cicero által használt fogalmak és gesztusok kontextusa. Mit jelent például a *res publica* politikai kultúrájában a *populus libertasa* (a nép szabadsága), amely Cicero legrövidebb publikált beszédének, a 4. *Philippicáinak* újra és újra visszatérő eleme? Mi a súlya és a funkciója a *contiókon* (a nép gyűlése törvényhozói vagy választói hatáskör nélkül) a tömeg felmorajlásának, pontosabban annak – hozánk csak ez jut el –, ahogy a szónok reflektálva rá szavakba önti, például „hogy ilyen egyetértéssel és ilyen harsány hangon ti is közellenségnek nyilvánítottátok őt”? (4, 1, ford. Maróti Egon.) A jól felépített propagandában ennek a két síknak az elemei összeadódnak, hatásuk – ha kívülről nézve faék egyszerűségűnek tűnnek is – ebből az összetettségéből fakad, például egy konkrét aktuálpolitikai célt vagy félelmet sikerrel kapcsolnak össze egy kulturális beidegződéssel. Ez az írás 4. *Philippica* elemzésén keresztül ezt az összetettséget igyekszik megérteni, illetve azt a módot, ahogy a különböző elemek kölcsönösen felerősítik egymás hatását.



1. kép. Marcus Tullius Cicero márványbúsztyje
(Róma, Vatikáni Múzeum)

A tizennégy *Philippica* közül a 4. és a 6., szemben a többivel, nem a *senatus*, hanem a nép előtt hangzott el.¹ Tartalmilag a korábbi *senatusi* beszédek (a 3. és az 5. *Philippica*) rövid összefoglalói,² természetesen fontos különbségekkel. Cicero a *senatus* ülése után kilép a nép elé, és tájékoztatja őket az elhangzottakról. „Úgy fogok válaszolni, hogy tudomást szerezhesetek azokról a dolgokról, amelyek tárgyalásakor nem voltak jelen” (6, 1).³ Hangsúlyozni kell, hogy Cicero *contio*kon beszél, tehát nem egy törvény elfogadására vagy elvetésére, esetleg valaki megválasztására akarja rávenni a népet, csupán csak tájékoztat. Ugyanakkor ezek a szövegek számos olyan negatív vonással is rendelkeznek, amelyeket a 20–21. századi tapasztalataink alapján elválaszthatatlannak érzünk a politikai propaganda⁴ kifejezéstől. A mondottak igazságtartalma, súlyozása, értelmezése nem a tájékoztatást vagy a közösség számára fontos politikai vitát, hanem a szónok politikai céljait szolgálja, nem informálni vagy érvelni akar, hanem manipulatív módon befolyásolni. Mindezt a szónoknak úgy kell elérnie, hogy a kortárs hallgatói és olvasói ne kapják teljesen nyilvánvaló hazugságon, ugyanis olyanokhoz beszél, akik nincsenek elvágyva minden információtól, de feltételezhetően vevők a keringő (rém)hírek koherens értelmezésére és programot is nyújtó tállására. S nem utolsósorban a *senatus*ból kilépő tekintélyes *consularis* szavai mögött ott van – legalábbis elvben – rendjének *auctoritas* és személyes *gravitas* is.

A 4. *Philippica* Kr. e. 44. december 20-án hangzott el, közvetlenül a *senatus* ülése után.⁵ A nép gyűlését M. Servilius

néptribunus hívta össze, pontosabban a Forumon már a *senatus* ülése közben gyülekező tömegnek adta meg a hivatalos formát, ugyanis *contio*t csak hivatalban lévő *magistratus* hívhat össze.⁶ Cicero a néptribunusok felkérésére⁷ beszámol a *senatus* ülésén történekről:

Tudjátok meg, polgárok, hogy ma nagy jelentőségű döntés született, amely alapot ad a további fellépésekhez. Mert noha a senatus szóban nem nyilvánította közellenségnek Antonius, tulajdonképpen mégis ez történt.

4, 1 (Maróti Egon fordítása)

A beszéd a továbbiakban ezt a paradoxnak tűnő állítást magyarázza meg, feloldva a látszólagos ellentmondást. A megoldás lényegében már magában a latinul nagyon precízen megfogalmazott mondatban is benne van: *Nam est hostis a senatu nondum verbo appellatus, sed re iam iudicatus Antonius. A verbo – re* („szóban – ténylegesen”) ellentétét elsimítják az őket körülvevő, egymással szimmetrikus szavak: *nondum – iam, appellatus – iudicatus*, vagyis még nincs ellenségnek⁸ nevezve, de már annak van ítélve. A *nondum* sugallja, hogy a tényleges és már meglévő ítéletet követni fogja majd az ellenségnek nyilvánítás formásága is, de az *appellatus* hiánya amúgy is nyilvánvalóan eltörpül a *iudicatus* megléte mellett. A beszéd három egymással szoros összefonódó szálon futva fejt ki majd ezt a tételt. Egyrészt részletezi, hogy ki mindenki (lényegében mindenki) szállt vele már ellenségként szembe. Másrészt Antonius ellenség voltát taglalja, summázva: vadállat, aki szörnyűségeket tervez eltenetek. Ennek a kettőnek pedig a *senatus* ülésén történekről szóló beszámoló ad keretet, vagyis azoknak a kitérítéseknek a felsorolása, amelyekkel a *senatus* az Antonius ellen fordulókat jutalmazza,⁹ tetteiket evvel legitimnek ismer el.

A beszéd felépítését követve ezek közül első C. Caesar (Octavianus), aki az államot és a nép szabadságát (*rem publicam libertatemque vestram*) védelmezte és védelmezi, és akit ezért a *senatus* a legnagyobb dicsőretekkel (*maximis laudibus*) tüntetett ki (4, 2). Octavianus törvénytelen hadseregtoborzásáról van szó. Kr. e. 44. végén ezek a csapatok az egyetlen olyan fegyveres erő Itáliában, amely szembeállítható Antoniuszal. A *senatus*nak seregre volt szüksége, Octavianusnak pedig valamiféle felhatalmazásra – ezt kapja majd meg az öt minden erejével támogató Cicerótól, illetve a *senatus*tól. Ezután a *Mars-legio* és a negyedik *legio* érdemei és kitérítő dicsőrete következnek. Ők elhagyták Antonius – a *consult*, akinek parancsnoksága alá tartoztak –, és Octavianus mellé álltak. „Ezeknek a legióknak a legszilárdabb és leghelyesebb ítéletét (*fortissimum verissimumque iudicium*) megerősíti a *senatus* és helyesli a római nép egésze (*universus populus Romanus*)” (4, 6). A kitérítések sorában a következő Decimus Brutusé, Gallia Cisalpina kormányzójaé, aki nem engedte be Antonius a tartományba, hogy annak irányítását átvegye tőle; *legió*ival bezárkózott Mutinába, amelyet Antonius decemberben körülvárt és ostromolni kezdett. „A *senatus* az imént úgy határozott – számol be Cicero a népnek –, hogy D. Brutus a legjobb szolgálatot teszi az államnak, amikor megvédelmezi a *senatus* tekintélyét (*auctoritatem*) és a római nép szabadságát és hatalmát (*libertatem imperiumque*)” (4, 8). Továbbá még Gallia tartomány érdemeit is elismerték (4, 9), mert ellenállt Antoniusnak.¹⁰

Ugyan a *senatus* nem tüntette ki őket, de szintén ellenségnek ítélték Antoniust Cicero szerint még mások is. Először is a *senatus*. Ha külön határozatban hivatalosan (*verbo*) nem is, de azáltal ténylegesen (*re*) igen, hogy támogatásukról biztosítják Antonius ellenfeleit (4, 1). Így cselekedtek maguk a Forumon összegyűlt polgárok is, akik – ahogy Cicero közvetíti – harsány hangon felzúgtak a szónok bejelentésére (4, 2).¹¹ Továbbá az egész római nép, Itália *coloniáinak* és *municipiumainak* lakói (4, 6–7).¹² Hogy ezt mire alapozza, nem árulja el Cicero, de a beszédnek ezen a pontján, hat szuggesztív *caput* után már nincs is szükség érvekre és bizonyítékokra, egyértelmű (a szónok szándékai szerint legalábbis), hogy mindenki ellenségnek ítéli Antoniust. Talán csak egy csoport van Itáliában, akik nem *hostis*nak, hanem *consul*nak tekintik őt: az útonálló (latrones), de – teszi hozzá Cicero – ők sem meggyőződésből, hanem csak azért, mert a fosztogatás reménye (szakmai ártalom) elveszi az ítélőképességüket, Antonius ugyanis megígérte nekik a Város kirablását (4, 9). Rendkívül hatásos ugrással Róma pusztulásának, illetve az emberek söpredékének (Antonius támogatói) megidézése után közvetlenül a halhatatlan istenek következnek, „akik kinyilvánították, hogy Antoniusra bűnhődés, ránk a szabadság vár” (4, 10). Ez az állítás már alá van támasztva: „a társadalom minden csoportja, az állam minden intézménye és a politikai élet összes formálója közötti egyetértés (*consensus omnium*) csak az istenek ösztökélésére jöhetett létre” (4, 10).¹³

Cicero a *contio*n Róma *consul*ja ellen beszél, aki hivatali éve után el akarja foglalni a népgyűlés által neki megszavazott provinciát, Galliát. Mindenki, akinek fellépését dicséri, súlyosan vétett a *res publica* szabályai ellen. Az ebben rejlő ellentmondás cicerói megoldása persze egyszerű: Antonius nem *consul*, hanem közellenség. Ha *consul* lenne, az ellene támadók gonosztevők lennének, ami nyilvánvalóan nem igaz, hiszen a *senatus* megdicsérte őket, tehát Antonius nem *consul*. Ez az újra és újra visszatérő tétel adja meg a beszéd ritmusát, a szuggesztív ritmus pedig pótolja az érveket. Legfrappánsabb megfogalmazása (4, 8).¹⁴

Ha Antonius consul, Brutus ellenség; ha Brutus az állam megmentője (conservator rei publicae), Antonius ellenség. Nos hát, lehet-e kétséges számunkra, hogy melyik igaz a kettő közül?

A kérdés persze szónoki, de főképp propagandisztikus, megszünteti a kérdés, a mérlegelés és a kívülállás lehetőségét. Nem Brutus mellett érvel, mert egyáltalán nem is érvel, hanem a politikai helyzet egyetlen lehetséges értelmezéseként sulykolja a saját helyzetértékelését. December 20-án a városi *plebs*¹⁵ gyűlése előtt igazából nem is Antonius a legyőzendő ellenség, hanem a harmadik lehetőség, például egy megegyezés ötlete, esetleg a törvényes megoldások keresése. Nem: vagy Brutus, vagy Antonius; vagy mi, vagy ők; vagy háború Antoniusszal, vagy szolgaság és halál. Vagy törvénytelen lázadók vagyunk, ami nyilvánvaló abszurdum, vagy Antonius közellenség.

Decimus Brutus *contio*n való dicsőítésének van egy nagyon érdekes aspektusa. Gallia Cisalpina provinciát ugyanis a népgyűlésen szavaztatta meg magának Antonius, vagyis bizonyos értelemben ugyanazoktól kapta, akik most hangosan ünneplik – legalábbis Cicero közvetítésén keresztül – Brutust. A kér-

dést Cicero a *senatus* előtt részletesen tárgyalja a január 1-jén elmondott 5. *Philippicában*. Az elhangzottak egy vita részeként értendők: Cicerónak nyilvánvalóan reagálnia kell arra a felvetésre, hogy Antoniusnak törvény adta joga átvenni Gallia provinciát. Érvei a következők: eljárásjogi szabálytalanságok voltak (a törvényjavaslatot nem hirdették ki időben a szavazás előtt); vihar volt, és mikor Iuppiter mennydörög, nem szabad népgyűlést tartani (5, 8–9).¹⁶ Továbbá Antonius emberei sokakat nem engedtek be a Forumra: „saját szemünkkel láttuk, ahogy a népet és a néptribususokat megakadályozták a Forumra való belépésben” (5, 9). A nép előtt ez a kérdés fel sem merül, sem a negyedik *Philippicában*, sem a hatodikban, amely pedig szerkezetében és témáiban szorosan követi az ötödiket. Azt gondolhatnánk, hogy még ha az eljárásjogi kérdés annyira nem is hozná lázba a *contio*t, de az *augurium*oknak, vagyis a vallási szabályoknak a megsértését felhasználhatná egy Antonius ellen érvelő szónok, de még inkább a nép elleni támadást, kizárásukat a Forumról. Itt lenne az alkalom megbeszélni a néppel, hogy azon a nyári gyűlésen nélkülük és csalással született meg egy törvény. Az egyik lehetséges oka e fontos kérdés kihagyásának a cicerói elbeszélés túlzásaiban keresendő: könnyen elképzelhető, hogy a hallgatóságból sokan másképp emlékeznek arra a népgyűlésre, például ők bejutottak a Forumra, és szavaztak.¹⁷ Egy másik ok maga az érvek általános hiánya a *contio*n elmondott *Philippicákban*: a szónok nem vitatja meg Antonius egyes lépéseinek törvénytelen voltát a néppel, mint ahogy szinte semmilyen más, a rációra való elemet sem használ meggyőzésükre. Cicero – mint a 4. *Philippica* már idézett „tételmondata” is sugallta – nem érvel, hanem értelmez: egy olyan interpretációját adja az eseményeknek, amelyben minden a helyére kerül és értelmet nyer, beleértve a hallgatóságot, a *populust* képviselő gyűlést is.

Cicero politikai meggyőzésének (viziójának) sarkalatos pontja Antonius leírhatatlan gonoszsága és az ellene való katonai fellépés elodázhatatlansága. Ennek az elfogadtatására a legegyszerűbb és egyben leghatásosabb módszert választja: a félelemkeltést. Az ellenség el akarja rabolni a vagyontokat, és el akar pusztítani benneteket. Ez kiegészül olyan klasszikus eszközökkel, mint például Antonius dehumanizálása, aki nemhogy nem római, de még csak nem is ember (4, 12). Ennek fényében különösen feltűnő, hogy a 4. beszédben csak egyetlen konkrét példa hangzik el a rómaiak létét fenyegető gonosz eddigi rémtetteire. Pedig annak a múltja, akivel vérszomja miatt lehetetlen békét kötni (4, 11), vagy aki csak Spartacushoz hasonlítható (4, 15), bizonyára bőségesen szolgáltat municiót a népet tőle megvédeni akaró szónoknak. Ezt az egyet a 4. *caput*ban olvashatjuk (4, 4):

Úgy fordult vissza ugyanis lángolva az irántatok való gyűlölettől, bemocskolva római polgárok vérével, akiket Suessában és akiket Brundisiumban meggyilkolt, hogy semmi más nem járt a fejében, csak a római nép teljes pusztulása.

Az itt épp csak megemlített gonosztett a *senatus* előtt sincs részletezve, két jelentésteli elemmel bővebb csak a népnek mondottaknál. Antonius ezt a szörnyűséget vendéglátója házában követte el, és az áldozatok vére a feleségének arcába fröcscent (3, 4). Cicero nem veszködik az eset, illetve az igazság

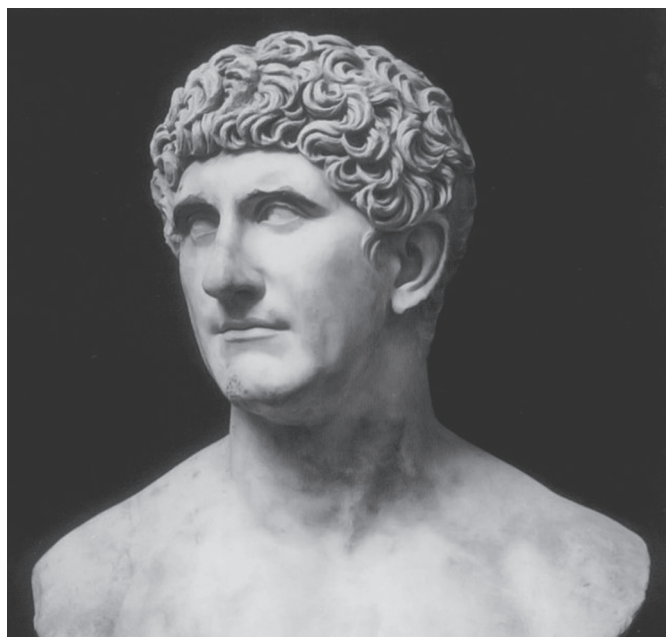
minden részletének kibontásával. Nincsen szó arról, hogy az áldozatok katonák, akiket hadvezérük tizedeltet meg parancsmegtagadás miatt, amelyet a szónok, ha éppen úgy tetszene neki, a *disciplina maiorum* (az ősök katonai fegyelme) helyreállításaként is értelmezhetne. Cicero nem tér ki a hadvezér és a katonák konfliktusának okára sem: Octavianus többet ajánlott a legionáriusoknak az elpártolásért, mint a serege fegyelmében és hűségében túlzottan bízó Antonius a maradásukért.¹⁸ Az esetről minden bizonnyal már a Forumon is hallott mindenki, tehát Cicerónak elég a városnevekkel utalni rá. A hallgatóság bizonyára a „legyilkolt polgárok” katona voltáról is tudott, tehát a szónoklat sikere nem az igazság elhallgatásán, az emberek becsapásán múlott, hanem az interpretáción. A polgárháborús helyzetnek a propaganda szempontjából is tipikus eseményéről van szó, amelynek értelmezését a hovatarozás („pártállás”) határozza meg. És Cicero „logikája” ennek a polgárháborús helyzetnek megfelelő: Antonius szörnyeteg, minden lépése innen nézendő: tehát nem kivégzés, hanem gyilkosság, és nem katonák, hanem polgárok ugyanúgy, mint mi, akikre ugyanez a sors várna, ha Octavianus és Brutus nem szállna vele szembe. Azt pedig, hogy ő egy szörnyeteg, azt egyrészt mi mindannyian tudjuk, másrészt ez a tette is bizonyítja. Mint már fentebb is volt róla szó: az érvelés vagy a meggyőző példák a vita sajátjai, annak pedig nincs helye, mikor mindenki *una mente atque voce* („egy lélekkel és egy hangon”, 6, 2) vallja, hogy Antonius ellenség.¹⁹

A *senatus* és a *contio* közötti viszonyrendszert, ami az előbbin elhangzottaknak az utóbbin való interpretálását illeti, jól szemlélteti a 4. beszéd „tételmondatának” senatusi előzménye. Cicerónak a *senatus* előtt mondott *Philippicáit* végigkíséri annak a követelése, hogy a testület nyilvánítsa *hostis*nak Antonius: jellemző, hogy ezt még az utolsó, a mutinai győzelem utáni 14. *Philippicában* is követelnie kell.²⁰ Érdekes, hogy a december 20-í, a *senatus* előtt elmondott 3. *Philippicában*, amikor ez már fontos és aktuális lehetne, még nem teszi meg, hanem helyette a következőképp fogalmaz:

Quam ob rem omnia mea sententia complectar vobis, (...) ut et praestantissimis ducibus a nobis detur auctoritas et fortissimis militibus spes ostendatur praemiorum et iudicetur non verbo, sed re non modo non consul, sed etiam hostis Antonius. (3, 14)

Ezért tehát majd azt az egész helyzetre kiterjedő javaslatot fogom elétek terjeszteni,²¹ (...) hogy legkitűnőbb vezéreinknek adjuk meg a hivatalos felhatalmazást, a legbátrabb katonáinknak ígérjük jutalmat, Antoniusról pedig ítéljük úgy – nem határozatlan kimondva (szóban), de ténylegesen –, hogy nemcsak hogy nem consul, de egyenesen közellenség.²²

A mondat a 3. *Philippica* első felében hangzik el, mintegy lezárva az addigiakat. Tehát mielőtt egy újabb nagy témába (Antonius viselkedésének és jellemének gúnyos taglalása) kezdene²³ Cicero, előrevetíti, hogy majd a beszéd végén milyen javaslatokat fog tenni. Ott már az idézett mondatnak megfelelően nem szerepel a közellenséggé nyilvánítás, csak a katonákra és a vezérekre vonatkozó javaslat. Az *et iudicetur non verbo, sed re* kezdetű tagmondat ugyanis csak kiegészíti (esetleg értelmezi) az előzőeket (*et detur, et ostendatur*),²⁴ rámutatva a



2. kép. Marcus Antonius márványbustje (Róma, Vatikáni Múzeum)

bennük rejlő politikai lehetőségre. Cicero tehát ekkor még nem javasolta Antonius ellenségévé nyilvánítását, csak meg akarta teremteni azt az alapot, amelyre a nép előtti beszédét és a következő hetek politikáját építheti. Egy-két óra múlva a *contio* n már legfőbb mondanója lesz Antonius ellenség volta (a tizenhat caputnyi szövegben tizenhatszor hangzik el a *hostis* szó, és mindig Antoniusra vonatkozik),²⁵ január 1-jén a *senatus* előtt pedig már tud a nép egyetértésére hivatkozni a béke ellen érvelve. Rómában ezeken a fórumokon keresztül és így működött a politika: egy *senatusban* óvatosan felvetett²⁶ gondolat a *contio* nyilvánosságán keresztül válik politikai programmá, a politikát alakító tényezővé.

A publikált²⁷ és így ránk maradt 4. és 6. *Philippica* persze nem azonos a december 20-án és január 4-én elhangzott beszédekkel, mi egy gondosan szerkesztett és válogatott beszéd-sorozat darabjait ismerjük. Joggal feltételezhető, hogy egyes *Philippicákat* (vagy akár az összeset) nem sokkal elhangzásuk után politikai pamfletként köröztették,²⁸ tehát akár kétszer is áteshettek némi szerkesztésen. Arra a logikus kérdésre,²⁹ hogy a negyedik és a hatodik beszéd, amelyek nagyjából mégiscsak a harmadiknak és az ötödiknek a rövidített változatai, miért került be a könyvbe, az egyik lehetséges válasz éppen a nép lelkes felkiáltásaiban keresendő. Cicero a *senatus* előtti politikai harcokban később többször is hivatkozik arra, hogy az ő álláspontját lelkesen támogatja a nép. A rövid távú politikai előnyöknél azonban valószínűleg fontosabb volt számára, hogy megörökítődjön a *res publicának* az általa megteremtett egyetemesége a zsarnokságra törő Antoniuszal szemben. Tehát ami annak a két téli napnak a történéseit illeti, nem lehetünk biztosak abban, hogy hányan és mennyire lelkesen hallgatták Cicerót, nem tudjuk, hogy a helyeslő felkiáltásokból mennyi a szerző kiegészítése, mint ahogy azt sem, hogy voltak-e ott klakörök, és elhangzottak-e ellenséges bekiabálások.³⁰ A forráskritikai kérdések azonban nem változtatnak a beszédek propagandisztikus tartalmának megítélésén, csak felhívják a figyelmünket

egy olyan eszközre, amellyel a *contio*n részt nem vevőket is el lehetett érni.

Cicero a *contio*n nemcsak tájékoztatja a népet a *senatus*-ban és a politikában történekről, hanem bevonja őket az előadásba is, párbeszédet folytat velük.³¹ A 4. *Philippica* rögtön velük kezdődik, az összegyűlt tömeg létszáma jelentőséggel és a szónok számára jelentéssel is bír: lelkesedést és reményt kelt. A nép többször is felzúg, amit Cicero szavakba önt és interpretál, például a *Mars-legio* érdemeinek felsorolása közben: „Nagyszerűen és a legjobbkor igazoltatok felkiáltásokkal, polgárok, Mars fiainak hősi tettét” (4, 5, ford. Maróti Egon).³² Buzdítja, kérleli, és főképp kérdezi őket. A kérdések persze megint csak szónoki kérdések, és fő céljuk, hogy közösséget teremtsenek a beszélő és a hallgatóság között. „Ki ne látná be, hogy ha Caesar nem szervezett volna hadsereget, nem éljük túl Antonius visszatérését?” (4, 4, ford. Maróti Egon). Nyilvánvaló, hogy csak az ostobák és azok, akik nem közénk tartoznak. Nagyon hangsúlyosak a megszólítások: Cicero mindig „polgárok”-nak, *Quirites*nek szólítja a hallgatóságát, a két népgyűlési beszédben összesen 29-szer. Tudjuk azonban, hogy a *contio*-kon nemcsak polgárok, hanem rabszolgák és a Rómában élő idegenek (*peregrini*) is részt vettek, maga Cicero például a *Pro Flaccó*ban a római zsidók *contio*n való befolyásáról beszél.³³ A szónok a jelen lévő idegeneket és rabszolgákat nem kizárja a *Quirites*szel a hallgatóságból, inkább nagyvonalúan befogadja őket: féljenek ők is Antoniustól, tekintsek ők is ellenségüknek, és közénk – legalábbis a propaganda teremtette „mi”-be – tarthatnak. Mikor Cicero a *senatus* előtt szinte fenyegetőleg hivatkozik a nép, a római *populus* támogatására, akkor a kint zúgó tömegre gondol, és nem zavarja, hogy annak erejét részben nem polgárok adják. Természetesen más a helyzet, ha a Iulius Caesar temetése utáni gyűjtogatással fajúló tüntetésről³⁴ van szó: azok rabszolgák és a polgárok legalja (*scelerati servi et impuri nefarii liberi*, *Phil.* 1, 5).³⁵ Mindezek bevett eszközök, amelyekhez hozzáképzeltük még a Forum, a *rostra*, a tömeg, a Cicerót kísérő *senatorok* látványát.³⁶ Színpad, ahogy Cicero nevezi egy helyütt,³⁷ színpadi gesztusok és közönség.³⁸

A 4. *Philippicá*ban Róma történelme is előkerül. A régebbi múltból vett *exemplum* (történelmi példázat)³⁹ lényegében Róma összes eddigi háborújának rövid felidézése. Ugyanazzal a *virtusszal* kell legyőzni majd Antonius, amellyel az őseink legyőzték Itáliát, elpusztították Karthágót, lerombolták Numantiát. Továbbá Rómának ezek a harcai azt is segítik megérteni, hogy miért lehetetlen a megegyezés Antoniuszal, miért kell eleve kizárni a békekötést ebben az esetben. A korábbi ellenségeink mögött ugyanis – mondja Cicero – volt állam, tanácsház, kincstár és polgárság, így lehetséges volt velük a tárgyalás. „Ez az ellenségetek viszont most úgy támadja államotokat (*hic vester hostis vestram rem publicam*), hogy neki magának nincsen saját állama, (...) nincs semmiféle tanácsa, (...) kincstára” (4, 14). Vagyis egy Spartacusszal állunk szemben, akivel lehetetlen a megegyezés. Ennek a durva polgárháborús logikának a nép szempontjából van egy fontos aspektusa: az *őkkel* (a *res publicá*ból kirekesztett Antoniuszal és társaival) szemben a *mi* hangsúlyozása. Róma sokszor volt már óriási veszélyben (hannibali háborúk), vagy érték súlyos kudarcok (Numantia), de végül mindig sikert aratott. A közös dicső, de keserves harcokkal teli múlt felemlgetése római identitásában erősíti meg a hallgatóságot, de ezt az identitást Cicero határozza meg és ér-

telmezi számukra: az a római, aki ellenségnek tartja Antonius. Ezt még egyértelműbbé teszi egy másik, már a közelmúltból hozott *exemplummal*. Catilina legyőzése a példa, amelyet szorosán hozzáköt a jelenükhöz:

Ahogy tehát Catilinát az én éberségemmel, a senatus tekintélyével (auctoritate), a magatok buzgóságával (studio) és bátorságával (virtute) szétzúztatok, úgy hamarosan hallani fogtok róla, hogy Antonius istentelen bandáját a ti magatok és a senatus soha nem látott egyetértése (concordia), seregeitek és vezéreitek szerencséje és vitézsége (virtute) tönkreverte.

4, 15

A *contio*n résztvevőket semmilyen konkrét cselekvésre nem buzdítja a szónok, nem szólítja fel őket például, hogy jelentkezzenek majd januárban a *consulok* által felállítandó új *legió*kba, de még megszavazniuk sem kell semmit. Egyrészt a jelenlévők egy része – mint fentebb láttuk – feltételezhetően nem is polgár, nincs szavazójoga, ráadásul nincs is mit megszavazni, a döntés innentől a *senatus* kezében van. Cicero a tömegtől semmi mást, csak elvi támogatást kér, de az, úgy tűnik, nagyon fontos számára. A szónok céljai nyilván pragmatikusak: a tömeg egyetértése, a nép akarata hivatkozási alap a következő *senatusi* ülésen. Továbbá a római *plebs* zavargása – mint ez 44-ben már többször kiderült – blokkolhatja Róma politikai életét, ellehetetlenítheti a *senatus* munkáját, sőt veszélyeztetheti a *senatorok* életét is. Nem beszélve arról, hogy alkalmat és alapot teremthet Octavianus *legió*inak a Városba való bevonulásra.⁴⁰ A *contio* pedig fontos eszköz a nép hangulatának befolyásolására, a zavargások megelőzésére. Ugyanakkor Cicero szavainak és gesztusainak értelmezése túlmutat 44 legvégének politikai viharain. A *contio* közönségének az Antonius elleni polgárháborút az állam megmentéseként és helyreállításaként kell értelmeznie (4, 1). Ennek egyik legfőbb eszköze a *populus* és a *senatus* (most újra megvalósuló) egyetértésének folyamatos hangsúlyozása:⁴¹ eszerint például, mint láttuk is már, az egységük győzte le Catilinát és fogja legyőzni Antonius is. Még korábban a *Mars-legió*t a következő szavakkal dicséri: „a *senatus* tekintélyének (*senatus auctoritatem*)⁴² és a ti szabadságotoknak (*libertatem vestram*) és az egész államnak (*universam rem publicam*) a védelmére keltek” (4, 5, ford. Maróti Egon). Vagyis az állam két egyenlő súlyú alkotóeleme a nép (ti) és a *senatus*.⁴³ Ez egy frázis,⁴⁴ tartalmilag semmi meglepő nincsen benne, a folyamatos ismétlése ellenben annál érdekesebb. A szónok szempontjából nézve Caesar hosszú egyeduralma és Antonius ámokfutása után vagyunk, a *res publica* romokban, de Antonius már nincs a városban, és felcsillant az esély az ő kiiktatására is. Cicero ezzel a néppel folytatott ünnepi dialógussal a *res publicát* mint a nép és a régi politikai elit közös államát próbálja hosszú idő után helyreállítani, amelynek az alapja a *senatus auctoritas*ának és a nép *libertás*ának a kölcsönös elismerése. Nyolcszor említi a nép szabadságát (a „ti szabadságotok”) ez a rövid szöveg, kétszer pedig az egész állam (mindannyiunk) szabadságáról van szó.⁴⁵ Külön figyelmet érdemel, hogy egyszer a szabadsághoz az *imperium* fogalma is társul (4, 8). A gyakoriság mellett jellemző a *libertas* hangsúlyosságára a szövegben elfoglalt helye is. Például szerepel az 1. caputban: „elsőként keltem szabadságo-

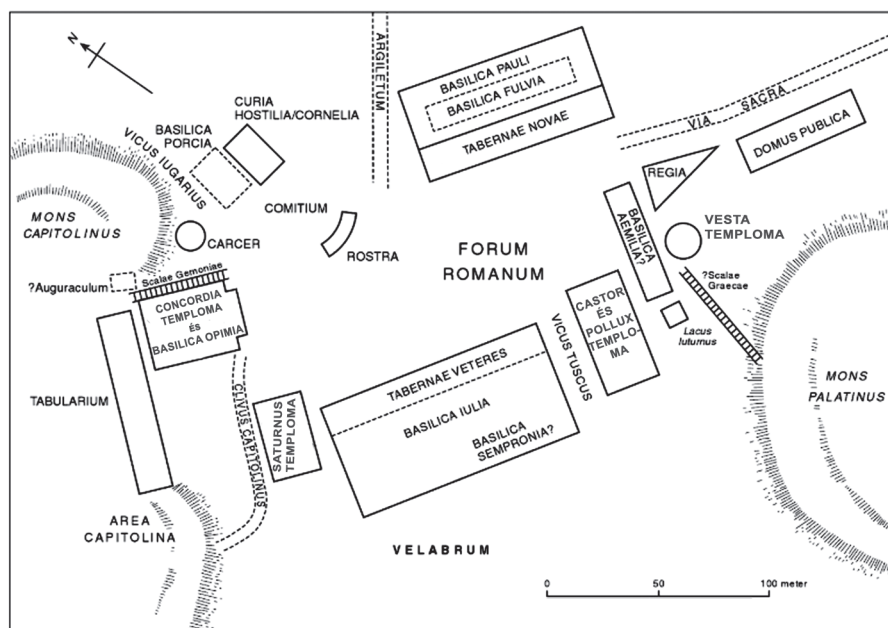
tok védelmére”, az utolsó caput pedig egy ígérettel kezdődik: „semmit nem fogok elmulasztani a szabadságotok érdekében”, végül a beszéd utolsó szavai így hangzanak: *ad spem libertatis exarsimus* („fellángolt bennünk a szabadság reménye”, 4, 16).

A *libertas* fontosságát nehéz lenne túlhangsúlyozni,⁴⁶ ez az értékfogalom jelenítette meg a *populus Romanus* helyzetét a *res publicában*: ezt fejezték ki a *magistratusok* népgyűlés előtt meghajtott *fascesei*, illetve a vesszőnyalábból kihúzott bárd, vagy a titkos szavazáskor használt táblácskák, és fontos eleme volt a *ius provocationis* (a néphez való fellebbezés joga). Továbbá kifejezte a polgár szabadságát egy rabszolgával szemben, de egyben polgárjogát is vele, illetve egy idegennel szemben; a néptribunus ennek a szabadságnak az őre volt, és a nép ezt a szabadságot vívta ki az előkelőkkel való küzdelmek során. A *populus* mint csoport, de az egyes polgárok is a *libertason* keresztül élték át és határozták meg a Rómahoz való viszonyukat.⁴⁷ Ebből az is következik, hogy a *libertas populi* elismerése a politikai elit részéről kulcsa a társadalmi békének, és így az állam zökkenőmentes működésének is; ahogy a másik oldalon a nép sem kérdőjelezhetne volna meg a *senatus auctoritasát* a *res publica* stabilitásának kockáztatása nélkül.⁴⁸ Az ilyen értékek, illetve elismerésük nyilvános megjelenítést igényelnek, csak úgy tudják betölteni a funkciójukat az államban és a társadalomban, és ez értelemszerűen szimbólumokon keresztül történik. A római politikának megvolt a saját nyelve és megvoltak a saját rituáléi, kötelező gesztusok és szavak sora a népgyűléseken, a választási küzdelmekben, a bírósági tárgyalásokon. Természetesen ez minden politikai kultúrának a sajátja, de Róma esetében különösen jelentős ez a ritualizáltság, és emiatt az egyes politikai cselekvéseknek mindig erős szimbolikus dimenziójuk is volt. Például a népgyűlésen, amelyen egy gyakorlatias procedúra során megválasztották a következő év *consulait*, a gyűlésen a résztvevők a konkrét valóságos politikai cselekvés mellett átélhették (szimbolikusan) a római államhoz való tartozásukat is. Könnyű belátni egy ilyen népgyűlés szimbolikus dimenziójának fontosságát a funkcionálissal szemben, ha figyelembe vesszük, hogy egy csekély vagyonú polgár szavának és szavazatának milyen kicsi volt a súlya.⁴⁹

E mellett a *libertas*-fogalom mellett egy másik is létezett Rómában: a politikai elit szabadsága,⁵⁰ illetve hatalma, amelyet a Tarquinius Superbus elűző Brutus teremtett meg, Tacitusszal szólva: *libertatem et consulatum L. Brutus instituit* (*Annales* I. 1, 1). A két *libertas*-fogalom⁵¹ között természetesen megteremthető az átjárás (a római elit nem győzte hangsúlyozni, hogy a Brutusok a népet is felszabadították), de a különbség sokkal jelentősebb. Ez leginkább abban ragadható meg, ahogy a nép és a királyság (az egyeduralom) kapcsolatát a római történetírásban ábrázolják. A Livius által közvetített hagyomány szerint például a *senatus* azért adja oda a köznéphez az elkobzott királyi javakat, mert „ha részesül a királyoktól ka-

pott zsákmányból, örökre elvesz a lehetősége, hogy kibéküljön velük” (II. 5, 2, ford. Kis Ferencné). Livius hatodik könyvében Manlius Capitolinus, aki saját vagyonából támogatta a szegényeket, és a *senatus* ellen szervezkedett a *plebeiusok* adósságának enyhítéséért, királyságra tört, és a népet a szabadsága visszaszerzésére biztatta (VI. 11; 14–20).⁵² Jellemző, hogy ez a minta, miszerint az egyeduralomra törekvők partnerre találnak a köznéphez a *senatusi* arisztokrácia és a köztársaság ellenében, az 5. *Philippicában* is felbukkan. Cicero, miközben amellet érvel a *senatusban*, hogy Octavianustól nem kell félni, sohasem fog apja nyomdokaiba lépve egyeduralomra törni, Iulius Caesar hatalomvágyát a néphez fűződő kapcsolatával határozza meg. Nem törődött a *senatus*szal, hanem „kiváló szellemi képességeit teljesen a nép ingatag kegyének elnyerésére tőközolta” (5, 49, ford. Maróti Egon).

Visszatérve a nép *libertasára*, ennek tartalma, illetve a hozzá kapcsolódó képzetek jelentős részben a politika szimbolikus síkjához tartoznak, és inszcenálásuk az elit és a nép találkozásaikor – például egy *contio*n – fontos eszköze volt a politikai közösség megerősítésének. Cicero hosszú kihagyás után fel akarja újítani a *senatus* és a köznéphez kapcsolatát, s nem győzi hangsúlyozni a nép szabadságát. Erre az alapra építi rá Antonius közellenség voltát, azt a veszélyt, amelyet mindannyiunk szabadságára és a ti szabadságotokra jelent. A politikai elit királyellenessége (az oligarchikus politikai szisztéma védelme) és az ehhez szorosan kapcsolódó saját *libertas* fogalma van itt szuggesztíven – ugyanakkor nagyon óvatosan – összekapcsolva a *populus* szabadságával. A 3. *Philippicával* való összevetés e két *libertas*-fogalom megkülönböztetése szempontjából is érdekes. Míg a negyediknek nem, a *senatus* előtti beszédnek hangsúlyos eleme az egyeduralom kérdése. Négy caputon keresztül van szó a királyságról (3, 8–11), benne Antonius és Tarquinius Superbus összehasonlítása az előbbi rovására. Egy teljes caputot szentel a szónok a Lupercalián történeteknek – fontos, hogy ezzel Caesar egyeduralmi törekvései is előkerül-



3. kép. A Forum Romanum a késő köztársaság korában (Morstein-Marx 2004 nyomán)

nek. A beszéd végéhez közeledve pedig Antonius fenyegető zsarnokságáról (*dominatio*) beszél, amely nemcsak kegyetlen és gőgös, hanem méltatlan és szégyenletes is lesz (3, 34). Ezzel szemben a 4. *Philippicában* egyetlen utalást találunk csak az egyeduralomra, illetve az alóla való felszabadulásra: D. Brutus kapcsán egy mondat erejéig a Brutusok egész nemzetsége mint a szabadság megteremtői és visszaszerzői jelennek meg (4, 7). Iulius Caesar neve elhangzik ugyan, de csak az Octavianus által szervezett (a közellenséggel szembeszálló) sereggel kapcsolatban: „atyja hős katonáiból toborzott serege” (4, 4). Végül pedig Cicero nem az egyeduralom, hanem a fosztogatás és gyilkolás rémképével ijesztgeti a népet: nekik nem Tarquinius Superbus és Iulius Caesar árnyát, hanem Spartacust idézi meg. Cicero óvatossága sokatmondó: az ekkor már népszerűtlen Antonius ellen bátran hergeli a népet, de Caesar emléke már túlságosan erős kihívója lenne az általa kínált alternatívának, a régi köztársaság illúziójának.

A *res publica* nem más, mint a *res populi*, a nép ügye, definiálja az államot Cicero a *De re publicában* (I. 39), és ez elválaszthatatlan a *libertastól*. Ugyanis amikor a nép nem érvényesítheti a szabadságát – mint például a *decemvirek* uralma

idején –, akkor már nem is beszélhetünk államról (III. 44).⁵³ Mintha a negyedik *Philippica* egyik folyamatosan súlykolt elemének, a *populus*, a *libertas* és a *res publica* összekapcsolásának elméleti megfelelőjét olvasnánk. Az egyezés azonban csak látszólagos: a kontextus különbözősége a perdöntő, nem pedig az elemek azonossága. A *De re publicát* az államot és a társadalmat megérteni akaró tudós írta, a negyedik *Philippicát* egy, a *contiót* manipulálni akaró politikus. Egy fiktív, a múltba helyezett beszélgetésben gondosan felépített filozófiai megfigyelés csak szavakban (*verbis*) lehet azonos – de lényegét (*re*) tekintve nem – a politika uralta jelenben elhangzó propaganda-szöveg szemfényvesztésével.⁵⁴ A *re – verbo* fogalompár most nem a harmadik és negyedik *Philippica* egyik elemzett „trükkjét” akarja újra felidézni, hanem a *De re publica* ötödik könyvének híres soraira utal (V. 2):

A mi bűneink, nem pedig valamiféle szerencsétlenség a vétkesek abban, hogy szóban (verbo) ugyan még megvan az államunk (res publica), de azt valójában (re ipsa) már régen elvesztettük.

Jegyzetek

- 1 A *contiókról* általában Mouritsen 2001, 38–62; Morstein-Marx 2004, 7–10, benne az itt tárgyalt beszéddel. A *Philippicák* történelmi hátteréhez: Syme 1939, 97–175; Manuwald 2007, 9–31. A *contiók* helye a római államban: Lintott 1999, 42–44.
- 2 Ehhez és a szövegekkel kapcsolatos összes többi „technikai” kérdéshez, háttérinformációhoz rendkívüli részletességgel lásd Manuwald 2007, 463–486.
- 3 Azok a szövegek, ahol nincs jelölve a fordító, a szerző fordításai. A 4. rögvest a 3. után hangzik el. A 6. esetében más a helyzet, a *senatusi* beszédét (5.) január 1-jén, egy háromnapos *senatusi* ülés első napján mondja el Cicero, a nép előttit 4-én: Steel 2008, 255–256; Manuwald 2007, 736. Ugyan értelemszerűen beszámol az egész *senatusi* ülésről, de így is az „eredeti” beszéd felépítését követi.
- 4 A római propagandáról áttekintően Evans 1992, 1–16.
- 5 Ez a sietség általában nem szokásos, a politikai helyzetből fakadt: Manuwald 2007, 463. Ennek a napnak a különlegességét Cicero többször is hangsúlyozza: 4, 1; 6, 2.
- 6 Mouritsen 2001, 38, 46.
- 7 Manuwald 2007, 463. Vö. *Philippicae* 4, 16 (*referente viro [...], hoc M. Servilio, conlegisque eius*). Cicero egyértelműben reflektál erre a szituációra a 6. *Philippica* elején, ahol így kezdi a nép előtti beszámolóját: *quod quaesivit ex me P. Apuleius* [egy másik néptribunus] (...), *ita respondebo*, (...) (6, 1).
- 8 A *hostis* fogalmához és a *hostisszá* nyilvánítás rendkívüli jelentőségéről: Hellegouarc’h 1963, 188–189; Lintott 1968, 154–155. Egy fontos Cicero-hely a *hostis* jelentéséhez: *De officiis* I. 37–38. A 3. *Philippicától* kezdve jól láthatóan Cicero egyik jelszavává válik: Manuwald 2007, 92.
- 9 Pontosabban itt még csak arról döntenek, hogy az év elején, az új consulok hivatalba lépése után az azok által összehívott *senatusi* ülésen majd ilyen értelmű határozatokat fognak hozni: Manuwald 2007, 452.
- 10 Ezek a *senatus* előtti beszédben más sorrendben, de nagyjából ugyanígy: 3, 37–39. Két dologgal nem terheli a népet. Az egyik, hogy felszólította a kijelölt consulokat (*consules designati*): „gondoskodjanak róla, hogy január elsején biztonságban lehessen meg-

- tartani a *senatus*-ülést”. Mivel Antonius északon van elfoglalva, Octavianus pedig a *senatus* mellett áll, az ülés biztonságát csak a városi *plebs* veszélyeztetheti, és ezt nem kell a *contio* orrára kötni. A másik a *lex Iulia*, miszerint a provinciák kormányzói „a *lex Iulia* alapján kormányozzanak”. Vagyis Caesar 46-ban elfogadtatott törvénye alapján a *propraetorok* egy, a *proconsulok* kettő, és nem öt évig, amennyire Antonius a sajátját nyáron meghosszabbította: Manuwald 2007, 13–14; 458–459.
- 11 Hasonló helyek a 4. beszédből, ahol Cicero konstatálja, hogy a nép egyetért vele: 2., 3., 5., 6., 7., 8., 9., 11., 12. caputok.
- 12 A *contio*, illetve általában a népgyűléseken megjelenő tömeg a konkrét gyűlés közönségén túl az egész népet is reprezentálja, a szónok, a politikai elit egyik tagja beszélhet úgy hozzájuk, mintha az egész néphez szólna. Erről a kettősségről: Mouritsen 2013, 81.
- 13 A vallásnak ilyen hangsúlyos felhasználása kiegészítő elem a *senatusi* beszédhez képest. Ez általánosan jellemző különbség a *contión* és a *senatus* előtt elmondott beszédek között: Manuwald 2007, 516–517.
- 14 Ebben a beszédben hétszer fogalmazódik meg különböző variánsokban: az 5. és 9. caputokban egyszer, a 6. és 8. caputokban kétszer-kétszer.
- 15 A gyűlés nagy többségében római lakosokból állt, ugyanis Cicero csak a város kifosztásával ijesztgeti a hallgatóságát, továbbá a *senatus*, ami miatt összehívták, is hirtelen ült össze.
- 16 Manuwald 2007, 577–580.
- 17 Manuwald 2007, 583.
- 18 Appianos: *A római polgárháborúk* III. 43, 176 – 44, 183; 53, 218; Manuwald 2007, 334–335; Syme 1939, 125–126.
- 19 Egy „másik” hangot ismerhetünk meg Appianosnál, akinél Piso így beszél erről a kérdésről a *senatusban* Ciceróval vitatkozva: „»De Antonius megölte néhány katonáját.« *Imperator* volt és éppen ti választottátok meg! Eddig ilyesmért még egyetlen *imperator* sem adott számot. Törvényeink ugyanis nem tekintik hasznosnak azt, hogy a katonák felelősségre vonhassák saját vezérüket.” (*A római polgárháborúk* III. 56, 230, ford. Hahn István.)
- 20 Végül 44. április 26-án fogja *hostisszá* nyilvánítani Antonius a *senatus*: Manuwald 2007, 30.

- 21 A *sententia complectar* kifejezéshez: Manuwald 2007, 370–371.
- 22 A *Philippicák* magyar kiadása (Cicero: *Philippicák Marcus Antonius ellen*. Fordította, az utószót és a jegyzeteket írta Maróti Egon. Budapest, 1990), amelynek fordításait, ahol lehet, ez az írás is felhasználja, a *non verbo – sed re* fordulatot radikálisan másképp értelmezi: „továbbá nyilvánítsuk ki, nemcsak szóban, hanem tettekkel is, hogy Antonius...” (91. oldal).
- 23 A beszéd szerkezetéről: Manuwald 2007, 309–313.
- 24 A két beszédben megismétlődő fordulat között csak egy coniunctivusnyi-indicativusnyi különbség van. Ez a finomság minden bizonyonnyal már utólagos szerkesztés eredménye, lásd később.
- 25 A következő caputokban szerepel egyszer vagy többször: 1., 2., 5., 6., 8., 11., 14.
- 26 A számoknál maradvány: az Antonius gyalázó 39. caputból csak háromban bukkan fel a *hostis* szó, összesen hétszer.
- 27 Amit erről magukból a beszédekből és Cicero levelezéséből tudni lehet: Kelly 2008, 22–38.
- 28 „De hát ott voltatok, és a beszéd közkezen forog” – mondja Laelius hallgatóságának Scipio egyik beszédéről (*De amicitia* 96, ford. Maróti Egon). A népgyűlés előtt elmondott beszédek és írott változatuk viszonyát tárgyalja Mouritsen 2013, 63–82. A 2. *Philippicát* Cicero egyenesen pamfletnek írta: Ramsey 2003, 157–159. Nem minden politikai publikálta a beszédeit, de ők inkább kivételnek számítottak. Plutarchos írja Cato minorról, hogy csak az az egy beszéde maradt fenn, amelyet Cicero által betanított gyorsírók jegyeztek fel (23, 3).
- 29 Mouritsen 2013, 80–81. Mouritsen ezekre a publikált beszédekre mint a politikai propaganda igen hatásos eszközeire tekint, amelyek mögött, szemben más típusú politikai pamflettel, ott állt a *contio* tekintélye és szimbolikus ereje, így írott változatuk a nép támogatásának bizonyítékaként is szolgált.
- 30 Morstein-Marx 2004, 42; 134–135.
- 31 Erről, illetve ennek eszközeiről, például a többes szám második személyű névmások használatáról: Mouritsen 2013, 82–83.
- 32 A tömeg támogatása értelemszerűen komoly presztízst jelentett a politikusok számára: Mouritsen 2001, 57.
- 33 „Jól tudod, hogy [a római zsidók közössége] milyen erős, milyen összetartó, és milyen befolyással bír a népgyűléseken (*in contionibus*)” (*Pro Flacco* 66, ford. Nótári Tamás). Cicero egy válaszában (tehát a *comitia centuriatán*) elbukó politikai kudarcát pedig így magyarázta: „úgy vélte, hogy a római nép azonos azzal, amely a köznép gyűlésén (*contio*) jelen van” (*Pro Sestio* 114).
- 34 *Contiók* is gyakran fajultak tüntetéssé. Erre utal egy igazi cicerói szellemesség még a 60-as évekből egy demagóg néptribunusról, aki „nem csupán a népgyűlés előtt érkezett a bíróság elé, hanem a gyűléssel együtt” (*non modo de contione sed etiam cum ipsa contione*) (*Pro Cluentio* 93, ford. Nótári Tamás). A *contiók* összetételéhez és később köztársasági szerepükhöz: Hahn 1969, 37–38; Morstein-Marx 2004, 128–131. Egy-egy politikai helyzetre kidolgozva, de általános következtetésekkel: Tan 2013; Flower 2013.
- 35 Kr. e. 44. áprilisának eseményeihez, amire Cicero az 1. *Philippica* elején utal (az ál-Marius, Herophilus mozgalma, zavargások a városban, majd leverésük): Syme 1939, 99, 105–106; Ramsey 2003, 90–93. A politikai elit (és benne külön Cicero) tömegről alkotott általános véleményéhez: Morstein-Marx 2004, 68–69. Cicero a *De amicitia*-ban (95) éppen a *contiók*kal kapcsolatban így fogalmaz: „a népgyűlés (*contio*) bár a legtudatlanabb emberekből áll, mégis meg tudja állapítani a különbséget (...) a kegyhajhászó polgárok, illetőleg az állhatatos (...) jelleműek között” (ford. Maróti Egon).
- 36 Morstein-Marx 2004, 42–51.
- 37 *De amicitia* 97: „a színpadon is – vagyis a népgyűlésen (*in contione*) –, ahol a koholmányoknak és a ködösítésnek tág tere van” (ford. Maróti Egon).
- 38 A *spectaculum*ról mint a római politika meghatározó vonásáról: Flower 2004, 322–323, 338–340.
- 39 A római történelem *exemplum*ainak jelentőségéhez és működési mechanizmusához: Stemmler 2000, 143–146.
- 40 Innen érthető, hogy Cicero miért hangsúlyozza minden lehetséges alkalommal a *Mars-legio* állomáshelyét: Alba, néhány kilométerre Rómától (3, 6; 3, 39; 4, 5–6). Octavianus ugyan a *res publica* és a nép szabadságának védelmezője, de ne felejtjük el, hogy katonái egy ugrásnyira állomásoznak tőlünk.
- 41 Szám szerint – csak a legnyilvánvalóbb példákat tekintve – hétszer (az 5., 6., 8., 9., 12. és 15. caputokban, a 15-ben kétszer is).
- 42 A *libertas* és az *auctoritas* (illetve a *dignitas*) kapcsolódási pontjairól: Wirburszki 1960, 14–18, 40–44.
- 43 Ki lehet ezt egészíteni egy harmadik elemmel a *magistratus potestas*ával (vö. Szekeres 2008, 28), ha az alkotmány – főképp ha a *miké politeia* – felől nézzük, de Cicerót itt most nem az állam működése, hanem maga a *res publica* érdekli.
- 44 Manuwald 2007, 306, 502.
- 45 Ezeket ki lehet még egészíteni a *libertas* ellentétével, a szolgálattal is: 4, 3; 4, 11.
- 46 Jehne 2000, 223–226.
- 47 Brunt 1988, 281–350; Wirburszki 1960, 7–30; Hellegouarc’h 1963, 542–565.
- 48 Mindez szorosan kapcsolódik a köztársaság történetének egyik alapproblémájához, a nép hatalmának és helyzetének a kérdéseihez. Milyen és mekkora szerepet játszott az őt is érintő döntésekben? Adományokkal és látványosságokkal megvett, primitív frázisokkal irányított tömeg, vagy tudatos szereplője a politikai színtérnek? A kérdés tárgyalása szétfeszítené ennek az írásnak a kereteit, de nyilvánvaló, hogy a *libertas* problémája, vagy a nép és az elit közötti kommunikáció, illetve bármelyik fenti probléma csak ez előtt a háttér előtt vizsgálható. A problémának, illetve a „demokrácia-vitának” és következményeinek nagyon jó összefoglalása: Mouritsen 2001, 1–17; a vitához néhány fontosabb mű: Millar 1984; Millar 1998; Hölkeskamp 1995; Flaig 1995.
- 49 Jehne (2000, 225–226) ebben az összefüggésben a római társadalomban meglévő óriási vagyoni különbségek szimbolikus kiemelését emeli ki.
- 50 Cowan ígéretes című tanulmányában (*„Libertas in the Philippics”*) ezt a „másik” szabadságot tárgyalja, a két népgyűlési beszédre pedig csak néhány sort szán: Cowan 2008.
- 51 Ez a felosztás, illetve megkülönböztetés szándékoltan leegyszerűsítő, megfelelően a nép előtt mondott 4. beszéd propagandisztikus logikájának. Arena a *libertas* értelmezését sokkal szofisztikáltabban osztja kétfelé, megkülönböztetve *popularis* és *optimata* megközelítést, illetve tradíciót: Arena 2012, 73–81.
- 52 A történet és párhuzamainak elemzéséhez: Hegyi 2004.
- 53 A gondolat sajátosan római voltáról és jelentőségéről: Schofield 1995, 64–65, 69–77.
- 54 Ha radikálisnak (orwellinek) tűnik is Orwell *bon mot*-ja, a szellemessége mindenképp meggyőző: „All propaganda is lies, even when one is telling truth.” A mondatot Evans propaganda-könyvének bevezetőjéből veszem: Evans 1992, 1.

Bibliográfia

- Arena, V. 2012. *Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic*. Cambridge.
- Brunt, P. 1988. *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*. Oxford.
- Cowan, E. 2008. „*Libertas* in the *Philippics*”: T. Stevenson – M. Wilson (szerk.): *Cicero's Philippics: History, Rhetoric and Ideology*. Auckland, 140–152.
- Evans, J. D. 1992. *The Art of Persuasion. Political Propaganda from Brutus to Aeneas*. Ann Arbor.
- Flaig, E. 1995. „Entscheidung und Konsens. Zu den Feldern der politischen Kommunikation zwischen Aristokratie und Plebs”: *Demokratie in Rom? Die Rolle des Volkes in der Politik der römischen Republik*. Stuttgart, 77–127.
- Flower, H. I. 2004. „Spectacle and Political Culture in the Roman Republic”: Uő (szerk.): *The Cambridge Companion to the Roman Republic*. Cambridge, 322–343.
- Flower, H. I. 2013. „Beyond the *Contio*. Political Communication in the Tribune of Tiberius Gracchus”: C. Steel – H. van der Blom (szerk.): *Community and Communication. Oratory and Politics in Republican Rome*. Oxford, 85–100.
- Hahn I. 1969. „*A plebs urbana* a köztársaság válságos időszakában”: *Antik Tanulmányok* 14, 17–43.
- Hegyí W. Gy. 2004. „*Fas és mos*”: Horváth L. et al. (szerk.): *Genesis. Tanulmányok Bollók János emlékére*. Budapest, 469–476.
- Hellegouarc'h, J. 1963. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*. Paris.
- Hölkeskamp, K.-J. 1995. „*Oratoris maxima scaena*. Reden vor dem Volk in der politischen Kultur der Republik”: M. Jehne (szerk.): *Demokratie in Rom? Die Rolle des Volkes in der Politik der römischen Republik*. Stuttgart, 11–49.
- Jehne, M. 2000. „Jovialität und Freiheit. Zur Institutionalität der Beziehungen zwischen Ober- und Unterschichten in der römischen Republik”: B. Linke – M. Stemmler (szerk.): *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*. Stuttgart, 207–235.
- Kelly, D. 2008. „Publishing the *Philippics*, 44–43 BC”: T. Stevenson – M. Wilson (szerk.): *Cicero's Philippics. History, Rhetoric and Ideology*. Auckland, 22–38.
- Lintott, A. 1968. *Violence in Republican Rome*. Oxford.
- Lintott, A. W. 1999. *The Constitution of the Roman Republic*. Oxford.
- Manuwald, G. 2007. *Cicero, Philippics 3–9*. Berlin – New York.
- Millar, F. 1984. „The Political Character of the Classical Roman Republic, 200–151 B.C.”: *Journal of Roman Studies* 74, 1–19.
- Millar, F. 1998. *The Crowd in Rome in the Late Republic*. Ann Arbor.
- Morstein-Marx, R. 2004. *Mass Oratory and Political Power in the Late Roman Republic*. Cambridge.
- Mouritsen, H. 2001. *Plebs and Politics in Late Republican Rome*. Cambridge.
- Mouritsen, H. 2013. „From Meeting to Text. The *Contio* in the Late Republic”: C. Steel – H. van der Blom (szerk.): *Community and Communication. Oratory and Politics in Republican Rome*. Oxford, 63–82.
- Ramsay, J. T. 2003. *Cicero, Philippics I–II*. Cambridge.
- Schofield, M. 1995. „Cicero's Definition of *Res Publica*”: J. G. F. Powell (szerk.): *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*. Oxford, 63–83.
- Stemmler, M. 2000. „*Auctoritas exempli*. Zur Wechselwirkung von kanonisierten Vergangenheitsbildern und gesellschaftlicher Gegenwart in der spätrepublikanischen Rhetorik”: B. Linke – M. Stemmler (szerk.): *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*. Stuttgart, 141–205.
- Syme, R. 1939. *The Roman Revolution*. Oxford.
- Szekeres Cs. 2008. „Filozófia és politika Cicerónál”: *Ókor* 7/3, 27–34.
- Tan, J. 2013. „Publius Clodius and the Boundaries of the *Contio*”: C. Steel – H. van der Blom (szerk.): *Community and Communication. Oratory and Politics in Republican Rome*. Oxford, 117–132.
- Wirszubski, C. 1960. *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. Cambridge.

Marton Máté (1994) az ELTE Ókortörténeti Doktori Programjának hallgatója. Kutatási területei: a római köztársaság korának vallás- és politikátörténete, Augustus-kor.

A tizenkét isten vacsorája

Marton Máté

Suetoniusnál részletesen olvashatunk az ifjú Octavianus élete folyamán elkövetett baklövéseiről és félrelépéseiről (*Divus Augustus* 65–70). A többnyire szóbeszédre hagyatkozó esetek között megtalálhatjuk egy szokatlan *convivium* elbeszélését (70, 1):

Cena quoque eius secretior in fabulis fuit, quae vulgo δωδεκάθεος vocabatur; in qua deorum dearumque habitu discubuisse convivas et ipsum pro Apolline ornatum non Antoni modo epistulae singulorum nomina amarissime enumerantis exprobrant, sed et sine auctore notissimi versus;

*Cum primum istorum conduxit mensa choragum,
Sexque deos vidit Malia sexque deas,
Impia dum Phoebi Caesar mendacia ludit,
Dum nova divorum cenat adulteria:
Omnia se a terris tunc numina declinarunt,
Fugit et auratos Iuppiter ipse thronos.*

Auxit cenae rumore summa tunc in civitate penuria ac fames, ad clamatumque est postridie: Omne frumentum deos comedissee et Caesarem esse plane Apollinem, sed Tortorem, quo cognomine is deus quadam in parte urbis colebatur.

Sok mendemonda is szólt egy titkos lakomáról is, amelyet mindenki csak dódekatheosnak, a tizenkét isten asztaltársaságának hívott. A vendégek isteneknek és istennőknek öltözve heverték az asztalnál, maga Augustus Apollo-jelmezben. Ezt nemcsak Antonius hánytorgatja fel egy levélben, maró gúnnyal felsorolva minden egyes meghívottat, hanem egy névtelen költő közismert verse is:

*Színésztrupp lett most ez az asztali banda: hat istent látott Malia és féltucat isteni nőt.
Míg szentségtelenül Caesar Phoebust alakítja,
s sorra születnek az új isteni bűn-viszonyok,
háttal fordított már mind, aki isten, a földnek,
és aranytrónjáról Iuppiter is menekül.*

A lakoma rossz hírért csak növelte, hogy akkor éppen szörnyű éhínség sújtotta Rómát. Másnap odakiabálták Augustusnak, hogy az istenek mind felfalták a gabonát, és Caesar csakugyan Apollo: Apollo, a Hóhé: A város egyik részén ugyanis ezen a néven tisztelték az istent. (Kopeczky Rita fordítása)

A fiatal Octavianus egy fényűző, azonban titkos vacsora keretében Apollónak öltözve jelent meg, míg az asztaltársaság többi tagja a maradék tizenegy olymposi isten maszkait öltötte magára, az így elhíresült mulatság pedig – mert hiába próbálták titokban

tartani, Suetonius forrásai szerint egész Róma tudott róla – *dó-dekatheos*, azaz „a tizenkét isten (vacsorája)” megnevezéssel vált ismertté. Már csak az istenként való tetszelgés vádja miatt is botrányt kavart jelmezes vacsora rossz hírére tovább tetézte az is, hogy éppen egy nagy éhínség közepette szívárgott ki. Így kapta meg Octavianus Apollója akkor a *Tortor*; ’kínzó, népet sanyargató’ melléknevet.

Annak ellenére, hogy Suetonius több forrásra hivatkozik, a történet hitelessége könnyen kétségbe vonható. Sőt, a kutatás nagyrészt azon az állásponton van, hogy az egész epizód csupán fikció.¹ Ennek tekintetében először érdemes megvizsgálni azt a forrásbázist, amelyből Suetonius dolgozik, az esetleges párhuzamokat és történeti kontextust. Tanulmányom kérdésfelvetése nem pusztán az, hogy valóban volt-e egy *convivium*, ahol Octavianus babérkoszorúval a fején, lanttal vagy tegezzel az oldalán mulatozott, hanem a beöltözés aktusa (vagy annak vádja) mögött megbúvó ideológiai háttér. Ettől elválaszthatatlan probléma, hogy mikor is keletkeztek azok a pletykák, amelyekre a császárkori történetíró hivatkozik. A viszonylag pontos dátummal még jobban megérthetjük a Suetonius által idézett, akkoriban közzéjón forgó, hatsoros gúnyversecskét, amely sok fontos, a korra jellemző motívumot rögzített. A költeményen keresztül nemcsak a Caesar-párt elleni hangulatkelés egy eleméből kapunk ízelítőt: ha a benne megfogalmazott sokrétű kritikát visszafejtjük, bepillantást nyerhetünk Octavianus propagandájába² és korai önreprezentációjának egy fontos szegletébe.

Források

Suetonius szóbeszédre, egy Antonius által írt levélre és az ismeretlen szerzőjű gúnyversecskére hivatkozik. A vacsora történelmi hitelét és Suetonius forrásértékét³ kritikusabban megközelítők úgy gondolják, hogy ebben a szövegrészletben szemtanúi lehetünk a második triumvirátus alatt működő „propagandagépezetnek”.⁴ A felvetés teljesen megalapozott, egy ilyenfajta történet elhíresztelése jól beleillik a 30-as évek propagandaháborújába. Octavianus maga is gyakran támadta Antonius Dionysosossal való egyre szorosabb azonosulása és féktelen mulatozásai miatt (vö. Velleius Paterculus II. 83, 4). Elképzelhető, hogy Antonius éppen ezekre a vádakra reagálva írta meg a Suetonius által említett levelet.⁵ Octavianus szereplése istenként – éppen egy éhínség alatt – nagyon hasznos lehetett Antonius számára. Az ifjú Caesar Apollója negatív asszociációkat válthatott és váltott ki Rómában. Látható, hogy Suetonius nagyon alaposan, több elemből állítja össze az esemény elbeszélését, azonban minden forrás könnyen visszavezethető Antoniusra. Az általa írt levél biztosan; Suetonius több éven keresztül szolgált a császári udvarban mint *ab epistulis*,⁶ hozzáférhetett olyan forrásokhoz, amelyekhez senki más, egyértelműen olvasta és felhasználta Antonius megmaradt leveleit munkája során, viszont azokat gyakran mindenképp forráskritika nélkül vette át.⁷ A szóbeszéd születhettek Antonius embereinek aknamunkája nyomán, azonban ez a forrásanyag a legnehezebben megfogható, így sem pro, sem contra nem lehet érvelni. A *versus* megírója úgyszintén dolgozhatott a triumvir megrendelésére, azonban itt már az Antoniustól való függetlenség mellett is felhozhatók érvek. Egy-

részt a császárkori történetíró a verset jól elkülöníti Antonius levelétől (*non... sed*), azt az érzést keltve, hogy a két forrásnak semmi köze egymáshoz, sőt ellenkezőleg, éppen az esemény valóságát kívánja Suetonius kihangsúlyozni egy további forrás bevonásával. A szakirodalom több nevet is megemlít, akik a gúnyvers szerzői lehetnek: a legradikálisabb elmélet szerint a fiatal Ovidius.⁸ Felmerül Cornelius Gallus is, de valószínűbbnek tűnik Cassius Parmensis vagy Asinius Pollio, Antonius ismertebb ügynökeinek egyike;⁹ ám az ő szerzőségüket sem lehet teljes bizonyossággal alátámasztani. Ha a gúnyvers költője lett volna a fent említett ismertebb alakok, illetve költők valamelyikéhez, akkor azt Suetonius biztosan lejegyezte volna. A sokszor figyelmes életrajzíró, ha teheti, közli forrásainak eredetét,¹⁰ a gúnyvers esetében azonban maga is bajba kerül, és a kutatómunka helyett az olvasót egy *sine auctore* kifejezéssel hagyja magára. Ugyanakkor érdekes a költemény jelzője: *notissimi*. Tehát egy közzéjón vagy írásban terjedő, nagyon is ismert gúnyiratról van szó, ami a költemény propagandaértékét növelte az adott hónapokban, de ezzel együtt a forrásértékét is az utókor számára. Azt kell feltételeznünk tehát, hogy már keletkezésekor szerző nélkül kezdett el terjedni a vers: bárki is írta, nem vállalta, illetve vállalhatta a nevét. A névtelenségből pedig arra következtethetünk, hogy Antoniusnak nem volt közvetlenül köze a gúnyvershez, mivel a ránk maradt anyagból az állapítható meg, hogy Antonius szinte mindig büszkén vállalta Octavianus ócsárlását.¹¹

Datálás

Annak ellenére, hogy a források hitelessége nem állapítható meg teljes bizonyossággal, az általuk festett kontextus nagyon jól elhelyezhető a második triumvirátus korai szakaszában, ezen belül is valamikor a Kr. e. 42 és 37 közötti intervallumban. Az ennél korábbra és későbbre való datálást elvethetjük, ugyanis nincs értesülésünk olyan nagyobb éhínségről, amely egybeesne Suetonius leírásával,¹² továbbá Octavianus Rómába érkezése után (44–42) a politikát a Caesar-merénylet utóregzései, a második triumvirátus megalakulása és a Brutusék elleni bosszúhadjárat határozta meg.

Valószínűnek tűnik a 42 nyara és 40 szeptembere közötti időszak.¹³ A Liberator-párt elleni összefogás a philippi csatanyeréssel meggyengül, Octavianus és Antonius kapcsolata romlik,¹⁴ aminek a propagandában is nyoma kellett hogy legyen. Octavianusra a hosszas haditevékenységek után polgári-adminisztratív feladatok vártak.¹⁵ Közben Sextus Pompeius flottájával – lassan az egész Tírrén-tengert uralva – folyamatosan támadta a Rómába érkező kereskedelmi hajókat, ezzel akadályozva a város élelmiszer-ellátását.¹⁶ A helyzetet súlyosbította, hogy a fellázadó szövetséges városok miatt Itáliából sem lehetett élelmiszert importálni Rómába.¹⁷ A 43-as *proscriptio*, kiegészítve a 41-es perusiai vérengzéssel,¹⁸ még igen eleven emlékek voltak. Ezeknek az eseményeknek a visszhangja sem segíthetett sokat az éppen legitimitációért küzdő Octavianus helyzetén. Tehát a Suetonius által leírt közhangulat és -állapot megfogható ennek az időintervallumnak. Az Antonius által írt levél is beleillik az ekkor zajló „hidegháborús” viaskodásba. Tudjuk, hogy már a második triumvirátus megalakulása előtt is gyakran és hevesen támadta leveleiben a fiatal Octavianust.¹⁹

Ráadásul ekkor Antonius is nyomós indokot adott a kritikára, ugyanis az első ismert adat arról, hogy Antonius Dionysoszhoz hasonlítja, éppen erre az időre tehető.²⁰ Vélhetően Octavianus ki is használta és kritika tárgyává tette ellenfele újdonsült bacchusi arculatát. A levél ennek a vallás és önreprezentáció mentén kibontakozó csatározásnak az eredményeként születhetett meg. Az ilyen korai datálást támogatja az is, hogy Octavianus neve már korábban is kapcsolatba került Apollóval. Tudjuk, hogy Marcus Iunius Brutus is felhasználta propagandájában Apollót a 44-es év folyamán, és elképzelhető, hogy Octavianus erre reagálva – kisajátítva ellenfele védőistenét – kezdte kiépíteni kapcsolatát Létó fiával. Több forrásunk is van arra, hogy a philippi csata alatt valamelyik fél (hogy melyik, ebben megoszlanak az ókori vélemények) ennek az istennek a nevét használta csatajelszökevényként.²¹ Az Apollóért folyó versengés érthető: az isten a köztársaság végére nagyon fontossá vált, neve összefüggött a város szakrális tisztaságával és a betegségek távol tartásával, ráadásul az egyik legfontosabb isten lehetett azok számára, akik valamiféle legitimitációt akartak szerezni a Róma feletti uralomra.²² Pár évvel a Brutusék elleni polgárháború megnyerése és mostohaapja gyilkosainak megbüntetése után az ifjú Caesar barátai körében az Apollo-jelmezen keresztül éppen az ellenfeléről sikeresen leválasztott isten pártfogására és saját diadalára kívánhatta felhívni a figyelmet.

Kr. e. 40 szeptemberében, Brundisiumban megtörtént a kiegyezés Octavianus és Antonius között. Ha csak egy rövid időre is, de Rómában helyreállt a rend. Antonius feleségül vette Octavianus húgát, Octaviát, így a két triumvir stabil kapcsolata – legalábbis egy kis időre – biztosítva lett. Sextus Pompeiuszal – Antonius közvetítésével – 39 nyarán, Puteoli kikötőjében történt meg a kiegyezés.²³ A szerződésben foglaltak szerint Róma részesült a megfelelő élelmiszer-ellátásban, cserébe Pompeius területi követeléseit biztosították. Az amúgy is gyenge lábakon álló megegyezés nem maradt érvényben sokáig: 38 közepén Octavianus már háborúra készült az általa csak kalóznak titulált Pompeius ellen.²⁴ A konfliktus teljes kiélesedéséig, legalább egy évig Rómában viszonylagos nyugalom és rend uralkodott, nem kellett tartani éhezéstől és fosztogatástól.²⁵ Ez idő alatt Octavianusnak egy másik, magánéleti jellegű problémával kellett szembenéznie, amelynek visszhangja a feljebb idézett gúnyversben is visszaköszön: házasságtörés (*adulteria*). 39 telén Octavianus ügyesen manőverezve a *gens* között, megszakította korábbi házasságát Scriboniával, és feleségül vette az előkelő *gens Claudiából* származó Livia Drusillát.²⁶ Azonban Octavianus viszonya Liviával korábban kezdődött, mint hogy elvált volna előző feleségétől, ráadásul Livia szintén házas volt egy több hónapos magzattal a méhében.²⁷ A nagy botrányt kavart affér ellenére Octavianusnak sikerült a válást elfogadtatnia a pontifexekkel, és Liviával vélhetően 38 januárjában már férj és feleség voltak.²⁸

A közvéleményben mindenképpen visszhangot kelthetett a hirtelen és szokatlan körülmények között, nagy gyorsasággal lezajló válás és házasság.²⁹ Többen is összekapcsolják a *dódekatheost* Octavianus és Livia esküvőjével, s úgy vélik, hogy ez a *convivium* épp a friss házasságot volt hivatott megünnepelni.³⁰ Valóban, a gúnyversecskében található *Dum nova divorum cenat adulteria* sor könnyen megidézhette a kortárs befogadóban Róma első emberének botrányos magánéletét. Ha hihetünk ennek az egybeesésnek, akkor azt kell feltételeznünk,

hogy a Suetonius által közölt vacsora valamikor az esküvő (38. január) környékén zajlott, legalábbis ekkor kelhetek életre a vacsorát övező pletykák. Nem sokkal a házasság után Pompeius ismét támadni kezdte a Rómába vezető kereskedelmi útvonalakat. Az év folyamán több kisebb-nagyobb összecsapásra is sor került,³¹ ennek következtében Rómában ismét felütötte a fejét az éhínség és a lázongás, ami az egész 38-as évre meghatározta a közhangulatot, komoly problémát okozva Octavianusnak.³² Antonius nem volt rest kihasználni az adandó alkalmat, hogy triumvirtársának erkölceit élesen kritizálja.³³ A két triumvir kapcsolata ekkor újabb hullámvölgybe került. A 38-as év végével lejárt az öt évre kötött megállapodás a triumvirátusról.³⁴ Annak ellenére, hogy immáron rokoni kapcsolat fűzte őket egymáshoz,³⁵ többé-kevésbé jó viszonyuk a hivatalos szerződés felbomlása után hamar kölcsönös bizalmatlanságba és kis híján fegyveres konfliktusba torkollott.³⁶ Az ellenségeskedést a 37-ben létrejött tarentumi egyezmény oldotta fel, amely további öt évvel hosszabbította meg a felek szerződését a hatalom megosztásáról. Bármilyen is volt az oka ennek a rövid mosolyszünetnek a két triumvir között, elképzelhető, hogy ennek következtében és ekkor született meg az a bizonyos vacsoravendégeket felsoroló levél.

Tehát ha pontosan meg akarjuk állapítani, hogy mikor zajlott le a *dódekatheos*, akkor a következő időintervallumok tűnnek valószínűnek: elsőként 42 és 40 között, a philippi csatát követően a brundisiumi egyezségig; másodikként 39–38 fordulójára és 37 tavasza között, a puteoli egyezmény után, Octavianus és Livia házasságkötésének környékétől a tarentumi egyezményig.³⁷ Ez egy igen tág időtartam, azonban ha megvizsgáljuk a történetiséget és a gúnyvers mögött meghúzódó ideológiai-valoritási képzetkört, tovább lehet szűkíteni.

Történetiség

Robert Gurval, aki szerint az egész *dódekatheos* pusztán fikció, a „propagandaháború” terméke, érvelésében felhívja a figyelmet a *cena* titkos (*secretior*) jellegére. Ezzel az észrevétellel kétségbe vonhatónak tartja azt is, hogy Octavianus bármiféle önreprezentáció céljával öltözött volna be Apollónak.³⁸ Gurval abból a szempontból helyesen közelíti meg az eseményt, hogy Suetonius *Divus Augustus* életrajzán belüli helyét vizsgálja. A vacsora azoknál az epizódoknál jelenik meg, ahol a szerző példákat hoz fel Octavianus fiatal korában elkövetett hibáira (*variorum dedecorum infamiam*).³⁹ Gurval ennek a hangsúlyozásával is azt akarja kétségbe vonni, hogy az esetnek lett volna valamiféle propagandisztikus jellege, inkább a vacsora véletlenszerűségére és egyediségére helyezi a hangsúlyt. Octavianusról sok negatívum maradt az utókorra,⁴⁰ azonban ezeknek a szóbeszédnek, visszaemlékezéseknek jelentős része valós alapokon nyugszik. Miért is ne követhette volna el azt a hibát, hogy Apollóként jelenik meg a saját maga szervezte vacsorán? Az alkalom jellege miatt nem kell valamiféle nyilvános üzenetnek tekinteni Octavianus és asztaltársaságának isteni jelmezbe való búzását. Az ifjú Caesar nem a római nép előtt mutatkozott; Apollo maskarája nem a *populus* felé jelentett önreprezentációt, hanem egy szűkebb kör számára, s pusztán véletlennek és a lejárató hadjáratnak köszönhetően került napvilágra a különös összeállítás. A vacsora inkább – ahogy



1. kép. Apollo Citharoedus. Augustus korabeli freskótöredék a Palatinusról.
Antiquarium del Palatino, Inv. 379982

Wardle írja – egy különleges témaparti lehetett, alkalmatlan időben, privát közegben.⁴¹

Azt, hogy ez nem számíthatott a kortársak számára teljesen ismeretlen dolognak, több, hasonló esetről szóló forrás is bizonyítja, olyan alkalmakról, amelyeken római hadvezérek és államférfiak istennek beöltözve mutatkoztak.⁴² Például a Kr. e. 70-es években Metellus Pius Hispaniában istenként üdvözölték a Sertorius utáni győzelmi ünnepen (Sallustius: *Historiae* fr. 2, 59). L. Munatius Plancus, a Kr. e. 42-es év consulja pedig Glaucus tengeristen ünnepén az istenhez hasonlatosan meztelen testét kékre festette, fejére nádkoszorút tett, és ittas állapotban botrányos táncot lejtett (Vellius Paternulus II. 83, 2). De Octavianus ellenfele, Sextus Pompeius sem viselkedett máshogy, mikor Neptunus kék köpenyét vette magára hívei körében (Appianus: *Bellum Civile* V. 100, 416–417).⁴³ Embernek istenként mutatkozni a római kultúrában, annak ellenére, hogy *impius* cselekedetnek és szokatlan tettnek számított, mint a fenti példák – amelyek mind nyilvános események voltak – mutatják, ismert jelenség volt.⁴⁴ Az esetekről szóló forrásaink is ezt a kettősséget tükrözik, és mindenképpen megerősítik Octavianus baráti körben tartott vacsorájának hitelességét.

Azonban a lakoma magánjellege, „titkossága” nem feltétlenül jelenti azt, hogy a beöltözés aktusa ne bírt volna valamiféle üzenettel. John Miller, Gurvallal szemben, úgy tartja, hogy Octavianus apollói szerepvállalása önreprezentációs tartalommal rendelkezett, és Octavianus tudatosan választotta ki, hogy melyik istennek fog öltözni az olymposi tizenkettő közül. A római elit ilyen jellegű összejövetelei fontos terei voltak a politikai életnek. A borral, zenével és előadásokkal átítatott esték a formális helyek mellett (senatus, forum stb.) informális politikai teret biztosítottak a hatalmi elit tagjainak arra, hogy kapcsolataikat bővítsék, elmélyítsék, közügyeket vitassanak meg, személyes-politikai üzeneteket küldhessenek egymás-

nak, illetve mindeközben az imázsuk építésén dolgozzanak. Az úgynevezett „dinner-theater” (vacsora-színház) szerves részét képezte a sok helyzetben vizualitáson és színháziasságon alapuló görög–római kultúrának.⁴⁵ Már a kora hellenisztikus kortól kezdve találhatunk ilyen jellegű összejövetelekkel, sőt a császárkor egyenesen bővelkedik bennük.⁴⁶ A leghíresebb (igaz, irodalmi) példa az antikvitásból Trimalchio lakomája, ahol a műfajnak megfelelően túlzó kifigurázását látjuk egy már bevett, az arisztokráciához köthető szokásnak.⁴⁷ A római elit körében nem választotta el olyan nagy szakadék a privát és nyilvános szerepléseket, mindegyiknek fontos jellegzetessége volt a teatralitás. Egy jelmezes *convivium*, ahol a résztvevők nem másokat, mint magukat az isteneket imitálták, kétségkívül ilyen eseménynek számított.⁴⁸ A 40-es évek végére Octavianus és társasága lábai előtt hevert Róma, azonban szemben a szokásos politikai elittel, egy új, teljesen más, a polgárháborúban felnőtt

generációt képviseltek, akik hajlamosak voltak a határok feszegetésére; gondoljunk csak például Maecenas nagy feltűnést keltő életstílusára.⁴⁹ Annak ellenére, hogy titkos volt a *convivium*, a beöltözés és az így megjelenített istenek üzenetét hordozták magukban. Octavianus egy ilyen „parti” keretein belül ünnepelhette meg eddigi elért sikereit, a politikában-társadalomban gyorsan elért pozícióját, és egy szűk körnek így hívhatta fel a figyelmét a változásra, amely készülöben volt. Ha nem is nyíltan, de a megjelenteken kívül a római arisztokrácia többi tagjának is egyértelmű üzenetet közvetíthetett a baráti társaság isteni jelmezbálja.⁵⁰

Lectisternium-paródia

Most, hogy kontextualizáltuk a *dódekatheost*, vizsgáljuk meg a háttérben megbújó ideológiai tartalmat! Ennél a feladatnál a pár soros gúnyirat siet segítségünkre. A költemény formája és témája⁵¹ jól beleilleszthető a korra jellemző politikai röpiratok sémájába, egy antitézis köré épül fel a vers: a középre komponált Octavianus Apollóként van megjelenítve, viszont ez a kép „hamis/hazug/ámító” (*mendacia*). A versben megfogalmazott negatív állítások kifigurázásai egy koncepciónak, ez pedig nem más, mint Octavianus politikai-társadalmi szerepvállalása. A vers nemcsak arról tanúskodik, hogy az ifjú Caesart Apollóhoz szoros viszony köti, hanem ennek a kapcsolatnak a kortárs értelmezéséről is.

A *convivium* ábrázolásánál a görög–római színház világa elevenedik meg; ezt a jellegét az eseménynek jól mutatja a *choragum* kifejezés, amely azt a személyt jelöli, aki a beöltözötteket kísérte és segítette a színházban (*OLD* 311). A római vacsorák szerves része volt, hogy étkezés közben bérelt színészek mulattatták a vendégeket.⁵² Esetünkben viszont nem-

csak a színészek, hanem maguk a vacsoravendégek is szerepet játszanak: azt az istent, akinek beöltöztek. A mellékszerepekben a vacsora vendégei vannak (*sexque deos... sexque deas*), a központi hexameterben pedig a főszerepet maga Octavianus játssza el (*dum Phoebi Caesar... ludit*), ezzel a gúnyvers egyértelműen kijelöli fő célpontját. Kérdéses a második sorban megnevezett *Mallia* értelmezése. Egyaránt jelölhet egy személyt és azt a helyet is, ahol a *convivium* lezajlott.⁵³ Courtney tévesen a vacsora háziasszonyát feltételezi a név mögött,⁵⁴ miközben egyértelmű, hogy Octavianus az est házigazdája (*cena... eius*). Felmerült, hogy a kéziratot javítanunk kellene, és *Mallia* helyett *Mania* istennőt,⁵⁵ a *Lares* házi istenek anyját kellene olvasnunk. Bármennyire ötletes az értelmezés, hogy *Mania*, a házat felügyelő istennő az, aki kénytelen végignézni a pajzán asztaltársaságot, felbukkanása egy ilyen versben szokatlan, nem beszélve arról, hogy a kézirat olvasata is egyértelmű.⁵⁶ Véleményem szerint inkább a vacsorán játszó színészekhez kell kötni *Malliát*, aki, ha nem is az első sorban említett *choragus*nak feleltethető meg, mindenképpen a kiségitő személyzethez tartozhatott. Talán éppen annál az egyszerű oknál fogva nevezi meg a szerző (Octavianus mellett egyedül), hogy így szerezzen hitelt a versben elbeszélteknek: *Mallia* színésznőként szemtanúja volt (*vidit*) a *dódekatheos*nak, és talán éppen az egyik forrása a városban hamarosan elterjedő szóbeszédnek.

Többen és már nagyon korán felismerték, hogy a költemény a *lectisternium* szertartását idézi meg.⁵⁷ A rítus eredeti feladata a *prodigiumok* elhárítása, éhezések és egyéb csapásoktól való mentesség biztosítása. A Kr. e. 217-ben tartott szertartás például nagyon hasonló Octavianus vacsorájához: az istenek egy-egy képmását hat párnára helyezték el és három napos ünnepet ültek. Livius (XXII. 10, 2) felsorolja a résztvevő isteneket: egy-egy párna jut Iuppiternek és Iunónak, Neptunusnak és Minervának, Marsnak és Venusnak, Apollónak és Dianának, Vulcanusnak és Vestának, Mercuriusnak és Ceresnek. A görög rítus szerint (*Graeco ritu*) előadott *lectisternium* egyik központi istene kezdetben biztos, hogy Apolló volt⁵⁸ (ahogy esetünkben is Octavianusnak Apollóként jut a főszerep). Azt persze nem tudhatjuk, hogy a vacsora vendégei a fent felsorolt istenek szerint voltak-e beöltözve,⁵⁹ azonban jelen esetben is adott egy csapás (S. Pompeius okozta éhezés), amelyet orvosolni kell. Az istenbőrbe bújt vendégek viszont megtagadják a segítségnyújtást, helyette fényűző vacsora keretében elfogadják és megesszik az eléjük rakott ételt (*cenat*).⁶⁰ Már Suetonius nyelvezete is akarva vagy akaratlanul a szertartást idézi meg: *in qua deorum dearumque habitu discubuisse convivas* („A vendégek isteneknek és istennőknek öltözve heverték az asztalnál”).

A római vallásban rendkívül fontos szerepet töltött be ez a rítus,⁶¹ amelynek megsértése főbenjáró bűnnek számított. Egy ember csak nagyon kevés és kivételes alkalommal imitálhatott ennyire nyilvánvaló módon egy istent; például ilyen volt a *triumphus* alatt Iuppiternek öltöztetett győztes hadvezér.

Az 1. századra ezek a határok – ahogy a korábbi példákkal is rámutattam – egyre jobban elmosódtak. Különösen érdekes Iulius Caesar esete, akinek a szenátus megszavazta, hogy mindig egy aranyozott széken (*sella curulis*) ülhessen a szenátusban, továbbá egy ugyanilyen széket kapott a színházi előadásokra is, ahol minden egyes előadáskor, habár ő személyesen nem használta, aranykoronáját (amely *triumphus* volt használatos) közszemlére helyezték.⁶² Ráadásul Cassius Dio értesülése szerint mindezt úgy tették (ti. a színházba való szék bevezetését), ahogy az istenekkel volt szokás.⁶³ Caesar halála után nem sokkal éppen Octavianus, propagandájának részeként, megkísérelte többször is mostohaapja *selláját* a színházban közszemlére tenni. Akkor ezeket a próbálkozásokat Antonius sikeresen megakadályozta,⁶⁴ viszont 42 januárjában Caesar hivatalosan is megistenült,⁶⁵ és ettől az évtől kezdve a *sella Caesaris* több alkalommal is kiállításra került (2. kép).⁶⁶ A megistenült Caesar egykori székének ilyen közszemlére való helyezésével Octavianus azt akarhatta sugallni, hogy immáron Caesar ugyanolyan teljes jogú isten, mint akiket hasonló módon (például *lectisternium*on vagy a színházban) reprezentáltak. Az ezt megörökítő források szóhasználata egyaránt utal a *lectisternium* szertartására és a színházban megjelenő kultikus székekre.⁶⁷ A görög hatást mutató szokás, az úgynevezett *pompa circensis* hatalmas látványosságnak számított. Egyedül a capitoliumi isteneknek járt az a megtiszteltetés, amely immáron már Caesarnak is. Octavianus és vendégei a vacsorán nagyon hasonlóan cselekszenek, a gúnyvers továbbá erősen utal annak színházias jellegére, így megidézve a *pompa circensis*-t, az azon kihelyezett isteneket, aranyozott székeiken és *pulvinar*jaikon. A gúnyirat tehát egyrészt párhuzamba állítja Octavianust Caesarral, aki elég nyíltan egy a királyságra hajazó autoriter rendszer kiépítésén dolgozott, s amely intézmény Tarquinius Superbus uralma óta minden római számára gyűlöletes és baljóslatú volt. Másrészt az isteni mivolta való törekvésével kifigurázza az ifjú Caesart, aki örökbe fogadó apjához hasonlóan isteni babérokra tör, miközben megsérti a *lectisternium*ot, az államvallás egyik szent rítusát.

A megidézett ünnepet nemcsak az szennyezi be, hogy emberek isteneket (hamisan) játszanak, hanem amit közben csinálnak: *adulteria*.⁶⁸ Ez egyrészt az olvasó emlékezetébe idézi az olymposi isteneknek a mitológiából jól ismert afférait,



2. kép. A *sella Caesaris* Octavianus Kr. e. 42-es pénzverésén, Octavianus arcképével (RRC 497.2a) (forrás: http://www.wildwinds.com/coins/imp/octavian/RSC_0055.2.jpg)



3. kép. L. Mussidius Longus Kr. e. 42-es verete Sol ábrázolásával (RRC 494.43b) (forrás: <http://www.wildwinds.com/coins/rsc/mussidia/mussidia7.jpg>)



4. kép. P. Clodius denarius, Kr. e. 42. Sol arképe, háta mögött tegez, a másik oldalon félhold és öt csillag (RRC 494.20a) (forrás: <http://www.wildwinds.com/coins/rsc/claudia/claudia17.2.jpg>)

másrészt további kritikát jelent Octavianusszal szembe, aki a *lectisternium* szentségét nemcsak hogy kifordítja önmagából, hanem további szemérmelenségekkel is terheli.⁶⁹ Az istenek (*numina*) elfordulnak a földtől (*a terra... declinarunt*), átadják helyüket a hamis isteneknek. Ez egyfelől utalhat a korábban tárgyalt színházias jellegre: a megszokott helyett Octavianus és társasága részese a *pompa circensis*nek, ők az ott megjelenő istenek, de a rájuk szabott szerepet nem tudják betölteni (*mendacia ludit*). Másfelől az olvasó emlékezetébe idézhetik az utolsó ismert köztársaságkori *lectisternium*ot, amely Kr. e. 179-ben zajlott le. Ezen szertartás alatt az istenek képmásai egy föld-rengés következtében elfordultak az eléjük terített asztaltól, a Iuppiter elé rakott étel pedig a földre hullt (Livius XL. 59, 7). Lehetetlen megállapítani, hogy a másfél évszázaddal korábbi esemény emléke mennyire volt élénk Octavianus idején,⁷⁰ de a vers (*declinarunt*) és Livius megfogalmazása (*averterunt se*) hasonló. A költemény, ha nem is szándékosan, de kifejezi az istenek nemtetszését Octavianus vacsoráján, pontosabban

a gúnyvers reagál saját korának állapotára: világunk a pusztulás szélén áll, az isteni és az emberi szféra határai elmosódnak, ősi istenek és rítusok mocskolódnak be, az igazi istenek pedig elfordulnak és nem törődnek velünk.

Van egy másik dimenziója is annak, hogy az istenek elhagyják a földet. Az utolsó sorban a gúnyvers tovább tetézi az Octavianusék által előidézett *prodigium*ot: maga Iuppiter menekül el (*fugit*) aranytrónjáról. A *thronos* kifejezés egyben egy topográfiai jelölést is ad: Róma szakrális életének a központját, a Iuppiter Optimus Maximus-templomot és az ott álló istenszobrot jeleníti meg (amelyről nem tudjuk biztosan, hogy aranyból lett volna), illetve Iulius Caesart, akinek a korábban említett aranyszéke (*sedes auera*) ott díszelgett a színházban. Így a vers nemcsak a *lectisternium*ot és annak kigúnyolását juttathatta az olvasó eszébe, hanem – ahogy már volt róla szó – Caesart és az ő új keletű isteni mivoltát, törekvését az egyeduralomra. Habár Caesar sohasem jutott el odáig, hogy expliciten Iuppiterként jelenítse meg önmagát,⁷¹ a gúnyvers mégis közvetve ezzel a móttummal emlékeztetett arra az emberre, akire Octavianus legitimitációját alapozta, és aki néhány évvel korábban háborította fel Rómát ezzel a gesztussal, amely hasonlóan szentségtörő volt.

Iuppiter elmenekülése még egy további értelmezési lehetőséget nyit meg.⁷² Elhagyja a Capitoliumot és ezzel együtt Rómát is, helyét üresen hagyja, nem kíván tovább oltalmazni egy ilyen istentelen várost. A többi isten követi a példáját, azzal a különbséggel, hogy ők

nem elhagyják szakrális helyeiket, hanem hátat fordítanak a földnek, nem törődnek vele többet. A funkciójukat megtagadó istenek helye nem maradhat üresen; az istenek távozása értelemszerűen vagy a világ végét jelenti, vagy pedig új isteneknek kell átvenniük a régiek helyét.⁷³ Ez pedig az olvasó eszébe juttathatja a fémekkel jelzett nagy világkorszakok mítoszát (vö. *auratos... thronos*), az aranykor koncepcióját, korszakok ciklikusságát, illetve az etruszk–római *saeculum*-felfogást is.⁷⁴

Aranykor vagy világvége?

A kérdés szempontjából fontos a *saeculum* etruszk eredetű római fogalmának áttekintése. A *saeculum* azt az időszakot jelentette, amíg egy emberélet tart, pontosabban, amíg egy teljes generációváltás be nem következik.⁷⁵ Ezt a fordulópontot megünneplendő szervezték meg a *ludi saeculares*.⁷⁶ Hogy mikortól számolják, és hogy egyáltalán hány évet ölel fel egy

saeculum, vitatott kérdés.⁷⁷ Esetünkben viszont akad néhány olyan adat, amely arra enged következtetni, hogy szándék volt a Kr. e. 40-es évek végén és 30-as évek elején egy *ludi saeculares* megszervezése és lebonyolítása. Az utolsó, Livius által jegyzett *ludi saeculares* 149-ben tartották (*Periochae* 49), így, ha elfogadjuk a száz évvel való számolást, a következőt Kr. e. 49-ben kellett volna tartani, viszont semmi információnk nincs ilyen szándékról.⁷⁸ Ugyanakkor ugyanebben az évben (49) több *prodigium* is feltűnt, illetve meghalt a múlt generáció utolsó képviselője M. Perperna, aki már élt a 149-es játékok alatt. Dio ezeket a jelenségeket úgy értelmezi (legalábbis forrásai), mint valamilyen politikai változás előfutárait.⁷⁹ Ezután négy évvel (45) L. Valerius Acisculus pénzverésén megjelenik Sol, Luna és Apollo,⁸⁰ amely istenek értelemszerűen összekapcsolandók az idő ciklikus változásaival.⁸¹ Valerius ezekkel a szimbólumokkal egyértelműen a korszakváltást kívánja jelezni, ezt a megállapítást még jobban megerősíti az is, hogy a *Valeria genst* tartják az első *ludi saeculares* megrendezőjének.⁸² Később a korai triumvirátus korszakának pénzverésén is gyakran visszaköszönnek ezek a szimbólumok (még függetlenül Octavianustól: 3. kép).⁸³ Servius pedig a vergiliusi eclogákhoz írt kommentárjában (9, 46) azt írja⁸⁴ az Octavianus által *sidus Iulium*ként propagált, 44 júliusában feltűnt üstökösről, hogy a szemtanúk olyan csodajelnek voltak megfigyelői, amely egy új kor, pontosabban az utolsó, tizedik korszak eljöveteletét hirdette.⁸⁵ Alföldi András kutatásának eredményeképpen megállapítható, hogy ezt az értelmezést Servius nemcsak négy évszázad távlatából és az Octavianus által újraértelmezett Kr. e. 17-es *ludi saeculares* tükrében sütötte rá Vergilius sorára. Alföldi a korszak pénzverését vizsgálva megállapította, hogy már 44 márciusa után megjelentek az olyan motívumok, amelyek a *sidus* valamilyen módon az új *saeculum*mal összefüggőnek tartják.⁸⁶ Ezt a nézetet tovább igazolja Vergilius 4. eclogája, amely Apollo uralmát (*regnat*) egyértelműen az új *saeculum* beharangozójaként említi (4, 4–10):

*Ultima Cumaei venit iam carminis aetas;
magnus ab integro saeculorum nascitur ordo:
iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna;
iam nova progenies caelo demittitur alto.
Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
desinet ac toto surget gens aurea mundo,
casta fave Lucina: tuus iam regnat Apollo.*

*Íme betelt az idő, amelyet Cúmae dala jósoltt:
Újraszületve az évszázad roppant sora tárul.
Eljön a Szűz ismét, már jön Sátornus uralma,
Már a magasságból küld új ivadékat a mennybolt.
Óvd csak e most születő csecsemőt, Lúcina, ki majdan
Véget vetve a vaskornak, hoz a földre aranykort:
Hisz máris testvérbátyád országol, Apolló.*

(Lakatos István fordítása)

A költemény jól datálható: Kr. e. 40-ben született, Asinius Pollio consulsága alatt (legalább is valamikor ebben az időszakban), irodalmi értéke mellett nagyon fontos kordokumentum. Vergilius ismerte és költeményébe beledolgozta az etruszk *saeculum* képzetkörét,⁸⁷ kiegészítve több egyéb, a világ ciklikusságát és korszakokra való osztását hangsúlyozó vallá-

si-filozófiai-irodalmi nézettel.⁸⁸ Ezek közül legfontosabb a Sibylla-jóslatok hatása, amelyek Apollót teszik meg a végső (*ultima*) kor istenének.⁸⁹ A perzsa Hyspatés kozmológiai rendszere szintén Apollót tartja számon mint a végső korszak beharangozóját és végrehajtóját.⁹⁰ Ezenfelül kiemelhetünk egy filozófiai iskolát is, amelyre egyaránt nagy hatással voltak a Sibylla-könyvek, az egyiptomi teológia és csillagászat: a neopythagoreánusok. A Vergilius korában divatos irányzat hatott a költő gondolkodására is, egyik jeles és híres képviselője, Nigidius Figulus⁹¹ Apollót vélte az egyik legfontosabb istennek, akinek alakja egy új kort hivatott megtestesíteni.⁹² Nigidius – Macrobius értesülése szerint – Apollót és Janust azonos isteneknek tartotta, akik az idők kezdetén együtt uralkodtak Saturnusszal.⁹³ Az eclogában olvasható *redeunt Saturnia regna* (5) és *tuus iam regnat Apollo* (10) sorok erre a képzetre utalnak. A görög mitológiában az aranykort Kronos uralkodásának idejére teszik,⁹⁴ akit a latinok Saturnusnak feleltetnek meg.⁹⁵ Hésiodos szerint Zeus Kronost az úgynevezett Boldogok szigetére üzte, ahol háborútlanul uralkodhat az aranykor minden kiváltságával együtt;⁹⁶ e mitikus földrajzi hely mögött egyes feltételezések szerint Itália rejlik, amely termékenységről és kedvező természeti adottságairól híres földrész volt.⁹⁷ Saturnusban Latium⁹⁸ egykori mitikus őskirályát, a földművelés és törvényesség bevezetőjét láthatjuk, pontosabban egy civilizációteremtő isten-királyt. Uralma egy olyan mitikus ősalapot volt a rómaiak szemében, amely nagyon hasonlított a többi ókori nép aranykor-képzetéhez, azonban mégsem volt teljesen ugyanaz: szemben a teljes gondtalansággal, a korai Róma társadalmának tisztasága és egyszerűsége tér vissza.⁹⁹ Vergilius nagyon is tisztában volt az isten ezen szerepével.¹⁰⁰ Saturnus (és Apollo) új uralma ebbe a mitikus, Itália boldog ősalapotha való visszatérést jelenti, a vaskor hosszas nyomorúsága után.¹⁰¹ Wagenvoort viszont ezzel szemben amellet érvel, hogy Apollo és Saturnus nem harmóniában fognak uralkodni.¹⁰² Úgy gondolja, hogy Apollóhoz inkább az *ultima aetas* tartozik, az az átmenet, amely az aranykort előzi meg. Ahogy a *saeculum* képzetkörben is (84. jegyzet), a legvégső kor még csak érkezőben van;¹⁰³ most születik a gyermek, aki alatt már az elmúlhatatlan boldogság és béke korszaka fog megteremtődni: *tu modo nascenti puero, quo ferrea primum / desinet ac toto surget gens aurea mundo* („Óvd csak e most születő csecsemőt, Lúcina, ki majdan / Véget vetve a vaskornak, hoz a földre aranykort”, 8–9). Csak ezután térhet vissza Saturnus király. Az azt megelőző kort, ti. Octavianusét, pedig Apollóhoz kell kapcsolni, akárcsak a Sibylla-jóslatokban, ahol a nagy világev aranykor előtt regnáló isten nem más, mint Apollo.¹⁰⁴

Apollo még egy további vonatkozásban is az új *saeculum* eljöveteleének egyik jelképe. Pontosán két évvel Vergilius művének megszületése előtt Clodius pénzverésén megjelenik Sol, méghozzá egy apollói attribútummal, a tegezzel (4. kép: RRC 494.20a és 21), a hátoldalán pedig a növekvő félhold jelenik meg. Ugyanebben az évben Apollo és Diana *lucifera* is feltűnik az érmeiken (5. kép: RRC 494.22–23). Mindkét istenség összekapcsolható a korszak (legyen az egy nap vagy egy holdhónap) változásával, az idő múlásával (Apollón a görög kultúrában ismert volt úgy is, mint az ifjúságot védő, a felnőttkorba átvezető isten).¹⁰⁵ Habár a latin irodalom nagyon sokáig nem azonosította Apollót és Solt,¹⁰⁶ tudták, hogy a görögök már rég párhuzamot vontak köztük.¹⁰⁷ Ebben a kontextusban Vergilius



5. kép. P. Clodius denariusa, Kr. e. 42. A főoldalon Apollo, az érme másik oldalán Diana fákllyával, íjjal és tegezzel (RRC 494.22)
(forrás: <http://www.wildwinds.com/coins/rsc/claudia/claudia15.7.jpg>)

Apollo-képe, párhuzamba állítva Dianával, nagyon emlékeztet az érméken megjelenő szimbolikára. Így az új kor, legalább is valaminek a lezárulása, újratertődése, mindenképpen összekapcsolandó Apollóval.

Tehát Apollo a korszakváltást szimbolizálja, Octavianus minden bizonnyal ebben a vonatkozásában ragadta meg az istent és már a *sidus Iulium* felbukkanásától kezdve propagálta az új (szebb) korszak bekövetkeztét, amely csak a 17-es *ludi saeculares*kor fog testet ölteni, amely ünnepnek éppen Apollo lesz az egyik központi alakja. Az elkövetkező kor azonban vagy egy teljes megtisztulás és boldogabb élet, vagy egy gyötrelmes és pusztítóbb vég lesz; a negyedik ecloga és főleg Octavianus jelmez vacsorája és a gúnyvers írása alatt még egyáltalán nem eldöntött. Octavianus az előbbit próbálta hangsúlyozni, ám a hosszan tartó polgárháborúk éppen az ellenkezőjét mutatták. Horatius Vergiliusszal egy időben ad hangot a reménytelenségnek, a 16. epodusban Róma saját maga általi pusztulását festi le (1–14), majd egyedül megoldásként a menekülés lehetőségét veti fel (17–26), saját korát pedig a vas-koréval azonosítja (63–66):¹⁰⁸

*Iuppiter illa piae secrevit litora genti,
ut inquinavit aere tempus aureum,
aere, dehinc ferro duravit saecula, quorum
piis secunda vate me datur fuga*

*Iuppiter, elkülönítve a jónak e partot,
hogy elcserélte rézre szép aranykorunk:
rézzel, majd vassal szigorítva, de innen a jóknak
egyetlen útja – jósigévre – nyitva áll.*

(Radó György fordítása)

A negyedik ecloga történetileg nézve a Kr. e. 40 őszen kötött brundisiumi egyezményt ünnepelhette, amellyel egy többéves polgárháborús időszak zárult le.¹⁰⁹ A béke gyümölcsének az új korszaknak kellett volna lennie, de ennek az ellenkezője

bizonyul valóra válni. A nem feltétlenül pozitív jövőkép már a *sidus Iulium* megjelenésekor felmerült (Vulcatius jóslata), viszont Octavianus – saját politikai érdeke miatt – más értelmezését propagálta.¹¹⁰ Wagenvoort és Alföldi kimutatta az összefüggést a *sidus Iulium* és a negyedik ecloga között: a csodajel megjelenése okán vették elő a Sibylla-könyveket, ahol észrevették a 40-re esedékes jóslatot az új *aetas* beálltáról.¹¹¹ Ha ebben a korban egy olyan vallási tartalommal megtöltött karaktert akarunk keresni, amely egyszerre tudja hangsúlyozni egy szimbolikus korszak végét és egy új kezdetét, akkor Apollónál nem találnánk alkalmasabbat.¹¹²

Konklúzió

Amikor Octavianus Apollo-jelmezben jelent meg saját vacsoráján, a vendégek egyből az éppen ekkoriban megjelenő negyedik ecloga mögött is megbúvó gondolkörré asszociálhattak. Az ifjú Caesar örököse szándékosan az új kor szimbolikájára játszhatott rá.¹¹³ Ebben a kontextusban kell értelmeznünk a *notissimi versus* is, és így erre az időintervallumra, 40 és 37 közé tehető a keletkezése is, ami azt jelenti, hogy a *dódekatheos*nak is ebben az időintervallumban kellett lezajlania. Hiába próbálta Octavianus egy szebb, jobb kor képzetét propagálni karrierjének egy ilyen korai időszakában, üzenetét beárnyékolta az egész Itáliát érintő éhezések, járványok, proskripciók és háborúk. A kor politikai eseményeinek egyik kulcsfigurájaként, az átlagos római szemében egyáltalán nem úgy tűnt fel, mint aki a megistenült Caesar örököseként kivezeti Rómát a végtelennek látszó polgárháborúkból és egyenesen az új „aranykorba” viszi át, viszont ő a saját politikai narratívája szerint ebben a szerepben kívánt volna feltűnni.¹¹⁴ Hercules megjelenítése a negyedik eclogában (4, 15–17) talán éppen arra utalhatott, hogy Antonius (aki Herculest tartotta mitikus őséneke) ugyanannyira esélyes arra, hogy elhozza a békét, szemben az akkor még gyenge lábakon álló Octavianusszal.¹¹⁵ A gúnyvers utolsó két sora a több éve várt *aurea aetas* eszményét ragadja meg, viszont azt kifordítja, remekül ragadva meg Octavianus kívánt önreprezentációját. A saját koruk romlottsága, és főleg Octavianus és asztaltársaságának viselkedése miatt nem következhet be a várva várt megváltás. Ahelyett, hogy bőség és jólét uralkodna, vagy legalább megkezdődne az ebbe az irányba való haladás, csak annyi érzékelhető, hogy a hamis Apollo (Octavianus) vezetésével új istenek (emberek) részesülnek egyedül a gondatlanságából.¹¹⁶ A korszak- és generációváltás mindenképpen érkezében van, elkerülhetetlen, Iuppiter elmenekült, viszont a helyét betöltő Apollo elbukik az ígért aranykor elhozásában – megérkezésére még egy bő, izgalommal teli két évtizedet várunk kell.

Jegyzetek

A tanulmány az ELTE BTK-n megvédett mesterszakos szakdolgozatom (*Apollo és Octavianus. Apollo kultusza az i. e. 40-es és 30-as években*) egy átdolgozott fejezete. Köszönet Hegyi W. Györgynek a mentorálásért és hasznos megjegyzéseikért.

- 1 Alapvető irodalom a Suetonius-hellyel kapcsolatban: Gurval 1995, 96 sk.; Müller 2009, 16 sk.; Wardle 2014, 443–446. További irodalom: Heskter–Rich 2006, 161 (64. jegyzet), akik szintén tagadják a vacsora valóságát, és a történet keletkezését Kr. e. 36 utánra teszik, miután már kiélesedik Antonius és Octavianus ellentéte. Hasonló állásponton van Pollini 1990, 345.
- 2 A propaganda nagyon sokrétű és összetett fogalom, tanulmányomban többször is szisztematikusan használom, és főleg az írásban, képekben és eseményekben manifesztálódott politikai nyilvánosság egyik terét értem rajta, amely szélesebb csoportokat kívánt meggyőzni, felerősíteni vagy éppen eltéríteni, gyengíteni politikai meggyőződésétől. Vö. Syme 1939, 154: „The purpose of propaganda was threefold: to win an appearance of legality for measures of violence, to seduce the supporters of a rival party and to stampede the neutral or non-political elements.” A propaganda fogalma ókori Rómában való használatának problémájáról általánosan lásd Evans 1992, 4–16. A második triumvirátus korában ez főleg röpiratokban, falfirkákban, a különböző irodalmi körökhöz köthető szerzők műveiben (pl. Maecenas-kör), szobrokban, építkezésekben, pénzverésben, illetve vallási-állami ünnepekben jelent meg. A kor római elítje ezeket az eszközöket keresztül reprezentálta magát, illetve ezeket az eszközöket használta fel arra, hogy ellenfelének tekintélyét alássa. A triumvirátus kétféjűvé válásával ez a tendencia felerősödött, Octavianus és Antonius szinte folyamatosan támadták egymást nyilvánosan, a fent megnevezett médiumokon keresztül. A korszak propagandájához: Scott 1929; 1933; Charlesworth 1933; Zanker 1988, 5–77; Pelling 1996, 41–46. Az Augustus-kori irodalom és a propaganda viszonyáról: Duncan 1997.
- 3 Suetonius forrásairól és megbízhatóságáról lásd Wardle 2014, 19–28.
- 4 Gurval 1995, 97; Charlesworth 1933, 171–177, a *cenáról*: 175.
- 5 Scott (1929, 141 és 1933, 32) és Taylor (1931, 119) párhuzamba állítja például a szöveg utolsó mondatában olvasható „*Tortort*” (‘hóhér, kínzó’) Antonius dionysosi jelzőjével, amelyekkel Ephesusba való bevonulásakor illeték: Χαριδότην (‘örömszerző’) és Μελίχιον (‘kegyes’) (Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok. Antonius* 24, 2). Maga Antonius sem volt fukar kicsapongó lakomákat ülni abban az időben (uo., 21).
- 6 Wardle 2014, 6–9.
- 7 Suetonius hivatkozásaihoz Antoniusra lásd Wardle 2014, 21–22.
- 8 Garlow 1936, 103–105.
- 9 Courtney 1993, 474. Cassius Parmensishez lásd pl. Suetonius: *Divus Augustus* 4, 2.
- 10 Suetonius csak a Iulius Caesar- és Augustus-életrajzban 38 szerzőt nevez meg; Augustus életrajzára vonatkozóan lásd Wardle 2014, 18–19; 445.
- 11 Pl. Suetonius: *Divus Augustus* 2, 3; 7, 1; 69. Rádásul Octavianusnak élete folyamán rengeteg ellenséggel kellett megbirkóznia, tehát a szerző és megbízó kilétének felderítése szinte lehetetlen, vö. Scott 1933, 31 sk. A korszak propagandájának működéséről lásd Syme 1939, 149–161 és 459–462.
- 12 Wardle 2014, 445 sk. A Rómát ekkoriban sújtó éhezésekről lásd Garnesy 1988, 202.
- 13 Pl. Wiseman (2000, 292) is erre az időpontra datálja. Vö. Scott 1933, 31; Gagé 1955, 486–487; Gurval 1996, 1995, 95 sk.; Müller 2009, 15 sk.; Lange 2009, 45 sk., akik kicsit későbbre, 39–38 körülre teszik.
- 14 Cassius Dio XLVIII. 5.
- 15 Appianos: *Bellum Civile* V. 13, 48 – 14, 53; 18, 64–65. Itália helyzetéről lásd Pelling 1996, 14.
- 16 Appianos: *Bellum Civile* V. 18, 72–73.
- 17 Syme 1939, 214–215; Yavetz 1969, 84.
- 18 Pelling 1996, 16. Az ellenséges propaganda szerint Octavianus 300 szenatort és lovagot áldozott fel a megistenült Caesar oltárán (Suetonius: *Divus Augustus* 15, 1, vö. Cassius Dio XLVIII. 14, 4). Ezeknek az egyértelmű túlzásoknak ellenére is kétségtelen, hogy Octavianus katonái szinte a földig rombolták a várost (vö. Propertius I. 21–22).
- 19 Scott 1933, 24–28, vö. Cicero: *Philippicae* III. 15.
- 20 Plutarchos: *Antonius* 24, 3.
- 21 Valerius Maximus: I. 5, 7, Plutachos: *Brutus* 24, 7, Cassius Dio: XLVII. 43, 1, lásd Moles 1983, 249–256.
- 22 Gosling 1986, 586–589. A köztársaság végi Apollóhoz lásd Simon 1978.
- 23 Plutarchos: *Antonius* 32, Appianos: *Bellum Civile* V. 72, 303–306, Dio XLVIII. 36, 5. Lásd hozzá: Syme 1939, 229; Pelling 1996, 20–21; Lange 2009, 30.
- 24 *Res Gestae divi Augusti* 25, Horatius: *Epodi* 4, 19.
- 25 Syme 1939, 227.
- 26 A házasság politikai előnyeiről: Barrett 2002, 22.
- 27 A hagyomány szerint nem csupán érdekházasság volt a háttérben, hanem szerelem is. Suetonius: *Divus Augustus* 62, 2; Tacitus: *Annales* V. 1; Cassius Dio XLVIII. 34, 3; Velleius Paterculus II. 75, 2.
- 28 Velleius Paterculus II. 79, 2; 94, 1; Tacitus: *Annales* I. 10; Suetonius: *Divus Augustus* 62, 2; 69. 1; Cassius Dio XLVIII. 34, 4; 43, 6; 44, 1–4. Lásd hozzá Bauman 1994, 94 sk.; Barrett 2002, 25.
- 29 Cassius Dio értesülése szerint Rómában több baljóslatú jel is feltűnt (XLVIII. 43, 4; 44, 1).
- 30 Scott 1933, 31; Gagé 1955, 486–487; Gurval 1995, 96; Wardle 2014, 443. Az a felvetés sem elvetendő, hogy éppen a lagzit figurázta ki a gúnyvers szerzője, de az isteneknek való beöltözés furcsa lenne egy házassági ünnepségen. Octavianus és a házasságtörés: Suetonius: *Divus Augustus* 69.
- 31 Suetonius: *Divus Augustus* 16, 1; Appianos: *Bellum Civile* V. 77, 325–329. Az Octavianus számára szerencsétlenül végződő konfliktusról: Appianos: *Bellum Civile* V. 81, 342 – 92, 386; Cassius Dio XLVIII. 45, 4 – 48, 6.
- 32 Suetonius: *Divus Augustus* 16, 1; Velleius Paterculus II. 77, 1; Appianos: *Bellum Civile* V. 77, 328. Lásd hozzá: Yavetz 1969, 86 sk.
- 33 Pl. Suetonius: *Divus Augustus* 69, 1. Részletesebben a talán éppen Antonius által generált pletykákról Octavianus házasságával kapcsolatban lásd Barrett 2002, 23–24.
- 34 Lange 2009, 31.
- 35 Octavia ekkorra már egy lánygyermekkel biztosította házasságukat (Plutarchos: *Antonius* 33, 3), a második gyermek pedig nem sokkal később született meg (*Antonius* 34, 1).
- 36 Appianos: *Bellum Civile* V. 79, 336. A források szerint valamilyen nézeteltérés kerekedett közöttük, és Octavia közbenjárása kellett ahhoz, hogy a két fél kibéküljön (Plutarchos: *Antonius* 35; Appianos: *Bellum Civile* V. 93–95; Cassius Dio XLVIII. 54), lásd Pelling 1996, 25–26. Az ekkoriban zajló ellenségeskedésnek egyik szemtanúja Horatius, aki korai szatírjaiban, habár rejtve, de utal Octavianus és Octavianus viszályára, lásd Hegyi W. 2009, 426–427.
- 37 A szakirodalom is egyetért abban, hogy Octavianus *conviviumát* ennél későbbre nem lehet datálni. Egyedül Bauman (1994, 95 sk.) érvel egy későbbi (36-os dátum) mellett, s összeköti azt a naulochosi győzelmet követő ünnepséggel. Úgy gondolja, hogy a versben említett *Fugit et auratos Iuppiter ipse thronos* sor az akkori éves Iuppiter-ünnepségre céloz, a vacsora helyeként pedig magát a

- capitoliumi Iuppiter-templomot adja meg. Ez viszont nagyon nem szokványos, ráadásul nagyobb visszhangot keltett volna egy olyan erősen vallásos közösségben, mint a római (vö. Scott 1929, 140).
- 38 Gurval 1995, 96. A *convivium* titkos mivolta továbbá magyarázza az egyéb források hiányát.
- 39 Suetonius: *Divus Augustus* 68–71. Lásd részletesebben Wardle kommentárját (2014, 436).
- 40 Pl. Plinius: *Naturalis Historia* VII. 147–150. Lásd hozzá: Darab 2015, 31–37.
- 41 Wardle 2015, 444.
- 42 Miller 2009, 17. Ezzel szemben Gurval (1995, 97) Octavianus esetében azt emeli ki, hogy ha meg is történt a vacsora, akkor az csak egyszerű jelenség lehetett. Hiányolja az egyéb bizonyítékait Octavianus és Apollo ennyire korai és explicit összekapcsolásának.
- 43 Részletesebben lásd Zanker 1988, 44–48.
- 44 Egy régebbi példa erre Nagy Sándor, akiről szintén azt mondták, hogy istennek beöltözve jelent meg vacsorákon. Athenaeus XII. 537e, lásd *FGrHist* 126 F 5.
- 45 Jones 1991, 196–197.
- 46 Jones 1991, 191–192.
- 47 Petronius: *Satyricon* LIII. 13.
- 48 Miller 2009, 17 sk. (további szakirodalom a 11. és 12. jegyzetben). Flower 2006, 322: „Roman culture was in many ways a culture of spectacle: spectacle was at the heart of politics and of the Romans’ understanding of the identity of their community. Theirs was above all a visual culture, a culture of seeing and being seen, both on special occasions and in everyday life.”
- 49 Maecenas alakjához és szerepéhez a korai években lásd Hegyi W. 2011, 10–12; 2016, 38–42.
- 50 A *dódekatheos* különös, de egyáltalán nem példa nélküli jelenség a római kultúrában. Az elgondolás alapja visszavezethető a görög *theoxeniára*. A *xenia* (idegenek megvendégelése) görög szokásának egy speciális esetéről van szó, amelyben az istenek részeseülnek a vendégszeretben és különféle ételeket ajánlanak fel nekik. A szokás már a homérosi eposzokban is felfedezhető, és habár minden isten részeseülhetett benne, idővel polisok szerint változott a megvendégelt isten és a rítus lezajlásának menete. Példákat lásd *DNP* 12/2 (2003), 610; *OCD* 1506–1507.
- 51 Miller 2009, 31.
- 52 Miller 2009, 32.
- 53 Wardle 2015, 445.
- 54 Courtney 1993, 473. Egyetlen Malliust ismerünk Caesar korából (Macrobius: *Saturnalia* II. 3, 11), illetve felmerül még lehetőségként, hogy Octavianus által 45-ben lakott házról van szó, amely A. Manlius Torquatus tulajdonában volt (Wardle 2015, 445; *DNP* 7, 1999, 826). A Manlius és Mallius név a kézirati hagyományban gyakran összekeveredik (Wiseman 1965, 263).
- 55 Varro: *De lingua Latina* IX. 62.
- 56 Wardle 2015, 445.
- 57 Charlesworth 1933, 175; Roller 2006, 109–111; Wardle 2015, 444. Több *lectisternium* is ismert a köztársaság korából, pl. Kr. e. 399 (Livius V. 13); 364 (Livius: VII. 2, 2); 349 (VII. 21, 1); 326 (VIII. 25, 1); 217 (XXII. 10). A *lectisterniumon* kihelyezett istenek sora jól érzékelteti a görög hatást Rómában. Lásd Latte 1960, 242–244; Ogilvie 1965, 664–66.
- 58 Livius V. 13, 6; VII. 25, 1. Lásd Latte 1960, 243; Dumézil 1996, 567–568. Később Iuppiterre kerül a hangsúly.
- 59 Például, ha Maecenas részt vett a vacsorán, valószínűleg a hozzá jól illő Dionysos szerepét öltötte volna magára. Lásd Hegyi W. 2016, 38.
- 60 Wardle 2015, 446. Az egyedül Suetonius által említett kultusz név, ha valóban létezett, valószínűleg az Esquilinuson lévő kínvallat bíróság közelében kellett, hogy legyen.
- 61 Latte 1960, 242–244.
- 62 Suetonius: *Divus Iulius* 76, 1; Cicero: *Philippicae* II. 85; Plutarchos: *Caesar* 61, 4; Florus II. 13, 91. Lásd Miller 2009, 37 sk.
- 63 Cassius Dio XLIV. 6, 3: ἐξ Ἰσού τοῖς τῶν θεῶν. Lásd Weinstock 1972, 273. Akárcsak Caesar esetében, ilyenkor az isten *sellájára* annak valamelyik attribútumát, illetve jelképét helyezték el. További példákért lásd Weinstock 1972, 282.
- 64 Cicero: *Epistulae ad Atticum* XV. 3, 2; Plutarchos: *Antonius* 16, 5; Appianos: *Bellum Civile* III. 28, 105; 28, 107; Cassius Dio XLV. 6, 5.
- 65 Appianos: *Bellum Civile* II. 148, 616; Cassius Dio XLVII. 18, 3. A történeti háttérrel és előzményekkel lásd Weinstock 1972, 386–391.
- 66 Cassius Dio L. 10, 2. Később a császárkorban ez szokássá válik, és részese lesz a *ludi scaenicis*nek. Megőrződik, sőt tovább nő a hasonlóság a két nagyon hasonló rítus, a *lectisternium*, a *sellisternium* és a császári székek elhelyezésének módja között, lásd Taylor 1931, 128–130; Weinstock 1972, 283–284. Ugyanakkor ez a szimbólum volt ugyanebben az évben Octavianus pénzverésének fő motívuma is. *RRC* 497.2a–2d: az érem főoldalán Octavianus feje, a hátoldalon Caesar széke, lábai sassal vannak ékesítve, a szék fölött pedig babérkoszorú áll, rajta a felirat a következő: CAESAR DIC[tat or] PER[petuus] (Caesar örökös diktátor).
- 67 Dio: ὄχος (kocsi), Cicero: *pulvinar* (párna), Suetonius: *tensa* (az a kocsi, amelyen az isten képeit vitték) és *ferculum* (hasonló tárgy, mint a *tensa*). Ezek magyarázatát lásd Weinstock 1972, 284–285. A *pulvinar* fogalmához a római kultúrában és vallásban lásd Van den Berg 2008, különösen 242–250.
- 68 Roller 2006, 111. A köztársaságkorban ha egy férfi és egy nő egy heverőn étkezett, akkor az szexuális kapcsolatot feltételezett.
- 69 Miller 2009, 35.
- 70 Nouilhan 1989, 33.
- 71 Weinstock 1972, 296–305.
- 72 Miller 2009, 37 sk.
- 73 Miller 2009, 38.
- 74 Az aranykor képzetéről általánosan lásd Feeney 2007, 108–137.
- 75 Censorinus XVII. 2; Zosimos II. 6, 1.
- 76 Censorinus *De die natali* című művében (XVII. 7) vitatja, hogy a *ludi saeculares* és egy-egy *saeculum* vége kapcsolatban lennének.
- 77 A kérdéshez lásd Schnegg–Köhler 2002, 156–164; Forisek 2003, 179–183.
- 78 A bizonytalan számítás már az ókorban problémákat okozott (Censorinus XVII. 1). Felmerül még a 146 mint lehetséges időpont, de ez valószínűleg téves, lásd Köves-Zulaufl 2001, 495. Viszont ha a százöt évvel való számítást vesszük alapul, máris jó évben járunk (39-ben). A *quindecimvir sacris facundis* papi testület feljegyzései például így számolták a játékokat, lásd Forisek 2003, 180 sk., 188.
- 79 Cassius Dio XLI. 14, 2–6.
- 80 *RRC* 474, 1 és 5.
- 81 Cicero: *De natura deorum* II. 51; Censorinus XVII. 2. Így a *saeculum* képzetköréhez is köthetők: Taylor 1931, 106.
- 82 Zosimos II. 1, 1–3; Valerius Maximus II. 4, 5; Censorinus XVII. 10.
- 83 *RRC* 494.43a–b; 494.20a–b, 21. Ezek értelmezéséről lásd Alföldi 1930, 373; Crawford 1974, 511.
- 84 Servius két értelmezését is megadja az üstökösnek. Az egyik Baebius Macerhez fűződik, aki Octavianusnak és egykori mostohaapja dicsőségének megtestesülését látja az égi jelben, a másik egy Volcatius (Volcanius) nevezetű etruszk haruspexhez, aki a tizedik, utolsó *saeculum* eljövételét, és ez által Róma végnapjainak kezdetét látja benne. Ezzel párhuzamba állítható egy Appianos (*Bellum Civile* IV. 4, 15) által említett történet, ahol egy szintén etruszk jós a királyok korszakának újra eljövételként értelmezi a Kr. e. 43-ban feltűnő baljóslatú jeleket. A jós, mivel ezt nem hajlandó megélni, addig tartotta vissza a lélegzetét, amíg meg nem fulladt. Hahn (1982, 180 sk.) értelmezése szerint Ca-

- sar halálával valóban úgy gondolták, hogy egy új *saeculum* jön el: a tizedik, azaz utolsó.
- 85 Érdekes, hogy Kr. e. 88-ban Sulla uralma alatt is értelmeztek *prodigium*okat mint az új *saeculum* beharangozóit, viszont játékokat nem tartottak. (Plutarchos: *Sulla* 7; Servius *ad Aen.* VIII. 526, lásd hozzá: Schnegg–Köhler 2002, 245–246.)
- 86 Alföldi 1930, 368–380.
- 87 Ryberg 1958, 114–116.
- 88 Pl. Hésiodos *Munkák és napok* című művéből eredeztethető az a nézet, amely szerint a világ öt korszakra osztható fel (106–201), amely képzet keleti eredetet mutat (Trencsényi-Waldapfel 1981, 131–134). Vergilius vonatkozásában lásd Clausen 1994, 119–120, további irodalommal Tar 2005, 262. Felmerül még az alexandriai zsidók által írt *Oracula Sibyllina* gyűjtemény, amely többször említi a tizedik világkorszakot, viszont sok tekintetben eltér Vergilius nézeteitől, lásd Havas 1971, 68. Továbbá a filozófiai irányzatok közül a sztoikus „Nagy Év”-elképzelés (*apokatastasis*), amely nem több korszakot, hanem egy nagy, egyszeri megújulást hangoztatott: Ryberg, 1958, 113.
- 89 Servius *ad Ecl.* 4, 10: *TUUS IAM REGNAT APOLLO ultimum saeculum ostendit, quod Sibylla Solis esse memoravit* („Máris testvéred uralkodik, Apolló: az utolsó korszakot mutatja, mivel a Sibylla úgy tartotta, hogy az Solhoz tartozik”). Havas 1971, 68; Tar 2005, 263.
- 90 Németh 1996, 112.
- 91 Amikor Nigidius értesült 63-ban Octavianus születéséről, állítólag azt nyilatkozta, hogy a világ ura (*dominum terrarum orbi*) született meg (Suetonius: *Divus Augustus* 94, 5). A történetről lásd Wardle 2015, 518.
- 92 Servius: *ad Ecl.* 4, 10.
- 93 Macrobius: *Saturnalia* I. 9, 1–8.
- 94 Hésiodos: *Theogonia* II. 109–111.
- 95 Clausen 1994, 120 sk. A mai napig nyitott kérdés a vallástörténetben, hogy Kronos és Saturnus teljesen azonosíthatók-e egymással, lásd Altheim 1938, 126; Latte 1960, 254; vö. Dumézil 1996, 27; Miller 2009, 256.
- 96 Hésiodos: *Munkák és napok* 165–171.
- 97 A Boldogok szigetét főleg az Kr. e. 1. század folyamán kezdik el azonosítani Itáliával mint természeti adottságai miatt kiváló területtel (pl. Vergilius: *Georgica* II. 136–174); Trencsényi-Waldapfel szerint (1981, 141–144) már Hésiodos is Itáliára gondolhatott. Vö. Bilić (2013, 250–252), aki az alvilággal hozza kapcsolatba a mitikus földrészt, és nyugatabbra helyezi.
- 98 Latium egykoron a *Saturnia terra* nevet viselte (Var. *De lingua Latina* V. 42; Vergilius: *Aeneis* IX. 319–327; Dionysios Halicarnasseus I. 18, 2).
- 99 Az itáliai aranykor képzethez: Dionysios Halicarnasseus I. 36, 1; vö. Galinsky 1999, 93; Brelich 2008, 80–84.
- 100 Vergilius: *Georgica* II. 538; *Aeneis* VIII. 314–322.
- 101 Hésiodos: *Munkák és napok* 109–120; vö. Galinsky 1999, 92–96. Vergilius némileg átalakítja Hésiodos elképzelését, és az eredetileg vázolt öt korszakból hármat csinál (arany-, hős-, és vaskor). Coleman 1977, 132.
- 102 Wagenvoort 1956, 1–5. Clausen (1994, 132) is nehezen tudja az Apollóhoz rendelt *regnatot* elhelyezni: „A closer definition of *regnat* is hardly to be looked for, a certain vagueness, an indefinable resonance, being appropriate to such prophetic intoning.”
- 103 Clausen 1994, 125; Galinsky 1999, 92 sk.
- 104 Wagenvoort 1956, 5; Coleman 1977, 134.
- 105 Hegyi 1998, 80–84.
- 106 Horatius teszi meg elsőként a *Carmen saecularéban*. Lásd további irodalommal: Miller 2009, 258 (14. jegyzet).
- 107 Cicero: *De natura deorum* II. 68 és III. 51. De elég csak a már a homérosi eposzokban is ismert Phoibos Apollón alakjára gondolni. Lásd Hegyi 1998, 13–21.
- 108 A 16. epodus párhuzamba állítható Vergilius 4. eclogájával. Hasonló képzetkör szolgál alapjául és közel azonos időben íródtak (talán Horatius költeménye kicsivel későbbi, Kr. e. 39/38-ból való). Lásd Watson 2003, 481–482; 486–488. Kommentár az idézett szövegrészhez: 528–530.
- 109 Syme 1939, 219–220; Havas 1971, 70–71. Újabbán: Clausen 1994, 120 sk., 125.
- 110 Németh 1996, 112.
- 111 Wagenvoort 1956, 18–25.
- 112 Később, az augustusi rendszer konszolidációja után, Apollo az egyik legfontosabb istene lesz a principátusnak, mint Augustust és az államot reprezentáló, oltalmazó isten. Kr. 31-ben Actiumnál egy Apollón-szentély mellett győzedelmeskedett Octavianus Antonius felett. A Kr. e. 28-ban felavatott új palatinusi Apollón-szentély többek között ennek a csatának állított emléket, de a hatalmas pompájú építményben sokkal hangsúlyosabb volt a kitharás, művészetpártoló isten. A templom tetején pedig Sol lovagolt szekeren, ami Apollo Phoebus alakját, és így az új korszak beköszöntét idézte meg (vö. a Kr. e. 17-es *ludi saeculares*). Lásd hozzá Simon 1978, 218–220; Zanker 1988, 85–86; Heskerrich 2006; Miller 2009, 186–187.
- 113 Hahn 1982, 198.
- 114 Yavetz 1969, 87–88.
- 115 Clauzen 1994, 122; Weeda 2015, 62.
- 116 Ebből talán Octavianus káderpolitikájának erős kritikáját lehet kiolvasni. A 43-as *proscriptio* után Octavianus az így megüresedett pozíciókat saját bizalmi embereivel töltötte fel, gyakran megkerülve a hagyományos (*cursus honorum*) rendszert. Vö. Syme 1939, 349–368.

Bibliográfia

- Alföldi, A. 1930. „Der neue Weltherrscher der vierten Ekloge Vergils”: *Hermes* 65/4, 369–384.
- Altheim, F. 1938. *A History of Roman Religion*. London.
- Barrett, A. A. 2002. *Livia. First Lady of Imperial Rome*. New Haven – London.
- Bilić, T. 2013. „Locations of Mythical Exile. Two Mythical Models Accounting for the Phenomenon of the Diurnal Solar Movement”: *Mnemosyne* 66, 242–272.
- Bauman, R. A. 1992. *Women and Politics in Ancient Rome*. London – New York.
- Brelich, A. 2009. *Római variációk az eredet témájára*. Ford. Nagy Andrea. Budapest.
- Charlesworth, M. P. 1933. „Some Fragments of the Propaganda of Mark Antony”: *The Classical Quarterly* 27/3–4, 172–177.
- Clausen, W. 1994. *A Commentary on Virgil, Eclogues*. Oxford.
- Coleman, R. 1977. *Virgil: Eclogues*. Cambridge.
- Courtney, E. 1993. *The Fragmentary Latin Poets*. Oxford.
- Darab Á. 2015. „»Az isteni Augustus balszerencséi«. Idősebb Plinius: *Természetrész VII. 147–150*”: *Ókor* 14/4, 31–37.
- Dumézil, G. 1996. *Archaic Roman Religion*. Baltimore–London.
- Duncan, F. K. 1997. „Augustan and ‘Anti-Augustan’. Reflections on Terms of Reference”: A. Powell (szerk.): *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*. London, 26–58.

- Evans, J. D. 1992. *The Art of Persuasion. Political Propaganda from Aeneas to Brutus*. Ann Arbor.
- Feeney, D. 2007. *Caesar's Calendar. Ancient Time and the Beginnings of History*. Berkeley – Los Angeles – London.
- Forisek P. 2003. *Censorinus és műve, a De die natali* (PhD értekezés). Debrecen.
- FrGHist = Jacoby, F. (ed.). 1923–1955. *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Berlin.
- Gagé, J. 1955. *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du „ritus Graecus” à Rome des origines à Auguste*. Paris.
- Galinsky, K. 1999. *Augustan Culture. An Interpretive Introduction*. Princeton.
- Garlow, L. W. 1936. „A Guess as to Why Ovid Was Exiled”: *The Classical Journal* 32/2, 103–105.
- Garnsey, P. 1988. *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World. Responses to Risk and Crisis*. Cambridge.
- Gosling, A. 1986. „A Note on Opportunist Propaganda”: *The American Journal of Philology* 107/4, 86–89.
- Gurval, R. A. 1998. *Actium and Augustus. The Politics and Emotions of Civil War*. Ann Arbor.
- Hahn I. 1982. „A megváltás csillaga”: György B. (szerk.): *Hitvilág és történelem*. Budapest, 175–202.
- Havas L. (kiad., komm.) 1971. *Vergilius Eclogái*. Auctores Latini XIV. Budapest.
- Hegy D. 1998. *A görög Apollón-kultusz*. Budapest.
- Hegy W. Gy. 2009. „Horatius, Lucilius, and Brutus”: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 49, 421–432.
- Hegy W. Gy. 2011. „A külső munkatárs. Maecenas politikai pályafutása”: *Ókor* 10/1, 10–17.
- Hegy W. Gy. 2016. „A halál, a barát és az isten”: *Ókor* 15/2, 38–44.
- Hekster, O. – Rich, J. 2006. „Octavian and the Thunderbolt. The Temple of Apollo Palatinus and Roman Traditions of Temple Building”: *The Classical Quarterly* 56/1, 149–168
- Jones, Ch. P. 1991. „Dinner Theater”: W. J. Slater (szerk.): *Dining in a Classical Context*. Ann Arbor, 185–198.
- Köves-Zulauf, T. 2001. „Roma aeterna? Az örök Róma?»: *Debreceni Szemle* 9/4, 492–499.
- Lange, C. H. 2009. *Res Publica Constituta. Actium, Apollo and the Accomplishment of the Triumviral Assignment*. Leiden–Boston.
- Latte, K. 1960. *Römische Religionsgeschichte*. München.
- Miller, J. F. 2009. *Apollo, Augustus, and the Poets*. Cambridge – New York.
- Moles, J. 1983. „Fate, Apollo, and M. Junius Brutus”: *The American Journal of Philology* 104/3, 249–256.
- Németh Gy. 1996. *A zsarnokok utópiája. Antik tanulmányok*. Budapest.
- Nouilhan, M. 1989. „Les lectisternes républicains”: A. F. Laurens (szerk.): *Entre hommes et dieux: le convive, le héros, le prophète*. Paris, 27–41.
- Ogilvie, R. M. 1965. *A Commentary on Livy: Books I–V*. Oxford.
- Pelling, C. 1996. „The Triumviral Period”: A. K. Bowman – E. Champlin – A. Lintott (szerk.): *The Cambridge Ancient History*. Vol. 10. Cambridge, 1–69.
- Pollini, J. 1990. „Divine Assimilation and Imitation”: A. R. Kurt – M. Toher (szerk.): *Between Republic and Empire*. Berkeley – Los Angeles, 334–363.
- Roller, M. B. 2006. *Dining Posture in Ancient Rome Bodies, Values, and Status*. Princeton.
- RRC = Crawford, M. H. 1974. *Roman Republican Coinage*. Vols. 1–2. Cambridge.
- Ryberg, I. S. 1958. „Vergil's Golden Age”: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 89, 112–131.
- Scott, K. 1929. „Octavian's Propaganda and Antony's *De Sua Ebrietas*”: *Classical Philology* 24/2, 133–141.
- Scott, K. 1933. „The Political Propaganda of 44–30 B. C.”: *Memoirs of the American Academy in Rome* 1, 7–49.
- Schnegg-Köhler, B. 2002. *Die augusteischen Säkularspiele*. Archiv für Religionsgeschichte 4. Leipzig–München.
- Simon, E. 1978. „Apollo in Rom.” *JdI* 93, 202–227.
- Syme, R. 1939. *The Roman Revolution*. Oxford.
- Tar I. 2005. „Vergilius 4. eclogájának szerkezetéről”: *Antik Tanulmányok* 49/1–2, 257–264.
- Taylor, L.-R. 1931. *The Divinity of the Roman Emperor*. Middletown.
- Trencsényi-Waldapfel I. 1981. „Az aranykor-mitosz és a Boldogok Szigetei”: uő: *Vallástörténeti tanulmányok*. Budapest, 131–151.
- Van Den Berg, C. 2008. „The ‘Pulvinar’ in Roman Culture”: *Transactions of the American Philological Association* 138/2, 239–273.
- Wagenvoort, H. 1956. „The Origin of the *Ludi Saeculares*”: uő: *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*. Leiden, 193–232.
- Wardle, D. (kiad.) 2014. *Suetonius: Life of Augustus*. Oxford.
- Watson, L. 2003. *A Commentary on Horace's Epodes*. Oxford.
- Weeda, L. 2015. *Vergil's Political Commentary in the Eclogues, Georgics and Aeneid*. Warsaw–Berlin.
- Weinstock, S. 1972. *Divus Julius*. Oxford.
- Wiseman, T. P. 1965. „Mallius”: *The Classical Review* 15/3, 263.
- Wiseman, T. P. 2000. „*Liber*: Myth, Drama and Ideology in Republican Rome”: C. Brunn (szerk.): *The Roman Middle Republic. Politics, Religion and Historiography c. 400 – 133 BC*. Rome, 265–299.
- Yavetz, Z. 1969. *Plebs and Princeps*. Oxford.
- Zanker, P. 1988. *The Power of Images in the Age of Augustus*. Ann Arbor.

Székely Melinda ókortörténész, az SZTE Ókortörténeti Tanszékének tanszékvezető egyetemi docense. Kutatási területe a Római Birodalom keleti kereskedelme, a dominatus kora, a római társadalomtörténet, valamint Róma és a germán népek viszonya.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: Pacatus: *Theodosius császár dicsőítése* (21–29) (2018/1).

Pacatus: *Theodosius császár dicsőítése* (39–47)

A beszéd részletét fordította,
a bevezetést és a jegyzeteket írta
Székely Melinda

Bevezetés

Pacatus Theodosius¹ császárhoz szóló dicsőítő beszédét² 389-ben mondta el Rómában Theodosius előtt, a császár Magnus Maximus³ felett aratott győzelme alkalmából. A mű befejező fejezetei a polgárháború végét és Magnus Maximus kivégzését írják le.

Pacatus *panegyricus*ában különös jelentőséget kap Fortuna, műve utolsó részében több fejezetben is említi (39, 40, 41, 42. *caputok*).⁴ Pacatus számára Fortuna szerepe egyértelműen pozitív, hiszen az ő gondolatvilágában az istenek azt segítik, aki erre méltó, így a szerencse és az isteni segítség az egyén pozitív tulajdonságaihoz, érdemeihez kötött, azt tükrözi. Fortuna csodás égi segítsége teszi lehetővé Theodosius seregének emberfeletti gyorsaságát és teljesítményét (39–40), és Fortuna isteni beavatkozásával fogják el élve Maximust (41–42). Magnus Maximus kivégzése azonban igencsak megnehezíti Pacatus számára a könyörületes Theodosius-kép megőrzését. Mindenekelőtt cáfolnia kell azt a korban széles körben elterjedt nézetet, hogy Maximus Theodosius kezdeményezésére szervezkedett (43). A kegyes, megbocsátó Theodosius-képhez egyáltalán nem illik az a tény, hogy a győzelem után a császár azonnal elküldte Arbogastest, hogy ölje meg Maximus fiatal fiát, Victort, így erről az eseményről inkább hallgat Pacatus. Hangsúlyozni próbálja, hogy Theodosius „senkit, bizonyosan senkit nem öletett meg Maximus után”, és nem volt bosszúálló a Maximushoz hűséges katonákkal és civilekkel szemben sem (45–46). Érintett ebben maga Pacatus is, hiszen szülőhazáját, Galliát, Maximus 4-5 éven át legitim társcsászárként irányította, így a galliai előkelők és a kor írói természetesen elfogadták és támogatták az *augustust*. Symmachus, Pacatus barátja a kor szokásának megfelelően dicsőítő művet is írt Magnus Maximushoz. A társcsászár legyőzése, trónbitorlónak nyilvánítása és a *damnatio memoriae* kihirdetése után azonban magyarázkodni kénytelenek ezek a szerzők. Pacatus a beszédben sugalmazza is, hogy Theodosius legyen még kegyesebb velük, hiszen rajtuk is múlik a császár majdani megítélése (47). Pacatus beszéde eléri célját, Theodosius valóban engedékeny döntést hoz: megkegyelmez az egykor Maximus mellett álló embereknek, és visszafogadja őket szolgálatába, így Pacatus 390-ben *proconsul Africae*, Symmachus pedig *consul* lett 391-ben. Pacatus később megkapja a *comes rerum privatarum* (a császári magánvagyon kezeléséért felelős tisztségviselő) magas rangú hivatalát a császári udvarban (392/393-ban). Pacatus így kettős szerepben is jól teljesít a *panegyricus* megírásával: részt vesz Theodosius propagandájában, uralmának megerősítésében, és egyúttal ügyesen megerősíti az egykor Maximus mellett álló, a régi római hittel szimpatizáló értelmiség helyzetét is.

A jelen munka a 39–47. *caputok* első magyar fordítását tartalmazza. A fordításhoz Galletier szövegkiadását vettem alapul (Galletier 1955), a jegyzetekhez felhasználtam Nixon munkáját is (Nixon 1994).

Pacatus

Theodosius császár dicsőítése (39–47)

39. Helyesen képzeltek el Victoriát szárnyakkal mind a költők, mind a festők, mert amikor Fortuna az emberekkel tart, azok nem futnak, hanem repülnek.⁵ Erőltetett menetben sietett a hadsereg a Kelet legtávolabbi pontjáról, és kifáradt abban, hogy annyi népet hagyott maga mögött, annyi folyót úszott át, annyi hegyet mászott meg, míg úgyszólván egy másik világba került át, egy másik nap alá, és egy nap leforgása alatt Illyricumból Aquileiába ért.⁶ Katonáid azonban e címen semmit sem tulajdonítanak maguknak, és ha néha összegyűlik körülötök a csodálóik köre, vagy ha vacsoráinkat a tetteik elmesélésével hosszabbítják meg,⁷ állítják, hogy bár minden igyekezetük csak az Alpok lábánál ért véget, mégsem nekik köszönhető ez a gyorsaság, mert semmilyen fáradalomban nem volt részük, s csak azt vették észre, hogy megérkeztek a célhoz, bár fel sem tűnt nekik, hogy oda tartanának. Azt is mondják, hogy nem a saját testük által jutottak oda, hanem valami álmokképek ragadták magukkal őket távollétükben, és ők csak tétlen végtagjaikat kínálták fel a sodró szeleknek. S ennek a hitele nem is kétséges. Mert ha egykor a mi szigorú őseink elhitték, hogy Castor és az ikertestvére – akik feltűnőek voltak fehér lovaik és csillogokkal díszített sisakjuk miatt – Thessalia porát és vérét a Tiberis vizével mosták le,⁸ miközben bejelentették a győzelmet és állították, hogy részt vettek a harcban, miért gondoljuk mi, hogy nem valamelyik halhatatlan isten nyilvánította ki támogatását a téged és az államot megbosszuló küzdelemben? Vagy talán az isteni pártfogás részéről nagyobb segítséget igényelt volna a római államot a makedón királysággal megnövelni, mint egy zsarnok rabigájától megszabadítani? Ami engem illet, ha az égi rokonszenvet az mérné, hogy mennyire méltó az ügy, akkor joggal állíthatnám, hogy a lovasságodat Pegazusok, a gyalogságodat szárnyas saruk vitték és repítették.⁹ Ugyanis csak azért, mert az isteni erők méltatlannak tartják, hogy megmutassák magukat a halandóknak, még nem fogjuk kétségbe vonni, hogy a nem látott dolgokat nem tették meg, hiszen látnunk olyan dolgokat megtörténni, amelyeknek a megtételét lehetetlennek tartanánk.

40. Túlságosan is szűkkeblűen ítéli meg a szerencsédet, Imperator, aki csak azt hiszi el rólad, ami lehetséges. Vajon amikor azt látom, hogy a Júliai-Alpok óta tétlenül pihenő karddal nem csatát vívtak, hanem diadalt arattak, habozzak-e azt a szerencséd különleges katonai szolgálatának nevezni? Tudjuk, Imperator, hogy olyan jól intéztél mindent, hogy a sikereidet nem lehet csak neked tulajdonítani, de be kell vallanod, hogy a Jószerencséd tett annyit érted a háború után, mint amennyit magad értél el alatta. Ha hangot adnánk neki és bírót, nem kezdene-e el hosszasan a neked nyújtott segítségről beszélni, és bár sok mindent átengedne az erényeidnek, nem kérne-e valamekkora részt magának is? Miért is ne adjunk rá lehetőséget, kérdezem én, hogy meghallgassuk mindkét fél érveit, mikor a győztes mindenképp te leszel? Hallom, amint az Állhatatosság azt mondja: „kegyetlen és veszélyes háborúba kezdtem”, a Türelem erre emlékeztet: „hatalmas utat tettem meg, az év kemény időszakában, állandóan fegyverben, és gyakran koplalva”; a Bölcsesség így gondolja: „felosztottam a csapatokat és a hadművészet segítségével megsokszoroztam a rettegést”, a Vitézség kijelenti: „kétszer csatáztam az ellenséggel és kétszer győzedelmeskedtem”. Majd végül mind ezt kiáltja: „Mivel tartozol nekünk, Fortuna, akit mi alkottunk?” De ha ő azt mondaná: „én segítettem a seregnek, hogy felgyorsítsa a menetet, én hátráltattam az ellenség menekülését, én szorítottam vissza Maximust a falak mögé és ezt az embert, akit ti a halálba akartatok kényszeríteni, épségben szolgáltatam ki urunknak”, akkor nem tudom, milyen ítélet születne, mivel az egyik oldal a zsarnok megfutamatását, a másik az elfogását tulajdoníthatja magának, az Állam pedig, amely mind a kettő számára egyformán lekötelezett, úgy foglalja egybe őket, hogy elismeri: az egyiknek a győzelmet köszönheti, a másiknak a bosszút.

41. De te nem is tagadod a hálát, amivel a jótéteményért tartozol, mint valami nem fizető adós. Mert bár magadtól elértél mindent, amit akartál, Fortuna segítségével még annál is többet szerezteél meg, mint amennyit akartál. Rajta, vizsgálj meg az akkori gondolataidat és emlékezz vissza a szándékaidra, ha tetszik. Ugye, nem vártál többet, mint hogy Maximus haláláról értesülj, hogy a félig élő fejét hozzák el a csatamezőről úgy, hogy a szemei még nem csukódtak le teljesen, vagy legfeljebb azt, hogy menekülés vagy ellenállás közben elfogják? Amikor

1 Római társzászár Keleten (379. január 19. – 392. május 15.), majd gyakorlatilag egyedüli császár haláláig, 395. január 17-ig.

2 A szöveg kiadása: Galletier 1955; Nixon–Rodgers 1994. Pacatus művéből fordításrészletek megjelentek már: Székely 2013; Székely 2015; Székely 2018a; Székely 2018b; Székely 2018c (megjelenés alatt).

3 Flavius Magnus Maximus (kb. 335 – 388. aug. 28.), *usurpator* (383–384), majd a nyugati birodalomrész uralkodója, társzászár 384 és 388 között. Lásd ehhez Baldus 1984, 175–92; Elbern 1984.

4 Lásd még: Galletier 1955, 53; Nixon 1994, Lippold 1968.

5 Grinda szerint ez utalás a Victoria-oltár körüli vitára (382–384) (Grinda 1916, 113; idézi Nixon 1994, 506). Véleményem szerint Victoria alakjának említése nem szűkíthető le az oltár-vitára. Lásd még a 9. jegyzetet.

6 Emona és Aquileia között 55 mérföld (90 km) a távolság, közöttük terülnék el a Júliai-Alpok, tehát hihetetlen az, hogy az egész sereg egy nap alatt megtegye ezt az utat. Bizonyos csapatok talán megtehették, ha biztosak lehettek abban, hogy szabad az út, bár Seeck állítja, hogy még a hun lovasságnak sem sikerült volna

(Seeck 1921, 5, 524). Utóbbi szerző a galliai rétor illír földrajzbeli tudatlanságának tulajdonítja ezt az állítást; vagy inkább a dicsőítő jogának. Bárhogy is legyen, az üldözés bizonyosan sebes volt (Nixon 1994, 506–507).

7 Nixon szerint igen valószínűtlen, hogy Pacatus, a művelt rétor Theodosius barbár katonáival lakomákon cimborálna (Nixon 1994, 507). Véleményem szerint Pacatus itt nem konkrét lakomákat ír le, hanem inkább általánosságban beszél az esetleges ilyen jellegű alkalmakról.

8 Lásd Val. Max. I. 8, 1 (vö. Cic. *N. D.* II. 2, 6; Flor. I. 28, 14–15, akinek a szavait követi Pacatus [vö. *pulverem et cruorem abluabant*], bár a Juturna helyett Tiberist ír). Nazarius utal a Dioscurosokra is (*Pan.* IV. 15, 4). Vö. Val. Max. I. 8; Pacatus azonban megváltoztatja a legendát, mivel a Dioscurosök lovaikat a Tiberisnél itatják meg, nem Juturna forrásánál.

9 A „szárnyas saruk” kifejezés bizonyosan Mercuriusra utal. Pacatus képszerű leírása a szárnyas Victoria istennőt, a szárnyas Pegazust és Mercurius szárnyas saruit idézi. Költői leírása az isteni erővel történő csodás, álomszerű, sebes haladást vetíti elének.

pedig megtörtént a dolog, akár csak kívántad-e, hogy megóvja magát a számodra, hogy ne akarjon és ne tudjon végezni magával? Elismerem, hogy az emberi szívekben igen nagy, ha nem a legnagyobb szeretet tárgyát képezi az élet, a pusztulás pedig a rettegés tárgyát, de csak annyiban, amennyiben az előbbit remélhetjük, és az utóbbit elkerülhetjük. De ha a fejünk fölött függ az utolsó óra, ha eljött a nap, ami nem fordítható vissza, amikor a halál felfedte a jelenlétét, akkor már nem félünk a végtől, hiszen az már bizonyos. Emiatt félnek a vádlottak, amíg el nem ítélik őket, utána viszont jön a letaglózó bénultság, a reménytelenség nyugalma, és önként, a hóhér ösztökélése nélkül sietnek a büntetés helyszínére. Ne is említsük azokat, akik bátrabban fogadták a sorsukat, és a bizonytalan végnek szándékos halállal vágtak elébe; nem beszélve azokról a rabszolgákról, akik az akasztást választották a korbács helyett, vagy a gazdájuk haragja elől egyenesen a szakadékba menekültek; ugyan ki érzett bármikor is félelmet, miután elvesztette a reményt? Ki akarná az öngyilkosságot elkerülni azért, hogy más ölje meg? Legfeljebb ha szelídebb a másik keze, mint a sajátja, vagy ha szégyenletesebb a magányos halál, mint a nyilvános, vagy ha hosszabb büntetést jelent a kardunkba dőlni és a testsúlyunkkal elmélyíteni a sebet, azonnal elszenvedve a teljes pusztulást, mint a büntetést felosztani, térdet hajtani, kinyújtani a nyakunkat és várni akár nem is egy csapást.¹⁰

42. És mégis, hogyan gondolhatta volna, hogy kardtól kell elpusztulnia? Nem inkább tüztől, tüzes vastól,¹¹ kereszttől, zsáktól vagy bármi mástól félt, amit megérdemelt? Kétségtelen, hogy sohasem tartotta annyira enyhének a bűneit, hogy olyan halálnemet remélt volna, amellyel végül elpusztult. Ha tehát vádlottként nem számíthatott kegyelemre, sem csapdába esve menekülésre, és halálra szántan már a haláltól sem félhetett, az összes vég közül könnyebbnek kellett volna látnia az önkéntes, mint a kikényszerített, tisztesebbnek az elvonulva, mint a nyilvánosan elszenvedett, illetve rövidebbnek a magához ragadott, mint a másoktól várt halált. Lehet-e hát bárkinek kétsége afelől, hogy Fortuna volt az oka annak, hogy elveszítette ítélőképességét? Ő, ő volt az, aki elvakította a zsarnok józan esztét, aki eltompította elméjét és kardját, ő ütötte félre és tartotta vissza öngyilkosságra emelt kezét. Hacsak nem te voltál az, tiszteletre méltó Gratianus, aki bosszúálló Fúriák seregétől övezve kísértetted ezt a te hóhérodát, aki haragos, fenyegető árnyként az Alvilág tüztől füstölgő fátylát lengettél a

szeme előtt, és sziszegve tekerdő kígyóostorokkal csaptál le rá,¹² hogy ne haljon tisztos halált, ne szennyezze be azt a királyi szent és sérthetetlen ruházatot istentelen vérével, ne mocskolja be átkozott vér a tiszteletet, amely téged illet, majd pedig a fővéreidre fog szállni¹³ – még akkor sem, amikor éppen elnyered azt –, végezetül pedig ne álljon bosszút rajtad a zsarnok keze azáltal, hogy a halála miatt Maximus adósává válsz.

43. És bizony minden úgy történt, hogy a bosszúd nem előre eltervezettnek, hanem elrendeltnek tűnjön. Mert, kérdezem, honnan jöhetett az a hirtelen változás, hogy ő, aki félt szembenézni a halállal, most nem félt elébe menni, és akit bezárt a félelem, most előhozta a vakmerőség?¹⁴ Itt már nem hátráltatta semmiféle késlekedés a felgyorsult eseményeket. Legbátrabb vezéreid tüstént készültek a *triumphus*od megszervezésére, a diadémot levették a fejéről, köpenyét lerántották a válláról, ugyanúgy a díszeket a lábáról, és végül az egész ember kézen állt a megérdemelt büntetésre. A nép kizsákmányolóját a nép előtt megfosztották mindenétől, kapzsi kezeit bilincsbe verték, szőkevény lábait lecsupaszították, végezetül úgy állították a színed elé, ahogyan a foglyot illik a győztes, szolgát a gazdája, zsarnokot a császár elé vinni.¹⁵ Amilyen könyörületes vagy, nem akartad volna azt sem, hogy a szemed elé kerüljön, nehogy a halálraítélt beszennyezze azt a tekintetet, amely jölétet hoz mindenkinek; kivéve, ha meg akartad volna cáfolni a hazug pletykákat, és a rágalmazót tanúként felhasználva tisztázni magad. A bűnös elmének megvannak a bosszúállói, vannak valamiféle belső hóhérai; vagy a lelkiismeret a saját maga hóhéra, vagy, ahogy én gondolom, az általad végrehajtott kikérdezés sokkal szigorúbb vizsgálat bárminél. Már első szavaidra kiszakadt álnok szívéből a vallomás, és képtelen volt akár csak halogatni vagy elhallgatni teljes tervének felfedését, vagyis hogy a te jóváhagyásodat hozta fel kifogásként, mert máshogy nem tudta volna megnyerni a katonák támogatását, csak ha úgy adja elő magát, mintha a te kezdeményezésedre szervezkedne.¹⁶

44. És e szó után parancsoltad-e, hogy feszítsék keresztre őt, hogy zsákba varrják, hogy tépjék darabokra? És végül parancsoltad-e, hogy a nyelvet, amely ekkora hazugságért felelős, tövestől tépjék ki, azokkal a szerveivel együtt, amelyek e koholmányt kimondták? Nem, te már habozni kezdtél a halálát illetően, lesütötted szemed, pír öntötte el arcod, és könyörülettel szólaltál meg.¹⁷ De helyénvaló, hogy nem vagy bármire

10 A gondolatmenet értelme, hogy Pacatus szerint sokkal könnyebb és méltóságtelegebb öngyilkosságot elkövetni, mint a nyilvános kivégzést megvárni, ezért kivételes szerencsének számít, hogy Maximus mégsem így döntött.

11 A *laminae* mint kinzóeszköz – vö. Cic. *Verr.* II. 5, 163; Plaut. *Asin.* 548 (Nixon 1994, 509, 144. jegyzet).

12 Vö. Alecto – Verg. *Aen.* VII. 448–450.

13 II. Valentinianus Gratianus féltestvére volt, Theodosius pedig II. Valentinianus lánytestvérével, Gallával 387-ben kötött házasságával került a Valentinianus-dinasztiába.

14 Maximus aquileiai elfogásáról a források eltérő módon számolnak be. Zosimus azt állítja, hogy Theodosius hadseregének egy része megostromolta a várost, legyőzte a kicsiny helyőrséget és letette Maximust a trónról (IV. 46, 2). Orosius azt írja, hogy Theodosius elfogatta és megölette Maximust, a nagy ellenséget árulás és harc nélkül (VII. 35, 4). Socrates másrészt azt állítja, hogy Maximus

csapatai megkötötték és kiszolgáltatták őt Theodosiusnak, aki halálra ítélte (*Hist. Eccl.* V. 14). Nixon Socratest nem találja megbízható forrásnak, mivel a szerző az eseményt Mediolanumba helyezi. Sozomenos szerint Maximust saját emberei vették őrizetbe és gyilkolták meg (*Hist. Eccl.* VII. 14), ami az előző forrás egy változata (Nixon 1994, 510, 147. jegyzet).

15 Lásd még: Zos. IV. 46, 2; Philostorgius *Hist. Eccl.* X. 8 (Nixon 1994, 510, 149. jegyzet).

16 Zosimus azt állítja, hogy Theodosius megvádolta Maximust, de nem mondja meg, mivel (IV. 46, 3). Pacatus megjegyzése, mely szerint Maximus vallomásában azt mondta, hogy Theodosius támogatta őt, arra utal, hogy széles körben gondolták ezt, így cáfolatot igényelt (Nixon 1994, 510–511, 150. jegyzet).

17 Grinda szerint hihető a leírás; feltételezi, hogy Theodosius valóban habozni kezdett, de Valentinianus és tanácsadói ragaszkodtak a kivégzéshez (1916, 113). Zosimus nem említi, hogy Theodosius

képes: az embereid bosszút állnak érted akaratom ellenére is. Elragadják hát a szemed elől, nehogy bármi lehetőség adódjon a kegyelemre, és számtalan kéz viszi a halálba. Aztán megint, Imperator: épp hogy elfordultál, és máris a zsarnok haláláról szóló jelentés nehezedik rád. Most már azonban légy nyugodt. Tisztelem kegyelmes természeted: amit nem akartál látni, azt nem fogod hallani. Erre, erre fordítsátok tudós munkával töltött éjszakáitok minden fáradalmát, kegyes költők, ünneplőjétek ezt minden írásotokban és beszédekben, és ne féljétek attól, hogy művetek nem marad fenn. Az örökkévalóság, amelyet ti a történeti kutatásaitok révén szoktatok biztosítani, most magából a történelemből fog következni. Ti is, művészek, akik a sors kegye folytán képesek vagytok hírnevet adni az eseményeknek, vessétek meg a régi mesék elcsépelet témáit, Hercules munkáit, Liber indiai diadalait és a kígyólábú szörnyetegek¹⁸ háborúit. Fordítsátok serény kezeteiket inkább e hőstettek felé, ezekkel díszítsétek a tereket és a templomokat, ezeket faragjátok elefántcsontba és márványba, ezek maradjanak fenn színekben, ezek legyenek bronzba öntve, ezek emeljék a drágakövek értékét.

45. Minden kor biztonsága érdekében fontos, hogy a tettek láthatóak is legyenek, azért, hogy ha bárki bármikor elvetemült dologba fogna, számba vehesse a mi korunk emlékműveit, és a látványból erőt merítsen az ártatlansághoz. Bárki, aki azt tervezi, hogy vállalt majd egykor uralkodói bíborral díszíti, találja magát szembe Maximus lemeztelenítésével.¹⁹ Bárki, aki közönséges lábára aranyat és drágaköveket szeretne, lássa meg a lecsupaszított lábú Maximust. Bárki, aki azt fontolgatja, hogy fejére diadémot helyez, tekintsen Maximus letépett fejére és névtelen holttestére. Tudjuk persze, hogy soha semmiféle

lázadás nem fog történni, mivel a Római Birodalom mindig a tiéd lesz, vagy az utódaidé;²⁰ fontos azonban az állam kétszeres biztonságához,²¹ hogy ami nem történhet meg, attól ne is féljenek. De bármiképpen is fogja a kíváncsi utókor szemei számára a művészek keze bátorságod műveit megjeleníteni, akár az Alpok csúcsainak megmászása, akár a folyókon való átkelés, akár az ellenséges hadsereg diadalmas eltiprása közben ábrázol téged a festők vagy szobrászok művészete, milyen véssóvel, milyen színezőanyaggal, milyen bronzal vagy arannyal örökítsék meg irgalmasságodat, Imperator? Ennek révén a győzelmet is legyőzted, a fegyverekkel együtt a haragodat is félretetted, úgyhogy nem ölték meg a háború után senkit, bizonyosan senkit Maximus után.²² Néhány maurus ellenséget,²³ akiket, mint valami alvilági sereget, halni készülővén magával ragadott, és az őrzőgladiátor két-három lanistáját ugyan meggyilkolták a háború engesztelő áldozatául,²⁴ de úgyszólván mindenki mást anyai keblére vont és átölelt a kegyelem. Senkinek a tulajdonát nem kobozták el, senkit sem fosztottak meg szabadságától, senkinek sem vették el a rangját.²⁵ Senkit sem jelöltek meg szégyenbéllyel, senki sem volt kitéve durva bánásmódnak vagy akár fenytetésnek, senkinek sem kellett a bűneiért a feje vagy legalább a füle elvesztésével lakolnia. Mindenki visszatérhetett az otthonába, a feleségéhez és a gyerekeihez, végül pedig – ami édesebb – az ártatlansághoz. Nézd, Imperator, mit értél el az irgalmaddal:²⁶ senki sem érzi magát legyőzöttnek azáltal, hogy te győzted le. Mindezt a dombjairól követted figyelemmel, Róma, és bár hétszeres váron magasodsz, még magasabbra emelt a boldogság.

46. Te, aki megtapasztaltad Cinna haragját, és Mariust, akit kegyetlenné tett a száműzetés, és Sullát, aki „szerencsés” lett

tétovázott volna (IV. 46). Nixon szerint Pacatus változata nem hihető, de ilyen gyengéd érzelmesség nincs összhangban az-
zal, hogy Theodosius azonnal elküldte Arbogastest, hogy fogja el és ölje meg Maximus fiatal fiát, Victort (Zos. IV. 47, 1; *Chron. Min.* I. 245, 298, 462; II. 15; Greg. Tours. *HF* II. 9; Nixon 1994, 511). Maximus vallatása és kivégzése Aquileiától 3 mérföldre, Theodosius táborában zajlott (*Chron. Min.* I. 245, 462; II. 15). Lefejezték őt (Philostorgius: *Hist. Eccl.* X. 8; Claud. *IV. cons. Hon.* 85; Olympiodorus fr. 20, 1 Blockley = *FHG* 19). A kivégzés időpontjaként július 28-át (*Cons. Const.*, *Chron. Min.* I. 245; *Fast. Hydat.*; *Chron. min.* II. 15) vagy augusztus 28-át (Socrates: *Hist. Eccl.* V. 14; *Fast. Ital.*, *Chron. min.* I. 298) adják meg a források.
18 Hercules munkáihoz vö. *Pan.* X. 4, 2.4; Liber/Bacchus diadalaihoz lásd Val. Max. III. 6, 6; a kígyólábú szörnyetekhez: Ovidius: *Met.* I. 182–184; *Pan.* XI. 3–4.

19 Az uralkodói köpenyétől való megfosztásáról van szó, vagyis trónfosztásáról.

20 Pacatus itt figyelmen kívül hagyja II. Valentinianust.

21 Galletier az állam külső és belső biztonságaként értelmezi. Nixon véleménye szerint Pacatus csak belső ügyekről ír, így a kétszeres biztonság a jelenre és a jövőre vonatkozhat. Beigazolódott szerinte, hogy a lázadás lehetetlen a jelenben, és ez elrettenti a jövőbeni esetleges trónbitorlókat, így biztosítva a kétszeres biztonságot az állam számára (Nixon 1994, 512, 157. jegyzet). Mivel a következő *caputban* (46) Pacatus a polgárháborút és a külső háborúkat hasonlítja, így Galletier véleményével értek egyet.

22 Pacatus itt szándékosan nem tesz említést Maximus fiatal fia, Victor sorsáról, akit Theodosius megöletett (Oros. VII. 35, 10; Zos.

IV. 47, 1; Aur. Vict. *Epit.* 48, 6; *Cons. Const.* 388; *PLRE I.*, Fl. Victor 14).

23 Maximus maurus lovassága, amely elsőként állt át Gratianustól az *usurpatorhoz*.

24 Maximus hadvezéreiről lehet szó. Közülük Andragathius sorsát ismerjük, aki a vereség hírére öngyilkosságot követett el, hajójáról a tengerbe vetette magát (Oros. VII. 35, 3, 5; Zos. IV. 46, 1–2; 47, 1; Soc. V. 14, 2; Soz. VII. 14, 6; Amb. *Ep.* 40, 22; Marcell. com. 388; Zónaras XIII. 18; Claud. *de IV Cons. Hon.* 91–93). A *lanista* korábban a gladiátorkiképzés tényleges vezetője volt, a késő római korban azonban már a gladiátoristálló tulajdonosát jelentette, tehát inkább rabszolga-kereskedő volt, ezért is lehetett dehonesztáló kifejezésként alkalmazni ezt a szót a bukott ellenség követőire.

25 A *Cod. Theod.* IV. 22, 3 (Trier; 389. június 14.) valószínűleg Maximus vagyonának elkobzására utal inkább, mint egy széleskörű *proscriptióra*, amint Grinda feltételezi (Seeck 1921, 5, 530; Nixon 1994, 513). Maximus bizonyos rendeleteit, beleértve a hivatalok és méltóságok adományozását is, hatályon kívül helyezték (lásd *Cod. Theod.* XV. 14, 6–7; Aquileia és Mediolanum, 388. szeptember 22.; október 10.; *Cod. Theod.* XV. 14, 8; Mediolanum, január 14.; Nixon 1994, 513).

26 Orosius is dicséri Theodosius irgalmasságát (VII. 35, 7–8). Symmachusnak is megbocsátotta a Maximushoz írt *panegyricusát* (Soc. *Hist. Eccl.* V.), és *consul* lett 391-ben. Nem világos, hogy Ambrosius kérése, hogy bocsásson meg azoknak, akik száműzetésben vagy börtönben vannak, vagy pedig halálbüntetés fenyegeti őket, vajon Maximus támogatóira is vonatkozott-e (*Ep.* 40, 25; Nixon 1994, 513).

a pusztulásoddal, és Caesart, aki irgalmas volt a halottakkal, a polgárháború minden trombitaszavára megremegtél.²⁷ Te, aki a mindkét oldalon érted pusztuló katonák lemészárlásán kívül elsirattad *senatusod* otthon kioltott fényét, a *consulok* fejének dárdára tűzését, Catók halálba kényszerítését, Cicerók felkoncolását és az eltemetetlen Pompeiusokat. Akinek a pártokra szakadt polgárok dühöngése súlyosabb károkat okozott, mint a kapukat fenyegető punok vagy a falakon belülré jutott gallok; aki számára Emathia²⁸ gyászosabb volt, mint az alliai nap,²⁹ a collinai kapu³⁰ halált hozóbb, mint Cannae.³¹ Olyan mély sebet kaptál tőlük egykoron, hogy mindig súlyosabban megszenvedted a magad, mint az ellenség bátorságát, s ezért semmitől sem féltél jobban, mint önmagadtól. Most azt láthatad, hogy egy polgárháború az ellenség lemészárlásával, békés katonai menettel, Itália visszaszerzésével és a felszabadulásoddal ért véget. Láttad, ismétlem, egy polgárháború végét, amelyért diadalmenetet rendelhetsz el.³²

47. Mindaddig helyénvaló volt a részemről, Imperator Augustus, hogy a múltbeli tetteiddel foglalkoztam; mikor azonban az idő arra int, hogy most már a jelenlegi tetteidet idézzem fel, szeretnék inkább véget vetni a beszédnek, mintsem egy ilyen magasrendű feladatra vállalkozzam. Mindenesetre jámbor merészségem talán megbocsátást nyer, ha úgy próbálok feltűnni, mint aki köztudomású dolgokat használt fel, ahelyett, hogy elfoglalnám a helyet, amely másra illet: engedtessek meg nekem, hogy isteni jóváhagyásod és a *senatus* hozzájárulása mellett beszéljek azokról a bátor és sikeres tettekről, amelyeket az állam érdekében véghezvittél a barbár földeken és távoli provinciákban. Azt azonban, ami Rómában történt: hogy

milyen hatást keltve érkezted meg először a városba;³³ hogy a *senatusban* és a szónoki emelvényen miként léptél fel; hogy a zsákmányhordozó szekerek előtted haladó díszmenetét hol diadalkocsin, hol gyalogosan követve miként váltál híressé ezzel a kétféle szerepléssel, mind a háborúban, mind pedig a gőg felett diadalt aratva; hogy miként viselkedted mindenkiel szemben *princepsként*, az egyes emberekkel szemben pedig *senatorként*; hogy gyakori és polgárként tett látogatásaiddal miként kerested fel nemcsak a középületeket, hanem a magánotthonokat is, megtisztelve őket isteni lépteiddel, testőrség nélkül, nagyobb biztonságotelve a nép szeretetének oltalmában. Ezeket a dolgokat tehát ezeknek az embereknek a nyelve és hangja dicsérje, akik az általános boldogságról – ami a legfontosabb – méltóbban és jogosabban számolhatnak be, hiszen az a saját élményük volt.

Ó, boldog utazásom! Ó, jól vállalt és végzett munkák! Micsoda boldog eseményekben volt részem! Milyen örömeim értek! Milyen csodákat fogok mesélni a gall városokban a visszatértemkor! Micsoda csodálkozó tömeg, milyen népes hallgatóság fog körbeállni, amikor azt mondom: „Láttam Rómát, láttam Theodosiust, és láttam mindkettőt egyszerre. Láttam magát az uralkodó apját, láttam az uralkodó bosszúállóját, láttam az uralkodó megmentőjét!”³⁴ Messzi városok fognak eljönni hozzám, minden irodalmi stílus művelője tőlem fogja hallani tetteid sorát, a költészet tőlem fogja kapni a tárgyát, a történetírás miattam lesz hiteles. Kárpótollak hát a téged ért sérelemért, Imperator: ha nem is mondtam semmi olyasmit rólad, ami méltó lenne az olvasásra, majd útmutatást nyújtok azoknak, akiket viszont olvasni fognak.

Bibliográfia

- Baldus, H. R. 1984. „Theodosius der Grosse und die Revolte des Magnus Maximus”: *Chiron* 14, 175–92.
- Burns, Th. S. 1994. *Barbarians within the Gates of Rome. A Study of Roman Military Policy and the Barbarians (ca. 375–425)*. Bloomington.
- Cameron, A. 2011. *The Last Pagans of Rome*. Oxford.
- Curran, J. 1998. „From Jovian to Theodosius”: A. Cameron – P. Garnsey (szerk.): *The Cambridge Ancient History*. Vol. 13. *The Late Empire, A.D. 337–425*. Cambridge.
- Demandt, A. 1988. *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian (284–565 n. Chr.)*. München.
- Elbern, S. 1984. *Usurpationen im spätrömischen Reich*. Bonn.

- Ensslin, W. 1930. „Maximus”: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (RE). XIV, Sp. 2546–2555.
- Galletier, E. 1955. *Panegyriques Latins*. Paris.
- Grinda, F. 1916. *Der Panegyrikus des Pacatus*. Strassburg.
- Leppin, H. 2003. *Theodosius der Große. Auf dem Weg zum christlichen Imperium*. Darmstadt.
- Liebeschuetz, J. H. W. G. 1990. *Barbarians and Bishops. Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*. Oxford.
- Lippold, A. 1968. „Herrscherideal und Traditionsverbundenheit im Panegyricus des Pacatus”: *Historia* 17, 228–250.
- Lippold, A. 1980. *Theodosius der Große und seine Zeit*. 2. Auflage. München.

27 Lásd még *Epit.* 48, 11–12; *Pan.* XII. 20, 3.

28 Emathia – Macedonia egy része, Pacatus Philippire utal; vö. *Verg. G.* 1, 489–492; *Luc.* 1, 1.

29 Allia a Tiberis egy kis mellékfolyója Rómától északra. A Kr. e. 390 vagy 387-es Brennus vezette Róma elleni kelta támadás során a római sereg súlyos vereséget szenvedett itt. Az alliai nap július 18-ra esett; Rómában minden évben megemlékeztek a gyászos napról. Vö. *Val. Max.* IX. 11; *Liv.* V. 37–39.

30 A collinai kapu (Porta Collina) Sulla végső csatájának helyszíne. Kr. e. 82. november 1-jén Sulla serege itt aratott győzelmet Pontius Telesinus hada felett, aminek eredményeként véget ért a hat éve húzódo polgárháború.

31 Cannae – Kr. e. 216. augusztus 2-án a rómaiak egyik legsúlyosabb vereségüket szenvedték el itt Hannibal seregével szemben.

32 Theodosius 389-es római látogatásakor kétségtelenül győzelmi felvonulást is tartott. Korábban csak a külső ellenséggel vívott háború győzelme után tarthattak *triumphust*, de a 4. századra megváltozott ez a szokás. Lásd *pl. Amm. Marc.* XVI. 10, 1–3; *Claud. VI. cons. Hon.* 393–406.

33 Theodosius 389. június 13-án vonult be Rómába (*Cons. Const., Chron. Min.* I. 245; *Fast. Ital., Chron. Min.* I. 298; vö. *Marcellin. Comes, Chron. min.* II. 62).

34 Honoriusra, Gratianusra és II. Valentinianusra utal Pacatus.

- Lippold, A. 1973. „Theodosius I”: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (RE). Supplementband XIII. Stuttgart, 837–961.
- Matthews, J. F. 1975. *Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364–425*. Oxford.
- Nixon, C. E. V. – Rodgers, B. S. 1994. *In Praise of Later Roman Emperors. The Panegyrici Latini*. Oxford.
- PLRE I. 1971. Jones, A. H. M. – Martindale, J. R. – Morris, J. (szerk.): *The Prosopography of the Later Roman Empire. Volume I. A.D. 260–395*. Cambridge.
- Rees, R. (szerk.) 2012. *Latin Panegyric*. Oxford.
- Rodgers, B. 1981. „Merobaudes and Maximus in Gaul”: *Historia* 30, 82–105.
- Seeck, O. 1919. *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.* Stuttgart.
- Seeck, O. 1921. *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*. Stuttgart.
- Székely M. 2003. „Theodosius amator pacis generisque Gothorum. Theodosius gót politikájáról”: *Aetas* 18, 3–4, 24–32.
- Székely M. 2013. „Pacatus Theodosius császár dicsőítése c. mű szemelvényeinek fordítása”: Székely M. – Illés I. Á. (szerk.): *Késő római szöveggyűjtemény*. Szeged, 333–336.
- Székely M. 2015. „Szemelvények Pacatus Theodosius császár dicsőítése című művéből”: *Aetas* 30/3, 121–126.
- Székely M. (szerk.) 2016. *Maximianus és Constantius dicsőítése. Késő római szöveggyűjtemény 4*. Documenta Historica 95. Szeged.
- Székely M. 2018a. „Latini Pacati Drepanii Panegyricus Theodosio Augusto Dictus 1–14. caputok (Bevezetés és fordítás)”: *Antik Tanulmányok* 62, 97–109.
- Székely M. 2018b. „Pacatus: Theodosius császár dicsőítése (21–29) (Bevezetés, fordítás, jegyzetek)”: *Ókor* 17/1, 101–107.
- Székely M. 2018c. „Polgárháború 387/388-ban. Magnus Maximus és Theodosius küzdelme a hatalomért. (Pacatus 33–38. caputok)”: *Aetas* 33/4, 125–133.
- Williams, St. – Friell, G. 1994. *Theodosius. The Empire at Bay*. London.

Szimplikiosz kommentárja Epiktétosz Kézikönyvecskéjéhez. Fordítás, jegyzetek, utószó: Steiger Kornél. Budapest, Gondolat, 2016, 200 oldal, 3400 Ft.

Steiger Kornél érdeklődése az utóbbi időkből az Újsztoa felé fordult: 2014-ben jelent meg fordításában Epiktétosz összes művei,¹ majd 2016-ban az általa lényegileg átdolgozott Marcus Aurelius-fordítás.² Szimplikiosz kommentárjának fordítása is (a továbbiakban *Kommentár*), mely a *Kézikönyvecske* egyetlen ránk maradt antik kommentárja, ebbe a sorrendbe illeszkedik, sőt valamiképpen az előző fordítások lezárásának is tekinthető.³ A fordítás egyben igazi kuriózumnak is számít, hiszen most kerül először teljes egészében a magyar olvasó kezébe a késő antik filozófiai kommentáriróladalom egy képviselője.⁴ Külön öröm emellett, hogy a fordítás tárgya nem egy Aristotelés-, hanem egy – önmagában ugyancsak érdekességnek számító – Epiktétosz-kommentár, Epiktétosz *Kézikönyvecskéje* ugyanis a legtöbb magyar kiadást megért antik filozófiai művek között van.

Bizonyos értelemben azonban Szimplikiosz mintha mostohagyerek lenne az említett fordítások családjában. Míg a másik két fordítás bőséges jegyzetanyagot tartalmaz, utószavuk pedig egy hosszabb értelmező tanulmánynak tekinthető, addig a jelen fordítás jegyzetapparátusa szegényesebb, és utána csupán egy rövid, a legfontosabb tárgyi tudnivalókra szorítókozó utószót olvashatunk. Természetesen nem magától értetődő elvárás, hogy egy fordítás jegyzetapparátusa bőséges legyen, vagy hogy minden esetben hosszabb értelmező tanulmányt is közöljön, a jelen fordításnál viszont szembe-tűnő a hiányuk. Epiktétosz és Marcus Aurelius művei ugyanis komolyabb filozófiatörténeti háttérismeret nélkül is képesek megszólítani korunk emberét (hadd utaljak ismét számos magyar kiadásukra), noha ezek a háttérismeretek kétségtelenül a szöveg alaposabb megértését teszik lehetővé. Azonban nem biztos, hogy egy késő antik filozófiai kommentár is képes erre önmagában. Szimplikiosz stílusa kevéssé ragadja magával az embert, és a számos ismétlés és az aprólékos érvrekonstrukciók mellett komoly türelem és éles szem kell ahhoz, hogy az olvasó meglássa a filozófiailag

érdekes pontokat, ha ezt nem támogatják részletesebb jegyzetek vagy olyan utószó, amely elmondja, hogy mi az, ami érdeklődésre tarthat számot benne, és miért. Márpedig Szimplikiosz kommentárjában bőven akad ilyen.

A *Kommentárral* kapcsolatban nemcsak az érdeklődő olvasók, hanem a kutatók számára is adódik a kérdés, hogy miért esett Szimplikiosz választása éppen Epiktétoszra. Talán a legegyszerűbb válasz Epiktétosz népszerűsége lehet, hiszen nemcsak a kor pogány újplatonistái ismerhették jól, hanem a keresztények is kedvelték;⁵ emellett Epiktétosz művének a kommentálása remek lehetőséget nyújt arra, hogy a kezdő tanítványok megismerkedhessenek az erény alacsonyabb fokozatával, az ún. polgári erényekkel.⁶ Csakhogy mindezek mellett történeti körülmények is közrejátszhattak a választásnál. Az egyre növekvő keresztény befolyás eredményeként Iustinianus 529-ben bezáratta az Akadémiát Athénban: az utolsó tanítók, köztük Szimplikiosz a perzsa király, Khuszrau (Khosroés) udvarába mentek, majd később visszatértek a Római Birodalomba (az ezt követő időszokról semmi biztosat nem tudunk). Könnyen fedezhette fel Szimplikiosz a saját és Epiktétosz sorsa közötti párhuzamot, aki Domitianus miatt kényszerült elhagyni Rómát és letelepedni Nikopolisban – más szóval azt, hogy mit jelent zsarnokságban élni (ez utóbbi központi téma Epiktétosznál). Az ezt megerősítő pesszimista látásmódot több helyen is tetten érhetjük: Szimplikiosz hosszabban ír arról, hogy miként kell viselkedni a rossz államban (90–91), és ezt mutatja a *Kommentár* vége felé található hálaadás is.⁷

De mégis milyen szöveg az, melyet Szimplikiosz kommentál? A *Kézikönyvecske*ben nem hosszú gondolatmeneteket, hanem csak röviden megfogalmazott kijelentéseket, tanácsokat olvashatunk, elsődleges feladata ugyanis, hogy a sanyarú mindennapi életben segítségül szolgáljon a sztoikusnak. Erre utal a görög elnevezés is (*Encheiridion*), amely szó szerint csak kézbe való kis eszközt, eredetileg kis tört jelentett (lásd 5, 4. jegyzet). Mindez azonban nem jelenti azt, hogy eme rövid kijelentések mögött ne állna egy összetettebb érvelés, sőt, egy egész metafizikai rendszer. Éppen ellenkezőleg: a kijelentések erejét pontosan az adja, hogy a használója – ez az elnevezés talán megfelelőbb az olvasó

helyett – korábban már belátta a sztoikus metafizika alapigazságait, végiggondolta a különböző érvmeneteket – vagyis csak emlékeznie kell rájuk az adott helyzetben, no és persze azoknak megfelelően cselekedni. Félrevezető tehát azt gondolnunk, hogy a *Kézikönyvecske*ben leírtak elválaszthatóak lennének olyan sztoikus gondolatoktól, mint amilyen például a fátum és a gondviselés. Szimplikiosz programja ezen a ponton válik érdekessé. A *Kommentár* nem pusztán a Sztoa és a platonizmus közötti összehangolási kísérlet: Szimplikiosz a *Kézikönyvecske* kijelentéseit önmagukban veszi,⁸ implicit metafizikai háttérnek pedig a saját platonizmusát teszi meg, s ez alapján magyarázza azokat. Ennek az általános állításnak fontos filozófiai következményei vannak, túl mondjuk azon, hogy Szimplikiosz platonikus színezetet ad Epiktétosz egyes hasonlatainak (vö. pl. 49, 73). Nézzük meg részletesebben az egyik legfontosabb példát! Szimplikiosz arra hivatkozik, hogy Epiktétosz összhangban az *Első Alkibiadés* definíciójával (129a–130e) az embert valójában úgy határozza meg, mint „a testet eszközként használó racionális lélek” (8). Epiktétosz mint sztoikus minden bizonnyal elismerné, hogy egy dolog lényegét a *pneuma* benne lévő legmagasabb feszültségi foka adja, amely az emberben az értelem. Szimplikiosz azonban a definíció egészét tartja szem előtt, és így az abban lévő eszköz-kép sokkal szorosabb kapcsolatot teremt a test és a lélek között. Később, amikor Epiktétosz megnevezi a nem tőlünk függő dolgok körét, és összehasonlítja a tőlünk függő dolgokkal, Szimplikiosz újplatonista magyarázatának szellemében ez nem azt jelenti, hogy „ezekhez semmivel sem járul hozzá a lélek”, hanem más, külső dolgok is szükségesek hozzá, tehát nincs *teljesen* a lélek hatalmában. Hiába emeli ki kevéssel ezután, hogy valójában a nem tőlünk függő dolgok egyike sem tartozik ránk, vagyis a racionális lélekre, mégis észrevehetően fokozatokat állapít meg abban, hogy valami mennyire nem függ tőlünk: a test például lévén a lélek eszköze jobban tőlünk függ, mint a hírnév, „amely még távolabbi” (24–25).⁹ Azzal tehát, hogy Szimplikiosz bevezeti a nem teljesen tőlünk függő köztes kategóriáját, Epiktétosz filozófiájának a lényegét számolja fel, amely a tőlünk függő és a nem tőlünk függő legszigorúbb megkülönböztetésén alapul.

Nem biztos viszont, hogy ez jelzés nélkül feltűnik az olvasónak – ahogy más sem. Brittain és Brennan nyomán az *Utószó* közli (198), hogy a kötelességek¹⁰ *Kommentár*ban kifejtett elmélete (113–117) Simplikios saját koncepciója, miután azonban az olvasó nem tudhat meg többet ennek az újdonságáról (például hogy hogyan viszonyulhat Simplikios elmélete a Sztoa kötelességekről szóló elméletéhez), valószínűleg nem látja meg benne a filozófiai újítást. De a kötelességek kapcsán a konkrét elmélet mellett egy általánosabb megközelítés is kirajzolódik, amikor Simplikios az emberekkel, az istenekkel és önmagunkkal szembeni kötelességekről¹¹ beszél. Ez utóbbi azért is érdekes, mert részben a kötelességek előbbi felosztása az, ami Simplikios szerint a *Kézikönyvecske* szerkezetét meghatározza, ahogy Brittain és Brennan nyomán az *Utószó*ban is olvashatjuk (197). Sokszor úgy tűnik, hogy a *Kommentár* platonikus háttere mintha nem kapna kellő hangsúlyt: a Jóról (10–12) vagy a rossz látszólagos létezéséről (96–111) szóló részekhez számos lett volna az újplatonista metafizikai háttérnek legalább a vázlatos ismertetése – az *Utószó*ban ugyanis az újplatonizmust bemutató résznél csupán egy Plónosszal kezdődő genealógiát találhatunk, valamint az újplatonikusoknak arról a törekvéséről olvashatunk roppant röviden, hogy Platón és Aristotelés filozófiáját összehangolják (192–193). Ugyanakkor több olyan hasznos jegyzettel is találkozhatunk (pl. 88., 94., 140. jegyzet), amelyek tömören, de érthetően magyarázza

el a görög nyelvi tudnivalókat, ha azok szükségesek egy-egy érv megértéséhez. Emellett az olvasónak sokat segítenek *Kommentár*on belüli keresztthivatkozások is.

A fordítás gördülékenyen olvasható, Steiger Kornél az általa már korábban bevezetett sztoikus filozófiai terminológiát használja, ezáltal is erősítve a kapcsolatot a korábbi fordításokkal és elősegítve egy egységes sztoikus terminológia kialakítását magyarul. Azonban akad egy kivétel, amelyre mindenképpen ki kell térni. Talán a legfontosabb újsztoikus fogalmat, a *proairesis*t, amely – bizonyos előzmények mellett – Epiktétos filozófiai újításának tűnik,¹² Steiger Kornél a korábbi fordításaiban „szabad választás”-nak fordította. A Simplikios-kommentárban viszont eltekint ettől a fordítástól, és a transliteráció mellett dönt (Brennan és Brittainhez hasonlóan), mivel Simplikios a *hairesis* kifejezést is használja, amelynek szintén a „választás” az elsődleges jelentése (12, 25. jegyzet). Ez a fordítói megoldás teljes mértékben elfogadható, elfogadása esetén azonban, úgy vélem, szembe kell nézni egy problémával. Ahogy azt Steiger Kornél maga is megjegyzi, a *hairesis*nek Epiktétosnál nincs terminusértékű használata, Simplikiosnál azonban nyilvánvalónak látszik, hogy egy filozófiai terminust jelöl. A *Kommentár* olvasójában, még ha nem is rendelkezik komolyabb filozófiatörténeti előképzettséggel, joggal merül fel az a kérdés, hogy mi a kapcsolat a két fogalom között. Két különálló fogalommal van-e dolgunk, és ha igen, akkor mi alap-

ján tehetünk különbséget közöttük, és mi a viszony közöttük? Vagy Simplikios csak a közkeletűbb *hairesis*szel akarta könnyebben érthetőbbé tenni tanítványainak a *proairesis*t? (A magam részéről ez utóbbira hajlok.) Még ha nem is szükséges hosszabb értelmezés Simplikios *proairesis*-használatáról, egy rövid, de annál fontosabb jegyzet erről sokat segített volna.¹³ A terminusok megértését nehezítheti tovább, hogy az idézett lemmákban néhol megmaradt a korábbi „szabad választás” fordítás (38, 69).

Összegezve: az antik filozófiai szövegek magyar fordításirodalma egy értékes könyvvel gyarapodott, amely szélesebb kör számára nyújt remek betekintést a pogány újplatonizmus egyik legutolsó képviselőjének a világába, és egyben a filozófiai kommentárirodalom stílusába. A *Kommentárt* olvasva megtapasztalhatjuk, hogy az újplatonista Simplikios milyen komoly rokonszenvvel fordult a sztoikus Epiktétos felé, olykor viszont az lehet a benyomásunk, mintha a sztoikus Steiger Kornél nem fordulna ugyanekkor rokonszenvvel az újplatonista Simplikios felé. Nem kell ugyanis elfogadnunk semmilyen moralizáló hanyatlástörténeti narratívát annak a belátásához: igencsak kétséges, hogy a fenti vagy akár más tudnivalókat és összefüggéseket megláthassa az az olvasó, akit pusztán műkedvelő érdeklődésből veszi kezébe a kötetet, márpedig egy magyar fordításnál ez kiemelt szempont. Inkább azoknak való, akik – Epiktétos szavaival élve – már előrehaladtak a filozófiában.

Guba Ágoston

Jegyzetek

Az írás az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-17-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával készült.

1 Steiger 2014.

2 Steiger 2016.

3 A recenzió tartalmi részénél nagy segítségemre volt a következő kiadás: Brittain–Brennan 2002a és Brittain–Brennan 2002b. A *Kommentár*ra két nagyobb szövegkiadás (Dübner és I. Hadot) számai szerint szokás hivatkozni; Steiger Kornél az utóbbi kiadás számait közli. Mivel a recenzió tárgya a fordítás, e helyütt mégis jobbnak láttam a magyar kiadás oldalszámait szerinti hivatkozást.

4 A teljesség kedvéért meg kell említeni, hogy legjobb tudomásom szerint még két késő antik filozófiai kommentár hozzáférhető magyar fordításban, ezek a következők: Hajdúné Szabó 1995 és Buzási 2004. Mindkét fordítás csak részleteket közöl, továbbá Macrobiust nem tarthatjuk a késő antik kommentárirodalom reprezentatív képviselőjének.

5 A *Kézikönyvecske* keresztény adaptációjának a szövegkiadása a következő: Boter 1999.

6 Részletesen lásd Brittain–Brennan 2002a, 4–5.

7 „Hálás vagyok, hogy a megfelelő időpontban nekem is alkalmam adódott zsar-

noki körülmények közepette e beszédek közegében időznöm” (190).

8 Kérdéses, hogy Simplikios ismerte-e Epiktétos *Beszélgéseit* is a *Kézikönyvecske* mellett; az érvek és az ellenérvek rövid bemutatásához lásd Brittain–Brennan 2002a, 19.

9 Valószínűleg ebből következhet például Simplikiosnak az a magyarázata is, amelyben azt állítja, hogy ha az ocsmányul beszélő rangját vagy javait tekintve kiemelkedő, akkor jobb hallgatni, hiszen „bajos volna őt rendreutasítani, és őszinte szókimondásod amellet, hogy hatástalan marad, és ellenséget szerzel vele, még nevetségesnek is fog tűnni” (165). Ha va-

lami teljesen Epiktétos szellemével ellenkező gondolat, akkor az ez.

10 Steiger Kornél – valószínűleg a latin *officiumból* kiinduló igen elterjedt fordítási hagyományt követve – így fordítja a *kathékont*, de fontos megjegyeznünk, hogy ezt a Long–Sedley-féle szöveggyűjtemény magyar kiadása a „hozzá(nk) illő cselekedet” terminusával adja vissza, vö. Long–Sedley 2014, 59. és 66. fejezet.

11 Szemben Brittain és Brennan beosztásával, úgy gondolom, hogy a jóslatkérésre nem vonatkozik külön kötelesség, hanem csak az istenekkel és az önmagunkkal szembeni kötelességek közös csoportjáról beszélhetünk (147).

12 Ehhez lásd Dobbin 1991; Sorabji 2006, 111–135.

13 Tisztában vagyok vele, hogy a vázolt probléma relevanciája vitatható, hiszen a

két terminus kapcsolatára nem tér ki például Brittain és Brennan, sem az előszóban, sem a jegyzetekben, noha fordításukat elsősorban a kutatóknak szánják. Ennek ellenére úgy gondolom, hogy amennyiben Epiktétos felől akarjuk olvasni a *Kommentárt* – ahogy ezt Steiger Kornél és feltehetően a magyar olvasóközönség nagy része is teszi –, az új terminus megjelenése több szót érdemelt volna.

Bibliográfia

Boter, G. (kiad.) 1999. *The Encheiridion of Epictetus and its Three Christian Adaptations*. *Philosophia Antiqua*. Leiden–Boston–Köln.

Brittain, Ch. – Brennan, T. (ford.) 2002a. *Simplicius: On Epictetus Handbook 1-26*. *Ancient Commentators on Aristotle*. London.

Brittain, Ch. – Brennan, T. (ford.) 2002b. *On Epictetus Handbook 27-53*. *Ancient Commentators on Aristotle*. London.

Buzási G. (ford.) 2004. „Proklosz kommentárja Platón Nap-hasonlatához”: Lautner P. (szerk.): *Pogány teológia I.*

Szövegértelmezés és rendszeralkotás a Plótinosz utáni újplatonistáknál. Debrecen, 65–121.

Dobbin, R. 1991. „Προαίρεσις in Epictetus”: *Ancient Philosophy* 11, 111–135.

Hajdúné Szabó Á. (ford.) 1995. „Macrobius: Commentarii ad Somnium Scipionis (I.5.5.–I.6.28., I.11–14., I.17., I.22., II.12–13.)”: Pál J. (főszerk.): *Hermetika, mágia. Ezoterikus látásmód és művészi megismerés*. (Ikonológia és Műértelmezés 5. Szeged, 137–165.

Long, A. A. – Sedley, N. D. 2014. *A hellenisztikus filozófusok*. Szerk. Bene L. Bu-

dapest (eredetileg: *The Hellenistic Philosophers. 1–2*. Cambridge, 1987).

Sorabji, R. 2006. *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Chicago.

Steiger K. (ford.) 2014. *Epiktétosz összes művei*. Budapest (második, javított kiadása: 2016).

Steiger K. (ford.) 2016. *Marcus Aurelius elmékedései – Cassius Dio Cocceianus Marcus-életrajzával*. Budapest.

Az Electa sorozat újabb és megjelenés előtt álló kötetei

