



# TEMPORA ET MORES

*Etikai normák és beszédmodok változása  
Rómában a Kr. e. I. sz. és a Kr. u. I. sz. között*

Szerkesztette: Szekeres Csilla



Szekeres Csilla (szerkesztő):

**TEMPORA ET MORES**

Etikai normák és beszédmodok változása Rómában  
a Kr. e. I. sz. és a Kr. u. I. sz. között

DUPress

# TEMPORA ET MORES

Etikai normák és beszédmodok változása Rómában  
a Kr. e. I. sz. és a Kr. u. I. sz. között

Szerkesztette: SZEKERES CSILLA

Debrecen 2010  
Debreceni Egyetemi Kiadó

Lektorálta: Takács László és Tegye Imre

A könyv az OTKA (K 68813) támogatásával készült

ISBN 978-963-318-020-4

DUPress

## TARTALOMJEGYZÉK

SZEKERES CSILLA: Bevezetés	7
SZABÓ EDIT: Folyamatosság vagy politikai struktúraváltás? Gondolatok Augustusról és principátusáról	23
LAKFALVI GÉZA IMRE: A <b>fides</b> fogalma és szerepe Cicero Verres elleni beszédeiben	67
SZEKERES CSILLA: Az oikeiósizis elmélete Rómában: Cicero	93
SZEKERES CSILLA: Az oikeiósizis Seneca filozófiai műveiben	141
TAKÁCS LEVENTE: Az Augustus-kori történetírás	161
VALYON ESZTER: „Rura cano rurisque deos”. A háború-beszéd metamorfózisa Tibullus elégiáiban.	179
VALYON ESZTER: „Militat omnis amans”. A <b>militia amoris</b> új olvasatai	229
KATÓ PÉTER: Az athéni önreprezentáció és Róma a Kr. e. II–I. században	279

## BEVEZETÉS

SZEKERES CSILLA

„**Tempora et mores**” – kötetünk címe Cicero szállóigévé vált felkiáltásából származik: „**O tempora, o mores!**”<sup>1</sup>, a szónok felháborodását tükröző indulatszavak nélkül. Nem véletlenül: a tanulmányok írói nem fogalmazzak meg értékítéletet, csupán arra törekszenek, hogy az általuk választott probléma vizsgálata révén járuljanak hozzá az idők, a körülmények, valamint a **mores** – a Kr. e. I. sz. és a Kr. u. I. sz. közötti római történelem és irodalom szempontjából meghatározó jelentőségű – kapcsolatának megértéséhez. A **mores** magyarul egyetlen szóval aligha visszaadható gyűjtőfogalma – mely szövegeinkben leginkább **mos maiorum**-ként, **mores maiorum**-ként jelenik meg – olyan, az „ősöknek” tulajdonított példaszerű magatartási formákat, értékeket, normákat jelöl, amelyeket a köztársaságkorban a római **nobilitas** önmagára nézve kötelező érvényűnek tekintett.<sup>2</sup> Olyan íratlan, mégis törvényerejű „szabályokról” van szó, amelyek a római politikai életet irányító arisztokraták számára karrierjüket alapvetően meghatározó viszonyítási pontot jelentettek. Ez a politikai elit évszázadokon

---

<sup>1</sup> Több Cicero-beszédben is előfordul (**Verr.** 2,4,55; **dom.** 137; **Deiot.** 31), de ismertségét kétségtől a Catilina elleni első beszédnek (2.§) tulajdoníthatjuk.

<sup>2</sup> Természetesen nincs arról szó, hogy a köztársaságkori **nobilitas** a morális feddhetetlenség jellemezte volna. A **mos maiorum** egyrészt a római állam korai időszakába visszavetített eszmény volt, másrészt nem tekinthető azonosnak az „erénnyel”, ill. a különféle erényfajták összességével – még kevésbé a mi fogalmaink szerinti erkölccsel –, jöllehet nem is volt független attól.

át igen sikeresen látta el feladatát: Róma városállamból hatalmas birodalomná növekedett, s ezt közfelfogás szerint annak köszönhető, hogy az őt irányító **virī bonī**, „derék államférfiak” tetteinek mozgatórugói az ősök „erényei” (**virtus, pietas, dignitas, auctoritas, fides, gloria, concordia** ...stb.) voltak.

Lakfalvi Géza Imre tanulmánya (**A fides fogalma és szerepe Cicero Verres elleni beszédeiben**) Cicero példáján mutatja be, hogy a szónoki beszéd milyen jelentős mértékben járulhatott hozzá a **mos maiorum** körébe tartozó értékek – ebben az esetben a római társadalom életét alapjaiban meghatározó érték, a **fides** – érvényességének a megerősítéséhez.<sup>3</sup> Az **orator**nak természetesen az az elsődleges célja – akár politikai, akár bírósági ügyben szónokol –, hogy a hallgatóságát meggyőzze, az általa képviselt ügynek megnyerje. Beszédében magától értetődően olyan általánosan elismert értékek fontosságát hangsúlyozza, amelyek az adott ügy szempontjából fontosak. A **divinatio in Caecilium**-ban és a Verrinákban ez a hallgatóság által is központi jelentőségűnek tartott érték a **fides**, amely egyszerre jelenti a szicíliaiak Cicéroba vetett bizalmát, Cicero megbízhatóságát, a **patronus**nak **diensei**vel szembeni kötelezettségét, és nem utolsósorban jelöli azt a viszonyt, amely Rómát a provinciabeliekhez kötötte. Ugyanakkor éppen a Verres ellen tartott beszédek szolgáltatnak jó példát a **mos maiorum** „rugalmasságára”, arra, hogy bár elismert normákról van szó, azokat a szónoki beszéd szabta pillanatnyi érdekekhez meglehetősen könnyedén lehetett alkalmazni. Míg a Verrinákban Cicero kérésselhetlenül veszi sorra az egykori szicíliai helytartó korruptségének megannyi bizonyítékát és ítéli el a **mos maiorum**-ba ütköző magatartása miatt, addig nem sokkal később, Kr. e. 69-ben a Verrestől

---

<sup>3</sup> A **fides** a római társadalom egészét: a politikai, a jogi, a szociális rendet, a katonaságot, a gazdaságot és a magánéletet olyan mértékben meghatározó érték volt (vö. Gell. 1,20,39–41), hogy maga a római nép egyenesen mint a **fides** reprezentánsa jelenik meg számos szerzőnél, így pl. Liviusnál, Vergiliusnál vagy Silius Italicusnál. Vö. Hölkeskamp 2004, 111.

alig különböző Fonteius (pro M. Fonteio) mint ugyanezen értékek példaszerű képviselőjét védelmezi.<sup>4</sup> Ez az eljárás ugyanakkor nem számított rendkívülinek, ellenkezőleg: az ügyvéd bíróság előtti szereplésének elfogadott, sőt törvényes módja volt. Ennek elsődleges kritériuma ugyanis nem a szónok szavainak igazságtartalma, hanem a védencével mint megbízóval szemben tanúsított **fides**.<sup>5</sup>

A Kr. e. I. század súlyos válsága értelemszerűen a **mores** válságaként, a **nobilitas** morális hanyatlásaként jelenik meg a korabeli irodalomban, melyben így a **mos maiorum**-ra mint orientációs pontra való hivatkozás különösen nagy szerepet játszik. Ennek oka tehát éppen az értékfogalmak fokozatosan kiüresedése: az ősök **exemplumai** egyre kevésbé sarkallták a **nobiliseket** arra, hogy azok követése, **imitatioja** révén alapozzák meg politikai karrierjüket, s járuljanak hozzá a **maiestas populi Romani** növeléséhez.

Mivel a **mores** a köztársaságkori **nobilitas** politikai szereplését meghatározó normák összessége volt, a **res publica** bukásával egyszerűsödött a **mos maiorum** is érvényét veszítette. A monarchia viszonyai között többé nem nyílt lehetőség az államférfiúi képességek kibontakoztatására: a **mos maiorum** körébe tartozó „erények” a császárok és családtagjaik privilégiumaivá lettek, eredeti sokrétű és gazdag jelentésüket elveszítve nem egyszer pusztán jelszavakká halványodtak, a császári propaganda – leginkább érméken sokszorosított – eszközeivé. A **mos maiorum**, a hagyomány, az ősök **exemplumai** Seneca szemében már semmivel sem járulnak hozzá a valódi nemességhez;<sup>6</sup> a **mos maiorum** terminus Tacitus és általában a császárkori szerzők műveiben – ha egyáltalán előfordul – kizárólag büntetésekre, különösen halálbüntetésekre vonatkozik: az ősökéhez hasonló **virtus** felmutatá-

---

<sup>4</sup> Ld. különösképpen: pro Fonteio 40–41.

<sup>5</sup> Braun 2003, 83–4.

<sup>6</sup> Sen. ep. 44, 5: Non facit nobilem atrium plenum fumosis imaginibus. („Nem tesz nemessé a füstös képmásokkal teli atrium.”)

sára a „kiváló férfiaknak” csak menekülés közben, a kínpadon vagy kikényszerített öngyilkosságukkal nyílik lehetősége.<sup>7</sup>

Augustus principátusa – mellyel kötetünkben Szabó Edit: **Folyamatosság vagy politikai struktúraváltás? Gondolatok Augustusról és principátusáról** című tanulmánya foglalkozik – ebben a tekintetben is sajátos „átmenet”: a **princeps** – aki saját legkiemelkedőbb érdemének a **res publica** helyreállítását tartotta – aligha hagyhatta figyelmen kívül az azzal – a senatori arisztokrácia révén – egyé forrott **mos maiorum**-ot. A **Res gestae** egyértelműen tanúsítja az ősök **exemplumaihoz** kapcsolódó értékek melletti elkötelezettségét.<sup>8</sup> Nehéz megállapítani, hogy politikai éleslátásból fakadó józan számítást vagy őszinte meggyőződést – esetleg mindkettőt – kell-e látnunk emögött, mindenesetre Augustus mint **restitutor rei publicae** kényszerűen ügyelt arra, hogy a **nobilitas** kollektív mentalitását jelölő **mos maiorum**-mal összeegyeztethetetlen hivatalokat ne viseljen (**RglA** 6), így a neki többször felajánlott dictaturát is visszautasította (**RglA** 5), akárcsak a főhatalommal járó **curator legum et morum** tisztét (**RglA** 6). Tacitus szavaival (**ann.** 1,3,7) élve valóban **eadem magistratum vocabula** (a hivataloknak ugyanaz a megjelölése), ám Augustusnak az államban elfoglalt különleges helyzete a kortársak számára is világos volt. Maga a „fenséges” **princeps**, „az isteni Caesar fia” az **auctoritas** terminussal jelölte eme kivételezett státuszát (**RglA** 34). Ez a kettősség figyelhető meg a **mores**hez való viszonyában is. Tetteinek felsorolása közben büszkén emlékezik meg arról, hogy az általa benyújtott törvényjavaslatokkal az ősök számos, egyre inkább elenyésző, elévülő példáját hozta vissza (**RglA** 8). Ugyanakkor a folytonosság, a hagyományok tiszteletben tartásának hangsúlyozása mellett ott áll saját paradigmateremtő teljesítményének kiemelése: **et ipse multarum rerum exempla imitanda posteris tradidi** (**RglA** 8 „és magam is számos követésre érdemes példát hagytam az utódokra”).

<sup>7</sup> Blösel 2000, 90. A Tac. **hist.** 1,3,1 és további auctorhelyek ugyancsak itt.

<sup>8</sup> Vö. különösképpen **RglA** 1; 6; 8.

A **mores** megújítására, megerősítésére irányuló, egyúttal legvitatottabb kísérlete az ő nevéhez kötődő **leges Iuliae**, a házassággal és a házasságtörés büntetésével foglalkozó törvényei.<sup>9</sup> A szakirodalom meglehetősen megosztott abban a kérdésben, hogy mi motiválta Augustust a népszerűtlen törvények benyújtásakor, de az bizonyos, hogy alapvető céljuk, a senatori rend ösztönzése a házasságra és ezzel gyermekek nemzésére semmilyen új, a hagyományoktól eltérő elemet nem tartalmazott. Elméleti megalapozásukat részint a **mos maiorum**, részint a sztoikus filozófia nyújtotta, melynek legfontosabb tanításaival tanárának, a tarsosi Athénodórosnak köszönhetően bizonyosan tisztában volt.<sup>10</sup> A törvényeknek mégis volt egy szokatlan, a tradicionális értékrenddel ellentétes újdonsága: a **pater familias**-t egy alapvető kérdésben fosztotta meg hatáskörétől azzal, hogy azt az államra ruházta. Az állam mögött – vagy inkább fölött – pedig ott állt annak „atyja”, a **pater patriae**, maga Augustus.

Az értékeket jelölő fogalmak között kétségkívül a **virtus** az, amely elválaszthatatlanul egyé fonódott a római névvel, amelyben talán legpregnansabban nyilvánul meg mindaz, amit maguk a rómaiak és a kései utókor is a „**Romanitas**” lényegének tartottak. Bár az ősi római **virtus** egyaránt vonatkozott mind az állam, mind a család érdekében véghezvitt teljesítményre – mind háborúban, mind békében –, alapvetően mégis a **res publica** szolgálatában álló férfiaságot, tettrekészséget, bátor kitartást jelölte.<sup>11</sup> A **virtus** eredendően nem kötődött

<sup>9</sup> Két, Kr. e. 18-ban hozott törvényről van szó (**lex Iulia de maritandis ordinibus**, **lex Iulia de adulteriis coercendis**), melyeket Kr. u. 9-ben felülvizsgáltak. Ezt a törvényjavaslatot az év consulai, Q. Poppaeus Secundus és M. Papius Mutilus nyújtották be, innen a törvény neve: **lex Papia Poppaea**.

<sup>10</sup> Bouvrie 1984, 93skk. A filozófiai háttérrel illetően az **oikeiós** elméletéről van szó. Ld. Cic. **fin.** 3,68, valamint **Az oikeiós elmélete Rómában: Cicero c. tanulmány!**

<sup>11</sup> Cic. **Phil.** 4,13: (sc. virtus) propria est Romani generis et seminis. Hanc retinete, quaeso, quam vobis tamquam hereditatem maiores vestri reliquerunt. Nam cum alia omnia falsa, incerta sint, caduca, mobilia, virtus est una altissimis defixa radicibus;

kizárólag a **nobilitashoz**, ám szövegeink – érthetően – mégis olyan férfiak **virtusának** példáival vannak tele, akik a római történelmet meghatározó nemzetségekhez tartoztak. Ezek a férfiak nem pusztán a háborúkban tanúsított katonai erényeikkel – testi erejükkel, kitartásukkal, bátorságukkal, fegyelmezettségükkel, engedelmességükkel – tűntek ki társaik közül, hanem a római államszervezet kiépítésében megmutatkozó teljesítményükkel.<sup>12</sup> Ez teszi a **virtust** jellegzetesen római értéké, melynek eredeti jelentéstartalma határozottan különbözött mind az **andreiától**, mind az **aretétől**. Bár a görögök erőteljes kulturális hatása a **virtus** jelentésének átalakulásában vagy inkább bővülésében is tetten érhető, fenti, meghatározó aspektusai a köztársaságkorban lényegében változatlanul megmaradnak. A **virtus** a görög hatás ellenére sem válik pusztán belső értékeken alapuló **erényre**, hanem mindvégig a római társadalom elismerésétől függ. Ez az elismerés pedig mindenekelőtt a **virtusért** járó **honos** és **gloria**. A köztársaság viszonyai között az egyéni **ambitio** a közösség elvárása szerint sohasem kerülhet szembe a **res publica** érdekeivel, az elért sikerek pedig nem csupán az adott személy, hanem a nemzetsége, sőt az egész **populus Romanus** érdemeinek számítanak.

A **virtus** a hagyományokkal megegyezően Augustus számára is alapvető érték volt. Kr. e. 27-ben – amikor számos egyéb kitüntetésben részesült – a senatus és a római nép egy, a curia Iuliában el-

---

quae numquam vi ulla labefactari potest, numquam demoveri loco. Hac virtute maiores vestri primum universam Italiam devicerunt, deinde Karthaginem exciderunt, Numantiam everterunt, potentissimos reges, bellicosissimas gentes in dicionem huius imperii redegerunt. (A férfibátorság „benne gyökerezik a római népben és névben. Kérlek, őrizd meg, polgárok, amit őseink örökségként ránk hagytak. Minden más hamis, bizonytalan, esendő és ingatag, egyedül a férfibátorság áll szilárdan, mert gyökerei mélyre nyúlnak, szerteágaznak. Ezt soha semmilyen erő nem rendítheti meg, nem tépheti ki. Ezzel a férfibátorsággal győzték le őseink egész Itáliát, pusztították el Karthagót, rombolták le Numantiát, s kényszerítették hatalmas királyokat, harcias népet hatalmuk alá.” **Maróti Egon fordítása**.) Vö. Büchner 1967, 379s. k.

<sup>12</sup> Curtius 1967, 371s. k.

helyezett aranypajzzsal ajándékozta meg **virtutis clementiaeque et iustitiae et pietatis causa**.<sup>13</sup> Nem tudhatjuk, maga Augustus mit értett a saját **virtusán**. Ha a harctéren megmutatkozó rátermettségére gondolunk, akkor legjelentősebb katonai sikerét kétségkívül Actium jelenti, az évtizedek óta zajló polgárháborút lezáró végső győzelme Kr. e. 31-ben, amelyet Kr. e. 29-ben három napig tartó diadalmenettel ünnepelt.<sup>14</sup> Ugyanakkor világosan látható törekvése arra, hogy Octavianusnak, a triumvirnek, vagyis az Actiumhoz vezető útnak még az emlékét is kitörölje a rómaiakból,<sup>15</sup> és a polgártársai felett aratott, hatalmas véráldozattal járó diadalát a külső ellenséggel szemben folytatott katonai akciókért járó **gloria**val feledtesse: a polgárháború vége új korszak, a **pax Augusta** kezdetét jelentette, amelyet ugyanakkor egyszerre jellemezett a béke és a háború, amikor „Róma visszatért a sajátlagos és hagyományos szerepéhez: elhárítani a külső fenyegetést és közben élvezni a belső **concordiat**”.<sup>16</sup> A rómaiak büszkeségét rendkívüli módon növelte az a tudat, hogy egy olyan birodalom részei, melynek voltaképpen sem időbeli, sem térbeli határai nincsenek.<sup>17</sup> Érthető, hogy a sikeres külpolitika mind Augustus, mind az őt követő Caesarok számára egyszersmind fontos belpolitikai kérdés is volt. Augustus propagandájában mesterien kiaknázza a valós – és annak feltüntetett – katonai győzelmeket: egyrészt szisz-

<sup>13</sup> **RgdA** 34: clupeus aureus in curia Iulia positus, quem mihi senatum populumque Romanum dare virtutis clementiaeque et iustitiae et pietatis causa testatum est per eius clupei inscriptionem. Vö. C. J. Classen: *Virtutes imperatoriae*. In: Idem: *Zur Literatur und Gesellschaft der Römer*, Stuttgart 1998, 255–271.

<sup>14</sup> A triumphust hivatalosan illyriai, actiumi és alexandriai győzelméért tartotta (Suet. **Aug** 22).

<sup>15</sup> Vö. Eder 1990, 72.

<sup>16</sup> Toher 1990, 151.

<sup>17</sup> Verg. **Aen.** 1,278–9. *His ego nec metas rerum nec tempora pono, / Imperium sine fine dedi*. Egy átlagos római számára Britannia vagy Parthia kétségkívül a lakott világ szélét jelenthette.

tematikusan törekedett saját, világhódítói képének kialakítására,<sup>18</sup> másrészt családtagjai presztízsének a növelésére.<sup>19</sup> A **principatus** kialakulásának következményeként a katonai sikerekben megnyilvánuló **virtus** és az ebből fakadó dicsőség kizárólag a **princeps** és családja monopóliumává lett:<sup>20</sup> a római arisztokrácia számára a vitézségre, a hősiességre irányuló törekvés értelmét veszítette.

A **virtus** mint a római **nobilitas** tevékenységének mozgatórugója, a **gloria**, a **dignitas**, a **honor** legfőbb forrása a megváltozott körülmények között nem létezett többé. A katonai vitézség, a bátorság, a hősiesség ugyanakkor a Caesarok legfőbb erénye, ám ennek az uralkodóhoz és családtagjaihoz kötődő **virtus**nak a jelentése is átalakul, új, a **mos maiorum**-tól idegen tartalommal bővül. Az újabb kutatások fényében<sup>21</sup> már a Kr. e. I. század végén, Domitianusnál megfigyelhető az ősi római **virtus** újradefiniálására való törekvés, melynek okait részint az uralkodó philhellénizmusában, részint abban a tényben kell keresnünk, hogy – akárcsak számos elődje – fiatalon, katonai tapasztalatok nélkül került a birodalom élére. A harctéren megmutatózó **virtus**ával aligha büszkélkedhetett, annál inkább a vadászatokon tanúsított bátorságával és ügyességével. A görög hatás, nem utolsósorban Nagy Sándor példája egyértelmű, míg a római hagyomány szerint a vadászat a **dignitas**szal össze nem egyeztethető, szolgai tevékenység.<sup>22</sup> Ennek megfelelően köztársaságkor római előkelői nem vadásztak, tudomásunk szerint Augustus sem,<sup>23</sup> ám Hadrianustól kezdve – a képzőművészeti ábrázolások alapján – egyértelműen a vadászat válik a **virtus** megjelenítésének eszközévé. Ez egyszerűen

<sup>18</sup> Nyilván nem véletlen, hogy Augustus pecsétgyűrűje Nagy Sándort ábrázolta.

<sup>19</sup> Gruen 1990, 395ssk.

<sup>20</sup> Augustus ebben a tekintetben is igyekezett messzemenően figyelembe venni a senatori arisztokrácia érzékenységét: Kr. e. 21-ben és 19-ben Africa provincia helytartói fényes triumphust tarthattak. Vö. Eder 2005, 27.

<sup>21</sup> Tuck 2005, 221-245.

<sup>22</sup> Vö. Sall. *Cat.* 4,1, ahol a szerző **servile officium**-nak nevezi a vadászatot.

<sup>23</sup> Tuck 2005, 243, 55. j.

smind a fogalom jelentéstartalmának a beszűkülését is jelenti: az államszervezésben megnyilvánuló teljesítmény – amely az ősi római **virtus** lényegi összetevője volt – háttérbe szorul a férfiasság, bátorság mögött, és immáron ennek próbája sem kizárólag a csatatér.

**Duae sunt praecipuae Romanae virtutes, militaris virtus et pietas** –, „Két kiemelkedő római erény van, a katonai vitézség és a **pietas**”. Lucanus scholiastájának (1,11) eme szavaival kezdte Josef Liegle a **pietas**ról csaknem egy évszázada írt, ám azóta is értékállóan bizonyuló numizmatikai tanulmányát.<sup>24</sup> A **pietas** a szerző definíciója szerint (243.) egyfajta kölcsönösségen alapuló viszonyt jelöl az ember és az isten, a gyermek és a szülő, a *cliens* és a *patronus*, a polgár és az állam között. A mi szempontunkból különösen figyelemreméltó a fogalomnak a **pietas erga patriam**, vagyis „a haza iránti köteleességtudás” jelentése, ill. annak megváltozása a Kr. e. I. sz. és a Kr. u. I. sz. közötti időszakban. Az ősi római **pietas** már Cicero műveiben jelentős átalakuláson megy át, ugyanakkor ez nem érinti a fogalom lényegét, sokkal inkább mélyebbé válását és érzelmi tartalommal való telítődését jelenti: az állammal szemben érzett köteleességtudásból hazaszeretetté válik, melynek alapját az emberek összetartozására, lényegi rokonságára vonatkozó sztoikus filozófiai elmélet adja. Ekképpen az **amor patriae** Cicero számára több, mint a **res publica** iránti, mindenek fölött álló köteleesség: az **oikeiós** elméletére alapozott hazaszeretet természetből fakadó vonzalom és egyszersmind az isteni gondviselés megnyilvánulása. A cicerói hazaszeretet – a hagyományos római felfogással összhangban – egyértelműen áldozatvállalást, önzetlenséget, felelős politikai tevékenységet írt elő mindenekelőtt a derék férfiak, a **virī boni** számára. (Ld. **Az oikeiós elmélete Rómában: Cicero** című tanulmányt!)

---

<sup>24</sup> Liegle 1967, 229 (első megjelenési éve: 1932).

A **patria** és az iránta való elkötelezettség tartalmának érezhető, a lényegét érintő megváltozása egyértelműen Augustus principátusához köthető. Pregnáns példája ennek a Kr. e. 17-ben megrendezett nagyszabású ünnepségsorozat, az ún. **ludi saeculares**. A százados ünnepek újdonsága Róma és a rómaiak dicsőítése, a patriotizmusban megnyilvánuló büszkeség megnövekedése volt, annak hangsúlyozása, hogy a római nép különleges, mivel az a személy, aki óvja, védelmezi (Hor. **carm.** 4,5,1skk.), maga is különleges, ugyanakkor mégis közénk való.<sup>25</sup> Az Augustus-féle patriotizmus a nagyság és a dicsőség évszázadokra visszanyúló érzését erősítette **valamennyi** rómaiában, a büszkeségét, hogy a meghódított népek számára ők maguk a jólét, a fejlődés és a béke forrásai – köszönhetően annak a rendkívüli személynek, aki maguknak a rómaiaknak is békét, biztonságot teremtett: Augustusnak. Ez a hazaszeretet nem kíván nagy tetteket, önfeláldozást, csak „ad”: a „**tu regere imperio, populos...**”<sup>26</sup> magabiztosságát és a dicsőséges **imperium Romanum**-hoz való tartozás tudatát. A **patria** ugyanakkor elválaszthatatlanul egyéolvadt az arról **pater familias**-ként gondoskodó Augustus személyével, aki a római néptől Kr. e. 2-ben kitüntetésként elnyert **pater patriae** címet mint életműve csúcspontját – nem csupán kronológiai okokból – a **Res gestae** legvégén említette meg.<sup>27</sup>

Alig egy fél évszázaddal a **princeps** halála után a filozófus-államférfi Seneca az első szerző, aki Augustus principátusát egy új uralmi formaként határozza meg, amely ugyanakkor nem előidézője, hanem következménye a köztársaság bukásának. A szerencsétlen

<sup>25</sup> Eder 1990, 117-8.

<sup>26</sup> Verg. **Aen.** 6,851skk. vö. **RglA** 3.

<sup>27</sup> **RglA** 35. A kitüntető címet Augustus már évtizedekkel korábban elnyerhette volna, ha elővigyázatosságból vissza nem utasítja. Vö. Hor. **carm.** 1,2,49–52 (Kr. e. 28): *hic magnos potius triumphos, / hic ames dici pater atque princeps, / neu sinas medos equitare inultos / te duce, Caesar.* („Itt láss diadalmi mámort, itt örülj, hogy nép Feje s Atyja lettél, hős vezér, s fékezd meg a durva médet: ránk ne rohanjon!” **Bede Anna fordítása**)

köztársaságnak (*miseræ rei publicæ*) még az sem adatott meg, hogy egyszerre omoljon össze: a *mutatio rei publicæ* a Kr. e. I. századra visszanyúló hosszú, fájdalmas folyamat volt.<sup>28</sup> Ugyanő a *princeps*ben már egyértelműen egyeduralkodót látott, a principátust ezzel a köztársaságtól határozottan különböző új uralmi formaként, monarchiaként határozta meg.<sup>29</sup>

Ez az új *res publica Romana* Nero korában már a legkevésbé sem a büszkeség forrása, és nem is az a közösség, amelynek érdekében érdemes vagy egyáltalán lehetséges volna tevékenykedni. Seneca számára az egyetlen ésszerű választás a közéletből való visszavonulás, az *otium*, amelyet nem politikusként, hanem filozófusként nem (csak) a római állam, hanem az egész emberiség javára lehet fordítani. (Ld. **Az oikeiósizmus elmélete Senecánál** c. tanulmányt!)

„Mindenkit elcsábított a béke édességével” – írta Tacitus Augustusról az *Annales* elején.<sup>30</sup> Tagadhatatlan tény, hogy a háborús borzalmak, a létbizonytalanság évtizedei után végre beköszöntő béke az egész római társadalom számára megnyugvást hozott, s nagy valószínűséggel csupán keveseket zavart az, hogy az Actiummal kicsikart *pax* egyszerre *pax Augusta* lett. A háborút felváltó béke a korszak alkotóinak meghatározó élménye, de talán senkinek sem hatotta át olyan mértékben a művészetét, mint a költő Albius Tibullusét. Bár az erotikus elégiától már csak a műfaj lényegéből fakadóan is távol áll a katonáskodás, a hősiesség, a háború eposzba kívánczó témája, Tibullus költeményeiből különös meggyőző erővel sugárzik a nyugalmas, kiszámítható élet szeretete. **Valyon Eszter** modern irodalomelméleti módszereket alkalmazó tanulmányai („*Ruricano rurisque deos*”. **A háború-beszéd metamorfózisa Tibullus elégiáiban; „Militat omnis amans”. A militia amoris új olvasata**) alapján a tibullusi költészet nem egyszerűen a háború és az abból fakadó mindenféle

<sup>28</sup> Sen. ep. 71,9 és 12.

<sup>29</sup> Vö. Sion-Jenkins 2000, 23–4.

<sup>30</sup> Tac. ann. 1,2 militem donis, populum annona, cunctos dulcedine otii pellexit.

előny határozott elutasítása, hanem egyszersmind a **militia** költői ellenképe: a hagyományos értékeket megjelenítő, idealizált vidéki élet és a szerelem világa. A **militia amoris** (a szerelem mint harci tevékenység) toposz széleskörű, kreatív alkalmazása Tibullusnál és általában a római elégikusoknál több költői bravúrnál: a hagyományos értékek és életpálya ellentétjeként határozott szemléletváltást, s ezzel – ki- mondatlanul is – az augustusi érával szembeni kritikus viszonyulást tükröz.

Az utókor számára különösen értékesek azok a források, amelyekben az ókori rómaiak reflektálnak történelmük sorsdöntő változásaira, így arra a folyamatra, amelyet a köztársaság bukásaként és a **principatus** kialakulásaként tartunk számon. A legértékesebb forráscsoportot magától értetődő okokból a történetírók művei alkotják, ugyanakkor a hiány, a veszteség éppen ebben a műfajban a legfájdóbb: a polgárháborúk időszakára és az augustusi principátusra vonatkozó történetírás teljes egészében elveszett számunkra. Nem maradtak ránk olyan fontos művek, mint C. Asinius Pollio és Maecenas munkája, Agrippa vagy az idősebb Seneca emlékiratai, Livius monumentális művének a korszakra vonatkozó könyvei is csak szűkszavú kivonatokba tömörítve olvashatóak. Leginkább a Kr. u. II. században keletkezett történeti művekre vagyunk utalva, amelyek a köztársaságkori történetírástól már alapvetően eltérő szemléletet tükröznek. Nyilvánvaló tehát, hogy maga a történetírás is mélyreható változásokon ment át az adott időszakban. A római historiográfia hagyományosan a szenatori arisztokrácia hatalomért folytatott küzdelmének része volt. A történeti műveket ehhez a társadalmi réteghez tartozó személyek írták, akik a **virtus exemplum**ainak felmutatása révén nem utolsó sorban saját **gensük** dicsőségét igyekeztek gyarapítani. Augustus hatalomra kerülésével a történetírás eme motivációja értelemszerűen elveszett, a tradicionális témák érvényüket veszítették. Egy új történetírás alakul ki a Kr. u. I. században, melynek

meghatározó hangja az **adulatio**, jellegzetes képviselője pedig Vel-leius Paterculus. Ezt a változást igyekszik tetten érni tanulmányában **Takács Levente (Az Augustus-kori történetírás)** azzal, hogy összegyűjti, elemzi és értékeli az elveszett történeti művek ránk maradt töredékeit. A szerző arra a következtetésre jut, hogy a történetírás paradigmaváltása egyértelműen Augustus korához köthető, méghozzá az nem „magától” következett be, hanem a princeps megfontolt tudat-formáló tevékenységének eredményeképpen.

Érdekes kérdés, hogy a társadalom felső rétegében általánosan elismert normák megjelennek-e a rómaiaknak más, idegen népekkel folytatott kommunikációjában? A rómaiak a **mores**t kifelé, a legyőzött és provinciákba szervezett népek felé meglehetősen visszafogottan propagálták.<sup>31</sup> Ha hivatkoznak rájuk, akkor ezt mindenekelőtt a szövetségesekkel kialakított helyes viszony, ill. a legyőzöttekkel szemben tanúsított kíméletesség összefüggésében teszik, vagyis ezekben a hivatkozásokban a háborúval (**bellum iustum**), a megadással (**editio**) kapcsolatos értékfogalmak, a **fides**, a **pietas** és a **clementia** játszószák a főszerepet. A rómaiak és a meghódított népek viszonyának kérdését **Kató Péter Az athéni önreprezentáció és Róma a Kr. e. II–I. században** című tanulmánya az utóbbiak szemszögéből vizsgálja. A szerző e korszak athéni feliratos anyagát elemezve arra a következtetésre jut, hogy az athéniak – mintegy reakcióként a római fennhatóságra – fokozottan törekedtek öntudatuk, önbizalmuk megerősítésére. Ezzel magyarázható, hogy más késő hellenisztikus városokhoz hasonlóan különösen nagy súlyt fektettek az önreprezentációra, katonai sikereik és nagyságuk ünnepségek és feliratos emlékek formájában történő megörökítésére.

---

<sup>31</sup> Ezt a következtetést Rene Pfeilschifter vonja le tanulmánya végén (2000, 133.)

Kötetünk tanulmányai az ókori Róma életét nem a szokásos aspektusokból – politika, társadalom, gazdaság, külpolitika stb. – vizsgálják, hanem azoknak a római társadalom felső rétegének mentalitását alapvetően meghatározó, általánosan elfogadott értékeknek, normáknak, magatartás- és beszédmódoknak a szempontjából, amelyek ugyanakkor a római élet egészét át- meg-átszöve kapcsolatot teremtenek annak egészen távolinak tűnő területei, így a politika, az ideológia, az irodalom és a filozófia között is.

A Kr. e. I. sz. és a Kr. u. I. sz. a római történelem mélyreható változásokat hozó időszak. Ezek a változások a **res publica**, a köztársasági államrend megoldhatatlannak bizonyuló válságához<sup>32</sup> és az annak következményeként létrejött új uralmi formához, a **principatus**hoz köthetőek, ám úgy tűnik, hogy a kortársakban, ill. utódaikban csak mintegy két emberöltővel később, a Julius-Claudius dinasztia uralkodói alatt tudatosultak. Az átalakulás, az „átmenet” egyik politikai rendszerből a másikba mégis világosan tetten érhető abban, ahogyan az alapvető értékek tartalma átalakul, új, eredeti kontextusuktól idegen összefüggésbe kerülnek vagy éppen kiüresednek.

Mint ahogyan arról már volt szó, a **fides** a római **res publica** életét alapjaiban meghatározó értéknek számított, amely ugyanakkor Róma és a meghódított népek viszonyát is meghatározta. Ennek a **foedus**on (szövetségen) alapuló kapcsolatnak a feltétele a **deditio in fidem** volt, melynek során a legyőzöttek feltétel nélkül mintegy átadták a győztes rómaiaknak az egész közösséget. A **deditio** időpontjától kezdve a győztest az erőszak alkalmazásában semmi sem korlátozta, az önmagát megadó fél számára „automatikusan érvénybe lépett a jogi önmegsemmisítés”, vagyis nem csupán döntési szabadságáról kellett lemondania, hanem államiságáról és az abból levezethető jogairól és igényeiről.<sup>33</sup> A győztes ezután a feléje nyújtott jobb kéz

---

<sup>32</sup> Vö. Meier 1990, 54: „a crisis without an alternative”.

<sup>33</sup> Hölkeskamp 2004, 122. A **deditio**val kapcsolatos további fejtegetések alapja is Hölkeskamp (2004) tanulmánya: 105–134.

megragadásával (**dextra data et accepta**) nyilvánította ki, hogy az ajánlatot elfogadja (**recipere**) és a magát megadó felet a saját „fidesébe fogadja”.<sup>34</sup> Bár a győztes imperator a **deditio**val korlátlan és feltétel nélküli hatalmat nyert a legyőzött ellenség felett, az esetek többségében nem élt ezzel. A **deditio** elfogadásával ugyanis mintegy megerősítette az azzal összekapcsolódó elvárást a kiméletességre és a túlélés garanciáira, melynek teljesítése (**in fidem accipere**) volt a feltétele annak, hogy a későbbiekben a legyőzött közösség **patronusá**vá válhasson.<sup>35</sup> Egy Kr. e. 12-ben vert aureuson két alak látható, melyeknek azonosítását a felirat teszi egyértelművé: az álló alak Augustus, aki a jobbját nyújtja az érem bal oldalán térdeplő, jobb karját esdeklőn nyújtó figura, a **res publica** felé.

### Irodalomjegyzék

- Blösel, W.: Die Geschichte des Begriffes **mos maiorum** von den Anfängen bis zu Cicero. In: Linke – Stemmler 2000, 25–97.
- Bouvier, S. des: Augustus' Legislation on Morals – which Morals and what Aims? *Symbolae Osloenses* 59 (1984) 93–113.
- Braun, M.: Stabilisierung und Destabilisierung sozialer Werte in Ciceros Reden. In: Haltenhoff – Heil – Mutschler 2003, 71–91.
- Büchner, K.: Altrömische und horazische Virtus. In: Oppermann 1967, 376–401.
- Curtius, L.: Virtus und Constantia. In: Oppermann 1967, 370–375.
- Eder, W.: Augustus and the Power of Tradition: The Augustan Principate as Binding Link between Republic and Empire. In: Raablauf – Toher 1990, 71–122.
- Eder, W.: Augustus and the Power of Tradition. In: Galinsky 2005, 13–32.
- Galinsky, K. (Ed.): *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, Cambridge 2005.
- Gruen, E. S.: The Imperial Policy of Augustus. In: Raablauf – Toher 1990, 395–416.

---

<sup>34</sup> Vö. Cic. **off.** 1,35.

<sup>35</sup> Hölkeskamp 2004, 132–3.

Haltenhoff, A. – Heil, A. – Mutschler, F.-H. (Hrsg.): *O tempora, o mores! Römische Werte und römische Literatur in den letzten Jahrzehnten der Republik* (Beiträge zur Altertumskunde 171), München–Leipzig 2003.

Hölkeskamp, K.-J.: *SENATUS POPULUSQUE ROMANUS. Die politische Kultur der Republik – Dimensionen und Deutungen*, Stuttgart 2004.

Linke, B. – Stemmler, M. (Hrsg.): *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Intensitätsstiftung und Stabilisierung in der Römischen Republik* (Historia Einzelschriften, Heft 141), Stuttgart 2000.

Meier, C.: *C. Caesar Divi filius and the Formation of the Alternative in Rome*. In: Raaflaub – Toher 1990, 54–70.

Oppermann, H. (Hrsg.): *Römische Wertbegriffe* (Wege der Forschung, Bd. XXXIV), Darmstadt 1967.

Pfeilschifter, R.: *Andere Länder, andere Sitten? Mores als Argument in der republikanischen Außenpolitik*. In: Linke – Stemmler 2000, 99–140.

Raaflaub, K. A. – Toher, M. (eds.): *Between Republic and Empire. Interpretations Augustus and His Principate*, Berkeley–Los Angeles–London 1990.

Sion-Jenkins, K.: *Von der Republik zum Prinzipat. Ursachen für den Verfassungswechsel in Rom im historischen Denken der Antike* (Palingenesia LXIX), Stuttgart 2000.

Toher, M.: *Augustus and the Evolution of Roman Historiography*. In: Raaflaub – Toher 1990, 139–154.

Tuck, S. L.: *The Origins of Roman Imperial Hunting Imagery: Domitian and the Redefinition of **virtus** under the Principate*. *Greece & Rome* 52 (2005) 221–245.

# FOLYAMATOSSÁG VAGY POLITIKAI STRUKTÚRAVÁLTÁS?

Gondolatok Augustusról és principátusáról

SZABÓ EDIT

Egy világbirodalom döntő fontosságú korszakának főszereplője kétezer évvel a halála után is az érdeklődés középpontjában áll. Nemcsak áttekinthetetlenül kiterjedt és gazdag témájú a róla szóló tudományos szakirodalom, hanem a nézőpontok és vélemények tekintetében is változatos és megosztott. E tanulmány nem vállalkozik arra, hogy mindezeket számba szedje, sem arra, hogy teljes Augustus-portrét rajzoljon, hanem csupán arra, hogy néhány fontos témakör áttekintésével a jelen kötet tanulmányainak megértéséhez segítségül szolgáljon.

Caesar örököse

*hoc bello victores quam rem publicam simus habituri  
non facile adfirmarim, victis certe nulla umquam erit.*<sup>1</sup>

Nagybátyja váratlan halála és végrendelete nehéz döntés elé állította a 19 éves Caius Octaviust. Későbbi pályafutása megítéléséhez is fontos, hogy tisztán lássuk: mi volt a célja, amikor úgy döntött, hogy

---

<sup>1</sup> Cic. *Brut.* 1,15,10. Kr. e. 43. jún. közepe: „Ha ebben a háborúban mi győzünk, nemigen tudom megmondani, milyen államunk lesz, de az biztos, hogyha veszünk, nem lesz köztársaság.” (*Havas László ford.*)

elfogadja a meggyilkolt Iulius Caesar örökségét. Mit jelentett ez a lépése? Csupán a vagyon elfogadását, vagy ennél többet: a dictator Caesar politikai örökségének vállalását is? Politikában járatlan, naiv fiatalember volt-e csupán, akit az örökségéhez való hozzájutás és a Caesar végakarátának végrehajtása körül támadt nehézségek sodortak bele a hatalmi küzdelmekbe, vagy már kezdettől fogva mérhetetlen ambíciói voltak, és örökbefogadó apja egykori rendkívüli hatalmára pályázott?<sup>2</sup>

Első pillanatra két okból is kézenfekvőnek tűnik az utóbbi kérdésre a nemleges válasz. Egyrészt Rómában a tisztségek nem voltak örökölhetőek.<sup>3</sup> Másrészt M. Antonius, akinek Caesar halálát követően consulként Rómában a legnagyobb mozgástere volt, és aki ebben az időben nyilvánvalóan még ennél is nagyobb hatalomra tört – vagy azért, hogy a senatus gyanúját magáról elterelje, vagy hogy a senatusnak egy alkalmi alku keretében gesztust tegyen – halálbüntetés terhe mellett eltöröltette a dictaturát.<sup>4</sup>

Mindez azonban csak felületes látszat. A dictaturának mint tisztségnek az eltörlése – Antonius példája is mutatja – nem zárta ki a Caesar politikai örökségére történő aspirációkat.<sup>5</sup> Ha meg akarjuk határozni, hogy valójában mit is jelentett Caesar politikai öröksége Kr. e. 44–43 folyamán, akkor nem is feltétlenül az aktuálisan éppen nem létező tisztségben, a *dictaturában* kell gondolkodnunk. Utolsó időszakában Caesar hatalma ugyanis – függetlenül attól, hogy a királyi címet visszautasította, és a diadémot is elhárította – már szétfeszítette a dictaturának mint rendkívüli tisztségnek a formális kereteit,

---

<sup>2</sup> A kérdéshez: Lotze, 1985, 6skk.

<sup>3</sup> Ezt – Marcus Antonius szájába adva – Appianus is hangsúlyozza, amikor az Octavianus és Antonius közötti találkozót leírja, vö. App. *b. c.* 3,18,66–67.

<sup>4</sup> App. *b. c.* 3,25,94.

<sup>5</sup> Antonius hatalmi törekvéseihez l. lentebb a 7. jegyzetet.

és feloldódott egy monarchikus hatalomban.<sup>6</sup> Mindezekből következik, hogy Caesar politikai öröksége alatt egyeduralkodói hatalmat vagy legalábbis az állam élén tartósan elfoglalt rendkívüli posztot kell értenünk, vagyis a felhatalmazás időtartamának, kompetencia-köreinek és területi kiterjedésének tekintetében szélesebb jogkört, mint amekkora a consulatussal járt (amelyet az adott helyzetben Marcus Antonius is kevésnek érzett).<sup>7</sup>

A korabeli eseményeket részletesen tárgyaló életrajzírók és biográfusok, Nikolaos Damaskénos, Suetonius, Appianos és Cassius Dio ábrázolása alapján nem minden tekintetben tűnik célirányosnak és egyértelműnek Octavianus viselkedése Kr. e. 44 folyamán. A szerzők azt hangsúlyozzák, hogy értesülve Caesar halálhíréről (az épeirosi Apollóniában tartózkodott, ahová még Caesar küldte Kr. e. 45 őszen) óvatosan viselkedett. Visszautasította azt a javaslatot, hogy Caesar Macedoniában várakozó seregére támaszkodva álljon bosszút a gyilkosokon.<sup>8</sup> Rómába való visszatértét követően aztán

---

<sup>6</sup> 46-ban 10 évre terjedően, 44 elején pedig már élethossziglan ruházták fel a korlátlan hatalmú katonai-politikai vezető tiszttel (*dictator perpetuus*), a dictatura mellett azonban Kr. e. 46–44 között évente consul is volt, ő töltötte be a legfontosabb szakrális funkciókat is (pl. *pontifex maximus, augur*), emellett számos különfelhatalmazása is volt: döntés háború és béke kérdésében, a katonák feletti főparancsnoki jog, censori teendők, joga földosztásra és coloniaalapításra, egyes néptribunusi jogkörök, pl. személye szent és sérthetetlen, *sacrosanctus* volt, az állami pénzek kezelése, stb. A kérdéshez alapos összefoglaló Jehne, 1987, ld. továbbá Last in: Schmitthenner 1969, 241skk. Tartalmát tekintve nem volt lényegi különbség eközött és a számára felkínált – és visszautasított – királyi hatalom között, bár az utóbbinak a legitimációs alapjai szilárdabbak lettek volna, mert az ő hatalomgyakorlása autokrácia volt. A királyi cím visszautasításához, vö.: App. *b. c.* 2,108; Cass. Dio 44,10; 46,49; Plut. *Caes.* 60–61; Plut. *Ant.* 12; Suet. *Caes.* 79; Vell. 2,68; Nik. Dam. *Vita Aug.* 20. – A diadém kétszeri felkínálásához Welwei, K. W.: Das Angebot des Diadems an Caesar und das Luperkalienproblem. *Historia* 16 (1967) 44–69. Caesar hatalmához újabban Hoffmann, 2003.

<sup>7</sup> Cic. *Phil.* 2,46, továbbá Cic. *Brut.* 1,15,3: *sed instrumentum regni delatum ad Lepidum et Antonium* (királyságának [ti. Caesarénak] eszközei átszálltak Lepidusra és Antoniusra).

<sup>8</sup> App. *b. c.* 3,10,33; Nik. Dam. *Vita Aug.* 46; Suet. *Aug.* 8,2.

éppen Caesar bizalmi emberével, Antoniusszal került összeütközésbe, és végül a senatusszal találta meg az együttműködést, azzal a tetsülettel, amely március idusa után rehabilitálta és kárpótolta örökbe fogadó apja polgárháborús ellenfelének túlélő fiát, Sextus Pompeiust,<sup>9</sup> Caesar gyilkosainak pedig először csak amnesztiát, majd később rendkívüli hatalmat és megtiszteltetéseket szavazott meg. Felállított egy vizsgálóbizottságot is annak kiderítésére, hogy hová tűnt a pénz az államkincstárból, és ez a bizottság Caesar állami földekből szerzett birtokai miatt őt állította bíróság elé, a bíróság pedig, melynek elnökei a consulok (Antonius és Dolabella) voltak, megalázta, és elképesztő összegű büntetést rótt ki rá, mely őt tönkremenéssel fenyegette.<sup>10</sup>

Octavianus módszerei ugyanakkor nagyon is Caesarra emlékeztettek. Kr. e. 44 folyamán minden kínálkozó alkalmat és eszközt, akár törvényteleneket is felhasznált a hatalom megszerzésére. A Brundisiumban lévő seregnél, ahol az Itáliába való visszaérkezését követően Caesar nevét felvette, magánemberként (!) bejelentette igényét a parthus hadjárat hadipénztárára (ezt ősszel Asia provincia adójával együtt a campaniai toborzásaihoz Caesar parancsnokaitól meg is kapta).<sup>11</sup> Patricius létére törvénytelenül pályázni akart az egyik megüresedett néptribunusi posztra (ebben M. Antonius megakadályozta).<sup>12</sup> Antonius még egy személye ellen irányuló merényletkísérlettel is gyanúsította.<sup>13</sup> Magánemberként (!) sereget toborzott,<sup>14</sup> és azt Rómába vitte a hivatalban lévő consul ellen. A senatusszal való együttműködésének is árat szabott: felvételét az atyák közé, bito-

---

<sup>9</sup> App. *b. c.* 3,4,11.

<sup>10</sup> App. *b. c.* 3,22.

<sup>11</sup> App. *b. c.* 3,22; Kienast 1982, 23, 100. jegyz.

<sup>12</sup> Suet. *Aug.* 10,3; Nik. Dam. *Vita Aug.* 128.

<sup>13</sup> Kr. e. 44. okt. eleje, vö. Nik. Dam. *vita Aug.* 128; Suet. *Aug.* 10,3; App. *b. c.* 3,39,157–161.

<sup>14</sup> Cic. *Att.* 16,8,2; Cic. *Phil.* 4,3,4; Liv. *per.* 117,1.

rolt parancsnoki hatalmának legalizálását (imperium praetori rangban) és 10 év karkedvezményt a tisztségek megpályázásához. Ugyanekkor még egy lovasszobrot is megszavaztak neki, melyet a Forum Romanumon a *rostra* (szónoki emelvény) mellett, Sulla lovasszobra mellé állítottak fel (Kr. e. 43. jan. 2).<sup>15</sup> Pár hónap múlva viszont, amikor az Antonius elleni háborúban mindkét consul elesett, hadseregével már a megüresedett consuli tisztséget követelte, és kényszerítette ki magának a senatustól (aug. 19). Nem volt még húszéves sem, amikor a római állam legmagasabb tisztségét elnyerte. A consulatus birtokában viszont már egyértelműen rendkívüli hatalomra és az állam élén elfoglalt kiemelkedő helye tartóssá tételére törekedett. A tárgyalásokat Marcus Antoniusszal és Lepidusszal, leendő triumvir társaival ugyanis ő kezdeményezte, igaz, az utóbbiak már ezt megelőzően egyesítették seregeiket.

Ugyanakkor kétségtelen, hogy vállalt kötelezettsége teljesítéséhez, a caesari végrendelet végrehajtásához nélkülözhetetlen volt a hatalom megszerzése és elkerülhetetlen a törvények felrúgása: 19 évesen, magánemberként ugyanis a római hadsereg katonáiról és a plebsről nem gondoskodhatott.<sup>16</sup> Nem úgy tűnik azonban, hogy pusztán azért történt gátlástalanul a hatalomra, hogy Caesar katonái és a plebs megkaphassák járandóságukat. Ne feledjük, Octavianus egy olyan ember örökségét kapta, aki a végrendelete megfogalmazása-

---

<sup>15</sup> App. *b. c.* 3,51,209; Cass. Dio 46,29,2, ő azt is megjegyzi, hogy a senatusba *quaestori* rangban vették fel. A szobor Octavianus érméin: Crawford 490/1, 497/1, 518/2.

<sup>16</sup> Az *adoptio per testamentum* ebben az időben már nem számított szokatlan dolognak, ezen az Octavianus örökbefogadásáról tudósító források nem is akadnak fenn. Újdonság volt viszont Caesar végrendeletében az, hogy a *plebs*re is hagyott személyenként sem jelentéktelen (300 sestertius), összességében pedig hatalmas összeget. Ennek Octavianus clientelája kiterjesztése szempontjából óriási politikai jelentősége volt: a *legatumok*nak a többi örökös részére történő kifizetéséről ugyanis neki kellett gondoskodnia. Épp ezért Octavianus *magister equitum*-má történő jelölése mellett Caesarnak ez a döntése is arra mutat, hogy unokaöccsét a római állam élén lehetséges utódának tekintette. Vö. Kienast 1984, 6 sk.

kor már fölötte állt a törvényeknek, ő maga pedig már egy olyan világban nőtt fel, melyben a törvényesség és a *res publica* nem egyszerűen csak számos sebből vérzett, hanem végül – egy időre legalább is úgy tűnt – már ki is múlt. Fogékony serdülő éveire esett nagybátyja egyeduralmának kiépülése. Caesart olyannyira csodálta, hogy egy súlyos betegségből épp hogy csak felgyógyulva utána szökött a hispaniai polgárháborúba.<sup>17</sup> Itt több hónapot töltött el annak főhadiszállásán, és egészen bizonyos, hogy a katonai dolgok mellett, politikai kérdésekben is sokat tanult tőle. Az sem mellékes, hogy nem csupán ő azonosult Caesar céljaival. Nagybátyja szerette őt, és elképzelései voltak vele. Ezt nem csupán a 45 őszén fogalmazott végrendelete sejteti (amiről az örökös egyébként semmit nem tudott), hanem Octavianus<sup>18</sup> *magister equitum designatus* címe is: dictator nagybátyja a küszöbönálló parthus hadjáratra őt választotta helyettesül,<sup>19</sup> és ezzel egy sorba emelte őt korábbi lovassági parancsnokaival, Marcus Antoniusszal és Aemilius Lepidusszal. Ennek fényében – mégha az örökbefogadásáról nem is volt tudomása – kizártnak tűnik, hogy ne lett volna tisztában azzal, miféle szerepek és lehetőségek várnak rá Caesar oldalán, mint ahogyan azzal is, hogy mi a célja nagybátyja egyeduralmának, s mi a haszna ebből a Római Birodalomnak. A karrierje tehát egy magas és rendkívüli, szorosan a *dictaturához* – még hozzá a tartóssá vált dictaturához – kapcsolódó tisztséggel *kezdődött volna*, ha a Caesar elleni merénylet nem jön közbe.<sup>20</sup> Korát meghazudtoló magabiztossága és mohó hatalomvágya

---

<sup>17</sup> Nik. Dam. *Vita Aug.* 22; Suet. *Aug.* 8,1.

<sup>18</sup> Akkor még eredeti nevén Caius Octavius.

<sup>19</sup> Plin. *n. h.* 147; App. *b. c.* 3,9,30; Cass. Dio 43,51,7–8, továbbá a *Fasti Capitolini* idevágó töredékének kiegészítése. A kérdéshez mindenekelőtt Gesche 1973, 468skk., különösen 477skk., továbbá Kienast 2004, 61.

<sup>20</sup> Appianos szerint egyéves felhatalmazással hivatalba is lépett, ebben azonban téved. Caesar Rómából tervezett elutazásáig Lepidus volt a *magister equitum*. Appianos itt arról is ír, hogy a Macedoniában állomásozó sereg parancsnokai Octavianust Apol-

Kr. e. 44 és 43 folyamán – „*ducem se profitetur*”, vezérnek kínálja magát – írta róla Cicero Atticusnak<sup>21</sup> – nemcsak a végrendelettel kapcsolatos feladatainak nagyságából, hanem nyilvánvalóan ebből a korábbi kivételezett helyzetéből és a Caesar eszméivel való azonosulásából is táplálkoztak. Nem gondolta úgy, hogy a tisztségviseléssel kapcsolatos törvények reá is vonatkoznak. Nem illetődött meg, ha senatorokkal tárgyalt, hiszen egy részük örökbefogadó apjától kapta funkcióit. Tanácsokat sokaktól kapott, de senki sem irányította, egymaga döntött. Céljai és eljárása helyességében azok erősítették meg, akiknek a jussáért kiállt, és akikre támaszkodott: Caesar veteránjai, katonasága, a plebs, vidéki egyívású barátai, akik körében a monarchikus gondolat egyáltalán nem volt idegen.<sup>22</sup> Míg a klasszikus republikánus eszményeket képviselő Cicero – nyilván az életkora miatt is – gyerekesnek tartotta, valójában Octavianus nem volt gyerekes, hanem már egy egészen más környezetben szocializálódott, melyben a szűk elit által képviselt hagyományos politikai értékeknek és formalizmusnak már nem volt akkora jelentősége. Magabiztosságát még egy természeti jelenség is megerősítette: a saját költségén rendezett játékok, a *ludi Victoriae Caesaris*<sup>23</sup> alatt feltűnt üs-

---

loniában sűrűn látogatták, csapatok is érkeztek hozzá gyakorlatozásra, és a seregben rokonszenv alakult ki iránta, vö. *b. c.* 3,9,30–32. A kapcsolat ápolása hihetőnek tűnik. Egyrészt Octavianusnak készülnie kellett a parthus háborúra. Másrészt, amikor Antonius visszarendeli Brundisiumba a macedoniai legiókat, és Rómába viszi, a négyből kettő fellázad ellene és átáll Octavianushoz. Caesar Octavianusszal kapcsolatos utód-lási terveihez lásd a 16. jegyzetet.

<sup>21</sup> Ld. lentebb, 9. l.

<sup>22</sup> Augustus kortárs életrajzírója, Nikolaos Damaskénos szemlélete is monarchikus, vö. Nik. Dam. *Vita Aug.* 113.

<sup>23</sup> Kr. e. 44. július 20–30. között, vö. App. *b. c.* 3,28,107–108; Cass. Dio 44,6,5–7,1. A Iulius Caesar által nemzetsége isteni ősanyja, *Venus Genetrix* tiszteletére alapított játékokat a rendezésre kijelölt papi testület a senatus érzékenységeire való tekintettel nem akarta megrendezni. Octavianus egyéni akciójával az örökbefogadó apja iránti *pietasát* demonstrálta.

tökös. Ezt a tömeg annak jeleként értelmezte, hogy Caesart a halhatatlan istenek maguk közé fogadták.<sup>24</sup> Ezt a hitet felkarolva keresztülvitte Caesar *consecratio*ját, a *sidus Iulium*-ot pedig érméire veretve saját propagandájában használta fel (erről lásd lentebb). Tudjuk azonban az önéletírásából, melynek idevágó részleteit az idősebb Plinius őrizte meg, hogy a szokatlan csillag feltűnését titokban a saját isteni kiválasztottsága jeleként értelmezte.<sup>25</sup>

Octavianus tetteit közelebbi forrásokból is ismerjük. A már Augustusként önigazolásul saját maga által írt *Res gestae*-je, melynek végleges szövegformáját a halála előtt alakította ki, a Kr. e. 44–43. év eseményeit illetően igen szűkszavú. Két dolgot emel ki rögtön az első és a második fejezetben: az egyik a párturalomtól szorongatott állam, a *res publica* felszabadítása, a másik apja gyilkosainak megbüntetése.<sup>26</sup> Mindkettő caesari volumenű tett volt. Mivel pedig az állam párturalomtól való fenyegetettsége Caesar meggyilkolásának következtében alakult ki – diktatórikus egyeduralmának ugyanis az volt a mindenekelőtti haszna, hogy a birodalom stabilitását fenyegető önös *nobilis* pártérdekeket elfojtotta –, Octavianusnak ezt a tettet akár Caesar politikai öröksége, vagyis az egyeduralom helyreállítása-

<sup>24</sup> *Sidus Iulium*. vö. Suet. *Caes.* 88; Gesche, H.: Die Vergottung Caesars. Kallmünz 1968, 68.

<sup>25</sup> Augustus önéletírásának ezt a helyét Plin. *n. h.* 2,93,94 idézi, később a mű elveszett.

<sup>26</sup> *RgdA* 1: Annos undeviginti natus exercitum privato consilio et privata impensa comparavi, per quem rem publican a dominatione factionis oppressam in libertatem vindicavi. Eo [nomi]ne senatus decretis honorif[i]cis in | ordinem suum m[e] adlegit C Pansa et A. Hirti]o consulibus con[sula] | |<sup>3</sup> rem locum s[ententiae] dicendae tribuens et i]mperium mihi dedit. („Tizenkilenc éves koromban, a magam elhatározásából és a saját költségemen hadsereget szerveztem és a párturalomtól szorongatott államot felszabadítottam. Ezen a címen a senatus kitüntető határozatával tagjai közé választott C. Pansa és A. Hirtius consulsága alatt, mégpedig úgy, hogy véleményemet a volt consulokkal adhattam elő, és imperiummal ruházott fel.” *Borzsák István ford.* Antik Tanulmányok 1 [1954] 323–332.)

ként is értelmezhetnénk. Ez esetben a *Res gestae* első mondatát a Kr. e. 44–31. közötti hatalmi küzdelmeire kellene vonatkoztatnunk, melyek eredményeként megszerezte az egyeduralmat. Azonban nem erről van szó. A következő mondatában Augustus az állam felszabadításáért kapott kitüntetéseit nevezi meg, ezeket pedig Kr. e. 43. január 2-án szavazta meg számára a senatus. A kitüntetésre érdemesítő esemény azonosításához a kulcsot Cicero harmadik, Kr. e. 44. december 20-án elmondott *Philippicájának* egyik mondata jelenti, melynek szóhasználatát Augustus a *Res gestae*-ben minden jel szerint tudatosan követi: *Qua peste privato consilio rem publicam — neque enim fieri potuit aliter — Caesar liberavit.*<sup>27</sup> A dögvész (*pestis*) alatt Cicero Marcus Antonius Rómát fenyegető uralmát érti. Kr. e. 44 októberének és novemberének történéseiről van szó tehát, amikor Marcus Antonius Brundisiumba ment, s onnan hadrendbe állított legiókkal indult vissza Rómába, ahová november 24. előtt érkezett meg. Ez nagy riadalmat keltett a senatorok körében.<sup>28</sup> Ha a *Res gestae divi Augusti* nem is, Cicero levelei fontos információkat tartalmaznak Octavianus ekkori céljaira és tetteire vonatkozóan. Az értesülései magától Octavianustól származnak, aki levelek útján tájékoztatta őt saját lépéseiről és szándékairól, s egyúttal tanácsokat is kért tőle. Hogy miért éppen hozzá fordult, azt Cicero tekintélye mellett elsősorban Antonius-ellenessége magyarázza, mely a szeptember 2-án a senatusban elhangzott beszéde óta (első *Philippica*) eléggé nyilvánvaló volt. Cicero november 4-én azt írja Atticusnak, hogy Octavianus apja veteránjai körében sereget toborzott, és hogy: *magna molitur. ... plane hoc spectat ut se duce bellum geratur cum Antonio.* Majd megismétli: *... ducem se profitetur nec nos sibi putat deesse oportere.* Az Octavianusszal kapcsolatos fenntartásait is közli: *quid quaeris? vide*

<sup>27</sup> Cic. *Phil.* 3,2,5: „Ettől a veszedelemtől mentette meg az államot Caesar magánkezdemenykezéssel – más lehetőség ugyanis nem volt.” (*Maróti Egon ford.*), vö. Kienast 1982, 26skk.

<sup>28</sup> Cic. *Phil.* 3,2; App. *b. c.* 3,43–35.

*nomen, vide aetatem!*<sup>29</sup> Cicerónak egy ezt követő, szintén Atticushoz írt leveléből ismerjük Octavianusnak egy 44 decemberében a nép előtt tett kijelentését is: ... *iurat „ita sibi parentis honores consequi liceat” et simul dextram intendit ad statuam*. Cicero itt is rögtön kinyilvánítja ellenérzéseit Octavianusszal szemben: *Mhdel swqeihn upo/ge tooutou*.<sup>30</sup> Mindezekből egyértelműen kiderül, hogy Octavianus nem volt naiv. Kr. e. 44 utolsó hónapjaiban nagyon is tudatosan cselekedett, s ha a senatusban voltak is olyan erők, amelyek azt remélték, hogy felhasználva Antonius ellen, majd később ejthetik őt – közjük tartozott Cicero is<sup>31</sup> – mégiscsak ő volt az, aki felkínálta a segítségét a testületnek, hogy aztán ezt az együttműködést a saját céljaira használja fel.

Kr. e. 44 utolsó negyedében Octavianus számára a legfontosabb a Marcus Antoniuszal való ellentéte volt. Ennek azonban nem az volt az oka, ami Livius kivonatában fennmaradt, hogy ti. Antonius őt nagyon megsértette.<sup>32</sup> Antonius március idusa után két fő dologra törekedett: Caesar parthus hadjáratra felállított hadseregének meg-

<sup>29</sup> Cic. *Att.* 16,8,1 (Kr. e. 44. nov. 4): „nagy dolgokat tervez ... célja világos, háború Antoniuszal szemben az ő vezérletével. ...” „... Szóval ő vezérnek vallja magát, és úgy gondolja, hozzá kell csatlakoznunk.” (*A fordítás:* Tar Ibolya [szerk.], 1998, 30).

<sup>30</sup> *Att.* 16,15,3: Esküdjök „Amennyiben apám tisztségeit megszerezhetném” és egyidejűleg jobbjával a szoborra (ti. Caesaréra) mutatott. .... „Nem szeretném, ha egy ilyen alak mentene meg.”

<sup>31</sup> Cic. *fam.* 11,20,1: *Laudandum adulescentem, ornandum, tollendum*. („Dicsérni kell a fiatal embert, feldíszíteni, felmagasztalni” – A kijelentése gyilkosan szellemes: a három ige együtt ugyanis a halotti szertartás három részét jelenti. A *tollo* ’felemelni’ ige ez utóbbi összefüggésben a halotti máglyára való felemelést jelenti (innen a szónak egy másodlagos jelentése is: ’eltenni láb alól’). Cicerónak meghatározó szerepe volt a senatusi közvélemény formálásában. Már Caesar is szerette volna őt megnyerni magának, de ő nem rokonszenvezett a dictatorral, kormányzását *dominationak*, uralkodásnak tartotta, vö. *Att.* 8,11,2. Nem vett részt ugyanakkor a merényletben, így Octavianus számára alkalmas közvetítőnek látszott. Cicerónak ugyanakkor Octavianusszal szemben is fenntartásai voltak első nyilvános szereplései óta, vö. *Att.*, 15,2,3; *uo.* 16,15,3; *Att.* 14,8,1–2.

<sup>32</sup> Liv. *per.* 117.

szerzésére (hat legió és erős lovasság), és Caesar egykori provinciájának, az Itália ellenőrzése szempontjából legelőnyösebb fekvésű Gallia Cisalpinának és Gallia Comatának proconsuli provinciaként való elnyerésére. Miután a macedoniai helytartóságot a csapatok nélkül megszerezte, elérte, hogy a csapatokat is rendeljék az ő macedoniai parancsnoksága alá, végül a senatus ellenében, a néppel elfogadtatott egy törvényt (*lex de permutatione provinciarum*), mely számára új provinciát jelölt ki, Gallia Cisalpinát valamint Gallia Comatát, és engedélyt adott a csapatai átcsoportosítására is.<sup>33</sup> Brundisiumba Antonius a Macedoniából visszarendelt csapatokért ment. Octavianusnak az volt tehát a célja, hogy megakadályozza Antoniust – lényegében úgy is fogalmazhatunk – Caesar eme két örökségének megszerzésében. Ügynökei a brundisiumi csapatoknál agitáltak, maga Caesar pedig campaniai veteránjait mozgósította (a veteránok körében Antonius is toborzott): pénzzel és ígéretekkel, zendülés szításával dúlt a küzdelem a katonák és a veteránok megnyeréséért.<sup>34</sup> Octavianus vehemenciája ebben a küzdelemben egyben annak is bizonyítéka, hogy maga is a caesari örökségre pályázott. A tét óriási volt: ha alulmarad, elveszíti Caesar óriási clienteláját (a vagyona jó részét már elvesztette, ld. fentebb). Az Antonius elleni háború számára tehát létfontosságú volt, az meg, hogy a senatus is hasonló veszélyt látott Antonius hatalmi törekvéseiben, és kitartásra buzdította

<sup>33</sup> App. *b. c.* 3,7–8; 3,25; 3,27; Liv. *per.* 117.

<sup>34</sup> A brundisiumi Antonius elleni katonai zendülés, majd később két legio, (ld. lentebb) Octavianus oldalára való átállása valószínűsíti az Octavianus Apolloniában való tartózkodásának appianosi verzióját, hogy tudniillik Caesar unokaöccse kapcsolatban állt a macedoniai hadsereg tisztjeivel és katonáival, s azok kedvelték őt. Octavianus ügynökeinek pusztán agitációja valószínűleg nem lett volna ilyen elementáris hatású. Vö. Syme 1963 120, továbbá Botermann, H.: Die Soldaten und die römische Republik in der Zeit von Caesars Tod bis zur Begründung des zweiten Triumvirats, München 1968, 45skk. A campaniai veteránok megnyerésére ugyanakkor nagy összegeket fordított, vö. Cicero már említett, nov. 4-én kelt levelével: Cic. *Att.* 16,8,1.

Decimus Brutust, Gallia Cisalpina Antonius által Macedoniába áthelyezett helytartóját, kapóra jött neki.

Cicero Puteoliból azt tanácsolta Octavianusnak, hogy a seregével Rómába menjen. A legióival ugyancsak ide érkező Antonius ezzel nehéz helyzetbe került. Megbosszulta magát az, hogy véres eszközökkel torolta meg a brundisiumi zendülést. Két legiója, a negyedik, és a legio Martia rögtön átállt Octavianushoz.<sup>35</sup> Az Octavianus által mozgósított erők, és a saját serege eróziójának veszélye folytán Antonius végül jobbnak látta, ha maradékaival még a consulatusa letelte előtt sietősen az újonnan kijelölt tartománya elfoglalására indul. Antoniusnak ezt az idő előtti Rómából való távozását értékelte Cicero harmadik és negyedik *Philippicájában* és leveleiben is úgy, hogy Octavianus kergette el őt Rómából, illetve, hogy Octavianus szabaddította meg az államot Antonius uralmától.<sup>36</sup>

Octavianus hatalmi ambícióira egy további forrásunk is van, egy érme Kr. e. 36-ból, mely azt a szobrot ábrázolja, melyet a senatus a Sextus Pompeius felett aratott döntő győzelmét követően állíttatott neki. Ez Neptunus pózában ábrázolja őt, meztelenül,<sup>37</sup> kezében *aplustrummal* és lándzsával, jobb lába alatt pedig a földkerekséget jelképező globusszal. Cassius Diótól tudjuk, hogy Iulius Caesarnak is volt egy hasonló pózban álló bronzszobra a Capitoliumon, és hogy a lába alatt heverő *sphaera* a világmindenség feletti uralmát szimbolizálta. Octavianusnak ez a póza tehát ugyancsak arról árul

<sup>35</sup> Liv. *per.* 117; App. *b. c.* 3,43–44.

<sup>36</sup> Pl. Cic. *ep. ad Brut.* 15,1,7: atque omne praesidium esset in puero qui a cervicibus nostris avertisset Antonium („és minden mentsvárunk egy gyerek volt, hogy ő elúzi a nyakunkról Antonius”).

<sup>37</sup> Vö. RIC 256. Az ábrázolás reakció volt Sextus Pompeius propagandájára, aki a tengerek urát apjához, Pompeius Magnushoz hasonlóan személyes védelmező isténének tekintette, majd válaszul Caesar *consecratiojára* és Octavianus új nevére, az *Imperator Caesar divi filius-ra*, magát *Neptuni filius-szá* nyilvánította, vö. Cass. Dio 48,48,5.

kodik, hogy az egyeduralom megszerzését tekintette céljának már évekkal a Marcus Antoniusszal való actiumi összecsapása előtt.<sup>38</sup>

Octavianusnak a senatus részére felkínált segítségét nyilván az motiválhatta, hogy ennek révén lehetőséget látott bitorolt hatalma legalizálására,<sup>39</sup> amelytől pedig hatékonyabb eszközöket és szilárdabb támogató bázist remélhetett az Antoniusszal folytatott küzdelméhez is. A családja is a senatusszal való együttműködését ösztönözhetette.<sup>40</sup> November 24-re jelentősen meg is erősödött a helyzete: négy legiójával hatalmi tényezővé vált Itáliában, amelyet már nem lehetett figyelmen kívül hagyni. Antonius távoztával a háborús hangulat felerősödött. December 20-án mondta el Cicero harmadik *Philippicáját*, melyben az ifjú Caesart is egekig magasztalta. Beszéde ezzel azt a benyomást kelti, mintha Cicero meg lett volna győződve arról, hogy sikerült Octavianust megnyerni a *res publica libera* ügyének. A sok vihart látott idős politikus őszinteségét illetően lehetnek kétségeink, beszéde azonban nagyban lendítette előre Octavianus ügyét.

Ami a senatussal való kapcsolatát illeti: azzal azért nem lehet őt vádolni, hogy Caesar gyilkosaival lepaktálva teljesen elvtelen alkut kötött Antonius ellen. A senatusi többség Kr. e. 44 folyamán, mint erre a kutatás már rámutatott, caesareanus volt.<sup>41</sup> Hogy miért születtek mégis március idusa után Caesar emlékét sértő döntések?

---

<sup>38</sup> Cass. Dio 43,14,5. Caesar thapsusi győzelmét követő kitüntetései között említi, hivatkozik rá Zanker 2009, 49skk.

<sup>39</sup> Azon a bizonyos decemberi népgyűlésen elhangzott, Cicero által említett esküdjöze is arra vall, hogy törvényes felhatalmazás nélkül korlátozottan érezte mozgásterét, ld. fentebb.

<sup>40</sup> Mostohaapja, aggódva érte, már az örökség elfogadásáról is megpróbálta lebeszélni, vö. App. *b. c.* 3,10,54. Sógora, Marcellus a merénylőkkel rokonszenvezett. Ciceróval együtt ő készítette elő az egyezséget, vö. Kienast 1982, 7.

<sup>41</sup> Caesar pártját és az alatta felemelkedő *homines novi*-t behatóan elemzi Syme 1963, 61skk. Pl. Aulus Hirtius és Vibius Pansa, a két consul designatus is Caesar embere volt, Nik. Dam. *Vita Aug.* 27. A senatori párttal működött viszont együtt Octavia

A merénylőknek valóban voltak lelkes republikánus hívei a senatusban, de mások is rokonszenveztek velük, főleg Brutusszal, szilárd jelleme és megnyerő személyisége miatt, vagyis a politikai elvek és a személyes szimpátiák esetenként keresztezték is egymást. Caesar hívei közül sokan nem mertek nyíltan színt vallani a merénylet utáni bizonytalan helyzetben, amikor még nem volt egészen világos, milyen erők állnak az összeesküvők mögött, sokan pedig olyannyira nem tudták elfogadni M. Antonius vezérszerepre való törekvését, hogy vele szemben akár még Caesar egykori ellenzékével is hajlandók voltak együttműködni. Nem kevesen voltak azok sem, akik egész egyszerűen csak békére vágytak, és emiatt Caesar emlékét is megsértve, megszavazták a köztársaságiaknak mindazt, amiről úgy vélték, hogy az az újabb polgárháború elkerülésének az ára.

Octavianus a Kr. e. 43. november 27-én elfogadott *lex Titia* alapján Iulius Caesar egykori két másik lovassági parancsnokával együtt 38. december 31-ig triumviri felhatalmazást kapott. A törvényt nem teljesen szabályosan terjesztették elő, a triumvirek nem sokat adtak a formaságokra.<sup>42</sup> A dictatorihoz hasonló hatalmat gyakoroltak, s s tisztségük leteltét sem vették figyelembe. Csak 37 őszén kerítették sort arra, hogy megbízatásukat – visszamenőleges hatállyal – újabb öt évre meghosszabbítsák. Egy év múlva – Lepidus visszaléptetése miatt – a triumvirekből gyakorlatilag duumvirek lettek, ezt a változást azonban sem Octavianus, sem Antonius nem tekintette elégséges oknak arra, hogy a felhatalmazásukat újratárgyalassák. Hivata-

---

férje, az 50. év consulja, C. Claudius Marcellus is, és azon igyekezett, hogy sógorát, Octavianust is megnyerje. Az Antonius elleni első támadásokat sem Cicero indította el, hanem Caesar apósa, L. Calpurnius Piso, vö. Kienast 1982, 26 sk. A június 1-jén Antonius által elfogadott *lex de permutatione provinciarum* után fújt riadót vele szemben a senatus jelentős része, a republikánusok és a mérsékelt caesarianusok egyaránt, vö. Syme, 1963, 115 sk., l. fentebb.

<sup>42</sup> App. *b. c.* 4,7,27.

losan továbbra is a *triumvir rei publicae constituendae* címet viselték. Kr. e. 33. december 31-én a második ciklus is lejárt,<sup>43</sup> Octavianus azonban a következő években is tovább gyakorolta, pontosan fogalmazva ettől kezdve már csak bitorolta rendkívüli hatalmát.<sup>44</sup> Helyzete Kr. e. 31. január 1-jétől kezdve sem vált jogi szempontból teljesen kifogástalanná, amikortól kezdve minden évben consuli tisztséget viselt, a consulok Sulla óta ugyanis csak Italiában gyakorolták jogkörüket, míg a provinciákat – proconsulok és proprætorok kinevezésével – elvileg a senatus ellenőrizte. Röviden szólva, Sulla óta – Caesar dictaturájától eltekintve – már nem létezett az egész birodalom területére kiterjedő egységes főhatalom.<sup>45</sup> Octavia-

<sup>43</sup> Appianus idevágó adata alapján (*Illyr.* 28) Octavianus triumviri hatalmának vége Kr. e. 32. december 31. kellene, hogy legyen, s vannak is, főleg a régebbi szakirodalomban, akik ezt az álláspontot képviselik. A kutatás többnyire a triumviri hatalmának időtartamáról nyilatkozó Augustusnak ad hitelt, vö. *RgdA* 7,1: [*Tri]umv[ir]um rei pu[blicae] c[on]s[ul]i[tu]endae f[un]ctio[n]is p[er] continuos an[n]os [decem]*. A kérdéshez: Girardet, Chiron 25 (1995) 147–161.

<sup>44</sup> A kérdéshez: Benario, H. W.: Octavian's Status in 32 B.C. *Chiron* 5 (1975) 301–309; Petzold, K.-E.: Die Bedeutung des Jahres 32 für die Entstehung des Prinzipats. *Historia* 18 (1969) 324–351, aki Octavianus státuszát a *RgdA* 34. fejezetének a *per consensum universorum potitus rerum omnium* fordulatából kiindulva magyarázza. A *consensus universorum*-ot Italia és a nyugati tartományok lakosságának esküjével azonosítva úgy véli, hogy Augustus saját hatalmának eredetét, mely végső soron a principátust is meghatározta, a Kr. e. 32-ben létrejött nagy politikai és katonai clientelára vezette vissza, mely aztán a későbbiek során is az uralmának alapját képezte. Petzold megállapítása Octavianus, illetve Augustus hatalma megértéséhez fontos adalékot jelent, de nem változtat azon, hogy Kr. e. 32 és 27 között jogi szempontból igen kényes volt Octavianus helyzete.

<sup>45</sup> Az itáliai főhatalom és a helytartói tisztség egymástól való elkülönítését világosan mutatja Pompeius helyzete Kr. e. 55-ben, aki egyszerre volt *consul* (Itáliában) és *proconsul* (a két Hispaniában). A két felhatalmazás együtt szemantikailag ugyan értelmetlen, de a consulok egész birodalomra kiterjedő hatalmának Sulla törvénye által törtenő megszüntetéséből egy ilyen helyzet a gyakorlatban mégiscsak adódhatott. – Csúpan két személyt ismerünk, aki a Sulla után folytatott gyakorlat alól kivételt képez: Pompeiust, aki rendkívüli megbízatását a kalózok, majd VI. Mithridatés Eupatór ellen a senatus ellenében néptribunusi javaslatra a néptől kapta egyedileg definiált *imperium*

nus tehát, amikor Itálián kívül seregeknek parancsolt és hadjáratot vezetett, bitorolta a hatalmat, *usurpator* volt, vagy egy még jobb görög szóval élve – Iulius Caesarhoz hasonlóan – *tyrannos* volt: a *res publica*-t tartotta ugyanis hatalmában.<sup>46</sup>

### A principátus rendszere

*Lepidi atque Antonii arma in Augustum cessere, qui cuncta discordiis civilibus fessa nomine principis sub imperium accepit.*<sup>47</sup> (Tacitus, *ann.* 1,1)

D. Lotze találó összehasonlításával élve az idősebb és az ifjabb Caesar hatalomért folytatott küzdelme pontosan ellentétes irányba haladt. Míg az idősebb kezdetben a *princeps*ek egyike volt, és csak a polgárháború kényszere folytán vált egyeduralkodóvá (anélkül, hogy erre valamiféle programja lett volna) addig az ifjabb számára a kiindulópontot nagybátyja egyeduralma jelentette. Azt kísérelte meg

---

*proconsulare* formájában (Kr. e. 67, *lex Gabinia* és *lex Manilia*), tehát nem a *consulatus* után, *senatusi prorogatio*val, valamint Iulius Caesart, aki *proconsul*ként törvénytelenül lépett hadseregével Itália földjére, és a *consulatus*sal próbálta – jobb híján – törvényesíteni helyzetét a Pompeius vezette köztársaságiak elleni balkáni hadjárata előtt, vagyis a *consuli* hatalmát – a Sulla törvénye előtti gyakorlatnak megfelelően – az egész birodalom területén gyakorolta. Amikor *dictator* lett, attól kezdve már alkotmányos probléma nem állt fenn, mert a *dictator* hatalma az *imperium Romanum* egészére kiterjedt. Octavianus tehát Kr. e. 31–27 között, hasonló helyzetben, ugyanazt a megoldást választotta hatalma legitimálásához, mint Iulius Caesar Kr. e. 48-ban. (De ő nem lett *dictator*).

<sup>46</sup> Emiatt Kr. e. 32. jan. 1-jén, amikor M. Antonius két embere töltötte be a *consulatus*-t, a *senatus*ban nagyon komoly támadások érték, s csak egy *neptribunusi veto* akadályozta meg, hogy ellene határozat szülessék, melynek Octavianus másnapi beszéde alapján valószínűsíthető tartalma annak követelése volt, hogy mondjon le a *triumviri* hatalmáról, vö. Cass. Dio, 49,41,4sk.; Syme, 1963, 278 sk.

<sup>47</sup> „Lepidus és Antonius fegyveres ereje Augustusra szállott, ki a polgárvizsályokban kimerült birodalmat *princeps* néven főhatalma alá fogadta.” (Borzsák István fordítása)

kezdetben, amennyire csak lehetséges volt, megszerezni, és csak egy hosszú tanulási folyamat során talált egy másik uralmi formát, mely jobban megfelelt a római nép, különösképp pedig a vezető réteg hagyományainak.<sup>48</sup> Ez volt a *principatus*.

Ezt az Augustus által megteremtett uralmi formát sokan megkísérelték már meghatározni. Theodor Mommsen erős formális jogi megközelítéssel úgy vélte, hogy a principátussal *dyarchia* jött létre: a hatalom két tényező, a princeps és a senatus között oszlott meg.<sup>49</sup> Mommsen *dyarchia* fogalmát később sokan bírálták: kezdetben elsősorban – ugyancsak jogi nézőpontból – azt hangsúlyozva, hogy az új rendszerben a *közársasági alkotmány változatlanul fennmaradt*, s a senatus, mely az imperium adományozásáról vagy visszavonásáról döntött, a *princeps* fölött állt.<sup>50</sup> A későbbi vélemények viszont, abból kiindulva, hogy a valóságban a senatus a princeps mellett mégiscsak kisebb jelentőséggel bírt, mindkét előbb említett értelmezést elvetették, és azt hangsúlyozták, hogy *de iure ugyan a senatus – legalábbis részlegesen – a princeps fölött állt, de facto azonban a helyét a princepsnél alacsonyabbra kell helyezni*.<sup>51</sup> Már ekkor – még mindig elsősorban jogi nézőpontból – megfogalmazódott egy általánosabb bírálólat is, mely úgy vélte, hogy a Kr. e. 27-ben létrejött új államrend modern alkotmányos értelemben nem tekinthető *sem közársaságinak, sem dyarchiának, sem pedig monarchiának*, és az addigi rossz kérdésfeltevések helyett azt ajánlotta, hogy az új rendszert sokkal erősebben a fejlődésében kell megragadni: fokozatosan, szokásjogi úton egy monarchikus állam-

<sup>48</sup> Lotze 1985, 9.

<sup>49</sup> „...weder als Republik, noch als Monarchie.” A princeps és a senatus egymással egyensúlyt képeztek, vö. Römisches Staatsrecht II<sup>3</sup> 1887, 745skk., különösen a 748. l.

<sup>50</sup> Meyer, E.: Kaiser Augustus. Historische Zeitschrift 1903 = In: Kleine Schriften I<sup>2</sup>, Berlin 1924, 377skk.

<sup>51</sup> Többek között Pöhlmann, R. v., Ullstein Weltgeschichte I: Geschichte des Altertums, Berlin 1910, 509skk.

forma jött létre, anélkül azonban, hogy ezt hatalomátvétel vagy alkotmánymódosítás idézte volna elő.<sup>52</sup> A 20. századi társadalomtörténeti kutatások, mindenekelőtt a *nobilitas* körében végzett vizsgálatok<sup>53</sup> ezután már egyenesen azt kérdőjelezték meg, hogy pusztán a törvények alapján reális képet nyerhetünk-e egyáltalán Augustus hatalmáról. A principátust nem jogi, hanem társadalmi intézményként fogták fel, azt hangsúlyozva, hogy Augustus hatalmának voltak a tisztségein és egyéb jogkörein kívüli alapjai is: hatalmas vagyona (a kiterjedt császári birtokok és egyéb bevételei), mellyel egyetlenegy senator gazdagsága sem volt párhuzamba állítható, a Caesartól örökölt óriási *clientelája*, melyet saját maga is tovább növelt, *auctoritasa*, mely a törvény általi felhatalmazásait jóval meghaladó befolyást biztosított neki.

Az Augustus hatalmának alkotmányon kívüli forrásait feltáró kutatások úttörője Anton von Premerstein volt, aki Augustust egy kiterjedt *clientela* középpontjában álló pártvezérként írta le.<sup>54</sup> Őt követően hosszú időre meghatározóvá vált Ronald Syme-nak a római *nobilitas* körében folytatott proszopográfiai kutatásokra alapozott álláspontja. Arra hívta fel mindenekelőtt a figyelmet, hogy Augustus hatalmát a címei nem pontosan fejezik ki: tudniillik a *princeps* is, az *imperator* is és a *basileus* is ugyanaz a személy volt, és hogy a valós probléma nem a szövegekben és a formulákban van, hanem a tényleges hatalomban. Végső konklúzióját tekintve Augustus principátusát összekötő láncszemnek tekintette a köztársaság és a császár-

---

<sup>52</sup> Dessau, H.: Geschichte der römischen Kaiserzeit. I. Berlin 1924, 39skk., 132skk., különösen Schönbauer, E.: Wesen und Ursprung des römischen Prinzipats. ZRG 47 (1927) 270skk. Hasonlóképp szkeptikus az alkotmányjogi meghatározhatóságot illetően Walther Kolbe: Von der Republik zur Monarchie. In: Roms Zeitwende. Hrsg. v. O. Immisch, Leipzig 1931, 37skk. = In: Schmithenner, W. 1969, 72skk.

<sup>53</sup> Pl. Gelzer, M.: Die Nobilität der römischen Republik, Leipzig 1912.

<sup>54</sup> Premerstein, A. v. 1937.

ság között, melyet egy politikai klikk kormányzása jellemezett.<sup>55</sup> Ma többnyire monarchikusnak ítéli a kutatás Augustus hatalmát,<sup>56</sup> nyomtatékosan hozzá kell tennünk, hogy modern nézőpontból szemlélve.

Vitatható viszont, és vitatja is a kutatás Syme-nak és másoknak az a kijelentését, hogy tudniillik a *res publica* helyreállítása nem volt több ünnepélyes komédiánál, melyet egy képmutató ember rendezett.<sup>57</sup> Ugyanez a vélekedés a köztudatban is széles körben elterjedt, s a római *res publica* félreértésén, annak a modern köztársaság fogalmával való azonosításán alapszik.<sup>58</sup> A témában legilletékesebb és korban is autentikus rómainak, Ciceróra kell hivatkoznunk, akinek a *De re publica*-jában adott meghatározása egyértelművé teszi, hogy mit is értettek a rómaiak ezidőtájt *res publica*-n alatt. Leginkább a modern állam szavunkkal tudjuk azt visszaadni, bár azzal sem teljesen azonos a jelentése, Cicero ugyanis csak azt az államformát tekintette *res publica*-nak, melyben a hatalom a néptől származik.<sup>59</sup> Az olyan képződményt ellenben, melyben egy zsarnok tartja kezében a közügyeket, nem tekintette *res publica*-nak.<sup>60</sup> Cicero szerint a *res publica*-nak

<sup>55</sup> Syme, 1939; Uő: *The Journal of Roman Studies* 36 (1946) 153skk., különösképp 175.

<sup>56</sup> Szkeptikusan a meghatározhatóságot illetően, Augustus hatalmát monarchikusnak ítéli Walther Kolbe: *Von der Republik zur Monarchie*. In: *Roms Zeitwende*. Hrsg. v. O. Immisch, Leipzig 1931, 37skk = In: Schmithenner 1969, 72skk; Kienast 1982 álláspontját már a monográfiája címe is elárulja: *Augustus, Princeps und Monarch*; Crook, 1996, „*de facto* in the position of ruler”

<sup>57</sup> Syme, 1963, 323skk., 414skk.

<sup>58</sup> Amit számos európai nyelven a latin *res publica*-ból származó szóval fejeznek ki.

<sup>59</sup> *rep.* 1,35,54.

<sup>60</sup> A Cicero gondolatait kifejező Scipio Syrakusai állapotára hivatkozik Dionysios tyrannosa alatt: „... ubi tyrannus est, ibi non vitiosam, ut heri dicebam, sed, ut nunc ratio cogit, dicendum est plane nullam esse rem publicam” („ahol tehát tyrannus van, ott nem egy romlott államról van szó, miként azt már tegnap mondtam, hanem most már a megfontolás mondatja velünk, egyáltalán nem is létezik semmiféle állam”... (*ford. Hamza Gábor*), vö. *rep.* 3,31,43.

három tiszta formája létezik: a *regnum*, magyarul királyság, a *civitas optimatum*, a kiválasztottak, a legjobbak által kormányzott állam és a *civitas popularis*, a nép állama.<sup>61</sup> A királyságot, az optimaták, vagyis kevesek kormányzását és a népuralmat nem tekintette önmagában se rossznak, se jónak, úgy vélte tudniillik, hogy mindháromnak lehetséges egy jó, igazságos megvalósulása és egy elfajulása is. Ezt az azal a széles körben elterjedt véleménnyel szemben is hangsúlyozta, mely a monarchikus, arisztokratikus és demokratikus elemeket vegyítő kevert államformát tekintette a legjobbnak.<sup>62</sup> Némi leegyszerűsítéssel tehát azt mondhatjuk, hogy a római politikai gondolkodás szerint a vízváltástó nem a köztársaság és a monarchia között húzódott, hanem az alkotmányos állam és az önkényuralom között (az alkotmányosságot természetesen nem modern értelemben gondolva, hanem pusztán az állam törvényekkel való szabályozottságát és a hatalom néptől való származását értve rajtva). A *res publica* ellentétes fogalma ennek megfelelően nem a monarchia, hanem a *dominatio* vagy *dominatus* (és a vele rokon *usurpatio*), vagy a rómaiak által is használt görög szó, a *tyrannis*<sup>63</sup> volt.<sup>64</sup> Ezt a népuralom elfajulásának tekintették, s a tyrannoson a *dominus populi*-t értették.

A 28–27. folyamán foganatosított intézkedések eredményeként kialakított politikai rendszer, melyet az augustusi propaganda *res publica restituta*-ként ünnepelt, megfelelt a cicerói *res publica* követelményeinek.<sup>65</sup> Az persze kétségtelen, hogy a korábbi állapotokhoz

<sup>61</sup> Cic. *rep.* 1,26,42; 1,35,54.

<sup>62</sup> Cic. *rep.* 2,23,41–42.

<sup>63</sup> Cic. *rep.* 2,26,47: *dominus populi, quem Graeci tyrannum vocant*; vagyis a tyrannist a nép állama (*civitas populi*) elfajulásának tekintette, 2,26,48; 3,31,43.

<sup>64</sup> Hasonlóképp Lacey 1996, 15skk.

<sup>65</sup> A köztársaság mártírjának, Cicerónak a *De re publica*-ja szellemi fegyvert jelentett a triumvirek önkényével szemben, és nem egyszerűen csak közismert volt a nobilitas körében, hanem Hans Drexler 268 szavaival élve „Gemeingut”, vagyis közkinccs, vö. *Principes – Princeps*. Maia, N. S. 10 (1958) 368. A *De re publica* és az augustusi *restitutio rei publicae* közötti párhuzamot a kutatás is nyilvánvalónak tekinti, vö. Wickert, L.: *Neue*

képest eltolódott a hatalom egy ember, a princeps javára, és ez a nobilitas *libertas*át korlátozta. Emiatt nevezték később, főleg persze a senatori rendű szerzők az állam Augustus előtti, *optimates* által kormányzott formáját *libera res publica*-nak (szabad államnak). Hivatalosan a senatus *res publicának* nevezte a római államot a principátus későbbi időszakában is.<sup>66</sup> A princeps hatalmának a senatus és a nép által történő elismerése ugyanis később is a legitimitás feltétele volt. Egon Flaig e két hatalmi tényezőhöz még a hadsereget is hozzáveszi, s a principátust ez alapján *Akzeptanzsystem*ként határozza meg.<sup>67</sup>

A modern és az ókori felfogás közötti ellentmondás feloldására tett kísérletet Karl Loewenstein. Ő abból a megfontolásból, hogy Augustusnak hiányzott a dinasztikus legitimitása, amely nélkül az ókorban az igazi monarchia egyszerűen elképzelhetetlen volt, és az utódlás kérdése később is nyitott maradt, ugyanakkor a *respublica restituta* sem a régi stílusú állam volt – azt lehetetlen is lett volna helyreállítani, mert már Sulla, Pompeius és Caesar alatt széttöredezett, s az állam helyreállítása Augustus alatt inkább csak az alkotmányosság helyreállítását jelentette – Augustus államát *alkotmányos monokráciának* tekintette.<sup>68</sup>

---

Forschungen zum römischen Principat. In: ANRW II, 13 (1974), 23. Van egy eddig figyelemre nem méltított további párhuzam is Augustus principátusa és a *De re publica* között: Cicero a jó királynak azt a tulajdonságát emeli ki, hogy gondoskodó atyaként viselkedik népével szemben, vö. *rep.* 1,35,54. Augustus minden tekintetben igyekezett ennek a követelménynek megfelelni, akár a tartománypolitikáját, akár a plebsszel kapcsolatos politikáját tekintjük. Gondoskodó atya szerepe nyer kifejezést a *pater patriae* címében is. Kétségtelen azonban, hogy ez az atyai vagy patronusi szerep caesari örökség is volt.

<sup>66</sup> Vö. *vigintiviri ex senatus consulto rei publicae curandae*. A testületet Kr. u. 338-ban állította fel a senatus, a zsarnok Maximinus Thraxszal szembeni védekezés megszervezésére. Erre azt követően került sor, hogy a testület elismerte a Maximinus ellen felázadó két Gordianus princepsi hatalmát, Maximinust pedig fiával egyetemben *hostis*szá nyilvánította.

<sup>67</sup> Flaig 1992, 174. skk, további hasonló álláspontok: Dahlheim 2003, 181. l.

<sup>68</sup> Loewenstein, In: Schmitthenner 1969, 531–566.

Octavianus Kr. e. 28–27 folyamán adta vissza a bitorolt korlátlan hatalmát a senatusnak és a római népnek, a Kr. e. 27. január 13-i ünnepélyes aktus ennek a folyamatnak a záróakkordja volt.<sup>69</sup> Ekkor kapta a senatus és a római nép hálája jeleként – más kitüntetésekkel egyetemben – az *Augustus* (Fenséges) nevet is. Ezzel a lépésével mintegy vállalta, hogy a későbbiekben már csak olyan tisztségeket visel, amelyek nem állnak ellentétben a törvényekkel és a hagyományokkal, s amelyeket a senatus és a római nép szabályosan ruház rá.

A korlátlan hatalomról való lemondása önkéntes volt, erre semmi nem kényszerítette. Egyedül a polgárháború során tett saját ígéretei kötelezték. Hatalma hosszabb távra történő biztosítása is azt kívánta, hogy olyan formát találjon a gyakorlására, amely a *nobilitast* kevésbé irritálja. Ez a lépése, melyet a propagandája *restitutio rei publicae*-ként ünnepelt (a közügyek, az állam helyreállításaként), lényegében a politikai elittel kötött kompromisszumnak tekinthető. Octavianus még Kr. e. 29-ben visszavonta a triumvirek minden olyan rendeletét, amelyek a rendes törvényekkel ellentmondásban álltak. Helyreállt az állam régi formája is abban az értelemben, hogy újra consulok álltak az élén (hosszabb időre még a *consules suffecti* is eltűntek), s a tisztségviselőket nem teljhatalmú vezérek nevezték ki, hanem újra a nép választotta őket. Újra censust tartottak, felülvizsgálták a senatus névjegyzékét, s a polgárháborúk során felduzzadt létszámú testületből oda nem való embereket távolítottak el. Octavianus a korlátlan hatalomért cserébe – a tartományoknak közte és a senatus között történő megosztása után – törvényes felhatalmazást, *imperium proconsulare*-t (helytartói hatalmat) kapott tíz évre a számára kijelölt tartományokba. Ezek a határzónában feküdtek, egy részük

---

<sup>69</sup> Vö. *RgdA* 34,15: *rem publicam || ex mea potestate in senat[us] populique Rom[ani] [a]rbitrium transtuli.* („az állam ügyeinek intézését a magam hatalmából a senatus és a római nép kezébe tettem le.” *Borzyák István ford.*)

még pacifikálatlan vagy hadműveleti terület volt.<sup>70</sup> Itt helyezte el a csapatait azt követően, hogy a polgárháborús, mintegy 50 legiónyi katonaságnak nagyjából a felét elbocsátotta. 28 legiót viszont továbbra is fegyverben tartott, ebből 25-öt a saját parancsnoksága alatt, saját hatalma biztosítékául. Az *imperium proconsulare* tehát a hadsereg feletti parancsnoki hatalmát legalizálta. Lehetővé tette azt is, hogy hadat viseljen és békét kössön – sőt, a háború egyfajta „kényszer” is lett számára, mert bizonyítania kellett proconsuli felhatalmazásának és hadserege fegyverben tartásának szükségességét. *Imperium proconsulare*-ját az első tízéves ciklus letelte után 5-5, majd újra 10-10 évre meghosszabbították.

Kr. e. 27-től tehát Augustus hatalmának két pillére volt: a *consulatus*, melyre évről-évre újraválasztatta magát,<sup>71</sup> és az *imperium proconsulare*. Ez a szisztéma Kr. e. 23-ban módosult.<sup>72</sup> Súlyos betegsége és egy ellene szőtt összeesküvés után bejelentette, hogy nem pályázik többé a consuli méltóságra. Fontos mérföldkő volt ez a principátusa történetében: erre abból következtethetünk, hogy a régi nemzetségek tagjai ekkortól kezdve jelennek meg újra a consulok listáján (eddig Augustus és saját, úgynevezett *homo novus*, azaz újonnan felemelkedett emberei „foglalták el előlük” a legfőbb tisztséget),

<sup>70</sup> Helytartói hatalmat eredetileg Hispaniába, Galliába és Syriába kapott (az utóbbihoz járult Cyprus és Cilicia Campestris), ehhez és a kérdéséhez, milyen elv alapján kormányozta a tartományokat a senatusszal megosztva, vö. Suet. *Aug.* 47,1, továbbá Cass. Dio 53,12,2–4. A princeps tartományai rövidesen kiegészültek Egyiptommal, Cyprust átadta a senatusnak, Galliát pedig később elcserélte a katonailag fontossá váló Illyricummal. A hódításai és a meglévő tartományai megosztása következtében principátusa végén a Római Birodalom 22 tartományából 12 az ő igazgatása alá tartozott.

<sup>71</sup> A tisztségviselőik fölötti általános felügyeletet, a senatus összehívását és senatusi előterjesztéseket, továbbá törvényjavaslatok előterjesztését, a választások lebonyolítását (beleértve a tisztségre pályázók alkalmasságának megvizsgálását is) tette lehetővé, hogy csak a legfontosabb jogköröket említsük.

<sup>72</sup> A kérdés teljességre törekvő áttekintéséhez vö. Kienast, 1984, 84.

Augustus tehát változtatott a szenatori arisztokráciával kapcsolatos politikáján.<sup>73</sup> A senatus és a római nép hálából újra kitüntetések szavazott meg neki, többek között a *tribunicia potestas* (néptribunusi hatalom) azon elemeit, amelyekkel még nem rendelkezett (Kr. e. 36-ban kapta az elsőt, akkor *sacrosanctus*, szent és sérthetetlen lett).<sup>74</sup> A törvényjavaslatok előterjesztését a továbbiakban a *tribunicia potestas*-a tette számára lehetővé. Kitüntetésképpen megkapta ekkor a consuli jogkör néhány fontos elemét is, pl. a *nominatio* jogát, vagyis a consulok választásokkal kapcsolatos jogkörét, és a *ius relationis*-t, azt a jogot, hogy a senatusban előterjesztést tehessen. Ugyanezen évtől Cassius Dio idevágó helyének elterjedt értelmezése szerint a szenatusi provinciák fölött is ellenőrzést gyakorolhatott, vagyis *imperium proconsulare maius*-t kapott. Kr. e. 19-ben a *consuli* hatalom jelvényeivel tüntették ki, a hivatalban lévő consulok között foglalhatott helyet, és véleményét velük együtt fejthette ki. Bizonyos jelek arra mutatnak, hogy ez nem pusztán külsőség volt, hanem tényleges *imperium consulare*-val (consuli hatalommal) is járt.<sup>75</sup>

Kr. e. 12-ben a házi őrizetben tartott Lepidus halálával megüresedett *pontifex maximus* méltóságát is ő foglalta el. Ez a funkciója mindenekelőtt a papi tisztségviselők feletti felügyeletet jelentette. Számos egyéb papi testületnek is tagja lett. (Lásd lentebb.)

Kr. e. 27-ben polgártársai megmentéséért a legnagyobb elismerést jelentő *corona civica*-val (a tölgyből font ún. polgárkoszorúval),

---

<sup>73</sup> Syme 1939, 498skk.; Kienast 1982, 86 skk.; Hahn, 1983, 61–70.

<sup>74</sup> Kienast 1984, 88skk.; Lacey 1996, 167: az élethossziglan szóló *tribunicia potestas* az uralkodói pozíció (Imperial Position) kifejeződése.

<sup>75</sup> *Praefectus urbi*-t például csak *consul*ként vagy *consuli imperium* birtokában nevezhették ki, a *tribunicia potestas*-a ugyanis erre nem jogosította fel. Márpedig Kr. e. 17-ben is kinevezett egy ilyen helyettes, amikor távozott Rómából, később pedig már akkor is működött mellette egy ilyen helyettes, amikor Rómában tartózkodott. Lacey 1996, 160 abból a megfontolásból, hogy Augustus *imperium consulare*-jával új helyzet állt elő, az utóbbi ti. már kívül állt az alkotmányon, a principátus kezdetét Kr. e. 19-re teszi.

*virtusaért, clementiajéért, pietasaért és iustitiajéért* egy aranypajzzsal, a *clupeus virtutis*-szal tüntették ki.<sup>76</sup> A nehéz hispaniai hadjáratból való hazatérése öröme a senatus az őt hazavezérlő Fortuna istenszszonynak oltárt állíttatott, melyen a pontifexek és Vesta szüzek azontúl minden évben a visszaérkezése évfordulóján áldozatot mutattak be.<sup>77</sup> A Syriából való hazaérkezése napját *Augustalianak* nevezték át.<sup>78</sup> Hasonlóképp a visszaérkezése öröme emeltette a senatus az *Ara Pacis Augustae*-t, a Békeoltárt (Kr. e. 13).<sup>79</sup> Kr. e. 2-ben a *pater patriae* (haza atyja) címet adományozták neki. Hosszasan lehetne még sorolni kitüntetéseit.

Nemcsak a tisztségei, kitüntetései, valamint az ezekből fakadó *dignitas* és *auctoritas*<sup>80</sup> emelte őt ki a senatori arisztokrácia soraiból. Már a neve is azt sugallta, hogy személye a szakrális szférához kapcsolódik.<sup>81</sup> Kultikus tiszteletéről lentebb esik szó.

A *res publica* hivatalos helyreállítását követően saját státuszának megjelölésére a *princeps* szót használta.<sup>82</sup> Ez nem közvetlenül a *princeps senatus* méltóságával állt összefüggésben, mely a senatus legtekintélyesebb tagját jelölte – Kr. e. 28-tól ezt a megtisztelő méltóságot is ő töltötte be, hanem a *principes viri* kifejezéssel, akiken a köztársaság korában az állam legkiválóbb erényekkel, legnagyobb tekintéllyel (*auctoritas*) és méltósággal (*dignitas*) bíró embereit értették, az

<sup>76</sup> RgdA 34. A *virtus* tágabb értelemben erényt, szűkebb jelentésben a katonai erényeket, bátorságot, helytállást stb. jelentett, a *clementia* a nagylelkűséget, könyörületességet, a *pietas* jámborságot és kegyeletességet, a *iustitia* igazságosságot. *Clupeus* vagy *clipeus virtutis*: erénypajzs. Az erényekhez l. Szekeres Csilla bevezető tanulmányát (7–22).

<sup>77</sup> RIC 54a.

<sup>78</sup> Mindkét kitüntetéshez vö. RgdA 11.

<sup>79</sup> RgdA 12.

<sup>80</sup> Méltósága és tekintélye.

<sup>81</sup> Kr. e. 42-től *Imperator Caesar divi filius*, az *Augustus* melléknév istenek (Fortuna, Mercurius, Silvanus, Nemesis, Pax, stb.) jelzője volt.

<sup>82</sup> RgdA 30: *ante me principem* „a *princeps*ségem előtt”.

ún. *boni viri*-t, pl. Pompeiust is.<sup>83</sup> Ebben az értelemben a szót továbbra is használták Augustuson kívül másokra is, ő azonban kiemelte magát ezen elsőik közül is. Saját helyzetének jelölésére az *imperator* szót is használta, méghozzá neve előtagjaként: ezzel *imperiumára*, a hadsereggel való kapcsolatára és katonai dicsőségére utalt.

Milyen fontos következtetéseket vonhatunk le Augustus pályafutásából?

1. A *princeps* megnevezése nem tisztséget jelölt, nem kapcsolódott hozzá sem funkció, sem hatáskör. Augustus hatalmának legitimálása nem eredményezte semmiféle törvényekkel definiált új poszt vagy tisztség létrejöttét. Hatalma több köztársaságkori tisztség vagy ilyen tisztségből származó teljes vagy részleges jogkör egyidejű betöltéséből tevődött össze (megválasztott néptribunus pl. nem lehetett, mert patricius volt, kitüntetésként, élethossziglanra szólóan viszont megkapta a *tribunicia potestas*-t, a tribunusi jogköröket). Ezek nem az egyeduralma álcázását szolgálták – felesleges lett volna, hiszen mindenki tudta, mekkora –, hanem annak legitim formába öltöztetését.

2. Augustus Kr. e. 27 után kizárólag olyan felhatalmazásokat fogadott el, amelyek vagy hagyományos magistratusok voltak (pl. a *consulatus*, *pontifex maximus*, *augur* stb. méltósága), vagy azokból származó jogkörök (*imperium proconsulare*, *imperium consulare*, *tribunicia potestas*, *ius nominationis*, *ius relationis* stb.)<sup>84</sup>, és volt már precedens a betöltésükre. Principátusának is volt már előzménye, mégpedig Pompeiusé, abban a tekintetben, hogy Pompeius kiemelkedő helyzete is

---

<sup>83</sup> Kienast 1982, 171–184.

<sup>84</sup> Kunkel, in: Schmitthenner 1969, 330: „sie keine Ämter, sondern von Ämtern entlehnte Gewalten waren, die Augustus – im strengen Sinne des römischen Staatsrechts – als Privatmann ausübte und eben darum dauernd innehaben konnte, ohne formal gegen das Prinzip der Annuität, d. h. der Befristigung aller Ämter auf ein Jahr, zu verstoßen.”

a tisztségek halmozására épült a Kr. e. 50-es években.<sup>85</sup> Az egykori triumvir Kr. e. 52-ben egyszerre volt consul – ráadásul senatusi kinevezéssel és nem a nép által megválasztva *consul sine collega*, vagyis hivatali társ nélküli consul – és a két Hispania élén *proconsul*. Arra is jogot kapott, hogy maga mellé saját belátása szerint consultársat választhasson. A Pompeius tartományait távollétében kormányzó *legatusok* pedig Augustus helytartóinak, a *legati Augusti pro praetore*-nak lettek az előképei. Pompeius nem utazott el hispaniai tartományaiba, Augustus viszont ezt négy évtizedes principátusa alatt nem tudta elkerülni, ezért szükségessé vált a Rómában való helyettesítése is. Erre az esetre egy koraköztársaság-kori, rég feledésbe ment szokást felújítva *praefectus urbi*-t nevezett ki maga helyett. A *consulatusok*nak az egymást követő években való folyamatos betöltésére a késői köztársaság időszakában Mariustól kezdődően több példa is volt (Cinna, Iulius Caesar). A *tribunicia potestas*-ának előzménye Caesar ehhez hasonló kitüntetése volt.<sup>86</sup> Az élelmiszerellátás felvállalása Kr. e. 22-ben, a *cura annonae* Augustus számára rendkívüli megbízás volt, melyet a tömeg által követelt dictatura helyett fogadott el,<sup>87</sup> de még ez sem precedens nélküli: ugyanilyen felhatalmazása már Pompeiusnak is volt. A *pater patriae* cím előképe ugyancsak Caesar *parens patriae* címe volt.<sup>88</sup> A tisztségek és kitüntetések halmozása szintén nem Augustusszal kezdődött, hanem Pompeiusszal – igaz, még viszonylag szerény mértékben. Iulius Caesarral folytatódva már

<sup>85</sup> Kr. e. 57 szeptemberében felhatalmazást kapott Róma élelmiszerellátására (*procuratura de annona*) proconsuli imperiummal öt évre. Még tartott ez a felhatalmazása, amikor Kr. e. 55-ben *consul*, majd 55. március 1-jétől egyidejűleg *proconsul* lett Hispaniában 5 évre. Kr. e. 52. február végétől újra *consul* lett, méghozzá senatusi kinevezéssel *consul sine collega*, vagyis hivatali társ nélkül. Arra is jogot kapott a senatustól, hogy maga mellé saját belátása szerint társat választhasson, ami egy népgyűlési kompetencia reá ruházását jelentette. A kérdéshez vö. Ridley 1983, 136–148.

<sup>86</sup> Vö. Jehne 1987, 96skk.

<sup>87</sup> *RgdA* 5.

<sup>88</sup> *RgdA* 35; Suet. *Aug.* 58. Caesarhoz: Jehne 1987, 191skk.

mértéktelenné vált (akkor még ezt Cicero rendkívül ízléstelennek tartotta). A *dictaturatól*, és a mindenfajta előzmények nélküli új tisztségektől, pl. a *consulatus annuus et perpetuus*-tól ugyanakkor Augustus következetesen távol tartotta magát.<sup>89</sup> Kevés volt az olyan elem is a felhatalmazásai között, amely kizárólag csak caesari előzményekre ment vissza. Augustus principátusát tehát alapvetően a Caesar dictaturáját megelőző időszakhoz kapcsolta.<sup>90</sup>

3. Augustus principátusa a több mint négy évtizedes története alatt jelentős változáson ment keresztül. A Kr. e. 20-as évek hatalma konszolidálásának nehéz időszaka volt. Kr. e. 23-ban a vele szemben felhalmozódó elégedetlenségek miatt úgy ítélte meg, hogy jobb engedni és lemondani a consulatusról. Ezzel azonban nagyon fontos jogköröket veszített el.<sup>91</sup> Néhány év múlva, erősebb pozícióban (többek között a keleti külpolitikai sikerek után) újra bővültek a jogkörei. Megtalálták többek között a consuli hatáskörök gyakorlására is a kompromisszumos formát. Mindezek alapján a római császárság történetében Augustus principátusa a kísérletezés időszakának is tekinthető.<sup>92</sup>

4. Augustus úgy gyakorolta élethossziglan a monarchikus hatalmát, hogy a legfontosabb felhatalmazásait, pl. az *imperium proconsulare*-t nem kapta meg élethossziglan (mindig hosszabbították). A principátus tehát a megalkotója életében még csak egy sajátos, egyedi, konkrét személyre szabott uralmi forma, *régime personnel* volt. Augustus azonban rendszerben gondolkodott: a principátust a saját személyétől függetlenül is működőképesnek tartotta, és nagyon gondosan készítette elő a saját utódlását. A *restitutio rei publicae*-ből

---

<sup>89</sup> RgdA 5. A kérdéshez l. Alföldy 1972, 1sk., Hahn 1983, 62skk.

<sup>90</sup> Caesar politikai örökségétől való eltávolodásához vö. Hahn 1985, 12skk.

<sup>91</sup> A kérdéshez Last, H.: Über die *tribunicia potestas* des Augustus. In: Schmitt-henner 1984, 241–263, különösen a 253.

<sup>92</sup> Lacey, W. K.: Augustus and the Principate. The Evolution of the System, Leeds 1996; „The principate as experiment”, vö. Eder 1990, 104.

azonban az is következett, hogy a princeps hatalma (mivel tisztségekből állt) nem volt örökölhető. Ennek az akadálnak az áthidalására Augustus a kiszemelt utódát még a saját életében felruháztatta hatalma két legfontosabb elemével, a *tribunicia potestas*-szal és az *imperium proconsulare*-val.<sup>95</sup> A principátus végleges formáját tehát nem az ő életében, hanem majd utóda, Tiberius alatt nyerte el, aki a senatustól már élethossziglan kapta felhatalmazásait.

5. Kr. e. 27 januárjában a principátus születésével új politikai struktúra még nem igazán keletkezett. Volt viszont a polgárok között egy személy, akinek *nobilis* társaihoz képest, sok tisztsége és felhatalmazása volt, egyszerre olyanok is, amelyek elvileg kizárták egymás egyidejű gyakorlását: a *consulatus* vagy a *tribunicia potestas* egyfelől (az előbbinek Italiába, az utóbbinak Rómába szóló hatóköre volt), az *imperium proconsulare* másfelől (mely a tartományaiába szólt). A helyettesek kinevezése (*legati Augusti pro praetore*, *praefectus urbi*) tehát a princeps sokrétű teendőiből fakadt, vagy Augustus szemszögéből megközelítve, a kulcspozíciók egyidejű birtoklásának szükségességéből. Helyettese lesz a princepsnek a fellebbviteli bíraskodás kiépülésével a *praefectus praetorio* is. Augustus ugyanakkor a saját hatalmát és befolyását a *res publica* fogyatékoságainak kiküszöbölésére is felhasználta. A közterületek, középületek, templomok, szentélyek, vízvezetékek rendben tartására általa életre hívott *curatori* testületekbe a senatusszal közösen delegált tisztségviselőket, a stratégiaileg fontos feladatok megoldására viszont maga nevezett ki *praefectus*okat: a *praefectus annonae*-t Róma élelmiszerellátására, a *praefectus frumentationis*-t, az ingyengabonának a ró mavárosi szegények részére történő rendszeres szétosztására, hogy csak néhányat említsünk. Bár ezek a tisztségek még csak néhány posztot jelentettek, mégis velük kezdődött el a császári bürokrácia kiépítése, mely utódai alatt folyta-

---

<sup>95</sup> Agrippa felhatalmatásaihoz, vö. Bringmann, K.: *Imperium proconsulare* und Mitregenschaft im frühen Prinzipat. *Chiron* 7 (1977) 219skk, továbbá Ameling 1994, 1–28.

tódva a birodalom igazgatásában már komoly strukturális átalakulást, és az állam igazgatásában a princeps javára jelentős hatalom-eltolódást eredményezett. Hasonlóképpen csak később bontakoztak ki a következményei annak is, hogy Augustus – a praefectusi posztokra kinevezve – bevonta a társadalom második rendjét, a lovagságot is az igazgatásba. A lovagok számára létesített tisztségek gyarapodása hosszabb távon a senatori rend politikai hatalmát ellensúlyozta, és a princepsét erősítette.

### Konzervatív restauráció és szellemi megújulás: az augustusi propaganda

A római köztársaság utolsó évtizedeire a tradicionális értékrend, melyet a rómaiak a *mores maiorum* néven foglaltak össze, teljesen felbomlott. Ebben azonban nemcsak a *nobilitas* érdekcsoportjai közötti hatalmi küzdelmek játszottak szerepet, melyek többször is polgárháborúba torkolltak, hanem az is, hogy ez a vezető réteg ilyen körülmények között a Róma világbirodalomra válásából törvényszerűen következő idegen kulturális hatásokkal, különösen a hellenisztikusakkal, nem igazán tudott mit kezdeni. A morális és vallási értékrend zavarai kulturális identitási problémákkal keveredtek. A szellemi válság mélypontját a triumvirek kora jelentette.<sup>94</sup>

Az egymással vetélkedő hadvezérek eszköztárában minden addiginál nagyobb szerepet kapott a propaganda. Meg kellett győzni mindenekelőtt a seregeket és a *nobilitas* ingadozó részét, másodsorban Itália és a háborúban érintett területek lakosságát a küzdelem jogosságáról, a vezér győzni tudásáról, isteni pártfogoltságáról, s a

---

<sup>94</sup> Zanker 2009, 42: „Der Verfall der alten Ordnung erreichte seinen Höhepunkt. Octavian und M. Antonius benutzten die problematischen und ambivalenten griechischen Bilder und Zeichen so exzessiv, daß man den Eindruck gewinnt, hellenistische Könige stritten sich um das Imperium der Römer.”

kilátásba helyezett győzelemmel egyúttal jobb jövőt is kellett ígérni. Octavianus ebben a küzdelemben erőteljesen Caesarhoz kapcsolódott. Fontos volt a neve, melynek a hadsereg és a nép körében mozgósító ereje volt. Azt követően, hogy értesült örökbefogadásáról, Caius Caesarnak nevezte magát (az örökbefogadottak szokásos, régi nemzetségnevükből képzett *cognomen*jét, nevezetesen az Octavianust sohasem használta), majd Caesarnak *Divus Iulius* néven történő *consecratio*ját követően *Imperator Caesar divi filius*-nak.<sup>95</sup> A Caesar emlékére rendezett játékok alatt feltűnt üstökös *sidus Iulium*-ként való értelmezéséért maga is sokat tett, a csillagot pl. mindenütt rárakatta Caesar szobrai fejére és érméin is gyakori motívummá vált.<sup>96</sup> Érméire a *divus Iulius* tiszteletére építtetett templomot is ráverette, már jóval a felszentelése előtt.<sup>97</sup> Caesar istenné avatása révén ugyanakkor a saját személyét is szorosán az isteni szférához kötötte. Örökbefogadó apja olyan hatékony propagandaeszköz volt számára, amelyet riválisai nem tudtak mivel ellensúlyozni. A Caesar végrendeletéről és emlékéről való gondoskodása egyúttal tradicionális római erényének, a *pietas*ának demonstrálását is lehetővé tette.<sup>98</sup>

Az egyeduralkodó és a belső béke megteremtésével az Imperium Romanumnak egy hosszú, zaklatott időszaka ért véget. Nyugalom valójában ekkor sem következett be. Ez azonban másfajta mozgalmasságot jelentett, mint az önmérsztő polgárháborúk: az évtizedeken át elhanyagolt épületek felújítását, meg nagyszabású új építkezéseket; reformokat, átszervezéseket, új hivatalok és intézmények megteremtését, melyek jelentősen megjavították a közellátást, a higiénés viszonyokat és a közbiztonságot; veterántelepítéseket és

---

<sup>95</sup> Az *imperator* cím *praenomen*ként való használatához: Syme, *Historia* 7 (1969) 172skk.

<sup>96</sup> Kr. e. 27 után: RIC 37a-b.

<sup>97</sup> Syd. 1338 (Kr. e. 36).

<sup>98</sup> Ez Sextus Pompeius esetében is hangsúlyt kapott, aminek Caesar-ellenes tartalma volt, vö. Zanker 2009, 42skk.

egyéb városalapításokat, végül szakadatlan hódító háborúkat, amelyek azonban már nem érintették a polgárságot, mert hivatásos katonák vívták őket, távoli provinciák határvidékén. Mindez egy látványos szellemi megújulással is párosult, melyben döntő szerepet játszott Augustus mindent átfogó, módszeres és következetes propagandája, mely a megújulás közepébe saját magát mint *princeps*-et helyezte. Propagandája tartalma és formanyelve is más volt, mint a polgárháborúk időszakában. A *res publica* helyreállítása után fő célja a római nép erkölcsének, vallásának, tekintélyének és méltóságának helyreállítása, öntudatának megerősítése, a vezető rendek tekintélyének helyreállítása és a tradicionális társadalmi rend megszilárdítása volt. Ennek megvalósítására Augustus és munkatársai a vizuális kommunikációnak egész átfogó rendszerét alakították ki: új kényelvet teremtettek, látvánnyá tették az egyébként nem látható dolgokat is, pl. a római nép erkölcsi megújulása szempontjából fontos értékeket (Pax, Salus, Concordia, stb).<sup>99</sup> Megtervezett lett minden a részletekig: a városkép, az épületek külső és belső tere, az ünnepek rituáléja, szabályozott lett még a ruhaviseletet is: nyilvános helyeken kötelező lett a *toga*, mely egyidejűleg új, látványosabb és méltóságtelesebb fazont is kapott.<sup>100</sup> A pénzérmék egyúttal tömegkommunikációs eszközként is szolgáltak: minden fontos érték, minden fontos esemény, minden fontos látnivaló rájuk került. A tartalom és forma összhangjára nagy súlyt helyeztek. Augustus konzervatív restaurációs politikája szolgálatába látványként a Kr. e. V. század klasszikus stílusát állította.<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup> Zanker 2009, 85skk.

<sup>100</sup> Suet. *Aug.* 40.

<sup>101</sup> Vö. Zanker 2009, passim.

Legfőbb állami kitüntetésait, a *corona civica*-t és a *clupeus virtutis*-t Kr. e. 27-ben Augustus hagyományos római erényeiért, *virtus*áért, *clementia*jáért, *iustitia*jáért és *pietas*áért kapta.<sup>102</sup> A polgárkoszorú rákerült a szobraira és az érméire is<sup>103</sup>, ugyanúgy, mint az aranypajzs.<sup>104</sup> Az utóbbiról másolatok is készültek, melyeket birodalomszerte kiállítottak.<sup>105</sup> Kr. e. 27 után Augustus erényei összefonódtak a római nép erényeivel: győzedelmes háborúi nemcsak az ő és családtagjai hadvezéri tehetségét igazolták, hanem a római nép *virtus*át is, helyreállították Róma megrendült tekintélyét, és újra bizonyították nagyságát. Ennek fontos eseménye volt a Crassus szerencsétlenül végződött parthus háborújában elveszített hadijelvények visszaszerzése<sup>106</sup> és a béke megkötése a parthus birodalommal, a betetőzése pedig a fegyverekkel kivívott béke nyomán *Ianus* templomának bezárása principátusa alatt három alkalommal is, melyhez ősrégi szertartásokat elevenítettek fel.

A *pietas* erénye nemcsak az elhunyt hozzátartozók iránti kegyeletességet, hanem az istenekkel szembeni alázatot is magában foglalta. A vallási megújulás jegyében Augustus nagyszabású templomépítési programot valósított meg. Sokat elárul azonban a hatalmi törekvéseiről és a senatori rendnek általa kínált szerepről is, hogy a templomok építését saját maga számára monopolizálta. Az épületek pompája és a nemes anyagok (fehér lunai márvány, arany díszítések, *litterae aureae*) azt az elvet tükrözték, hogy a rómaiaknak az őket

---

<sup>102</sup> RgdA 34.

<sup>103</sup> Aureuson: RIC 29a-b, RIC 279. Denariuson: RIC 40a-b.

<sup>104</sup> RIC 42a-b.

<sup>105</sup> *Corona civica*: polgárkoszorú (= tölgykoszorú), *clupeus* vagy *clipeus virtutis*: erénypajzs, *virtus*: erény, szűkebb értelemben a katonai erények, *virtus*, *clementia*: nagylelkűség, *iustitia*: igazságosság, *pietas*: jámborság, kegyeletesség. A fogalmak pontosabb értelmezését lásd Szekeres Csilla bevezető tanulmányában, a jelen kötetben (7–22). A *clupeus virtutis*-nak l. az Arelatéból előkerült márványmásolatát.

<sup>106</sup> RIC 287, 288, 314, 315.

naggyá tevő isteneikkel szemben kell a legbőkezűbbeknek lenni.<sup>107</sup> A templomok teljes hatásukat a hozzájuk tartozó ünnepekkel együtt fejtették ki, melyek módot adtak a római nép számára is a *pietas* gyakorlására. Az ünnepek kapcsán két, Augustusra egyebütt is jellemző dolgot kell feltétlenül kiemelni: az archaizálást, valamint a saját családja és az állam ünnepeinek egybeötvözését. Számos ősi szertartást és több ősi, már feledésbe ment papi testületet is felújított, a *fetiales*-t, a *fratres arvales*-t, a *sodales Titii*-t, ő maga is tagja lett ezeknek. Papi méltóságai folytán Augustus az ünnepeknek is főszereplője volt, de nemcsak ő, hanem vele együtt – mondhatnánk természetes módon, hiszen vallásos buzgalmukkal példát kellett mutatniuk – a családja is, mint ahogyan ez az *Ara Pacis* reliefjén is látható. Azzal azonban, hogy a templomok alapítási napjait (ezek ti. ünnepek lettek) a saját maga nevezetes évfordulóihoz vagy a családja ünnepeihöz igazította, egyrészt különleges áhítatot kölcsönzött ezeknek a személyes, illetve családi eseményeknek, másrészt alkalmat teremtett maga és hozzátartozói spontán népi megnyilvánulások formájában történő nyilvános ünneplésére is, ez pedig már a dinasztikus céljait szolgálta. Születésnapja – kettő is volt neki! – állami ünnep volt, ezeken a napokon Itália-szerte könyörgéseket, *supplicatio*kat tartottak,<sup>108</sup> egészségéért fogadalmakat tettek,<sup>109</sup> születése csillagjegye, a *capricornus* pedig rákerült az érmékre.<sup>110</sup>

<sup>107</sup> Zanker 2009, 110.

<sup>108</sup> Vö. Ehrenberg – Jones 1963, 44skk., a *gens Iulia*-nak a különböző *Fasti*ból összeállított ünnepi kalendáriuma.

<sup>109</sup> *RgdA* 9; RIC 358.

<sup>110</sup> A *diū natales* szerepéhez l. Suerbaum, W.: Merkwürdige Geburtstage. Der nicht-existierende Geburtstag des M. Antonius, der doppelte des Augustus, der neue der Livia, Drusus des Jüngeren. *Chiron* 10 (1980) 327–355. – A „spontán” tömegakció megszervezésének és kihasználásának Augustus egyébként mestere volt, vö. Hahn, 1983, 61–70. *Capricornus*: RIC 126, 128, 130, 174, 541, 542, 547. Nemcsak érméken, hanem reliefeken is feltűnik, főleg a császárkultusz templomaiban, pl. Puteoliban az Agrippa által építtetett Augustus-templom homlokzatán, vö. Barton, T.: Augustus and

Az Augustus principátusa alatti ünnepek között különleges helyet foglalt el a Kr. e. 17-ben megrendezett *ludi saeculares*, a százados játékok. Egy újabb üstökös felbukkanása teremtett alkalmat Augustus számára ennek a félig-meddig már elfeledett többnapos ünnepnek a felelevenítésére. Az üstököszt egy új *saeculum* (korszak) beköszöntének hírnökévé nyilvánították, az aranykor, az *aurea aetas* heraldjává. Az értelmezés helyes voltát Róma népe számára számos dolog igazolta: a város látványos szépülése, a katonai és külpolitikai sikerek, a béke áldásai, a szegényebbek javuló életkörülményei. Egy évtized szakadatlan erőfeszítései értek be már ekkorra: a princeps rendszere konszolidálódott. Az ünnepet lázas előkészületek előzték meg: a szertartásrend és a koreográfiájának kidolgozása, az imák és előadások, a Horatius által írt *Carmen saeculare* betanulása, mindenféle purifikációs szertartások.<sup>111</sup> Kollektív élmény volt Róma népe számára már a felkészülés is, az ünnep magasztosságát pedig egyszeri és megismételhetetlen volta fokozta.

Augustus Rómának sok hiányosságát pótolta. A római népnek pl. nem volt a görögökéhez hasonló, összefüggő történetet alkotó mítosza. Ezt most utólag egy „nemzeti” eposz megalkotásával megteremtették – még hozzá úgy, hogy a trójai történet és a Romulus-monda összekapcsolásával a *gens Iulia* családi mítosza került ennek a középpontjába.<sup>112</sup> Ennek megfelelően a Iulius-nemzetség alapító istenei, *Venus* és *Mars* kiemelt helyet kaptak az állami kultuszban is. A Iulius-ház és Augustus védőistenei számára külön templom is épült, a *Pantheon* (az egyedüli templom, melyet nem Augustus építtetett, hanem Agrippa), melyben eredetileg Augustus szobrát is felállították az istenszobrok közé. Mars, akít Octavianus *Mars Ultor*-ként apja gyilkosainak megbüntetésére is segítségül hívott, ezen a néven külön

---

Capricorn: Astronomical Polyvalency and Imperial Rhetoric. *The Journal of Roman Studies* 85 (1995) 33skk.

<sup>111</sup> CIL VI 32323.

<sup>112</sup> Vergilius Augustus ösztönzésére írta meg az *Aeneist* (Kr. e. 29–19).

templomot is kapott. *Mars Ultor* templomát Augustus a *forum Augusti* főépületként építtette fel.<sup>113</sup> Róma új köztere, melyet Augustus a saját pénzén vásárolt telken és a saját költségén építtetett fel, a római múltat és jelent kapcsolta egybe Vergilius eposzának szellemében.<sup>114</sup> A tér két oldalát alkotó *porticus*okban egyfelől a Iulius-nemzetség őseinek, másfelől a római történelem nagy alakjainak szobrai sorakoztak, az ezeket lezáró exedrákban pedig a mitikus múlt főszereplői kaptak helyet: az egyik oldalon a Trójából menekülő Venus-sarj, *Aeneas* az apjával, Anchisesszel, kisfiával, Iulus/Ascaniusszal és a megmentett szentséggel, a Palladiummal, valamint az albai királyok, a másik oldalon pedig a Rómát alapító leszármazottjuk, Romulus, az ellenségtől zsákmányolt fegyverekkel. A *gens Iulia* és a római nép együttes töretlen dicsőségét Augustusnak a tér közepére helyezett szobra hirdette, mely a princeps *triumphator*ként, győzelmi quadrigán ábrázolta. *Mars Ultor* templomát Augustus egyik rendelete az állami ceremóniák kiemelt helyszínévé tette. Elrendelte, hogy háborúról és diadalmenetek tartásáról a senatus azontúl *Mars Ultor* templomában tanácskozzék, ott sorsolják ki a tartományokat is a helytartók között, s a háborúkból győztesen hazatérő hadvezérek ott helyezték el diadaljelvényeiket. Ezzel saját múltja s jelene dicsőségét Róma eljövendő dicsőségével is egybekapcsolta.<sup>115</sup> Közvetlen rendeltetésén túl hasonló képnyelvet alkalmazva, hasonló ideologikus tartalmakat közvetített az *Ara Pacis Augustae* is, bár ezt nem Augustus, hanem a senatus építtette Kr. e. 13 és 9 között. Az oltárt körülvevő fal nyugati bejáratának két oldalán elhelyezett reliefek, a *Gens Iulia* és Róma összefonódó mitikus múltjából idéznek fel egy-egy jelenetet: jobbra áll *Aeneas*, aki a fia, *Ascanius/Iulus* és egy másik fiú segítségével feláldozza – Vergilius szerint *Iunónak*, *Dionysios Halikarnasseus* szerint, s ez a valószí-

---

<sup>113</sup> Augustus érméin: RIC 105a-b; RIC 120;

<sup>114</sup> *RgdA* 21.

<sup>115</sup> Vö. Suet. *Aug.* 29; Cass. Dio 55,10,2.

nőbb, a Penatesnek – a Lavinium megalapítását megjövendölő kócsát. Balra a *Lupercal* barlang látható, benne az ikreket, Romulust és Remust szoptató anyafarkassal; a barlang mellett még védelmezőn ott áll az ikrek apja, Mars hadisten, miközben már érkezik a pásztor, aki az ikreket felfedezi. A fal két oldalán az áldozatot bemutató rómaiakat ábrázolták: az egyik oldalon Augustust és családját, a másikon előkelő senatorokat. Az oltár túloldala ellentétben a múlttal – a boldog jelenkorról, az *aurea aetas*-t ábrázolja: az egyik reliefen a várost vigyázó *dea Roma*-t, a másikon *Tellust* (vagy *Paxot*) a vizek a szárazföld és a levegőég gazdagságával. Mindez azt sugallja, hogy Augustus principátusa békét és bőséget hozott, s a saturnusi után egy új aranykort teremtett.

A triumvirek időszakában az egymással vetélkedő vezérek személyes védőistent is választottak maguknak. Antonius Keleten családja mitikus őst, Herculest Dionysosra cserélte. Erre tekinthető válasznak Octavianus Apollo-kultusza, melynek kialakulását egészen a philippi csatáig tudjuk visszakövetni.<sup>116</sup> Apollo pártfogása, melyet számos csodajel is bizonyított,<sup>117</sup> a jobb jövő ígérete volt. Apollo és jelképei, a sphinx, a pythia tripusa, a lant és a babérkoszorú már a harmincas évektől rákerültek Octavianus érméire, és nem tűntek onnan el a principátusa alatt sem. Apollo templomát háza mellé építtette, s mélyebben fekvő háza peristyliumából egy rámpa veze-

---

<sup>116</sup> Ennek történeti gyökerei is voltak: Apollo Rómában lévő templomát egykoron egy Iulius építtette.

<sup>117</sup> Suet. *Aug.* 92. Apollo és nővére, Diana segítette Octavianust a Sextus Pompeius feletti győzelemhez Naulochosnál, Actiumnál pedig maga az isten, vö. a Szépművészeti Múzeum töredékével, mely az actiumi csata idevágó részletét ábrázolja. Vö. Diana: RIC 172, aur. IMP X SICIL; RIC 173 den. IMP X SICIL; RIC 182, IMP XII SICIL; RIC 196, aur., IMP XII SICIL; Apollo: RIC 170, aur. IMP X ACT; RIC 171, den. IMP X ACT; RIC vö. RIC 172 és 173, RIC 180, den. IMP XII ACT; RIC 192, aur. IMP XII ACT; RIC 193, den., IMP XII; Apollo Actius: RIC 366. Ide tartozik a budapesti Szépművészeti Múzeum relief töredéke is, mely az actiumi csata idevágó részletét ábrázolja.

tett fel a templom előterébe. Háza ajtófélfája mellé kitüntetésként Apollo szent babérfáját ültettette. Ez a ház és a templom szoros összetartozását sugallta.<sup>118</sup> Apollo a Pantheonban is helyet kapott.

A tartományokban Augustus személye *dea Roma*-val együtt kultikus tiszteletben részesült.<sup>119</sup> Itáliában, ahol az effajta, hellenisztikus hagyományokban gyökerező uralkodókultusz visszatetszést keltett volna, Augustus nem engedélyezte saját személye istenítését, itt *genius*ának és *numen*jének tiszteletére szenteltek oltárokat és mutattak be áldozatokat, vagy védőisteneinek, *Apollon*nak és *Fortuna Redux*-nak.

Nemcsak a keleti típusú uralkodókultusznak állt ellen Itáliában, hanem egyáltalában a keleti kultuszok hivatalos tiszteletének, sőt terjedésének is. Ez logikusan következett restaurációs vallási-ideológiai célkitűzéseiből.

A birodalmat vezető rendek tekintélyének helyreállítását és az erkölcsök megjavítását célozták azok a törvényei is, amelyeket Kr. e. 18-ban *praefectura legum et morum*-mal felhatalmazva hozott. A *lex de adulteriis* szigorította a házasságtörés büntetését. A *lex de maritandis ordinibus* pedig, mely kötelezővé tette a felsőbb rendekbe tartozók számára a házasságot, illetve az újránházasodást, a köreikben gyakori gyermektelenség, vagy alacsony gyermekszám gondját volt hivatott megoldani. A vezető rend tekintélyének emelését szolgálta a szenatori census jelentős megemlése, a senatus létszámának 600 főre va-

---

<sup>118</sup> A babérfákat ugyancsak ábrázoltatta érméin: önállóan és a *clupeus virtutis*-szal együtt is, vö. RIC 33a-b; RIC 165a-b.

<sup>119</sup> Az elsőként *Asia provincia* tartománygyűlése által kezdeményezett császárkultuszt Augustus csak úgy engedélyezte, ha egyidejűleg *dea Roma* is tiszteletben részesül, vö. Tac. *ann.* 4,37. *Templum Romae et Augusti*, ... *Ara Romae et Augusti* Lugdunumban, vö. RIC 230: as Augustus portréjával, hátlapon a lugdunumi oltárral ROM(ae) et AVG(usti) legendával (Kr. e. 10/7-ből), RIC 231 a és b: sestertius Augustus portréjával (Kr. u. 10/14), RIC 240: as Tiberius portréjával (Kr. u. 9/11), RIC 245: as Tiberius portréjával (Kr. u. 10–14). Említi Suetonius is, *Claud.* 2. Ahhoz sem járult hozzá Augustus, még a keleti tartományok esetében sem, hogy őt istennek, *theos*nak nevezék, hanem csupán *autokrató*mak, amivel a latin *imperator*t adták vissza görögül.

ló csökkentése és egy senatorokból és lovagokból álló testület létrehozása is, melynek az lett a feladata, hogy az állami tisztségre pályázókat előválogassa, s már csak annyi jelöltet bocsásson a népgyűlés elé, ahányat meg is kell választani. A rangnak és tekintélynek még a színházban is érvényesülni kellett. Ezt szolgálta az ülésrendet szabályozó *lex theatralis*. A szigorú társadalmi hierarchia érvényesülését ugyanakkor aktuálpolitikai célok keresztezthették is, pl. kiemelt ülőhelyet kaptak a színházban a sokgyermekes apák is, és volt olyan időszak, amikor a megrögzött agglagényeket kitiltották onnan.

Az irritáló magánluxus visszaszorítása mellett (erkölcsi törvényei) Augustus városmegújító programja a népről is gondoskodott: kitisztították a Tiberis medrét, felújították a csatornarendszert, új vízvezeték épült, új színház és pompás parkok létesültek. Mindezeket a *tribunicia potestas*-ával és *patronus*i kötelezettségeivel összefüggő gondoskodó intézkedések is kiegészítették: új, az aedilisekénél hatékonyabb intézményt teremtett a legszegényebbek ingyengabonával való ellátására. Hét alkalommal tartott *congiarium*ot (élelmiszerosztást), egy kivételével valamennyit actiumi győzelmét követően.<sup>120</sup> *Colonia*-alapításait a caesari politika folytatásának tekinthetjük, de elődjénél jóval nagyobb méreteket öltött. Összefüggött persze ez az óriási polgárháborús hadsereg demobilizálásával is, az azonban tagadhatatlan, hogy ezáltal – a kolonizáció politikai-stratégiai célkitűzéseinek megvalósulása mellett – óriási tömegek jutottak konszolidált jóléthez.<sup>121</sup> Patrónusi gondoskodását az itáliai római polgárokon túl a tartománylakókra is igyekezett kiterjeszteni – a római polgárokra és a bennszülöttekre egyaránt – méltányosabb adórendszerrel, a jogszolgáltatás terén pedig a saját provinciáiban – a hozzá való felleb-

---

<sup>120</sup> Kienast 1996, 67.

<sup>121</sup> *RgdA* 3: Több mint háromszázezer embert juttatott földhöz. A kérdéshez: Vittinghoff, Fr.: Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik unter Caesar und Augustus, Wiesbaden 1951.

bezés lehetőségének megteremtésével. Sokat építkezett a tartományokban is: utakat, hidakat, városfalakat, vízvezetéket, városi középületeket. Gondoskodó, jó *patronus*-nak lenni ugyancsak tradicionális római erény volt, ezen a téren azonban nem kívánta, hogy *nobilis* társai példáját kövessék. Inkább ezek clientelájának gyengítésére, s ezáltal társadalmi befolyásuk csökkentésére törekedett.

Augustus szerencsés uralkodó volt. Sokat betegeskedett, mégis hosszú élet adatott neki, mindenkit túlélte: túlélte ellenfeleit, túlélte barátait, túlélte még a saját emlékét is, ahogyan Sir Ronald Syme a megítélésének megváltozását szellemesen sommázza.<sup>122</sup> Volt is mit elfeledni kortársainak, hiszen triumviratusa első éveiben olyan tömeges gyilkosságokat követtek el parancsára (*proscriptiok*, Perusia előkelőinek kivégeztetése), amelyeket még az akkori polgárháborús viszonyokhoz mérten is kegyetleneknek tartottak. Halála után aztán, paradox módon épp annak a politikai vezető rétegnek a szemében vált etalonná, melynek kizárólagos politikai hatalmát épp az ő rendszere számolta fel. A jó princeps-ek között is kiemelt helyen tartották számon, mégpedig úgy, hogy mindenkinél többet tett a római népért. Megítélésének átalakulása több tényezőnek köszönhető:

1. Hosszú élete során maga is nagyon sokat változott: *princeps*-ként türelmesnek, méltányosnak és humánusnak mutatkozott.

2. Jó kapcsolatteremtő képességéhez nyájas modor társult. Propagandája is rendkívül hatékonyan működött, akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy mestere volt a manipulációnak.

3. Az előbbi képességei hosszú távon mit sem értek volna, ha nem áll mögöttük elismerésre méltó teljesítmény.

4. A legelszántabb szabadságpártiak elpusztultak a *proscriptiok* során és a polgárháborúban. Ezek utolsó szakaszának, az Antonius

---

<sup>122</sup> Suet. *Aug.* 12–13; 15.

elleni háborúnak, mely formálisan nem is ellene, hanem Egyiptom ellen folyt, már nem is a *libertas* helyreállítása volt a tétje, bár Octavianus ellenfelei között voltak, akik Antonius iránt még illúziókat tápláltak. Az Actiumi csatát túlélő ellenfelei kénytelenek voltak beletörődni a hatalmába. Principátusa alatt is volt ellenzéke, összeesküvések is szövődtek ellene, de ezek elszigeteltek maradtak, nem voltak meghatározóak.<sup>123</sup> Augustus törekedett egykori ellenfelei megnyerésére is. Nővérei, felesége és saját leszármazottainak házasságaival igyekezett a régi *nobilitas* befolyásos famíliáit magához kötni.<sup>124</sup>

5. Augustus kora egy új éra kezdetének tekinthető, de egyúttal átmenetnek is. Az új rendszernek sok tekintetben ő még csak az alapelveit rakta le, vagy a kereteit jelölte ki. A princeps hatalmának erősödése és a *nobilitas* gyengülése Augustus halála után, mely objektív és szubjektív okok folytán egyaránt tartós tendenciává vált, és a zsarnok, uralkodásra alkalmatlan utódai különösen felértékelték az utókor szemében principátusát, és kívánatosá tették az általa képviselt normák érvényesítését vagy a hozzájuk való visszatérést.<sup>125</sup>

<sup>123</sup> Raaflaub, K. A. – Samons II, L. J.: Opposition to Augustus. In: Raaflaub – Toher 1990, 417, különösen a 451skk.

<sup>124</sup> Így kerültek vele rokonságba az Aemiliusok, az Antoniusok, Appuleiusok, Claudiusok, Corneliusok, Domitiusok, Fabiusok, Iunius Silanusok, Plautiusok, Rubelliusok, Quintiliusok és Valerius Messalák, vö. Syme 1986; Kienast 1982, 142skk.

<sup>125</sup> A princeps hatalmát – bár az alkotmányosan nem egy elkülönült intézmény volt, hanem hagyományos felhatalmazások sokaságából állt össze, ha úgy tetszik, személyre szabva – egy felhatalmazási törvény szabályozta. A *lex de imperio Vespasiani* visszautalásai alapján gondoljuk, hogy ilyen felhatalmazása Vespasianus elődeinek is volt. Nem tűnik azonban valószínűnek, hogy egy ilyen átfogó törvény már Augustus számára is létezett volna, hiszen ő fokozatosan szerezte meg a tisztségeit. Proconsuli felhatalmazása azonban a köztársasági gyakorlatból következően mindenképpen volt. Utóda, Tiberius lesz az első, aki egyszerre és élethossziglan kapja meg jogköreit, ami indokolja egy ilyen törvény megszületését, s ebben a törvényben egyúttal az Augustusra, mint precedensre való visszahivatkozást is. A felhatalmazási törvény azonban csak akkor ért valamit, ha a princeps önmérsékletet tanúsított és törvénytisztelő volt. A principátusba ugyanis nem épültek bele olyan intézmények, amelyek a princeps hatalmát korlátozták, vagy akárcsak ellenőrizték volna (mint pl. a Lakedaimóniak államá-

Augustus saját jelentőségének teljes tudatában törekedett arra, hogy az utókor is a római történelem legnagyobbjai között tartsa őt számon. Ha a feliratok királynőjét, a *Monumentum Ancyranum*-ot elolvassuk (az ankarai Apollo-templom falára vésve maradt fenn a *Res gestae divi Augusti*), jogosan érezzük úgy, hogy az az ember, akinek a tetteit a kétnyelvű szöveg megörökítette – függetlenül attól, hogy azt ő maga írta –, a világtörténelem legnagyobb birodalomalapítói közé tartozik. A római politikai vezetőrétegen belüli klikkéreklerek és állandósult pártharcok a Római Birodalom eróziójának veszélyét is magukban hordozták. Augustus stabilizálta, újjászervezte és – kijelölve az elkövetkező fejlődés irányát – hosszú távra működőképessé tette az *imperium Romanum*-ot. A régi *nobilitas* szűk látókörű, Rómacentrikus nézőpontja helyett egy olyan szemléletet érvényesített, mely Itáliát állította a birodalom középpontjába, és fogékonyabb volt a tartományok érdekeire is. Itália – bár a római polgárjogot már Kr. e. 89-ben kiterjesztették lakóira – valójában csak az ő principátusa alatt nyerte el egységét. A nagyszabású veterántelepítések elmosták a tradícióból fakadó regionális sajátosságokat, azonos módon lett megszervezve Itália-szerte a császárkultusz is, és a vidéki városok előkelőiből jelentős számban kerültek be *homo novus*-ok, új emberek a római senatusba is (maga Augustus is és barátja, későbbi veje, Agrippa is ebből a körből származott). Gallia Cisalpina tartományi státuszának megszüntetésével Itália közigazgatási-politikai határait a geográfiai határaihoz igazították. Caesar nyomán haladva, de nála jóval nagyobb léptékben Augustus folytatta a tartományok kolonizációját és urbanizációját, s ezzel a tartományok is elindultak a birodalmi integráció felé. Összességében eredményesek voltak

---

ban az ephorosok), és olyan törvények sem születtek, amelyek a zsarnokká váló uralkodóval szemben jogot adtak volna az ellenállásra. A princeps kezében lévő erőszak-szervezetek és a *lex de maiestate*, vagyis a felségsértéstől szóló törvény viszont eszközt jelentettek a princeps számára a bírálatok és ellenzéki hangok elfojtására és a korlátlan hatalom gyakorlására.

Róma szellemi megújulását célzó törekvései is. Alkotásra ihlető korszak volt a principátusának időszaka: ha valamiben tökéletesen megvalósult a propaganda által sugallt *aurea aetas*, az az irodalom és a művészet volt. Ami pedig ennek a megújulásnak a konzervatív restaurációs tartalmát illeti, végezetül azt is elmondhatjuk, hogy erőfeszítéseinek köszönhetően Róma – már ami legalábbis a hivatalos imázsát illeti – hosszú időre rómaibb lett annál, mint amilyen a principátusát megelőző évtizedekben volt.

### Felhasznált irodalom

- Benario, H. W.: Octavian's Status in 32 B.C. *Chiron* 5 (1975) 301–309.
- Ameling, W.: Augustus und Agrippa. Bemerkungen zu PKöln VI 249. *Chiron* 24 (1994) 1–28.
- Bowman, A. K. – E. Champlin – A. Lintott (Eds.): *The Augustan Empire*, 43 B.C. – A.D. 69. *The Cambridge Ancient History*, 2nd ed., vol. X. Cambridge 1996.
- Crook, J. A.: Augustus: Power, Authority, Achievement. In: Bowman, A. K. – Champlin, E. – Lintott, A. (Eds.), 113–146.
- Dahlheim, W.: *Geschichte der römischen Kaiserzeit*. München 2003.
- Ehrenberg, V. – Jones, A. H. M. (Eds.): *Documents Illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius*, Oxford 1973<sup>2</sup>.
- Hahn I.: A Murena-összeesküvéstől a Százados Ünnepig. *Antik Tanulmányok* 30 (1983) 61–70.
- Flaig, E.: *Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im Römischen Reich*, Frankfurt–New York 1992.
- Gelzer, M.: *Die Nobilität der römischen Republik*, Leipzig 1912.
- Hahn, I.: Augustus und das politische Vermächtnis Caesars. *Klio* 67 (1985) 12–28.
- Jehne, M.: *Der Staat des Dictators Caesars*, Köln–Wien 1987.
- Kienast, D.: *Augustus. Princeps und Monarch*, Darmstadt 1982.
- Uó: *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt 2004.<sup>3</sup>
- Kunkel, W.: Über das Wesen des augusteischen Prinzipats. In: Schmitthenner, W. (Hrsg.): *Augustus*. Darmstadt 1969, 311–335.
- Lacey, K.: *Augustus and the Principate. The Evolution of the System*, Leeds 1996.

- Loewenstein, K. v.: Die konstitutionelle Monokratie des Augustus. Ein Beitrag zur Morphologie der Regierungstypen. In: Schmitthenner, W. (Hrsg.): Augustus, Darmstadt 1969.
- Lotze, D.: Märchenprinz und Tyrann: Der Erbe Caesars. *Klio* 67 (1985) 6–11.
- Petzold, K.-E.: Die Bedeutung des Jahres 32 für die Entstehung des Prinzipats. *Historia* 18 (1969) 324–351.
- Premierstein, A. v.: Vom Werden und Wesen des Prinzipats, München 1937.
- Raaflaub, K. A. – Toher, M.: *Between Republic and Empire. Interpretations of Augustus and his Principate*, Berkeley–Los Angeles–London 1983.
- Ridley, R. T.: Pompeys' Commands in the 50's: how cumulative? *Rheinisches Museum für Philologie* 126 (1983) 136–148.
- Schmitthenner, W. (Hrsg.): Augustus, Darmstadt 1969.
- Schmitthenner, W.: Augustus' spanischer Feldzug und der Kampf um den Prinzipat. In: Schmitthenner 1969, 404–485.
- Syme, R.: *The Roman Revolution*, Oxford 1963.
- Uő: *The Augustan Aristocracy*, Oxford 1986.
- Tar I. (szerk.): *Szöveggyűjtemény az Augustus korhoz*, Szeged 1998.
- Volkman, H. (Hrsg.): *Res gestae divi Augusti. Das monumentum Ancyranum*. 3. durchges. Aufl. (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 29/30), Berlin 1969.
- Wickert, L.: Neue Forschungen zum römischen Principat. *ANRW II*, 13 (1974), 23.
- Yavetz, Z.: *Plebs and Princeps*, New Brunswick–Oxford 1988.
- Zanker, P.: *Augustus und die Macht der Bilder*, München 2009<sup>5</sup>.

## A *FIDES* FOGALMA ÉS SZEREPE CICERO VERRES ELLENI BESZÉDEIBEN<sup>1</sup>

LAKFALVI GÉZA IMRE

### 1. A *fides* mint meghatározó jelentőségű római értékfogalom

Talán egyetlen más civilizáció sem tartotta a saját erkölcsi alapjait a maga számára annyira fontosnak, az ősök példájának követését pedig annyira kötelező érvényűnek, mint az ókori Róma. A **mos maiorum**-nak, az ősök szokásainak és példájának a római társadalomra gyakorolt hatását aligha lehet túlbecsülni. Ezek mind az egyének, mind az állam egésze számára követendő és alapvetően meghatározó viselkedési és döntési mintákat jelentettek, amelyektől csak nagyon nyomós indokkal lehetett eltérni. Ennek ellenére ez nem volt teljesen megmerevedett rendszer: a sikeres tettek és döntések maguk is gyorsan a rendszer részeivé és az eljövendő nemzedékek követendő példáivá váltak, a siker okának ugyanis az istenek akaratát és tetszését tartották. A **mos maiorum** részei tehát az egyes, általánosan elfogadott erények, valamint az azokhoz kapcsolódó tettek és események voltak. Ezek az erények testesítették meg a magánember és a köz érdekében eljáró magistratus számára követendő, illetve tel-

---

<sup>1</sup> Ahol az idézetek fordításánál nem jelölöm meg külön a fordítót, ott a saját fordításaimról van szó.

jesítendő normákat. Ezen erények között talán a legnagyobb jelentőségű, a római társadalom egészét átszövő fogalom a **fides** volt<sup>2</sup>.

A **fides**, sok más római fogalomhoz hasonlóan, bár indoeurópai gyökerei vannak, alapvetően római jelleget hordoz magán. Ezért, valamint sokszínű jelentéstartalma miatt más nyelvekre – még az újlatin nyelvekre is – csak nehezen fordítható le. Jelentései a „megbízhatóság”-tól a „hűség”-en és a „garancia”-n keresztül a „védelem”-ig és végül a „hit”-ig terjednek. Jelentésfejlődésének tisztázása komoly vitákra adott okot a kutatók között<sup>3</sup>. Az első lépéseket a hosszú úton Eduard Fraenkel (1916) tette meg, aki az általa készített **Thesaurus**-szócikken alapuló tanulmányában a korabeli szótárkészítők gyakorlatával vitatkozva arra az eredményre jutott, hogy a **fides** eredeti jelentése a „garancia” („Garantie”) volt. Fraenkel szerint kezdetben a fogalomnak nem volt morális kötődése, és a szótárak által alapjelentésként megadott „hit” („Glaube”) értelmet csak a kereszténység elterjedésével a görög pístij, mintájára vette fel. Richard Heinze (1929) túl szűknek találta Fraenkel értelmezését. Véleménye szerint a **fides** jelentései nem vezethetők vissza pusztán a „garancia” jelentésre: bár a fogalom eredetileg morálisan semleges volt, de egy morális kötődést alapozott meg és hozott létre, így eredeti értelme a „megbízhatóság” („Verlässlichkeit”) és a „felelősségérzet” („Verantwortungsgefühl”) lehetett. Joseph Hellegouarc’h (1963) rendkívül részletes munkájában a **fides** vizsgálatával kezdi a római politikai fogalmak áttekintését. Megállapítja, hogy a **fides** tisztán római koncepció, amely politikai implikációi mellett a római társadalom és élet sok más területére is kiterjed. Eredeti jelentését „kölcsönös bizalom”-ként („mutual confidence”) értelmezi, amely

---

<sup>2</sup> Meister 1930, 6; Hellegouarc’h 1963, 23; Thome 2000, II 50.

<sup>3</sup> Itt csak a legfontosabb tanulmányokat említem meg (adataikhoz lásd az irodalomjegyzéket). A kutatástörténet részletesebb ismertetését lásd Lind 1989, 6–8. és Thome 2000, II 55–61.

egyfajta kétoldalú szerződést tételez fel a két fél között. Gérard Freyburger (1986) a fogalomról szóló monográfiájában – Heinzéhez csatlakozva – a „megbízhatóság”-ot („*confiance*”) tartja az alapjelentésnek, hangsúlyosan kettős aktív-passzív értelemben: a „megbízhatóság, amit én nyújtok” („*confiance que je donne*”), illetve, a „megbízhatóság, amire számíthatok valakitől” („*confiance que j’obtiens*”). Ebből kiindulva elemzi a különböző jelentésterületeket, elsősorban Cicero és Vergilius fogalomhasználatára támaszkodva. Franz Wieacker (1988) a modern etimológiából kiindulva, inkább Fraenkelhez közeledve a **fides** kötelező jellegét hangsúlyozza. Eszerint a **fides** eleve nem morális fogalom, nem a garanciát értették rajta és nem is az erkölcsi megbízhatóságot, hanem inkább az egyén emberfeletti eredetű, mágikus-isteni hatalom általi megkötöttségét („*die Gebundenheit einer Person durch überwirkliche Kräfte*”). Dieter Nörr (1989) nem szemantikai, hanem strukturális szempontból elemzi a **fides**-t. Szerinte a **fides** kifejezett segítségkérő jelleggel bíró szociálpszichológiai fogalom, amely egy normatív jellegű elvárási struktúrát („*Verhaltenserwartung mit normativem Charakter*”) határoz meg, vagyis az elvárás bizonyos szabályokat hoz létre.

Már az ókorban is többféle, naiv etimológiai magyarázatot alkottak a szó eredetére. A legismertebb talán az az álláspont, amelyik a Cicerónál több helyen is előforduló **fieri** igéből eredezteti a fogalmat, minthogy a **fides** fogalma alá eső dolog be is következik<sup>4</sup>. Varro, bár

---

<sup>4</sup> Cic. **rep.** 4,7: *Fides enim nomen ipsum mihi videtur habere, cum fit, quod dicitur.* („Úgy tűnik nekem, hogy a szavahihetőség akkor felel meg a tulajdon nevének, ha hittelessé válik, amit mondanak.” Hamza Gábor fordítása) Cic. **off.** 1,23: *Fundamentum autem est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas. Ex quo, quamquam hoc videbitur fortasse cuiusdam durius, tamen audeamus imitari Stoicos, qui studiose exquirunt, unde verba sint ducta, credamusque, quia fiat, quod dictum est appellatum fidem.* („Az igazságosság alapja pedig a hűség, vagyis szavaink és megállapodásaink állandósága és valóságosága. Ezért, bár egyeseknek talán erőltetettnek hat, bátorkodom a stoikusokat követni, akik buzgón kutatják a szavak eredetét,

téves feltevésből indul ki, helyesebb eredményre jut, amikor a **fides**t a **fetiales**en keresztül a **foedus**szal hozza kapcsolatba<sup>5</sup>. A **fides** és a vele szoros összefüggésben álló **foedus**, akárcsak a görög *peíggomai* és *pístij* a modern etimológia szerint az indoeurópai **\*bheid-**, **\*bhid-** törre vezethető vissza, amelynek az alapjelentése a „kötni, kötés” lehetett<sup>6</sup>.

A **fides** fogalmát, mint a római értékfogalmak többségét, egyfajta hierarchikus jelleg jellemzi. A **fides** fogalma alá eső különböző viszonyok, amelyek a római élet és társadalom csaknem egészét átszövik, ritkán jönnek létre teljesen egyenrangú felek között<sup>7</sup>. Az esetek többségében alá- és fölérendeltségen alapuló kapcsolatokról van szó, ahol a **fides** fogalma mindkét fél részéről az adott szó tiszteletén és tiszteletben tartásán alapuló kölcsönös kötelezettségvállalást fejez ki. Általánosságban jellemző ezekre a viszonyokra, hogy nincs mögöttük semmilyen külső, jogi kényszer, pusztán morális alapú kapcsolatok, amelyeknél többnyire nincs szükség törvényi szabályozásra, illetve ahol megjelenik az ilyen szabályozás, a szokások megsértéséért járó büntetés is inkább morális jellegű.

---

és azt hiszem: a hűséget azért mondják **fides**nek, hogy **fiat**, azaz teljesüljön, amit megígérték.” **Havas László fordítása**)

<sup>5</sup> Varro **lingu. Lat.** 5,86: *fetiales, quod fidei publicae inter populos praerant: nam per hos fiebat ut iustum conciperetur bellum et inde desitum, ut foedere fides pacis constitueretur. Ex his mittebantur, ante quam conciperetur, qui res repeterent, et per hos etiam nunc fit foedus, quod fidus Ennius scribit dictum.* („A **fetiales**t azért nevezik így, mert az állam megbízhatóságát képviselik a népek között: mert nekik volt köszönhető, hogy a háború jogosan kezdődjék és aztán fejeződjék be, hogy a béke megbízhatósága szerződésen alapuljon. Közülük küldtek el néhányat, hogy visszaköveteljék az elrabolt vagyont, mielőtt megkezdődik a háború, és még manapság is általuk jön létre a szerződés, amelyről Ennius azt írja, hogy kimondott/kijelölt szövetség.”)

<sup>6</sup> Hellegouarc’h 1963, 25; Freyburger 1986, 15; Thome 2000, II 50 sk. Érdekes kérdés, hogy az antik szerzők miért nem hozták kapcsolatba a **fides**t a **fido** igével. Bár erre biztos választ nem adhatunk, valószínűleg nem érezték a kettő között szoros fogalmi kötődést.

<sup>7</sup> Thome 2000, II 50.

Mint a morális jellegű fogalmaknál általában, az általuk szabályozott legfontosabb viszonyok a magánszféra területére tartoznak, illetve onnan származnak. Nincs ez másképp a **fides** esetében sem, bár a magánszféra egyik legjellemzőbb része és a római társadalom egyik legfontosabb építőeleme éppen kivétel ez alól. A család esetében ugyanis a családtagok közötti viszonyokat a **pietas**, a **patria potestas** és az **auctoritas** határozta meg, míg a **fides** érvényességi területe ott kezdődött el, ahol a családé véget ért. A **fides** által szabályozott alapvető kapcsolatoknak, a **patronus-diens** viszonyoknak, a **hospitium**nak és az **amicitia**nak ugyanis nem volt keresnivalója a család keretein belül<sup>8</sup>.

A **patronus-diens** viszony a római társadalom alapvető jellegzetesége. Nem azért, mintha más kultúrákban nem lett volna jelen a pártfogó-pártfogolt kapcsolat, hanem azért, mert a római társadalom és politika működésének és mindennapjainak lényegi részét alkotta, amely nélkül az egyes események mozgatórugói és indítékai szinte teljesen érthetetlenek volnának. Az intézmény alapja olyan kölcsönös elkötelezettség<sup>9</sup> a másik fél iránt, amely elsősorban csak a felek belső morális tartásán alapul. Ugyanakkor, mivel nem egyenlő felek közötti kapcsolatról volt szó, nyilván nem egyformán volt terhelhető ez a morális tartás. A **diens** valamilyen probléma megoldásához védelmet és segítséget kért a **patronustól** (**fidem alicuius implorare**), amit ő megígért (**fidem dare, in fidem recipere**), cserébe pedig a **diens** támogatását kérte saját ügyeiben.<sup>10</sup> A hierarchikus viszonyból adódóan általában inkább a **diens** volt rászorulva a pártfogója segítségére, így őt a körülmények inkább rászorították ígérete megtartására, míg a **patronus** hajlamos lehetett ezen kötelezettségéről megfélekedezni.

<sup>8</sup> Kivételként talán a házastársi hűséget lehet említeni. Vö. Freyburger 1986, 167–176; Thome 2000, II 50.

<sup>9</sup> Hellegouarch 1963, 27.

<sup>10</sup> Heinze 1929, 39–41; Hellegouarch 1963, 28; Freyburger 1986, 153–154.

Ezért már a Tizenkéttáblás Törvények kiátkozással, vagyis a társadalomból való szakrális kizárással fenyegették a **cliens**ét cserbenhagyó **patronus**<sup>11</sup>. A **fides** nem állandó tulajdonság volt, amely az egyén belső lényegéhez tartozott, hanem olyan tény, amelyet minden egyes helyzetben újra és újra bizonyítani kellett. A rendszeresen felmutatott **fides** persze állandó tulajdonsággá válhatott, de ennek a kifejezésére már egy másik fogalmat, a **fidelitast** használták<sup>12</sup>. A kölcsönösség jegyében a **cliens** kötődését a **patronushoz** szintén a **fides** fogalma fejezte ki. A fogalomnak itt is volt aktív és passzív oldala. Aktív oldalról a **fides** jelentette azt a tény, amely létrehozta a **cliens** kötődését a **patronusához**, míg passzív részről magát ezt a kötődést (**in fidem esse, fidem sequi**)<sup>13</sup> fogalmazta meg.

A cliensi viszony egy különös formája volt a **deditio**, amely a meghódított városokat és területeket kötötte a római néphez, illetve az őket meghódító hadvezérhez<sup>14</sup>. Ezt a helyzetet a **se dedere in dicionem** vagy **potestam populi Romani** fordulattal fejezték ki, amely később a **dare se in fidem populi Romani** formában módosult. Az ennek megfelelő ellentétes aktusra a **recipere in fidem** kifejezést használták. Nyilvánvalóan a magánéleti **clientela** mintájára jött létre ez a fajta kapcsolat a győztes hadvezér és a legyőzöttek között, de eltérő hangsúllyal. Míg a magánéletben a **cliens** elsősorban a kívülről érkező fenyegetésekkel szemben kérte a **patronusa** védelmét, addig a legyőzöttek esetében a **deditio** éppen a győztes kezét volt hivatva megkötni és a legyőzöttekkel szembeni kíméletre ösztönözni. Az idők fo-

<sup>11</sup> Leg. XII tab. 8,21: patronus si clienti fraudem fecerit sacer esto. („A **patronus**, ha a **cliens**ét becsapja, kiátkozott legyen”). Vö. Thome (2000) II 67.

<sup>12</sup> Hellegouarc’h 1963, 30; 37–38.

<sup>13</sup> Donatus **ad Ter. Andr.** 34: fides est commendatorum fida executio vel observantia. („A **fides** a megbízatások hű végrehajtása vagy megtartása.”) Hellegouarc’h 1963, 32–35; Freyburger 1986, 152–153.

<sup>14</sup> Heinze 1929, 41–42; Hellegouarc’h 1963, 34; Freyburger 1986, 108–117; Thome 2000, II 68–69.

lyamán az ilyen jellegű cliensi viszonyoknak a magánéletihez hasonlóan összetett rendszere alakult ki, mivel mindkét esetben örökölhető volt a jogviszony. A szövetséges és baráti népek számára ez azért volt különösen fontos, mert így egy olyan előkelő római pártfogóra tettek szert, aki, ha akarta, képes volt az érdekeiket képviselni Rómában, a senatusban vagy a bíróságokon. A későbbiekben az egyes provinciák létrehozása után hasonló **patronus-cliens** viszony jött létre a provinciában hivatalt viselő római magistratusok és a provincia lakosai között.

A **hospitium**, a vendégbarátság az egész görög-római világban elterjedt intézmény volt, amely létrejöhett két különböző városból származó magánszemély, egy magánszemély és egy város vagy két város között is. A kapcsolat lényege olyan kölcsönös ígéret volt, amely alapján a felek kölcsönösen képviselik a másik érdekeit a saját városukban, védelmet és szállást nyújtanak a másiknak, amennyiben ő az ő városukban érkezik, és a **patronus-cliens** viszonyhoz hasonlóan ez is öröklődött. Mint minden általában csak szóban létrejött és az adott szó megtartásához kapcsolódó viszony, a vendégbarátságnak is a **fides** volt az alapja. A **hospitium** megsértése a **fides** elleni, szakrális-erkölcsi vétségnek számított, és nem volt közvetlen jogi következménye<sup>15</sup>.

A rómaiak számára mind a magánéletnek, mind a közéletnek fontos részét képezték a barátságra (**amicitia**) épülő kapcsolatok. Ezen viszonyok alapjául is a **fides** morális tartása szolgált, hiszen ezek esetében is olyan kapcsolatokról van szó, amelyeket a két fél közötti szimpátiaviszony hozott létre. Ezen kapcsolatok fenntartásában és létezésében is nagy szerepet játszott az adott szó és az ígéret megtartása, a másik fél önkéntes megsegítése és védelme. A **patronus-cliens** viszonytól elsősorban abban különböztek, hogy itt a felek egyenrangúak voltak, és ennek következtében a kapcsolatból

---

<sup>15</sup> Hellegouarc'h 1963, 23; 51–53; Freyburger 1986, 185–193.

eredő jogok és kötelességek is egyformán terhelték őket. Ilyen formában léteztek politikai barátságok, amelyek az azonos elvek alapján gondolkodó államférfiakat kapcsolták össze, és léteztek természetesen magánéleti barátságok, illetve szerelmi viszonyok, amelyek érzelmi alapon kötötték össze a két felet<sup>16</sup>.

A **fides** a római közéletben is fontos szerepet töltött be, mind a politikában, mind a bíróságokon, és általában mindenütt, ahol bármilyen eskü letételére került sor. Az eskü mint az adott szó szakrális megerősítése megalapozta az eskütevő hitelességét (**fides**)<sup>17</sup>, amelyet utána a viselkedésével kellett bizonyítani és megőriznie. A frissen megválasztott magistratus közvetlenül az eredményhirdetés (**renuntiatio**) után a szavazás helyszínén, a választást levezető elnök előtt esküt tett arra, hogy kötelességeit lelkiismeretesen fogja teljesíteni, majd öt napon belül esküt kellett tennie a törvényekre (**in leges**)<sup>18</sup> is. A **praetor** által kiválasztott bírácoknak kétszer is esküt kellett tenniük. Először közvetlenül a kisorsolásuk után esküdtek meg arra, hogy teljesítik a kötelességeiket, másodjára pedig a tárgyalás érdemi részének befejeződése után, de még a szavazás előtt esküvel erősítették meg azt, hogy szavazatuk a személyes véleményüket fejezi ki<sup>19</sup>. A **fides** a tanú esetében is nagyon fontos tulajdonság volt, amely kifejezte egyrészt a tanú hitelességét, másrészt az őszinteségét, az igazsághoz való hűségét<sup>20</sup>. Természetesen a tanú is eskü alatt tett valómást<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> A **fides**en alapuló barátság fontos témája volt Catullus, Horatius és az elégikusok, elsősorban Propertius költészetének. Vö. Hellegouarc'h 1963, 42–56; Freyburger 1986, 177–185; Lind 1989, 8–11.

<sup>17</sup> Freyburger 1986, 195.

<sup>18</sup> Freyburger 1986, 206–212, kül. 211–212.

<sup>19</sup> Vagyis a bírácát nem vesztegették meg: Freyburger 1986, 213–217, kül. 216–217.

<sup>20</sup> A hitelesség és az őszinteség nem azonos tulajdonságok: a hitelesnek látszó tanú is eltérhet az igazságtól, míg az igazat mondó tanú esetében megkérdőjelezhető a hitelesség, például akkor, ha fennáll az elfogultság gyanúja.

<sup>21</sup> Freyburger 1986, 218–222, kül. 221.

A **fides** a magánjog több területén is komoly szerepet töltött be, összekapcsolva a római élet morális oldalát az írott joggal. Ezekre a területekre általában az volt a jellemző, hogy az érdekelt felek morális tartásán alapultak, valamilyen kötelezettségvállalást tartalmazó intézményeket érintettek, ahol a vállalt kötelezettség nem teljesítésének szankciója kezdetben pusztán morális jellegű volt, a komolyabb jogi szankcionálás csak később, Augustus idején jelent meg. Ide tartozik a **fideicommissum** intézménye, ahol az örökhagyó végrendeletileg szóban vagy írásban azt kéri az örökösneként megjelölt személytől, hogy az örökség egy részét vagy akár egészét egy harmadik személynek adja át, akit ő nem tud vagy nem akar örökösneként megjelölni. A kérés teljesítése pusztán az örökös **fidesére** van bízva, vagyis nem teljesítése esetén nincs jogi szankció, de a kérést nem teljesítő örökös presztízsén komoly csorba esik<sup>22</sup>. Ezzel rokon eljárás az ún. **bonae fidei negotia** vagy **iudicia**, amelyet a Kr.e. 3. század után olyan esetekben használtak, ahol törvényi szabályozás hiányában az erősen formalizált római jog alapján egyébként nem lehetett volna eljárást indítani. Ugyanis egy **praetor** csak akkor tudott egy panasz esetében eljárást indítani, ha a saját vagy elődei **edictumában** talált olyan jogi formulát, amely ráillett az adott problémára. A megfelelő formula hiányában sokszor nem indulhatott eljárás. Az ilyen esetekben a törvényi szabályozás helyére a szakrális alapokon nyugvó erkölcsben mélyen gyökerező **bona fides** elv lépett, amely az egyén adott szavához való morális kötöttségét használta fel az eljárás megindítását lehetővé tévő alapként. Mivel ez az eljárás a formalizált római jog merevségével összevetve jóval rugalmasabb és a körülmények változásaihoz könnyebben igazítható volt, sokkal alkalmasabb volt az olyan gyorsan változó, a felek szóbeli ígéreteire jelentős mértékben építő viszonyokban felmerülő problémák kezelésére, mint például

---

<sup>22</sup> Heinze 1929, 51–53.

dául a kereskedelem és a különféle pénzügyletek.<sup>23</sup> Ugyancsak a **fides**-en alapult a **fiducia** mint záloghitel, ami már a Tizenkétábrás Törvényekben is megjelenik. A **fiducia** alapjelentése rokon értelmű a **fides**-szel, a használatukban többnyire nem lehet komoly különbségeket megállapítani, de a **fides**t jóval gyakrabban használták. A **fides** is jelenthetett üzleti hitelt egy személy erkölcsi hitelessége mellett<sup>24</sup>, a **fiducia** azonban a pénzügyek területén kifejezetten a záloghitelekre vonatkozott. Két formája volt: a **fiducia cum amico contracta**, ahová a barátok közötti szívességi megbízások tartoztak (pl. egy vagyontárgy vagy pénzösszeg letétbe helyezése), illetve a **cum creditore pignoris iure contracta fiducia**, a tulajdonképpeni záloghitel, amely egy járulékos jogot jelentett és, mint manapság is, elsősorban a hitelező érdekeit védte<sup>25</sup>.

A **fides** azon szakrális vonatkozású római értékfogalmakhoz tartozik (mint pl. a **virtus**, a **concordia** stb.), amelyeknek templomot is emeltek Rómában. Míg azonban ezen fogalmak nagy többségének esetében a templomemelés és a vallásos tisztelet kezdete a pun háborúk korára tehető, a **fides** kultusza már jóval korábban is kimutatható. Varro a szabin istenek között sorolja fel<sup>26</sup>, a hagyomány szerint pedig vallásos tiszteletét Numa Pompilius vezette be Rómába, és már ő emeltetett neki egy **sacrarium**ot is<sup>27</sup>. Az első nagyobb templomát, amely a Capitoliumon Iuppiter Optimus Maximus temploma mellett állt, A. Atilius Calatinus építtette Kr. e. 254-ben vagy 250-

<sup>23</sup> Heinze 1929, 53–54; Meyer 1994.

<sup>24</sup> Vö. Cic. **part. orat.** 78: In communionem autem quae posita pars est, iustitia dicitur, eaque erga deos religio, erga parentes pietas, vulgo autem bonitas, creditis in rebus fides, in moderatione animadvertendi lenitas, amicitia in benevolentia nominatur. („Azt a részt tehát, amelyik a közösségre vonatkozik, igazságosságnak mondjuk; ezt az istenek iránt vallásnak, a szülők iránt kötelességtudásnak, közönségesen pedig jósnak nevezzük, a hitelügyletekben megbízhatóságnak, a büntetés mértékletességében szelídségnek, a barátságban jóakaratsnak.”)

<sup>25</sup> Kemenes 1985.

<sup>26</sup> Varro **lingu. Lat.** 5,74.

<sup>27</sup> Dion. Halik. 2,75; Liv. 1,21, 4; Flor. **epit.**, I,2,3; Plut. **Num.** 16.

ben.<sup>28</sup> A hozzá kapcsolódó kultikus események rövid leírását Liviusnál olvashatjuk. Eszerint a Numától származó előírás alapján a flamenek a szentélyhez vonultak egy kétlovas, fedett kocsin és az áldozatbemutató során a jobb kezük egészen az ujjuk hegyéig be volt takarva<sup>29</sup>. A kultuszban nagy szerepet játszott a jobb kéz, mint a megegyezés, az ígéret és az adott szó fizikai-testi szimbóluma. A templomot általában, mint a **Fides publica** vagy **Fides populi Romani** templomát emlegették, és ennek megfelelően a falain helyezték el a más népekkel kötött szerződésekre vonatkozó dokumentumokat. Ezek alapján itt eredetileg hűségistenről volt szó, aki az eskü és az adott szó megtartására felügyelt<sup>30</sup>.

A **fides**ben megnyilvánuló magatartás jellemzésére, az éppen szóban forgó viszonyoknak megfelelően a latin nyelv sok jelzőt használt (pl. **amicus**, **benevolus**, **carus** stb.), de csupán két jelző kapcsolódik hozzá konkrétan: a **fidelis** és a **fidus**. A kettő között nincs lényeges jelentésbeli eltérés. Bár egyes kommentátorok szerint a **fidus** inkább az előkelőbb környezethez, míg a **fidelis** az alsóbb társadalmi rétegekhez tartozik, ez a szövegekből nem mutatható ki. A különbség inkább abban állhatott, hogy a **fidus** archaikusabb, irodalmibb forma volt a **fidelish** képest. Cicero például a beszédeiben és a leveleiben túlnyomó többségben a **fidelist** használja és csak elvétve a **fidust**, míg a filozófiai műveiben a két fogalom aránya közel fele-fele arányban fordul elő.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Cic. **nat. deor.** 2,61; **off.** 3,104.

<sup>29</sup> Liv. 1,21,4; Serv. **ad Aen.** 1,292; 8,636.

<sup>30</sup> Otto 1909, Heinze 1929, 42–47; Freyburger 1986, 229–318; Lind 1989, 6–8; Thome 2000, II 52–54.

<sup>31</sup> Hellegouarc’h 1963, 35–37.

## 2. A **fides** fogalma Cicero Verres elleni beszédeiben

Cicero pályájának fontos mérföldkövét jelentik a Verrinák. Tulajdonképpen három beszédről van szó, amelyek közül az elsőt (**divinatio in Caecilium**) azért tartotta, hogy megkaphassa a C. Verres elleni vádemelés lehetőségét.<sup>32</sup> A második (**in Verrem actio prima**) a per első tárgyalásán elhangzott beszédének írott változata, a harmadik (**in Verrem actio secunda**) pedig a per már sorra nem kerülő második tárgyalására szánt beszédének írott változata: ez a per során felhasznált hatalmas anyagot ismerteti, tematikusan öt könyvben elrendezve. A három beszéd és különösen az extrém hosszúságú **actio secunda** hatalmas mennyiségű tényadatot tartalmaz a római élet szinte minden egyes területére, így a **fides** fogalmára vonatkozóan is. A beszédekben hetven helyen fordul elő a **fides**, húsz helyen a **fidelis**, négyszer a **fidelitas** és háromszor a **fiducia**, mindezek alapján a **fides** kétségtelenül a Verrinák központi jelentőségű fogalma.

Cicero a **divinatio in Caecilium**-ban összesen kilencszer használja a **fides** és egyszer a **fidelis** jelzőt. A **fides** előfordulásainak nagyobb része (hat hely) Cicero saját személyéhez köthető, ami teljes mértékben érthető, hiszen ez a beszéd arról szól, kinek lesz lehetősége arra, hogy Verrest bevádolja.<sup>33</sup> A **fides**st elsőként az 5. §-ban említi<sup>34</sup>, ahol

<sup>32</sup> A Verres elleni beszédek jelentőségéhez Cicero életútjában vö. Petersson 1963, 142; Mitchell 1979, 107–108; 149; Habicht 1990, 36–39.

<sup>33</sup> A római büntető eljárásokban ugyanis ki volt zárva, hogy több ember is vádat emeljen ugyanabban az ügyben: csak egy ember emelhetett vádat, bár több segítőtje is lehetett (**subscriptores**), akik a vádeljárás során ugyanúgy beszédet tarthattak, mint a fővádló. A **divinatio** eljárásához lásd: Hitzig, *divinatio* 1, V, col. 1234–1236.

<sup>34</sup> *Adductus sum, iudices, officio, fide, misericordia, multorum bonorum exemplo, vetere consuetudine institutoque maiorum, ut onus huius laboris atque officii non ex meo, sed ex meorum necessariorum tempore mihi suscipiendum putarem.* („... a kötelességérzet, az adott szó, a szánalom, sok derék polgár példája, a régi hagyomány és az ősök szokása vett rá engem, hogy belássam, el kell vállalnom ennek a munkának és

azokat az indokokat sorolja fel, amelyek arra ösztönözték őt, hogy a szicíliaiak ügyét felvállalva vádlóként lépjen fel az ügyben, jóllehet eddigi pályafutása során csak védőügyvédként szerepelt. A **fides** ezen a helyen a kötelességérzet (**officium**), a szánalom (**misericordia**), a derék emberek példái (**multorum bonorum exempla**) és az ősi szokásjog (**vetere consuetudine institutoque maiorum**) fogalma mellett jelenik meg. A felsorolt fogalmak egymás jelentését jól kiegészítve haladnak a személyestől az általánosig, minden oldalról megalapozva Cicero vádemelési igényének indokoltságát, egyúttal megjelenítik a római tisztviselőnek a provincia lakosaival szemben megmutatkozó legfontosabb erényeit. A **fides** így a provinciabelieket az egykori **magistratus** mint **patronus** részéről megillető védelmet jelöli. Bár az ilyen védelem iránti igény inkább csak a helytartók és a magasabb tisztviselők irányában fogalmazódott meg, Cicero, aki Kr. e. 75-ben **quaestor** volt Lilybaeumban, magára nézve olyannyira kötelezőnek érezte, hogy már hivatali ideje alatt többször felajánlotta ilyen jellegű szolgálatait a szicíliaiaknak<sup>35</sup>. A szicíliaiak pedig, mivel hivatali ideje alatt oly jól megismerték őt és olyannyira megtapasztalták megbízhatóságát, ragaszkodnak ahhoz, hogy csakis ő képviselje az érdekeiket – hozza Cicero nyomatékosan a bírói testület<sup>36</sup>, illetve az ellenjelölt Caecilius

---

feladatnak a terhét, nem magamért, hanem pártfogoltjaim érdekében.” **Havas László fordítása**) Vö. 2,3,12; 2,4,14; 2,5, 106; 108.

<sup>35</sup> **div. in Caec.** 2: Me saepe esse pollicitum, saepe ostendisse dicebant, si quod tempus accidisset, quo tempore aliquid a me requirerent, commodis eorum me non defuturum. („Azt mondják, többször megígértem, többször készséget mutattam rá, hogy nem hagyom cserben érdekeiket, ha olyan alkalom adódnék, hogy kérnének tőlem valamit.” **Havas László fordítása**) Vö. Rothe 1978, 34skk., 54. 2. j.; Freyburger 1986, 163.

<sup>36</sup> **Div. in Caec.** 11: Adsunt, queruntur Siculi universi; ad meam fidem, quam habent spectatam iam et cognitam, confugiunt, auxilium sibi per me a vobis atque a populi Romani legibus petunt; me defensorem calamitatum suarum, me ultorem invidiarum, me cognitorem iuris sui, me actorem causae totius esse voluerunt. („Az összes szicíliai itt van és panaszkodik, kipróbált és régóta ismert oltalmam alá menekülnek. Közvetítésemmel kérnek segítséget tőletek és a római nép törvényeitől. Azt akarják, hogy én

tudomására.<sup>37</sup> A 11. §-ban rámutat a jelenlévő, az ő jelöltségét támogató szicíliai városok küldöttségeire és közvetetten, nem szó szerint idézi a szavaikat, míg a 20. §-ban egy elképzelt beszédhelyzetben szólaltatja meg őket. A küldöttségek megerősítik: ha választaniuk kellene, hogy egy számukra ismeretlen vagy egy jól ismert, megbízható személy képviselje-e őket, akkor megkérnék az ismeretlent, hogy engedje, az utóbbi védje az érdekeiket. A védelmezés aspektusa ezen a két helyen is szerepet játszik, de sokkal hangsúlyosabb egy másik szempont: a megbízhatóságé, vagyis a korábban már bizonyított, így a személy erkölcsiségéhez tartozó védelemé.

A **fides** ugyanezen oldala kerül előtérbe a segédvádlók kijelölésével kapcsolatban is. Az ellenpártnak már az is eredmény lett volna, ha Caecilius legalább mint segédvádló (**subscriber**) Cicero mellett lehet a perben. Ez a lehetőség érthető módon nem tetszett Cicerónak, aki határozottan elutasított minden ilyen próbálkozást: a megbízhatósága ugyanis visszautasítja a felügyelőt, gondossága, ébersége nem tűri a kémet.<sup>38</sup> Egyrészt attól tartott, hogy a gondosan össze-

---

védellezzem őket sérelmeikben, én bosszuljam meg elszenvedett jogtalanságaikat, én legyek jogi képviselőjük, én legyek ügyvédjük az egész perben.” **Havas László fordítása**) Vö. **Verr.** 2,2,10. Hellegouarc’h 1963, 31sk.; Freyburger 1986, 162; Rothe 1978, 35skk.

<sup>37</sup> **div. in Caec.** 20: Si tibi, Q. Caecili, hoc Siculi dicerent: „Te non novimus, nescimus qui sis, numquam te antea vidimus; sine nos per eum nostras fortunas defendere cuius fides est nobis cognita”, nonne id dicerent quod cuius probare deberent? („Ha neked, Q. Caecilius, ezt mondanák a szicíliaiak: ‘Nem ismerünk, nem tudjuk, ki vagy, sohasem láttunk előzőleg téged, engedd, hogy annak a segítségével védjük vagyონunkat, akinek megbízhatóságáról meggyőződünk’ – nemde olyanformán nyilatkoznának, hogy azt mindenkinek jóvá kellene hagynia?” **Havas László fordítása**) Hellegouarc’h 1963, 31skk.; Freyburger 1986, 161, 270. j.; Rothe (1978, 36, 1. j.

<sup>38</sup> **Div. in Caec.** 51: Sed de isto custode toto sic vobis brevissime respondebo, non esse hos talis viros commissuros ut ad causam tantam a me susceptam, mihi creditam, quisquam subscriptor me invito adsiprere possit; etenim fides mea custodem repudiat, diligentia speculatore reformidat. („Ezzel az egész ellenőrzéssel kapcsolatban igen röviden válaszolok: az itt ülő bírák nem fogják megengedni, hogy akaratom ellenére bárki igényt tartson az alvállói címre ilyen fontos ügyben, amelyet elvállaltam, s ame-

gyűjtött bizonyítékoknak még lába kél, vagy tudomást szerez a védelem a fontosabb dokumentumok meglétéről és ezáltal felkészülhet rájuk, taktikát dolgozhat ki ellenük. Ha ez megtörténne, akkor Cicero nem tudná megfelelően védelmezni a pártfogoltjai érdekeit. Másrészt méltatlannak találja azt a feltételezést, hogy ő akár szakmailag, akár erkölcsileg ne lenne alkalmas egy ilyen súlyú ügy vitelére, noha korábban már többször bizonyította alkalmasságát.

A beszéd két utolsó **fides**-előfordulása a vádemelésre alkalmas személyek jellemzését adja meg. Korábban, még az **argumentatio** során Cicero kitér az ősök azon szokására – amitől a bűnösök nagyon tartanak –, hogy egy igen határozott emberre bízzák a szövetségesek érdekképviselését, és egy olyan ember vállalkozik a feladatra, aki gondosságával és megbízhatóságával képes azok jólétét megvédeni<sup>39</sup>. Cicero érvelése alapján ezt a feltételt csak ő maga képes teljesíteni, hiszen – miként ezt az előzőekben részletesen kifejtette – Caeciliusnak sem kellő erkölcsi hitele, sem szónoki tudása nincs meg ehhez.

A beszéd végén Cicero újra összefoglalja a bírák számára, hogy milyen tulajdonságokkal is kell rendelkeznie egy vádlónak ahhoz, hogy egy ilyen jelentős ügyben sikeresen képviselhesse ügyfelei ér-

---

lyet reám bíztak. Mert becsületességemnek nincs szüksége őrizetre, éberségemnek nem kell semmiféle kém.” **Havas László fordítása**), vö. Freyburger 1986, 46; Rothe 1978, 37, 1. j.; Butler 2002, 63, 14. j.

<sup>39</sup> **div. in Caec.** 67: Neque enim magis animos hominum nocentium res umquam ulla commovít quam haec maiorum consuetudo longo intervallo repetita ac relata, sociorum querimoniae delatae ad hominem non inertissimum, susceptae ab eo qui videbatur eorum fortunas fide diligentiaque sua posse defendere. („Mert semmi sem tartotta jobban rettegésben a gazemberek lelkét, mint őseinknek e régen kialakított és hosszú szünet után ismét felújított szokása. A szövetségesek a legrátermettebb embernek adták elő panaszait, és az vállalta el ügyüket, akiről úgy tartották, hűséggel és odaadással védelmezheti vagyonukat.” **Havas László fordítása**) Rothe 1978, 37, 1. és 2. j.; Freyburger 1986, 161, 270. j.; 163, 280. j.

dekeit<sup>40</sup>. A szükséges tulajdonságok között a **fides** mellett szerepel a **diligentia**, a **consilium** és az **auctoritas**, vagyis fontos a gondos alaposság az anyaggyűjtésben, a racionális tervszerűség az anyag felhasználásában ill. a taktika kidolgozásában, valamint a megfelelő súlyú fellépés, a tekintély az ügy tárgyalása során. Ám a sorban az első, az alkalmasságot leginkább megalapozó tulajdonság mindenképpen a **fides**, vagyis a vádló kötelességérzetén és adott szaván alapuló erkölcsi tartás. Mindezek a tulajdonságok a pályázók közül csak Ciceróban lehetnek meg, ezért magától értetődően saját magát ajánlja a bírácoknak, amit a beszéd utolsó mondata is megerősít: ha a bírác Caeciliumot választják, ő ezt nem veszi személyes sértésnek, de a bírácoknak óvakodniuk kell attól, hogy a római nép úgy ítéli majd meg, nekik és a senatori rendnek nem tetszik a szigorú, becsületes és alapos vádeljárás.

A **fides** további három helyen fordul elő: egy megszilárdult esküformulában,<sup>41</sup> Szicília régi pártfogóival, a Marcellusokkal kapcsolatban,<sup>42</sup> valamint a jövővédelem felé irányuló figyelmeztetésben. A **fidelis**t egyszer használja Cicero (a 12. § bevezető szónoki kérdésében), mégpedig a szicíliaiak jelzőjeként: minthogy ők a rómaiak legderekebb és leghűségesebb szövetségesei, akaratuknak nagy jelentőséget kell tulajdonítani.<sup>43</sup>

A **Divinatio in Caecilium**-ban a **fides** fogalma szorosan kapcsolódik Cicero személyéhez: egyrészt az egyik legfontosabb indíték számára

<sup>40</sup> **div. in Caec.** 73: Quapropter, iudices, vestrum est deligere quem existimetis facillime posse magnitudinem causae ac iudici sustinere fide, diligentia, consilio, auctoritate. („Ezért, bírác, a ti feladatotok kijelölni, akiről úgy gondoljátok, hogy hűségével, szorgalmával, belátásával és tekintélyével a legkönnyebben el tudja látni ezt a fontos ügyet és tárgyalását.” Havas László fordítása) Rothe 1978, 37, 1. j.; Freyburger 1986, 161, 272.j.

<sup>41</sup> **div. in Caec.** 7.

<sup>42</sup> **div. in Caec.** 13. Vö. Hellegouarc’h 1963, 16, 4.j.; 28, 1.j.; Freyburger 1986, 680; 218, 538. j.; Rothe 1978, 40, 2. j.

<sup>43</sup> **div. in Caec.** 12.

a per lefolytatásához, másrészt olyan alapvető tulajdonságaként jelenik meg, hogy azt nem csupán a szicíliaiak értékelik sokra, de a bírának is figyelembe kell venniük döntésük meghozatalában.

Az **actio prima** beszéde eltér a szokásos vádbeszédektől, ennek okait maga Cicero fejt ki: a védelem taktikázása kényszerítette őt arra, hogy a szokásoktól eltérően lemondjon szónoki tudása megcsillogtatásáról, és egy rövid bevezető indoklás után nyomban a bizonyítékok bemutatására és a tanúk meghallgatására térjen rá. Így az **actio prima** témája nem annyira Verres korábbi bűneinek bemutatása, hanem a védelem cseleinek, taktikázásának és Verres reményeinek ismertetése, amelyek arra készítették Cicerót, hogy a szokásos, hosszú vádbeszédről az első tárgyalás kezdetén lemondjon, és rögtön a bizonyítékok bemutatásába és a tanúk meghallgatásába kezdjen. Ezzel időt spórol meg, és esélyt ad arra, hogy az első tárgyalást minél gyorsabban lezárva, még a **de repetundis** ügyekben kötelezően előírt második tárgyalásra is sor kerülhessen ugyanabban az évben. A következő, Kr. e. 69. évre ugyanis consullá választották a Verres védelmét felvállaló Q. Hortensiust, illetve az ugyancsak őt támogató Q. Metellust. Ugyanakkor M. Metellus **praetorként** a **de repetundis** bíróságok elnöklését kapta feladatul, harmadik testvérük, L. Metellus pedig már a Kr. e. 70. év kezdete óta Verres utóda volt Szicília helytartójaként<sup>44</sup>. Így Kr. e. 69-ben a védelem számára jóval kedvezőbb körülmények közepette lehetett volna a pert lefolytatni, még úgy is, hogy Verres minden igyekezete ellenére Cicerót is **aedilisszé** választották, hiszen a friss **aedilisnek** két **consul** és egy **praetor** tekintélyét kellett volna ellensúlyoznia. Cicero ezt a kihívást is szívesen vállalná<sup>45</sup>,

---

<sup>44</sup> Verr. 1,27–30.

<sup>45</sup> Verr. 1,34–37.

de szeretné inkább még Kr. e. 70-ben lezárni az ügyet, amikor a körülmények inkább a vádnak kedveznek<sup>46</sup>.

Mint a fentiekből is kiderül, az **actio prima** inkább a tekintély (**auctoritas**) és a hatalom (**potestas**), valamint a velük való visszaélés témája körül kavargó, így a **fides** itt kevesebb hangsúlyt kap, mint a **divinatio** eljárása során. A fogalom mindössze 5 alkalommal fordul elő, a **fidelis** jelző pedig egyetlen helyen. A 19. §-ban jelenik meg először, ahol a választások egy érdekes epizódját írja le Cicero. A frissen megválasztott Hortensius kísérelőtömeeggel szemben jövő C. Scribonius Curio – maga is egykori **consul**, sőt diadalmenetben is részesült hadvezér, vagyis a senatori arisztokrácia egy prominens képviselője – észrevéve Verrest a Fabius-ívnél, Hortensiusához és más jelenlévő ismerőseihez és rokonaihoz egy szót sem szólva, odalépett Verreshez és gratulált a felmentéséhez. A jelenet tanúi közül egyesek ezt nevetségesnek, mások pedig méltatlannak találták. Nevetségesnek találták azok, akik úgy gondolták, hogy Verres elítélése a tanúk megbízhatóságán (**fides**), a vád megalapozottságán és a bíróságok hatalmán múlik, míg méltatlannak azok, akik ezt a bíróság tervezett megvesztegetésére utaló jelnek tekintették.<sup>47</sup> A **fides** a tanúk által le-tett eskü megtartására, a hamis tanúzás elkerülésére vonatkozik.

<sup>46</sup> A Kr. e. 70-ben Pompeiusnak már az év elején beharangozott bírósági reformtervei jó lehetőséget kínáltak Cicerónak arra, hogy azokkal mintegy zsarolja a bírakat. Ekkor már minden valószínűség szerint lehetett tudni, hogy a reform nem fogja a bíráskodást teljesen kivenni a senatori rend kezéből, pusztán megosztja azt a senatorok, a lovagrend és az ún. **tribuni aerarum** között, így módon talán egy kiegyensúlyozottabb bíráskodás alapját teremtve meg.

<sup>47</sup> **Ver.** 1,19: Aliis illud indignum, aliis ridiculum videbatur: ridiculum iis qui istius causam in testium fide, in criminum ratione, in iudicium potestate, non in comitiis consularibus positam arbitrabantur, indignum iis qui altius perspiciebant et hanc gratulationem ad iudicium corrumpendum spectare videbant. („Egyesek számára ez gyalázatosnak tűnt, mások számára nevetségesnek. Nevetségesnek azoknak, akik úgy ítélték meg, hogy az ő ügye a tanúk bizonyágtételétől, a bűnök megítélésétől és a bírák hatáskörétől, nem pedig a consulválasztó gyűléstől függ. Gyalázatosnak azoknak, akik

A fogalom következő előfordulásakor Cicero **aedilis**-jelöltségéhez és megválasztási esélyeihez kapcsolódik. Verres, ahogyan mindent megtesz a saját támogatói megválasztásáért, úgy vádlója tekintélyének csökkentésére és megválasztásnak megakadályozására is minden követ (és pénzeszacskót) megmozgat. Ám a pénzével kudarcot vall, mert a római nép észrevéve ebbéli igyekezetét úgy döntött, hogy akit Verres pénze nem tudott a megbízhatóság és kötelességtudás útjáról elmozdítani, azt ugyanez a vagyon ne üthessen el a hivatalviselés-től:<sup>48</sup> a római nép korábbi bírósági szereplései során megismerte Cicero kötelességtudatát és megbízhatóságát, így a már felmutatott és elismert erkölcsi fölényt nem győzheti le mégoly sok pénz sem. Természetesen a Verrest támogató befolyásos senatorok sincsenek híján a szükséges erkölcsi tartásnak. Ezt jól példázza Cicero M. Metellusra vonatkozó megjegyzése, aki jelenleg a bírói testület tagja, de ha az ügy áthúzódik a következő évre, akkor ő lenne az eljárás felett elnöklő **praetor**. E jövődöbéli hivatalát nem utolsósorban Verres támogatásának és pénzének köszönheti ugyan, de Cicero becsüli őt annyira, hogy biztos legyen abban: bírói esküjét nem fogja megszegni és a per végén a lelkiismeretének megfelelően fog ítéletet mondani<sup>49</sup>.

A következőkben Cicero ismerteti, mi késztette arra, hogy vállalja az ügyet. A szicíliaiak felkérése jólesett neki: megtiszteltetésnek vette, hogy azok teszik próbára megbízhatóságát és gondosságát (**fidei diligentiaeque**), akik már meggyőződtek feddhetetlenségéről és önmérsékletéről (**innocentiae abstinentiaeque**), emellett kitűzött maga elé egy nagyobb, közérdekű célt is, a bíróságok védelmét. Cicero itt egyértelműen a maga **patronus** szerepét hangsúlyozza. A szicíliaiak a provinciában tanúsított magatartása alapján kérik fel őt ügyük kép-

---

jobban a dolgok mélyére láttak és észrevették, hogy ez az üdvözlés a bíróság megvesztegetésére utal.”) Freyburger 1986, 218; Rothe 1978; 40, 1. j.; Heinze 1929, 49skk.

<sup>48</sup> **Ver.** 1,25. Vö. Freyburger 1986, 161, 274. j.; Rothe 1978, 35, 2. j.

<sup>49</sup> **Ver.** 1,31. Vö. Freyburger 1986, 217, 535. és 536. j.

viseletére, ez természetesen további bizonyítására készteni. Ő azonban nemcsak a szicíliaiaknak akar bizonyítani, hanem az egész állam, az egész nép érdekeit szem előtt tartva szeretne fellépni és igazolni azon belső értékeit, amelyek a szicíliaiak számára is jó ajánlólevélnek bizonyultak<sup>50</sup>.

A **fides** a beszédben utoljára az egyik elnöklő **praetor**hoz, M. Acilius Glabrióhoz intézett biztatásban fordul elő, egy valóságos erénykatalógus részeként. Cicero felszólítja Glabriót, vegye védelmébe a bíróságokat, a szenatori rendet, hogy az itt megszületendő ítélet nyomán a szenatori bíróságok ismét elfogadhatóakká váljanak a római nép szemében. A **praetor**nak ugyan nem sok közvetlen befolyása volt a végső döntés meghozatalára, mivel az ítélet maga a bírák döntésén múlt, ám az eljárás lefolytatásának tisztaságára ő felügyelt. Glabriónak mintegy ügyvédként fel kell vállalnia a bíróságok és szenatori rend ügyét, vagyis a tiszta bírói eljáráshoz szükséges erények, a szigorúság (**severitas**), a feddhetetlenség (**integritas**), az esküszegést elkerülő megbízhatóság (**fides**) és a lelkiismeretesség (**religio**) ügyét<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> **Ver.** 1,34: Ego cum hanc causam Siculorum rogatu recepissem, idque mihi amplum et praeclarum existimassem, eos velle meae fidei diligentiaeque periculum facere qui innocentiae abstinentiaeque fecissent, tum suscepto negotio maius quiddam mihi proposui, in quo meam in rem publicam voluntatem populus Romanus perspicere posset. („Amikor én ezt az ügyet a szicíliaiak kérésére felvállaltam és úgy gondoltam, hogy az méltó lesz hozzám, sőt dicsőséges lesz számomra, hogy azok akarják megbízhatóságomat és alaposágomat kipróbálni, akik feddhetetlenségemet és önmegtartóztatásomat már kipróbálták, akkor a munka felvállalása után egy nagyobb célt tűztem ki magam elé, hogy ezzel az ügyvel kapcsolatban a római nép észrevehesse az állam iránti elkötelezettségemet.”) Vö. Rothe 1978, 37, 1. j.; Freyburger 1986, 161, 272.j.

<sup>51</sup> **Ver.** 1,51: Suscipe causam iudiciorum; suscipe causam severitatis, integritatis, fidei, religionis. („Vállald fel a bíróságok ügyét! Vállald fel a szigorúság, a feddhetetlenség, a bizalom, a becsületesség ügyét!”), vö. Rothe 1978, 42; 57, 2. j.; Freyburger 1986, 102, 12. j.; 131, 140.j.

A **fidelis** (felsőfokban) egyszer fordul elő a beszédben a szicíliaiak jelzőjeként, akiket – bár ők Róma leghűségesebb szövetségesei – Verres mégis ellenségként kezelt<sup>52</sup>. Ugyancsak egyszer fordul elő a **fiducia** szó: Verres még Szicíliában azzal kérkedett, hogy van neki egy olyan nagyhatalmú támogatója, akiben **bizva** ki meri fosztani a provinciát<sup>53</sup>. Itt a **fiducia** értelmezése összetettebb, mert az alapjelentése (bizalom) mellett, pénzügyletről lévén szó, a záloghitel jelentés is érezhető, mintegy finom utalásként a támogatói (Hortensius és a Metellusok) hivatali pályázatához Verres által nyújtott anyagi segítségre.

Az **actio secunda** beszéde általunk is olvasható formájában sohasem hangzott el, mivel egyrészt a második tárgyalásra Cicero jól megválasztott taktikája folytán sor sem került, másrészt pedig hatalmas terjedelme miatt valószínűleg nem is lett volna előadható. A beszéd – feltehetőleg jórészt az első tárgyalás tanúmeghallgatásai és bizonyítási eljárásai során felvonultatott tanúk és bemutatott dokumentumok alapján – öt könyvre bontva, tematikusan csoportosítva mutatja be Verres előéletét és a Szicíliában elkövetett visszaéléseit. A tematizáltság a **fides** előfordulási gyakoriságában is jól érzékelhető. Azokban a könyvekben, amelyek a **fides** fogalmától viszonylag távol eső területeket tárgyalják – a gabonaügyről szóló harmadik (**De frumentis**, 7 előfordulás) és a műkincsekről szóló negyedik könyvben (**De signis**, 4 előfordulás) – terjedelmükhöz mérten a **fides** lényegesen kevesebbszer fordul elő, mint a másik három könyvben, amelyek Verres előéletével (**De praetura urbana**, 12 előfordulás), a provinciában végzett bírói tevékenységével (**De praetura Siciliensi**, 14 előfordulás), illetve a katonai és az állambiztonsággal kapcsolatos tevékenységével (**De suppliciis**, 19 előfordulás) foglalkoznak. A tematizáltság még a **fidelis** jelző és a **fidelitas** fogalom használatában is feltűnő,

---

<sup>52</sup> Verr. 1,13.

<sup>53</sup> Verr. 1,40; vö. Verr. 2,5,176.

amennyiben ezeket kizárólag Szicíliával és annak lakosaival kapcsolatban használja<sup>54</sup>.

Cicero a **fides** fogalmát a **secunda actio**-ban konkrét személyekhez, népekhez, városokhoz, illetve valamilyen behatárolt csoport tagjaihoz kapcsolja. A személyek névsorában feltűnő, hogy mindössze egyetlen szicíliai, a centuripaei Artemon szerepel benne, akiről megtudjuk, hogy tanúvallomása után Hortensius megjegyezte vele kapcsolatban, hogy inkább vádló, mintsem tanú. Őt a polgártársai részint a megbízhatósága és az erénye (**propter fidem et virtutem**), részint a szónoki tudása (**propter eloquentiam**) miatt küldtek el a tárgyalásra a nagytekintélyű és megbízható Andronnal együtt, hogy a város nevében tegyenek tanúvallomást Verres jogtalanságairól.<sup>55</sup> Az egyetlen nem senatori rangú személy, akivel kapcsolatban a **fides** említésre kerül, L. Suettius, római lovag, aki számos, Verres utasítására a kőbányákban halálra kínozott római polgárról tesz tanúbizonyságot. A vallomásával ő, a minden tekintetben kitűnő ember (**homo omnibus ornamentis praeditus**), bizonyítani fogja szavahihetőségét (**fidem**), tekintélyét (**auctoritatem**) és lelkiismeretességét (**religionem**)<sup>56</sup>. Ők ketten mint tanúk a tárgyalás során a jelenben bizonyítják szavahihetősé-

<sup>54</sup> Szicília: **Ver.** 2,2,6: *propinquam, fidelem fructuosamque provinciam* („a szomszédos, termékeny és hűséges provinciát”), 2,3,64: *in nostra antiquissima fidelissima proximaque provincia* („a legrégebbi, leghűségesebb és legközelebbi provinciánkban”), 2,3,211 *propter vetustatem, fidelitatem propinquitatem* („régisége, megbízhatósága, szomszédossága okán”), 2,5,157 *haec suburbana ac fidelis Sicilia* („ez a közeli és hűséges provincia, Szicília”); a szicíliaiak: **Ver.** 2,2,14: *antiquissimorum fidelissimorumque sociorum* („a legrégebbi és leghűségesebb szövetségesek”). Vö. 2, 3,24; 2,3,66; 2,3,127; 2,3,228; 2,5,115; 2,5,127; 2,5,137; Halaesa: **Ver.** 2,2,122; 2,3,170; Centuripae: 2,2,163; Agyrium: 2,3,67; 2,3,74 Assorus: 2,4,96; Syracusae: 2,4,122; 2,5,84 (Verres nem akarja a zsákmányát a számára nem megbízható városra bízni: **commit-tere igitur eum non fidelissimis hominibus noluit**); Segesta: 2,5,125.

<sup>55</sup> **Ver.** 2,2,156. Ugyanőt a 2,3,108-ban Cicero követársával együtt igen előkelő embernek nevezi. Rothe 1978, 40, 1. j.; Freyburger 1986, 218, 538. j.

<sup>56</sup> **Ver.** 2,1,14. Rothe 1978, 40, 1. j.; Freyburger 1986, 196, 430.j.; 218, 538.j.

güket és megbízhatóságukat. Verres viselkedésének ellenpontja a római történelem néhány nevezetes személyisége: M. Pupius Piso Calpurnianus Frugi **quaestor**ként meg tudta őrizni saját megbízhatóságát (**suam fidem**) és az ősök szokásait (**morem maiorum**) – jóllehet más politikai állásponton volt, mint L. Cornelius Scipio **consul**, aki mellé kisorsolták –, míg hasonló helyzetben Verres elárulta feljebbvalóját.<sup>57</sup> M. Claudius Marcellus, Syracusae meghódítója az ellenséggel szemben bátor és határozott volt, a legyőzöttekkel szemben könyörületes, a többieket védelmébe vette, és nem csak a szövetségesekkel törődött, hanem még a legyőzött ellenséggel szemben is mértékletes volt.<sup>58</sup> Cn. Pompeius Magnus a Perperna halála után hozzá menekülő sertorianus katonákat nem ölette meg, védelmet biztosított a számukra, a hozzá könyörgőkön segített, míg Verres a Hispániából Szicíliába menekülőket kivégeztette<sup>59</sup>. A **fides** újabb pozitív exempluma egy másik M. Claudius Marcellus, aki valószínűleg **aedilis curulis** volt Kr. e. 91-ben, és a csecsemő Iunius gyámjaként kötelességtudata és gondossága szerint mindent elkövet, hogy Verres ne forgassa ki a vagyonából védencét.<sup>60</sup> Ennek az ellenkezőjét példázza annak a Q. Caecilius Metellus Pius Scipiónak az esete, akit korábban P. Cornelius Scipio Nasicának hívtak, és aki Verres támogatójaként asszisztál azoknak a szobroknak az eltulajdonításához, amelyeket őse, a nagy Scipio Africanus adott vissza a szicíliaiaknak.<sup>61</sup> Termé-

<sup>57</sup> **Verr.** 2,1,37; Hellegouarc’h 1963, 120, 9. j.

<sup>58</sup> **Verr.** 2,2,4: Denique ille ipse M. Marcellus, cuius in Sicilia virtutem hostes, misericordiam victi, fidem ceteri Siculi perspexerunt, non solum sociis in eo bello consuluit, verum etiam superatis hostibus temperavit. („Végül maga a híres M. Marcellus, akinek a vitézségét Szicíliában az ellenségei, könyörületességét a legyőzöttek, megbízhatóságát az összes többi szicíliai jól megismerte, nem csak a szövetségeseken segített abban a háborúban, hanem a legyőzött ellenséggel szemben is mérsékelte magát.”) Vö. Rothe 1978, 13skk.; Freyburger 1986, 208, 498. j.; Vasaly 1993, 107, 32. j.

<sup>59</sup> **Verr.** 2,5,153. Vö. Rothe 1978, 60, 1. j.; Freyburger 1986, 146, 193. j.

<sup>60</sup> **Verr.** 2,1,135.

<sup>61</sup> **Verr.** 2,4,80. Hellegouarc’h 1963, 16, 4. j.; Rothe 1978, 26, 2. j.; Butler 2002, 49.

szetesen közvetlenül a főszereplőkkel, Verresszel és Ciceróval kapcsolatban is előkerül a **fides** fogalma. Verres Dolabella elárulása után jutalmat kapott, mint áruló, de bizalmat, mint barát, nem<sup>62</sup>. Szicíliában pénzért árulta az adott szavát, a lelkiismeretét és az ítéleteit<sup>63</sup>. Egy, az ő védelmére bízott szicíliai polgártól nem átalotta erőszakkal és zsarolással elrabolni a legkedvesebb, családi ereklyeként számon tartott szobrait<sup>64</sup>. Az egyik kegyencét, Cleomenest is veszni hagyja, amikor úgy látja, hogy másként nem tudja elkerülni a szicíliai hajóhad elvesztésével kapcsolatban a személyes felelősségének a felmerülését, és ebben nem akadályozzák meg a korábbi esküvések, megegyezések sem<sup>65</sup>. A hajóskapitányok kivégzése előtt nem hatja meg a szülők esedezése, védelemért folyamodása<sup>66</sup>. Verres egyik legjellemzőbb tulajdonsága, hogy nem tartja meg a szavát, megszegi az esküjét, vagyis nincs meg benne a **fides**. Ezzel ellentétben Cicero saját egyik legfontosabb, féltőn gondozott tulajdonságaként mutatja fel ezt a fogalmat. A nyomozásból Rómába visszaérkezvén, még a bírák kiválogatása előtt tart attól, hogy a megvesztegetéséről szóló – Verres és segítői által terjesztett – pletykák miatt valaki kételkedni kezd a megbízhatóságában (**fides**) és a feddhetetlenségében (**integritas**).<sup>67</sup> A bírói testület összeállítása után azonban már úgy látja, hogy bebizonyította saját megbízhatóságát és kötelességtudatát.<sup>68</sup> Az egyes könyvek elején és/vagy végén szinte kivétel nélkül felemlegeti

---

<sup>62</sup> Ver. 2,1,38. Hellegouarc’h 1963, 33, 6. j.

<sup>63</sup> Ver. 2,2,78; 2,3,144. Vö. Freyburger 1986, 214; 216.

<sup>64</sup> Ver. 2,4,14. Hellegouarc’h 1963, 28, 3. j.; Rothe 1978, 25; Freyburger 1986, 68, 238. j.; 209, 506. j.

<sup>65</sup> Ver. 2,5,104. Freyburger 1986, 183.

<sup>66</sup> Ver. 2,5,106; 108. Hellegouarc’h 1963, 50, 7. j.; Rothe 1978, 26skk.; Freyburger 1986, 206ksk.

<sup>67</sup> Ver. 2,1,17.

<sup>68</sup> Ver. 2,1,19. Rothe 1978, 35, 2. j. Freyburger 1986, 161, 274. j.

a saját **fides**ét, mintegy ezzel jelezve, hogy mennyire fontos és lényeges tulajdonságról van szó.<sup>69</sup>

Az **actio secunda**-ban Cicero nagy hangsúlyt fektet a bíróságokhoz és a bírákhoz kapcsolódó **fides** erőteljes kiemelésére. A bíróságok normális működésének elengedhetetlen feltétele, hogy a bírák megtartsák esküjüket és lelkiismeretesen végezzék kötelességüket, az ítélelthozatalt. Bár Cicero alapjában véve elégedett a perre felállított bírói testülettel és bíz benne<sup>70</sup>, azért állandóan figyelmezteti arra, hogy milyen következményekkel járhat, ha csalódást okoz a népnek: elveszítheti a bírászkodás lehetőségét.<sup>71</sup> A szövetségesek (**socii**) és a római polgárok védelme a magistratusok provinciabeli túlkapásaival szemben fontos feladata a bíróságoknak,<sup>72</sup> és Cicero maga is csak az ő segítségükkel és lelkiismeretességükkel képes teljesíteni vállalt feladatát.<sup>73</sup>

Összefoglalva kijelenthetjük, hogy a **fides** fogalma alapjaiban szötte át a római társadalmat a magánszférától kezdve a közéleten át egészen a külkapcsolatokig. A római élet legmeghatározóbb fogalma volt a **pietas** és az **auctoritas** mellett. Kiemelkedő a szerepe a Verres elleni beszédekben is, amelyekben Cicero rendre hangsúlyozza fontosságát az élet különböző területein, a bíróságok működésében, a hivatalviselés terén. Ugyanakkor meggyőzően érvel amellyel, hogy ő maga bizonyíthatóan rendelkezik ezzel az értékes tulajdonsággal, így méltó utóda lehet a követendő viselkedésmintákat örökölni hagyó ősöknek.

<sup>69</sup> Ver. 2,2,1; 2,2,10; 2,2,179; 2,3,6; 2,3,64; 2,5,175; 2,5,177; 2,5,188–189; Hellegouarc'h 1963, 28–29; Freyburger 1986, 161.

<sup>70</sup> Ver. 2,1,23.

<sup>71</sup> Ver. 2,1,22.

<sup>72</sup> Ver. 2,1,72; 2,5,129; 2,5,172.

<sup>73</sup> Ver. 2,5,130.

## Irodalomjegyzék

- Butler, Sh.: *The Hand of Cicero*, Routledge, London–New York 2002.
- Fraenkel, E.: Zur Geschichte des Wortes **fides**. *Rhenisches Museum für Philologie* 71 (1916) 187–199.
- Freyburger, G.: *Fides. Études sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris 1986.
- Fuchs, H.: Begriffe römischer Prägung. In: Hans Oppermann (Hrsg.): *Römische Wertbegriffe (Wege der Forschung XXXIV)*, Darmstadt 1967, 24–25 (első megjelenése: *Museum Helveticum* 4 [1947] 157–158).
- Habicht, C.: *Cicero, der Politiker*, München 1990.
- Heinze, R.: *Fides*. In: Idem: *Vom Geist des Römertums*, Hrsg. von E. Burck, Darmstadt 1960, 25–58 (első megjelenése: *Hermes* 64 [1929] 140–166).
- Hellegouarc'h, J.: *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république* (Publ. de la Faculté des Lettres de Lille 11), Paris 1963.
- Kemenes, B.: Das **fides**-Prinzip und sein Zusammenhang mit der **fiducia**. In: *Studia in honorem Velemirii Polay septuagenarii*, Szeged 1985, 245–262.
- Lind, L. R.: The Idea of the Republic and the Foundations of Roman Morality, Part I. In: Deroux, C. (ed.): *Studies in Latin Literature and Roman History (Collection Latomus 206)*, Vol. 5, Bruxelles, 1989, 5–34.
- Meister, K.: *Die Tugenden der Römer (Heidelberger Universitätsreden 11)*, Carl Winter Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1930. In: H. Oppermann (Hrsg.): *Römische Wertbegriffe (Wege der Forschung XXXIV)*, Darmstadt 1967, 1–22).
- Meyer, R.: **Bona fides** und **lex mercatoria** in der europäischen Rechtstradition, Göttingen 1994, 48–56.
- Mitchell, Th. N.: *Cicero. The Ascending Years*, New Haven–London 1979.
- Nörr, D.: Aspekte des römischen Völkerrechts. Die Bronztafel von Alcántara, München 1989.
- Otto, W. F.: s. v. *Fides*, RE 6 (1909), col. 2281–2286.
- Peterson, T.: *Cicero. A Biography*, Biblio and Tannen, New York 1963.
- Rothe, C.: **Humanitas, Fides** und Verwandtes in der römischen Provinzialpolitik. Untersuchungen zur politischen Funktion römischer Verhaltensnormen bei Cicero (Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike 12), Berlin 1978.
- Thome, G.: *Zentrale Wertvorstellungen der Römer (Auxilia, Unterrichtshilfen für den Lateinlehrer)*, I–II, Buchner, Bamberg, 2000.
- Vasaly, A.: *Representations: Images of the World in the Ciceronian Oratory*, Berkeley–Los Angeles 1993.
- Wieacker, F.: *Römische Rechtsgeschichte. Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur (HdAW 10, 3)*, München 1988.

## AZ OIKEIÓSIS ELMÉLETE RÓMÁBAN: CICERO

SZEKERES CSILLA

I. Az elmélet cicerói bemutatása a *De finibus bonorum et malorum* harmadik könyvében (*fin.* 3,16–18; 20–22.<sup>1</sup>)

A *De finibus bonorum et malorum* harmadik könyvében a mű témájának megfelelően folytatódik annak a hellénisztikus etikákban központi helyet betöltő kérdésnek a vizsgálata, hogy mi a *telos* (telőj), az ember törekvéseinek végső célja. Mi az, ami minden más számára végcél, miközben ő maga nem irányul semmire?<sup>2</sup> A hellénisztikus fi-

---

<sup>1</sup> Elemzéséhez ld. Pesce 1977, 29skk; Gigon 1988, 489skk. és Wright 1991, 124skk. Jőmagam Cicero forrásának kérdésével a következőkben nem foglalkozom. A *consensus omnium* szerint a *fin.* 3,16skk. valamilyen „orthodox” sztoikus forrásra vezethető vissza, vagyis nagy valószínűséggel Chrysipposra. A IV–V. könyv *oikeiósishoz* kapcsolódó gondolatmenetei mögött viszont leginkább Antiochost gyanítja a kutatás, ezért érvelésemet azokra a szövegekre alapozom, amelyeket nagy valószínűséggel korai sztoikusnak tarthatunk.

<sup>2</sup> *fin.* 1,29: quaerimus igitur, quid sit extremum et ultimum bonorum, quod omnium philosophorum sententia tale debet esse, ut ad id omnia referri oporteat, ipsum autem nusquam. („Azt keressük tehát, hogy mi a legnagyobb és legvégső jó, aminek valamennyi filozófus véleménye alapján olyannak kell lennie, hogy szükségképpen mindent erre vonatkoztathatunk, őt magát azonban semmire.”) Ezzel a definícióval valamennyi filozófiai iskola egyetértett (már Aristotelésnél is ez a meghatározás, ld. *EN* I 5,1097a30), vő: *fin.* 1,42: quoniam autem id est vel summum bonorum vel ultimum vel extremum – quod Graeci teloj nominant –, quod ipsum nullam ad aliam rem, ad id autem res referuntur omnes („Mivel pedig a legnagyobb, legfőbb vagy legvégső jó – a görögök ezt *telos*nak nevezik – az, ami maga semmi másra, ellen-

lozófiai iskolák szerint a *telos*, a legfőbb jó azonos a boldogsággal, „jóléttel” (*eudaimonia*, *beate vivere*), ugyanakkor ennek tartalmát igen eltérően határozták meg. Az epikureusok szerint az *eudaimonia* azonos a gyönyörrel (*hēdonē voluptas*): ennek részletes kifejtésével foglalkozik a *De finibus* első könyve, míg az elmélet gyenge pontjait Cicero új akadémikus szemszögből a második könyvben veszi sorra. A harmadik könyvben Cicero Cato nevében adja elő a sztoikus *telos*-tant, méghozzá egy jóval szélesebb összefüggésrendszerbe, a sztoikus etika egészébe ágyazva. A harmadik könyv 16.§-től kezdődő része ily módon a sztoikus etika igen tömör, ugyanakkor – nem utolsó sorban a témára vonatkozó forrásaink gyér és töredékes volta miatt – rendkívül értékes, *összefüggő* bemutatása.

Cato előadását egy olyan gondolattal kezdi, amely látszólag azonosnak tűnik az epikureus *hēdoné*-elmélet megalapozásával:

Placet his, inquit, quorum ratio mihi probatur, simulatque natum sit animal – hinc enim est ordiendum –, ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum et ad suum statum eaque, quae conservantia sint eius status, diligenda, alienari autem ab interitu iisque rebus, quae interitum videantur adferre.<sup>3</sup>

Az első könyvben az epikureus Torquatus érvelésének kiindulópontját ugyancsak az élőlények első törekvései adják (*fin.* 1,30)<sup>4</sup>:

---

ben minden más reá vonatkozatható”); 2,5; 3,26; 3,48. Vö. LS 63 A (SVF III 16). Az egyes filozófiai iskoláknak a legfőbb jó mibenlétére vonatkozó elméleteiről ld. *fin.* 5,17skk.

<sup>3</sup> „Úgy gondolják azok, akiknek az elméletét jómagam helyesnek tartom, hogy mihelyt megszületett az élőlény – mert innen kell kezdenünk –, vonzalmat és törődést fejleszt ki önmaga iránt, melynek célja önmagának és saját állapotának a megőrzése úgy, hogy ami ezt az állapotot megóvja, azt szereti, a pusztulástól és mindazon dolgoktól, amelyekről úgy látszik, hogy a pusztulását idézik elő, visszaretten.”

<sup>4</sup> „Valamennyi élőlény, mihelyt megszületett, a gyönyörre törekszik és annak mint legfőbb jónak örül; a fájdalmat mint legfőbb rosszat megveti, és amennyire csak képes rá, távol tartja magától. Mindezt még romlatlanul, a sértetlen és ép természet ítélete alapján teszi.” Vö. *fin.* 2,31–2.

Omne animal, simul atque natum sit, voluptatem appetere eaque gaudere ut summo bono, dolorem aspernari ut summum malum et, quantum possit, a se repellere, idque facere nondum depravatam ipsa natura incorrupte atque integre iudicante.

Az ún. „bölcso-érvről” van szó: mind az epikureusok, mind a sztoikusok az élőlények (emberek és állatok) első törekvéseivel<sup>5</sup> kezdték az etikájukat.<sup>6</sup> Az érv arról kapta a nevét, hogy a szóban forgó filozófiai iskolák az újszülöttek viselkedéséből vontak le olyan következtetéseket, amelyek végül etikai elméletük alapjául és egyszersmind igazolásául szolgáltak. Háttérében az a gondolat állt, hogy az élet eme legkorábbi szakaszában – mely mentes mind a környezeti hatásoktól, mind a társadalmi konvencióktól – figyelhető meg leginkább, mi a „természetes”.<sup>7</sup> Eredete vitatott, de a legnagyobb valószínűség szerint Epikurosra vezethető vissza, jóllehet saját műveiben nem maradt fenn.<sup>8</sup> A Kert filozófusa minden bizonnyal az újszülöttek romlatlan, „természetes” törekvéseiből vezette le a gyönyört mint legfőbb jót, egyszersmind igazolta a felnőttek eme *pathosanak* természetes voltát.<sup>9</sup> Ugyanakkor – mint ahogyan arra

<sup>5</sup> A  $\rho\omega\theta\eta$   $\sigma\mu\chi\eta$  iránya tehát a  $\tau\alpha\lambda\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$  katalufusin, *principia naturae* (első természetes dolgok, elemi szükségletek). A  $\rho\omega\theta\eta$   $\sigma\mu\chi\eta$  az emberek és az állatok újszülötteinek az első törekvése, ebből fejlődik ki a  $\sigma\mu\chi\eta$  (vö. *fin.* 3,23; 4,39), amely a természetes javakra ( $\tau\alpha\lambda\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ) irányul.

<sup>6</sup> A peripatetikusok hasonlóképpen, vö. *fin.* 4,15–6; 19, 25,32, 34; 5,23.

<sup>7</sup> Vö. *fin.* 5,55: omnes veteres philosophi, maxime nostri, ad incunabula accedunt, quod in pueritia facillime se arbitrantur naturae voluntatem posse cognoscere. („Mind a régi filozófus, de leginkább a mieink a bölcsohöz fordulnak, mert úgy gondolják, hogy a gyermekkorban ismerhetik fel legkönnyebben a természet szándékát.”) „Természet”-en persze egészen mást értettek a sztoikusok és az epikureusok, így legfeljebb a kiindulópont tekinthető azonosnak.

<sup>8</sup> Diogenés Laertios alapján már Aristippos is alkalmazta az érvet (2,88).

<sup>9</sup> Vö. Diog. Laert. 10,137; Epik. *ep. ad Men.* 129; *fin.* 1,71: Quapropter si ea, quae dixi, sole ipso illustriora et clariora sunt, si omnia dixi hausta e fonte naturae, si tota oratio nostra omnem sibi fidem sensibus confirmat, id est incorruptis atque integris testibus, si infantes pueri, mutae etiam bestiae paene loquuntur magistra ac duce natura nihil esse prosperum nisi voluptatem, nihil asperum nisi dolorem, de quibus

Brunschwig felhívja a figyelmet<sup>10</sup> – a *De finibus* idézett helye alapján egyáltalán nem világos, hogy az újszülöttek azért törekednek a gyönyörre, mert megtapasztalták azt, vagy ösztönösen törekednek rá, még mielőtt efféle tapasztalatban részük lett volna, és a gyönyör keltette öröm csupán megerősíti eme irányultságukat.

A „bölcshő-érv” a *De finibus* harmadik könyvének sztoikus kontextusában egészen más célokat szolgál: Cato előadásában erre alapozza az ún. *oikeiósiz*-elméletet,<sup>11</sup> mely kulcsfontosságú szerepet tölt be az ember morális fejlődésére vonatkozó argumentációban.

---

neque depravate iudicant neque corrupte, nonne ei maximam gratiam habere debemus, qui hac exaudita quasi voce naturae sic eam firme graviterque comprehenderit, ut omnes bene sanos in viam placatae, tranquillae, quietae, beatae vitae deduceret? („Ennélfogva tehát, ha minden, amiről beszéltem, a napnál világosabb és egyértelműbb, ha minden érveimet a természet forrásából merítettem, ha egész előadásom megbízhatóságát az érzéki észlelés, azaz romlatlan és ép tanú erősíti meg, ha még a csecsemők és a néma állatok is mintegy azt mondják – a természet ebben a tanítómeszterük és vezetőjük –, hogy semmi sem okoz boldogságot, csak a gyönyör, semmi sem bánt, csak a fájdalom, és az erre vonatkozó ítéletük sem nem elferdült, sem nem romlott, akkor nemde a legnagyobb hálával tartozunk annak, aki mintegy meghallva a természetnek eme szavát, azt olyan szilárdan és akkora erővel ragadta meg, hogy minden józan értelemmel bíró embert a kiegyensúlyozott, nyugodt, békés, boldog élet útjára vezetett?”)

<sup>10</sup> Brunschwig 1986, 117. Az a gondolat, hogy a gyermekek cselekedeteit a gyönyör irányítja, jóval korábbi, ld. Aristotelés *NE* 1172a20skk. A kérdésről részletesen Brunschwig u.o.

<sup>11</sup> A szakirodalom egyöntetű álláspontja szerint lefordíthatatlan terminusról van szó. A magyar nyelvű szakirodalomban Steiger Kornél „önelsajátítás”-nak fordítja (Sztóikus etikai antológia, szerk. Steiger K., Budapest 1983, 547), Bene László (2007, 181) „hozzám tartozik” elméletnek, az idegen nyelvű szakirodalom elsajátítás (appropriation), kapcsolat (affiliation), orientáció (orientation), ajánlás (Zueignung) szavakkal próbálkozik, ám valamennyi előfordulási helyén egyikkel sem helyettesíthető maradéktalanul a görög szó. Mások a körülírást választják, ahol szükségesnek látom, jómagam is, de többnyire – az egyszerűség kedvéért – maradok a görög eredetinel. Vö. B. Inwood – P. Donini 1999, 677; Engberg-Pedersen 1986, 149; Long – Sedley 1987, I 351. Maga a szó már Thukydidésnél is előfordul, ugyanakkor a sztoikus filozófiában speciális jelentést nyer. Etimológiájával kimerítően foglalkozik a szakirodalom (vö. Pembroke 1971, 115skk., Inwood – Donini 1999, 677skk.; Long –

id ita esse sic probant, quod ante, quam voluptas aut dolor attigerit, salutaria appetant parvi aspernenturque contraria, quod non fieret, nisi statum suum diligenter, interitum timerent. fieri autem non posset ut appeterent aliquid, nisi sensum haberent sui eoque se diligenter. ex quo intellegi debet principium ductum esse a se diligendo. (17) in principiis autem naturalibus [diligendi sui] plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam. quibus ego vehementer adsentior, ne, si voluptatem natura posuisse in iis rebus videatur, quae primae appetuntur, multa turpia sequantur.<sup>12</sup>

Cicero előadásában az elmélet az epikureus állásponttal szemben<sup>13</sup> annak igazolására szolgál, hogy az élőlények<sup>14</sup> első törekvései nem a gyönyörre, hanem az életben maradásuk, jólétük, egészségük szempontjából hasznos (*salutaris*) dolgokra irányulnak. Ennek előfeltétele, hogy szeressék önnön állapotukat (*status*), féljenek a pusztu-

---

Sedley 1987, I 351 ): οἶκοι (ház), οἰκείοι (a házban levő, a házhoz tartozó, valakihez tartozó, megfelelő, barátságos, ellentéte αἰλιότριβοι), οἰκείω (valakit egy másik személy barátjává tenni), οἰκείωσις – valami iránt való vonzódás, hajlandóság, hajlam, rokonszenv. Cicero a *concordatio*, *commendatio* szavakkal adja vissza latinul. A terminus értelmezésének problematikusságáról a szakirodalomban ld. Bees 2004, 205, 17. j.

<sup>12</sup> *fin.* 3,16 ( SVF III 182): „Ezt az állítást oly módon igazolják, hogy a kicsik már azelőtt törekednek a javukat szolgáló dolgokra és vetik meg azt, ami azzal ellentétes, hogy gyönyör vagy fájdalom érte volna őket; ez nem következne be, ha nem szeretnék önnön állapotukat és nem félne a pusztulástól. Ám az lehetetlen, hogy úgy törekedjenek valamire, hogy nem érzékelik és ennél fogva nem szeretik önmagukat. Ebből nyilvánvalónak kell lennie, hogy a kiindulópont az önszeretet. (3,17) Hanem a gyönyört a legtöbb sztoikus szerint nem szabad az elemi természetes dolgok közé sorolni. Teljességgel egyetértek velük, mert sok gyalázatos dolog következne abból, ha úgy tünnék, hogy a természet a gyönyört azon dolgok közé helyezte, amelyekre az első törekvések irányulnak.”

<sup>13</sup> A cicerói referátum teljes összhangban van egyéb sztoikus forrásainkkal, amennyiben az *oikeiós*-elméletet mindegyik egy antihedonista polémia hagyományába illeszti.

<sup>14</sup> A Sztoa az emberek viselkedését a *logos* kifejlődése előtti életszakaszban (14 éves korig) lényegében az állatokéval azonosnak tekintette, ezért a cicerói szövegek is mindenütt élőlényről (*animal*) beszélnek (vö. *fin.* 4,34; *off.* 1,11; *nat. deor.* 2,124). Az állatok viselkedésére vonatkozó megfigyelések fontos érvként szolgáltak nem csupán a sztoikusok, hanem az epikureusok számára is annak alátámasztására, hogy mi az, ami az ember számára természetes. Vö. Bees 2004, 75–119.

lástól, ami csak úgy lehetséges, ha érzékelik önmagukat. A logikai sorrend tehát: a.) az élőlény érzékeli önmagát, b.) ezért szereti önmagát, (szereti önnön állapotát), c.) következésképpen törekszik az önmaga számára hasznos dolgokra, kerüli az ártalmasakat.

A gyönyör sztoikus álláspont szerint nem tartozik az elemi természetes dolgok (*principia naturalia* – 3,17), vagyis azon javak közé, amelyekre az élőlények első törekvései irányulnak.<sup>15</sup> Ezek között első helyen a megfelelőképpen használható és ép testrészeket nevezi meg szerzőnk. Igazán nyomós érveléssel egyik állítását sem támasztja alá: a természet azért nem helyezte a gyönyört azon dolgok közé, amelyekre az élőlények először törekednek, mert ennek sok erkölcsileg helytelennek minősülő következménye lenne (3,17).<sup>16</sup> Megfigyelésen alapuló általánosítást fogalmaz meg az a kijelentés is, mely szerint az első törekvések mindenekelőtt egy cselekvőképes, ép testre irányulnak.<sup>17</sup>

A sztoikusok szerint tehát az élőlények közvetlenül azután, hogy a világra jönnek, egyfajta pozitív viszonyulást fejlesztenek ki önmaguk iránt, melynek alapja a természetes, önérzékelésen alapuló önszeretet, következménye pedig az, hogy saját állapotuk fenntartására

<sup>15</sup> Vö. *fn.* 2,35.

<sup>16</sup> Igaz, maguk az epikureusok sem tartották szükségesnek, hogy észérvekkel igazolják állításuk helyességét (*fn.* 1,30): *negat opus esse ratione neque disputatione, quam ob rem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit. sentiri haec putat, ut calore ignem, nivem esse albam, dulce mel. quorum nihil oportere exquisitis rationibus confirmare, tantum satis esse admonere.* („Ennélfogva Epikuros cáfolja, hogy szükség volna észérvekre annak igazolásához, hogy miért kívánatos a gyönyör, és miért kell kerülni a fájdalmat. Véleménye szerint ezt ugyanúgy érezzük, mint ahogyan azt, hogy a tűz meleg, a hó fehér, a méz édes. Ezek egyikét sem szükséges válogatott érvekkel megerősíteni, elég csupán rámutatni.”)

<sup>17</sup> 3,17 (SVF III 187): *est nemo, quin, cum utrumvis liceat, aptas malit et integras omnis partis corporis quam, eodem usu, inminutas aut detortas habere.* („Nincs olyan ember, aki – miközben mindkettőre lehetősége volna – ne azt akarná inkább, hogy valamennyi testrésze jól használható és ép legyen, mint azt, hogy ugyanolyan használat ellenére csonka és torz.”)

törekedvén vonzódnak minden, ebből a szempontból kedvező dologhoz, miközben kerülnek azt, ami ártalmas. Ezen dolgoknak a körét nevezték az újszülöttekhez kapcsolódó „elemi (első) természeti szükségleteknek” (τα πρωτα κατα φυσιν), amelyekből aztán a természeti szükségletek (τα κατα φυσιν) szélesebb köre kifejlődik.<sup>18</sup> A *De finibus* 3,20 alapján az, ami természetes, vagy valami természetesen hoz létre, értékesnek (αξια, *aestimabilia*) minősül és önmagáért választandó.

A helyénvaló cselekedetek (*officia*)<sup>19</sup> célja az, hogy az élőlény önmagát természetes állapotában megőrizze, szilárdan tartsa magát a természetes dolgokhoz és hárítsa el mindazt, ami azokkal ellentétes. Ez egyszersmind azonos az *oikeiōsis* (*conciliatio*) első szakaszával, amelyen belül Cicero előadásában további kettő különíthető el: az

<sup>18</sup> A sztoikusok szerint az erény (αρετη κατ ον, αγαθη, *virtus, honestum*) az egyedüli, és egyben a legfőbb jó, a bűn (αμαρτημα, κακοη, *turpe, malum*) a rossz, és mindaz, ami a kettő között van, közömbös (αδιαφορα, *indifferentia*). A közömbös dolgokon belül azoknak, amelyek természetesek (τα κατα φυσιν), értékük van (αξια, *aestimabilia*) és előnyben részesítendőek (προημενα, *praeposita*). Vö. *fin.* 3,50skk., SVF III 146, 181, Kidd 1955,181skk.

<sup>19</sup> 3,20 (SVF III 188 eleje): Initiis igitur ita constitutis, ut ea, quae secundum naturam sunt, ipsa propter se sumenda sint, contrariaque item reicienda, primum est officium (id enim appello κατηκον) ut se conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat, quae secundum naturam sint pellatque contraria; qua inventa selectione et item reiectione sequitur deinceps cum officio selectio, deinde ea perpetua, tum ad extremum constans consentaneaue naturae, in qua primum inesse incipit et intellegi, quid sit, quod vere bonum possit dici. („Míután tehát az alapelveket ily módon leszögeztük, hogy ti. azokat a dolgokat, amelyek a természet szerint valók, önmagukért kell választani, az azzal ellentéteseket pedig ugyanezért el kell vetni, először az a helyénvaló cselekedet [*officium*] – mert így adom vissza a *κατηκον* –, hogy az ember önmagát természetes állapotában megőrizze, másodsor az, hogy azokhoz a dolgokhoz tartsa magát, amelyek természetesek, és hárítsa el az azokkal ellentéteseket. Míután a kiválasztásnak és az elvetésnek az elvét felfedezte, következik a helyénvaló cselekedet szellemében történő kiválasztás, majd az tartóssá [tartós magatartássá] válik, legvégül aztán a természettel való következetes összhanggá: ebben kezd először megjelenni és érthetővé válni, hogy mi az, amit valóban jónak lehet nevezni.”)

első, kezdeti szakaszban a hangsúly a természetes dolgok ösztönös választásán van, míg a másodikban az *officium* révén történő kiválasztás, annak következetessé válása és a természettel való összhangja már tudatosságot feltételez. Egy olyan folyamatról van szó, amelynek végén az ember képes felismerni és megérteni, hogy mi az, amit valóban jónak lehet nevezni. Ezen a ponton az *oikeiōsis* (*concordiatio*) iránya megváltozik<sup>20</sup>: a természet szerint való javakat (*quae sunt secundum naturam*), vagy másképpen az elemi természeti szükségleteket (*prima naturae*) felváltja a *concordia*. Mindez annak a következménye, hogy az értelem, másképpen a fogalmi megértés (*εἰσνοια*<sup>21</sup>) megjelenik az emberben, melynek révén képes felismerni, hogy maga az összhang a legfőbb jó. A *ομολογία* (*concordia*) Cicero definíció-

---

<sup>20</sup> *fin.* 3,21 (vö. SVF III 188 folytatás): prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam. simul autem cepit intellegentiam vel notionem potius, quam appellat εἰσνοίαν illi, viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa, quae prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum. Quod cum positum sit in eo, quod ομολογίαν Stoici, nos appellemus convenientiam, si placet, – cum igitur in eo sit id bonum, quo omnia referenda sunt, honeste facta ipsumque honestum, quod solum in bonis ducitur, quamquam post oritur, tamen id solum vi sua et dignitate expetendum est; eorum autem, quae sunt prima naturae, propter se nihil est expetendum. („Az ember ugyanis kezdetben azon dolgok iránt vonzódik, amelyek természetesek. Mi helyt azonban megjelent benne a megértés vagy inkább fogalom, amelyet ők εἰσνοίανnak neveznek, és átlátja azoknak a dolgoknak a rendjét és – hogy úgy mondjam – összhangját, amelyeket meg kell cselekednie, ezt sokkal többre becsüli mint mindazt, ami iránt kezdetben vonzódott, így aztán az értelemből fakadó megértés révén arra a következtetésre jut, hogy ebben van az ember számára a legfőbb jó, amely önmagában véve dicséretes és kívánatos. Mivel ez abban rejlik, amit a sztoikusok *homologianak*, mi – ha úgy tetszik – összhangnak nevezünk, minthogy tehát ebben van az a jó, amire mindent vonatkoztatnunk kell, az erkölcsileg helyes tettek és maga az erkölcsi jó, amit egyedüli jónak tartunk, ezért, noha későbbi fejlemény, mégis ez az egyetlen dolog, amire a saját lényege és méltósága miatt kell törekednünk; az elemi természeti szükségletek közül azonban semmire sem kell önmagáért törekedni.”)

<sup>21</sup> Vö. SVF II 83.

ja szerint a tettekben megnyilvánuló rend; az a jó, amire minden másnak irányulnia kell, vagyis azonos a *telos*szal, a végső céllal. Ez a harmónia maga az erkölcsi jó, amire önmagáért törekszünk, szemben a természeti szükségletekkel.

Ez a rendkívül tömör cicerói referátum számos problémát vet fel. Mindenekelőtt úgy tűnik, hogy a gondolatmenet lényege, egy-szersmind célja a sztoikus *telos*-elmélet pszichológiai megalapozása. Az ember morális fejlődésének felvázolásával igyekszik magyarázatot adni arra, hogy miképpen lehet az élet végső célja az erkölcsi jó (*honestum, virtus*, gör. ἀγαθόν, ἀρετή), holott ezt semmiféle tapasztalat nem támasztja alá. Ellenkezőleg: az emberek születésüktől fogva olyan dolgokra törekszenek, amelyeknek semmi közük a legfőbb jóhoz. Úgy gondolom, hogy a gondolatmenet értelmezésének kulcsa annak felismerése, mit takar az abban központi szerepet játszó „természet” terminus. Szövegünkben a *természet* az, amely közvetlenül a születés után mintegy kijelöli a törekvésre érdemes dolgok körét (17.§ *illa, quae prima sunt adscita natura*), egy későbbi életszakaszban értékesnek (*aestimabile*) csak az tekinthető, ami *természetes* (20.§ *quae secundum naturam sunt*); a helyénvaló cselekedet (*officium*) arra irányul, hogy az ember *természetes* állapotában őrizze meg magát (20.§ *se conservet in naturae statu*) és szilárdan tartsa magát ahhoz, ami *természetes* (20.§ *quae secundum naturam sint*), összességében az *oikeiós*is iránya mindaz, ami *természet* szerint való (21.§ *prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam*). A szöveg azt a benyomást kelti bennünk, hogy az intellektus kifejlődésével egy időben a törekvések célja a természet helyett a *concordia*, a *convenientia* lesz. De valóban el-lentét van-e a kettő között? A *concordia* a tettek (*rerum agendarum*)<sup>22</sup>

<sup>22</sup> A gerundivumos szerkezet jelentése Engberg-Pedersen magyarázata szerint (1986,157): *rerum agendarum* may also be translated as 'acts to be done', but not necessarily with any gerundive sense of the passive participle in its non-perfect form (to be contrasted with *rerum actarum*). Long (1996c, 206.) fordítása: „the regularity and,

harmóniájára, vagyis a természet összhangjára vonatkozik (21.§), ahogyan az igazán jó (*vere bonum*) akkor mutatkozik meg először, amikor a helyénvaló cselekedetekkel (*officia*) történő kiválasztás tartósan összhangba kerül a természettel. Ha az ember morális fejlődésének mind a kezdetén, mind a végén ugyanaz a természet áll kritériumként, akkor egyáltalán lehet-e szófejlődésről? Vagy azt kellene állítaniuk a sztoikusoknak, hogy az ember születésétől fogva az erényre törekszik, mint legfőbb jóra – aminek a tapasztalat teljességgel ellentmond –, vagy teljes egészében fel kellene adniuk a saját *telos*-elméletüket.<sup>23</sup>

Ennek a nyilvánvaló ellentmondásnak a feloldását a természet összetett jelentéstartalmának a felfedése jelentheti, ami egyszerűsmind magyarázatot adhat arra is, miért tölt be központi szerepet az *oikeiōsis* a sztoikus etikában.

Mint láttuk, az etika legfontosabb feladata a *telos*, a végső cél kijelölése és ennek filozófiai érvekkel történő alátámasztása. A *telos*t a szövegeink a következőképpen definiálják: boldogság, erényes élet, összhangban való élés, a természet szerint való élet.<sup>24</sup> A mi szempontunkból most a Zénónnak tulajdonított *ομοιογενής* meghatározás érdekes, melyet Stobaios szerint utóda, Kleanthés a következőképpen egészített ki: *τὸ οὐκ ἐστὶν ὁμοιογενής τῆ φύσεως*.<sup>25</sup> Zénón meghatározása Stobaios tanúbizonysága alapján az egy

---

so to speak, the harmony of conduct” (rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam). Ugyanakkor a gerundivummal történő fordításnak is lehet létjogosultsága, ha a gondolatot a sztoikus *fatum*-elmélet kontextusába illesztjük.

<sup>23</sup> Vö. Cicero ellenvetéseivel a *fin.* 4,40skk.-ban, valamint Plutarchoséval (*comm. not.* 1071a).

<sup>24</sup> LS 63 A (SVF III 16): *τὸ οὐκ ἐστὶν ὁμοιογενής τῆ φύσεως, οὐδὲν ἕτερον παρὰ τὸ πρακτικῶς, αὐτὸ δὲ πρακτικῶς μὲν οὐδένοί, δὲ ἕτερον: τούτο δὲ ὑπαρξείν ἐν τῷ καταφύσει, ἐν τῷ οὐκ ὁμοιογενής τῆ φύσεως, ἐστὶ, ταύτου ὄντος, ἐν τῷ καταφύσει*.

<sup>25</sup> LS 63 B (Stobaios 2,75,11).

*logos* szerinti, harmonikus életet jelenti, mivel boldogtalanok azok az élőlények, amelyek meghasonlásban, konfliktusban élnek. Úgy tűnik, hogy Kleanthés a maga kiegészítésével az individuum saját természetének összhangjáról a hangsúlyt az egyetemes természettel való „egyetértésre” helyezte át. Valóban csak hangsúlyeltolódásról lehet szó, mivel az ember lelke révén a mindent átható kozmikus *pneuma*, más aspektusból: *physis* része.<sup>26</sup> Ennek megfelelően a szakirodalom túlnyomó része mind a zénóni, mind a kleanthési definíciót – amely aztán általánosan elfogadottá válik a sztoikusok körében – Diogenés Laertios szövegével összhangban<sup>27</sup> úgy értelmezi, hogy az egyformán vonatkozik mind az individuális, mind az egyetemes természettel való tökéletes harmóniára.

Ezt a végső célt azonban csak a bölcs érheti el, mivel helyesen ítélő, ép értelme (ορθοῦ λογῆς, *recta ratio*) birtokában<sup>28</sup> egyedül ő képes az istenként, gondviselésként, végzetként és értelemként felfogott természettel<sup>29</sup> teljes harmóniában élni. Mi lehet akkor a kifejelett *logos*szal még nem bíró gyermekek és azon felnőttek törekvéseinek az iránya, akiknek az értelme nem ép?

A cicerói referátum alapján erre ad választ az *oikeiós*is elmélete, melynek kiindulópontja – mint láttuk – az önszeretet<sup>30</sup>, ennek szükséges előfeltétele pedig az önérzékelés, *sensus sui*.<sup>31</sup> Nem könnyű

<sup>26</sup> SVF III 4 (vö. LS 63 C) μετὰ γὰρ εἰς ἡμῶν αἰσθημάτων φύσει τῆ τοῦ οὐνοῦ.

<sup>27</sup> LS 63 C (3). Diogenés Laertios Chrysipposnak a *Peri tou kosmou* művére hivatkozva állítja: mivel a mi természetünk része a kozmosz (τοῦ οὐνοῦ) természetének, ezért a cél: a természettel összhangban élni, ami pedig a saját, és a kozmosz természete szerinti életet jelenti.

<sup>28</sup> Vö. SVF III 561, 562, 563.

<sup>29</sup> Vö. SVF II 937, 1024, 1027.

<sup>30</sup> *fin.* 3,16: (...) nisi statum suum diligenter (hacsak nem szeretnék saját állapotukat /alkatukat). A *status* a görög *stasis* megfelelője. Vö. *fin.* 5,33.

<sup>31</sup> *fin.* 3,16: fieri autem non posset ut appetere aliquid, nisi sensum haberent sui eoque se diligenter. („Csak akkor lehetséges, hogy törekedjenek valamire, ha érzékelik és ennél fogva szeretik önmagukat.”) Ciceroval összhangban más forrásaink szerint is

kérdés, hogy vajon mit kell értenünk „én”-en? Cicero erre nem ad választ, sőt, csupán egyetlen olyan sztoikus filozófus szövege maradt ránk, aki viszonylag részletesen tárgyalja: Hieroklés.<sup>32</sup> A (valószínűleg) Kr. u. II. századi filozófus arról ír, hogy mihelyt megszületett az élőlény, nyomban érzékeli önmagát: saját testrészeit, azoknak a funkcióját, valamint az önvédelemre szolgáló „felszerelését”.<sup>33</sup> Ez jelentené tehát az „én”-t, az önérzékelés pedig „érezékelésen alapuló viszony az élőlény mint organikus egész, valamint azon részei között, amelyek életben maradása vagy specifikus életmódja végett alapvető fontosságúak.”<sup>34</sup> Eredményeképpen az élőlénynek értelemszerűen úgy kell azonosítania magát, mint egy meghatározott fajhoz tartozó egyed (pl. bikaként, amelynek szarvai vannak a más bikákkal, vagy más fajhoz tartozó állatokkal vívott harchoz). Ezzel azonban még nem kaptunk kielégítő választ arra, mit értsünk az ember

---

az érzékelés az *oikeiōsis* alapja. Vö. SVF I 197 οἰκειωσῶν παθη καὶ ἴσως ἀρχὴ τοῦ αἰσθησῶν; Plutarchosnál (*Stoic rep.* 1038b = SVF II 724 ἡ γὰρ οἰκειώσις αἰσθησῶν ὅτι τοῦ οἰκεῖν καὶ τῆς ἑαυτοῦ ἑαυτοῦ) ugyan az érzékelés tárgya nem az „én”, ugyanakkor ez nyilvánvalóan előfeltétele annak, hogy az élőlény érzékelhesse, mi az, ami számára, a saját „én”-je, természete számára megfelelő. Maga az érzékelés a tonikῆς κινήσεως, a *pneumaton* a *hégemonikon* és a periférikus érzékszervek közötti egyidejű ellentétes irányú mozgásával magyarázható: SVF II 448, 450, 451, 453.

<sup>32</sup> Hieroklésre és az önérzékelés nála olvasható koncepciójának elemzésére vonatkozóan alapvetően Long tanulmányára támaszkodom (1996b). Hieroklés (Kr. u. 200 körül) Ἡρακλῆστοιχείωσις című könyvének mintegy 300 sor terjedelmű fragmentuma 1901-ben került elő Hermopolisban egy papiruszon. Kiadója 1906-ban Hans von Arnim volt, aki ugyanakkor a máig alpműnek számító forráskiadványába, a *Stoicorum Veterum Fragmenta*-ba (SVF) már nem tudta azt felvenni. A műben – melynek igen jól használható szinopszist adja Long (1996b, 262–3) – Hieroklés az „etika elemei” legjobb kiindulópontjaként a *prōton oikeion*-t nevezi meg, ehhez viszont az αἰσθησῶν-tól juthatunk el. Az érzékelésből levezetett önérzékelésből (*sunaisθησῶν*) következik az *oikeiōsis* (LS 57 C). Más szövegeink alapján a *prōton oikeion* ténylegesen nem különbözik a *taf prōta kata fusin*-tól, vagyis olyasmiről, ami „természetes”. Vö. Cic. *Lac.* 2,38.

<sup>33</sup> LS 57 C (2)

<sup>34</sup> Long 1996b, 257.

„én”-jén. Az embert ugyan az állathoz köti a mindkettejükben meglévő érzékelés (αἴσθησις) és törekvés (ὄρεσις), de határozottan elkülöníti attól a lelkében kifejlődő értelem.

Az emberi „én”-en aligha érthetünk mást, mint testének és annak részein kívül a saját speciális természetét, vagyis *logos*szal bíró lelkét (*hégemonikon*ját), amely ugyan része az egyetemes természetnek,<sup>35</sup> ám korántsem azonos azzal. Jóllehet a *pneuma* az egész kozmoszt áthatja, abban mégis különféle minőségű testek jelennek meg. Ez a mindenféle meghatározottság nélküli anyaggal (ἀποιοῦν ὑλῆς<sup>36</sup>) keveredő (κρασις δι' ὅλου) *pneuma* feszültségével (τόνος) – vagy másképpen feszültségi mozgásával (τονικὴ κίνησις) – áll összefüggésben.<sup>37</sup> Az emberi lélek, azaz az individuális természet a benne kifejlődő értelem révén minden élőlény közül a lehető legközelebb áll az egyetemes természethez, ám azonossá csak akkor válik vele, amikor értelme tökéletessé lesz, vagyis az erény birtokába jut. Másképpen: *hégemonikon*jának feszültségi állapota azonossá válik az egyetemes *pneuma* mint *logos* feszültségével. Az emberi lélek ezzel egyenművé válik a legmagasabb rendű *logos*szal, magával az istennel.<sup>38</sup> Mindezek után nem csodálkozhatunk azon, hogy maguk a sztoiku-

<sup>35</sup> Vö. Diog. Laert. 7,88.

<sup>36</sup> SVF II 313.

<sup>37</sup> Vö. LS 47 J. A *τόνος* minden valószínűség szerint a pneumát alkotó tűz és levegő keveredésének arányától függ, vö. SVF II 310, 442 (LS 47 I), 786, 841; Sambursky 1959, 45skk., Bloos 1973, 57skk., Long – Sedley 1987, I 289, Long 1996d, 237. A *hylé*vel keveredő *pneuma* feszültségétől függően a kontínuus vagy „egyesült” testek lehetnek anorganikusak (pl. kő, csont), növények, valamint élőlények (állatok és emberek). A *pneuma* funkciója ezekben a testekben – feszültsége különféle fokozatainak megfelelően – *ἐκίς*, *φύσις*, ill. *γυχή* (LS 47 N, O, P, Q). A problémáról részletesen ld. Long 1996d, 224skk.

<sup>38</sup> Ez nem jelenti azt, hogy a bölcs lelke a kozmikus *logos*szal mint istennel, végzettel, gondviseléssel... stb. is egylényegűvé válna: ez kizárólag a kozmikus természetre mint *logos*ra értendő.

sok is csak nehezen, vagy egyáltalán nem tudtak megnevezni senkit, aki bölcs volna.<sup>39</sup>

Úgy tűnik, hogy a *natura* a *fin.* 3,16skk.-ben mindenekelőtt az individuális természetet jelöli: érzékeli önmagát, a saját természetét, törekszik arra, ami ennek megfelel. Miután a *ratio* kifejlődik az emberben (14 éves korára<sup>40</sup>), a természetes javak eladdig ösztönös választása tudatossá válik. Ezért definiálták a sztoikusok a *kathékontat* (*officia*) olyan cselekedetként, amelyek az értelem révén igazolhatóak.<sup>41</sup> Ha ezekben a cselekedetekben – amelyek tehát a természetes javakra irányulnak – következetesség, állandóság nyilvánul meg, akkor azokat a külső szemlélő számára semmi sem különbözteti meg a *katorthómata*tól, a tökéletes cselekedetektől.<sup>42</sup> Ugyanakkor az *officium*okban megjelenő *convenientia* nyilvánvalóan nem azonos a tökéletes cselekedetekben megnyilvánuló *homologia*val: ez utóbbi feltétele

<sup>39</sup> Vö. SVF III 32, III 662. Az epikureus *telos*, vagyis a *hédoné* abszolút mércéjéül is az istenek számítanak: az ő tökéletes fájdalommentességük és zavartalan lelkiállapotuk elérése a végső cél (vö. KD 1). Ezt a halandó emberek közül leginkább az iskolaalapító Epikurosnak sikerült megközelítenie, ezért érdemelte ki követői körében az „isten” jelzőt. (ld. Lucretius *prooemiumok*, *passim*)

<sup>40</sup> SVF I 149, II 83, II 764, II 835.

<sup>41</sup> A *kathékton* minden olyan aktivitásra vonatkozik, ami egyrészt megfelel az élőlény természet szerint való alkatának, másrészt az értelem révén igazolható. A definíciók többsége szerint valamiféle életmódbeli következetességet jelöl: SVF III 494 (LS 59 B); SVF III 493 (LS 59 C); vö. Cic. *fin.* 3,58 (LS 59 F): est autem officium quod ita factum est ut eius facti probabilis ratio reddi possit. Vö. Szekeres 2009, 187skk. Az értelem kifejlődésével tehát nem szűnik meg az élőlény önmaga iránti *oikeiósisa*, ám tudatosul, hogy a természeti szükségletek a közömbös dolgok (*adiaphora*, *indifferentia*) tartoznak.

<sup>42</sup> A *kathéktonok* egy része tökéletes, teljes (*καθηκοντα τελεια*, *officia perfecta*), ezeket a helyes belátásból fakadó, vagyis az erénnyel összhangban álló cselekedeteket nevezzük helyes, tökéletes cselekedeteknek (*κατορθωματα*). Minden más, nem helyes belátásból fakadó helyénvaló cselekedet csak közepesnek minősül (*μεσον καθηκον*, *officium medium*). Vö. SVF III 494.

az *ὀρθοῦς λόγος* (*recta ratio*), vagyis az erény birtoklása.<sup>43</sup> Ez az összhang így a saját és az egyetemes természettel való tökéletes harmóniát jelenti. Így válik világossá a *kathékton* jelentése: a saját természettel összhangban levő dolgok állandó, tartósnak bizonyuló választása mintegy megelőlegezi a tettek *kivétel nélküli* következetességében megnyilvánuló *homologiat*. Ebben az értelemben tehát nem állja meg a helyét az, hogy az erény birtoklása előtti életszakaszban véghezvitt cselekedeteknek semmi közük nincs az erkölcsi jóhoz.

## II. Az *oikeiós* elmélete a Cicerón kívüli forrásokban

Ciceróhoz hasonlóan valamennyi szövegünk a „*bölcső-érv*”-vel kezdi az *oikeiós* elméletének leírását. Mindez összhangban áll Plutarchos tanúbizonyosságával, mely szerint Chrysippos igencsak fásaszottta az olvasóit azzal, hogy minden természetfilozófiai és etikai tárgyú könyve élén ez állt: mihelyt megszülettünk...etc.<sup>44</sup> Mindebből

<sup>43</sup> *fin.* 3,58: cum, quod honestum sit, id solum bonum esse dicamus, consentaneum tamen est fungi officio, cum id officium nec in bonis ponamus nec in malis („Jóllehet egyedül azt nevezzük jónak, ami erkölcsileg helyes, mégis következetes dolog helyénvaló cselekedetet véghezvinni, mégha ezt a helyénvaló cselekedetet nem is soroljuk sem a jók, sem a rosszak közé.”)

<sup>44</sup> Plut. *Stoic. rep.* 1038b (LS 57 E, SVF III 179): *πῶς οὖν ἀποκναίει παρὶν ἐν παντί βίβλιν ἐξ ἑαυτοῦ γενόμενοι καὶ τὰ μετὰ καὶ τὰ ἔκγονα τὰ ἐαυτῶν*. („Zeusra, mennyire fásaszt [ti. Chrysippos], amikor minden természetfilozófiai és etikai tárgyú könyvében ismételten azt írja, hogy mihelyt megszülettünk, nyomban megfelelő/barátságos viszonyulást fejlesztünk ki önmagunk, testrészeink és utódaink iránt?”) Vö. Gell. *noct. Att.* 12,5,7 (SVF III 181): *natura (...) induit nobis inolevitque in ipsis statim principis, quibus nati sumus, amorem nostri et caritatem* („A természet nyomban a kezdet kezdetén, azaz születésünkkel belénk oltotta az önmagunk iránt való szeretetet és vonzalmat.”); hasonlóképpen aphrodisiaszi Alexandros (SVF III 183): *οἱ μὲν οὖν ὅτι καὶ οὐκ ἐστὶν ἀλλοτρίως οἰκείον ἐῖναι τὸ ζῆναι αὐτῶν ἐκαστὸν γὰρ ἐξ ἑαυτοῦ γενόμενον πρὸς αὐτοὺς οἰκειοῦσθαι καὶ διὰ τὸν αἵματός τε* („A sztoikusok – de nem mindegyik – azt mondják, hogy az élőlény elsődlegesen önmagához



egyeznek a *fin.* 3,16skk.-ban foglaltakkal. Chrysipposra hivatkozva ő is leszögezi, hogy az első törekvés iránya nem a gyönyör, ami megerősíti azt a feltevést, hogy a sztoikusokat főként az epikureus *hédoné*-elmélet, pontosabban annak kiindulópontja, a „bölcso-ér” készítette az *oikeiósisis* teóriájának a kimunkálására.<sup>47</sup> A *prwth ormh* Diogenés Laertiosnál is arra irányul, hogy az élőlény megőrizze, megóvja ön-

---

számára az elsődleges törekvés célja a gyönyör, nos, ez szerintük hamis [állítás]. A gyönyör ugyanis – ha egyáltalán szóba jön – mellékes következmény, valahányszor a természet önmagában az [előlény] alkatával összhangban álló dolgokat felkutatja, majd megragadja: ekképpen az élőlények felvidulnak, a növények virulnak. Úgy mondják ugyanis, hogy a természet nem különbözik a növényekben és az élőlényekben, amikor a törekvést és az érzékelést kivéve ezeket [*ti. a növényeket*] is irányítja, és bennünk is van valami növénytérű. Mivel azonban az élőlényekben ráadásul még törekvés is van, ezzel elve haladnak a vonzó dolgok felé, azért számukra azt, ami a természet szerint való, az irányítja, ami a törekvésükkel összhangban áll. Minthogy a racionális élőlények a teljesebb vezető szerep céljából értelemmel vannak felruházva, ezért az értelemmel összhangban álló helyes élet számukra azonos a természet szerinti élettel. Ez [*ti. az értelem*] ugyanis a törekvés mestere.”) A Diogenés Laertios 7,85–88 elemzéséhez ld. Long 1996a, 145–152, Bees 2004, 55skk. (*Idem* a fordítások és interpretációk különbségeiről: 56.)

<sup>47</sup> A legfőbb kihívást az jelentette, hogy az epikureusok a még romlatlanul és épen ítélő természetre hivatkozva állították azt, hogy a gyönyör a legfőbb jó. A természet a sztoikus *telos*-definíciónak is lényeges eleme, ám maga a definíció a legfőbb jót olyasmiben határozta meg, aminek semmi köze az elemi természeti javakhoz. A sztoikusok egyrészt nem tagadták – nem tagadhatták –, hogy az első törekvések nem az érényre irányulnak, másrészt a „bölcso-érrel” – éppen a természet központi szerepe miatt – nem hagyhatták figyelmen kívül. Azt a megoldást választották, hogy a *prwth ormh* céljaként az élőlény életben maradásához szükséges elemi természeti javakat (*prima naturalia*) jelölték meg, a gyönyört (*hédoné*) a mellékes következmény (*epigennéma*) nivójára degradálva. (Vö. *fin.* 3,32, ahol Cicero az *epigennematikon* terminust a következőképpen határozza meg: posterum quodam modo et consequens; vö. Sen. *de vita beata* 9,2.) Egy részletesen kimunkált elmélettel, az *oikeiósisis*sal pedig arra adtak választ, hogyan jut el az ember az elemi természeti javakra való törekvéstől az általuk megjelölt legfőbb jóra való törekvésig. Vö. Cic. *Luc.* 131 honeste autem vivere, quod ducatur a conciliatione naturae, Zeno statuit finem esse bonorum, qui inventor et princeps Stoicorum fuit. („A természet elsajátításából levezetett érényes életről Zénón, a sztoicizmus megalapítója és vezetője azt állította, hogy az a legfőbb jó.”)

magát, és ennek alapja – bár a tömör leírás ezt explicit módon nem tartalmazza – nála is az önérzékelés.<sup>48</sup>

Ugyanakkor Diogenés Laertios – pontosabban forrása, Chrysippos – állítását egy teleológiai érveléssel támasztja alá: nem valószínű, hogy a természet, miután megalkotta az élőlényeket, ne gondoskodott volna róluk. Gondoskodása abban nyilvánul meg, hogy életben maradásuk érdekében vonzóvá tette őket önmaguk számára, ezért kerülnek az ártalmas dolgoktól és törekszenek mindarra, ami a létfenntartásuk szempontjából kedvező. Vagyis a *physis*-nek itt az egyetemes természet-aspektusa kerül előtérbe, azon belül is mint *prohōia*, gondviselés. Az *oikeiōsis* így nem annyira az élőlény belső, természetes törekvéseként, mint inkább a gondviselő természet által mintegy kívülről irányított viselkedési formájaként jelenik meg.<sup>49</sup>

### III. Az *oikeiōsis* szociális aspektusai Cicerónál

Az *oikeiōsis*-hoz Cicero a *De finibus* harmadik könyvében a 62.§-től kezdődően tér vissza.<sup>50</sup> Míg a 3,16skk. a *commendatio* elméletét az in-

<sup>48</sup>  $\rho\omega\tau\omega\sigma\ \omicron\iota\kappa\epsilon\iota\omicron\sigma\ \iota\ \epsilon\gamma\omega\upsilon\ \epsilon\iota\sigma\iota\ \pi\alpha\tau\iota\tau\epsilon\sigma\ \tau\eta\sigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \sigma\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\eta\sigma\ \tau\alpha\upsilon\tau\eta\sigma\ \sigma\upsilon\epsilon\iota\tau\eta\sigma\iota\varsigma$  (Diog. Laert. 7,85). A *suneitēsis* terminus sehol másutt nem fordul elő az *oikeiōsis*-szal kapcsolatos sztoikus szövegekben, mindenütt *suneitēsis* áll. Bees 2004, 16. ebből arra következtet, hogy használata itt nem autentikus. Ugyanerről a problémáról *idem* 201, 5.j.

<sup>49</sup> Ezt látszik alátámasztani, hogy az *oikeiōsis* ige itt activumban áll egy genitivus absolutusos szerkezet részeként, alanya a természet. (Cicerónál hasonlóképpen *natura conciliat / commendat: off.* 1,12; *Lael.* 20; *harusp. resp.* 57.) Más sztoikus szövegekben passivumban fordul elő, ám a logikai alany ezeken a helyeken is a *physis* (SVF III 165). Vö. Bees 2004, 202skk.

<sup>50</sup> *fin.* 3,62: *pertinere autem ad rem arbitrantur intellegi natura fieri ut liberi a parentibus amentur. a quo initio profectam communem humani generis societatem persequimur. quod primum intellegi debet figura membrisque corporum, quae ipsa declarant procreandi a natura habitam esse rationem. neque vero haec inter se congruere possent, ut natura et procreari vellet et diligi procreatos non curaret.* („Há nem úgy gondolják, a tárgy szempontjából fontos annak megértése, hogy a természet

dividuum morális fejlődésének aspektusából írta le, addig a 62–68.§§-ban mintegy annak kiterjesztéséről van szó. Az itt olvasható eszmefuttatás alapvető célja annak alátámasztása, hogy az emberi közösségek (társadalmak, államok) természetes képződmények.

Kiindulópontja a következő gondolatmenet: a szülők szeretik a gyermekeiket, és ebben a természet hatása nyilvánul meg; mivel a szülők gyermekeik iránti szeretetéből vezethető le az emberi nem egyetemes közössége, az ember közösségalkotó vágyának is természetesnek kell lennie.<sup>51</sup> Az alátámasztására szolgáló érv (62.§) lényegét pedig a kozmikus természetnek mint gondviselésnek és értelemnek a „tevékenysége” adja, hasonlóképpen mint a Diogenész Laertios 7,85-ben: a szaporodásban a természet ésszerű elgondolása nyilvánul meg, amint az a test felépítéséből nyilvánvaló. *Ratio* mivoltából fakadóan nem akarhat egyszerre két egymásnak ellentmondó dolgot: egyrészt azt (*A*), hogy az embereknek utódaik legyenek, másrészt azt (*B*), hogy ne törődjenek azokkal. A következtetés logikai formája tehát: nem igaz az, hogy *A* is és *B* is; de *A*; tehát nem *B*.<sup>52</sup> *B* egyébiránt a természettel nem csupán mint *ratio*val, hanem mint *providenti*ával is összeegyeztethetetlen állítás: a *naturanak gondja* van arra, hogy a szülők szeressék az utódaikat. Ez látható, tapasztalható az állatok viselkedéséből is.<sup>53</sup> Az viszont már kevésbé érthe-

---

hatására szeretik a szülők a gyermekeiket. Ebből kiindulva juthatunk el egészen az egyetemes emberi közösségig. Ehhez a felismeréshez mindenekelőtt a test alakjának és részeinek kell elvezetniük, amelyek önmagukban világosan mutatják, hogy a szaporodás elve a természettől származik. De nem volna egymással összeegyeztethető, ha a természet egyrészt azt kívánná, szaporodjunk, másrészt viszont nem gondoskodnék arról, hogy szeressük az utódaikat.”)

<sup>51</sup> Vö. *off.* 1,11–12.

<sup>52</sup> Ez megegyezik a Chrysippos által érvényesnek elismert öt alapvető következtetési schéma (*anapodeiktos tropos*) közül a harmadikkal: Nem igaz, hogy az első is, a második is; de az első, tehát nem a második. Vö. Sext. *Emp. Pyrrh. hyp.* 2,157skk.

<sup>53</sup> 3,62: atque etiam in bestiis vis naturae perspicere potest; quarum in fetu et in educatione laborem cum cernimus, naturae ipsius vocem videmus audire („A termé-

tő, hogy a szülők gyermekeik iránti szeretetéből miért következik az (*ex hoc nascitur*), hogy az *oikeiósís* az egyes embernek minden más emberhez főződő kapcsolatára kiterjed.<sup>54</sup>

A saját létének megóvására törekvő újszülött *oikeiósís*ától az egyetememes emberi nem valamennyi tagját összekötő *oikeiósís*ig ívelő gondolatsorban<sup>55</sup> tehát két nehezen alátámasztható pont van. Az egyik: miképpen jut el az ember (és az állat) odáig, hogy ne csupán saját testét, alkatát, hanem a gyermekét is mintegy önmagához tartozónak ismerje el? A másik: a szülők utódaik iránt érzett szeretete miért terjedne ki valamennyi emberre?

---

szet hatását még a vadállatokban is észre lehet venni: amikor látjuk, mennyit fáradoznak a szüléssel és a neveléssel, akkor magának a természetnek a hangját véljük hallani.”)

<sup>54</sup> *fin.* 3,63: *ex hoc nascitur ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum videri.* („Ebből következik, hogy az emberek közötti kölcsönös vonzódás általános érzése is természetes, amiből az következik, hogy az egyik ember számára a másik ember – pusztán azért, mert ember – nem tűnhetik idegennek.”); *ep. ad Att.* 7,2,4; *fin.* 5,65: *ipsa caritas generis humani ... quae nata a primo satu ... serpsit sensim foras* („maga az emberszeretet ... nyomban a születéssel veszi kezdetét... fokozatosan terjed kifelé”): Pembroke szerint (1971, 123) ez az askaloni Antiochostól származó összefoglalás – amelyben a szülők gyermekeik iránti szeretetének fokozatos kiterjesztéséről van szó a rokonokra, barátokra, szomszédokra, polgártársakra, végül az egész emberi nem képviselőire – valószínűleg Chrysipposra vezethető vissza, ugyanakkor nem tartja valószínűnek (130–1), hogy Chrysippos az *oikeiósís*iből kiindulva az emberi társulások különféle formáinak a rendszerét dolgozta volna ki.

<sup>55</sup> Bees 2004, 231skk. és 289skk. határozottan elveti azt a modern kutatásban általánosan elfogadott nézetet, hogy az *oikeiósís* egyetlen, az ember születésétől a *telos* eléréséig tartó folyamatot ölel fel. Érvelését nem látom megalapozottnak, szövegeink, így Cicero véleményem szerint semmiképpen nem támasztja azt alá. Vö. pl. *Luc.* 131 (SVF II 181): *honeste autem vivere, quod ducatur a conciliatione naturae, Zeno statuit finem esse bonorum* („Zénón azt állította, hogy a legfőbb jó az erényes élet, amelyet a természetből fakadó *oikeiósís*iből lehet levezetni.”).

Ami az előbbit illeti: mint láttuk, Cicero a szülői szeretetet a gondviselő, értelmes természet<sup>56</sup> hatásának tulajdonítja. Ez az érv viszont nem illeszkedik szervesen ahhoz az *oikeiósishoz*, amelyről a 3,16skk.-ban olvashattunk, voltaképpen attól teljesen függetlenül, önállóan is megállja a helyét. Azt pedig, hogy az ember számára egyetlen embertársa sem tűnhet idegennek, valamiféle természetes altruizmussal magyarázza: az emberek a testrészek, valamint egynémely állatok analógiájára bizonyos dolgokat nem csupán önmagukért, hanem embertársaikért tesznek meg. Ez az önzetlenség a legfőbb bizonyítéka annak, hogy az ember természettől fogva társadalomalkotó lény<sup>57</sup>: *natura sumus apti ad coetus, concilia, civitates* – hangzik a *fin.* 3,63-ban az egyébként Aristotelés megfogalmazásában ismertté vált gondolat.<sup>58</sup>

Az a benyomásunk, hogy Cicero az önmegóvásra, önfenntartásra irányuló emberi viselkedést mindenekelőtt az individuális természet hatásának tulajdonítja, míg az ember társulási hajlamát főként a kozmikus természetre mint gondviselésre és értelemre alapozza. Ugyanakkor mindkét jelenség elméleti hátterét az *oikeiósisis* adja: *A*

<sup>56</sup> Vö. *nat. deor.* 2,86, ahol a sztoikus elképzeléssel összhangban a természet mint *seminator, sator, parens, educator* és *altor* jelenik meg.

<sup>57</sup> *fin.* 3,63: *ut enim in membris alia sunt tamquam sibi nata, ut oculi, ut aures, alia etiam ceterorum membrorum usum adiuvant, ut crura, ut manus, sic immanes quaedam bestiae sibi solum natae sunt, at (...) formicae, apes, ciconiae aliorum etiam causa quaedam faciunt. multo haec coniunctius homines. itaque natura sumus apti ad coetus, concilia, civitates.* („Mert ahogyan a testrészek közül egyesek mintegy önmaguk számára születtek – ilyen a szem, a fül –, mások pedig a többi testrész használatát segítik – mint a láb, a kéz –, így vannak némely hatalmas méretű vadállatok, amelyek pusztán önmaguk számára születtek, ám [...] a hangyák, a méhek, a gólyák bizonyos dolgokat mások kedvéért is megtesznek. Ebben a tekintetben sokkal szorosabb a kapcsolat az emberek között. Következésképpen természettől fogva vagyunk alkalmasak az egyesülésekre, közösségekre, állami szerveződésekre.”), LS 57 D 2 (Hieroklés). Bizonyos állatok természetes társulási hajlamáról – amely érvként szolgál amellet, hogy az ember természettől fogva szociális lény – ld. még: *off.* 1,157, *Lael.* 81.

<sup>58</sup> *Pol.* 1253a3.

egyfajta vonzódása *B* iránt, melynek során *A* mintegy sajátjaként ismeri el *B*-t. Ennek a folyamatnak a kezdetén az „én” (test, alkat) érzékelése, következésképpen az „én” irányában megnyilvánuló vonzalom, rokonszenv áll, a végpontján pedig az az ember, aki egyetlen más embert sem érez idegennek – következésképpen önmagához tartozónak tart –, kizárólag az egy ugyanazon fajhoz való tartozás miatt. Ez a folyamat azonban egyáltalán nem probléma-mentes: a saját én megóvására irányuló készletés szükségképpen egyfajta önzéssel kell, hogy párosuljon, míg az ember társulási hajlamát Cicero az önzetlenségből vezeti le. Ezt a nyilvánvaló ellentmondást<sup>59</sup> a fentiek fényében az individuális és az egyetemes természet konfliktusaként is leírhatjuk. Hátterében pedig az a tény áll, hogy az ember alkata, „én”-je születésétől fogva nem statikus, hanem folytonosan változik, helyesebben fejlődik. Ennek a fejlődésnek a lényege a *ratio* (λογος) kialakulása, majd fokozatos haladás a végcél, a helyesen ítélő értelem (*recta ratio*, ὀρθοῦς λογος) felé. Az úton a legfontosabb állomást a helyénvaló cselekedetekben megnyilvánuló következetesség, összhang jelenti – ez a hétköznapi embernek mintegy másodrangú erénye, szemben a bölcsnek a *logoszal*, az istennel való tökéletes harmóniájában megnyilvánuló valódi erényével.<sup>60</sup> A fejlődésnek eme végpontján a bölcs, lelke révén mintegy

<sup>59</sup> Vö. Anon., *In Plat. Theait.* 5,18–6,31 (LS 57 H [6–8]): az önmagunk felé irányuló *oikeiósiz* nem egyenlő a bárki más iránti *oikeiósizszal*; Pembroke 1971, 127skk.

<sup>60</sup> Vö. *off.* 3,13–5. *atque illud quidem honestum, quod proprie vereque dicitur, id in sapientibus est solis neque a virtute divelli umquam potest; in iis autem, in quibus sapientia perfecta non est, ipsum illud quidem perfectum honestum nullo modo, similitudines honesti esse possunt. (14) haec enim officia, de quibus his libris disputamus, media Stoici appellant; ea communia sunt et late patent; quae et ingenii multi adsequuntur et progressionem discendi. (15) haec igitur officia, de quibus his libris disserimus, quasi secunda quaedam honesta esse dicunt, non sapientium modo propria, sed cum omni hominum genere communia. („Csakugyan az a bizonyos tisztesség, amiről a szónak ebben a sajátos és valódi értelmében beszélünk, kizárólag a bölcsökben van meg és soha nem lehet elszakítani az erénytől. Akikben pedig nincs tökéletes*

egygyé válva a kozmikus értelemmel szükségképpen önmagához tartozónak fog érzékelni minden értelmes lényt. Ha helyesen értelmezzük mindazt, amit Zénón „kozmosz” államáról tudhatunk, akkor a bölcs *oikeiósisa* nem egyszerűen a többi emberre, hanem csupán a többi bölcsre terjed ki.<sup>61</sup> Ebben az esetben a kezdeti önzés, és a többiek irányában megnyilvánuló feltétlen önzetlenség között nincs semmiféle ellentmondás, mivel az emberi lélek fejlődésének két szélső pontját jelölik: a bölcs tökéletes értelme<sup>62</sup> – amely egylényegű a többi bölcs lelkével és a kozmikus *logosz*sal egyaránt – a saját „én” védelme közben semmiképpen sem kerülhet másokkal konfliktusba.

A sztoikus bölcs azonban leginkább csak eszmény, kívánatos, de aligha elérhető végcél. Ha hihetünk igencsak szűkös forrásainknak, akkor a középső sztoikusok, mindenekelőtt Panaitios volt az, aki

---

bölcsesség, azokban semmiképpen nem lehet tökéletes tisztesség sem, hanem csupán olyasmi, ami ahhoz hasonló. [14] Azokat a kötelességeket ugyanis, amelyekről ezekben a könyvekben értekezünk, a sztoikusok közepeseknek nevezik. Ezek általánosak és széles érvényűek, valamint sokan tesznek szert rájuk részint tehetségük, részint a tanulásban való előrehaladásuk révén. [15] Tehát úgy mondják, hogy ezek a kötelességek, amelyekről ezekben a könyvekben értekezünk, mintegy másodlagos tisztességek, amelyek nem csupán a bölcsök sajátjai, hanem az egész emberi nemben közösek.”)

<sup>61</sup> A Zénón *Politeia* című könyvére vonatkozó forrásaink alapján az ebben felvázolt ideális állam csupán a bölcsöket foglalta magában, vagyis ebben az értelemben aligha tekinthető „kozmosznak”. (Vö. Diog. Laert. 7,32 [LS 67 B 4] παλιν ἐν τῷ Πολιτείας παραστάτα πολὶταὶ καὶ φίλοι οὗ καὶ οἰκεῖται καὶ ἐπὶ εὐφροῦν τοῦ σπουδαίου μοῦνον; Diog. Laert. 7,124 (SVF III 631, LS 67 P) ἰεῖουσι δὲ καὶ τῆν φίλων ἐν μοῦνοι τοῖσ σπουδαίοις εἶναι, διὰ τῆν ὁμοιοῦντα.) Baldry 1959, 3ssk. tanulmányában meggyőzően érvelt amellett, hogy ezt az eredetileg még Eduard Zeller által megfogalmazott álláspontot a szakirodalomban megjelenő eltérő interpretációk ellenére lényegében helytállónak tekinthetjük. Zénón állama Platónéhoz hasonlóan egy elképzelt, ideális állam, amelynek eszméje a valóságosan létező államok bírálatából született. Ugyanakkor Zénón számos ponton Platón is kritizálja. Az ő államát csak bölcsök alkotják, mivel egyedül ők képesek békességben és harmóniában együtt élni. Ezt szimbolizálja Erós, a *Politeia* istene, a barátság, a szabadság és az egyetértés előmozdítója (vö. Athen. 12,561c).

<sup>62</sup> SVF III 561, 562, 563.

etikájában nem egy életidegen ideát, hanem a valós embert állította a középpontba.  $\text{Peri tou } \kappa\alpha\theta\eta\kappa\omicron\tau\omicron\upsilon\text{-a}$  Cicero tanúbizonysága szerint egyértelmű állásfoglalás amellett, hogy milyen nagy jelentőséget kell tulajdonítani a hétköznapi emberek helyénvaló cselekedeteinek. Cicero filozófiai műveiben a számára ellenszenves sztoikus bölcs helyére egyenesen az erényre (bölcsségre, igazságosságra, bátorságra, mértékletességre) törekvő *vir bonus*-t állította, aki számára egyszerűen azonos a politikai értelemben vett derék férfúval, a *res publica* hagyományos értékei iránt elkötelezett állampolgárral.<sup>63</sup>

Ezzel elérkeztünk gondolatmenetünk leglényegesebb pontjához, ti. ahhoz a tényhez, hogy Cicero filozófiai műveit, így a most elemzett *oikeiósiz*-elméletet sem vizsgálhatjuk kizárólag a filozófia oldaláról. Pusztán a szöveg analízise, összevetése a párhuzamos – főként görög – forrásokkal csak részleges eredményt hozhat, ha nem tartjuk szem előtt azt az általa sokszor hangsúlyozott tény, hogy a filozófiával való foglalkozás számára a legkevésbé sem öncél, hanem politikai tevékenységének szerves része.<sup>64</sup> Ha erről az evidenciáról elfeledkezünk, akkor hajlamosak vagyunk minden görög forrástól való eltérést, logikai következetlenséget mindenekelőtt állítólagos filozófiai felkészületlenségére vagy éppen hanyagságára visszavezetni.<sup>65</sup> Az *oikeiósiz* elmélete sem önmagában izgalmas számára, hanem azért, mert a sztoikusok erre alapoztak, ill. ebből vezettek le olyan jelenségeket, amelyek a politikus Cicero gondolkodásában központi

<sup>63</sup> Vö. Szekeres 2009, 185–190.

<sup>64</sup> Vö. Bringmann 2003, 160; Szekeres 2009, 68–76.

<sup>65</sup> A Cicero filozófiai kompetenciájára vonatkozó általános vélekedés példaként ld. Sandbach 1989, 18–19: „Writing very rapidly, not always with full understanding of his models, and using a language which lacked an established philosophical vocabulary, he translated, paraphrased, abbreviated, and expanded Greek authors. Although this led to some distortion, he is indispensable not only because he provides the earliest evidence about the Stoics but also because he writes with verve and feeling, preserving an element lost in cold summaries.”

szerepet játszottak. Ezek a.) a társadalom, az állam; b.) a más emberek irányában megnyilvánuló önzetlenség mint az emberi közösségek alapja; c.) a jog és az igazságosság; és végül az utóbbihoz kapcsolódóan d.) a magántulajdon. Erre a sztoikus elméleti alapra építve fejti ki gondolatait a műveiben Cicero a római államról, a hazaszeretetről, a római állam jogrendjéről, az igazságos háborúról, a nem rómaiak (idegenek) jogairól<sup>66</sup> és nem utolsósorban a magántulajdon sérthetlenségéről.

A *fin.* 3,63–8-ig terjedő rész nagyon tömören, ám igen lényegbevágóan tárgyalja a hazaszeretet, az igazságosság és a magántulajdon kérdését.

#### IV. A *caritas patriae*

Miután tehát Cicero a *fin.* 3,63 végén leszögezi, hogy az ember természettől fogva együttélésre, közösségalkotásra született lény, az *oikeiós*is elméletének egy másik következményével folytatja: a világ – amelyet isteni akarat irányít – az emberek és az istenek mintegy közös állama.<sup>67</sup> Ahogyan azt egyéb sztoikus forrásaink és másutt, így a *De legibus*-ban<sup>68</sup> maga Cicero is világossá teszi: ennek alapja a helye-

<sup>66</sup> *Vö. off.* 3,28.

<sup>67</sup> *fin.* 3,64 mundum autem censent regi numine deorum, eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, et unum quemque nostrum eius mundi esse partem („A világról pedig azt gondolják, hogy isteni akarat irányítja, és az az embereknek és az isteneknek mintegy közös városa és állama, és mindannyian ennek a világnak a részei vagyunk.”) *Vö. rep.* 1,19; *nat. deor.* 2,78; 2,154; SVF II 527, 528, III 370.

<sup>68</sup> *leg.* 1,23 est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque <est> et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas. inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio [et] communis est („Mínthogy az értelemnél nincs jobb, és ez egyaránt megvan mind az emberben, mind az istenben, ennél fogva az ember és az isten között az elsődleges az értelem közössége. Hanem akikben az értelem közös, azokban a helyes értelem is közös.”); *leg.* 1,25.

sen ítélő, ép értelem. Ám mivel ezzel csak a bölcsek bírnak, nem gondolhatunk másra, mint a Zénón-féle ideális államra. Az ember lelke révén része ugyan a kozmikus *pneumanak*, a világnak,<sup>69</sup> de csupán a bölcs tökéletes értelme egylényegű azzal, így istenek és emberek közös állama kizárólag az istenek és a bölcsek állama lehet. Mindennek fényében különösen meglepő az a következtetés, amelyet Cicero ebből a *fn.* 3,64-ben levon: *ezért a természetből következik az, hogy a köz hasznát a saját érdekünk elé helyezzük.*<sup>70</sup> Az istenek és a (bölc) emberek államában a közösség és az egyén érdeke *elvé* nem kerülhet egymással szembe; másképpen: ahogyan az a *De officiis*-ből teljesen világos, a hasznos és az erényes (tisztességes) konfliktusa még elméletben sem létező lehetőség.<sup>71</sup> Ám a hétköznapi emberek mintegy másodrangú erénye, vagyis az *officia media* szintjén ez már valóságos probléma, Cicero Panaitiosztól eltérően ezért szentelt ennek a kérdésnek egy egész könyvet.<sup>72</sup> A *De finibus bonorum et malorum* harmadik könyvének Cato szájába adott sztoikus összefoglalásában tehát egy újabb következtelenségre bukkantunk, amelyet joggal róhatnánk fel a szerzőnek. Ugyanakkor véleményem szerint helytelen kiindulópontból közelítjük meg ezt a kérdést, amikor úgy gondoljuk, Cicero kizárólagos célja a sztoikus *oikeiósiz-*elmélet minél körültekintőbb visszaadása volt. Mint látni fogjuk, sokkal fontosabbak voltak számára az abból levonható következtetések.

A római politikai életben kiemelt szerepet betöltő Cicerót – aki a *res publica* évtizedeken át húzódó és egyre mélyülő válságára kitartó-

<sup>69</sup> Diog. Laert. 7,87 (SVF III 4); *nat. deor.* 2,37: ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum, nullo modo perfectus, sed est quaedam particula perfecti („Maga az ember pedig a világ szemlélésére és utánzására született; semmiképpen nem tökéletes, de a tökéletesnek bizonyos részecskéje.”); Sen. *ep.* 92,30 (SVF II 637).

<sup>70</sup> ex quo illud natura consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus.

<sup>71</sup> *off.* 3,9; 3,11–12.

<sup>72</sup> Ti. a *De officiis* harmadik könyvét.

an kereste a magyarázatot és egyszersmind a megoldást – az állammal kapcsolatos elméleti problémák igen mélyen foglalkoztatták. Erről nem csupán a *De re publica* című dialógusa, hanem az *opera philosophica* egésze tanúskodik.

Elmélkedései kiindulópontjának tekinthetjük ama meggyőződését, hogy a római *res publica* a valóságban is létező ideális állam – volt.<sup>73</sup> Köszönhette ezt egyrészt kevert államformájának, másrészt vezető rétegének, amely a *mos maiorum*-mal összhangban kormányzott. Mivel az Arpinas szerint a válságból való kilábalás egyedül lehetséges módja az ideálisnak tekintett *vetus res publica* restaurációja, különösen nagy jelentőséggel bírt számára minden olyan görög filozófiai elmélet, amely ezt a meggyőződését alátámasztotta, megerősítette.

A filozófiai műveiben Cicero igen sokszor nem konkrétan a római államról, hanem valamiféle egyetemes emberi közösségről, *societas hominum*-ról ír,<sup>74</sup> amely Zénón ideális államától eltérően az egész emberi nem egyetemes közösségének tűnik. A kérdést vizsgáló Herbert Wassmann ebből egyenesen arra következtetett, hogy Cicero az állam válságával szemben a *societas hominum* megvalósítható vízióját mutatta fel: valamennyi ember és nép békés együttélését, egy olyan ellenvilágot, melynek alapja az emberek lényegi azonossága az értelem révén.<sup>75</sup> Jómagam ezt a következtetést nem látom megalapozottnak. Mint láttuk, a sztoikus bölcs életidegen eszménye,

<sup>73</sup> Vö. *rep.* 1,70: sic enim decerno, sic sentio, sic adfirmo, nullam omnium rerum publicarum aut constitutione aut discriptione aut disciplina conferendam esse cum ea, quam patres nostri nobis acceptam iam inde a maioribus reliquerunt. („Mert akként ítélem meg, úgy vélem, azt állítom, hogy egyetlen olyan állam sincs, amelyet akár alkotmányára, akár felépítésére, akár rendjére nézve össze lehetne vetni azzal, amelyet apáink hagytak ránk, s amelyet ők maguk is az őseiktől örököltek.”)

<sup>74</sup> Vö. *pl. off.* 1,22; 1,50skk.; 1,149; *leg.* 1,16; 1,32; *fin.* 2,45; *nat. deor.* 2,78.

<sup>75</sup> Wassmann 1996, 274. Az általa vizsgált szöveghelyek felsorolását lásd ugyanitt!

következésképpen a zénóni ideális állam iránt Cicero valóban csekély érdeklődést mutatott. A *De finibus* harmadik könyvének vizsgált helyén (64.§) is csak mintegy kötelességszerűen tér ki rá. De azt sem állíthatjuk, hogy egy, az egész emberiséget átfogó „világállam” eszménye lelkesítette volna. Annál inkább foglalkoztatta a hétköznapi értelemben vett bölcs, a helyénvaló cselekedetek, *officiumok* következetes választása révén „erényesnek” mondható *vir bonus* mibenléte.<sup>76</sup> Ugyanakkor a „derék férfi” számára a legkevésbé sem csak elvont filozófiai kategória: azonos a *res publica* köztársasági államformája iránt elkötelezett lojális állampolgárral; szűkebb értelemben véve a *virii boni* megfelel annak a *mos maiorum* talaján álló felelősségteljes politikai vezető rétegnek, melynek erkölcsi megújulásától, megerősödésétől remélte Cicero a válság legyőzését. A felszínen tehát úgy tűnik, mintha az Arpinas valamiféle egyetemes társadalomról beszélne, valójában a szöveghelyek tágabb kontextusának vizsgálata alapján ezen szinte mindenütt egy meghatározott politikai államalakulatot, a római *res publica*-t kell értenünk. Az *oikeiósís*ra alapozott érvelésének sem az a lényege, hogy *általában* az emberi közösségekről bizonyítsa természetes mivoltukat,<sup>77</sup> hanem konkrétan a római államról. Amikor arról ír, hogy az államot alkotó egyéneket természetes kötelék, kölcsönös szeretet köti össze;<sup>78</sup> az embereknek egyenesen az a rendeltetésük, létüknek az ad értelmet, hogy közösséget alkossanak;<sup>79</sup> maga a közösség előbbre való, mint az egyén;<sup>80</sup> mivel az emberek embertársaikért jöttek a világra, a mások javának

<sup>76</sup> *off.* 1,55: sed omnium societatum nulla praestantior est, quam cum *virii boni* moribus similes sunt familiaritate coniuncti; 1,56: nihil autem est amabilius nec copulatius quam morum similitudo *bonorum*; *Lael.* 18–9.

<sup>77</sup> *rep.* 1,39; *leg.* 1,16; *off.* 1,158; 2,73.

<sup>78</sup> *leg.* 1,60.

<sup>79</sup> *leg.* 1,16; 1,62; *off.* 1,22.

<sup>80</sup> *fin.* 3,64: natura consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus („A természetből következik az, hogy a közösség javát a sajátunk elé helyezzük.”)

szolgálata ugyancsak természetes<sup>81</sup> – akkor lehetetlen nem észrevennünk, hogy az ideálisnak tekintett római *res publica* ismertetőjeveiről van szó.

Cicero számára – ahogyan ezt műveiben számos helyen egyértelműen megfogalmazza – a legfőbb érték a haza, annak szolgálata.<sup>82</sup> Azt, hogy a *patria* milyen helyet foglalt el a rómaiak értékrendjében világosan mutatja a *pietas* ősi erénye, amely egyfajta kölcsönösségen alapuló magatartást jelöl ember és isten, fiú és apa, testvér és testvér, *cliens* és *patronus*, polgár és állam között. Ennek a magatartásnak a lényegi eleme a kötelességtudás és egyfajta szakrális jelleg, amelyben a *pietas* mindenekelőtt *pietas erga deos*.<sup>83</sup> A *pietas erga patriam* is ekként jelenik meg a katonák esküjében, ahogyan a polgárháborúban az állam ellensége nemcsak az állam, hanem annak templomai, oltárai, tűzhelyei ellen harcol, vagyis *scelus*t követ el, ami éppen a *pietas* ellentéte volt rómaiak számára.<sup>84</sup> Az állam iránti kötelességtudás nem „hazaszeretet” – magának a *patria* szónak sem volt érzelmi töltése, az állam szinonimájaként használták – , nem külső elismeréstől független, pusztán belső meggyőződésből fakadó erkölcsi „parancs”, hanem józan tárgyilagossággal párosuló döntés még

<sup>81</sup> *off.* 1,22: atque, ut placet Stoicis, quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se alii alii prodesse possent, in hoc naturam debemus ducem sequi („Hanem, ahogyan a sztoikusok gondolják, minden, ami a földön születik, az emberek hasznára jön létre, az emberek azonban az emberekért jönnek a világra, hogy kölcsönösen egymás javára lehessenek, és ebben a természetet kell vezérként követnünk.”)

<sup>82</sup> Vö. *rep.* 1,2; 1,8; 1,1a (Non. P. 426,9); 6,16: iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis tum in patria maxima est; 6,29; *leg. agr.* 1,26; *off.* 1,23; 1,57; 3,43; 3,90; 3,95; *Cat.* 1,27; *or. post red. in sen.* 1,12; *de or.* 1,196; *part. or.* 56; *Phil.* 13,46;

<sup>83</sup> Vö. *nat. deor.* 1,116: est enim pietas iustitia adversum deos („a *pietas* az istenek iránti igazságosság”). A *pietas* eredetét tekintve a szülőkhöz való viszonyt jelölt. Ezt a viszonyt terjesztették ki később a szülők kortársaira, a nemzetségre, a hazára és az istenekre, vö. Köves-Zulauf 2000, 256.

<sup>84</sup> Liegle 1967, 243 és 263.

azokban az esetekben is, amikor valaki életét áldozta a *res publica*-ért.<sup>85</sup>

A hagyományos római értékek megrendülésének következtében a *res publica* iránti kötelességtudás már egyáltalán nem volt magától értetődő, „természetes”. Cicero – aki éppen ezeknek a *mos maiorum*-ként emlegetett értékeknek a kiüresedésében látta a válság egyik fő összetevőjét – a görög filozófia, az *oikeiósizis* sztoikus elméletével igyekezett azt megerősíteni,<sup>86</sup> mégpedig ahhoz a gondolathoz kapcsolódva, hogy az emberi társadalmak létrejöttének alapja valamiféle *természetes* önzetlenség. Azzal, hogy az egyes embernek a haza iránti viszonyulását az *oikeiósizis* kontextusába illesztette, egyszersmind új,

---

<sup>85</sup> A *pietas erga patriam* ezekben a – főként Liviusnál olvasható – esetekben mint *virtus* jelenik meg: Meister 1967, 6–7. Vö. Cic. *pro Balbo* 6; *inv.* 2,161: *pietas, per quam sanguine coniunctis patriaeque benivolum officium et diligens tribuitur cultus* („a *pietas* az, melynek révén a velünk vérségi kapcsolatban levőket és a hazát illeti jóindulatú 'kötelesség' és gondos tisztelet”).

<sup>86</sup> Míg Cicero a saját meggyőződése szerint a régi római értékeket a görög filozófia segítségével új, ám azoktól a legkevésbé sem idegen tartalommal igyekezett megtölteni, addig Viktor Pöschl (1980, 16) épp ellenkezőleg vélekedik erről: „Ich möchte vermuten, daß in der Darstellung des *mos maiorum* durch die *Interpretatio Graeca*, die wir bei Cicero und vorher bei Panaitios finden, ein falsches Moment hineingetragen wurde, d. h. daß die altrömische Lebensordnung und ihre Leitbegriffe mit dem Instrumentarium der griechischen Ethik gedeutet, umstilisiert und in gewissem Sinne verfälscht wurden.” Akárhogyan értékeljük is Cicero törekvését a *mos maiorum* oldaláról, politikai szempontból rendkívüli éleslátásról tanúskodik – nem a napi politizálás szintjén, hanem a római állam nagyságára vonatkozó mélyebb összefüggések terén. Számomra ezt legvilágosabban éppen maga Pöschl fogalmazta meg (*ibidem*): „A rómaiak politikai tehetségének a titka – és, ahogyan hiszem, a politikai tehetségnek általában – elsősorban nem a 'Machtmenschentum'-ban rejlik, hanem a szociális kapcsolatok megőrzésében, egy kollektív morál vonásainak megőrzésében, fejlettebb életkörülmények között is. A rómaiaknak sikerült átmenteniük egy kezdetleges társadalmi rend szolidaritásérzését egy magasabb életnívóra.” Másképpen: sikerült kiegyensúlyozniuk az egyén és a társadalom igényeit (1980, 17). Cicero éppen ezt az alapvető összefüggést felismerve igyekezett a filozófia segítségével megtámogatni a kollektív magatartási normákat, a *mos maiorum*-ot.

érzelmi tartalommal töltötte meg<sup>87</sup> azt az ősi római *pietast*, amelynek ilyen aspektusa egyáltalán nem volt. Ahogyan láttuk, az *oikeiósisis* kezdetén az ember önmaga iránti *szeretete* áll, amely később, a *ratio* kifejlődésének következtében fokozatosan terjed ki a többi emberre. Hieroklés folytonosan táguló koncentrikus körökként írta le ezt a folyamatot,<sup>88</sup> amelynek Cicero egyetlen állomását, egyetlen „körét” emeli ki, a hazát, konkrétan a *res publica Romana*-t.<sup>89</sup> A *fin.* 3, 64 látszólagos következtetlenségének ez adja meg a magyarázatát: úgy tűnik, hogy a sztoikus elmélet ismertetése közben minden átmenet nélkül, a gondolatmenet logikáját megtörve hirtelen a római államról, a lojális állampolgárról, hazaárulókról és hazaszeretetről kezd el beszélni.<sup>90</sup> Valójában éppen fordítva: a filozófiai elmélet szinte köte-

<sup>87</sup> Vö. *fin.* 3,64 quod deceat *cariorem* nobis esse patriam, quam nosmet ipsos; *leg. agr.* 1,26 consentite cum bonis, communem rem publicam communi studio atque amore defendite; *off.* 1,57 sed cum omnia ratione animoque lustraris, omnium societatum nulla est gravior, nulla *carior* quam ea, quae cum re publica est uni cuique nostrum. cari sunt parentes, cari liberi, propinqui, familiares, sed omnes omnium *caritates* patria una complexa est, pro qua quis bonus dubitet mortem oppetere, si ei sit profuturus? *off.* 3,95 quid? si is, qui apud te pecuniam deposuerit, bellum inferat patriae, reddasne depositum? non credo, facies enim contra rem publicam, quae debet esse *carissima* („És annak, aki pénzt helyezett nálad letétbe, majd később háborút indít a haza ellen, vissza kell-e adnod, amit rád bízott? Nem hiszem, mert az állammal szemben tennéd ezt, aminek a legdrágábbnak kell lennie.”) *Cat.* 1,27 si mecum patria, quae mihi vita mea multo est *carior*; *ep. ad fam.* 4,5,2; *ep. ad Att.* 9,6,2; *pro Flacco* 96 nimiae pietatis et *summi amoris in patriam* vicissim nos poenas, si ita placet, sufferamus; *or.* 118.

<sup>88</sup> LS 57 G (Stobaios 4,671,7–673,11). Vö. Pembroke 1971, 125skk.

<sup>89</sup> Leginkább az „istenek, haza, szülők”, ill. „haza, szülők” csoportjába illeszkedik, vö. *off.* 1,160 in ipsa autem communitate sunt gradus officiorum, ex quibus quid cuique praestet intellegi possit, ut prima diis immortalibus, secunda patriae, tertia parentibus, deinceps gradatim reliquis debeantur (az istenek után közvetlenül az első helyen); *off.* 1,58: sed si contentio quaedam et comparatio fiat, quibus plurimum tribuendum sit officii, principes sint patria et parentes; *rep.* 1,64; 6,16; *off.* 1,23; 1,24; 1,57; *part. or.* 56; *im.* 2,66; *post red. ad popul.* 18; Atkins 1990, 272skk.

<sup>90</sup> mundum autem censent regi numine deorum, eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, et unum quemque nostrum eius mundi esse

lességszerű ismertetése szolgáltat alapot ahhoz, hogy erről az őt személyesen igen mélyen érintő kérdésről – látszólag mintegy mellékesen – kifejthesse a véleményét.

Cicero felfogásában az állam iránti kötelezettség, a közösség érdekét mindenek fölé helyező magatartás nem csupán érzelmi tartalommal telítődik és hazaszeretetté lényegül át, hanem egyszersmind a jelentéstartalma is kibővül. Az ősi római *pietas erga patriam* mindekelőtt a katona csatatéren bizonyított bátorságára, *virtus*ára vonatkozott.<sup>91</sup> Ahogyan a *virtus* lényege az Arpinasnál nem annyira a „vitézség”, mint inkább az államférfiúi rátermettség,<sup>92</sup> úgy a *vir bonus* haza iránti elkötelezettsége is elsősorban a felelős politikai tevékenységében nyilvánul meg.<sup>93</sup>

---

partem; ex quo illud natura consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus. ut enim leges omnium salutem singulorum salutem anteponunt, sic vir bonus et sapiens et legibus parens et civilis officii non ignarus utilitati omnium plus quam unius alicuius aut suae consulit. nec magis est vituperandus proditor patriae quam communis utilitatis aut salutis desertor propter suam utilitatem aut salutem. ex quo fit, ut laudandus is sit, qui mortem oppetat pro re publica, quod deceat cariorum nobis esse patriam quam nosmet ipsos. („A világról pedig azt gondolják, hogy isteni akarat irányítja, valamint az embereknek és az isteneknek mintegy közös városa és állama, és mindannyian ennek a világnak a részei vagyunk. Ezért a természetből következik az, hogy a közösség hasznát a saját érdekünk elé helyezzük. Mert amiképpen a törvények a közösség javát az egyes emberek java elé helyezik, akképpen a derék, bölcs, törvényeknek engedelmeskedő és állampolgári kötelességének tudatában levő férfiú többet törődik a közösség hasznával, mint az egyes emberek vagy a saját hasznával. A hazááruló sem érdemel több megvetést, mint az, aki a saját haszna vagy jóléte miatt nem törődik a közösség hasznával vagy jólétével. Ezért aztán dicséretre méltó az, aki vállalja a halált az államért, mert úgy illik, hogy a haza drágább legyen számunkra mint saját magunk.”)

<sup>91</sup> *Virtus* és *pietas* szoros, elválaszthatatlan összetartozásáról ld. Köves-Zulauf 2000, 247skk.

<sup>92</sup> *Vö. rep.* 1,2: *virtus in usu sui tota posita est; usus autem eius est maximus civitatis gubernatio.*

<sup>93</sup> *fin.* 3,68: *cum autem ad tuendos conservandosque homines hominem natum esse videamus, consentaneum est huic naturae, ut sapiens velit gerere et administrare rem publicam* („Mivel pedig nyilvánvaló, hogy az ember arra született, hogy más em-

Mindezek mellett a cicerói hazaszeretetnek lesz egy másik, a *De finibus* tárgyalt helyén hangsúlyozott ismérve. A 65.§ végén az ember közösségalkotó lény mivoltából vezeti le azt az ugyancsak természetből fakadó törekvést, hogy minél többeknek legyünk hasznára, még hozzá elsősorban tanítással és/azaz a bölcsesség elemeinek közvetítésével.<sup>94</sup> A kommentárok, így Gigon (1988, 505) nem túl eredményesen kutatják a gondolat filozófiai forrását – nem véletlenül. Cicero ugyanis félreérthetetlenül önmagáról beszél ezen a helyen. Az *opera philosophica prooemia*inak állandó eleme saját filozófiai munkásságának védelme, annak igazolása, hogy eme tevékenysége nem összeegyeztethetetlen a rangjával, nem jelenti államférfiúi kötelességének elhanyagolását, ellenkezőleg, műveivel polgártársai javát szolgálja:

Quaerenti mihi multumque et diu cogitanti, quam re possem prodesse quam plurimis, ne quando intermitterem consulere rei publicae, nulla maior occurrebat, quam si optimarum artium vias traderem meis civibus.<sup>95</sup>

– áll a *De divinatione* második könyvének elején (1§), szinte szó szerint ismételve meg a *De finibus* fenti gondolatát. A cicerói haza-

---

bereket védelmezzem, oltalmazom, összhangban áll ezzel a természettel, hogy a bölcsnek szándékában álljon politikával foglalkozni és az államot irányítani.”); *rep.* 1,35; 6,29; vö. Szekeres 2009, 169skk.

<sup>94</sup> *fin.* 3,65 (...): facile intellegitur nos ad coniunctionem congregationemque hominum et ad naturalem communitatem esse natos. Inpellimur autem natura, ut prodesse velimus quam plurimis in primisque docendo rationibusque prudentiae tradendis. („Könnyű annak felismerése, hogy az emberekkel való összekapcsolódásra és természetes társulásra születtünk. Hanem a természet arra ösztökél bennünket, hogy minél többeknek akarjunk hasznára lenni, még hozzá mindenekelőtt tanítással, vagyis a bölcsesség elemeinek közvetítésével.”)

<sup>95</sup> „Miközben azt kerestem, sokat és hosszasan töprengtem azon, hogy miképpen lehetnék hasznára minél többeknek – nehogy bármikor is elmulasszam, hogy tanácsaimmal lássam el az államot – nem jutott eszembe semmi más, ami jelentősebb volna annál, mint ha a legkiválóbb tudományokhoz vezető utat megnyitom polgártársaim előtt.”

szeretet legfőbb ismérve tehát az önzetlenség, a *res publica* javának szolgálata, amely immár nem csupán a csatatéren megmutatkozó vitézséget, a hagyományos értelemben vett politikai tevékenységet, hanem a tanítást, a filozófiai gondolatok közvetítését is magában foglalja. Cicero valamennyi polgártársát tanítani kívánja,<sup>96</sup> de mindenekelőtt azokat a római fiatalokat, akik éppen a filozófiának köszönhetően válhatnak a *res publica* hagyományos értékeihez hű, felelősségtudó *virii boni* kis létszámú, ám annál nagyobb hatású csoportjává.<sup>97</sup> Úgy tűnik, hogy *De finibus* harmadik könyvének ez a látszólag mellékesen odavetett mondata valójában egy Cicero saját szempontjából igen súlyos gondolatot fogalmaz meg: a filozófiai elméletek közvetítése a sztoikus *oikeiōsis* összefüggésébe illesztve a *természettel* összhangban álló, ekképpen megkérdőjelezhetetlen tevékenység.

---

<sup>96</sup> *fn.* 1,10: ego vero, quoniam forensibus operis, laboribus, periculis non desuisse mihi videor praesidium, in quo a populo Romano locatus sum, debeo profecto, quantumcumque possum, in eo quoque elaborare, ut sint opera, studio, labore meo doctiores cives mei („Ami engem illet: mivel úgy gondolom, hogy sem közéleti tevékenységem, erőfeszítéseim, sem a veszedelmek közepette nem hagytam el őrhelyemet, ahova engem a római nép állított, ezért egyenesen kötelességem erőmhöz mérten fáradozni azon, hogy kitartó munkám, szorgalmam révén műveltebbekké váljanak polgártársaim.”)

<sup>97</sup> *div.* 2,2: quod enim munus rei publicae adferre maius meliusve possumus, quam si docemus atque erudimus iuventutem? his praesertim moribus atque temporibus, quibus ita prolapsa est, ut omnium opibus refrenanda atque coercenda sit. nec vero id effici posse confido, quod ne postulandum quidem est, ut omnes adulescentes se ad haec studia convertant. pauci utinam! quorum tamen in re publica late pater poterit industria. („Mert miféle nagyobb vagy jobb szolgálatot tehetnék az államnak, mint ha tanítom és művelem az ifjúságot? Különösképpen a jelenlegi szokások és körülmények közepette, amikor ennek olyan mérvű a hanyatlása, hogy mindannyiunk erőfeszítésére szükség van a féken tartására és korlátozására. Nem bízom abban, hogy el lehetne érni, nem is tartom kívánatosnak azt, hogy minden fiatal eme tanulmányok felé forduljon – de legalább néhányan! Az ő igyekezetük azonban igen nagy hatású lehet az államban.”)

## V. Az *oikeiós*isból levezetett igazságosság és a magántulajdon sérthetlensége

A *conciliatio* elmélete a *De finibus* harmadik könyvében a hazaszeretet mellett egy másik szociális erény számára is megalapozást nyújt: ez a *iustitia*.<sup>98</sup> Az igazságosság és a hazaszeretet szoros összefüggésére világít rá az a tény, hogy a *De officiis*-ben ezek lesznek a *vir bonus* alapvető, egymástól aligha elválasztható tulajdonságai.<sup>99</sup>

A *fin.* 3,66 alapján az *oikeiós*is és az igazságosság közötti összefüggés a következő: ha mi, emberek nem *természettől* fogva kapcsolódnánk össze polgári társadalommá, nem létezne igazságosság.<sup>100</sup> Cicero ezt az összefüggést nem fejt ki bővebben, mindenesetre a *De legibus* egyik helye alapján<sup>101</sup> úgy tűnik, hogy az *oikeiós*isból fakadó természetes altruizmus tekinthető a *iustitia* (*ius*)<sup>102</sup> alapjának. Mivel a

<sup>98</sup> Atkins (1990, 269skk.) szerint az ember társadalomalkotó lény mivolta – amelyre a *De officiis*-ben Cicero a *iustitiam* alapozza – a peripatetikus és a sztoikus irodalom olyan toposza, amelyet szükségtelen az *oikeiós*is elméletébe illeszteni. Jobban megértjük Cicerót, ha inkább a társulási hajlam természetességére vonatkozó érvelését vizsgáljuk. Atkins kiváló tanulmányának eme megállapítását aligha fogadhatjuk el: a *fin.* 3,62–8-ban az ember társulási hajlama és az erre alapozott igazságosság éppen az *oikeiós*is kontextusában jelenik meg.

<sup>99</sup> Vö. Szekeres 2009, 193.

<sup>100</sup> *fin.* 3,66: (...) sic inter nos natura ad civilem communitatem coniuncti et consociati sumus. quod ni ita se haberet, nec iustitiae ullus esset nec bonitati locus. („... ekképpen a természet kapcsol össze és egyesít bennünket polgári közösséggé. Ha nem így volna, nem volna helye sem az igazságosságnak, sem a jóságnak.”). Vö. *leg.* 1,28: nos ad iustitiam esse natos, neque opinione sed natura constitutum esse ius. id iam patebit, si hominum inter ipsos societatem coniunctionemque perspexeris („Igazságosságra születtünk, nem a vélekedés, hanem a természet a jog alapja. Világossá fog válni, ha átlátod az emberek egymás közötti szoros összekapcsolódását.”); *leg.* 1,34: ius in natura esse positum („a jog a természetben gyökerezik”).

<sup>101</sup> Vö. *leg.* 1,43: natura propensio sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est. („Természettől fogva hajlamosak vagyunk arra, hogy szeressük az embereket, ami a jog alapja.”)

<sup>102</sup> *leg.* 1,48: quod si ius, etiam iustitia („mert ha van jog, van igazságosság is”).

Cicerón kívüli forrásaink különféleképpen dolgozták ki az *oikeiōsis* és az igazságosság összefüggését, minden bizonnyal maguk a sztoikus filozófusok sem voltak teljesen egyértelműek ebben a kérdésben.<sup>103</sup>

Magáról az igazságosságról a korai sztoikusok ránk maradt töredékeiben érdemben nem sok szó esik. Általánosan elfogadott definíciója szerint a jó és a rossz tudása (*episthē*), amennyiben mindenkinek érdeme szerint oszt.<sup>104</sup> Cicerónál a *De officiis*-ben<sup>105</sup> a *iustitia* az emberi társadalom fenntartására irányuló erényként a következőkben nyilvánul meg: *in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique et rerum contractarum fide*.<sup>106</sup> Már a definíció első fele (*suum cuique*) sem pontosan adja vissza a görögöt – mint látni fogjuk, nem véletlenül –, a folytatás pedig egyértelműen a római valóságban gyökerező cicerói felfogást tükröz. Ugyanezt mondatjuk el a *iustitia* feladatairól is: *iustitiae primum munus est, ut ne cui quis noceat nisi lacessitus iniuria, deinde ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis*.<sup>107</sup>

<sup>103</sup> Schofield 1999, 763skk.; Atkins 1999, 282, 34. j. egyenesen kétségbe vonja, hogy a sztoikusok összekapcsolták volna az igazságosságot és az *oikeiōsis*-t. Jómagam – éppen Cicero alapján – megalapozottnak tartom az igazságosság és az *oikeiōsis* összekapcsolására vonatkozó feltételezést, ugyanakkor hozzá hasonlóan én is úgy látom, hogy a *iustitia* szociális aspektusainak hangsúlyozása nem sztoikus, hanem cicerói felfogást tükröz.

<sup>104</sup> Vö. SVF I 374: (sc. τῆν ἀρετὴν καὶ εἰ) ὅταν δεῖτο καταφατικῶς ἐκαστὸν καὶ καθ' ἑαυτὸν δικαιοσύνην. Vö. SVF IV: δικαιοσύνη.

<sup>105</sup> Cicero ebben a művében foglalkozik a legnagyobb terjedelemben az igazságossággal – eltekintve a *De re publica* harmadik könyvétől, melynek viszont csak töredéke maradt ránk.

<sup>106</sup> *off.* 1,15: „(Ti. az igazságosság) az emberi társadalom védelmében mutatkozik meg, abban, hogy kinek-kinek azt juttatja, ami az övé, valamint a szerződések megbízhatóságában.”

<sup>107</sup> *off.* 1,20: „Az igazságosság feladata először is az, hogy senki ne ártson a másinak, legfeljebb akkor, ha valamiféle igazságtalanság erre ingerli, másodsor: a közössel mint közössel éljünk, a magántulajdonnal mint magántulajdonnal.” Vö. *off.* 1,31: fundamenta iustitiae, primum ut ne cui noceatur, deinde ut communi utilitate ser-

Cicero számára tehát a *iustitia* mindenekelőtt a magántulajdon védelmében megnyilvánuló erény. A *De officiis*-en vörös szálként húzódik végig a fennálló tulajdonviszonyok megváltoztathatatlanságának a gondolata. Különösen feltűnő ez a harmadik könyvben, amelyet Cicero saját állítása szerint önállóan (*off.* 3,34), görög előképek nélkül írt meg. A 20. §-ban felállított szabály, amely arra hivatott, hogy segítsen döntést hozni azokban az esetekben, amikor a *honestum* (tisztességes, erényes) ellentétbe kerül az *utilevel* (hasznossal), voltaképpen a magántulajdon sérthetlenségét mondja ki.<sup>108</sup> Ugyancsak a harmadik könyv alapján mástól elvenni valamit isteni és emberi törvénybe ütköző tett;<sup>109</sup> a társadalmat összetartó legszorosabb kötelék mások tulajdonának tisztelete; az igazságtalanság nem más, mint megkárosítani a másikat.<sup>110</sup> Ez alól az általános szabály alól csupán egy valami mentesíthet: az *utilitas rei publicae*.<sup>111</sup>

---

viatur („Az igazságosság alapja először az, hogy ne ártsunk senkinek, másodszor pedig az, hogy a közösség javát szolgáljuk.”)

<sup>108</sup> *off.* 3,21: *detrahere igitur alteri aliquid et hominem hominis incommodo suum commodum augere magis est contra naturam quam mors, quam paupertas, quam dolor, quam cetera, quae possunt aut corpori accidere aut rebus externis. nam principio tollit convictum humanum et societatem.* („Ha tehát valaki elvesz a másiktól valamit, és az egyik ember a saját javait a másik ember kárára gyarapítja, az ellenétesebb a természettel, mint a halál, mint a szegénység, mint a fájdalom, mint az összes többi, ami akár a testünket, akár a körülményeinket sújthatja.”)

<sup>109</sup> *off.* 3,23: *atque hoc multo magis efficit ipsa naturae ratio, quae est lex divina et humana; cui parere qui velint (omnes autem parebunt, qui secundum naturam volent vivere), numquam committet, ut alienum adpetat et id, quod alteri detraxerit, sibi adsumat.* („Hanem ebben a tekintetben sokkal hatékonyabb maga a természet, annak ésszerű rendje, amely isteni és emberi törvény. Aki engedelmességni szeretne ennek – márpedig mindenki engedelmességni fog, aki a természet szerint akar élni –, az sohasem vet szemet a máséra, és sohasem veszi magához azt, amit a másiktól elragadott.”)

<sup>110</sup> *off.* 3,28: *cuius societatis artissimum vinculum est magis arbitrari esse contra naturam hominem homini detrachere sui commodi causa quam omnia incommoda subire vel externa vel corporis vel etiam ipsius animi, quae vacent iniustitia* („Ezen szövetséget összetartó legszorosabb kötelék az, ha úgy véljük: ellenétesebb a természettel, ha az ember saját érdekét szem előtt tartva megkárosítja az embertársát,

Mindenekelőtt az a kérdés vetődik fel, hogy az *oikeiósiból* levezetett emberi társadalomban egyáltalán van-e helye a magántulajdonnak? S ha van, akkor mi az eredete, mi igazolja a létjogosultságát a köztulajdon mellett? Ezt a problémát veti fel a *fin.* 3,67 egyetlen mondat erejéig –

sed quem ad modum, theatrum cum commune sit, recte tamen dici potest eius esse eum locum, quem quisque occuparit, sic in urbe mundove communi non adversatur ius, quo minus suum quidque cuiusque sit<sup>112</sup>,

– méghozzá látszólag megtörve a gondolatmenetet. Az előző mondatban ugyanis arról volt szó, hogy mitől lesz valaki igazságos, ill. igazságtalan: *quoniamque ea natura esset hominis, ut ei cum genere humano quasi civile ius intercederet, qui id conservaret, eum iustum, qui migraret, iniu-*

---

mint ha minden kellemetlenséget magára vállal – legyen az külső, vagy a testét, vagy akár a lelkét sújtó kellemetlenség –, csak mentes legyen az igazságtalanságtól.”); 3,30: non igitur magis est contra naturam morbus aut egestas aut quid eius modi quam detractio atque adpetitio alieni sed communis utilitatis derelictio contra naturam est; est enim iniustitia („Tehát sem a betegség, sem az ínség, sem más efféle nem ellentétes annyira a természettel, mint amennyire az más tulajdonának elrablása és megkínvána. Hanem a közhaszon figyelmen kívül hagyása ellentétes a természettel, mert igazságtalanság.”), vö. *off.* 1,23–24.

<sup>111</sup> *off.* 3,30: si quid ab homine ad nullam partem utili utilitatis tuae causa detraxeris, inhumane feceris contraque naturae legem; sin autem is tu sis, qui multam utilitatem rei publicae atque hominum societati, si in vita remaneas, adferre possis, si quid ob eam causam alteri detraxeris, non sit reprehendendum. („Ha netalán egy minden tekintetben haszontalan embertől elvonnél valamit a saját hasznodért, akkor embertelenül és a természeti törvénnyel ellentétesen cselekedtél. Abban az esetben azonban, ha olyan ember vagy, hogy életben maradásoddal nagy hasznára lehetsz az államnak és az emberi társadalomnak, és ezen cél érdekében elveszel valamit a másiktól, akkor az nem elítélendő.”)

<sup>112</sup> „Hanem amiképpen a színház, jóllehet köztulajdon, mégis helyesen mondhatjuk, hogy ki-ki amely helyet elfoglalt, az az övé, akképpen a közös városban vagy államban nem ellentétes a joggal, hogy kinek-kinek legyen saját tulajdona.”

*stum fore*.<sup>113</sup> Az összefüggés azonban világos: a polgári jog megőrzésén fáradozó ember lesz igazságos; a polgári jog legfőbb funkciója a magántulajdon védelme;<sup>114</sup> és mivel a *ius civile* – mint látni fogjuk – azonos a *ius naturae*-vel, a magántulajdon védelme, következésképpen maga a magántulajdon is természetes: erre világít rá a színházból vett hasonlat. Ugyanakkor a *De officiis* első könyvében az áll, hogy a magántulajdon nem természettől fogva, hanem régi foglaltságnak vagy törvénynek köszönhetően létezik. Am aki az ily módon létrejött magántulajdont megsérti, az nem csupán az emberi társadalom törvényét sérti meg,<sup>115</sup> hanem olyasmit művel, amit maga a természet sem tűr el.<sup>116</sup>

Ezzel a gondolatmenettel Cicero voltaképpen azt a meggyőződését igyekezett mintegy elméletileg alátámasztani, hogy az állam és az azt irányító felelős politikusok legfőbb feladata: a jog erejével védelmezni a magántulajdont, az állami tulajdont pedig minden lehet-

<sup>113</sup> *fin.* 3,67: „Mínthogy az ember természete olyan, hogy közte és az emberi nem között mintegy polgári jog áll fenn, ezért az, aki ezt a jogot megőrzi, igazságos, aki át-hágja, igazságtalan lesz.”

<sup>114</sup> *off.* 1,21.

<sup>115</sup> *off.* 1,21.

<sup>116</sup> *off.* 3,22: si unus quisque nostrum ad se rapiat comoda aliorum detrahatque quod cuique possit, emolumentum sui gratia, societas hominum et communitas evortatur necesse est. nam sibi ut quisque malit, quod ad usum vitae pertineat, quam alteri acquirere, concessum est non repugnante natura, illud natura non patitur, ut aliorum spoliis nostras facultates, copias, opes augeamus. („Ha mindegyikünk elrabolná mások javait, és amit csak tudnánk, elvinnénk másoktól azért, hogy mi magunk nyereségre tegyünk szert, akkor szükségképpen fenekestül felborulna az emberek közös társadalma. Mert megengedett dolog, és a természet sem szegül ellene annak, hogy mindenki inkább magának akarja megszerezni azt, ami az élet fenntartását szolgálja, mintsem másnak, azt azonban nem tűri a természet, hogy a mások kifosztása révén gyarapítsuk birtokainkat, anyagi javainkat, hatalmunkat.”); vö. *off.* 2,23.

séges eszközzel növelni.<sup>117</sup> Az állam tehát akkor nevezhető igazságosnak, ha óvja mind a köz-, mind a magántulajdont.

Az Arpinas mind magánemberként, mind politikusként is a vagyoni különbségek, a fennálló tulajdonviszonyok elkötelezett védelmezője volt. Az *aequabilitas* eszméje a tulajdon tekintetében sem jelentett számára egyenlőséget: ahogyan a *dignitas* (méltóság) fokozatait figyelembe nem vevő *aequabilitas* voltaképpen méltánytalanság,<sup>118</sup> akképpen a vagyon nagyságában is tükröződnie kell a *dignitas* mértékének.<sup>119</sup> Az igazságosság alapja, hogy mindenki a méltóságának megfelelően részesüljön a javakból – így módosul a *De officiis*-ben az ismert sztoikus definíció, amelyben az *ap̄t̄a* helyére a *dignitas*, ez a – római arisztokráciához kötődő – jellegzetes római erény kerül.<sup>120</sup> Mivel a méltóságnak Rómában megfelelő nagyságú vagyonnal kellett járnia, maga Cicero nem kis erőfeszítéseket tett azért, hogy rangjához illő házakkal, villákkal, műkincsekkel vegye magát kö-

<sup>117</sup> *off.* 2,73: in primis autem videndum erit ei, qui rem publicam administrabit, ut suum quisque teneat neque de bonis privatorum publice deminutio fiat. („Mindenekelőtt arra kell ügyelnie annak, aki az államot irányítja majd, hogy mindenki megtartsa a saját tulajdonát; *off.* 2,78; 2,85. Vö. az állam definíciójával (*rep.* 1,39): est (...) res publica res populi („az állam a nép tulajdona”); Wood 1983, 747skk.: „Not only did he conceive of the state as property, but also (...) he argued that a primary purpose of civil law and state was the preservation of property. Because this emphasis upon the close connection between property and state and for other reasons, it was Cicero, rather than either Plato or Aristotle, who was such a significant ancient influence upon early modern political thinkers and their idea of the state so basic to our own.” (749.)

<sup>118</sup> *rep.* 1,43: ipsa aequabilitas est iniqua, cum habet nullos gradus dignitatis; *rep.* 1,49; 1,53: eaque quae appellatur aequabilitas iniquissima est: cum enim par habetur honos summis et infimis (...) ipsa aequitas iniquissima est („Amit méltányosságnak neveznek, az maga a legnagyobb méltánytalanság: mert amikor ugyanakkora tisztelet jár a legfelül és a legalul levőknek, akkor maga az egyenlőség a legnagyobb méltánytalanság.”)

<sup>119</sup> Vö. *ep. ad Att.* 1,13,6.

<sup>120</sup> *off.* 1,42: (...) pro dignitate cuique tribuatur; id enim est iustitiae fundamentum.

rül.<sup>121</sup> Politikusként elszántan szegült szembe minden, az anyagi javak újraelosztására irányuló kísérlettel: szenvedélyes hangon ítélte el Sulla és Caesar vagyonekbeállításait,<sup>122</sup> a hitelezők védelmezőjeként mint consul a legnagyobb határozottsággal lépett fel az adósságok eltörlését meghirdető Catilinával szemben; ugyanígy elfogadhatatlannak tartotta a földtörvény-javaslatokat, P. Servius Rullusét<sup>123</sup> csakúgy, mint a Gracchusokét.<sup>124</sup> Neal Wood mindezt értékelve Cicero gazdasági individualizmusáról ír, amely egyszersmind új elemet jelent a politikai gondolkodás történetében.<sup>125</sup> Mindez ellentmondani látszik annak a ténynek, hogy a magántulajdon védelmét – amely egyszersmind eltökélt szembeszegülést jelentett az anyagi javaknak a mi fogalmaink szerint igazságosabb, méltányosabb újraelosztására irányuló minden tervvel – az igazságosság révén a *commendatio* (*oikeiósisis*) elméletére alapozta. Az ellentmondás azonban csak látszólagos: a közösség, vagyis a római állam érdeke Cicero meggyőződése szerint a politikai-gazdasági stabilitás fenntartása, ennek érdekében viszont a már kialakult tulajdonviszonyokat minden eszközzel védelmezni kell. Az *oikeiósisis* elmélete révén immáron bizonyítást nyert: a tulajdonviszonyok megváltoztatására irányuló minden tett az igazságosság – a polgári jog és egyszersmind a természetjog megsértése.

<sup>121</sup> Kr. e. 62-ben például tekintélyes mértékű adósságba keveredett azért, hogy mintegy 3,5 millió sestertiusért megvásárolhassa Crassus Palatinuson levő házát (*fam.* 5,6,2); vö. Walcot 1975, 120skk.

<sup>122</sup> *off.* 1,43; 2,27.

<sup>123</sup> *De lege agraria* (Kr. e. 63), különösképpen 1,12; 2,10skk.; *off.* 2,73.

<sup>124</sup> Vö. *Sest.* 103skk.

<sup>125</sup> Wood 1983, 745: „Cicero’s economic individualism, especially noticeable in *On Duties*, was a new element in the history of political thought, clearly alien to the speculations of Plato and Aristotle.”

I. 6. *Ius civile – ius gentium – ius naturae*

Az igazságossággal összefüggő másik nagy kérdéskör, amelyre a *De finibus* elemzett helyén Cicero közvetve utalást tesz: a természetjog. *Expressis verbis* ugyan nem esik szó a *ius naturae*-ről – *quoniamque ea natura esset hominis, ut ei cum genere humano quasi civile ius intercederet, qui id conservaret, eum iustum, qui migraret, iniustum fore*<sup>126</sup> –, csupán arról, hogy a *ius gentium* mintegy a *ius civile* kiterjesztésének tekinthető, ám a *De re publica*-ban és a *De legibus*-ban kidolgozott jogelméletnek megfelelően a helyes pozitív jog (*ius civile*) azonos a természetjoggal (*ius naturae*), mivel az előbbinek is a természet a forrása.<sup>127</sup> Természetesen pedig speciálisan az emberi természetet, annak racionális mivoltát kell értenünk,<sup>128</sup> vagyis szigorú értelemben véve a *ius naturae* a bölcs tökéletes értelmével lesz azonos.<sup>129</sup> Ez a *perfecta ratio* kapcsolja össze egy közös államban az isteneket és az embereket.<sup>130</sup> Úgy tűnik, mintha ennek ellentmondana az a tény, hogy Cicero a *De legibus*-ban

<sup>126</sup> *fin.* 3,67, l. 113. j.

<sup>127</sup> Vö. Girardet 1995, 268–273.

<sup>128</sup> *leg.* 1,17: *natura enim iuris explicanda nobis est, eaque ab hominis repetenda natura* („mert a jog természetét kell kifejtőnk, azt pedig az ember természetéből kell levezetnünk”); *leg.* 1,18: *lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria. eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et <per>fecta, lex est.* („A törvény a legfőbb, természetben rejlő értelem, mely előírja azt, amit meg kell tenni és megtiltja az ellenkezőjét. Amikor ugyanez az értelem a megerősödött és tökéletessé vált emberi lélekben van benne, akkor törvény.”); 1,20: *repetam stirpem iuris a natura* („a jog gyökerét a természetben keresem”); *leg.* 1,23; 1,33;

<sup>129</sup> *leg.* 2,10–11; 1,18.

<sup>130</sup> 1,23: *est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque <est> et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas. inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio [et] communis est: quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus* („Mivel az értelemnél nincs jobb, és ez mind az emberben, mind az istenben megvan, ezért az isten és az ember között az értelem közössége az elsődleges. Hanem akiben közös az értelem, azokban közös az ép értelem is: mivel ez maga a törvény, azt kell gondolnunk, hogy az embereket az istenekkel törvény köti össze.”); *leg.* 2,11; *off.* 3,23;

tárgyalt pozitív jogot, amely lényegében azonos a Római Birodalom jogrendjével, egyszersmind egyetemes érvényű *lex naturae / lex aeterna*-ként azonosítja.<sup>131</sup> Az ellentmondás feloldásához vezethet, ha figyelembe vesszük azt a fent hangsúlyozott tény, hogy Cicerót nem a valódi értelemben vett sztoikus bölcs, hanem a hétköznapi értelemben vett – és felelős római állampolgárként azonosított – *vir bonus* erényei foglalkoztatják, vagyis nem a tökéletes tettek (*katorqwtmata*), hanem az *officiumok*, az életmódbeli következetességben, helyénvaló cselekedetekben (*kaqhkonta*) megnyilvánuló másodlagos erények (*secunda honesta*). Ezen a szinten a Római Birodalom ideálisnak tekintett jogrendje – amely ténylegesen sem a Cicero-korabeli, sem a korábbi jogrendnek nem felel meg, ellenben azonos a *mos maiorum*-mal<sup>132</sup> – megfelel a *ius gentium*-nak és a *ius naturae*-nak. Alapja pedig az ember individuális természete, a *vir bonus* nem tökéletes, ám a hétköznapi emberek szintjén ahhoz leginkább közel álló *ratioja*.

## I. 7. Összefoglalás

Cicero úgy látta, hogy a római állam sikerességét nem utolsósorban a politikai elit, a *virī bonī* rátermettségének és feddhetetlenségének köszönhetette. A római arisztokrácia eme legkiválóbbakból (*optimates*) álló csoportja a *mos maiorum* hagyományát követve vezette az

<sup>131</sup> *leg.* 2,35: non enim populo Romano sed omnibus bonis firmisque populis leges damus („mert nem a római népnek, hanem valamennyi jó és erős népnek adunk törvényeket”); vö. *leg.* 1,37. (A *lex* és a *ius* gyakorlatilag szinonimák, vö. *leg.* 1,23 *recta ratio* [...] *quae cum sit lex.*)

<sup>132</sup> *leg.* 2,23: ergo adeo expectate leges, quae genus illud optimum rei publicae contineant (...) quae non sint in nostra re publica nec fuerint, tamen <fu>erunt fere in more maiorum, qui tum ut lex valebant. („Tehát olyan törvényeket várjatok, amelyek ama legjobb államforma alapját adják [...] ezek nincsenek meg a mi államunkban, nem is léteztek, hanem benne voltak mintegy az ősök szokásaiban, amelyek akkoriban törvényerővel bírtak.”); *leg.* 2,62; 3,12.

államot: tetteinek egyetlen értékmérője a *res publica* érdeke volt. Bár számszerűen kevesen voltak, személyes példaadásuk alapvetően meghatározta a társadalom minőségét – hasonlóképpen elbizonytalanodásuk, szétzilálódásuk az egész állam válságát vonta maga után.<sup>133</sup> Az addig megkérdőjelezhetetlen értékek kétértelművé váltak, veszélyes egyéni ambíciókat szolgáló jelszavakká silányultak. A felszínen semmi sem változott: a népszerűséget hajhászó politikusok (*populares*) ugyanúgy a *mos maiorum*-ra hivatkoztak, mint az igazi *virī boni*, ám Cicero számára nyilvánvaló volt, hogy egy Caesar, egy Antonius *dignitasa, gloriája, virtusa* semmiképpen sem azonos például egy Scipio hasonlóképpen megnevezett erényeivel. Hogyan lehet *virtus* és *virtus, gloria* és *gloria...* stb. között különbséget tenni, van-e valamilyen független mérce, melynek alapján ezek valódiságát avagy hamisságát el lehet dönteni? Ez az a kínzó kérdés, amely Cicero-t a 40-es évek végén írt filozófiai műveiben, különösképpen a *De officiis*-ban olyannyira foglalkoztatta. Gondolatainak elméleti hátterét a görög filozófia nyújtotta, ennek segítségével érvelt Cicero amellet, hogy létezik valamiféle erkölcsi norma,<sup>134</sup> melynek abszolút érvényessége a *természetből* vezethető le. A legfontosabb támpontot ehhez a sztoikus filozófia nyújtotta, amelyben – beleértve az etikát is – a fustij központi szerepe megkérdőjelezhetetlen. Így válik érthetővé Cicero különös érdeklődése az *oikeiósiz* elmélete iránt, mely kiváltképpen alkalmas volt arra, hogy a számára kiemelt fontosságú értékek abszolút érvényességét a természetre alapozva bizonyíthassa. Ugyanakkor nem feledkezhetünk meg arról, hogy ezeket a gondola-

<sup>133</sup> *leg.* 3,30–32.

<sup>134</sup> Ennek megfelelően létezik erkölcsi „érzék” is: vö. *off.* 3,76: *si qui voluerit animi sui complicatam notionem evolvere, iam se ipse doceat eum virum bonum esse (...); off.* 3,81: *explica atque excute intellegentiam tuam, ut videas, quae sit in ea notio viri boni.* Ugyanakkor az erkölcsi fogalmak nem a priori vannak meg az emberben, legfeljebb azok „magvai” (*Tusc.* 3,2; *Sen. ep.* 108,8). Vö. Pohlenz 1940, 86skk., ahol a szerző az erkölcsi fogalmak keletkezését az *oikeiósiz*szal összefüggésben elemzi.

tokat sem dialógusaiban, sem a *De officiis*-ben nem a saját nevében fejt ki az Arpinas – nem véletlenül. Új akadémikus filozófiai elkötelezettsége – amellyel efféle dogmatizmus összeegyeztethetetlen lett volna – nem csupán póz volt számára, hanem belső meggyőződésből fakadt: egyértelműen mutatja ezt az a bizonytalanság, amely a dogmatikus műnek tartott *De officiis*-t, mindenekelőtt annak harmadik könyvét áthatja. Probabilista szemléletmódjából fakadóan minden bizonnyal úgy vélte: teljes bizonyossággal nem állíthatjuk ugyan, hogy létezik erkölcsi jó önmagában véve (a hasznostól függetlenül), de valószínűleg igen.<sup>135</sup> S bár minden kétséget kizáró kritériuma a függetlenül létező erkölcsi normáknak nincs, legvalószínűbb kritériumuk a természet, maga az isten.

### Irodalomjegyzék

Algra, K.: The Mechanism of Social Appropriation and its Role in Hellenistic Ethics. In: Oxford Studies in Ancient Philosophy (ed. by D. Sedley) XXV (2003), 265–296.

Annas, J.: Cicero on Stoic Moral Philosophy and Private Property. In: Philosophia togata. Essays on Philosophy and Roman Society, ed by M. Griffin and J. Barnes, Oxford 1989, 151–173.

Annas, J. (Ed.): Cicero on Moral Ends. Transl. by Raphael Woolf (Cambridge Texts in the History of Philosophy), Cambridge 2001.

Atkins, E. M.: ‘Domina et Regina Virtutum’: Justice and Societas in *De Officiis*. Phronesis 35 (1990) 258–289.

Baldry, H. C.: Zeno’s Ideal State. The Journal of Hellenic Studies 79 (1959) 3–15.

Bees, R.: Die Oikeiosislehre der Stoa. I. Rekonstruktion ihres Inhalts (Epistemata, Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Bd. 258), Würzburg 2004.

Bene L.: Görög-római filozófia. In: Boros G. (szerk.): Filozófia, Budapest 2007, 23–253.

---

<sup>135</sup> A problémáról ld. Görler megvilágító erejű tanulmányát: Görler 1978, 5skk.

- Bloos, L.: Probleme der stoischen Physik (Hamburger Studien zur Philosophie 4), Hamburg 1973.
- Bringmann, K.: Die Bedeutung der Philosophie in Rom zur Zeit der späten Republik. In: K. Piepenbrink (Hrsg.): Philosophie und Lebenswelt in der Antike, Darmstadt 2003, 149–164.
- Brunschwig, J.: The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism. In: Schofield, M. – Striker, G. (1986) 113–144.
- Engberg-Pedersen, T.: Discovering the Good: *oikeiōsis* and *kathēkonta* in Stoic Ethics. In: Schofield, M. – Striker, G. (1986) 145–184.
- Gigon, O. – Straume Zimmermann, L.: Marcus Tullius Cicero *Über die Ziele des menschlichen Handelns, De finibus bonorum et malorum*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Olof Gigon und Laila Straume Zimmermann, München–Zürich, 1988.
- Girardet, K. M.: Naturrecht und Naturgesetz: eine gerade Linie von Cicero zu Augustinus? *Rheinisches Museum für Philologie* 138 (1995) 266–298.
- Gotter, U.: Ontologie versus *exemplum*. Griechische Philosophie als politisches Argument in der späten römischen Republik. In: K. Piepenbrink (Hrsg.): Philosophie und Lebenswelt in der Antike, Darmstadt 2003, 165–185.
- Görler, W.: Das Problem der Ableitung ethischer Normen bei Cicero. *Der Altsprachliche Unterricht* 21 (1978) 5–19.
- Inwood, B. – Donini, P.: *Oikeiōsis* and Primary Impulse. In: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. By K. Algra – J. Barnes, – J. Mansfeld, – M. Schofield, Cambridge 1999, 677–682.
- Kidd, I. G.: The Relation of Stoic Intermediates to the Summum Bonum, with Reference to Change in the Stoa. *Classical Quarterly* 5 (1955) 181–194.
- Köves-Zulauf, Th.: *Virtus* und *pietas*. *Acta Antiqua Hungariae* 40 (2000) 247–62.
- Liegle, J.: *Pietas*. In: H. Oppermann (Hrsg.): *Römische Wertbegriffe (Wege der Forschung Bd. XXXIV)*, Darmstadt 1967, 229–273. (Eredetileg: *Zeitschrift für Numismatik* 42 [1932] 59–100.)
- Long, A. A. – Sedley, D. N.: *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1–2, Cambridge 1987.
- Long, A. A.: The Logical Basis of Stoic Ethics. In: Long, A. A.: *Stoic Studies*. Cambridge 1996, 134–155. (Proceedings of the Aristotelian Society 71 [1970/71] 85–104) = Long 1996a.
- Long, A. A.: Hierocles on *oikeiōsis* and Self-perception. In: Long, A. A.: *Stoic Studies*. Cambridge 1996, 250–263. (*Hellenistic Philosophy*, vol. I, ed. K. J. Boundouris, Athens 1993, 93–104) = Long 1996b.
- Long, A. A.: The Harmonics of Stoic Virtue. In: Long, A. A.: *Stoic Studies*. Cambridge 1996, 202–223. (*Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol. 1991, 97–116) = Long 1996c.

Long, A. A.: Soul and Body in Stoicism. In: Long, A. A.: *Stoic Studies*, Cambridge 1996, 224–249. (Eredetileg: *Phronesis* 27 [1982] 34–57) = Long 1996d.

Meister, K.: Die Tugenden der Römer. In: H. Oppermann (Hrsg.): *Römische Wertbegriffe*. (Wege der Forschung Bd. XXXIV) Darmstadt 1967, 1–22. (Heidelberger Universitätsreden. 11., Heidelberg 1930).

Pembroke, S. G.: *Oikeiōsis*. In: *Problems in Stoicism*. Ed. by A. A. Long, Oxford 1971, 114–149.

Peppel, M.: *Oikeiōsis*. In: *Wörterbuch der antiken Philosophie*. Hrsg. Von Chr. Horn und Chr. Rapp, München 2008<sup>2</sup>, 304–5.

Pesce, D.: *L'etica stoica nel terzo libro del de finibus*, Brescia 1977.

Pohlenz, M.: Die Entstehung der sittlichen Begriffe. In: M. Pohlenz: *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Göttingen 1940, 82–103.

Pöschl, V.: Politische Wertbegriffe in Rom. *Antike und Abendland* 26 (1980) 1–17.

Sambursky, S.: *Physics of the Stoics*, London 1959.

Sandbach, F. H.: *The Stoics*, Bristol 1989 (1975<sup>1</sup>).

Schofield, M.: Justice, *oikeiōsis* and the Cosmic City. In: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Ed. by K. Algra – J. Barnes – J. Mansfeld – M. Schofield, Cambridge 1999, 760–768.

Schofield, M. – Striker, G. (eds.): *The Norms of Nature*. *Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge, etc. 1986.

Szekeres Cs.: *Az élet vezére*. *Tanulmányok M. Tullius Cicero filozófiájáról*, Debrecen 2009.

Walcot, P.: Cicero on Private Property: Theory and Practice. *Greece & Rome* 22 (1975) 120–128.

Wassmann, H.: *Ciceros Widerstand gegen Caesars Tyrannis*. *Untersuchungen zur politischen Bedeutung der philosophischen Spätschriften*, Bonn 1996.

Wood, N.: The Economic Dimension of Cicero's Political Thought: Property and State. *Canadian Journal of Political Science* 16 (1983) 739–756.

Wright, M. R.: *Cicero on Stoic Good and Evil*. *De Finibus 3 and Paradoxa Stoicorum*. Ed. With Introduction, Translation & Commentary by M. R. Wright, Warminster 1991.

#### Rövidítések:

LS = Long, A. A. – Sedley, D. N.: *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1–2, Cambridge 1987.

SVF = Arnim, H. von: *Stoicorum Veterum Fragmenta I–IV*, Stuttgart 1903–24.

DUPress

# AZ OIKEIÓSIS SENECA FILOZÓFIAI MŰVEIBEN

SZEKERES CSILLA

## 1. A *conciatio* a 121. levélben

Míthogy az *oikeiós* elmélete a sztoikus etika egyik alappillére, nem meglepő, hogy Seneca is foglalkozik vele filozófiai műveiben. Legrészletesebben a 121. levélben<sup>1</sup> tárgyalja, amely ekképpen az *oikeiós* (*conciatiora*<sup>2</sup>) vonatkozó legfontosabb forrásaink közé tartozik.<sup>3</sup> A levél voltaképpen tárgya: *an esset omnibus animalibus constitutionis suae sensus?* (5.§)<sup>4</sup> Az elméleti jellegű problémának nagyon is sok köze van azokhoz a mindennapi életvitel szempontjából fontos buzdi-

---

<sup>1</sup> Az epistula részletes elemzését ld. Brunschwig 1986, 135skk.; Bees 2004, 16–45.; Inwood 2007, 332–345. Jőmagam Seneca görög forrásainak kérdésével csak érintőlegesen foglalkozom. A levél elején Seneca Poseidóniosra és Archedémusra hivatkozik mint forrásra. Mindenesetre az *oikeiós* általa tárgyalt elemeinek a bemutatása nem különbözik a korai sztoikus szövegektől. (Az *oikeiós* Galénos által Poseidóniosnak tulajdonított elméletéről ld. Brunschwig 1986, 236. és Bees 2004, 46–74.)

<sup>2</sup> Az *oikeiós* sztoikus terminus *technicus* Cicero a *commendatio*, *conciatio* szavakkal fordította latinra. Seneca – nyilvánvalóan Cicerót követve – a *conciatio* terminust használja.

<sup>3</sup> Ld. „Az *oikeiós* elmélete Rómában: Cicero” c. tanulmányt ugyanebben a kötetben (93–140)!

<sup>4</sup> SVF III 184.

tásokhoz és útmutatásokhoz,<sup>5</sup> amelyeket Lucilius mintegy számon kér Senecán: ha tudni szeretnénk, milyeneknek is kellene lennünk, miféle jellemvonások (*mores*) kialakítására törekedjünk, ismernünk kell az emberi természetet. Ha megismertük, tudni fogjuk, mi az, amivel a természetünknek tartozunk, következésképpen mi az, amit meg kell tennünk, és mi az, amit el kell kerülnünk.<sup>6</sup> A feltett kérdés ily módon szorosán összefügg a sztoikus cselekvési etikával.

„Vajon érzékeli-e minden élőlény a saját *constitutio*ját?” A fentiek fényében a *constitutio* az élőlény (ember és állat) természetét jelölő terminus technicus, így a kérdés voltaképpen arra vonatkozik, érzékeli-e az élőlények önmagukat? Az önérzékelés valamennyi forrásunk egybehangzó tanúbizonyossága alapján az *oikeiōsis* kiindulópontja, *sine qua non*-ja: Cicerónál (*fin.* 3,16) *sensus sui*, hasonlóképpen Hieroklésnél,<sup>7</sup> Diogenés Laertiosnál a saját *suſtasiſj*-ra irányuló (ön)érzékelés.<sup>8</sup> Ugyanakkor sem Cicero, sem Hieroklés nem defini-

<sup>5</sup> A 4.§ alapján Lucilius ebben a levélben is *praeceptum*okat vár, amelyek mindenképp előt a szenvedélyekkel (*adfectus*, πάθη) szembeni helyes magatartásra vonatkoznak.

<sup>6</sup> 3.§: quomodo enim scies, qui habendi sint (sc. mores), nisi quid homini sit optimum, inveneris? nisi naturam eius inspexeris? tunc demum intelleges, quid faciendum tibi, quid vitandum sit, cum didiceris, quid naturae tuae debeas. („Mert honnan fogod tudni, hogy milyenek legyenek a jellemvonásaid, ha nem találd meg, hogy mi az ember számára a legjobb, ha nem nyertél bepillantást a természetébe? Csak akkor fogod megérteni, hogy mit kell megtenned és mit kell elkerülnöd, ha felismerted, mivel tartozol a természetednek.”)

<sup>7</sup> LS 57 C (2): οὐκ ἀγνοῦτε τὸν [οὐ]τὶ τοῖ [z]ωῶν εὐφυῖ ἀνα [tw] γλ[en]e[s]qai [ai]ſqa[n]etai [ea]utoῦ

<sup>8</sup> τῆς δεῦτερας ὁμιλίας φασὶ τοῖς βίοις ἰσχεῖν ἐπὶ τοῖς θείοις αὐτοῖς οἰκειούσῃ αὐτῶ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, κατὰ φύσιν οὐ Χρυσίππου ἐν τῷ πρώτῳ Περιττῶν, πρῶτον οἰκεῖον ἕγωγε εἶναι πάντις τῶν τῆς αὐτοῦ συστάσεων καὶ τῆς ταύτης συνειδήσεως: („Azt mondják, hogy az élőlény első törekvése arra irányul, hogy önmagát megóvja, mivel a természet kezdettől fogva vonzóvá tette őt önmaga számára – ahogyan Chrysippos *A végső célról* című művének első könyvében állítja. Azt mondja, hogy az első dolog, amely minden élőlény számára vonzó, az a saját alkata és annak az érzékelése.”)

álja az „én”-t, sem Diogenés Laertios a *systasist*. Mivel szövegeink korai sztoikus nézetet adnak vissza – Diogenés Laertios név szerint Chrysipposzt nevezi meg forrásaként – valószínűnek tűnik, hogy a korai Sztoát nem foglalkoztatta különösebben ez a kérdés. A legtöbb információval maga Seneca szolgál, aki a 10.§-ban a *constitutiot*, a *systasis* latin tükörfordítását a következőképpen határozza meg: *principale animi quodam modo se habens erga corpus*.<sup>9</sup> A *constitutio* („alkat”) tehát azonos a vezérlő lélekrésszel, a *hégemonikommal*, amely egy bizonyos viszonyban van a testtel.<sup>10</sup> Vagyis a levél elején feltett kérdés még pontosabban: érzékelik-e az élőlények<sup>11</sup> a (bizonyos diszpozícióban lévő) vezérlő lélekrészüket? Seneca erre határozott igennel válaszol, mégpedig arra alapozva állítását, hogy az élőlényeknek szük-

<sup>9</sup> LS 29 F (SVF III 184, részben) A *quodam modo se habens* a sztoikusok harmadik *genusának* (πῶς ἔκον) a pontos latin megfelelője, ami azt bizonyítja, hogy Seneca hitelesen adja vissza a *constitutio/sustasij* görög definícióját. (Vö. LS 29 B = Sen. *ep.* 113,2: *virtus autem nihil aliud est quam animus quodammodo se habens*) A görög eredeti a latin alapján következőképpen rekonstruálható (LS II 181.p.): *sustasij estin hgeomonikoh proj tofswthatpwj ekon*.

<sup>10</sup> Értelmezésem eltér a Long – Sedley-ben olvashatótól (LS II 181.p.): „‘Constitution’ belongs neither to the soul nor to the body, but consists in a relationship between the two.” A levél egésze alapján az élőlények nem egy viszonyt érzékelnek, és az *oikeiósisis* sem egy viszonyra irányul (15.§), hanem egy bizonyos diszpozícióban lévő *hégemonikonra*. (A *hégemonikon* latin megfelelője Senecánál *principalis pars*, Cicerónál *principatum*. Vö. *nat. deor.* 2,29) A *constitutio* mindvégig a *principalis pars* szinonimájának tűnik (vö. 12.§ *talis ad omnia animalia constitutionis suae sensus est* – 13.§ *sic infantibus quoque animalibusque principalis partis suae sensus est*), éppen ezért találóbbnak tartom Inwood 2007, 336. megfogalmazását: „the constitution of an animal is just the animal in its basic nature – as it indicated by the inter-substitutability of ‘self’ and ‘constitution’ in Stoic texts.” A szöveg nem támasztja alá Brunschwig (1986, 138.) álláspontját sem, aki az életkoronként változó *constitutio* és a személy konzisztens természeté közötti ellentmondás (ld. lejjebb) senecai megoldását a következőképpen látja: „Seneca solves this problem ingeniously by using the distinction between *oikeiósisis* to oneself and *oikeiósisis* to one’s own constitution.”

<sup>11</sup> Seneca következetesen élőlényekről, vagyis emberekről és állatokról ír, ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a levélben mindvégig az ember „önérezékelése” áll a középpontban.

séggéppen érzékelniük kell azt, aminek révén mást is érzékelnek. Szükségképpen érezniük kell azt, aminek engedelmeskednek, ami irányítja őket.<sup>12</sup> Ugyanakkor ez az érzés egyáltalán nem világos és határozott (13.§).

Mindebből úgy tűnik, hogy a *constitutionis sensus* nem „öntudat”,<sup>13</sup> mindössze arról van szó, hogy az embernek – ha homályosan is – érzékelnie kell lelkének központi, vezető részét, mivel annak révén mást is érzékel: a testben szétáradó *pneumanak* köszönhetően egyrészt magáról a testről (testrészekről), másrészt a külvilágról jutnak el információk a *hégemonikonhoz*.<sup>14</sup>

Az önérzékelést a fentiek alapján a következőképpen lehet bizonyítani: ha a *hégemonikonnak* köszönhetően mást, így a testrészeit is érzékeli az élőlény, akkor magát a *hégemonikont* is érzékelnie kell. Márpedig a testrészeit érzékeli, ami abból nyilvánvaló, hogy megfelelőképpen és könnyedén mozgatja azokat.<sup>15</sup> A kulcsszó ebben az *apte* (megfelelőképpen): csak azt lehet megfelelőképpen mozgatni, ami erre alkalmas, márpedig a sztoikus teleológiai szemlélettel összhangban minden testrésznek megvan a maga sajátos funkciója.<sup>16</sup> A

<sup>12</sup> 12.§: *necesse enim id sentiant, per quod aliud quoque sentiunt. necesse est eius sensum habeant, cui parent, a quo reguntur.* Hasonló érv Aristotelésnél, *de an.* 3,2, 425b.

<sup>13</sup> Az angolszász szakirodalom szinte egybehangzóan „awareness”-ről ír (vö. az újabb szakirodalomból Reydams-Schils 2005, 25skk., Inwood 2007, 335.) a magyar fordítások (legutóbb Takács 2002, 591skk, *Németh A. ford.*) „öntudat”-ról. Ez utóbbiról legfeljebb a *logos* kifejlődése *utáni* életszakaszban lehet szó.

<sup>14</sup> Vö. 21.§: *quomodo omne animal pernicioso intellegere conatur? sentit se carne constare: itaque [cum] sentit, quid sit, quo secari caro, quo uri, quo obteri possit, quae sint animalia armata ad nocendum* („Miképpen kísérl meg minden élőlény megérteni, hogy mi az, ami számára veszedelmes? Érz, hogy húsból áll; ekképpen érzi, hogy mivel lehet a húst vágni, égetni, összetörni, mely állatok vannak úgy felfegyverezve, hogy neki ártsanak.”); LS 53 B 5–6 (Hieroklés).

<sup>15</sup> 5.§: *esse autem ex eo maxime adparet, quod membra apte et expedite movent.*

<sup>16</sup> Vö. Cic. *fin.* 3,18: *iam membrorum, id est partium corporis, alia videntur propter eorum usum a natura esse donata, ut manus, crura, pedes, ut ea, quae sunt*

gondviselő természet<sup>17</sup> látja el az élőlényeket használható testrészekkel, és ugyancsak a természet az, amely a használat módjára vonatkozó tudással is felruházta őket még a születés előtt: *nemo aegre molitur artus suos, nemo in usu sui haesit. ad hoc edita protinus faciunt. cum hac scientia protinus faciunt.*<sup>18</sup> Az önérzékelés tehát nem pusztán azt jelenti, hogy a *hégemonikon*hoz eljut a testrészek létezésére és milyenségére vonatkozó információ,<sup>19</sup> hanem azt is, hogy a *hégemonikon* a benne meglévő tudás révén – amellyel a természet még a születés előtt ruházta fel – érzékeli azt is, miként kell azokat célszerűen használni.

Mindez ellentmondani látszik a közismert *tabula rasa*-elméletnek, mely szerint az emberi lélek vezető része a születéskor írásra alkalmas papiruszlaphoz hasonlít. Erre íratnak fel aztán a fogalmak (εἰρηνοίαι), a felírás pedig az érzékelés (valamint az azt követő emlékezés és tapasztalat) révén következik be.<sup>20</sup> Ugyanakkor sztoikus

---

intus in corpore, quorum utilitas quanta sit a medicis etiam disputatur („Úgy tűnik, hogy a tagok, azaz a testrészek közül egyeseket használatra adott a természet, amiként a kezet, a lábszárat, a lábat, és amiként azokat, amelyek a testen belül vannak: hogy ezeknek milyen nagy a haszna, arról maguk az orvosok is vitatkoznak. ...”); *fin.* 3,23. Ezzel a konzekvens teleológiai szemlélettel szemben az epikureusok úgy vélték, hogy a testrészek nem a célszerű használat érdekében olyanok, amilyenek, ellenkezőleg, a használat csak később alakul ki. *Ld. Lucr.* 4,834skk.

<sup>17</sup> Vö. *ep.* 121,18: *producit fetus suos natura, non abicit* („A természet elővezeti, nem pedig elveti a sarjait.”)

<sup>18</sup> 6.§ [LS 57 B (1)]: „Egyetlen élőlény sincs, amely nehezen mozdítaná meg a tagjait, egyetlen sincs, amely bizonytalan volna abban, hogyan használja önnön testét. Mihelyt megszülettek, azon nyomban ezt cselekszik; ezzel a tudással jönnek a világra.” Vö. LS 57 C 2–3 (Hieroklés).

<sup>19</sup> SVF II 852: *Oi, Stwikoif thñde thñ koinhñ aišqhsin ehtoij áfhh prosagoreubusi, kaq hñ kaifhmwh autwh aptil ambanomeqa.* („A sztoikusok ezt a közös érzékelést belső tapintásnak nevezik, melynek révén saját magunkat is megragadjuk.”)

<sup>20</sup> SVF II 83: *otan gennhq\$=o, ahqrwpoj, ekei tohgemonikoh metoj thj yuxhj wšper xatthn euergon eij apografhñ: eij touto miēn ekásthn twñ eñnoiwh eñapografetai. prwtoj de thj añagrafhj tropoj o, diaftwh aišqhsewn.* (Szöve-

forrásaink a fogalmakon belül megkülönböztetnek gondolkodási folyamat eredményeképpen keletkező fogalmakat és ún. *prol h̄yeij*-t, amelyek az előbbiektől nem tartalmukban, hanem keletkezésük mi-kéntjében különböznek: természetes módon jönnek létre.<sup>21</sup> Plutar-chos Chrysippost idézve az erkölcsi fogalmakkal kapcsolatban egyenesen *ἐμφυτοὶ* *prol h̄yeij*-ről ír.<sup>22</sup> Az isten(ek) létezésére vonat-kozó fő érve a sztoikusoknak, hogy ez az emberi lélekben *ἐλεγε* meg-lévő ismeret.<sup>23</sup> Ám nyilvánvalóan nem a platóni értelemben vett *a priori* tudásról van szó, hanem annak csupán a „magjairól”.<sup>24</sup> Foga-lom (*ἐχνοία*) képzésére gondolkodási folyamat eredményeképpen csak a *logos* teljes kifejlődése (14 éves kora) után képes az ember, de a gyermeknek is lehetnek természetes módon képződő fogalmai (*prol h̄yeij*). A gyermek ugyanis nem teljes egészében *alogos*, mint az állat: lelkében benne vannak az értelem csírái, magjai (*σπερματικοὶ logos*), amelyekből kiindulva később a *logos* kiteljesedik.<sup>25</sup>

Az *oikeiōsis*, az élőlénynek önmaga iránti pozitív viszonyulása is veleszületett képesség, tudás (e kettő között szövegeink nem tesz-nek különbséget), ahogyan azt Seneca is hangsúlyozza.<sup>26</sup> Enélkül pusztán az önértékelés aligha vezetne önfenntartásra, önmegóvásra

---

günk egyébiránt nem állít olyasmit, hogy a papiruszlap üres volna, a *tabula rasa* címke ekképpen félrevezető.)

<sup>21</sup> SVF II 83: *τῶν δεφεῖνοιων αἰ, μεῖν φουσικῶν γιθονταί*. Vö. Pohlenz 1940, 82skk.

<sup>22</sup> SVF III 69; vö. Cic. *top.* 31; *leg.* 1,26; 1,59. A problémáról ld. Bees 2004, 290–306.

<sup>23</sup> Vö. Cic. *nat. deor.* 2,12; *leg.* 1,24; Sen. *ep.* 117, 6.

<sup>24</sup> Cic. *Tusc.* 3,2; *fin.* 5,43; Sen. *ep.* 120,4.

<sup>25</sup> Vö. SVF II 834; Pohlenz 1940, 94.

<sup>26</sup> *ep.* 121,17: *si omnia propter curam mei facio, ante omnia est mei cura. haec animalibus inest cunctis nec inseritur, sed innascitur* („Ha mindent az önmagamról való gondoskodás miatt teszek, akkor mindenekelőtt való az önmagamról való gondosko-dás. Ez minden élőlényben benne van: nem úgy oltják beljüket, hanem velük együtt születik.”); *ep.* 14,1: *fateor insitam esse nobis corporis nostrī caritatem. fateor nos huius gerere tutelam.* („Elismerem, hogy velünk született dolog a testünk iránt érzett szeretet. Elismerem, hogy óvjuk azt.”)

irányuló törekvéshez (*bormé, appetitus*). A végtagok megfelelő mozgása tehát természetes, spontán mozgékonyság, szemben az epikureus állásponttal, amely a fájdalom elkerülésére irányuló törekvésként magyarázza azt (7.§). Seneca ezzel a gondolatmenettel az *oikeiósist* ugyanúgy egy antiepikureus vita kontextusába illeszti, ahogyan valamennyi, az elméletet tárgyaló szövegünk. A különbség ugyanakkor nem csak az, hogy míg az utóbbiak az élőlények első törekvéseként a gyönyörre helyezik a hangsúlyt, addig Seneca epikureus *interlocutora* a fájdalom elkerülésére.<sup>27</sup> Seneca nem csupán azt akarja igazolni, hogy a tagok könnyű mozgása természetes, belülről fakadó, az akaratunknak engedelmessé, „ösztönös” tevékenység – míg a fájdalom elkerülése érdekében végzett megfelelő mozgás szükség-szerűségéből fakadó külső kényszer<sup>28</sup> –, hanem ennek révén azt is, hogy létezik önérzékelés.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> *ep.* 121,7–8. (LS 57 B 2): adeo autem non adigit illa ad hoc doloris timor ut in naturalem motum etiam dolore prohibente nitantur. sic infans qui stare meditatur et ferre se adsucescit, simul temptare vires suas coepit, cadit et cum fletu totiens resurgit donec se per dolorem ad id quod natura poscit exercuit ... nullum tormentum sentit supina testudo, inquieta est tamen desiderio naturalis status nec ante desinit niti, quater se, quam in pedes constitit. („Olyannyira nem a fájdalomtól való félelem készíti őket erre, hogy még akkor is törekszenek a természetes mozgásra, amikor a fájdalom akadályozza őket. Így a csecsemő, aki az állást gyakorolja és hozzá szokik ahhoz, hogy magát cipelje, mihelyt kezdi az erejét próbára tenni, nyomban elesik, és sírva ugyan, de mindannyiszor felkel, mígnem begyakorolja azt, amit a természet kíván tőle ... semmiféle kint nem érez a hátára fordított teknős, a természetes helyzete utáni vágy mégis nyugtalanná teszi, és nem hagy fel addig az erőlködéssel, addig töri magát, míg lábra nem áll.”)

<sup>28</sup> 7.§: ita, ut vos dicitis, coguntur, metusque illa in rectum, non voluntas movet, quod est falsum. tarda enim sunt, quae necessitate impelluntur: agilitas sponte motis est. („Így szerintetek a kényszer és a félelem, nem pedig az akarat mozgatja őket helyes irányba, ami tévedés. Mert lomhák azok, amelyeket a szükségesség hajt: a mozgékonyság önkéntes.”)

<sup>29</sup> 9.§: ergo omnibus constitutionis suae sensus est et inde membrorum tam expedita tractatio („Tehát valamennyi élőlény érzékeli önnön alkatát, és ebből fakad a tagok oly könnyed használata.”)

A *concordatio*, az önfenntartásra, önmegóvásra irányuló törekvés nem tanult, hanem az élőlényvel veleszületett képesség, amely annak ismeretén alapszik, hogy mi az, ami ártalmas és mi az, ami kívánatos számára (19.§). Bizonyítékot erre az állatok viselkedése nyújt, amelyek már születésük pillanatában tudják, mi jelent számukra veszélyt. Félelmük nem általában a külvilágra, hanem a tényleges fenyegetést jelentő dolgokra irányul. Ezzel a tudással kétségkívül a természetet mint gondviselést látja el őket még azelőtt, hogy világra jönnének.<sup>30</sup>

A *concordatio* alapja voltaképpen az önszeretet,<sup>31</sup> amelyet a természet olt az élőlénybe; ez teszi érthetővé, hogy az önérzékelésből miért következik a saját én megóvására irányuló törekvés (*inpetus*).<sup>32</sup>

<sup>30</sup> 19.§: adparet illis inesse nocituri scientiam non experimento collectam: nam antequam possint experiri, cavent. deinde ne hoc casu existimes fieri, nec metuunt alia quam debent, nec umquam obliviscuntur huius tutelae et diligentiae („Nyilvánvaló, hogy megvan bennük annak a tudása, hogy mi az, ami számukra ártalmas, és nem tapasztalással gyűjtötték össze ezt a tudást, mert még azelőtt óvakodnak, hogy képesek lennének tapasztalni. Továbbá ne hogy azt gondold, hogy ez véletlenszerűen történik, csak attól félnek, amitől félniük kell, és sohasem feledkeznek meg erről az elővigyázatosságról és figyelmességről.”); 23.§: (sc. natura) nihil magis quam tutelam sui et eius peritiam tradidit (...) nec est mirum cum eo nasci illa, sine quo frustra nascerentur („A természet semmit sem adott át inkább, mint önmaguk megvédését és az erre vonatkozó tudást. (...) Nem csoda, hogy azzal születnek, ami nélkül hiába születnének.”); *ep.* 116,3

<sup>31</sup> 20.§: ex quo quidem adparet non usu illa in hoc pervenire, sed naturali amore salutis suae [„Ebből nyilvánvaló, hogy azok (ti. az élőlények) nem a tapasztalás során jutnak el idáig, hanem az épségükre irányuló természetes szeretet révén.”]; *ben.* 4,17,2: nemo in amorem sui cohortandus est, quem adeo dum nascitur, trahit („Senkit sem kell buzdítani az önmegegyezés iránti szeretetre, amelyet születése óta visz magával.”)

<sup>32</sup> 21.§: naturales ad utilia inpetus, naturales a contrariis aspernationes sunt („természetes a hasznosra való törekvés, természetes az ellenkezőjétől való elfordulás”); 24.§: non poterant salva esse, nisi vellent („nem maradhatnának épek, ha nem akarnák ezt”); *vö. ep.* 82,15: sui amor est et permanendi conservandique se insita voluntas atque aspernatio dissolutionis („Velünk született az önmagunk iránti szeretet, a fennmaradásra és az épségre irányuló akarat, valamint a felbomlástól való félelem.”) *nat. quaest.* 1,17,6.

Összességében elmondhatjuk, hogy a 121. levélből az *oikeiósiss*nak hasonló képe bontakozik ki, mint más, korai sztoikus, vagy azokból merítő szövegeinkből, így Cicero Cato szájába adott referátumából a *fin.* 3,16skk.-ban. Ugyanakkor Seneca az önértékelés problémájának a középpontba állításával olyan kérdésekre igyekszik választ adni, amelyeket az elmélet bírálói tehettek fel a sztoikusoknak, és amelyekre más szövegeink nem, vagy nem ilyen részletességgel térnek ki.

A *concordatio* egyik legnehezebben védhető pontja, hogy amíg a sztoikusok azt egy egységes folyamatként írták le, amely a születéstől a *perfecta ratio* eléréséig tart, az ember fejlődésében van egy nagy változás, egy „szakadék” – az angolszász szakirodalom kedvelt kifejezésével élve –, amely a *logos* kifejlődése előtti és utáni életszakaszt elválasztja egymástól.<sup>33</sup> Az ember az önmaga iránti vonzalom, szeretet érzésével születik, ez teszi lehetővé, hogy a saját maga, „én”-je számára kedvező dolgokra törekedjék, a kedvezőtleneket kerülje. Csakhogy ez az „én” – *constitutio*, egy bizonyos diszpozícióban lévő *hégemonikon* – nem változatlan. A legfontosabb változást a *ratio* kifejlődése jelenti, ennek következtében – amint azt Cicero világosan kifejti – az *oikeiósiss* iránya is más lesz.<sup>34</sup> Seneca szavaival: „Minden egyes életkornak megvan a maga alkata: más a csecsemőnek, más a

---

<sup>33</sup> A sztoikusok, így Seneca, ezzel szemben az emberi élet eme két fő szakaszának folytonosságát hangsúlyozták azon az alapon, hogy mindkettő „természetes” (16.§): *ergo infans ei constitutioni suae conciliatur, quae tunc infanti est, non quae futura iuveni est. neque enim, si aliquid illi maius, in quod transeat, restat, non hoc quoque, in quo nascitur, secundum naturam est.* („A csecsemő tehát ama alkotához vonzódik, amely akkor a csecsemőé, és nem ahhoz, amely majd az ifjúé lesz. Mert még ha hátravan is számára valami nagyobb, amibe át kell mennie, azért még az is a természet szerint való állapot, amelyben született.”) A „nagyobb” a *logos* kialakulása, vagyis 14 éves kor utáni életszakaszra (SVF II 764, 835) vonatkozik. Vö. *ep.* 118,13skk.; 124,8skk.

<sup>34</sup> Vö. „Az oikeiósiss elmélete Rómában: Cicero” c. tanulmánnyal ugyanebben a kötetben (93–140).

gyermeknek, más az öregembernek. Mindannyian ama alkat iránt éreznek vonzalmat, amelyben vannak.”<sup>35</sup>

Mivel a *constitutio* jelenti az ember lényegét, ennek folytonos változása megkérdőjelezi az individuum önazonosságát. Szerzőnk határozottan cáfolja ezt a felvetést: *alia est aetas infantis, pueri, adulescentis, senis: ego tamen idem sum, qui et infans fui et puer et adulescens*.<sup>36</sup> Az emberi élet Senecánál különálló „én”-ek sorozataként jelenik meg, ezzel együtt a valódi „én” változatlan, ahogyan állandó az *oikeiōsis* is.<sup>37</sup> Ami valójában változik, az feltehetően a *hégemonikon* diszpozíciója (πωϋέρον), ám az ember mint individuum *hégemonikonja* – amely különbözik minden más ember vezérlő lélek részétől – egész életén át változatlan marad.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> 15.§: unicuique aetati sua constitutio est, alia infantis, alia puero, alia seni: omnes ei constitutioni conciliantur, in qua sunt. Vö. *ep.* 24,20 cotidie morimur, cotidie enim demitur aliqua pars vitae et tunc quoque, cum crescimus, vita decrescit. infantiam amissimus, deinde pueritiam, deinde adulescentiam. („Nap mint nap meghalunk, mert nap mint nap elvesz életünknek egy része, és életünk akkor is fogy, amikor növekszünk. Elveszítettük a csecsemőkorunkat, aztán a gyermekkorunkat, aztán az ifjúkorunkat.”); *ep.* 58,22: nemo nostrum idem est in senectute, qui fuit iuuenis. nemo nostrum est idem mane, qui fuit pridie. corpora nostra rapiuntur fluminum more. („Egyikünk sem ugyanaz öregkorában, mint aki volt ifjúkorában. Egyikünk sem ugyanaz reggel, mint aki volt előző nap. Testünk folyamok módjára iramlík tova.”). Ám itt Seneca a test változékonyságára helyezi a hangsúlyt, tehát nem pontosan ugyanarról a problémáról van szó, mint a 121. levélben, jóllehet a test és a lélek szétválaszthatatlansága folytán a változás értelemszerűen az utóbbira is vonatkozik. [*ep.* 104,12: ne tu quidem idem eris. omnis dies, omnis hora te mutat. („Te sem maradsz ugyanaz: minden nap, minden óra megváltoztat.”) Vö. Inwood 2007, 128skk. Mivel annak a gondolatnak, hogy minden életkornak megvan a maga *constitutioja*, nincs párhuzama más szövegeinkben, elképzelhető, hogy az Seneca saját elmélete. Vö. Brunschwig 1986, 138.

<sup>36</sup> 16.§: „Más a csecsemő életkora, más a gyermeké, más az ifjúé, az öregé: én mégis ugyanaz vagyok, aki voltam csecsemőként, gyermekként és ifjúként.”

<sup>37</sup> 16.§: sic, quamvis alia atque alia cuique constitutio sit, conciliatio constitutionis suae eadem est. („Így, ámbár mindegyiknek [ti. mindegyik életkornak] megvan a maga alkata, a saját alkata iránti vonzódás ugyanaz.”)

<sup>38</sup> A folytonos változás és az identitás problémájáról ld. Wildberger 2006 I, 87–89.

Felmerül a kérdés, hogy az ember hogyan képes azonosítani önmagát, ha nem csupán a teste, hanem a *constitutio*ja is szakadatlanul változik?<sup>39</sup> Milyen választ ad erre Seneca? Helytállóan látszik Gretchen Reydams-Schils érvelése, aki szerint az *emlékezet* teremt kapcsolatot a különböző „én”-ek között, biztosítja a lelki kontinuitást és garantálja a személy identitását.<sup>40</sup> Ugyanígy az emlékezet elvesztése vagy a múltbeli „én”-ek megtagadása egyenesen a személyiség létét kérdőjelezi meg.

A *De beneficiis* ötödik könyvében Tiberius egy régi barátja kérését annak első szava után – „Emlékszel?” – félbeszakítva azt mondta: „Nem emlékszem, hogy mi voltam.”<sup>41</sup> Szándékos „feledékenységgel” nem csupán egykori emberi kapcsolatainak fordított hátat, hanem saját emlékeinek is, ezzel pedig kétségessé vált az önazonossága, vagyis voltaképpen a létezése. Sokatmondó, hogy Seneca az emlékezést és a személyiséget éppen Neróra vonatkoztatva kapcsolja

<sup>39</sup> Ez a kérdés kétségkívül összefüggésbe hozható a „növekedés-érv”-ként [vö. o. perifauchsewj 1 ogoj, LS 28 A (1), ill. Chrysippos művével: Perifauchanomehou, „A növekvőről”, LS 28 P (1)] ismert problémával, amely fontos szerepet játszott az Új Akadémia sztoikusokkal szemben folytatott polémiájában. Az Epicharmosnak (Kr. e. V. sz.) tulajdonított argumentum szerint ha egy számhoz vagy mértékhez hozzáadunk valamit, vagy éppen elveszünk belőle valamit, akkor egy másik számot ill. mértéket kapunk. Ugyanígy az az ember, aki növekszik, vagy csökken (pl. elveszíti valamelyik végtagját), a változást követően már nem ugyanaz az ember. Plutarchos szerint (*Thészeus* 23) a problémáról vitatkozó filozófusok Thészeus hajóját vették példának, amelyet az athéniak hosszú időn keresztül megőriztek. Minthogy elkorhadt gerendáit, deszkáit időről időre kicserélték, felmerült a kérdés, vajon ugyanaz maradt-e a hajó? Vö. LS 28 A, B, LS I 172skk.

<sup>40</sup> Reydams-Schils 2005, 28skk.

<sup>41</sup> *ben.* 5,25,2: Tiberius Caesar inter initia dicenti cuidam, *Meministi*, antequam plures notas familiaritatis veteris proferret, *non meministi*, inquit, *quid fuerim*. (...) optanda erat oblivio... („Tiberius Caesar valakinek, aki azzal kezdett a mondandójába: ‘Emlékszel?’, még mielőtt régi barátságuk több jelét is felhozta volna azt válaszolta: ‘Nem emlékszem, hogy mi voltam.’ ... kívánatos volt a feledés.”)

össze a *De clementia*-ban:<sup>42</sup> Nero természetes jóságának egyértelmű bizonyítéka, hogy senki sem képes sokáig álarcot (*persona*) viselni. Nagy kockázatot vállalt a római nép, mivel bizonytalan volt, hogy nemes hajlamai milyen irányba fejlődnek. Most azonban már nem áll fenn annak a veszélye, hogy hirtelen megfélemezik magáról, azaz elveszíti, vagy inkább megtagadja saját emlékeit, identitását – hangzik a figyelmeztetés, amelyet Seneca – akárcsak Cicero a *Caesarianae*-ben – a nyilvánvalóan érdemtelen bizalom és dicséret köntösébe öltöztetett.<sup>43</sup> Az önazonosság kérdése érezhetően mélyen foglalkoztatta Senecát, és nem csupán Tiberius vagy főképpen Nero személyiségének drámai átalakulása, eltorzulása miatt. Neki magának is szembe kellett néznie azzal a váddal, hogy filozófus volta összeegyeztethetetlen hatalmasra duzzadt vagyonával és politikai befolyásával.<sup>44</sup> A Senecával foglalkozó szakirodalomnak mindmáig legvitatottabb kérdése ellentmondásos – vagy ellentmondásosnak tűnő – személyiségének és életútjának a megítélése.<sup>45</sup>

## 2. Az ember mint közösségalkotó lény

Sztoikus forrásaink az ember közösségalkotó vágyát az *oikeiōsis* részeként az egyetemes természet mint *pronoia* (*providentia*) gondoskodásával, ill. a valamennyi emberben meglévő értelem (*logos, ratio*)

---

<sup>42</sup> *clem.* 1,1,6–7: *difficile hoc fuisset, si non naturalis tibi ista bonitas esset, sed ad tempus sumpta. nemo enim potest personam diu ferre. (...) magnam adibat aleam populus Romanus, cum incertum esset, quo ista se tua nobilis indoles daret: iam vota publica in tuto sunt. nec enim periculum est, ne te subita tui capiat oblivio.* A helyet idézi Gowing 2005, 67.

<sup>43</sup> Mint ismeretes, a *De clementia* Britannicus meggyilkolása, Kr. e. 55 után született. Nero személyiségéről ezekben az években ld. Takács 2003, 16–27, 238–269. (Dio Cassius Cocceianus: *Historia Romana*, a 61–63. könyv töredékei)

<sup>44</sup> Vö. Publius Suillius vádjaival: Tac. *ann.* 13,42; a Burrus halála után őt ért vádakról: Tac. *ann.* 14,52skk.; Takács 2003, 26.

<sup>45</sup> Vö. Szekeres 2001, 433.

közösségével magyarázták.<sup>46</sup> A *concordatio* szociális aspektusainak, főként a *societas hominum* eszményének különösen nagy figyelmet szentelt Cicero, aki a római államért felelősséget érző politikusként a sztoikus elméletre alapozva bizonyította, hogy a *res publica Romana* természetes képződmény, hogy a közösség érdekét mindenek fölé helyező magatartás, a hazaszeretet ugyancsak a természetből fakad.

Senecánál csupán egy olyan szöveghelyet találunk, amely az ember társulási hajlamát *expressis verbis* a *concordatio*val hozza összefüggésbe,<sup>47</sup> ugyanakkor a társadalomra, az emberi nemre vonatkozó gondolatainak hátterét ez a sztoikus elmélet adja. Az ember Seneca filozófiai műveiben is arra született, hogy embertársaival közösséget alkosson, ezt pedig az emberek egymás iránti szeretetének kell összetartania;<sup>48</sup> a természet tett bennünket, embereket rokonokká és oltotta belénk a kölcsönös szeretet érzését, valamint a társulásra való hajlamot,<sup>49</sup> ahogyan a *natura* parancsa az önzetlenség, mások javának szolgálata is.<sup>50</sup> A *societas*, a társadalom a *ratio*val együtt isteni

<sup>46</sup> Vö. „Az oikeiósisis elmélete Rómában: Cicero” c. tanulmánnyal (93skk.)!

<sup>47</sup> *ep.* 9,17: *quomodo solitudinis odium est et appetitio societatis, quomodo hominem homini natura conciliat, sic inest huic quoque rei stimulus qui nos amicitiarum appetentes faciat* („Amiként gyűlöljük a magányt és törekszünk a közösségre, amiként az embert az ember számára a természet teszi vonzóvá, akképpen van bennünk az az ösztön is, amely törekvést ébreszt bennünk a barátságok iránt.”)

<sup>48</sup> *de ira* 2,31,7: *homines (...) ad coetum geniti sunt, salva autem esse societas nisi custodia et amore partium non potest* („Az emberek társulásra születtek, a közösség pedig csak részeinek védelme és szeretete miatt lehet ép.”)

<sup>49</sup> *ep.* 95,52: *natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuam et sociabiles fecit*. („A természet tett bennünket rokonokká, mivel ugyanazokból és ugyanazokká teremtett; ő oltotta belénk a kölcsönös szeretetet és tett bennünket társulásra hajlamosakká.”); *ep.* 102,18: *natura me amantem omnium genuit* („A természet teremtett engem olyanná, hogy mindenkit szeretek.”); *ben.* 4,17,1–2.

<sup>50</sup> *de vita beata* 24,3: *hominibus prodesse natura me iubet* („a természet parancsa, hogy embertársaim javára legyek”); 20,3: *ego sic vivam quasi sciam aliis esse me natum et naturae rerum hoc nomine gratias agam: quo enim melius genere negotium meum agere potuit? unum me donavit omnibus, uni mihi omnis* („Úgy élek, mintha

adomány, amely biztosítja az ember uralmát valamennyi élőlény fölött.<sup>51</sup> A barátságra való törekvés az ember veleszületett, természetes ösztöne; az *amicitia* különösen szoros kötelék ember és ember között;<sup>52</sup> sőt az isteneket és a bölceket is barátság köti össze.<sup>53</sup>

Ezek a gondolatok híven tükrözik a görög filozófiai elméletet: Cicerótól eltérően semmi jelét nem látjuk annak, hogy a *societas* egy jól körülhatárolható, konkrét társadalomra, a római *res publica*-ra vonatkoznék, ahogyan Seneca *vir bonus*-a sem bír semmiféle politikai konnotációval. A *pietas* – amely Cicerónál a *conciliatio* kontextusába illesztve új jelentéstartalommal gyarapodva hazaszeretetté lényegült át – Seneca filozófiai műveiben a hagyományos római felfogással egyezően leginkább a szülők és az istenek iránti kötelességtudás,<sup>54</sup> különösebb figyelemre nem érdemes, meglehetősen színtelen erény. Seneca *patriája* semmiféle érzelmi tartalommal nem bíró szó: vagy az állam szinonimája,<sup>55</sup> vagy a bölcs semmiféle konkrét földrajzi helyhez nem kötődő otthona.<sup>56</sup> Mégsem mondhatjuk, hogy Seneca a görög filozófia pusztá szócsove volna, akinek egyetlen teljesítménye a görög filozófiai elmélet latinra való átültetésében állna. A *conciliatio* példája mutatja, hogy Ciceróhoz hasonlóan Seneca is átlényegíti, saját világlátásának szerves részévé teszi, jellegzetesen rómaivá és „senecaivá” formálja a görög teóriát. Az alapvető különbség ketten között nem abból fakad, hogy a görög filozófiai hagyománynak más-más ágát követnék – Cicero a korai sztoikusokat, Seneca pedig

---

tudnám, hogy mások számára születtem, és a természetnek hálát adok ezért: mert miképpen járhatott el volna jobban az én ügyemben? Engem egymagammat odaajándékozott mindenkinek, nekem egymagamnak mindenkit.”)

<sup>51</sup> *ben.* 4,18,2–3.

<sup>52</sup> *ep.* 48,3; 9,17; vö. Cic. *Lael.* 20.

<sup>53</sup> *prov.* 1,1,5. Vö. Wildberger 2006 I, 265–268.

<sup>54</sup> Vö. *ben.* 3,1,5; 3,37,1; 6,23,5; *ep.* 76,23;

<sup>55</sup> *ep.* 66,37; *ben.* 5,19,9.

<sup>56</sup> *Helv.* 9,7; *tranqu. an.* 4,4; *de ira* 2,31,7; *ep.* 28,5.

Poseidónioszt<sup>57</sup> –, hanem abból, hogy önálló gondolkodók lévén ugyanazon elméletnek egészen más aspektusai lesznek számukra fontosak.

Cicero gondolkodásában központi helyen a római állam és annak válsága állt, az a remény, hogy a válságból éppen a filozófia segítségével sikerül kiutat mutatni. Az állam Seneca számára is fontos, sőt, személyes problémát jelentett, ám Nero önkényuralommá torzult principátusának körülményei között természetesen nem az államforma megmentése, hanem a leghelyesebb politikusi magatartás jelentette a fő kérdést. Különösen élesen vetődött ez fel Burrus halála után, Kr. u. 62-ben, amikor a Nero uralmában bekövetkezett változások a hatékony politizálás minden lehetőségétől megfosztották Senecát. Az új helyzetből fakadó következtetéseket a *De otio* („A visszavonultságról”) című rövid értekezésében vonta le.<sup>58</sup> A mű célja annak igazolása, hogy a közélettől való elfordulás, az *otium* nem összeegyeztethetetlen a sztoikus filozófia tanításával (2,1), mely szerint a sztoikusnak egészen élete végéig szüntelenül a közösség érdekében kell tevékenykednie, és eme kötelezettség alól az idős kor sem ad felmentést (1,4).<sup>59</sup> Eme szabályos, elfogadott életpályától – amelyben egyáltalán nem jut hely az *otium*nak – csak kivételes esetben térhet el a bölcs: „ha valami ebben megakadályozza”.<sup>60</sup> Számos ilyen ok lehet (3,3): *si res publica corruptior est quam <ut> adiuvare possit, si occupata est malis (...) si parum habeat auctoritatis aut virium (...) si*

<sup>57</sup> Seneca az *oikeiósist* a leginkább Chrysippos nevéhez köthető korai sztoikus felfogással, vagyis Ciceróval összhangban tárgyalja.

<sup>58</sup> Vö. André 1989, 1772–1778.

<sup>59</sup> Vö. *tranqu. an.* 1,10.

<sup>60</sup> *de otio* 3,2: Epicurus ait: „Non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid intervenerit.” Zenon ait: „Accedet ad rem publicam, nisi si quid impedierit.” Vö. SVF III 697.

*valetudo illum impedit.*<sup>61</sup> A mű egésze azt sugallja, hogy ami az objektív körülményeket illeti, a Kr. u. 62. év Rómájában mindez nem elméletben létező lehetőség, hanem valóság, ezért a bölcs<sup>62</sup> számára a magánéletbe való visszavonulás – a sztoikus elmélettel összhangban – az egyedüli ésszerű választás. Reimar Müller évtizedekkel ezelőtt írt tanulmányában<sup>63</sup> hívta fel a figyelmet arra, hogy Seneca ugyanazokból a kritériumokból szögesen eltérő következtetéseket von le a *De otio*-ban, mint Cicero a *De re publica* első könyvének elején. Cicero itt a „bíj praktikoj vagy bíj qewrhtikoj” dilemmája<sup>64</sup> kapcsán egyértelmű, személyes elhivatottságról árulkodó álláspontot fogalmaz meg (1,1): *unum hoc definitio, tantam esse necessitatem virtutis generi hominum a natura tantumque amorem ad communem salutem defendendam datum, ut ea vis omnia blandimenta voluptatis otique vicerit.*<sup>65</sup> Az *oikeiósira* mint elméleti alapra épített argumentációval szenvedélyes hangon ítéli el azokat, akik a közéletből azzal az ürüggyel vonják ki magukat, hogy abban mindenféle érdemes, jó dologra alkalmatlan emberek vesznek részt: a velük való összehasonlítás megalázó, a küzdelem pedig szánalmas és veszedelmes.<sup>66</sup> Ami Cicero számára elfogadha-

<sup>61</sup> „ha az állam romlottabb, semhogy segíteni lehetne rajta, ha megszállták a rossz emberek (...) ha kevés lesz a tekintélye vagy az ereje (...) ha egészségi állapota megakadályozza ebben”), vö. *off.* 1,69.

<sup>62</sup> A *sapiens* szigorú értelemben véve a *perfecta ratio*-val bíró ember, akinek lelke egy-  
lényegű az isteni *logosszal*. Ugyanakkor a szónak van egy „gyengébb” jelentése is: a hétköznapi élet, a *katbékonta* szintjén, azaz az értelem révén igazolható, következetes tettekben megnyilvánuló „bölcs”.

<sup>63</sup> Müller 1968, 121skk. A *De re publica* és a *De otio* párhuzamos szöveghelyeit ld. Schwamborn 1958, 85skk.

<sup>64</sup> Vö. *off.* 2,3–4; 3,1–3.

<sup>65</sup> „Ezt az egyet kijelentem: a természet az erényt olyannyira szükségyszerűvé tette az emberi nem számára, és oly nagy vágyat oltott bele a közösség jólétének védelmezésére, hogy ez az erő a gyönyörnek és a visszavonult életnek minden csábítását legyőzte.”

<sup>66</sup> *rep.* 1,9: *illa, per fugia quae sumunt sibi ad excusationem quo facilius otio perfruantur, certe minime sunt audienda, cum ita dicunt accedere ad rem publicam plerum-*

tatlan kibúvó,<sup>67</sup> az Seneca számára súlyos érv.<sup>68</sup> Cicerót az *oikeiós* elméletére alapozott, az egész emberiséget átfogó világállam eszménye csak igen mérsékelten lelkesítette, annál inkább a római *res publica*, mégpedig egykori, a *virii boni* által kormányzott ideális formájában; Seneca a Nero-kori római államból<sup>69</sup> – saját sztoikus elkötelezettségével is szembekerülve<sup>70</sup> – a magánéletbe, az *otium*ba, ezzel együtt az igazi, valamennyi istent és embert átfogó kozmikus *res publica* gondolatához menekült.<sup>71</sup> Az *otium* az Arpinas számára kényeszer,<sup>72</sup> különösképpen Caesar diktatúrájának idején, amelyet filozófiai művei írásával nem pusztán *otium litteratum*-má, hanem *negotium*-má változtatott.<sup>73</sup> Seneca sem önként, hanem mindenekelőtt a külső, objektív körülmények reménytelensége folytán választja a visszavonult életet. Ugyanakkor az *otium* igazolására felhozott érve – *quo animo ad otium sapiens secedit? ut sciat se tum quoque ea acturum, per quae posteris prosit* – csak látszólag azonos a cicerói *prooemium*okban olvashatóval. Seneca filozófiai műveivel nem a római ifjúság nevelé-

---

que homines nulla re bona dignos, cum quibus comparari sordidum, conflagere autem multitudine praesertim incitata miserum et periculosum sit.

<sup>67</sup> *rep.* 1,9: quasi bonis et fortibus et magno animo praeditis ulla sit ad rem publicam adeundi causa iustior, quam ne pareant improbis, neve ab isdem lacerari rem publicam patiantur, cum ipsi auxilium ferre si cupiant non queant („Míntha bizony a derék, bátor és nagylelkű férfiak számára volna jogosabb ok az államügyekben való részvételre, mint az, hogy ne engedelmesséjének a tisztességtelen embereknek, ne tűrjék, hogy ugyanezek az államot marcangolják, miközben ők maguk, jóllehet szeretnének segíteni, nem tudnak.”).

<sup>68</sup> *de otio* 8,1–4.

<sup>69</sup> Seneca a *De otio*-ban mint valóságosan létező államra következetesen Athénre és Káthagóra hivatkozik ugyan (4,1; 8,1–2), de teljesen egyértelmű, hogy mindvégig a Római Birodalomra gondol. Vö. André 1989, 1774, 365. j.

<sup>70</sup> Ld. 47–52. jegyzeteket, valamint *de otio* 3,5! Vö. Vander Waerdt 1991, 185skk., a politika és az *oikeiós* összefüggéséről 203.

<sup>71</sup> *de otio* 4,1.

<sup>72</sup> Vö. *off.* 3,1–4.

<sup>73</sup> Vö. „Az *oikeiós* elmélete Rómában: Cicero” c. tanulmánnyal (93–140)!

sét tűzi ki célként, hogy az ily módon váljék alkalmassá a római *res publica* vezetésére, az *otium* magányában ő nem államférfi többé, hanem filozófus, aki maroknyi ember helyett az egész emberiséghez intézi szavait.<sup>74</sup> Míg Cicero számára a görög filozófia és a *mos maiorum* szerves egységet alkotott, Seneca határozottan elhatárolja magát a hagyományos római értékektől azzal, hogy a praxisszal szemben a *contemplation*nak juttatja a pálmát: *Nos certe sumus qui dicimus et Zenonem et Chrysippum maiora egisse quam si duxissent exercitus, gessissent honores, leges tulissent; quas non uni civitati, sed toti humano generi tulerunt.*<sup>75</sup> Nem két eltérő lelki alkat áll itt egymással szemben (a „fáradhatatlanul tevékeny” Cicero szemben a „rezignált” Senecával), hanem két eltérő világ: egy egyéni ambícióknak teret adó, sőt, arra épülő, valamint az azokat a princeps személyétől függő mértékben korlátozó politikai rendszer.

### Irodalomjegyzék

André, J.-M.: Sénèque: ‘De breuitate uitae’, ‘De constantia sapientis’, ‘De tranquillitate animi’, ‘De otio’. In: ANRW II 36.3 (1989) 1724–1778.

Bees, R.: Die Oikeiosislehre der Stoa. I. Rekonstruktion ihres Inhalts (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Bd. 258–2004), Würzburg 2004.

<sup>74</sup> *de otio* 6,4: *quid est ergo quare tale otium non conveniat viro bono, per quod futura saecula ordinet nec apud paucos contionetur sed apud omnis omnium gentium homines, quique sunt quique erunt?* („Mi oka volna tehát annak, hogy az efféle viszsza vonultság nem illő az erényes férfiúhoz, melynek révén az a jövődő korokat rendezni el, és nem kevesekhez intézi szavait, hanem valamennyi nép most élő és majdani tagjához?”), vö. *ep.* 8,2–3; Wildberger 2006 II, 831, 1211. j.

<sup>75</sup> *de otio* 6,4: „Én bizonyosan az vagyok, aki azt mondja, hogy mind Zénón, mind Chrysippos nagyobb dolgokat vittek véghez, mintha hadseregeket vezettek, tisztségeket viseltek, törvényeket hoztak volna: ezeket nem egy állam, hanem az egész emberi nem számára alkották.”

Brunschwig, J.: The cradle argument in Epicureanism and Stoicism. In: Schofield, M. – Striker, G. (eds.): *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge, etc. 1986, 113–144.

Gowing, Alain M.: *Empire and Memory. The Representation of the Roman Republic in Imperial Culture*, Cambridge 2005.

Inwood, B.: *Seneca. Selected Philosophical Letters. Translated with an Introduction and Commentary by Brad Inwood*, Oxford 2007.

Long, A. A. – Sedley, D. N.: *The Hellenistic philosophers. Vol. 1–2*, Cambridge 1987.

Müller, R.: Philosophie und Staat (Das Problem der Lebensform in Ciceros Staatsschrift und Seneca De otio). In: Harmatta J. (Hrsg.): *Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums*, Budapest 1968, 121–134.

Pohlenz, M.: Die Entstehung der sittlichen Begriffe. In: M. Pohlenz: *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Göttingen 1940, 82–103.

Reydams-Schils, G.: *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, Chicago–London 2005.

Schwaborn, H.: *M. Tullius Cicero De re publica. Erläuterungen*, Paderborn 1958.

Szekeres Cs.: L. Annaeus Seneca filozófiája. (Fejezetek a római filozófia történetéből). In: Havas L. – Tegye I. (szerk.): *Bevezetés az ókortudományba IV (Agatha VII)*, Debrecen 2001, 433–454.

Takács L. (szerk.): *Seneca prózai művei I.*, Budapest 2002.

Takács L.: *Irodalmi élet a Nero-kori Rómában*, Piliscsaba 2003.

Vander Waardt, P. A.: *Politics and Philosophy in Stoicism (A Discussion of A. Erskine, The Hellenistic Stoa: Political Thought and Action)*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* IX. (1991) 185–211.

Wildberger, J.: *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt I–II*, Berlin–New York 2006.

DUPress

## AZ AUGUSTUS-KORI TÖRTÉNETÍRÁS

TAKÁCS LEVENTE

Livius és Tacitus írói működése között a római, latin nyelvű történetírást jóformán Velleius Paterculus reprezentálja, hiszen csupán tőle maradt fenn jelentősebb mennyiségű összefüggő szöveg. Ennek ellenére közfelfogásnak tekinthető, hogy a római történetírás mélyreható változáson megy át a principatus első évtizedeiben. Velleius Paterculus a császárral szemben minden kritikát nélkülöző sorai és Cremutius Cordus – a modern szakirodalom által **exemplum**má avatott<sup>1</sup> – sorsa a változást negatív beállítással helyezte, egyszerűsítésként is elhelyezte: Augustus<sup>2</sup> korára. Cremutius Cordus Kr. u. 25-ben lett öngyilkos, miután őt magát bevádolták, könyveit elégették. Velleius Paterculusról Kr. u. 30-at követően nem tesznek említést forrásaink, műve is csak eddig dolgozza fel a kortárs eseményeket.<sup>3</sup> Mindez azt sugallhatja, hogy a történetírásban bekövetkező változások már Augustus uralma alatt elkezdődtek, még akkor is, ha kifejezetten represszív jellegű eseményekre csak Tiberius uralmának alatt került sor. Már Tacitus ilyen értelemben nyilatkozott

---

<sup>1</sup> Megjelenésére a magyar irodalomban vö. Borzsák István: Nagy Sándor irodalmi képének kétarcúságához, ItK 106 (2002) 102.

<sup>2</sup> Az egyszerűség kedvéért csak az Augustus nevet használjuk, függetlenül attól, hogy Kr. e. 27-et megelőző vagy azt követő időszakról van szó.

<sup>3</sup> Velleiusról: Adamik 2002, 42. Cordusról: Rogers 1965, 351skk.

Augustus uralmáról: **temporibusque Augusti dicendis non defuere decora ingenia, donec gliscente adulatione detererentur.**<sup>4</sup>

Augustus a római élet több területén döntő vagy később döntőnek bizonyuló változások megvalósítója volt. A közismert politikai átrendeződés mellett Augustus figyelme kiterjedt olyan területekre is, mint a jog vagy a földmérés.<sup>5</sup> A **Dialogus de oratoribus** vége felé Maternus nagyívű beszédben bizonygatja, hogy az ékesszólás helyzete az egyeduralom kialakulásával megváltozott.<sup>6</sup> Nem meglepő, hogy a szónokláshoz hasonlóan a politikával Rómában mindig szoros kapcsolatban lévő történetírás perspektívája is átalakult. Az egyeduralom létrejötté önmagában is magyarázhatná a paradigmaváltást, hiszen az addig a **populus Romanust** fókuszba helyező historiográfia ezután a princeps személye és tettei köré rendezte narratíváját.<sup>7</sup>

A kibontakozó átalakulás kezdetei mégis érdekesek, mert Velleius Paterculus és Cremutius Cordus nyilvánvalóan a legkirívóbb esetek, s ráadásul Cremutius Cordus halálakor a principatus rendszere már legalább fél évszázada fennállott. Ennek a fél évszázadnak a történetírói közül – Liviust leszámítva – senkitől sem maradt fenn koherens vizsgálathoz elegendő szöveg, de töredékesen huszonnegy olyan történetíróról van tudomásunk (beleértve magát Augustust is), akinek írói működése részben vagy teljesen az első princeps uralmának idejére esett. Néhányukról természetesen csupán egy-két testimonium maradt fenn, ami még bizonytalan megállapításokhoz sem elegendő. M. Fabiusról és Tuscusról csak annyit

---

<sup>4</sup> Tac. **ann.** 1,1. „az augustusi kor megírásához is voltak kitűnő tehetségek, míg csak a hízelgés elharapóztával el nem rettentek” (Borzák István ford.)

<sup>5</sup> Jóllehet Augustus érdeklődése a földmérés iránt társadalompolitikai megfontolásból fakadt, mégis ezáltal ő volt az, akinek hatására a római **agrimensorok** professzionalizációja és társadalmi emelkedése elindult. Vö. Takács 2008, 43skk.

<sup>6</sup> Tac. **dial.** 36–41.

<sup>7</sup> Havas 2001, 253; Marincola 2009, 16–17.

tudni, hogy írtak történeti művet.<sup>8</sup> A Kr. u. 26-os év consula, Cn. Cornelius Lentulus Gaetulicus, eltekintve attól a körülménytől, hogy életkora miatt is kétséges az Augustus-korhoz számítása, egyetlen töredékében amellet foglalt állást, hogy Caligula Tiburban született (Suet. **Calig** 8.). Octavius Ruso a saját korában nem lehetett népszerű szerző, ha hitelt adhatunk Horatius közlésének, aki szerint a hitelezőként is működő Ruso azzal büntette késedelembe eső adósait, hogy felolvasta nekik történeti művét, amit Horatius az **amarus** jelzővel illet.<sup>9</sup>

A Magyarországon forgalomban lévő átfogó irodalomtörténetek ezek közül a történetírók közül legfeljebb Asinius Polliót tartják számon, s különös módon nem említik magát Augustust.<sup>10</sup> Az irodalomtörténetekben az Augustus-kori történetírás bemutatásánál kiemelt helyet kap Livius, akinek viszonya a kialakuló új renchez és a princepshez sokat foglalkoztatta a szakirodalmat.<sup>11</sup> Iustinus kivonatai miatt, valamint az univerzális történetírás latin nyelvű példaként szerepel Pompeius Trogus. A principatus kialakulásától Tacitusig terjedő időszakból számon tartják még Valerius Maximust és Curtius Rufust,<sup>12</sup> de egyikük munkája sem sorolható a historiográfia körébe. A fragmentumokban ránk hagyományozott történetírók vizsgálata éppen ezért támpontot adhat ahhoz, hogyan ment végbe az a radikálisnak tűnő átalakulás, amely a köztársasági historiográfia-

<sup>8</sup> Fabiusról: Hygin. **de astron.** praef. Tuscusról: Sen. **suas.** 2,22. Tac. **ann.** 6,29. A töredékes történetírók szövegeit összegyűjtötte H. Peter: **Historicorum Romanorum Fragmenta.** Teubner, Lipsiae 1883. A könnyebb tájékozódás végett nem a HRF töredékeire, hanem a töredéket megőrző forrásra hivatkozunk.

<sup>9</sup> Hor. **sat.** 1,3,86.

<sup>10</sup> Albrecht 2003, 618–651 Asinius Pollio, Livius és Pompeius Trogus mellett – sorsa miatt – futólag megemlíti T. Labienust.

<sup>11</sup> Livius munkáját jelen vizsgálatba éppen a rendelkezésre álló bőséges szakirodalom miatt nem vontuk be. A szakirodalomból: R. Syme, *Harvard Studies in Classical Philology* 64 (1959) 27–87; E. Burck, *Illinois Classical Studies* 16 (1991) 269–281.

<sup>12</sup> Havas 2001, 254.

ából kiindulva Velleius Paterculus művéig (vagy éppen Cremutius Cordus haláláig) vezetett.

Mark Toher szerint nem Augustus személye vagy politikája vezetett arra, hogy a történetírásban változás következett be. A történetírás Rómában a politikaformáló elit feladata, kiváltsága volt, amely a tagjai között a politikai életben fennálló versengést vitte tovább írásos formában. A történetírás nyújtott – más módok, pl. építkezés, éremverés mellett – az állam érdekében tett szolgálatok bemutatására lehetőséget. A principatus rendszerének kialakulásával a **laus** és a **gloria** megszerzése, különösen katonai téren, a császár és családja monopóliuma lesz. Toher ezzel magyarázza, hogy a vezető körök elveszítik érdeklődésüket a történetírás iránt, legfeljebb még a polgárháborúk időszakával foglalkoznak.<sup>13</sup>

Az Augustus-kori történetírók közül valóban csak néhány sorolható a társadalom felső rétegeibe. M. Valerius Messala Rufus, aki Kr. e. 53-ban volt consul, a fennmaradt töredékek alapján családtörténettel (Scipiók, Serviliusok) foglalkozott.<sup>14</sup> C. Clodius Licinius (a Kr. u. 4. év consula) egyetlen datálható töredéke a Kr. e. 194. évvel foglalkozik. Igaz, hogy a töredék szerint erről a művének harmadik könyvében írt, s tudunk arról, hogy munkája legalább huszonegy könyvből állt, tehát nem elképzelhetetlen (de bizonyíthatatlan), hogy eljutott benne saját koráig.<sup>15</sup> Ők a korabeli történetírás egyik kitapinthatóan erőteljes vonulatát jelenítik meg. Livius **praefatió**jában saját személyére nézve ennek megadja az okát: **ut me a conspectu malorum quae nostra tot per annos vidit aetas, ... avertam** („elfordulhatok a mi korunkban már annyi éve szemlélt bajok látványától”).<sup>16</sup> A liviusi **praefatio** keletkezési ideje, bármelyik javaslatot fogadjuk is el, min-

---

<sup>13</sup> Toher 1990, 139skk.

<sup>14</sup> Plin. *nat. hist.* 34,137 és 35,8.

<sup>15</sup> Liv. 28,22,10; Non. s. v. **pristis** p. 535.

<sup>16</sup> Liv. *praef.* 5. (Kis Ferencé fordítása)

denképpen közel volt a polgárháborúkhöz vagy a befejezésüket követő bizonytalan helyzethez. Ugyanilyen pszichológiai motiváció a később keletkezett munkák esetében kevésbé képzelhető el, de az egyre nyilvánvalóbban egyszemélyi rendszertől idegenkedő történetíróknak vonzóbb téma lehetett a régmúlt.

A huszonnégy történetíró közül öt a korábbi római történelem felé fordult. A már említett Valerius Messala Rufus és Clodius Licinius mellett ebbe a körbe tartozik Fenestella, aki Hieronymus adata szerint Kr. u. 19-ben halt meg. Datálható töredékei a Kr. e. 144 és 52 közötti időszakról szólnak, de erősen **antiquarius** érdeklődésre vallanak. C. Iulius Hyginus és M. Verrius Flaccus esetében azzal is lehet számolni, hogy a római múlt iránti érdeklődést az augustusi politika támogatásának szándéka vezette. Verrius Flaccus Augustus unokáinak nevelője, Hyginus pedig – Augustus felszabadítottjaként – a **bibliotheca Palatina** vezetője volt. Verrius Flaccus a korabeli politika szempontjából kevésbé érzékeny téma, az etruszk történelem iránt érdeklődött fennmaradt töredékei alapján. Hyginus művei jobban illeszkednek a korban népszerű témák iránt. Az itáliai városokról szóló írásának fennmaradt fragmentumaiból kockázatos lenne bármilyen kortárs vonatkozást kiolvasni, annyi mindenesetre megjegyezhető, hogy a téma – Cato utáni – felelevenítése párhuzamba állítható azzal a politikával, amelynek során Augustus törekedett a római identitás elemeinek átstrukturálására.<sup>17</sup> A trójai családkról írt munkájáról még kevesebb állítható bizonyossággal, legfeljebb a Iuliusok és Trója már Liviusnál<sup>18</sup> is kétségbe vont kapcsolata lehetne érdekes vizsgálati szempont, ha erre bármilyen utalás rendelkezésünkre állna. A kiváló férfiak életéről és tetteiről számot adó

---

<sup>17</sup> Vö. Eder 1990, 71skk.

<sup>18</sup> Liv. 1,3,1–3.

alkotásának töredékeiből csupán annyi derül ki, hogy szó volt bennük a Valeriusokról, C. Fabriciusról és Scipio Africanusról.<sup>19</sup>

A római múlt iránti érdeklődés egyik lehetséges magyarázatául a már említett kínálkozik: a szerzők, nem értve egyet Augustus tevékenységével, a múlt felé fordultak saját jelenük helyett. Az új rendtől való elfordulás mellett figyelembe kell venni azt a körülményt is, hogy maga Augustus is igyekezett felhasználni a múltat rendszere támogatására. Fenestella kivételével a felsorolt történetírók mind adatolhatóan kötődtek Augustushoz vagy az általa kialakított politikai rendszerhez,<sup>20</sup> így a második magyarázat egy közvetett érveléssel erősebbnek látszik, jóllehet a töredékekből nem lehet kiolvasni a szerzők motivációit.

A közelmúlt, vagyis a polgárháborúk időszakáról írók nem csak látens módon nyilatkozhattak Augustusról, hiszen a Kr. e. 44-et követő időszak feldolgozóinak már a későbbi princeps politikai karrierjének kezdetét is bele kellett foglalni írásaikba. Ezeknek a szerzőknek a jó része – Toher megállapításával összhangban – a társadalom felsőbb köreihez tartozott.

M. Valerius Messalla Corvinus (cos. Kr. e. 31), aki Brutus és Cassius oldalán harcolt a philippi csatában, Plutarchos tanúsága szerint megörökítette Cassius utolsó szavait, akit ráadásul **imperatorem suum ... praedicabat**, mint Tacitus írja.<sup>21</sup> Tacitusnak ez a közlése Cremutius Cordus sorsának ismertetésénél található, mintegy ellenpontként: Messalla Cassiust illető dicsérete Augustus idején nem vont maga után semmilyen hátrányt. A philippi csatával kapcsolatban Messalla megjegyzi, hogy a caesarianusok vesztesége legalább kétszerese volt

---

<sup>19</sup> Gell. 1,14 és 6,1–2.

<sup>20</sup> M. Valerius Messalla Rufus 46-ban Caesar legatusa volt.

<sup>21</sup> Plut. **Brut.** 40; Tac. **ann.** 4,34. „Messalla Corvinus mint imperatorát emlegette Cassiust.” (Borzsák István ford.)

annak, mint ami Brutus seregét érte.<sup>22</sup> Augustusról az ő töredékeiben csupán annyi szerepel, hogy felszabadítottat nem engedett az asztalához Menas kivételével.<sup>23</sup>

C. Asinius Pollio (cos. Kr. e. 40) már 39 táján visszavonul a politikai élettől, nem játszik aktív szerepet Antonius és Augustus polgárháborújában, de látja a principatus teljes kibontakozását, mivel Kr. u. 5-ben hal meg. Pollio 16 könyvben értekezett a polgárháború történetéről. Munkájának kezdő és végpontja egyaránt bizonytalan. Horatius közléséből kiindulva és Appianos könyveinek kronológiai beosztását figyelembe véve vagy a Kr. e. 69-es, vagy a Kr. e. 60-as évet szokták Asinius Pollio történeti műve kiindulópontjává tenni. Datálható töredékei a philippi csatáig terjedő időszakra vonatkoznak, ami alapján azt feltételezik, hogy Pollio Kr. e. 42-vel fejezte be elbeszélését.<sup>24</sup> Tacitus szerint Pollio is egyike volt azoknak, akik Cassiusról és Brutusról szépen emlékeztek meg, jóllehet Valerius Messalla Corvinusszal ellentétben Pollio Antonius oldalán állt.<sup>25</sup>

Pollio, akinek stílusáról mind Quintilianus, mind Tacitus elismerően szól, egyaránt kritizálta Caesart, Liviust és Cicerót. Suetonius (**Caes.** 56) közléséből kiderül, hogy Asinius Pollio szerint „a Följegyzések nem készültek kellő gonddal és teljes hűséggel, minthogy Caesar mások tetteiről sok mindent vakon elhitt, a maga cselekedeteit pedig vagy szándékosan, vagy megbicsakló emlékezettel, pontatlanul írta meg; szerinte Caesar át akarta dolgozni és ki akarta javítani ezt a művét.”<sup>26</sup> Az utolsó szavak ellenére az idézett részlet egyáltalán nem hízelgő Caesarra nézve. Bár több értelmezési kísérlet született arra nézve, mit is értett Pollio Livius **Patavinitasán**, mind közö-

---

<sup>22</sup> Plut. **Brut.** 45.

<sup>23</sup> Suet. **Aug.** 74.

<sup>24</sup> Vö. Havas 1980, 240–244; Albrecht 2003, 619.

<sup>25</sup> Tac. **ann.** 4,34.

<sup>26</sup> Kis Ferencé fordítása.

sek abban, hogy nem dicséretnek szánta. Cicero emlékével szemben igen ellenséges volt. Úgy vélte, Cicero a sors kedvező fordulatait egyáltalán nem mértéktartóan fogadta, miközben a balsorsban nagyobb bátorságot tanúsíthatott volna. A szónok halálát sem pozitívan mutatta be: **Ciceronis mortem solus ex omnibus maligne narrat.**<sup>27</sup>

Asinius Pollio fogadta házába azt a Timagenést, aki Augustus előtt kegyvesztetté vált, mert **quaedam in ipsum, quaedam in uxorem eius et in totam domum dixerat nec perdiderat dicta; magis enim circumfertur et in ore hominum est temeraria urbanitas** („a történetíró sok mindent mondott rá is, a feleségére is, sőt az egész házra is, és nem vesztegette hiába a szavait, mert jobban körbejár és közszájon forog a merész szellemesség”). Jóllehet az anekdota szerint Pollio mentegetőzött a princeps előtt, s kész lett volna kiutasítani Timagenést, a jó uralkodó erényeit bemutató példázatban erre Augustus nagylelkűsége miatt nem kerül sor.<sup>28</sup>

Eltekintve Seneca értelmezésétől, úgy tűnik, hogy Pollio visszavonultságában is szemben állt a kialakuló új renddel. Augustus ellenben kedvezően vélekedett Ciceróról, noha halálához a proscriptiók idején hozzájárult.<sup>29</sup> Brutus és Cassius apjának, Iulius Caesarnak a gyilkosai voltak, s a rajtuk vett bosszú még évtizedekig legitimáló erőt jelentett hatalmához.

Cicero halála – legalábbis Seneca **Suasoriae** című munkája alapján úgy tűnik – kedvelt eleme volt a korabeli történetírásnak. Ezt a megállapítást persze árnyalja, hogy a Cicero haláláról nyilatkozó szerzők részletei az idősebb Seneca **Suasoriae**jából ismertek, ami, mint az ékesszólással foglalkozó munka, vélhetően nagyobb figyelemmel volt a római szónoklás kiemelkedő alakja, Cicero sorsa iránt. Bruttidius Niger két töredékében Antonius nevét találjuk, akivel

<sup>27</sup> Sen. **suas.** 6,14, 24

<sup>28</sup> Sen. **de ira** 3,23,4–8. A részletet Kovács Mihály fordításában idéztük.

<sup>29</sup> Plut. **Cic.** 46; 49.

kapcsolatban a **laniena** és a **servitus** kifejezéseket használja a történetíró.<sup>30</sup> Cremutius Cordus pedig egyenesen **laetus**nak mutatja be Antoniust Cicero kivégzése kapcsán.<sup>31</sup>

Az Augustus-korban a Cicero halálához való ambivalens viszonyt jól mutatja, hogy maga a princeps nagyra tartotta Cicerót, ugyanakkor fennmaradt az a hagyomány, hogy hozzájárult a szónok halálához. Cicero halálának felidézése, még ha az elbeszélés csak Antoniust nevesítette is, mindenképpen a proscriptiókat és Augustus akkori szerepét juttathatta az olvasók eszébe.

Cremutius Cordus nem csupán Brutus és Cassius magasztalása vagy Cicero meggyilkolásának említése miatt tartozik azon történetírók sorába, akik nem lettek a kibontakozó új rendszer hívei. Suetonius rá hivatkozva írja, hogy a senatus megrostálásakor a senatorokat csak egyenként, motozás után (**praemptato sinu**) engedték Augustus elé (Suet. **Aug** 35). Sem a senatorokkal szemben megalázó bánásmód alkalmazása, sem Augustus félelme, amely belső ellenség meglétére utal, nem vet kedvező fényt erre az óvintézkedésre.

Ezeknek a csonka szövegeknek az alapján tett megállapítások korlátozott érvényűek. Vannak azonban olyan töredékek, amelyek Augustusszal szemben kifejezetten ellenséges írások léteire engednek következtetni. Két – Suetonius által idézett – történetíró, akik életéről nem maradt fenn adat, Iulius Saturninus és Aquilius Niger Augustusnak a polgárháborúban játszott dicstelen szerepéről tudósítanak. Előbbi szerint a proscriptiók végével Lepidus kegyelmet akart gyakorolni, de Augustus kijelentette, hogy neki továbbra is cselekvési szabadsága van. Aquilius szerint a mutinai háború idején elesett két consul egyikét, Hirtiust maga Augustus ölte meg a csata forgatagában, jóllehet egyazon oldalon harcoltak.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Sen. **suas.** 6,20–21.

<sup>31</sup> Sen. **suas.** 6,19.

<sup>32</sup> Suet. **Aug.** 11 és 27.

A kortárs történelem megörökítésétől tartózkodó, a közelmúlt zavaros eseményeit felidéző vagy egyenesen Augustust vádoló történetírók mellett – amennyire a töredékekből megállapítható – akadt néhány olyan szerző, aki egyértelműen Augustus ízlésének megfelelően írt. Az egyébként ismeretlen Baebius Macer megemlítette a Caesar temetésén feltűnő csillagot, s hangsúlyozta Augustus és Trója kapcsolatát.<sup>33</sup> Octavius Musa történetírói működéséről csak Vergiliustól tudunk. Ismeretes még, hogy a mantuai származású Octavius viszályba keveredett Alfenus Varusszal, Augustus viszont megbízhatott benne, mert a mantuai földek felmérésének élére állította (**limitator ab Augusto datus**).<sup>34</sup> Fragmentumok nem maradtak tőle, de feltételezhető, hogy nem Augustus ellen foglalt állást művében. Iulius Marathus, aki felszabadítottjaként és hivatalnokaként szintén lekötelezettje lehetett a princepsnek, vélhetően egy életrajzot írt Augustusról; legalábbis két fennmaradt töredékének tartalma erre enged következtetni. Augustus magasságáról adott meg pontos adatot, ami a Suetoniusnál fennmaradt részlet összefüggései (**tamen**) alapján az egyébként alacsony termetű császárra nézve „kedvező” volt. Tudósított továbbá az Augustus születését megelőző csodajelekről is.<sup>35</sup> Szintén az uralkodását megelőző csecsemőkori csodáról számolt be C. Drusus.<sup>36</sup>

Augustus politikájának két legfőbb támogatója, Maecenas és Agrippa szintén foglalkoztak valamiféle történetírással. Maecenas írt egy **proelia Caesaris** (Horatius) vagy **Augusti Caesaris gesta** (Servius) tárgyú munkát. Tőle egyetlen töredék ismert, amely szerint Augustus a philippi csata idején beteg volt, s menekülése közben három napon

---

<sup>33</sup> Serv. **ed.** 9,47; Serv. **Aen.** 5,556.

<sup>34</sup> Verg. **catalect.** 14,1; **schol. Bern. ad Verg. ed.** 8,6.

<sup>35</sup> Suet. **Aug.** 79 és 94.

<sup>36</sup> Suet. **Aug.** 94.

át bujkált a mocsárban.<sup>37</sup> Agrippa önéletrajzának ránk maradt részleteiben a portus Lucrinus kialakításáról és Róma vízellátásáról ír. Előbbi esetben a kései Vergilius-komentátor arról tudósít, hogy az ötlet Agrippaé volt, de a dicsőség Augustusra szállt (**huius gloria Augusto cessit**).<sup>38</sup>

Az Augustus korában működő történetírók vagy a történetírással rokon műfajokat művelő szerzők e rövid és vázlatos áttekintéséből több következtetés vonható le. Azok a szerzők, akiről tudjuk, hogy a társadalom vezető rétegeihez tartoztak (Asinius Pollio, a Messalák, Clodius Licinius, Cremutius Cordus, Seneca, Maecenas és Agrippa), a fennmaradt töredékek alapján nem írtak vagy visszafogottan nyilatkoztak a korról. Legtöbbjüket a polgárháborús időszak foglalkoztatta, s erről adott beszámolóikban a későbbi princeps olykor kedvezőtlen fénybe kerül. Az Augustusszal szemben egyértelműen ellenséges két szerző hovatarozásáról nincs információnk.

Kétségtelennek tekinthető, hogy a történetírás korántsem gyakorolt akkora hatást pl. a tömegekre, mint a köztéri művészet vagy a szónoklás. Flower szerint ez a magyarázata annak, hogy Augustus a történetírás szabadsága elé nem gördített akadályokat.<sup>39</sup> Az előkelők e műfaj keretei között megmaradhettek köztársaságinak, pompeianusnak, ellenzékinek. Az új rendszer szempontjából kifogásolható művek, legalábbis egyes részleteik túléltek Augustust, hiszen a legtöbb töredéküket Suetonius közléseiből ismerjük. Fennmaradásukat persze a politika fordulatai is segítették. Caligula például azzal is illusztrálta, hogy szakít Tiberius politikájával, hogy Titus Labienus, Cremutius Cordus és Cassius Severus műveit felkutatta és nyilvánosságra hozta (Suet. **Calig** 16.). Suetonius forrásai között emellett számolni kell a szóbeli hagyomány lehetőségével. Gorman kimutat-

---

<sup>37</sup> Hor. **carm.** 2,12,9; Serv. **georg** 2,42; Plin. **nat. hist.** 7,147.

<sup>38</sup> Philarg. **ad Verg. georg** 2,162; Plin. **nat. hist.** 36,121.

<sup>39</sup> Flower 2009, 75.

ta, hogy Tacitusnak az Augustus halálát és temetését megörökítő sorai a **Res gestae divi Augusti** kifejezéseit visszhangozzák, ám a tacitusi beállítás sokkal kedvezőtlenebb. Tacitus e negatív vélemény kifejtésénél nem történetírókra hivatkozik forrásként, mint Suetonius, hanem a szóbeszédre (**sermo, dicebatur** stb.).<sup>40</sup> Ez persze fakadhat Tacitus óvatosságából, távolságtartásából is, de ezt megerősítő adat híján elképzelhető, hogy valóban létezett ilyesféle szóbeli hagyomány.

A Toher és Flower által is képviselt nézet, miszerint Augustus korában egyrészt objektív körülmények vezettek a régi típusú történetírás hanyatlásához, s ami még létezett belőle, az nem váltott ki különösebb ellenintézkedést, a források tükrében árnyalando. Nehezen képzelhető el, hogy egy ellenséges tradíció ismeretében Augustus ne tett volna lépéseket saját álláspontjának igazolására, még ha tudatában volt is annak, hogy túlzott intézkedéseket nem érdemes alkalmazni ezen a téren. A töredékesen fennmaradt történetírók között feltűnő azoknak a száma, akik Augustus környezetébe tartozva írnak történeti munkát: Octavius Musa, Iulius Marathus, M. Verrius Flaccus, C. Iulius Hyginus.

Ezeknél is többet sejtet a reakcióról magának Augustusnak az írói tevékenysége. **De vita sua** címen ismert önéletrajzi munkája éppen azt a kort örökítette meg, amely célpontjául szolgált a bírálóknak: a polgárháború korát. A tizenhárom könyvre rúgó alkotás a cantabriai háborúval fejeződött be a **testimoniumok** alapján, a töredékeiben pedig szó esik Augustus származásáról.<sup>41</sup> A Cicero emlékéhez való viszony egyik tükröződése Cicero álma, amelyben Augustust mint jövőendő uralkodót látja, s ezt váratlan találkozásukkor nyilvánosan is kijelenti.<sup>42</sup> Legitimációs eszközként lehet tekinteni a

---

<sup>40</sup> Gorman 2009, 231–232. Vö. Tac. **ann.** 1,9–10.

<sup>41</sup> Suet. **Aug.** 2 és 85.

<sup>42</sup> Plut. **Cic.** 44; Suet. **Aug.** 94; Tertull. **de an.** 46.

Iulius Caesar temetésén feltűnő üstökösre, amelynek értelmezését egyfelől (Plinius) a nép, másfelől maga Augustus (Servius) végzi el.<sup>43</sup>

Augustus – amennyire töredékeiből kiolvasható – párhuzamos narratívát teremtett azzal, hogy saját előadásában is ismertette felemelkedésének és hatalomra jutásának történetét. A Brutus és Cassius elleni ütközetben serege minden forrás szerint vereséget szenved. A rá nézve kedvezőtlen hagyomány szerint betegen feküdt a táborában, s alig tudott elmenekülni. Augustus saját beszámolója, amelyet Plutarchos és Appianos örökített meg, azt állítja, hogy egy álmot miatt nem tartózkodott a táborban.<sup>44</sup> Ezzel a verzióval egyrészt a megalázó menekülés, másrészt a vereség szégyene alól is mentesíthette magát. A módszer sikerességét tükrözi, hogy miközben Plutarchos mind a betegséget, mind az álmat említi, a késői Appianos már kizárólag az álomra hivatkozik a csatavesztés leírásánál. Talán nem indokolatlan, bár nem állítható teljes bizonyossággal, hogy augustusi hatásra megy vissza Plutarchos egyik félmondata a Philippinél aratott győzelemmel kapcsolatban. „Antonius azonban legyőzte Cassiust, bár egyesek előadása szerint nem is volt jelen az ütközetben, és csak a csata után jelent meg, amikor már üldözőbe vették az ellenséget.” (Plut. *Ant.* 22.)<sup>45</sup> Ironikusan fel lehetne tenni a kérdést, hogyan győzhettek a caesarianusok, ha egyik vezérük sem vett részt az ütközetben? Plutarchos nyilván egy Antonius-ellenes tradíció nyomait hordozza.

Antonius emlékének kezelése, különösen olyan történetírók működése mellett, akik maguk eredetileg Antonius táborába tartoztak, különös fontossággal bírt. A *Res gestae divi Augusti*-ből még a rivális neve is kimaradt,<sup>46</sup> ám úgy tűnik, korábban ezt a princeps nem tar-

---

<sup>43</sup> Plin. *nat. hist.* 2,93. Serv. *ed.* 9,47.

<sup>44</sup> Plut. *Ant.* 22; App. *b. c.* 4,110.

<sup>45</sup> Plut. *Ant.* 22. (Máthé Elek fordítása)

<sup>46</sup> Vö. Gorman 2009, 232.

totta alkalmas megoldásnak. Serviustól tudjuk, hogy emlékirataiban (*in commemoratione vitae suae*) azzal vádolta Antoniust, hogy a római legiókat Cleopatra parancsnoksága alá helyezte.<sup>47</sup> A kedvező fénybe nehezen állítható polgárháború veszteségeiről sem feledkezett meg Augustus. Plutarchos az actiumi csatában elesettek létszámát az ő közléséből meríti.<sup>48</sup> Nincs a közlést megcáfoló vagy megerősítő forrás, de megkockáztatható, hogy a veszteség adatait a közvéleményt nem felháborító mértékűre szabta az actiumi csata révén egyeduralmi helyzetre jutó későbbi princeps. Más esetben adatolható, hogy Augustus támadható vagy kifogásolható lépéseit igyekezett megmagyarázni, elfogadható köntösbe öltöztetni. Scriboniával kötött házasságát azért bontotta fel, mert „megundorodott kicsapongásaitól”. Suetonius ennél a közlésnél mint forrásra magára Augustusra hivatkozik (*ut scribit*), a következő szavak kétséget ébresztenek Augustus tettének valódi indítékát illetően: „és nyomban megszöktette Livia Drusillát, Tiberius Nero feleségét” (Suet. **Aug.** 62).

Q. Gallius praetor balvégzete mutatja, hogy Augustus egyfelől a polgárháború idején nem válogatott az eszközökben, másfelől utóbb megpróbálta tetteit kimenteni. Suetoniusnál és Appianosnál maradt ránk a történet. A praetor egy látogatása alkalmával gyanússá vált Augustus előtt, de csak később vonták felelősségre. Augustus katonái leráncigálták az emelvényről, kínpadra vonták, majd Augustus saját kezűleg szúrta ki a szemét. Suetonius hozzáteszi, hogy maga Augustus azt írja: a praetor megtámadta őt és ezért száműzte Rómából. Q. Gallius hajótörést szenvedett vagy rablók végeztek vele (Suet. **Aug.** 27.). Appianos már nem gyanúként fogalmazza meg a merényletet, hanem kísérletről beszél. Bár a senatus ezért Galliust halálra ítéli, Augustus csak száműzi. A hajóra szállás után soha töb-

---

<sup>47</sup> Serv. **Aen.** 8,696.

<sup>48</sup> Plut. **Ant.** 68.

bé nem látta senki. Appianos elbeszélése tulajdonképpen azt a verziót követi, amelyet Suetonius Augustustól vesz át.<sup>49</sup>

A történetírással kapcsolatban egyetlen példa van arra, hogy Augustus idején írásai miatt valakit hátrány ért: T. Labienus esete. Az idősebb Seneca közléseiből tudjuk, hogy Labienus még Augustus idején is pompeianus érzületű volt. Történeti művének egyes részleteit felolvasta, más részeit viszont csak halála után akarta nyilvánosságra hozni. Azzal a büntetéssel sújtották (talán Kr. u. 12-ben), hogy könyveit elégették. Seneca megjegyzi, hogy ez az intézkedés újszerű volt (**res nova**), ám nem hozza közvetlen összefüggésbe Augustusszal. Mind ő, mind később Suetonius a senatus határozatára hivatkozik. Csak a jó kétszáz évvel később alkotó Cassius Dio említi e tekintetben Augustust.<sup>50</sup>

Augustusnak nem feltétlen volt szüksége ilyen közvetlen retorziókra. Peter White egy tanulmányában azt vizsgálta, hogyan illeszkedik be a költészet az új rendszer keretei közé. A költészet, amely közösségi tevékenység volt, a társadalom felső rétegeihez kötődött. Ebben a körben a költők támogatóinak, olvasóinak, barátainak karrierje Augustus kedvezésén múlt.<sup>51</sup> Az uralkodó ilyen módon nem a versek keletkezését vagy tartalmát tudta jól befolyásolni, hanem a közönséghez való eljutásukat, a közönség reakcióit. Augustus a költészethez hasonlóan közvetett módon lépett fel a történetírással szemben is.

Az olvasóközönség a terjedelmes prózai művek esetében nem lehetett nagy létszámú.<sup>52</sup> A felolvasások kialakuló gyakorlatát,

<sup>49</sup> App. **b. c.** 3,95. Jóllehet e változat szerint is legalább különös körülmények között leli halálát Q. Gallius.

<sup>50</sup> Sen. **contr.** 10, praef. 4; Suet. **Calig** 16; Cass. Dio 56,27; Labienus esetét Albrecht 2003, 618 is kiemeli.

<sup>51</sup> White 2005, 325 skk.

<sup>52</sup> Marincola 2009, 12–15 ennek az ellenkezőjét sugallja, de nem a történetírásra, hanem a történelemre vonatkozó érdeklődés bizonyítékait sorakoztatja fel.

amelynek szerepét mind Labienus, mind Cremutius Cordus esetében megörökítette a hagyomány, azzal szelídítette meg, hogy maga is részt vett ezeken. Jóllehet Suetonius (**Tib.** 61.) szerint ennek ellenére elhangozhatott Brutus és Cassius dicsérete, nem lehet kétséges, hogy ez mérsékelt módon történt. A túlzott szabadságtól – mondhatni önként – félték a történetírók.<sup>53</sup> Nem csupán a már létrejött művek sorsát lehetett befolyásolni, hanem maguknak az alkotásoknak a megszületését is. Augustus elrendelte, hogy a senatus üléseiről ne közöljenek tudósításokat, amivel a történetírók egy részének forrásanyagát eredményesen korlátozhatta.<sup>54</sup>

Augustus korában a történetírás paradigmaváltása tehát nem csupán a társadalmi-politikai változások hatására mintegy magától következett be, ahogy Toher véli, sőt nem csak annak köszönhetően, hogy az emlékezés többi módjához képest az oldalonra szorult volna, mint Flower gondolja, hanem a princeps tudatos és a történetírásán belül megnyilvánuló tevékenységének eredménye is volt. Saját írásai és hozzá közel álló történetírók révén párhuzamos narratívákat teremtett, ellenőrizte a művek és a közönség kapcsolatát, valamilyen mértékben kontrollálta a forrásokat. A hatalom mind kifejezettebben egyeduralkodó jellege a történetírást a Velleius Paterculus munkája által fémjelzett irányba tolt, de csak a jelzett belső tényezők megléte és segítsége mellett.

---

<sup>53</sup> Vö. Labienus esetét: *Quanta in illis libertas fuit quam etiam Labienus extimuit.* (Sen. **controv.** 10 praef. 4 skk.)

<sup>54</sup> Suet. **Aug.** 36. Vö. Fornara 1983, 57.

**Irodalomjegyzék**

- Adamik T.: Római irodalom az ezüstkorbán, Budapest 2002.
- Albrecht, M. von: A római irodalom története I., Budapest 2003 (Ford. Tar Ibo-lyá).
- Eder, W.: Augustus and the Power of Tradition: The Augustan Principate as Binding Link between Republic and Empire. In: Raaflaub – Toher 1990, 71–122.
- Feldherr, A. (ed.): The Cambridge Companion to the Roman Historians, Cambridge 2009.
- Flower, H. I.: Alternatives to Written History in Republican Rome. In: Feldherr 2009, 65–76.
- Fornara, C. W.: The Nature of History in Ancient Greece and Rome, Berkeley–Los Angeles 1983.
- Galinsky, K. (Ed.): The Cambridge Companion to the Age of Augustus, Cambridge 2005.
- Griffin, J.: Augustan Poetry and Augustanism. In: Galinsky 2005, 306–320;
- Gowing, A. M.: The Roman Exempla Tradition in Imperial Greek Historiography: The Case of Camillus. In: Feldherr 2009, 332–347.
- Havas L.: Asinius Pollio és a római köztársaság bukása. Antik Tanulmányok 27 (1980) 240–253.
- Havas L. – Tegye I. (szerk.): Bevezetés az ókortudományba IV., Debrecen 2001.
- Marincola, J.: Ancient Audiences and Expectations. In: Feldherr 2009, 11–23.
- Raaflaub, K. A. – Toher M.: Between Republic and Empire. Interpretations of Augustus and his Principate, Berkeley–Los Angeles–London 1990.
- Rogers, R. S.: The Case of Cremutius Cordus. Transactions of American Philological Society 96 (1965) 351–359.
- Takács L.: Augustus és a földmérés. Történeti Tanulmányok 16 (2008) 43–49.
- Tar I. (szerk.): Szöveggyűjtemény az Augustus-korhoz, Szeged 1998.
- Toher, M.: Augustus and the Evolution of Roman Historiography. In: Raaflaub – Toher 1990, 139–154.
- White, P.: Poets in the New Milieu: Realigning. In: Galinsky 2005, 321–339.

DUPress

## „RURA CANO RURISQUE DEOS” A háború-beszéd metamorfózisa Tibullus elégiáiban

VALYON ESZTER

xaiŕe, qea, kaiŕtaŕde ſaŕw pol in eŕh q' omonoi#  
eŕh t' euŕpel i#, fere d' agroŕŕi noŕtima pahta  
ferbe boaj, fere maŕ a, fere ſtakun, oiſe qerismoŕ,  
ferbe kaiŕeiŕahan, ih' oŕj aŕroſe thaŕoj aŕmaſv.  
il aŕi moi, triŕl iſte, meŕa kreioiſa qeaŕwn.

(Kallimachos: Déméter-himnusz 135–139)

A nagy társadalmi formációk, sorsfordító történelmi események, politikai átalakulások mindig paradigmaképzők: a világról alkotott tudásunkat sajátos formában összegzik és szervezik rendszerré. Nemcsak nagy események, hanem egyes személyek is hatással lehetnek a paradigmák átalakulására; egy-egy uralkodó, domináns személyiség saját birtoklási körén belül alkothat paradigmátikus rendszereket (kánon, cenzúra stb.). A nagyléptékű társadalmi-politikai változások szükségszerűen maguk után vonják az érvényes paradigmák átalakításait, a paradigmaalkotó textusok újraértelmezéseit, esetleges felülírását. A polgárháborút és a Caesar meggyilkolását követő évek eseményeinek, a senatusi arisztokrácia által meghatározott „régí” társadalmi-kulturális rendszer összeomlásának szükségszerű következménye volt a hatalmi viszonyok újraértelmezése, átrendeződése (Wallace-Hadrill 1997, 22). Caesar megistenülése mintegy felhatalmazza dédunokaöccsét, Augustust a paradigma-

képzésre, azaz a korábbi szövegvilágok, beszédmodok átalakítására, esetleges visszavonására az új szövegvilágok felépítése érdekében.<sup>1</sup> Az új paradigmák kialakítása póluscseréket is eredményezhet, azaz a korábbi szövegvilágok visszavonását és újabbak felépülését.

A paradigmaképzés során a szövegek az új paradigma létrejöttét megelőző, ún. preparadigmatikus állapotukból a paradigmaticus, illetve a posztparadigmatikus helyzetbe kerülhetnek át. A szövegviszony-rendszerekben, hálózatokban elfoglalhatják a textus, intertextus vagy a hipertextus funkciókat mind a szinkron, mind a diakron olvasatuknak megfelelően. Az alkotók és az irányítók, a hatalomgyakorlók folyamatos interakciói a beszédmodok szüntelen felülírásait, a világról való tudást meghatározó szövegek újraolvasásait, újraértelmezéseit eredményezik. A szöveg sorsát az olvasatok alapozzák meg: az olvasatképzés történhet ébren, tudatosan, álomban és látomásosan, ez utóbbi különösen a jövő megismerésekor. Az interpretáció mint tevékenység három megvalósulási formája azonban nem azonos minőségű, talán a harmadik, a látomásos úton végbemenő a leginkább összetett, és éppen ezért legkevésbé alkalmas egységesen értelmezhető olvasat létrehozására. Ez a többszintűség, hálózatjelleg azonban nemcsak az írás egyes tárgyias létformáihoz, azaz objektivációihoz kapcsolódik (papirusz, könyvtetkercs, műfajok, kiadások, fejezetek stb.), hanem jellemzi a műalkotás kognitív vertikumát is: a szövegen belül egyidejűleg különféle episztémák, dogmák, doxák, kánonok, hiedelmek, tévhitek, okkult rendszerek vannak jelen. Ezek együtt, egymással kölcsönhatásban

---

<sup>1</sup> Suet. 1,88; lásd még: Verg. *georg.* 1,498–503: Di patrii Indigetes et Romule Vestaque mater, / quae Tuscum Tiberim et Romana Palatia servas, / hunc saltem everso iuvenem succurrere saeclo / ne prohibete. Satis iam pridem sanguine nostro / Laomedontae luimus periuria Troiae; / iam pridem nobis caeli te regia, Caesar, / invidet atque hominum queritur curare triumphos.

adják meg a művilág sajátos historikus, időben és térben meghatározott olvasati lehetőségeit.

Az emberiség különböző érvényességgel olvassa a különböző entitásokat: a kozmoszt, a természetet, a tárgyi környezet és a közösségi érintkezés viszonyait, önmaga testiségét. Ezek az olvasási szabályok sajátos rendszerviszonyt képeznek: egyszerre alkotnak független kognitív hálózatokat; egymásra lefordítható hálózatokat, egymást kiteljesítő vagy tagadó hálózatokat. Ilyen módon egy-egy konkrét társadalmi formáció, egy kulturális közösség kommunikációs terében „szinte korlátlan” számú olvasat állítható elő, illetve szinte egyetlen domináns olvasatra (kánonra) szűkíthető a megengedett olvasatok (az érvényes tudás) száma. A közösségi tudásellenőrzés alapeljárása, hogy bármelyik írott rendszerben ugyanaz az olvasat (tudás) jöjjön létre, s így megerősítsék egymás érvényességét. A létrejött domináns olvasat, azaz a kanonikus tudás dinamikusan változó, képlékeny, elemei egymással szüntelen interakcióban állva hol erősítik, hol gyengítik egymást – mindez implikálja, hogy ha valami a kanonikus tudásban gyenge, ki is kerülhet onnan. Hasonlóképpen, a létrejövő paradigma, illetve paradigmában érvényesülő domináns olvasat újabb elemekkel gazdagodhat, ezt a bővülést, illetve a bekerülő elemek „helyes” olvasatát az olvasatképzők ismeretei szabják meg. A szövegek tehát a paradigmába való behatolás, illetve az abból való *emanáció* (kiáramlás) elvei alapján kapcsolódnak rendszerré, világról való tudássá. A szövegek összerendezett együttléte azonban potenciálisan statikus, vagyis kulturális hasznosulásukhoz szükség van befogadásukra, feldolgozó olvasásukra.

A paradigmaképzés mint folyamat szükségszerűen mindig véges, tehát zárt rendszert eredményez. Teljesen nyitott formában nem létezhet: a használható tudásnak lezártnak kell lennie, különben az értelmező ki van téve a „rossz olvasat” kockázatának, a paradigma-képzővel való konfrontációnak. Az új paradigma kialakítása során a

paradigmaképző megszabja az érvényes tudáskereteket, és a még érvényben lévő világotolvasatok között hierarchiát állapít meg, és szabályozza a kommunikációs folyamatokat, az érvényben lévő tudás átadását. A tudás átadásának, átvitelének számos megvalósulási formája lehetséges: a tudás átadható verbálisan (szó-beszéd), gesztusok segítségével (test-beszéd), tárgyak felhasználásával (tárgy-beszéd), de mind közül a leghatékonyabb a fizikai érintkezéssel nyugvó tudásátvitel.

A háború mint fizikai érintkezéssel nyugvó tudásátvitel a tiltás leghatékonyabb hordozója, megvalósulási formája: a tiltó megöli azt, akire vonatkozik, hogy „ne legyen”, azaz soha többé ne alkotasson a tiltó (a paradigmaképző) világotolvasatával össze nem egyeztethető olvasatokat.<sup>2</sup> A béke a háború fogalmából kiindulva tehát nem más, mint a háborútól mint a tiltás legerősebb, abszolút érvényű megnyilvánulásától való elállás, a gyilkolás tagadása – azonban korántsem jelenti a tiltás tagadását, hiszen a békében is működhetnek tiltó eszközök. Ilyenformán a béke a háború hiányaként definiálható, de nem jelenti szükségszerűen a szabad / önkényes olvasatképzést.

A római háború-paradigma „klasszikus” értelmezésében a háború nem más, mint a békéhez és a bőséghez vezető egyetlen lehetsé-

---

<sup>2</sup> Cicero a háborút és az erőszakot az emberiség történetének primitív, állati ösztönöktől vezérelt szakaszának tekinti. A konfliktusrendezés, a tiltás mint olvasatszabályozás emberhez méltó módja a verbalitás, az erőszak alkalmazása az állatokhoz illő. Következésképpen csak akkor lehet a tiltás drasztikus formáját mint ultima ratiót használni, ha a verbális eszközök már semmiképpen sem elégségesek. Ez a felfogás érvényesül a hadüzenet, a háború kiobbantásának sajátosan római gyakorlatában. A fegyveres konfliktust minden esetben konkrét vádakon, érveken nyugvó konfliktus, diplomáciai előkészítés előzi meg (Girardet 2007, 1–2). A jogos okból (*iusta causa*) vívott háború kiváltó oka mindig az ellenfél által elkövetett súlyos jogsértés (*iniuria*). Az igazságos háború (*bellum iustum*) diplomáciai forgatókönyve nem érvényes ugyanakkor az állam területére fegyveresen betörő ellenséggel szembeni védekező háborúra, sem pedig a polgárháborúra és a fellázadt alávetettek elleni katonai fellépésre.

ges út, és egyúttal a római férfi számára a leginkább elfogadható létmód, ahogy Cicero is írja: *quare suscipienda quidem bella sunt ob eam causam, ut sine iniuria in pace vivatur* (off. 1,35)<sup>3</sup>. A háború, amely szükségszerűen emberéletek kioltásával jár, nem pusztá gyilkosság, amennyiben célja a közösség jólétének elősegítése: *sed ea animi elatio, quae cernitur in periculis et laboribus, si iustitia vacat pugnatque non pro salute communi, sed pro suis commodis, in vitio es; non modo enim id virtutis non est, sed est potius inhumanitatis omnem humanitatem repellentis* (Cic. off. 1,62).<sup>4</sup> Ez a háborúértelmezés pedig szükségszerűen együtt jár egy másik, jellegzetesen római attitűddel, a vesztes iránti könyörület (*clementia*) gesztusával.<sup>5</sup> A vesztes, aki beismeri saját világlátásának téves voltát, elfogadja a „helyes”, érvényes olvasatot, tehát a győztesekhez hasonló módon értelmezi az adott paradigma szövegvilágát, így megszüntetése, likvidálása már nem szükségszerű, hiszen a fennálló rendet nem veszélyezteti.<sup>6</sup> Ezt a magatartást igazolja az augustusi *Res gestae* szövege is (26–33). Ilyenformán a *clementia* mint a tradicionális római attitűd gyakorlása, mint Sallustius is hangsúlyozza, egyúttal implikálja azt a paradox következtetést, hogy a háború célja végső soron a béke.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> „Ezért, bár háborút kell indítanunk, hogy jogtalanság nélkül békében élhesünk...” (Havas László ford.)

<sup>4</sup> „De a léleknek a veszélyek és nehézségek közepette megmutatkozó lendülete bűnné torzul, ha hiányzik belőle az igazi cél, ha nem a köz üdvéért, hanem az egyén boldogulásáért küzd. Nem hogy nem erény, hanem inkább aljasság, amely levetkőzött minden emberiséget.” (Havas László ford.)

<sup>5</sup> Lásd: Cato ap. Gell. 6,353; Liv. 33,12,7; Caes. b. G. 2,14.

<sup>6</sup> Lásd: Sen. *clem.* 2,3,1: *clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi vel lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis poenis.* („A nagylelkűség: a lélek önuralma a büntetés kiszabásában, avagy: a feljebbvaló szelídsége az alattvalójával szemben a büntetés terén.” Szőke Ágnes ford.)

<sup>7</sup> *Cat.* 12,4 [maiores] *neque victis quicquam praeter iniuriae licentiam eripiebant.* Lyne 1983 kiemelése.

A klasszikus római irodalom narratíváinak nagy részében a háború-paradigma szövegelemlekezete ütközik a polgárháborút követő augustusi paradigmakészítés szövegezési kísérleteivel. A *béke-paradigma* (ne ölj, hagyd élni az élőket) kerül szembe a római interpretációban meglehetősen ellentmondásos *háború-paradigmával* (nem ölsz, csak biztosítod a békét mások számára; nem ölsz, hanem nemzetséged dignitasát gyarapítod stb.). A háború paradigmája ironikus felhangú, „ezopuszi” kettős beszéd, békét mond (jogunk van ölni, leigázni a környező népeket, terjeszteni a kultúránkat, mert erre szól a küldetésünk), de háborút cselekszik:

tu regere imperio populos, Romane, memento;  
 hae tibi erunt artes; pacique imponere morem,  
 parcere subiectis, et debellare superbos.<sup>8</sup>

Ez a küldetéstudat, ez a sajátos háború-olvasat igazolja, hogy a kegyes Aeneas háborút visel a latinok ellen,<sup>9</sup> és végül halálos kimenetelű párbajt vív az itáliai sereg vezérével, Turnusszal.<sup>10</sup> Aeneas

<sup>8</sup> Verg. *Aen.* 6,851–53: „Ám a te mesterséged, római, az, hogy uralkodj, / el ne feledd – hogy békés törvényekkel igazgass, / és kíméld, aki meghódolt, de leverd, aki lázad!” (*Lakatos István fordítása*)

<sup>9</sup> Aeneas Apollo parancsára, isteni küldetéssel érkezik Itália földjére (Verg. *Aen.* 7, 241), hogy, mint a jóslat is igazolja, kései unokája, Augustus innen kormányozhassa a világot, és általa beköszönthessen az egész földön a béke. Lásd: Verg. *Aen.* 7,98–101; 1,286–8.

<sup>10</sup> Mivel Aeneas az istenektől kapott feladatot teljesíti, világolvasata „helyes”: a vele szembeszegülő, a jóslat hitelességét kétségbe vonó és ily módon szentségtörő (*Aen.* 7,595) Turnus csakis „helytelen” olvasatot alakíthat ki, amelynek korrekciója elengedhetetlen. Aeneas nemcsak „olvasatot javít”, hanem szent háborút visel Turnus és a vele szövetkező Mezentius és Messapus ellen (Stahl 1990, 175). Elvileg Turnus mint Lavinia korábbi jegyese (azaz a latinok feletti uralom várományosa) maga is igényt formálhat a beszédjog-elosztó, olvasatalakító pozícióra, de az istenek akarata felülírja ezt a korábbi megállapodást. Turnus szentségtörést követ el, mikor nem ismeri el a sajátjánál erősebb érvényű, isteni olvasatot, és ezért joggal bűnhődik. Lásd: 7,596–7: Te, Turne, nefas, te triste manebit / supplicium, votisque deos venerabere seris.

„békét akar”, vagyis magának vindikálja az olvasatképzés jogát (hiszen isteni felhatalmazása van erre), de ezt csak úgy érheti el, ha a saját világot olvasatát rákényszeríti Itália lakosaira (elfoglalja annak városait), s egyúttal megszüntet minden, az övével össze nem egyeztethető olvasatot – azaz megöli Turnust a párbajban. Turnus hiába hivatkozott a *clementia* tősgyökeres római erényére. Aeneason, mivel megpillantja rajta a Pallastól zsákmányolt kardszíjat,<sup>11</sup> úrrá lesz a bosszúvágy és a harag (*furor*).<sup>12</sup> Az új olvasat a gyilkosság bosszúként való beállításával egy további szemantikus védelmet és felmentést is ad a tényleges felelősséget illetően,<sup>13</sup> illetve ezzel mintegy megkönynyíti, megkedvelteti az olvasást, a tudomásul vételt, mivel kikerüli a befogadók szemantizáló ellenállását.

Hasonló küldetéstudat hatja át az ifjú Octavianust, aki a nagybátyja elleni merénylet után, mintegy „isteni megbízatásból”, isteni felhatalmazással indít „szent” háborút Caesar gyilkosai ellen,<sup>14</sup> és hozza létre a második triumvirátust a köztársaság helyreállításáért: *rei publicae constituendae*. Nemcsak a *pietas* kötelezi az örökbefogadó atya haláláért való bosszúra, hanem Itália népének érdeke, hogy mindörökre kiiktassa, likvidálja az istenek akaratával szembeszálló (ti. Octavianuséval ellentétes olvasatot kialakító), a békét veszélyez-

<sup>11</sup> Verg. *Aen.* 12,945–9.

<sup>12</sup> Mint Breed is rámutat (2004, 251), a princeps oltalmazó gondoskodásának hála, a háborúhoz vezető indulatok és negatív erők (*furor, ira, vis*) felszámolódnak, az olvasat-elfogadtatás nem mehet végbe erőszakosan, lásd: Hor. *carm.* 4,15,17–20: *custode rerum Caesare non furor / civilis aut vis exigit otium, / non ira, quae procudit enses / et miseris inimicat urbes.*

<sup>13</sup> A bajtársiasság íratlan szabályai, valamint a *pietas* egyaránt bosszúra kötelezi Aeneast. Hasonló szituáció figyelhető meg az Iliászban (18,79–126): Patroklos halála miatt Achilleust az addig domináns tímḗ helyett a bosszúvágy (tísi) uralja, és addig nem hagyja nyugodni, míg Hektórt, barátja gyilkosát meg nem öli. Vö. Plat. *apol.* 28b-d; *Crit.* 44b.

<sup>14</sup> *RgdA:* 2 Qui parentem meum trucidaverunt, eos in exilium expuli iudiciis legitimis ultus eorum facinus, et postea bellum inferentis rei publicae vici bis acie.

tető felszabadítókat (*liberatores*). Ha Caesar unokaöccse, Aeneas kései utóda háborút visel, annak kizárólagosan a béke lehet a célja, az istenek akaratát tisztelő nép jóléte, a *res publica* felvirágoztatása.<sup>15</sup>

A *pax Augusta*<sup>16</sup> korának gondolkodásában az egyik nagy kihívást az augustusi tartós békének a megítélése, elfogadása vagy elutasítása jelentette.<sup>17</sup> Ezt a társadalmi-politikai paradigmaváltást tovább erősíti, ideológiailag alátámasztja az augustusi propaganda által hirdetett új, saturnusi világ-állapot, az aranykor,<sup>18</sup> mint új narratíva közelgő beköszönte.<sup>19</sup> Most ugyan még a vaskort éljük, a kapzsiság, az értelmetlen gyilkolás korát,<sup>20</sup> amelyet áthat az egykori, mitikus aranykor iránti nosztalgia (Tib. 1,3,35–50):

Quam bene Saturno vivebant rege, priusquam  
Tellus in longas est patefacta vias!  
Nondum caeruleas pinus contempserat undas,  
Effusum ventis praebueratque sinum,  
Nec vagus ignotis repetens compendia terris  
Presserat externa navita merce ratem.  
Illo non validus subiit iuga tempore taurus,  
Non domito frenos ore momordit equus,  
Non domus ulla fores habuit, non fixus in agris,

<sup>15</sup> Vö. Verg. *Aen.* 11,106–118.

<sup>16</sup> A római gondolkodás határozott különbséget tesz a külső és belső (pl. polgárháborús) fegyveres konfliktusok között. Az augustusi propaganda a polgárháború megszűnését, a római polgárok egymás közötti konfliktusainak „emberhez méltó” módon való rendezését hangsúlyozta, ezzel azonban nem mondott le az imperium Romanum lényegéhez tartozó hódító háborúkról.

<sup>17</sup> Vö. Verg. *Aen.* 6,789–795.

<sup>18</sup> Az aranykor-toposz kialakulásának, fejlődésének és recepciójának története – tekintettel a téma és a hozzá kapcsolódó szakirodalom rendkívüli bőségére – nem képezi a jelen tanulmány tárgyát.

<sup>19</sup> Az aranykor beköszöntét különféle csodás előjelek jelzik. A római seregek diadalt aratnak Parthia felett, Ianus templomának ajtaját bezárják, az elpuhult, erkölcstelen rómaiak végre visszatérnek a *mos maiorum* erkölcsiségéhez. Lásd: Hor. *carm.* 4,15, 5–16.

<sup>20</sup> Lásd: Sall. *Cat.* 5,8; 10,4–5; 11,1; 12,2.

Qui regeret certis finibus arva, lapis.  
 Ipsae mella dabant quercus, ultroque ferebant  
 Obvia securis ubera lactis oves.  
 Non acies, non ira fuit, non bella, nec ensem  
 Inmiti saevus duxerat arte faber.  
 Nunc Iove sub domino caedes et vulnera semper,  
 Nunc mare, nunc leti mille repente viae.<sup>21</sup>

A Iuppiter által uralt vaskor átadja helyét a Saturnus által uralt tökéletes létformának, az aranykornak. A jövőkép nem eredeti, már Hésiodos hatására hellenisztikus szövegek tömege jósolja a világváltozás új minőségét: az aranykor maga a földi Elysium,<sup>22</sup> melynek királya Kronos/Saturnus.<sup>23</sup> Bár a jelenkor még emberi, küzdelmes, konfliktusokkal terhelt, de a rákövetkező már az új augustusi narratívát ígéri, a világtörténelem talán legfontosabb korszakát (Verg. *eccl.* 4,4–10):<sup>24</sup>

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

<sup>21</sup> „Hej, Saturnus uralma alatt volt édes az élet, / míg nem tárult fel messzi utakra a föld! / Nem kóstolta még büszke fenyőfa a sós habokat még, / lenge vitorlát nem fűjt dagadóra a szél, / s nem kószált a hajós nyereségért távoli partra, / nem keresett árut még idegen vizeken. / Nem hajtotta igába nyakát az erős bika akkor, / nem harapott zabolát megszelidülve a mén; / egy házon sem volt kapu, ajtó, s kint a mezőkön / nem darabolták fel még a határt a kövek. / Önként adta a mézet a tölgy, teli tőgyüket önként / tartották a fejőszékhez a lassu juhok - / nem volt kés, se harag, sem háború; nem kalapált még / zord művészettel kardot a durva kovács. / Most, hogy urunk nagy Iuppiter, öldöklés, csupa seb, vér / minden, a tenger vár ránk, s ezerarcu halál.” (*Kerényi Grácia fordítása*)

<sup>22</sup> Lásd: Hes. *op.* 176–181. A rettenetes szenvedésekkel terhelt vaskort viszont felváltja Kronosz újbóli uralma, ld. Pind. *Olymp.* 2,68.

<sup>23</sup> Kronost és az Elysiumot már Hésiodos is összekapcsolja, lásd: *op.* 167–169.

<sup>24</sup> Vö. Hes. *op.* 250–55.

desinet ac toto surget gens aurea mundo,  
casta fave Lucina; tuus iam regnat Apollo.<sup>25</sup>

Augustus politikusi bölcsessége és hadvezére, Agrippa katonai sikerei biztosítják a tartós békét a birodalom területén, ennek szimbólumaként Ianus szentélyének ajtaját ünnepélyesen bezárják<sup>26</sup> (*RgdA.* 13): *Ianum Quirinum, quem clausum esse maiores nostri voluerunt, cum per totum imperium populi Romani terra marique esset parva victoriis pax [...] ter me principe senatus claudendum esse censuit.*<sup>27</sup> A vaskorban (polgárháború) átélt szenvedésekért az eljövendő aranykor, és az új világekorszakot mintegy szavatoló princeps majd kárpótlást nyújt (Hor. *epod.* 16,1–2; 63–66):

Altera iam teritur bellis civilibus aetas,  
suis et ipsa Roma viribus ruit. [...] Iuppiter illa pie secrevit litora genti,  
ut inquinavit aere tempus aureum,  
aere, dehinc ferro duravit saecula, quorum  
piis secunda vate me datur fuga.

<sup>25</sup> „Eljött már az idő, mit a jósnő szava hirdet, / újraszületve az évszázad nagy rendje megépül. / Már megtérhet a Szűz, meg az ősi saturnusi korszak, / már új sarját küld le a földre az ég a magasból. / Csak te most a születő gyermekre, ki hozza a vaskor / végét, és akivel beköszönt az aranykor a földre, / szűz Lucina, vigyázz: bátyád országol, Apollo.” (*Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása*)

<sup>26</sup> A szokás Numa Pompilius idejéből ered (Schilling 1960, 114), lásd: Liv. 1,19,2: Numa [...] Ianum ad infimum Argiletum indicem pacis bellique fecit. A bezárt ajtó szimbolizálják, hogy Róma nem visel háborút, vö. Ov. *fasti* 1,281. A római történelem folyamán csak három alkalommal voltak zárva az ajtók, Numa uralkodása idején, Titus Manlius és Marcus Atilius consulsága alatt, valamint az actiumi győzelmet követően (Plut. *Numa* 2,1–3). Ennek a béke-metaforának szép kifejtését találjuk Vergiliusnál, mely szerint béke idején a háborút Ianus szentélyében őrzik száz lakat alatt (*Aen.* 7, 607–10): *Sunt geminae belli portae sic nomine dicunt / religione sacrae et saevi formidine Martis; / centum aerei claudunt vectes aeternaque ferri / robora, nec custos absistit limine Ianus.*

<sup>27</sup> Lásd még: Suet. 2,22; Hor. *carm.* 4,15,4: *tua Caesar aetas [...] vacuum duellis / Ianum Quirini clausit; carm. saec.* 49–56.

Az új világkorszak nem érkezhett volna el a princeps, az új Caesar, a jövődől isten nélkül, akit nagybátyja, a *divus Iulius* megistenülése is felhatalmaz a legfőbb hatalom birtoklására, az olvasatképzésre.<sup>28</sup> Augustus olvasatképző, olvasatellenőrző tevékenységének egyik jellegzetes példája, hogy elrendelte a Sibylla-könyvek kiadását, és a saját palatinusi rezidenciája mellett épült Apollo-tempomban helyeztette el őket.<sup>29</sup> Ez a cselekedet értelmezhető a principátus korának allegóriájaként: a princeps, aki „nem uralkodó”, csak első az egyenlők között, nem manifesztált olvasatképző, de hallgatólagos felhatalmazása van minden világolvasat ellenőrzésére, felügyeletére.<sup>30</sup> Ebben a princeps által felügyelt világban, minden és mindenki elsősorban vagy csupán csak *olvasat* (egy elem a nagy szövegben), tehát minden és mindenki interpretált tényező. A princeps jóindulatát könnyen el lehet veszíteni, hiszen a szerző mint olvasat összevethető művei olvasataival, és ha a hatalom birtokosai nem helyeslik az összevetés révén létrejött szövegegységet, mindkettőt kihúzzhatják az életműből. Az író szenvedhet, száműzetésbe vonulhat műbeli hősei miatt, hiszen így lehet egységesíteni a szöveget, a minden tudást megadó római világszöveget.<sup>31</sup> Ugyanakkor politikai-hatalmi berendezkedéstől függetlenül egy alkotói életút minden mű-

---

<sup>28</sup> A meggyilkolt Caesar *istenszövege*, az üstökös, a caesari szerencsét reprezentáló csillag (Verg. *Aen.* 8,681: *patrium ... sidus*) minősége enigmatikus, misztikus, rejtett és manifesztált egyszerre. Jelentése tömörítőn, sűrítőn igenlő, de tényleges narrativitását még az „új Caesar” mint üzenetközvetítő és értelmező sem ismerheti teljességében. A csillag fölötté áll a princeps birodalom- és béketeremtő eseményterének, nem annak szabályai szerint kronotopikus. Az istenszöveg egyfajta meg- és felhatalmazás, „szövegszerződés”, de nem szegmentált, így nem olvasható ki belőle pontosan, hogy mit enged, és mit tilt, hogyan lehet megtartani, és mikor, mivel lehet megszegni, felmondani.

<sup>29</sup> Lásd: Suet. 2,31,1.

<sup>30</sup> Vö. Hor. *carm.* 1,2,50: *hic ames dici pater atque princeps.*

<sup>31</sup> Ov. *trist.* 1,2,61–8.

ve az előzőleg írtak visszavonása vagy korrekciója az eltelt idő újra-olvasatató kényszere miatt.<sup>32</sup>

A Kr. e. I. századi római irodalmi narratívákban és narrációs modalitásokban elsősorban a lírai versszövegek változásai szolgáltatják ennek a folyamatnak az igen gazdag és finomszerkezetű szövegvilágait. Ovidius és Propertius a tradicionális római háború-olvasatokat írják felül, mikor a *miles* antitéziseként az *amator* attitűdjét mutatják be. Tibullus elégiái a katonai-politikai karrierrel szemben két lehetséges, egymást nem kizáró alternatívát vázolnak fel: a kegyes földműves és a szerelmes költő attitűdjét.

A narratívák olyan kognitív mintázatok, amelyek az élet tervezéséhez, viteléhez, értékeléséhez adnak segítséget, felszólítást és parancsot. A tibullusi corpus költeményei három narratíva: a tradicionális *militia*, az új jelentésekkel gazdagodó *rura*, és az Augustus-kori lírában felértékelődő *amor* körül csoportosulnak (Gaisser 1983, 58). E három narratíva közül az *amor* és a *rura*, illetve e kettő kombinációja a *militia* lehetséges ellenszövegei; a háború-beszéd alternatívái az augustusi Róma-paradigmában. Az Actium utáni új világrendben, a princeps által meghatározott és ellenőrzött világszövegben a *rura* és az *amor* nemcsak alternatívái a *militianak*, hanem morális értelemben fölébe kerekednek, mindez pedig elvezet a korábbi domináns beszédmód, a *militia*-beszéd devalválódásához. A béke-szövegek felértékelődése, dominanciája a háború-beszéd felett maga után vonja a háború és a vele szorosan összefüggő *militia* fogalmának radikális átértékelését. A háború, a közszereplés immár nem tekinthető a szabad római polgárhoz egyedül méltó létformának és attitűdnek. A háború mint az alternatív olvasatképzők végleges kiiktatása, likvidálása, az új, augustusi paradigmában mindenképp felett az élet elvételeként olvasható, mely indokolható akár isteni küldetéssel, de lényegét

---

<sup>32</sup> Ov. *trist.* 2,1,560–574.

tekintve nem több, mint pusztá gyilkosság, szenvedés és bánat forrása. Új definíciójából, új logikai indoklásából adódóan a háború, mint a békét megszakító szünet, és a hozzá kapcsolódó „tradicionális” *militia*-narratíva a művészetben is átértékelődik: a lírai költészetben elvetendő, művészhez nem illő attitűdként jelenik meg. A jelen tanulmány arra tesz kísérletet, hogy három Tibullus-elégia példáján keresztül szemléltesse a háború-beszéd és a *militia* átértékelését, a *militia* helyére lépő egyik régi-új narratíva, a *rura* új olvasatait, kombinációs lehetőségeit az augustusi Róma-szövegben.

### 1. Háború = út a gondtalan élethez (I. 1)

1. 1. A háború mint életvitelszerű tevékenység minőségi változása, a klasszikus római értékhierarchia átrendeződése érhető tetten mindjárt az első könyv programversnek tekinthető első elégiájában. A kezdősorok a római polgár hagyományos karrierlehetőségeit jelenítik meg: a nagy tettekre hivatott férfiú gazdagsága (*divitiae*) és földbirtoka révén tehet szert olyan pozíciókra, amelyek társadalmi-politikai befolyást, hatalmat biztosítanak számára. Az ember sohasem éri be azzal, amit a természettől kapott, hanem szüntelenül azon iparkodik, hogy már megszerzett értékeit tovább gyarapítsa. A vagyonszerzés, melynek egyik lehetséges eszköze a háború, a boldog, zavartalan élethez vezető egyetlen lehetséges mód, mint Lucretius írja (5,1113–122). Hasonló gondolatokat fogalmaz meg Vergilius a *Georgicában* (5,500–012). Bár a természet minden jóval ellátja az embert, ő ennél többet akar: hatalmat minden létező felett, birtokolni a megszerezhető javakat, mert a birtoklás számára a legfőbb örömforrás.<sup>33</sup> A Horatius IV. epódoszában megörökített, tribunusi rangig felkapaszkodott ex-rabszolga is a pénz (*pecunia*) és a földtu-

---

<sup>33</sup> Vö. Soph. *Ant.* 334–354.

lajdon (*mille fundi iugera*) révén törhetett ki a szegénységből. A tibullusi elégia ezt a tradicionális életideált állítja szembe a költő által választott létformával, a háborúról, a katonai-politikai karierről való önkéntes lemondással. A „hagyományos” gondolkodás, a *mos maiorum* szerint a tétlenség (*inertia*), azaz a háborútól való tartózkodás morálisan értéktelen, és összekapcsolható a szegénység (*paupertas*) fogalmával (Lee-Stecum 1998, 30). A szegénység az elégikusok olvasatában nem szűkölködést jelent, sokkal inkább az egyszerű, fényűzéstől mentes, felesleges kiadásoktól nem terhelt életet.<sup>34</sup>

Tibullus gazdagsággal, a vagyonszerzéssel szembeni negatív attitűdjét az első könyv első elégijában megfigyelhetjük (1,1–6; 41–44; 49–52). A *paupertas* tibullusi megfogalmazásban egyet jelent az anyagi gondoktól mentes életvitelhez szükséges, de azt meg nem haladó vagyonnal: *parva seges satis est* (1,43).<sup>35</sup> Nem sóvárog atyái gazdagsága (*divitiae patrum*) után (1,43). Mint Lyne kiemeli (1998), ez a beszédmód szervesen illeszkedik a római lovagok prototipikus attitűdjébe, a lovagrendű római nem szegény, de nem tartozik a kiváltságosok, a leggazdagabbak közé, számára mindkét véglet elvetendő (1,1,77–78):

ego composito securus acervo  
despiciam dites despiciamque famem<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> A gazdagság (a birtoklási vágy) a szerelmet is tönkretetheti, ezért a költő inkább a szegénységet választja, lásd: Kall. *iambus* 3; *ep.* 32. lásd még: Theokr. *id.* 16. Vö. Prop. 2,10,23; 2,13,21 és 2,3,23. Propertius egyszerű írószerszámai a kallimachosi nemes egyszerűség ideálját idézik, szemben az antihellenisztikus költészetet szimbolizáló arany írókészlet motívumával.

<sup>35</sup> A *paupertas* tehát nem lehet szűkölködés (*egestas, inopia*), mint Martialis is megjegyzi (11,32,8): *non est paupertas, Nestor, habere nihil.* A *paupertas* hasonló értelmezését lásd még: Sen. *ep.* 87,40: *ego non video, quid aliud sit paupertas quam parvi possessio.*

<sup>36</sup> „S annak jusson a kincs is! Jó nekem a magaméban: / megvetem én a nyomort, megvetem én a vagyont.” (Kardos László fordítása)

A szegény ember „tétlen”, vagyis zavartalan, a hadjáratok és a tengeri hajózás veszélyeitől mentes életre (*vita iners*) van kárhozthatva, ugyanis kedvezőtlen vagyoni helyzete miatt nem katonáskodhat, sőt nem vehet részt aktívan a közügyekben. E gondolatmenet rávilágít a háború és a béke fogalmának sajátosan római minősítésére: a béke *inertiaként* értelmezve tulajdonképpen a háború hiánya, és ilyen minőségében nem feltétlenül pozitív fogalom. Ha nincs háború, akkor nem lehet dicsőséget szerezni, azaz a nemzetség *auctoritasa* és *dignitasa* nem növekedhet. Ugyanakkor a hatalom birtokosának nincs nyugalma (*otium*), hiszen szüntelen bizonyításra kényszerül, különben ellenségei azt hihetnék, meggyöngült, és fölébe kerekedhetnek.<sup>37</sup>

1. 2. A hatalombirtoklás minden esetben együtt jár az olvasatellenőrzés funkciójával. A hatalom birtokosának energiáit a saját birtoklási körén belül aktuális világolvasat-kísérletek átvizsgálása, korrekciója köti le, emellett törekednie kell arra is, hogy saját olvasatait minél szélesebb tömegekkel fogadtassa el. Ezért mindenki, aki hozzáfér egy társadalmi formációban a beszédjog elosztásához (állam, ideologikus hatalmi szervezetek, kiadók, szerzők, netán az olvasók), céljának és lehetőségének megfelelően igyekszik beleszólni a szövegek sorsába, a szöveg-biográfia alakításába. Ez a beszédjogszabályozási kényszer tartja fenn és működteti a tradicionális hatalmi struktúrákat, az államokat, így Rómát is. A hatalom azonban időben és térben véges, megszüntethető, átruházható, elbirtokolható, ilyen módon az általa propagált olvasat sem lehet örökérvényű (Prop. 3,5,11–14):

---

<sup>37</sup> Vö. Prop. 3,4,1–16.

Nunc maris in tantum vento iactamur, et hostem  
 quaerimus, atque armis nectimus arma nova.  
 Haud ullas portabis opes Acherontis ad undas:  
 nudus ad infernas, stulte, vehere rates.<sup>38</sup>

Az Augustus-kori lírikusok ezt az olvasatellenőrző, olvasat-elfogadtató tevékenységet hártják el különböző mértékben. Propertius nyíltan hirdeti: nincsenek katonai-politikai ambíciói (azaz világ-olvasata nem tökéletesen feleltethető meg a *mos maiorum* által közvetített szemléletmódnak), ő megelégszik azzal, ha a győzteseket ünneplő tömeghez csatlakozhat – azaz olvasata nem zárja ki, nem érvényteleníti a domináns, a hivatalos interpretációt (Prop. 3,4,19–22):

ipsa tuam serva prolem, Venus: hoc sit in aevum,  
 cernis ab Aenea quod superesse caput.  
 praeda sit haec illis, quorum meruere labores:  
 me sat erit Sacra plaudere posse Via.<sup>39</sup>

Tibullus elzárkózása még érzékletesebb, míg Propertius egyénített olvasata nemhogy megengedő, de támogatóan viszonyul a hivatalos olvasathoz (ünneplő Augustus győzelmét – azaz hallgatólagosan elismeri a princepsi Róma-szöveg helyességét), Tibullus már minősíti a *militiát* és annak narrációs modalitásait. Cairns feltételezése szerint személyes tapasztalatokat is szerzett a háborúról (1979, 145). Talán ez is magyarázza, hogy inkább a önkéntes *paupertast* választja a katonai szolgálat, a pénzszerzés helyett (1,1,25–26):

iam modo, iam possim contentus vivere parvo  
 nec semper longae deditus esse viae.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> „Most tenger szele hány, s ellent támasztva magunknak / fegyverhez fűzünk új csodafegyvereket. / Kincsed semmid sem viszed el csobogó Acheronhoz: / föld méhébe, bolond, meztelenül visz a komp.” (Jánosy István fordítása)

<sup>39</sup> „Sarjadát óvd, Venus. És a vezérünk legyen örökkön / az, ki ma Aeneas főnnmaradott fia itt! / Most, aki megszolgált a prédát, az vigye! Nékem, / a Via Sacrán ha tapsolok, ennyi elég.” (Jánosy István fordítása)

1. 3. Tibullus távol marad a harctértől, még arra sem érez készte-tést, hogy egy nagy tekintélyű államférfi kíséretéhez csatlakozva va-lamilyen közfeladatot lásson el. Inkább a látszólag tétlen (*iners*) életet választja, ám a házi tűzhely – mely metonimikusan a költő szemé-lyes terére utal – jelzőjeként álló *assiduus* már a gondolkodásmód, a háború-beszéd változásairól árulkodik (1,1,1–6):

Divitias alius fulgo sibi congerat auro  
Et teneat culti iugera magna soli,  
Quem labor assiduus vicino terreat hoste,  
Marta cui somnos classica pulsa fugent.  
me mea paupertas vitae traducet inerti  
dum meus assiduo luceat igne focus.<sup>41</sup>

Az *assiduus* a katonai élet szókincsének egyik jellegzetes eleme, amely itt (6. sor) a házi tűzhely (a költő szíve) jelzője. Tibullus életfi-lozófiája, beszédmódja, az *otium* iránti elkötelezettsége, amellyel a római gondolkodásban eddig domináns *negotium*-narratívát írja felül, egy újszerű világot olvasatnak szerez érvényt (Lyne 1979, 117).<sup>42</sup>

A *rura* választása ugyanakkor egyet jelent az anyagi javakról való lemondással, de az elégikus világot olvasat értelmében a *pauper*, a leg-szükségesebbekkel megelégedő, (anyagi javak felhalmozását nem kereső) ember lelke gazdagabb, érzései őszinték (1,5,61–62):

Pauper erit praesto semper, te pauper adibit  
primus et in tenero fixus erit latere.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> „Adja a sors, hogy boldogan éljek csöpp vagyonomból, / és ne gyötörjön örök út a nehéz rögökön.” (Kardos László fordítása)

<sup>41</sup> Lásd: Ps.-Placidus: et adsidui milites [et] ab adsituitate officii; Paulus Festus: Alii eum, [assiduus] qui sumptum proprio militabat, ab esse dando vocatum aestimarunt. Cairns kiemelései (1979, 17).

<sup>42</sup> A régi beszédmód egyik jellegzetes példajaként Cicero elítélően ír a *negotium*ot elutasító, „tétlen” magatartásról, vö. *pro Sest.* 136–7.

<sup>43</sup> „Tüstént kész a szegény, a szegény kész arra: szegődjék / hozzád, s álljon örök hívedül oldaladon.” (Kárpáty Csilla fordítása)

Horatius olvasatában a *rura*, a *negotium*ot, a közszereplést, az ambíciót jelképező várossal, Rómával oppozícióban az egyszerű örömkök, az *otium* allegóriájaként szerepel, ahol a lelket nem rontja meg a káros ambíció (*serm.* 2,6,16–19):

Ergo ubi me in montes et in arcem ex urbe removi,  
quid prius inlustrem saturis musaeque pedestri?  
Nec mala me ambitio perdit nec plumbeus auster  
autumnusque gravis, Libitinae quaestus acerbae.<sup>44</sup>

A tibullusi szövegvilágban az együttesen előforduló *militia/divitiae* és a *rura/paupertas* fogalompárok oppozíciója nem csak szemantizáló jellegű, hanem morális többletet is nyer, az első elégia szövege minden kétséget kizáróan a *rura* szellemi-erkölcsi fölényét hirdeti a *militiával* szemben (7–24 és 29–48):

Ipse seram teneras maturo tempore vites  
Rusticus et facili grandia poma manu;  
Nec spes destituit, sed frugum semper acervos  
Praebat et pleno pinguis musta lacu.  
Nam veneror, seu stipes habet desertus in agris  
Seu vetus in trivio florida serta lapis,  
Et quodcumque mihi pomum novus educat annus,  
Libatum agricolae ponitur ante deo.  
Flava Ceres, tibi sit nostro de rure corona  
Spicea, quae templi pendeat ante fores,  
Pomosisque ruber custos ponatur in hortis,  
Terreat ut saeva falce Priapus aves.  
Vos quoque, felicitis quondam, nunc pauperis agri  
Custodes, fertis munera vestra, Lares.  
Tunc vitula innumeros lustrabat caesa iuencos,  
Nunc agna exigui est hostia parva soli.  
Agnae cadet vobis, quam circum rustica pubes  
Clamet “io messes et bona vina date”. (7–24)

<sup>44</sup> „Most, hogy a városból a hegyekbe, e várba vonultam, / mit dicsérjen más gyalogos múzsám s a szatírám? / Nem kínoz kegyhajhászás, sem a féktelen Auster, / sem szomorú ősz, sem szigorú Libitina kamatja.” (*Bede Anna fordítása*)

1. 4. A földművelő élet és a katonaság természetesen összeegyeztethetők egy bizonyos pontig. A korábbi szerzők műveiben is találni példát arra, hogy a két tevékenységi forma, a két létmód összekapcsolható, bár kétségkívül nem egyenértékű. Cato a *De agricultura* első könyvében például azt a gondolatot hangsúlyozza, hogy a földművelés fegyelemre szoktat, ezáltal felkészít a katonaságra.<sup>45</sup> A földművelő életforma és a katonaság Cato gondolkodásában még nem zárja ki egymást, sőt, szerves egységet alkot, hiszen a legbátrabb, legnagyobb hősök és hadvezérek ősei valamikor földművesek voltak. Cato egyúttal kifejti, hogy a földműves, aki jól végzi feladatát, ugyanúgy megérdemli a *vir bonus* minősítést, mint az, aki a harctéren szerez dicsőséget (1,2).

Horatius ódáiban is a hajdani, aranykori földműves állam idealizált világa kerül szembe a morálisan mindenképpen értéktelenebb jelenkor világával. Épp ezért a horatiusi ódákat egyfajta nosztalgia hatja át a korai köztársaság korának földművelő-pásztorok közösségei iránt. A vidék iránti nosztalgia az ódák esetében több mint hellenisztikus reminiscencia (Harrison 2007b, 239), egyenesen morális értékítélet korának viszonyairól.<sup>46</sup>

Augustus korában átértékelődik a *rusticus* jelző, újabb jelentéstartalmakkal gazdagodik: míg Cato az egyszerű, nehéz fizikai munkát végző személyekkel kapcsolatban használja, bő évszázaddal később Tibullusnál ez a kifejezés már az *otium* és a hozzákapcsolt fogalmak jellegzetes minőségjelzője, amely már korántsem a nehéz, küzdelmes paraszti munka, hanem az idilli-bukolikus vidéki nyugalom képét idézi fel a befogadóban (Lyne 1980, 153). Az 5. sorban előforduló *iners*re alludál a 7. sorban szereplő *rusticus* kifejezés, amellyel

<sup>45</sup> *de agri cult.* 1,4: At ex agricolis et viri fortissimi et milites strenuissimi gignuntur, maximeque pius quaestus stabilissimusque consequitur minimeque invidiosus, minimeque male cogitantes sunt qui in eo studio occupati sunt.

<sup>46</sup> *carm.* 3,6,33–48.

mintha morális értéket rendelne az általa választott életmódhoz.<sup>47</sup> Énekelt földműves léttel, a költő sokkal inkább afféle műkedvelő kertészként pózol,<sup>48</sup> mikor az első elégiában kertjében szőlőt és gyümölcsfát ültet a *Georgica* világot idézve (7–8. sorok): *ipse seram teneras maturo tempore vites / rusticus et facili grandia poma manu*. Vergiliusnál a földműves élete folyamatos *küzdelem* az elemekkel, erőfeszítés (*labor*), amely egy pillanatra sem szünetel.<sup>49</sup> A vidéki élet, a *vita rustica* tibullusi olvasata szerint már nem küzdelmes, hiszen a földműves, ha keményen dolgozik, az istenek kegyeltje lesz, és segítségüket élvezzi (1, 1, 30–48).<sup>50</sup> Maga Priapus áll őrt a kertben, az ő tiszte távol tartani a madarakat a gyümölcsöstől (17–18):

Pomosisque ruber custos ponatur in hortis  
terreat ut saeva falce Priapus aves.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> A *rusticus* pozitív minőségjelzőként igen gyakori, és a „rég római egyszerűség”, a Cato által is megörökített földműves-katonák világát idézi fel, lásd: Cic. *Rosc. Amer.* 75: praetereo illud ... in rusticis moribus ... istius modi maleficia gigni non solere ... vita autem haec rustica quam tu agrestem vocas parsimoniae, diligentiae, iustitiae magistra est; Varr. *re rust.* 2,1,6: de antiquis illustrissimus quisque pastor erat; 2, praef.: viri magni nostri maiores non sine causa praeponebant rusticos Romanos urbanis; vö. 3,1,4; Verg. *georg.* 1,168: divini gloria ruris. A *rusticus* jelző negatív jelentésű használata a Tibullus előtti szerzőknél gyakran előfordul, lásd: Cic. *de orat.* 2,25 ahol a *rusticus* az *indoctissimus* szinonimája, uo. 3,44: rusticam asperitatem, 45: non aspere ..., non vaste, non rustice, non hiulce. Lásd még: Cat. 22,14: idem inficeto est inficetior rure; 36,19: pleni ruris et inficetiarum / annales Volusi, cacata charta.

<sup>48</sup> Vö. Hor. *serm.* 2, 6; *epist.* 1, 14.

<sup>49</sup> *georg.* 2,513–518: agricola incurvo terram dimovit aratro: / hic anni labor, hinc patriam parvosque nepotes / sustinet, hinc armenta boum meritosque iuencos. / nec requies, quin aut pomis exuberet annus / aut fetu pecorum aut Cerealis mergite culmi, / proventuque oneret sulcos atque horrea vincat.

<sup>50</sup> Vö. Hes. *op.* 300–301 és 306–317.

<sup>51</sup> „és a gyümölcsösben piros őrként álljon, ijesztve / szigorú sarlóval a madarat, Priapus.” (Kardos László fordítása)

Az elégia derűs madárijesztő-leírásában a háború-paradigma beszédmódja, szövegelemlekezete szövődik át az augustusi béke-paradigma, a Georgica és az Eclogák tipikus képi világába. A fel-fegyverzett, hazáját védő, ellenség vérével szennyezett katona képe a jovialis, pirosposzsgás (*ruber*) Priapus figurájává szelídül, akinek hagyományos attribútuma, a sarló (*falx*) szolgál fegyverül a betolakodó, a gyümölcsökkel teli kertet (*pomonus hortus*) mint bőségszimbólumot, vagyis a tradicionális értelemben vett erkölcsi jót, a fáradtságos munka eredményét veszélyeztető „ellenség”, azaz a madarak ellen. Az ily módon létrejövő, bukolikus metafora a madárijesztő és a katona fogalma között fennálló analógián nyugszik.

A vidéki táj, a falusi élet eseményeinek, objektumainak szerepeltetése jellegzetes hellenisztikus motívum (Cairns 1979, 17), mint a hellenisztikus költői elvágódás, a mindennapi városi élet rutinjától való elfordulás toposza,<sup>52</sup> melynek jellegzetes kliséi, a tisztességség, egyszerűség, kegyesség megjelennek a motívum római adaptációiban. A hellenisztikus költő a nyüzsgő nagyvárosból a csendes, falusi világba vágódik.<sup>53</sup> A falusi élet szcenikáját (a költő életteréből való elvágódás) átszínezi a régmúlt idők iránti nosztalgia (a személyes életidőből való kilépés) és a transzcendencia, az isteni szabályok szerint kronotopikus szféra jelenléte. Ezt a hellenisztikus toposzt adaptálja Tibullus bukolikus környezetben játszó-dó elégiáiban. Az ő vidék-olvasata azonban felülírja a nosztalgikus hangulatú görög pretextust. Tibullus, összhangban az augustusi vallási megújítást hirdető propagandával, a római *agricola*-attitűdöt a

<sup>52</sup> Vö. Aristoph. *pax*: 1127–90.

<sup>53</sup> Vö. Nicaenetus, *Coll. Alex. Fr.* 6: Οὐκ ἐπέλω, φίλον ἄνθρωπε, καταπτόλις ἐν ἡμῶν παρὰ τὴν πόλιν / δαίνυσθαι Ζεφύρου πνεύμασι τερπομένον. / Ἀρκεῖ μοι λίθινος ὑπόπλιτρος οἰσίνων / ἔγγυθι παρὰ πρὸς τὴν πόλιν οὐ δέμνιον ἐν δαπίνῃ, / καὶ λίαν ὑγρόν, ἀρξαιὶν Κερῶν στεφάνων. Ἄλλοι δὲ φέρουσιν / οἶνον καὶ Μουσῶν ἠχὰς (χρησίσσας) ἡμῶν, / ἡμῶν δὲ πίνοντες ὀπίωσι Διὸς εὐκλείας νόμους / μετὰ πᾶσι, νόμους δὲ δεσποτῶν ἡμετέρων.

„régí római erkölcsiség”, a *mos maiorum* modern reprezentánsát emeli piedesztálra (Cairns 1999, 225), aki személyében egyesíti az egyszerűség, a tisztos szegénység (a nyereségvágy hiánya), a kötelességtudás, a munka, a kegyesség sajátosan római ideáltípusát. Az elégius *otium*, a városi életből a vidék csendjébe való elvágódás nem a „valódi” paraszti életmód iránti elkötelezettség, hanem egy fiktív, a költői képzelet kreálta ellenvilág iránti nosztalgia (Veyne 1983, 114). Így tesz Tibullus is, amikor Rómát elhagyva vidékre utazik, hogy együtt lehessen kedvesével – a kiragadott szemelvény felfedi a költőt a „valódi” vidékkel szembeni fenntartásait, sajátos *inertia*-értelmezését.<sup>54</sup> A Horatiusnál domináns város/vidék ellentétpár továbbfejlesztéseként a tibullusi elégia utolsó harmadában (53–78) a korábban meghatározó *divitiae-paupertas* oppozíció kiegészül az *inertia* és a *laus* szembeállításával, a *militia* másik lehetséges ellen-narratívájával (*amor*). A költői én-szöveg, az *inertia* antiteziseként fellépő messallai háború-szöveg a tradicionális római értékeket és karriermodellt képviseli (53–58):

Te bellare decet terra, Messalla, marique,  
 ut domus hostiles praeferat exuvias;  
 me retinent vinctum formosae vincla puellae,  
 et sedeo duras ianitor ante fores.  
 Non ego laudari curo, mea Delia: tecum  
 dum modo sim, quaeso segnis inersque vocer.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Tib. 2,3,1–5: Rura meam, Cornute, tenent villaeque puellam: / ferreus est, heu, heu, quisquis in urbe manet. / Ipsa Venus latos iam nunc migravit in agros, / verbaque aratoris rustica discit Amor.

<sup>55</sup> „Szárason és vízen is, Messalla, a háboru rád vár, / a hadi préda a te otthonod éke legyen: / engem egy édes lány bűvös kötelékei húznak, / itt ülök, őrzöm a ház zárt, szigorú kapuját. / Nem kell nékem a hős nevezet, csak Delia, véled / éljek – bálnom is én, rest, mulya-é a nevem.” (Kardos László fordítása)

Hasonló megfogalmazást találunk a kortárs Propertiusnál (1,6, 25–30). A háborús hős, a katona megpróbáltatásai jutalmaként elnyeri a hírnevet (*laus*), ezzel szemben a szerelmes – akárcsak a szegény földműves – látszólag tétlen, inaktív életet él (*nequitia*):

me sine, quem semper voluit fortuna iacere,  
hanc animam extremae reddere nequitiae.  
Multi longinquo perire in amore libenter,  
in quorum numero me quoque terra tegat.  
Non ego sum laudi, non natus idoneus armis:  
hanc me militiam fata subire volunt.<sup>56</sup>

Tibullusnak a szerelem, az egyszerű vidéki életmód melletti elkötelezettsége együtt jár a háború, és az abból fakadó vagyon- és dícsőségszerzés elutasításával (Lamm 2007, 101). A modellként szolgáló hellenisztikus költészetben ilyen erőteljes állásfoglalás nem figyelhető meg (Cairns 1979, 24). Bár a *miles gloriosus* a hellenisztikus költők számára egyértelműen negatív konnotációjú archetípus, Menandros és Theokritos műveiben felbukkannak megengedőbb háború-olvasatok. A háború-beszéd tibullusi elutasítása nem pusztán a költői program része, hanem maga az *ars poetica*: összekapcsolódik az epikus költészet kallimachosi mintát követő elvetésével.<sup>57</sup> A *vos signa tubaeque / ite procul* (1,1,75) formula egyértelműen az *Aitia* szövegvilágát, a kallimachosi recusatiót idézi fel pretextusként,<sup>58</sup> ha-

<sup>56</sup> „Engem hagyj, kit a Végzet örökre földre tiport már, / végső züllésnek vetnem az életemet. / Ismered annyi sok áldozatát az örök szerelemnek: / hadd legyen én köztük, majd ha a föld betakar. / Nem vagyok alkalmas diadalmi babérra, csatákra, / itt van a küzdőtér, melyre a Sors kijelölt.” (Horváth István Károly fordítása)

<sup>57</sup> *Aet.* 1,1–5: Οἶδ’ οἶτι μοι Τελχιῆς ἐπιτροῦζουσιν ἀπιδυῖ / ἠλίδει οἶτ Μουσηυ οὐκ ἐγεῆοντο φίλοι, εἰηκεν οὐκ εἴη ἀἴσμα διηνεκεῖ ἠὲ βασιλ[ῆ] / !!!]αἶ ἐν πολ[ί] αἶτ ἠῆυσα χίλ[ι] αἶσιν / ἠ!!!!]οὐτ ἠτῶα.

<sup>58</sup> *Aet.* 1,17: εἰ ἴτε Βασκανίη οἶ οὐκ γεῆοι: αἶφι δὲ τεκνῶ / κρινετῶ] μὴ σοῖν% Περσίδι τῆσφίην: / μὴδ’ ἀπ’ ἐμευ=δὲ φάτῃ μεῖα γοφεβῶσαν ἀπιδυῖ / τίκτησαι: βροντῆ οὐκ ἐμοῦ, ἀ] ἰ αὐΔιοῖ.

sonlóan a tengeri utazástól való vonakodáshoz, amely a hellenisztikus költészetben a hősi epika egyik kedvelt metaforája (1,45–50):<sup>59</sup>

Quam iubat inmites ventos audire cubantem,  
et dominam tenero continuisse sinu,  
aut, gelidas hibernus aquas cum fuderit Auster,  
securum somnos igne iuvante sequi.  
Hoc mihi contingat. Sit dives iure, furorem  
Qui maris et tristes ferre potest pluvias.<sup>60</sup>

1.5. Az értékhierarchia átrendezése, az új, domináns narratíva és annak modalitásai nemcsak a földi szféra, az emberi attitűdök szintjén érhetőek tetten. A megváltozott értékrend, az új világkorszak mint világotvilág új istenszöveg-értelmezéseket eredményez, amelyek révén az istenek hatalmi viszonyai átrendeződnek. A hivatalos propaganda által is hirdetett „új aranykor”, a saturnusi világképe visszatérte szükségessé teszi számos korábbi, elfeledett vagy háttérbe szorult kultusz felélesztését, az istenek közti hatalmi póluscserét. Az új világrend reprezentánsai, oltalmazói többé már nem a hadistenek, Mars és Quirinus, nem az istenek ura, Iuppiter, hanem a házi tűzhelyet, a családot óvó Lárook, a földműveseket segítő istenségek, különösen Bacchus és a tápláló, kalászt és gyümölcsöt kínáló Ceres (2,1,1–4, 17–20):

Quiquis adest, faveat: fruges lustramus et agros,  
ritus ut a prisco traditus exstat avo.  
Bacche, veni, dulcisque tuis e cornibus uva  
pendeat, et spicis tempora cinge, Ceres. [...]  
Di patrii, purgamus agros, purgamus agrestes:  
vos mala de nostris pellite limitibus.

<sup>59</sup> Cairns 1971, 204–206.

<sup>60</sup> „Ó, milyen édes a vad szeleket hallgatni heverve, / míg hű kedvesem is hű kebelemre simul, / vagy zápor-zene mellett ringani álmok ölében, / míg jeges áradatot zúgat a déli vihar! / Ez legyen osztályrészem: kincs azt illeti, aki / a felhőszakadást tűri s a tengeri vést.” (Kardos László fordítása)

Neu seges eludat messem fallacibus herbis,  
neu timeat celeres traditor agna lupus.<sup>61</sup>

A béke az élet, a nemzés, a születés, így a szerelem és a vágy narratívája. A béke legfőbb reprezentánsa épp ezért nem csak a szántó-földet, az élet fenntartásához szükséges gabonát, gyümölcsöt biztosító Ceres, hanem a mindent átható, mozgató Szerelem, mint magát a világszöveget író, létrehozó isteni erő, mely a legfőbb érték és szükséglet az ember számára (Prop. 3,5,1–6):

Pacis Amor deus est, pacem veneramur amantes:  
sat mihi cum domina proelia dura mea.  
Nec mihi mille iugis Campania pinguis aratur,  
nec bibit e gemma divite nostra sitis,  
nec tamen invisio pectus mihi carpitur auro,  
nec mixta aera paro clade, Corinthe, tua.<sup>62</sup>

E két istenszöveg (Ceres és Amor) felértékelődése, dominanciája, szinergiája eredményezi a háború-beszéd átformálását, a *militia*-narratíva két ellennarratívájának, mint alternatív beszédmódnak az összefonódását, integrációját akár egy mű-szövegen belül.<sup>63</sup> A háború-beszéd ilyenformán az új paradigmában, az elégikus

<sup>61</sup> „Ünnepies csendben járjuk ma körül a mezőket / a termést, úgy, ahogy azt rendeli ősi szokás. / Jöjj, Bacchus, miközénk, és függjön a szarvadra édes / szőlőfürt, s te kalászt fonj a fejedre, Ceres.” [...] „Ó, honi isteneink, tisztítsuk a földet, a népet: / kár ellen kezetek védje meg ezt a határt, / dudvással ne tehesse vetés csúffá aratásunk, / és ne riassza a gyors farkas a lomha juhót.” (*Kálmány László fordítása*)

<sup>62</sup> „Békénk őre Amor; szeretők, tiszteljük a Békét. / Úrnómmal gyakran zordonul összekapunk; / ám a gyűlölt aranyérc szívemet mégsem hasogatja, / sokkövü kelyhek-ből, szomjuhozó, nem iszom. / Bronzvázákat nem gyűjtök, kirabolva Corinthus. / Campaniában sem szánt vagy ezernyi ekém.” (*Jánosy István fordítása*)

<sup>63</sup> A két fő elégikus paradigma összefonódását egy istenszövegen belül lásd még: Tib. 1,7, ahol a szerelmesként ábrázolt Osiris dionysosi attribútumokkal felruházva, bukolikus figuraként jelenik meg (43–8): Non tibi sunt tristes curae nec luctus, Osiri, / sed chorus et cantus et levis aptus amor, / sed varii flores et frons redimita

világszövegben kétféle funkciót tölthet be: a *rura* egyik lehetőségeként az ember mint földműves természettel való küzdelmét jeleníti meg, oppozícióban a letűnt aranykori állapotokkal; másrészt, mint az *amor*-narratíva egyik alapvető toposza, a szerelem = háború/katonai akció fogalmi metaforán nyugvó *militia amoris* jellegzetes megnyilvánulási formája, beszédmódja.

## 2. A háború = a béke eszköze (I. 10.)

2. 1. A tizedik, *Detestatio belli* néven ismert elégia egyértelműen a béke-paradigma (a „ne ölj” kategorikus imperativusa) igenlése, és egyetlen pozitív létmódként való ábrázolása, amely maga után vonja a háború-paradigma (nem ölsz, hanem dicsőséget szerzel a családodnak, Rómának; nem ölsz, hanem hozzásegíted az emberiséget a békéhez és a jóléthez stb.) egyértelmű elutasítását. A háború, mint a legmagasabb szintű jó, a béke ellentettje csakis negatív lehet, nem származhat belőle semmiféle pozitívum. Egyrészt nem szolgálhat a dicsőségszerzés eszközeként sem, hiszen a háború emberi életek kioltása. Másrészt pedig nem lehet a béke megvalósulásának eszköze, hiszen a háború lényegéből adódóan a béke, az élet tökéletes és teljes tagadása. A háború mint a tiltás drasztikus, kizárólagos érvényű formája, mint intézményesített gyilkosság nem képvisel semmiféle értéket, és nem igazolható semmilyen indokkal. Kiváltója, mozgatója minden esetben valamilyen végletes, szélsőséges érzelem, szenvedély. Vergilius az *Aeneis*-ben, mint Lynce rámutat (1983), a háborúhoz, az emberélet kioltásához vezető haragot (*furor*) nevezi meg mint a *pietas*, az igazság és a béke ellenpólusát (1,150–1). Az Actium előtti világot a polgárháború, a szenvedélyek,

---

corymbis, / fusa sed ad teneros lutea palla pedes / et Tyriae vestes et dulcis tibia cantu / et levis occultis conscia cista sacris.

a mértéktelen hatalomvágy, a káros ambíció vezette halál-narratíva uralta. Ezzel szemben az új, augustusi világrend a béke korszaka, melyben nincs helye a rómaiak közti haragnak és a gyűlöletnek. (*Aen.* 1,291–6):

aspera tum positis mitescent saecula bellis:  
cana Fides et Vesta, Remo cum fratre Quirinus  
iura dabunt; dirae ferro et compagibus artis  
claudentur Belli portae; Furor impius intus  
saeva sedens super arma et centum vinctus aenis  
post tergum nodis fremet horridus ore cruento.<sup>64</sup>

Az élőknek békére van szüksége, mert az élet alapfeltétele a béke, mint ahogyan arról az itáliaiakkal békét kötni szándékozó Aeneas is beszél (11,110–119).

2. 2. Tibullus tizedik elégiája a kötet programverséhez hasonlóan az *amor* és a *rura* narratívájának elsőbbségét hirdeti a *militia*val szemben, kiegészítve a múlt és a jövő, az élet és a halál oppozíciójával (Gaisser 1983, 70). Míg az első elégia *militia*-olvasata hangsúlyozottan egyénített, csak alternatívaként vázolta fel a *militia* lehetséges el-lennarratíváit, addig a 10. elégiában általánosabban fogalmaz, a *yogoj* *poi emou*-toposz szellemében kategorikusan elveti a háborút, a konvencionális római karrierstruktúrát. Ez a negatív háború-olvasat már a kezdősorokban megjelenik. Tibullus elutasítja a háborút mint az életet kioltó, az önálló olvasatképzést radikálisan tiltó és megtorló narratívát, amelyben a kreativitás csak annyiban nyerhet tért, amennyiben a teremtést, az alkotóerőt a beszédjog abszolút

---

<sup>64</sup> „S háboru nem lesz már, szelidülnek a vad korok akkor; / Vesta s az ősi Erény, Remus és testvére, Quirinus: / törvényt ők szabnak; szörnyű kapujára a Harcnak / meg nagy acél-reteszek nehezülnek; a vad-szívü Vérszomj / így kuporog, zord kardjai közt, keze hátrakötözve / s habzó szájjal, a száz érc láncban üvölt csak a dühtől.”  
(Lakatos István fordítása)

korlátozásának, a gyilkolásnak a szolgálatába állítja, mint azt a fegyver feltalálójának példája is illusztrálja (1,10,1–12):

Quis fuit, horrendos primus qui protulit enses?  
 Quam ferus et vere ferreus ille fuit!  
 Tum caedes hominum generi, tum proelia nata,  
 tum brevior dirae mortis aperta via est.  
 An nihil ille miser meruit, nos ad mala nostra  
 vertimus, in saevas quod dedit ille feras?  
 Divitis hoc vitium est auri, nec bella fuerunt,  
 faginus adstabat cum scyphus ante dapes.  
 Non arces, non vallus erat, somnumque petebat  
 securus varias dux gregis inter oves.  
 Tunc mihi vita foret, <Valgi> nec tristia possem  
 arma, nec audissem corde micante tubam.<sup>65</sup>

Az itt elsősorban katonai szolgálat értelemben álló *militia*, a halál és pusztítás narratívájaként egyet jelent a bizonytalansággal (*brevior dirae mortis aperta via est*), destruktív erővel (*caedes, proelia*), a megfélemlítéssel, melynek eszköze a kard, az emberéletet kioltó fegyver. A háborúért és a gyilkolásért azonban nem terheli kizárólagos felelősség a fegyver feltalálóját (*at nihil ille miser meruit*), sokkal inkább bűnös az, aki egy találmányt bűnös célra (*ad mala*), ártó szándékkal használ fel. Ártó szándéknak minősül nemcsak a gyilkosság, hanem a természet és annak erői feletti hatalom elbirtoklása. Az erőszakkal megszerzett hatalom lényegénél fogva nem lehet tartós, újabb küzdelmet, újabb erőszakot szül, és tovább erősíti a bizonytalanság ér-

<sup>65</sup> „Ó, ki találta fel a rettentő fegyvereket rég? / Mily fene vasból vert, marcona vad lehetett! / Akkor kezdte a harcot a békés emberiség itt, / akkor lelt rövidebb útra a szörnyü halál! / Vagy tán büntelen az, s félelmetes állatok ellen / élesítette vasát, mely ime harcra segít? / Mindez a sárarany átka, sosem volt háboru addig, míg kopogó fapohár járta a víg lakomán. / Sáncot nem vontak, várat sem raktak, a pásztor / nyugton aludt, ha netán szerteszaladt is a nyáj. / Így képzeltem el én! Fegyvertelen élek a napban, / s nem riadok fel a vad trombita hangjaira.” (*Radnóti Miklós fordítása*)

zetét, az egyenlőtlenséget.<sup>66</sup> Mint Lee-Stecum rámutat (1998, 268), a 10. elégia párhuzamba állítható a gyűjtemény nyitódarabjával, mely a gazdagság (*divitiae*) megszerzéséért folytatott küzdelem, a tágabb értelemben vett *militia*-narratíva elutasításaként értelmezhető. A 10. elégiában a *militia* mint fegyveres szolgálat, mint a háború narratívája felett mond ítéletet az aranykor iránti nosztalgia és a vaskori állapotok oppozíciójával. Az aranykorban nem volt szükség sem törvényre, sem eszközökre, szerszámokra, fémekre: mindenütt béke honolt, a föld magától megtermett minden, az élethez szükséges terményt, gyümölcsöt. Azonban az ember féktelen birtoklásvágya végett vetett ennek az állapotnak (Tib. 2,3,40–49):

ferrea non venerem sed praedam saecula laudant:  
 praeda tamen multis est operata malis.  
 Praeda feras acies cinxit discordibus armis:  
 hinc cruor, hinc caedes mors propiorque venit.  
 Praeda vago iussit geminare pericula ponto,  
 bellica cum dubiis rostra dedit ratibus.  
 Praedator cupit immensos obsidere campos,  
 ut multa innumera iugera pascat ove:  
 cui lapis externus curae est, urbisque tumultu  
 portatur validis mille columna iugis,  
 claudit et indomitum moles mare, lentus ut intra  
 neglegat hibernas piscis adesse minas.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> A *militia* által képviselt hatalomvágy (a saját olvasat rákényszerítése másokra) csak félelmet szül, az új olvasat elfogadása csak kényszeres, ezért bizonytalan vö. Tib. 1,7,3–4: hunc fore Aquitanas posset qui fundere gentes, / quem tremere fortis milite victus Atax.

<sup>67</sup> „Vad csatasort ádáz vassal Zsákmány övezett fel: / tőle a vérontás és a halál közele. Zsákmány úz embert vesztébe, a kósza habokra, / és hadi ércorrot tőle kapott a hajó. / Zsákmányló vágyik megszállni mezőket ezerszám, / hogy juhok ezreinek nyerjen elég legelőt: / külhoni márvány kell neki, és fölverve a várost, / nagy szekerek sora jó oszlopok ezreivel, / tengert is berekeszthet a kötömeg, és a nyugodtan / úszó hal nem ügyel, hogyha vihar fenyeget.” (*Kálnoky László fordítása*)

A vaskort a félelem, az ellenségeskedés uralja, senki és semmi nincs többé biztonságban. A világ természetes rendje felborult, a szeretet helyett a gyűlölködés irányítja az emberek tetteit, gondolatait.<sup>68</sup>

2. 3. Az elégiát meghatározó múlt/jelen opposzió a 13. sort kezdő most (*nunc*) kifejezéssel éri el csúcspontját, a hellenisztikus *yoŋoj* *pol emou*-toposzt a költő személyes élményei színezik át. Akarata és meggyőződése ellenére háborúba hurcolják – ezt sugallja a passzív igealak (*ad bella trahor*), szolgálattételre (*militia*) kényszerítik, amelynek során élete és testi épsége is veszélybe kerül (13–15):

Nunc ad bella trahor, et iam quis forsitan hostis  
haesura in nostro tela gerit latere.  
Sed patrii servate Lares: aluistis et idem,  
Cursarem vestros cum tener ante pedes.<sup>69</sup>

A fegyveres szolgálat nemcsak a költő testi épségét, életét veszélyezteti, hanem elválasztja őt mindattól, ami fontos számára: elsősorban kedvesétől, Deliától, azaz az *amor* világától, és az *otium*ot jelentő otthontól, a családtól<sup>70</sup> – erre utal a Lárokhöz intézett könyörgés: segítsék őt a veszedelmek során ugyanolyan oltalmazó szeretettel, mint gyermekkorában. A gyermekkor mint a biztonság, a béke és gondtalan élet allegóriája az aranykort idézi fel; párhuzamot von a boldog gyermekkor/küzdelmes felnőttkor és az aranykor/vaskor opposziók között.<sup>71</sup> Ez az allúzió tovább erősíti a kötet

<sup>68</sup> Vö. Ov. *met.* 1,141–9.

<sup>69</sup> „Most csata dül, visznek, s egy férfi tán köszörüli / súlyos kardját, mely oldalam átveri majd. / Óvjatok ó örökölt Lároknak! / ti neveltetek engem, / itt futkostam szent lábaitok körül én.” (*Radnóti Miklós fordítása*)

<sup>70</sup> Vö. Tib. 1,3,5–10: Abstineas, Mors atra, precor: non hic mihi mater / quae legat in maestos ossa perusta sinus, / non soror, Assyrios cineri quae dedat odores / et fleat effusus ante sepulcra comis, / Delia non usquam; quae me cum mitteret urbe, / dicitur ante omnes consuluisse deos.

<sup>71</sup> Tib. 1,10,16–28.

programversében már megfogalmazott véleményt: a hatalomért, a birtoklásért folytatott küzdelem, és annak intézményesített formája, a *militia* szükségtelen és alapvetően ellentétes a világ eredeti rendjével.

Az ideális attitűd az aranykori *paupertas*, az istenek gondoskodásába vetett feltétlen bizalom, a nagy világszöveg értő, érzékeny olvasása. A birtoklás, az olvasatkészítés és -ellenőrzés vágya vezetett a háborúhoz, amely az istenek és emberek egymás közti kapcsolatait is megnehezítette, összezilálta. Az isteni oltalom sem magától értetődő, ingyenes juttatás: áldozatokkal (*hostiaque*) kell kiérdemelni, majd megtartani. A *militia*, a birtoklásvágy felborítja a világ természet szabta rendjét, tönkreteszi a családot, az emberi kapcsolatokat. A *militia*-beszéd a természet törvényszerűségeit felülíró világot olvasatot propagál: a szülő temeti el gyermekét, testvérek fordulnak egymás ellen, gyermekek maradnak árván, asszonyok özvegyen.<sup>72</sup>

Fontos azonban leszögeznünk, hogy a háború mint leginkább drasztikus olvasatelfogadtatás negatív értékelése nem terjed ki az állam területére betörő ellenség, vagy idegen lázadókkal, más népekkel szembeni katonai akciók megítélésére. Ezen akciók jogosságát az elégikusok, köztük Tibullus, nem értékelik az ellenfél szempontjából. Állásfoglalásként szolgál ugyanakkor a már említett *trahor* igealak: a költői attitűddel a *militia* összeegyeztethetetlen, mivel veszélyezteti mindazt, amely a költő számára értéket képvisel. Ha megtagadja a *militiam*, akkor azt nem az ellenfél, hanem a saját életének védelmében, szerettei érdekében teszi. A paradigmaváltással érvényre jutó új világot olvasatban tehát még nem a humánus szempontjai érvényesülnek, ugyanakkor a *pax* felértékelődése, a hagyományos római értékrend megkérdőjelezése már mindenképpen komoly szemléletváltásról tanúskodik.

---

<sup>72</sup> Verg. *Aen.* 11,215–9.

2. 4. A halált hozó, beszédjogot drasztikusan és kategorikusan korlátozó, a saját olvasat kizárólagosságát szimbolizáló *militia* ellenpólusaként jelenik meg a *rura* mint az élet allegóriája, maga a Béke, Ceresnek a kallimachosi Démétér-himnuszából is ismert attribútumaival felruházva (45–50):

Interea Pax arva colat. Pax candida primum  
duxit araturos sub iuga curva boves.  
Pax aluit vites et sucos condidit uvae,  
funderet ut nato testa paterna merum.  
Pace bidens vomerque nitent, at tristia duri  
militis in tenebris occupat arma situs.<sup>73</sup>

A vidék mint a szabadság, a biztonság narratívája áll szemben a háború, a városi lét narratívájával – ez utóbbi szintén a küzdelem, a hatalmi harc egyik megnyilvánulási formája. A háború, a katonai karrier és a közszereplés, a Város (mint a gazdagságért, a pozícióért folytatott háború terepe) a *militia*t képviselik. E *militia* által uralt világ ellentettje a bukolikus hangulatú vidék mint ideális élettér a művész, az ember számára. Mint az elveszett aranykort idéző sorok és szófordulatok is sugallják, a tökéletes béke, a saturnusi állapot ideáltípusa nem állítható eredeti formájában vissza, földi körülmények közt nem reprodukálható többé – bár ideig-óráig megidézhető, mint ahogy Augustus nagy békeateremtő kísérlete is bizonyítja. A költő azonban, kreativitása, alkotó ereje révén újrateremtheti a letűnt aranykort mint fiktív ellenvilágot, a létező világ kontrafaktuálisát. A tibullusi *rura* épp ezért interpretálható a város, azaz a korabeli Róma költői ellenvilágaként. A háború-narratíva alternatívája jelenik meg a

<sup>73</sup> „Addig is lakja mezőnket a hőszinű Béke. A szántó / ökröt is ő fogta hajdan a járom alá: / ő kötözött venyigét és rejtett mézet a fűrtbe, / s holnap a víg apa már tölti fiának a bort: / békeidőn a kapák és ásók fénye ragyog, míg / rozsdá emészti sötét zúgban a fegyvereket.” (*Radnóti Miklós fordítása*)

búzával koszorúzott,<sup>74</sup> ölében almát hozó, éltető-tápláló (*alma*) *Pax*, a megszemélyesített béke alakjában (67–8):

At nobis, Pax alma, veni spicamque teneto,  
perfluat et pomis candidus ante sinus.<sup>75</sup>

A kalász (*spica*), az augustusi aranykor-szövegben már nem ingyen ajándék, hanem a földműves állandó tevékenységének (*assiduus labor*) eredménye, a természet feletti kontroll egyik manifesztuma. Mint békeszimbólum, az új világkorszakot jövendölő Remény-isten-szöveg, *Spes* attribútumaként tűnik fel (2,6,20–28):

spes foveat et fore cras semper ait melius.  
Spes alit agricolas, spes sulcis credit aratis  
semina quae magno faenore reddat ager:  
haec laqueo volucres, haec captat harundine pisces,  
cum tenuous hamos abdidit ante cibus:  
spes etiam valida solatur compede vinctum:  
crura sonant ferro, sed canit inter opus:  
spes facilem Nemesim spondet mihi, sed negat illa.  
ei mihi, ne vincas, dura puella, deam.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> A búzakoszorú (*corona spīcea*) Augustus, és különösen Livia ikonográfiájában játszik kitüntetett szerepet, mint attribútum. Augustust a Fratres Arvales tagjaként ábrázolták kalászokkal a fején (pl. Vatikáni Múzeum 274. portré), a császárnét, mint Cerest számos változatban örökítették meg (Ermitage A. 116; Ny Carlsberg Glyptotek 1631; Museo Capitolino 144; Louvre Ma 1245, etc.)

<sup>75</sup> „Jöjj hát, áldott Béke! Kalászt lengess a kezvedben / s tiszta fehér öledet fedje be drága gyümölcs!” (*Radnóti Miklós fordítása*)

<sup>76</sup> „Ám a remény fűt, / egyre hitet: holnap jobb lesz, egész bizonyos! / Ő táplálja a gazdát is, s ő hint a barázda- / csíkba magot, s magért bőven ígér kamatot. / Ő vet hurkot a szárnyas népnek, s horgot a halnak, / mely nádszál végén búvik a morzs alatt. / Vigaszt ő ad a súlyos béklyókat viselőknél: / csörren a lánc a bokán, s csendül az ajkon a dal.” (*Hornáth István Károly fordítása*)

2. 5. A tibullusi költészetben a vidék-szöveget átszövik a másik nagy narratíva, a szerelem-szöveg elemei. A két pozitív lehetőségként felkínált narratíva, a vidéki életmód és a szerelem motívuma egymást kiegészítve, kölcsönösen felerősítve jelenik meg egyrészt az aranykor iránti, múltidéző nosztalgiában, másrészt, a jelenben, a falusi ünnepségről hazatérő földművespár leírásában (51–52). Tibullus 10. elégiájában a háború-beszéd és a szerelem narratívája már a hőstetteiről adomázó veterán alakjában összefonódik, aki a szerelmi elégiák népszerű motívumára, a borral az asztalra írt üzenetekre aludálva<sup>77</sup> a hadmozdulatokat firkálja fel a költő asztalára.<sup>78</sup> A szövegvilágok e kombinációját támasztja alá a hozzájuk kötődő fogalmak, értékek integrációja, összerendezettség. A *rura* világához rendelt értékek – *pietas*, *paupertas*, *pax* – nem szükségszerűen az elégikus *amor* jellemzői, de nem is a szerelem szövegvilágával ellentétes, annak értékeit kizáró fogalmak, hanem integrálhatók a szerelmi érték-hierarchiába. Ennek az értékszintézisnek egyik szép példája, hogy a költő kedvese, Delia a feleség, a vidéki birtok úrnőjének szerepét ölti magára (1,5,21–30):

Rura colam, frugumque aderit mea Delia custos,  
 Area dum messes sole calente teret,  
 Aut mihi servabit plenis in lintribus uvas  
 Illa deo sciet agricolae pro vitibus uvam,  
 Pro segete spicas, pro grege ferre dapem.  
 Illa regat cunctos, illi sint omnia curae,  
 At iuvet in tota me nihil esse domo.<sup>79</sup>

<sup>77</sup> Vö. Tib. 1,6,19–20: neu te decipiat nutu, digitoque liquorem / ne trahat et mensae ducat in orbe notas.

<sup>78</sup> Tib. 1,10,29–32: Sic placeam vobis: alius sit fortis in armis / sternat et adversos Marte favente duces, / ut mihi potanti possit sua dicere facta / miles et in mensa pingere castra mero.

<sup>79</sup> „Majd földet művelek, s gabonámat Delia őrzi, / míg szerűn a kalászt cséplik a nap melegén; / vagy tele teknőkben majd szőlőfürtöket őríz / s gyors lábbal kitiport, tündöklő borított. / S nyájt számlálni tanul, s szerető úrnője ölen a / selypes szolgál-

A két narratíva együttes jelenléte és összefonódása már Vergíliusnál is megfigyelhető,<sup>80</sup> de erőteljesebben fogalmazódik meg az erotikus-bukolikus tibullusi szövegrészekben (1,2,73–76):

Ipse boves mea si tecum modo Delia possim  
iungere et in solito pascere monte pecus.  
Et te, dum liceat, teneris retinere lacertis,  
mollis et inculta sit mihi somnus humo..<sup>81</sup>

A vidéki táj még a Georgicát idézi, de a kegyes földműves (*rusticus*) és a *pater familias* szerepében már a költőt, az *amatort* és kedvesét (*puella*) láthatjuk. A világok közötti inkongruenciát a *Veneris bella* mint a *militia amoris* toposz egyik változata csökkenti (Gaisser *ibid.*). A három tibullusi narratíva a 10. elégia falusi vigasságjelenetében és az azt követő szerelmesek közti civódásban konfrontálódik (53–64):

Sed Veneris tunc bella calent, scissosque capillos  
femina perfractas conqueriturque fores:  
flet teneras subtusa genas, sed victor et ipse  
flet sibi dementes tam valuisse manus.  
At lascivus Amor rixae mala verba ministrat  
inter et iratum lentus utrumque sedet.  
A, lapis est ferrumque suam quicumque puellam  
verberat: e caelo deripit ille deos.

---

gyerek játszadozásra szokik. / Földműves istennek venyigéért ő maga fürtöt, / földért búzakalászt hoz, s juhokért lakomát. / Ő vezet itt mindent, felügyel majd ő az egészre, / s engem a ház teljes gondjaitól szabadít.” (Kárpáty Csilla fordítása)

<sup>80</sup> A katonaköltő Gallus a bukolikus környezetben (*locus amoenus*) élő szerelmes pástyor szerepében tetszeleg, nincs más vágya, mint hogy kedvese, Lycoris kövesse őt ide (*eccl.* 10,35–45). A költő azonban még csak álmodozhat a falusi idillről. A háború iránti esztelen (*insanus*) szerelem egyelőre hátráltatja tervei megvalósításában.

<sup>81</sup> „Nékem elég, ha befoghatom ökreimet, s te velem vagy / Delia, míg a hegyen fent legelészik a nyáj – / hogyha szívemre ölelhetlek, ringatva karomban, / édes az álmom a zord földön, a puszta mezőn.” (Kerényi Grácia fordítása)

Sit satis e membris tenuem rescindere vestem,  
 sit satis ornatus dissoluisse comae,  
 sit lacrimas, movisse satis: quater ille beatus  
 quo tenera irato flere puella potest.<sup>82</sup>

A *militia amoris* toposz értelmében a szerelem mint narratíva a háború ironikus ellenvilágát, ellenszövegét alkotja meg. A szerelmes férfi, aki dühében kezét emel kedvesére, nem az első elégia *dux milesque bonus*a (1,1,75), sokkal szorosabban kötődik a „valóságos” háború világához (1,10,65–66):

sed manibus qui saevus erit, scutumque sudemque  
 is gerat et miti sit procul a Venere.<sup>83</sup>

Az általa megjelenített tulajdonságok alapvetően ellentétesek az aranykor második eljövetelet vízionáló *rura*-narratíva értékeivel: még a vaskorhoz, a múlthoz tartoznak, a *pietas* helyett az *impietast* reprezentálják. A szerelmesek összecsapása (*Veneris bella*), hasonlóan a földműves természettel vívott küzdelméhez a háború-beszéd átalakulását szemlélteti: lényegét tekintve mindkettő hatalmi harcnak minősül (Lee-Stecum 1998, 280), de ez a hatalmi harc produktív, hiszen új élet forrása lehet. Mindkét narratíván belül működnek a tiltás formái, mint a tudásátvitel, az olvasatelfogadtatás eszközei, de ezek az eszközök nem „szüntetik meg”, nem iktatják ki a másképpolvasókat, hanem lehetőséget teremtenek számukra, hogy saját vi-

<sup>82</sup> „Vénusz harcai fornak, a lány panaszolja, letörték / ajtaja zárját és szertezilált a haja: / sír, sebesült arcát tapogatja, de sír a legény is, / szégyentől pirosan dugja kemény kezeit. / Szíja féktelen Amor az indulatát a viszálynak / s a haragos pár közt lassan az ágyra leül. / Kőből és vasból van a férfi, ha bántja a lánykát: / földre tiporja le az a magas isteneket. / Mert az elég, ha kibontod a keblén lenge ruháját, / és csöndben motozol dús haja fürtjei közt, s végül elég, ha könnye kibuggyan: boldog ezerszer, / akinek indulatán gyenge leányka zokog.” (*Radnóti Miklós fordítása*)

<sup>83</sup> „De aki durva, viselje a fegyvereket, meg a pajzsot, / és a szelíd Vénuszt messze kerülje el az.” (*Radnóti Miklós fordítása*)

lágolvasatukat összehangolják a hatalmat birtokló által sugallt olvasattal, vagy a „hivatalos” olvasatot nem kizáró, új világszöveget alakítanak ki.

### 3. Háború mint ihletforrás (II. 1. és 5.)

3. 1. A háború-beszéd átértelmezésén, metaforikussá színeződésén túl a tibullusi corpus elégiái a háború-paradigma változásainak egy másik fontos aspektusát fedik fel: a háború-szöveghez mint műalkotáshoz, műalkotás tárgyához való viszony átalakulását. A II. könyv nyitódarabja sajátosan ötvözi a háború-beszéd tradicionális kliséit (Messalla aquitániai hadi sikerei) az új, béke-paradigma bukolikus beszédmódjával és a *lustratio* rítusára való készülődés eseményeivel. A vidéket, a szántóföldet oltalmazó istenségeket dicsőítő himnusz az Aeneist idézi fel (2,1,37): *rura cano rurisque deos* – az ünnepléses, hősi epikára alludáló formula nemcsak az elégia mint *genus tenue* áttemelése a *genus grande* (himnusz, epikus költészet) dimenziójába, hanem tükrözi a tradicionális római értékhierarchia áttrendeződését is. Az elégia strukturális felépítése viszont a *Georgica* prooemiumának elvét követi: a vidéket oltalmazó istenekhez történő invokációban Vergilius az istenek jótéteményeinek felidézését (*munera vestra cano*) követően a majdan szintén istenné emelkedő ifjú Octavianushoz, az istenné vált Caesar fogadott fiához fordul, mintegy ötvözve a régi és az új paradigmát, felfedve octavianusi világrend kontinuum-jellegét.<sup>84</sup>

A tibullusi megoldás a Georgicához képest fordított szituációt vázol fel. A Tibullus által az elégiák első könyvének első költeményében invokált Messalla nem jövőendő isten, nem potenciális paradigmaképző, éppen ellenkezőleg: a „rég” világot képviseli,

<sup>84</sup> *georg.* 1,1,40–42: *da facilem cursum atque audacibus adnue coeptis / ignarosque viae mecum miseratus agrestis / ingredere et votis iam nunc adsuesce vocari.*

éles kontrasztban az „új”, tibullusi interpretációval.<sup>85</sup> Az elégiák második könyvében, mint a nemzetsége *dignitas*át harci sikerekkel gyarapító hadvezér figurája, Messalla ismét a régi, „tradicionalis” világ reprezentánsaként tűnik fel, a háború-beszédet képviseli az új, bukolikus elemekkel színezett béke-paradigmában.<sup>86</sup> A pártfogó felé tett „kötelező” tisztelgő gesztuson túl Messalla szerepeltetése a paradigmák átalakulását, az új típusú világot megjelenését reprezentálja, oly módon, hogy a háború-világ domináns szerepét (katoná) összekapcsolja a béke-paradigmához tartozó lírai költői szereppel (2,1,31–6):

sed 'bene Messallam' sua quisque ad pocula dicat,  
nomen et absentis singula verba sonent.  
Gentis Aquitanae celebrer Messalla triumphis  
et magna intonsis gloria victor avis,  
huc ades aspiraue mihi, dum carmine nostro  
redditur agricolis gratia caelitibus.<sup>87</sup>

Mint Van Nortwick rámutat (1990, 123), Messalla alakja mint a régi világot, a *militia* megjelenítője, nemcsak a paradigmák kontinuitását, összefonódását hivatott érzékeltetni. Szerepeltetése értelmezhető az elégius világ „leleplezéseként”: a *rura* világát is uraló Messalla és fia, Messallinus szembeállít annak illuzórikus, nem a „valós” világ szabályai szerint kronotopikus voltával.

<sup>85</sup> Vö. 1,1,53–49: Te bellare decet terra, Messalla, marique / ut domus hostiles praeferat exuvias.

<sup>86</sup> A háború-paradigma felidézésén túl az Appendix Vergiliana 9. epigrammája szerint költészettel is kísérletező Messalla szerepeltetése egyfajta tisztelgés a költészet pártfogója előtt (Fabre-Serris 2001, 141–142. és Lamm 2007, 86–7).

<sup>87</sup> „Ám: Éljen Messalla! Kialtsuk mind, italozván, / nincs jelen ő, de szavunk zengje csak egyre nevét. / Messallánk, ki legyőzted az Aquitánia népét, / s torzonborz ükapák nagy sora büszke reád. / légy jelen, és ihless engem, hogy ez énekem által / hálát adjak az ég földmivelőinek én.” (Kálmok László fordítása)

3. 2. Fabre-Serris (2001) hangsúlyozza, hogy a szóban forgó Tibullus-elégiák szövegvilágát két vergiliusi pretextus határozza meg: egyfelől az V. ecloga, másfelől a *Georgica* költői programja, amely a *De rerum natura* V. könyvének gondolatiságát tükrözi. Tibullus művének eredetisége abban áll, hogy a költeményen belül ötvözi a vergiliusi és lucretiusi szemléletmódot: a vergiliusi vidék/város, illetve a lucretiusi primitív idők/jelenkor oppozíciókat egy sajátos, új perspektívából, az elégiaköltő nézőpontjából ábrázolja és értékeli. A *Detestatio belli*-hez hasonlóan, a *militia* mindkét lehetséges ellen-narratívája, a *rura* és az *amor* szerepet kap a szövegben. A *rura* és a hozzá kötődő *paupertas* és *pietas* mint narrációs modalitások határozzák meg az Aeneas előtti Itália-szöveget, a jámbor földművesek és pásztorok, mint a költészet első művelőinek bukolikus hangulatú kisvilágát, a *militia*-paradigmát megelőző korszakot (2,5,23–32):

Romulus aeternae nondum formaverat urbis  
moenia, consorti non habitanda Remo;  
sed tunc pascebant herbosa Palatia vaccae  
et stabant humiles in Iovis arce casae.  
Lacte madens illic suberat Pan ilicis umbrae  
et facta agresti lignea falce Pales,  
pendebatque vagi pastoris in arbore votum,  
garrula silvestri fistula sacra deo,  
fistula cui semper decrescit harundinis ordo:  
nam calamus cera iungitur usque minor.<sup>88</sup>

Hasonlóan az elégiák első könyvéhez, a *rura* narratívája a második könyvben sem kizárólagos olvasatként van jelen. A szerelem-

<sup>88</sup> „Még az örök város falait nem rakta fel akkor / Romulus ott, hol nem lelt soha honra Remus, / még a Palatiumon tehének legelésztek a fűben / s Iuppiter ormán is kis kalyibák sora ült. / Még tejtől csepegő Pán állt árnyában a tölgynek / s fából pásztori nép kése faragta Palest, / s Pán tölgyén függött a csicsergő síp, mit a kóbor / pásztor akasztott fel, mint fogadalma jelét, / síp, hol a nádsor fogy, mert mind rövidebbek a nádak, / melyeket egymással összekötött a viasz.” (*Kálnoky László fordítása*)

szöveg átszövi a *rura* szövegvilágát, akár az állatok közt, a földön világra jött Cupido alakjában,<sup>89</sup> akinek fegyvere szerelemmel sebzi meg a férfit és a nőt, zsákmányt ejt, hatalmi-birtoklási körébe von fiatal és öreget egyaránt (Tib. 2,1,67–78):

Ipse quoque inter agros interque armenta Cupido  
natus et indomitas dicitur inter equas.  
Illic indocto primum se exercuit arcu:  
ei mihi, quam doctas nunc habet ille manus!  
Nec pecudes, velut ante, petit: fixisse puellas  
gestit et audaces perdomuisse viros.  
Hic iuveni detraxit opes, hic dicere iussit  
limen ad iratae uerba pudenda senem:  
hoc duce custodes furtim transgressa iacentes  
ad iuvenem tenebris sola puella venit  
et pedibus praetemptat iter suspensa timore,  
explorat caecas cui manus ante vias.<sup>90</sup>

A bukolikus világ centrális figurái, olvasatképzői a pásztorok, a költészet feltalálói – Vergilius a *Georgica* II. könyvében részletesen kifejti ezt a Lucretiusnál már olvasható elképzelést.<sup>91</sup> Az egyszerű, kemény fizikai munkát (*labor*) végző, a *pietas* erényét gyakorló földművesek minden tiszteletre és elismerésre (*laus*) méltók, akárcsak a

<sup>89</sup> A Cupido születéséről ismert mitológiai elképzelések között nem található e fel fogást megerősítő történet. Ross vélekedése szerint (1986) a tibullusi kép vergiliusi előszövegre alludálva magyarázza a szerelem erőszakos, a háborúbeszéddel kongruens aspektusát. A szerelem és a háború kiváltója, alapattitűdje a haragos indulat (*furor*). Vö. Verg. *georg.* 3,242–44; 3,266–68; Lucr. 5,1073–77.

<sup>90</sup> „Sőt a földön s jószág közt jött a világra Cupido, / vad kancák közepett, hogyha a monda igaz. / Itt próbálta ügyetlen kézzel először az íjat: / jaj nekem, érzem, hogy most ügyesebb keze van! / Nem veszi célba a jószágot, mint rég: ma nyilával / lányt sebez és bátor férfiakat leigáz. / Ifjat fosztogat ő, s haragos hajadon küszöbére / hajtja a vénembert: mondja, mi szégyene lesz. / Ő vezet elheverő örök közt lopva leányt is / éjjel az ifjúhoz, surran a lány egyedül, / s talpával tapogatja az ösvényt aggodalom közt, / sőt, keze is fürkészk, éjj homályban az út.” (*Kálnok László fordítása*)

<sup>91</sup> Az első „költők” pásztorok voltak, akik a madarak énekét utánozni kezdték: Lucr. 5,1379–83.

legendás harcosok, nagy hadvezérek.<sup>92</sup> Tibullus is tisztelettel adózik a jámbor földműveseknek, a költészet első művelőinek,<sup>93</sup> akik a fárasztó munka után kikapcsolódásképpen a mezei istenek (főként Pales és Pan) tiszteletére hangszereikkel a madarak énekét próbálták utánozni (2,1,51–6):

agricola adsiduo primum satiatus aratro  
cantavit certo rustica verba pede  
et satur arenti primum est modulatus avena  
carmen, ut ornatos diceret ante deos,  
agricola et minio suffusus, Bacche, rubenti  
primus in experta duxit ab arte choros.<sup>94</sup>

A költészet a *pietas* része,<sup>95</sup> nem pusztán esztétikum, hanem morális értéket képvisel, és általa művelője, a költő szellemi-erkölcsi fölénybe kerül embertársaival szemben. Tehetsége révén képes árnyaltabb, érzékletesebb olvasatokra, kreatív értelmezésekre, feltárja a világszöveg mélyebb jelentéseit, s ezáltal az istenekhez mint világszöveg-írókhoz lesz hasonlatossá: Daphnis, a pásztorköltő apoteózisa elhozza a békét, a *negotium*-narratívát az *otium* váltja fel, a paradigmában új vagy eddig mellőzött istenszövegek kerülnek domináns helyzetbe (*eccl.* 5,56–65):

<sup>92</sup> Verg. *georg.* 2,471–73: illic saltus ac lustra ferarum / et patiens operum exiguo-  
que assueta iuventus / sacra deum sanctique patres.

<sup>93</sup> Vö. Long. *Daphn.* 2,3.

<sup>94</sup> „Földműves volt az, ki megúnva először a szántást, / hajtogatott darabos vers-  
be szedett szavakat, / jóllakván, száraz nádszáron fújta a nótát, / majd ugyanazt kos-  
zorús isteni szobrok előtt, / s festéktől pirosan földműves járt, ugye Bacchus / ün-  
nepi táncot mit senki se tett azidőt.” (*Kálmokéy László fordítása*)

<sup>95</sup> Maga a koncepció nem eredeti, nem jelent drasztikus változást a korábbi *pietas*-  
értelmezésekhez képest. Újszerűsége az invokált istenségek megválasztásában rejlik: a  
primitív idők mezei istenei, sőt a nemzetséget, családot védelmező Lárok lesznek a  
költemény címzettjei, a vallásos tisztelet kitüntetett alanyai.

Candidus insuetum miratur limen Olympi  
 sub pedibus videt nubes et sidera Daphnis.  
 Ergo alacris silvas et cetera rura voluptas  
 Panaque pastoresque tenet Dryadasque puellas.  
 Nec lupus insidias pecori, nec retia cervis  
 ulla dolum meditantur: amat bonus otia Daphnis.  
 Ipsi laetitia voces ad sidera iactant  
 intonsi montes; ipsae iam carmina rupes,  
 ipsa sonant arbusta: "Deus, deus ille, Menalca!"<sup>96</sup>

A hellenisztikus nosztalgia-életérzés mellett a kor meghatározó filozófiai áramlatai, a Sztoa és az epikureizmus természet (vidék) – felfogása is fontos szerepet játszott a *rura* narratívájának felértékelődésében (Harrison 2007b, 239–40). A sztoikusok ideálja a „természettel összhangban” lévő élet, azaz a természet (a *ratio* és a *virtus*) törvényei által megszabott világolvasat.<sup>97</sup> Epikuros értelmezésében a természet, az embert körülvevő világ megértése, helyes olvasata vezet a boldogsághoz, ez a kulcs a morálisan jó életvitelhez.<sup>98</sup> Ez a költői attitűd figyelhető meg már a Georgicában: Vergiliust nem vonzza a közszereplés, szívesebben időzne vidéken és élvezné a falusi élet nyújtotta egyszerű örömeket (*georg.* 2,483–84). Horatius az epikureus tanok híveként egyik költői levelében Tibullust mint irodalmárt, kritikust és költőt üdvözli, aki a vidék csendjét és nyugalomát választotta a nagyváros helyett, hogy ott nyerjen ihletet a kortársakat felülmúló versek írásához.<sup>99</sup> A romlott, törtetőkkal, nyereszkedőkkel zsúfolt várossal (a rossz világolvasat allegóriája) szem-

<sup>96</sup> „Ám a fénybe-merült az olympusi mennynek ijesztő / vaskapuján, az eget, földet lent látja ma Daphnis. / Boldog örömben borulnak hát rónák, vadonerdők, / s Pánnal a pásztornép meg a szűzi dryas-csapat örvend. / És im az ordas a nyájt orvul már nem lesi, szarvast / csapda nem ejt: a kegyes Daphnis békén szeret élni. / Sőt eget ostromló bűgásra fakadnak a borzas / bércfokok is, berkek, sziklák mind zengik a verset: / halld te, Menalca, isten lett, igen, isten az ifjú!” (*Lakatos István fordítása*)

<sup>97</sup> Vö. Cic. *off.* 3,11–13.

<sup>98</sup> Vö. Lucr. 1,125–39; 423–29.

<sup>99</sup> Hor. *ep.* 1,4,1–7.

ben a világot helyesen olvasó és értelmező költő a vidéket, az *otiumot* választja, ezáltal morális értéket teremt, magasabb erkölcsi-séget képvisel.<sup>100</sup> A *rura* ezért válik irányadóvá a művelt ember, a költő számára: az *amor* narratívájával együttesen a műalkotás elsődleges témája lehet az új, augustusi béke-paradigmában.

3. 3. Az új tematika pedig együtt jár új műfajok mint potenciális világot olvasat-közvetítők térhódításával. Mint Voisin rámutat (2002, 352), a horatiusi corpus utolsó ódájában (4, 15) a költő a *recusatio* eszköztárát felhasználva ünnepli az augustusi békét, Janus templomának bezárását.<sup>101</sup> Horatius szerint a béke nem kedvez az eposzírásnak, hiszen ha nincs háború, az epikus költők új téma nélkül maradnak, csak a régi korok tetteit ismételhetik.<sup>102</sup>

<sup>100</sup> A vidék fölényéről lásd még: Hor. *ep.* 1,2; 1,7; 1,10; 1,16; *carm.* 2,16,33–40; 3,1; 3,8,17–48.

<sup>101</sup> A Janus-szöveg mint a kezdetek (*initia*) istenszövege új paradigma létrejöttét sugallja. Ez az új paradigma, amennyiben a Janus-szöveget a juppiteri textus ellenszövegként olvassuk, lehet a princeps által konstruált új aranykor, a Juppiter uralta vas-kor (a polgárháború) antitézise. (Vö. Aug. *civ. Dei* 7,9: penes Ianum sunt prima, penes Iovem summa.) Kezdetet, korszakhatárt jelző funkciója révén Janus megelőz minden más istenséget az imaformulákban, vallási rítusokban, lásd: Cic. *nat. deor.* 2,27,67; Liv. 8,9,6. Janus, ha kell, „katonai” szerepet is vállal, a szabinoktól a hazájukat védő rómaiak oldalán beavatkozik a fegyveres küzdelembe, lásd: Ov. *fasti* I. 266–9. Janus paradigmateremtő, szoláris istenszövege számos ponton interferál az Apollo-szöveggel, a princeps én-szövegét leginkább meghatározó pretextussal, lásd: Macr. *sat.* 1,9: Pronuntiavit Nigidius Apollinem Ianum esse [...] Ianum quidam solem demonstrari volunt, et ideo geminum, quasi utriusque ianuae caelestis potentem, qui exoriens aperiat diem, occidens claudat: invocarique primum, cum alicui deo res divina celebratur, ut per eum pateat ad illum cui immolatur accessus, quasi preces supplicum per portas suas ad deos ipse transmittat. Janus funkcióinak egy részét (kezdetek, beavatási rítusok felügyelete) közösen gyakorolja a lunáris jelleggel is felruházott Iunóval (Schilling 1964, 108). Schilling tanulmányában részletesen taglalja Iuno Ianushoz köthető alakváltozatait (Iuno Covella, Iuno Cinxia, Iuno Iuga, Iuno Curitis, Iuno Sororia, Iuno Iuga).

<sup>102</sup> *carm.* 4,15,29–32: virtute functos more patrum duces / Lydis remixto carmine tibiis / Troiamque Anchisen et almae / progeniem Veneris canemus.

A béke-paradigmában új hőstípus születik: a *pietast* gyakorló Aeneas,<sup>103</sup> Amor testvére, akinek nevéhez – szemben az epikus költészet harcosaival – nem fűződnek grandiózus aristeia-jelenetek. Cselekedeteit nem feltétlenül a dicsőség és a hírnév megszerzésének vágya dominálja, pusztán küldetést, parancsot hajt végre. Aeneas a küldetés teljesítésének jutalmaként nem csak a harcosoknak kijáró *laus*-t nyeri el, hanem a fegyveres konfliktusoktól mentes, nyugodt és békés élet esélyét a régi-új hazában, Itália vendégszerető (*hospita*) földjén, a latin királynő, Lavinia oldalán. Ekképpen fonódik egybe a Lárokat Itália termékeny szántóföldjeire hozó Aeneas, Venus istennő fiának alakjában a tibullusi elégikus paradigmát meghatározó két nagy narratíva, az *amor* és a *rura* (2,5,39–44):

Impiger Aenea, volitantis frater Amoris,  
Troica qui profugis sacra vehis ratibus,  
iam tibi Laurentes adsignat Iuppiter agros,  
iam vocat errantes hospita terra Lares.  
Illic sanctus eris cum te veneranda Numici  
unda deum caelo miserit indigetem.<sup>104</sup>

Az elégikus költő mint az új paradigma emblematisz figurája számára a háború kizárólag metaforikus minőségben elfogadható mint a szerelem, a szerelmi aktusok allegóriája, illetve a természettel való küzdelem, a paraszti munka metaforája; minden más formában elvetendő. A háborús cselekmények, az epikus költészet témái, a

<sup>103</sup> Nem rendelkezünk pontos ismeretekkel arról, vajon Tibullus ismerhette-e az Aeneis szövegét a II. könyv 5. elégiájának megírása idején. Kétségtelenül eltérő megoldás a szibilla szerepeltetése: míg Vergiliusnál a cumaei Sibylla már Itália földjén mond jövendőt Aeneasnak, Tibullusnál ez a jóslat már az égő Trójában elhangzik. Ugyanakkor az idilli Latium-ábrázolás megvan Vergiliusnál is (*Aen.* 8,306–369).

<sup>104</sup> „Buzgó Aeneas, testvére a szárnyas Amornak, / Trójából ki hajón hoztad el istened, / Laurentum táját maga Iuppiter osztja ki néked, / vendéglátó föld várja Lárjaidat. / Szent leszel ott, ha magasztos hullámával az égbe / küld a Numicius, és fenn isteni sorba kerülsz.” (*Kálnoky László fordítása*)

*milítia* helyett a költő számára a *rura* mellett az *amor* jelenthet inspirációt (Prop. 2,1,11–14):

seu compescentis somnum declinat ocellos,  
invenio causas mille poeta novas;  
seu nuda erepto mecum luctatur amictu,  
tum vero longas condimus Iliadas.<sup>105</sup>

A költő legendás hősök helyett a *puella*, az elégikus kedves szavait és tetteit, jellegzetes cselekvésformáit éneklí meg (Prop.1,3,7–8):<sup>106</sup>

... visa mihi mollem spirare quietem  
Cynthia non certis nixa caput manibus

Cynthia nemcsak békésen lélegzik – lélegzete maga a béke (Lyne 1970, 69). A *mollem spirare quietem* kifejezés viszont a háború egyik klasszikus metaforájára utal.<sup>107</sup> A béke forrása, letéteményese az alvó kedves – aki egyben az új, szerelmi narratíva domináns, hatalmat gyakorló, olvasatképző figurája, egyetlen és kizárólagos inspiráció az elégikus költő számára (Tib. 2,5,111–112):<sup>108</sup>

Usque cano Nemesin, sine qua versus mihi nullus  
verba potest iustos aut reperire pedes.<sup>109</sup>

---

<sup>105</sup> „Húnyja le bágyadt pilláit, csalogatva az álmot: költőjének ezer új dala zengi szemét. / Rúgva-harapva civódjon, amíg leszakítom az ingét: / versbe fogok, s versem máris egész Ilias.” (Horvát István Károly fordítása)

<sup>106</sup> Az egymást váltó paradigmák kontinuitását illusztrálja a *Metamorphoses* I. könyvének egyik részlete: a Python elleni harc után (allúzió a hősi költészetre) Apollón fegyvereit Cupido (a szerelmi-erotikus elégia) veszi magához, lásd: *Met.* 1,452–465.

<sup>107</sup> Vö. Lucr. 5,392: spirantes ... bellum; Cic. *Att.* 15,11,1: Martem spirare; ill. Aesch. *Ag.* 374: pefantai d' eggonousa to mh twm "Arh.

<sup>108</sup> Greene 2000, 247–248.

<sup>109</sup> „Szüntelenül Nemesist éneklek, nélküle versem / nem lel megfelelő lábkat és szavakat.” (Kálnoky László fordítása)

A háború ellenvilágában a költő számára a szerelem szolgáltat-  
hat méltó témát: *maxima de nihilo nascitur historia* (Prop. 2,1,16), a  
megírandó eposz „valódi” harcok helyett csak szerelmi csatározá-  
sokról szólhat, amelyben a *puella* foglalja el a legyőzendő ellenség  
(*hostis*) szerepét, a költő pedig az epikus hős pozícióját veszi fel. E  
két, a *puella* alakjához kötődő minőség – a hatalomgyakorló és inspi-  
ráló erő – szintézise vezet a végső következtetéshez, miszerint az  
elégikus költészet olvasatában a világ mint szöveg logikai indoklása  
átrendeződik. A korábbi, háborúorientált világmondást felváltja a  
béke paradigmája, melyben a háború-beszéd csak metaforikus mi-  
nőségben válhat szövegszervező erővé.

### Összegzés

A paradigmaváltás szükségszerűen együtt jár a világtudás logikai  
katakrézisének újragondolásával: a létrejövő új paradigmában mint  
világszövegben milyen logikai indoklás az erősebb? A világmondás  
egyértelmű változása érhető tetten már a háború-definíció átrende-  
zésével. A korábbi „béke = a háború hiánya” definíció helyébe a  
„háború = a békék közti szünet” értelmezés lép, a mérendő helyett  
a mértékegység dominál. Hasonlóképpen a római háború-parado-  
xon, a békét a háború egyedüli céljaként értelmező definíció sem  
tartható fenn többé a két alapfogalom értékének, minősítetttségének  
drasztikus változása miatt. A polgárháborúk korának meghatározó  
háború-élményei többségében a rómaiak rómaiak ellenében viselt  
háborúi, amelyek szükségszerűen rosszak és igazságtalanok (*iniusta*),  
ezért ellentettjük, a béke, szükségszerűen jó. A polgárháború bor-  
zalmai, a kognitív mintázattá szövődő negatív háborúélmény, amely  
a háború-szöveg teljes felülvizsgálatát eredményezi, a létrejövő új,  
augustusi paradigmában a korábbi paradigmából az új paradigmába  
átmentett szövegek póluscseréjéhez vezet.

Ez a szövegek közötti póluscseré, melynek következtében a béke-paradigma, és annak narratívái, narrációs modalitásai határozzák meg a világszöveg olvasatait, a háború-beszéd, a *militia*-narratíva átértékelését, átalakítását eredményezi. Ebben az új, életigenlő paradigmában a háború mint az élethez (és ezáltal a beszédhez) való jog kategorikus tagadása nem hordozhat értékeket. A beszédjogelosztásnak, az olvasat-ellenőrzésnek csak finomabb, megengedőbb módjai működhetnek, amely által lehetőség adódik a *mos maiorum* kritikájára, alapfogalmainak újragondolására – amennyiben a beszédjog-szabályozó olvasatait, a princepsi én-szöveget nem sértik. A világszöveg ilyen módon való újraolvasását, átértelmezését a hatalomgyakorló hivatalos propagandája is szorgalmazza: Augustus egyik legnagyobb érdeme, hogy felismeri: a megváltozott társadalmi-politikai körülmények új narratívákat, új attitűdöket igényelnek. E megváltozott igények miatt a hatalomgyakorló saját birtoklási körén belül maximálisan támogatja az új narratívák, narrációs modalitások kidolgozását mindaddig, amíg a „hivatalos” olvasat érvényességét nem veszélyeztetik. A béke-paradigmát meghatározó, támogatott vagy túrt új világotolvasatok a *mos maiorum* szövegvilágával radikálisan szembefordulnak az egyéni boldogulás, a boldogság fogalmának megragadásában, valamint a műalkotás témaválasztásának kérdésében. A birtoklást igenlő *militia*val szemben a *paupertast*, a *laus* gyarapításával szemben a magánszféra, az érzelmi kapcsolatok elsőbbségét hirdetik. Az új paradigmában a költői attitűddel a *militia* összeegyeztethetetlen, mivel veszélyezteti mindazt, amely a költő számára értéket képvisel.

A háború többé nem jelenti a boldogulást az életben, nem biztosítja a békét, és mint abszolút rossz, a költészet méltó témája sem lehet. Ilyenformán a háború-beszédnek csak metaforikusan lehet pozitív jelentéstartalma: egyrészt mint a földműves *küszdelme* a természettel, másrészt mint a szerelmesek csatározásai, a szerelmi ostrom mint a szeretett lény birtoklásáért folytatott *harcok* sorozata.

### Felhasznált irodalom

- Breed, B. W.: Tua, Caesar, Aetas: Horace *Ode* 4.15 and the Augustan Age. *American Journal of Philology* 125 (2004) 245–253.
- Cairns, F.: Propertius 2.30 A and B. *Classical Quarterly* 21 (1971) 204–213.
- Cairns, F.: Tibullus. A Hellenistic Poet at Rome, Cambridge 1979.
- Cairns, F. (1999): Tibullus, Messalla and the Spica: I. 1, 16; I. 5, 28; I. 10, 22, 67; II. 1, 4; II. 5, 84, *Emerita* 67 (1999) 2, 219–230.
- Fabre-Serris, J. (2001): Deux réponses de Tibulle à Virgile: Les élégies II, 1 et II, 5. *revue des Etudes Latines* 79 (2001) 140–151.
- Gaisser, J. H.: *Amor, rura* and *militia* in Three Elegies of Tibullus: 1. 1, 1. 5 and 1. 10, *Latomus* 42 (1983) 58–72.
- Girardet, K. M.: „Gerechter Krieg“. Von Ciceros Konzept des *bellum iustum* bis zur UNO-Charta. *Gymnasium* 114 (2007) 1–35.
- Greene, E.: Gender Identity and the Elegiac Hero in Propertius 2.1. *Arethusa* 33 (2000) 241–261.
- Habinek, T. – Schiesaro, A. (szerk.): *The Roman Cultural Revolution*, Cambridge 1997.
- Harrison, S. J.: *Generic Enrichment in Vergil and Horace*, Oxford 2007 (=2007a)
- Harrison, S.: *Town and Country*. In: *The Cambridge Companion to Horace*, Cambridge 2007, 235–247 (=2007b).
- Lamm, S.: *Augustus im Spiegel des Dichters Tibull. Analyse, Darstellung und Interpretation der Schriften Tibulls hinsichtlich des Wechselverhältnisses von Stadt und Poesie*, Berlin 2007.
- Lee-Stecum, P.: *Powerplay in Tibullus. Reading Elegies Book One*, Cambridge 1998.
- Lee-Stecum, P.: *Poet/Reader, Authority Deferred: Re-Reading Tibullan Elegy*. *Arethusa* 33 (2000) 177–215.
- Lyne, R. O. A. M. (1974): *Scilicet et tempus veniet...*: Vergil, *Georgics* 1. 463–514. in: Woodman, T. & West, D. (eds.): *Quality and Pleasure in Latin Poetry*, Cambridge 1974, 47–66.
- Lyne, R. O. A. M.: *Propertius and Cynthia: Elegy I. 3*. *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 16 (1970) 60–78.
- Lyne, R. O. A. M.: *Seruitium Amoris*. *Classical Quarterly* 29 (1979) 117–30.
- Lyne, R. O. A. M.: *The Latin Love Poets from Catullus to Horace*, Oxford 1980.
- Lyne, R. O. A. M.: *Vergil and the Politics of War*. *Classical Quarterly* 33 (1983) 188–203.
- Lyne, R. O. A. M.: *Propertius and Tibullus: Early Exchanges*. *Classical Quarterly* 48 (1998) 519–44.
- Murgatroyd, P.: *Tibullus, Book 1.*, Pietermaritzburg 1980.

Raaflaub, K. A. – Toher, M.: *Between Republic and Empire. Interpretations of Augustus and his Principate*, Berkeley–Los Angeles–London 1990.

Ross, D.: *Tibullus and the Country*. In: *Atti del Convegno Internazionale di Studi su Albio Tibullo*. Roma 1986, 251–265.

Stahl, H. P.: *The Death of Turnus: Augustan Vergil and the Political Rival*. In: *Raaflaub – Toher 1990*, 174–211.

Van Nortwick, T.: *‘Huc veniet Messalla Meus’: Commentary on Johnson*. *Arethusa* 23 (1990) 115–123.

Veyne, P.: *L’élégie érotique romaine. L’amour, la poésie et l’occident*, Seuil, Paris 1983.

Voisin, D.: *Horace, Agrippa et les recusationes*. *Latomus* 61 (2002) 352–361.

Wallace-Hadrill, A.: *Mutatio morum: The Idea of a Cultural Revolution*. In: *Habinek, T. – Schiessaro, A. (szerk.): The Roman Cultural Revolution*, Cambridge 1997, 3–22.

DUPRESS

DUPress

## „MILITAT OMNIS AMANS”

A *militia amoris* új olvasatai

VALYON ESZTER

A *militia amoris* toposz, melynek alapmetaforája a szerelmi kapcsolat és a háborús cselekmények közötti analóg viszonyon nyugszik, számos változatban fellelhető a görög és római irodalmi alkotásokban, műfajtól függetlenül. A *militia amoris*, a szerelem = harc fogalmi metaforából származó toposz alapja a szerelmi és a harci szituációk, a résztvevők attitűdjei, cselekvésmintái, a prototipikus forgatókönyvek közötti potenciális analógia és ezen analóg viszonyon nyugvó fogalmi metafora. A szerelmesek viselkedését, az udvarlás mozzanatait, a lehetséges konfliktusokat és azok kezelését jellemzően a háború, a hadi események megjelenítésére szolgáló kifejezésekkel ábrázolják.<sup>1</sup> Ez a népszerű és gyakran alkalmazott metafora felbukkan már az első görög lírikusoknál, az ókomédiában is. A folyamatos átvételek során új elemekkel gazdagodott, és számos változata alakult ki. Legteljesebb, legösszetettebb változatában a római elégikusok műveiben mutatható ki. Az ő olvasatukban a *militia amoris* meghaladja a görög költészetben és az archaikus római irodalomban kedvelt fogalmi metaforát. Számukra a *militia amoris* nem csupán a hel-

---

<sup>1</sup> Lásd: Tib. 1,1,73; 1,10,53; Hor. *carm.* 1,6,17; 3,14,25; Prop. 2,5,2; 2,15,4; Ov. *am.* 1,5,14, ill. a teljes 1,9. Lásd még: Ov. *ars am.* 2,233–674.

lenisztikus mintákat követő *poeta doctus* önkifejezésének egyik lehetséges formája, hanem tudatos költői program: a szerelem iránti kizárólagos, mindenek feletti elkötelezettség. Ez a *fidesen* nyugvó költelmi viszony,<sup>2</sup> mely mintegy fordított leképezése a korabeli társadalom jellemző formációinak, a szerelmi-erotikus költészet egyik alapvető narratívájává szélesedik ki. Ebbéli minőségében akár politikai állásfoglalássá is válik, hiszen az apolitikus, a közszerepléstől elzárkózó magatartás már önmagában állásfoglalás.

Tanulmányomban arra keresem a választ, hogy a görög irodalomban már megjelenő, a hellenisztikus költészet által kedvelt toposzá fejlődő *militia amoris*, a szerelem mint harci tevékenység fogalmi metafora a római elégikusok feldolgozásában milyen új elemekkel bővül, milyen új konnotációk társulnak hozzá, és hogyan válik az Augustus-kori Róma költői ellenvilágának paradigmaalkotó, alapvető toposzává.

#### A toposz görög gyökerei – rövid történeti áttekintés

Murgatroyd (1975) feltételezése szerint a toposz Sapphónál jelenik meg először (1,25). Sapphó Aphroditéhoz esedezik, hogy az istennő segítségével elérhesse az imádott leány szerelmét. Könyörgését az alábbi szavakkal fejezi be:

εἰ γὰρ μοι καὶ νῦν, καὶ ἐπὶ δὲ τῷ ὄντι  
 ἐκ μερίμνης, ὄψσα δὲ μοι τὴν ἐσθλὴν  
 ἡμετέραν, τὴν ἐσθλὴν, σὺ δ' αὖτε  
 σὺν μάχοις εἶσο.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> A *militia* kifejezés nemcsak a katonai feladatokat, hanem a provinciákban szolgáló magistratus kíséretének feladatkörét is jelölheti, lásd: Cic. *fam.* 7,18,1.

<sup>3</sup> „Jöjj mai is hozzám, s szabadíts ki engem / súlyos gondomból s mire hajt a lélek, / teljesítsd nékem te magad, e harcom / küzdj velem együtt.” (*Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása*)



zolható – többféleképpen zárulhat. Erős mint legyőzhetetlen istenség az esetek többségében diadalmaskodik,<sup>10</sup> ebből számos esetben Erős szerepeltetése pusztá absztrakció.<sup>11</sup> Előfordul, hogy az egyik szerelmes fél arat győzelmet a másik felett,<sup>12</sup> sőt, a szerelmes hatalmába kerítheti, meghódíthatja magát a Szerelmet is.<sup>13</sup>

Mint Murgatroyd is hangsúlyozza, az újkomédia szerzőinél viszonylag ritkán fordul elő a *militia amoris*-toposz, de ez nem jelenti azt, hogy feledésbe merült volna, vagy veszített volna a népszerűségéből az idők folyamán. Fejlődéstörténetének második fontos állomása viszont a hellenizmus időszaka. A hellenisztikus kor költői újabb olvasatokkal gazdagították magát a toposzt, és tovább szélesítették az alapjául szolgáló fogalmi metafora asszociációs spektrumát, Erőshöz újabb és újabb katonai funkciókat társítanak, állandó jelzői között pedig megtaláljuk az epikus költészetben jellegzetesen Aréshoz, a hérosokhoz és harcosokhoz kapcsolt jelzőket.<sup>14</sup> A felfegyverkezett Erős<sup>15</sup> hadvezér a szerelmi csatákban, vezeti az oltalmába szegődő szerelmet,<sup>16</sup> a csatatéren győzelmet arat,<sup>17</sup> a győztes ütközetben pedig hadizsákmányt szerez.<sup>18</sup> A hellenisztikus szerelmi

<sup>10</sup> Verg. *ecl.* 10,69; *Aen.* 4,95; *Ov. her.* 9,26; *am.* 1,2,20; 2,9,6; *met.* 5,366–70; 9,545; 10,26.

<sup>11</sup> Aristoph. *nub.* 1081; *Lucr.* 1,34; *Ov. her.* 4,151–3; *am.* 3,2,46.

<sup>12</sup> *Tib.* 1,6,27; 1,8,49; 1,10,53; *Ov. her.* 4,14; 9,2,113; *ars am.* 1,394, 665; 669; 2,197, 741; 3,1–6; 559; *rem.* 454, 674; *am.* 1,5,14; 1,7,35; 2,12,2; 2,18,11; *met.* 2,436; 4,356; 7, 741; 14,718; 14,721.

<sup>13</sup> *Theocr. id.* 30,25; *A. P. V.* 179; *Tib.* 3,6,4; *Ov. ars am.* 1,121; *rem.* 157; 199; 260; 358; *met.* 7,73.

<sup>14</sup> Lásd pl.: *Apoll. Rhod. Arg.* 3,296: *oull oj Erwj*; vö. *Hom. Il.* V.461; 717; XXI. 536.

<sup>15</sup> *anth. Pal.* 12,120.

<sup>16</sup> *anth. Pal.* 5,213; 4.

<sup>17</sup> *Prop.* 2,14,23; 4,1,139; *Ov. am.* 1,2,19; 2,9–15; 2,18,18.

<sup>18</sup> Tipikus szerelmi hadizsákmány a szeretett lény valamilyen használati tárgya, ruhája: *anth. Pal.* 5,199,3; a ruha megszerzése metaforikusan a szerelmi aktusra is utalhat,

elégiákban a szerelem hirtelen születik, Erósz nyíla találja szíven az elégia potenciális hőseit,<sup>19</sup> akik látványosan szenvednek a sebesülés okozta kínoktól (παῖοι ἐρωτικῶν),<sup>20</sup> hiszen a szerelmi sérülés testi-lelki gyengeséget (νόσος) idéz elő, megbetegíti az áldozatot, de erre a betegségre nincs orvosság.<sup>21</sup> A szerelmi kínok ugyanis örökké tartanak,<sup>22</sup> mint a hellenisztikus mintákat a római költészetben megvalósító Propertius írja (2,12,13–16):

in me tela manent, manet et puerilis imago:  
sed certe pennas perdidit ille suas;  
evolat heu nostro quoniam de pectore nusquam,  
assiduusque meo sanguine bella gerit.<sup>23</sup>

A klasszikus korszak lírikusainál a sebesülés mindig erőteljes erotikus konnotációt kap, még akkor is, ha történetesen a Múza ejt sebet a költőn, a Múza teszi őt metaforikusan magáévá.<sup>24</sup> A szerel-

---

lásd: Cat. 66,13: dulcia nocturnae portans vestigia rixae / quam de virgineis gesserat exuviis; lásd még: Ov. *her.* 9,113; 12,11; *ars am.* 1,675, Prop. 2,14,23.

<sup>19</sup> Erós időnként kegyetlenül megkínózza kiszemelt áldozatát, olykor egyszerre több nyílvesztőt is belelő, lásd: Mel. *anth. Pal.* 5, 198; és Call. fr. 70: ἔδει γὰρ τὸ καλὸν τοσοῦτους τετοξευκῶτα τῷ κάλλει μιᾶς ἀκίδος ἐρωτικῆς πειραθῆναι ποτε καὶ γυνῶναι σαφῶς οἷα πεπὸνθασιν οἱ δι’ αὐτὸν τραυματίσαι. Az okozott sérülés egyszerre fájdalmas és édes, lásd: Mel. *anth. Pal.* 5,163; Sappho fr. 238; Eur. *Hipp.* 348: ἤτις τὸν ὦ παῖλ ταυτῶν αἰ γενιῶν ᾗ ἀμα.

<sup>20</sup> Parth. *narr. am.* 5.

<sup>21</sup> Theocr. *id.* 11,1: Οὐδέη ποτὸν Ἐρῶτα πεφύκει φάρμακον αἰ ἰο, / Νικία, οὐτ’ ἐβῆχριστον... Ennek a toposznak az egyik legteljesebb kifejtését, lásd: Prop. 2,12,13–16.

<sup>22</sup> Mel. *anth. Pal.* 12,80 és 12,132.

<sup>23</sup> „Bennem, bennem a nyíl, s jaj, bennem a gyermeki kép is, / itt van, csak suhogó szárnya veszett el, a gyors. / Ó jaj! Úgyse repül sehová soha már a szivemből, / véremmel van örök s vad tüzü háboruja.” (Kardos László fordítása)

<sup>24</sup> *trist.* 2,567–8: Inter tot populí, tot scriptis, milia nostri / quem mea Calliope laeserit, unus ero. Az idézett elégia a sebesülés metaforájára épül: a költőt megsebezte a Múza (a költészet és a szerelem), és e sebesülés miatt újabb, lelki sebet szerzett: a princeps, akit verseivel megsebezett, száműzte őt Rómából.

mes minden esetben fegyvertelen (*inermis*), készületlenül éri a „támadás”.<sup>25</sup>

A köztársaság korának római szerzői már ismerik és előszere-tettel alkalmazzák a *militia amoris* toposzt. A komédiaszerzők munkáiban új elemmel is gazdagodik: az ütközetet lezáró béke motívumával. Terentius *Eunuchus* c. komédiájában a szerelmet egyértelműen negatív fogalomként ábrázolja, amely magában foglal minden létező rosszat.<sup>26</sup> Az erotikus elégiákban a *mos maiorum* által meghatározott „rég” világ paradox módon a feje tetejére áll: a szabad római férfi egy nő rabszolgája, a szerelem a legkeményebb háború, a szerelem gyermek istene pedig Jupiter világot kormányzó szerepét bitorolja el. Hardie ezt a paradox világképet a lucanusi szövegvilág kontrafaktuálisaként értelmezi (2002, 44), mely metaforikusan reflektál a polgárháborús időszak értékviszálgára, a köztársasági erények újraértelmezésére és a régi világolvasatok érvénytelenítésére.

#### Non natus idoneus armis – Recusatio

A polgárháborút követő évek római költészetében, a római szerelmi-erotikus elégiákban a *militia amoris* motívuma szorosan összefonódik a *recusatio* attitűdjével. A *recusatio*, azaz egy konkrét (általában hősi epikai) téma megénekelésétől való vonakodás az augustusi kor költőinek kedvelt toposza volt.<sup>27</sup> Már a kallimachosi változatá-

<sup>25</sup> *am.* 1,2,21–22: nil opus est bello – veniam pacemque rogamus; / nec tibi laus armis victus inermis ero.

<sup>26</sup> Ter. *eun.* 59: in amore haec omnia insunt vitia: iniuriae, / suspiciones, inimicitiae, indutiae, / bellum, pax rursus. Hasonló következtetéseket találunk a klasszikus kor szerzőinél is: a szerelem nem más, mint szüntelen csatározás két ember között, ellenségeskedés, folytonos gyanakvás (féltékenység), veszekedések és kibékülések sorozata; vö. Cic. *Tusc.* 4,35,76; Hor. *serm.* 2,3,267.

<sup>27</sup> Lásd: Hor. *carm.* 1,6; 1,19,9–12; és Prop. 2,13,3–8, ahol Apollo helyett Amor szerepel; lásd még a „kötelező” Apollóhoz intézett invokáció nélkül: Hor. *epist.* 2,1,

ban, az *Aitia* c. műben is egyfajta *ars poetica*-ként jelenik meg. A költő előrebocsátja, hogy bár egyesek, akik nem a Múzsák barátai, a szemére vethetik, hogy nem hősök és királyok dicső tetteiről ír,<sup>28</sup> ha így is van, nem saját elhatározásából fordult el a hősi epikától. Míként egykor a pásztor Hésiodost a Múzsák<sup>29</sup>, Kallimachost a lykiai Apollón kéri fel szolgálatára: legyen gondja a hízott áldozati állatra, de a Múzsája maradjon karcsú, és kocsiját ne hajtsa olyan úton, ahol már mások jártak, hanem keressen új ösvényeket, bár kétségtelen, így nem haladhat széles, kitaposott úton; és ne feledje, hogy a Hippokréne forrás csörgedezése kedvesebb az istenség előtt, mint a szamarak bőgése (*Aet.* 1,1,22–30).<sup>30</sup> A metaforikus szöveg üzenete világos: Apollón arra figyelmezteti a költőt, hogy ne az elődök által művelt epikus költészettel próbálkozzon, hiszen az istenség tőle valami mást, valami újat vár. Ez a hellenisztikus eredetű, a már említett *Aitia* c. töredékesen fennmaradt műben már megjelenő motívum sémája végletekig leegyszerűsített formában a következőképpen épülhet fel: “x szeretne y-ról írni, de nem tud (nem akar)” (Hutchinson 2008, 64), mert vagy isteni parancs tiltja számára az

---

250–259; Prop. 2,1,17–42; 2, 10,25–26; 2,34,61–94; 2,1,1–18; 3,9,35–46 (Voisin kiemelései).

<sup>28</sup> *Aet.* I.1–5skk.: Οἶδ’ οὐτῆ μοι Τελχιῆς ἐπιτρούζουσιν ἀβιδῶ / νηίδει οἶ Μουσηῖ οὐκ ἐβήοντο φίλοι, / εἰηκεν οὐκ ἐν ἀβίσμα διηνεκεῖ ἡ βασίλη / !!!!!]aj eh pol l aij hhusa xil iasin / h!!!!]ouj hhwaj.

<sup>29</sup> *Aet.* II.2,1–2skk.: Ποιμήνι μή α νηῖντι παρ’ ἰκνίον ὀρεβῆ ἰππῶ / Ησιόδῳ Μουσεῶν εἰσομῶ οὐτ’ ἠτίασεν. A pásztor Hésiodos a juhait (költemény) a büszke lovak (epikus költők) kitaposta úton terelgeti. Lásd még: Choeril. Fr. 1. Kinkel: ἄ μακαρ, οὐστὶς ἐν κείῳν χροῶν ἰδρίῳ ἀβιδῆ, / μουσαῶν κερᾶπῶν, οὐτ’ ἀκῆρατοῖ ἦν εἶτι ἰ εἰμῶν.

<sup>30</sup> Hasonló metaforikus *ars poetica* fogalmazódik meg Aristophanés *Békák* c. darabjában (785–1481), ahol Aischylos és Euripidés mint az új és a régi esztétika képviselői csapnak össze Dionysos asszisztálásával. Euripidés mint az új irány képviselője kijelenti, hogy az aischylosi gyakorlattól eltérően nem hősokeket és kalandokat kíván a színpadra állítani, hanem hús-vér embereket, akár rabszolgákat is (938–952skk.).

írást bizonyos témákról, vagy nem várt esemény akadályozza meg a költőt abban, hogy alkosson, vagy pedig maga a költő az, aki a kínálkozó témát idegennek, képességeit meghaladónak érzi, és ezért vagy kategorikusan elutasítja,<sup>31</sup> vagy pedig ígéretet tesz egy majdani epikus költemény megírására, amelyről a szöveg sejteti, hogy valójában sohasem fog elkészülni.<sup>32</sup>

A hősi epikától való elzárkózás a szerelmi költészet javára mint az isteni parancsnak való feltétlen engedelmesség költői programként a latin erotikus költészetben is fellelhető (Casas 2009, 68).<sup>33</sup> Mint a következő *propertiusi* szemelvény is illusztrálja, az *Aitia* által meghatározott attitűd a számukra követendő költői magatartás (Casas 2009, 62), a költői *eruditio* megnyilvánulása, a hellenisztikus *poiethj* sofójság attitűdje (Prop. 3,1,1–14):

Callimachi Manes et Coi sacra Philitae,  
 in vestrum, quaeso, me sinite ire nemus.  
 primus ego ingredior puro de fonte sacerdos  
 Itala per Graios orgia ferre choros.  
 dicite, quo pariter carmen tenuastis in antro  
 quove pede ingressi? quamve bibistis aquam?  
 ah valeat, Phoebum quicumque moratur in armis!  
 exactus tenui pumice versus eat,  
 quo me Fama levat terra sublimis, et a me  
 nata coronatis Musa triumphat equis,  
 et mecum in curru parvi vectantur Amores,  
 scriptorumque meas turba secuta rotas.  
 Quid frustra immissis mecum certatis habenis?  
 Non datur ad Musas currere lata via.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Lásd pl.: Hor. *carm.* 1,6; 2,12; 4,2; 4,15,1–4; *epist.* 2,1,250–259; Prop. 2,1; 2,34, 55–94; Ov. *trist.* 2,323–340.

<sup>32</sup> Lásd: Hor. *carm.* 3,25; 4,15,25–32; Prop. 2,10.

<sup>33</sup> A kallimachosi *recusatio*-toposz, a „könnyű” műfaj művelése Propertiusnál tudatos költői programként jelenik meg, lásd: 1,7; 1,9,11–12; 2,1; 3,1 és 9.

<sup>34</sup> „Callimachus s te, cosi Philetas lelke, ti szentek, / társatok ki nekem, kérek, e berketeket. / Én adtam legelőbb a görög dallamnak – a forrás papja / itáliai-bacchusi

Ovidius *Amores* c. művének első elégiájában a költő hősi epikától való elzárkózása egy istenség közbeavatkozásával magyarázható. Bár a költő minden vágya, hogy dicső haditetteket énekeljen meg, Cupido nyila eltalálja, és ezzel a reménybeli epikus érdeklődése kizárólagosan a szerelmi-erotikus költészet felé fordul.<sup>35</sup> A *recusatio* toposza egyfajta programverssé formálja az *Amores* első elégiáját azáltal, hogy Cupido szerepét a hellenisztikus mintákhoz képest felnagyítja (1,1,1–4):

Arma gravi numero violentaque bella parabam  
edere, materia conveniente modis.  
par erat inferior versus - risisse Cupido  
dicitur atque unum surripuisse pedem.<sup>36</sup>

Cupido nemcsak parancsot ad a szerelmi költészet művelésére, hanem igazi hódítóként viselkedik.<sup>37</sup> Teljesen hatalmába keríti a költő testét-lelkét: *sunt tibi magna, puer, nimiumque potentia regna* (1,1,13). Csak ő ítélkezhet felette: *quis tibi, saeve puer, dedít hoc in carmina iuris?* (1,1,5). A *potentia regna* kifejezés által sugallt uralkodói-politikai hatalom mellett a szöveg Cupido egyfajta szexuális dominanciáját is fel-

---

lendületet. / Mondjátok, mily barlang az, hol emígy foly az ének? / S hol van az ösvény oda, hol van ivásra a víz? / Mit nekem az, aki harci dalokkal nyugözi Phoebust! / Folyjon a horzskövel szépre csiszoltan a vers, / melytől engem a hír magasba emel, s a szülöttem / Múza diszes lovakon tart diadalmenetet, / s vélem kis kocsiiban tobzódnak az Amorok, és az / írók nagy serege szép kocsimat követ. / Mért laza gyeplővel keltek viadalra ti vélem? / Nem jut a Múzsáknak tág kociút sohasem.” (*Jékely Zoltán fordítása*)

<sup>35</sup> Ovid. *am.* 1,1,17–18: cum bene surrexit versu nova pagina primo, attenuat nervos proximus ille meos.

<sup>36</sup> „Fegyvert, s háboruságot zengene kongva a versem, / döngő harci szekér futna a vers ütemén. / Egyenlő sorokat rónék, ha nevetve az egyik / lábat alóluk nem lopja ki csöpp Cupido.” (*Orbán Ottó fordítása*)

<sup>37</sup> Ov. *am.* 1,2,19–20: En ego confiteor! tua sum nova praeda, Cupido; / porrigimus victas ad tua iura manus.

fedí: *cur opus adfectas ambitiose novum?* (1,1,14).<sup>38</sup> Ovidius programverésében a *recusatio*-toposz sajátos értelmezést nyer: a költő igazán szeretne hősi, epikus témákkal foglalkozni, de Cupido világhatalmi ambícióinak végtelen áldozataként nem tehet mást, mint hogy a szerelemről ír.<sup>39</sup> Elvégre egy istenség parancsainak nem lehet ellenszegülni.<sup>40</sup> A *recusatio* motívuma az ovidiusi költészetben összefonódik az elégikusok által szintén kedvelt *servitium amoris*-toposszal, amely a szerelem = szolgaság/elkötelezettség fogalmi metaforán nyugszik, a szerelmezt a szeretett lény rabszolgájaként láttatja.<sup>41</sup>

### *Ecquando tibi liber sum visus?* – Dominancia

Az Augustus-kori rómaiak szerelemről, szexualitásról alkotott felfogásának egyik, a modern olvasó számára legérdekesebb aspektusa, hogy a szerelmes férfi viselkedése, beszédmódja radikálisan megváltozik a korábbi férfi-attitűdhöz képest. A köztársaság bukásáig a férfi lét kritériumait nem pusztán a szexuális performancia, a *virilitas* alapján definiálták, hanem a külső (politikai értelemben vett) és belső (érzelmi) *autarchia* felől (Sharrock 2002a, 95). A szabad polgár inkább elszenvetné a halált, semhogy akaratát (személyes szabadságát) egy nálánál alacsonyabb rendűnek tartott személytől vagy testülettől eredő akaratnak alárendelje.<sup>42</sup> Ez az alárendeltség, ha le-

<sup>38</sup> Habinek kiemelése (2002, 47).

<sup>39</sup> Ov. *am.* 2,18,19: artes teneri profitemur Amoris.

<sup>40</sup> Cupido hatalma előtt a többi istennek is meg kell hajolnia, aki szembeszegül vele, elnyeri büntetését. A Cupidón gúnyolódó Apollo súlyosan megbűnhődik: viszonzatlan szerelemre lobbán Daphne iránt, lásd: Ov. *met.* 1,454–65.

<sup>41</sup> Lásd: Ov. *ars am.* 2,223–42. A szerelmi rabszolgaság (*servitium amoris*), szemben a *militiával*, nem jár kölcsönös előnyökkel, hiszen a feleket nem köti egymáshoz a *fides*: a domináns fél semmilyen felelősséggel nem tartozik tetteiért, az alávetett pedig nem várhat el semmiféle viszonzást, nem reklamálhat a *domina* viselkedése miatt.

<sup>42</sup> Cic. *Phil.* 11,24: agitur autem liberine vivamus an mortem obeamus, quae servituti anteponenda est, vö. Cic. *Att.* 4,6,1–2.

het, még szégyenletesebb, ha a domináns fél történetesen a női nemhez tartozik. Így válik nevetségessé az Omphalé lábánál heverő Héraklés, vagy éppen a Kleopatra befolyására Róma ellen háborút viselő egykori triumvir, Marcus Antonius. A szabad római polgár ideáltípusát a *mos maiorum* mint narratíva által meghatározott attitűd jellemzi, amellyel nem egyeztethető össze a nőnek való feltétlen engedelmesség.

A nő tradicionálisan a férfiúi vágy tárgyaként (mintegy egyéniség és önálló akarat nélküli lényként) jelenik meg az irodalmi alkotásokban (Wyke 2002, 158). A szerelmi kapcsolatban hagyományosan a férfié a domináns szerep: ő állítja fel a szabályokat, ő irányítja az akaratgyenge nőt, ő szabja meg, mikor és mit mondhat. A férfi mozgásteret, szabadsága szinte korlátlan, önállóan rendelkezhet életteréről és életidejéről, ugyanakkor a női attitűdöt, beszédjogot áthághatatlan (vagy annak vélt) szabályok serege szabja meg (Wyke 2002, 162). A tradicionális értékhierarchián nyugvó római gondolkodás a szerelmi kapcsolatot egyfajta birtokviszonyként értelmezi, melyben a birtoktárgy, azaz a nő pusztán tárgy, árucikk, illetve játékszer, mely a férfiak szórakoztatását és gyönyörét szolgálja, és egyben megtestesíti a férfi erotikus fantáziáit (Greene 1998, 112–113 és André 2006, 105). A hagyományos, azaz nem a *militia amoris* által meghatározott szerelmi-erotikus paradigmában a hatalmi pozíciót csakis a férfi birtokolhatja. A férfi domináns, beszédjogelosztó szerepén nyugvó szerelmi kapcsolat tehát nem két egyenrangú fél kapcsolata: a nő mint a vágyak tárgya szükségszerűen nem lehet az események aktív formálója.

Ez a tradíció által megszabott, többé-kevésbé szilárd kritérium-együttes formálódik át a *militia amoris* révén (André 2006, 108). A korábbi narratívák hősei, a *virilitas* és a férfiúi *autarchia* megtestesítői helyére egy újabb hőstípus kerül, az elégikus Én, a szeretett nő hatalmában tartott férfi. A férfi – a hagyományos gondolkodásmód

elvárásai értelmében – kemény és határozott (*durus*), alapvetően ez különbözteti meg a gyengének és állhatatlannak bélyegzett nőtől. De a szerelmi sebesülés (mint egyfajta metaforikus *defloratio*) hatására karaktere gyökeresen megváltozik, gyenge (*mollis*) lesz,<sup>43</sup> elveszíti sebezhetetlenségét, a szerelem okozta fájdalmakat passzívan, aszszony módjára tűri.<sup>44</sup> Már Catullusnál megfigyelhető a szerelem destabilizáló, elidegenítő erőként való megjelenítése (Greene 2000, 242), amely miatt a szerelmes lázadozik a *militia*val járó feladatok ellátása ellen (76,10–14):

Quare iam te cur amplius excrucies?  
Quin tu animo offirmas atque istinc teque reduces,  
et dis invitis desinis esse miser?  
Difficile est longum subito deponere amorem,  
difficile est, verum hoc qua lubet efficias:<sup>45</sup>

A klasszikus paradigma átrendeződésének, a női szerep átértelmezésének másik fontos állomása a szerelmi kapcsolat két egyenrangú fél kölcsönös érzelmein (szexuális vágyain) nyugvó viszonyként való értelmezése. A megváltozott, átértékelt kapcsolatban a nő többé már nem passzív, akarat nélküli báb, hanem befolyása van az eseményekre, és szerepe többé nem korlátozható a gyönyörök biztosítására. Az elégikus számára nem minősül többé gyönyörforrás-

---

<sup>43</sup> A *miles*, *militia*, *mollis*, illetve *durus* kifejezések „etimológiája” különösen gyakran szerepel Propertiusnál: a *mollitia* a *militia* ellentettjeként szerepel. Ezen ellentétpár alapján konceptuálisan összefüggést lehet feltételezni a *militia*/*miles* és a *durus*, mint a *mollis* antitézise között. Ez a költői megoldás nagy valószínűséggel görög előképre vezethető vissza, és mint Cairns feltételezi, Gallus műveinek hatására jelent meg a propertiusi elégiában, mint kedvelt szövegszervező oppozíció (Cairns 2006, 89–90).

<sup>44</sup> Sharrock 2002, 96.

<sup>45</sup> „Hát mért is kínozod még ezután magadat? / Elszántan mért nem ragadod ki magad nyavalyádból, / szemben az istennel mért vagy ilyen nyomorult? / Szörnyű nehéz mindjárt elvetni a hosszú szerelmet, / szörnyű nehéz, de neked nincs habozásra időd.” (Devecseri Gábor fordítása)

nak a nő akarata ellenére vagy pusztán kötelességből történő szerelmi aktus; igazi gyönyört csak a szerelem nyújthat (Ov. *ars am.* 2,683–88):<sup>46</sup>

Odi concubitus qui non utrumque resolvunt,<sup>47</sup>  
 hoc est cur pueri tangar amore minus;  
 odi quae praebet, quia sit praebere necesse,  
 siccaque de lana cogitat ipsa sua;  
 quae datur<sup>48</sup> officio, non est mihi grata voluptas;  
 officium faciat nulla puella mihi.

Az elégiák világában azonban a szerelmi viszony, a felek magatartásformájának átalakulása sok esetben meghaladja az ovidiusi szerelem-olvasatot azáltal, hogy a *militia* és a *servitium amoris* toposz révén a *puella* szerepe felértékelődik, a hatalmi pólusok átrendeződnek. A tradicionális férfi és női attitűdök felcserélődésének szép allegóriája Caenis története (*met.* 12,189–207). Caenist, a szűz nimfát Neptunus megerőszkolta. A kiállt fájdalmakért cserébe a lány azt kérte az istentől, változtassa őt férfivá, hogy soha többé ne kelljen ezt a gyalázatot (sebesülést) elviselnie. Neptunus teljesítette a nimfa

<sup>46</sup> „Gyűlölöm azt, ki a kedvesnek nem nézi a kedvét. / Nékem ezért sohasem kéne fiú-szerető. / Gyűlölöm azt, ki azért csókol csak, mert megígérte, / és esze himzésen jár, mikor én ölelem. / Én az olyant, ki nem adja magát szívből, sose kérném. / Ez nem mesterség, nékem olyan sose kell.” (*Bede Anna fordítása*)

<sup>47</sup> Ez a sor különös nyíltsággal hirdeti, hogy kielégülést csak az olyan aktus nyújthat a szerelmeseknek, amelyben mindkét fél aktívan vesz részt, és amely lehetőséget nyújt arra, hogy mindkét fél egyformán gyönyört érezzen (André kiemelése: 2006, 109). A női szerep aktiválódása implikálja, hogy csak az a szerelmi aktus lehet sikeres, amely a felek kölcsönös akaratából történik, és amelyben mindkét fél kielégül, lásd: Ov. *ars am.* 2,727–28: ad metam proparate simul; tum plena voluptas / cum pariter victi femina virque iacent.

<sup>48</sup> A passzív igealak (*datur*) szerepeltetése értelmezhető a tradicionális, passzív női szerepre: szemben a korábbi gyakorlattal, mely szerint a nő szexuális tevékenysége kimerül az aktus kötelességből való elviselésében, az új, elégikus paradigma hősnője aktív részese az eseménynek, a férfi örömeztetének biztosításán túl a saját vágyainak kielégítésére is törekszik.

kérését: nemcsak férfivá változtatta (azaz képessé tette, hogy megsebesítsen másokat), hanem sebezhetetlenné tette, megvédte minden további erőszakos behatolástól, a kiszolgáltatottság, leigázottság és alávetettség érzésétől.<sup>49</sup>

Caenis története az Augustus-kori római világ kontrafaktuálisaként konstruált elégikus szövegvilág allegóriájaként is értelmezhető, melyben a tradicionális szerepek felcserélődnek. Így lesz a sebezhető, kiszolgáltatott nőből domináns, hatalmat birtokló és irányító, beszédjogot osztó, az én-szöveg írását meghatározó, azaz a férfi tradicionális szerepkörét elbirtokló *puella*, a szerelmes költő gondolatvilágát, életét uraló kedves (Greene 2000, 241). Ebben az új, a tradicionális viszonyok és rendszerek megfordításán nyugvó ellenvilágban minden meg- és visszavonás közül a férfi beszédjog (*libertas loquendi*) korlátozása jelenti a legnagyobb megpróbáltatást a szerelmes férfinak (Lyne 1980, 78–80), aki többé nem beszélhet úgy, mint „szabad római polgár” (Prop. 1,9,1–4):

Dicebam tibi venturos irrisor amores  
nec tibi perpetuo libera verba fore.  
Ecce iaces supplexque venis ad iura puellae,  
et tibi nunc quovis imperat empta modo.<sup>50</sup>

A teljes póluscsere, a hatalomgyakorlás jogának (mint tradicionális férfinak) teljes átrendeződése legteljesebb formájában Propertiusnál figyelhető meg. Ellentétben a catullusi attitűddel, a propertiusi elégikus-én passzívan, asszony módjára szenved el, hogy a

<sup>49</sup> Holta után Caenis visszanyeri eredeti nemét, alvilági seregszemléjében Vergilius már a tragikus sorsú hősnők között említi, lásd: *Aen.* 6, 443–4: et iuvenis quondam, nunc femina, Caeneus, / rursus et in veterem fato revoluta figuram.

<sup>50</sup> „Megmondtam, gúnyzsák, Amor egyszercsak bekopog majd, / s nem jönnek többé szádra a hetyke szavak. / Ím, a leány ítélőszéke előtt könyörögsz most, / s pénzenvelt úrnőd rángat a kedve szerint.” (Horváth István Károly fordítása)

szerelem megfosztja őt olvasatképző, birtokló hatalmától, beszédjogától és addigi sebezhetetlenségétől.

A *puella* birtokolja a férfit, és mint birtokos szabadon rendelkezik birtokával. Ám a birtoklásos viszony az elégikus szerelem-olvasatban ennél sokkal összetettebb, sajátos kapcsolatrendszer, mert a birtok is viszonya elemeként kezeli a birtokosát, mintegy birtokolja is azt. (A költő a *puella* lekötelezettje, de a férfi a magáévá teszi a nőt; a *puella* iránti szerelem ihleti a verset, de a lány csak a versek által létezik.) Propertius még válogatott kínokat is kiállna, csak visszanyerhetné áhított szabadságát, kikerülhetne Cynthia hatalmi-birtoklási köréből.<sup>51</sup> Cynthia határozza meg, hogy kedvese mit, milyen formában mondhat, hogyan olvashatja, értelmezheti a világ-szöveget. Propertius programversében ezért nem Amor, hanem a szeretett lány, Cynthia hatalmával indokolja, hogy az epika helyett a szerelmi költészetet műveli (1,1,1–8):

Cynthia prima suis miserum me cepit ocellis,  
 contactum nullis ante cupidinibus.  
 Tum mihi constantis deiecit lumina fastus  
 et caput impositis pressit Amor pedibus,  
 donec me docuit castas odisse puellas  
 improbus, et nullo vivere consilio.  
 Ei mihi, iam toto furor hic non deficit anno,  
 cum tamen adversos cogor habere deos.<sup>52</sup>

Cynthia – mindenekfelett való – szexuális dominanciáját, hódító fellépését és a költő alávetett helyzetét emeli ki a *cepit* ige. A koráb-

<sup>51</sup> Prop. 1,1,26–7: fortiter et ferrum saevos patiemur et ignes, / sit modo libertas quae velit ira loqui.

<sup>52</sup> „Első Cynthia volt, aki rabbá tett a szemével, / én nyomorult, kit a vágy messze került azelőtt. / Gőgös pillantásu szemem leszögezte a porba / s két lábával Amor földre típorta fejem, / míg, a gonosz, megvetni tanított minden erényes / lányt, s tanította, miképp élnek a léha fiúk. / Már kerek éve, hogy el nem nyugszik bennem e téboly, / bár a nagy isteneket rám haragítva gyötör.” (Horváth István Károly fordítása)

ban igencsak bátor és erős jellemű költőt Cynthia egyetlen pillantásával a rabszolgájává tette, és letérítette a „jó útról”, a tradicionális értékrend helyett új értékekkel ismertette meg – vagyis a Cynthia hatalmi-birtoklási körébe vont költő a szerelem hatására felülírja, átírja eddigi világlvasatait.<sup>53</sup> A klasszikus férfi dominancia kontrafaktualisaként a szeretett nő mint potenciális olvasatképző uralkodik a szerelmes férfi felett, akinek nem lehet önálló akarata, és nincs joga viszonzást (ellenszolgáltatást) elvárni szerelme tárgyától.<sup>54</sup> A *puella* parancsa felülírja az isteni utasítást, sugalmazást; ihlető, inspiráló ereje is meghaladja a múzsáét (Prop. 2,1,1–4):

Quaeritis, unde mihi totiens scribantur amores,  
unde meus veniat mollis in ora liber?  
Non haec Calliope, non haec mihi cantat Apollo:  
ingenium nobis ipsa puella facit.<sup>55</sup>

A kiragadott részletben figyelmet érdemel a passzív *scribantur* igealak, amely már önmagában is a szerelmes költő passzív attitűdjét hangsúlyozza, szemben a *puella* nagyon is cselekvő, domináns szerepével, melyre az aktív *facit* utal: a hatalmi póluscsere az igeragozási paradigmán belül is visszaadható, megjeleníthető. A szeretett leány nemcsak a feladatot szabja meg a költő számára, nemcsak ihlető géniusz: a tehetséget (*ingenium*) is csak általa, tőle kaphatja a szerelmes, aki cserébe hűséggel (*fides*) és szolgálattal tartozik kedvesének. Természetesen, ebben a virtuális ellenvilágban a *fides* fogalma is relati-

<sup>53</sup> Propertius feltűnően gyakran hivatkozik Cynthia akaratára, arrogáns és követelőző, hatalomvágyó természetére, lásd: 2,20,26: *quidquid eram, hoc animi gratia magna tui*; 2,5,18: *parce tuis animis, vita, nocere tibi*; vö. Ov. *am.* 1,9,42.

<sup>54</sup> A férfi alávetettségének első ismert leírása: Soph. *Ant.* 756: *gunai koj wñ dou l euma, mh\kwtil l e/me*. A szerelem = alávetettség fogalmi metafora szép kifejtését találjuk Platónnál, lásd: *symp.* 183a; 184 b-c.

<sup>55</sup> „Kérditek, oly sok vágyról honnan zeng fel a dallam, / s lágyszavu könyvemhez honnan az ihlet, a tárgy. / O, nem Calliope, s nem Apollónak muzsikája: / egymaga szép szeretőm ihleti verseimet.” (Horváth István Károly fordítása)

vizálódik, átértékelődik. Miként a *puella* alakja mögött sem kell hűsvér leányt keresni, úgy a hűség, az elkötelezettség sem abszolút érvényű (Prop. 1,15,35–42). Míg Catullus lírájában a *fides*, és az ezen nyugvó *foedus* megszegése még fájdalmat, szenvedést okoz a férfinak, addig Ovidius már nem a tradicionális értelemben vett *fides*t kéri számon kedvesétől. Nem hűséget vár, csak hűségnek látszó attitűdöt (*am.* 3,14,1–4):

Non ego, ne pecces, cum sis formosa, recuso,  
sed ne sit misero scire necesse mihi;  
nec te nostra iubet fieri censura pudicam,  
sed tamen, ut temptes dissimulare, rogat.<sup>56</sup>

A *fides*en nyugvó szolgálat élethosszig/megegyezés szerinti ideig tart, önkényesen nem mondható fel, nem ruházható át sem a szolgálat, sem a kedvezményezettség (Prop. 1,12,19–20):

Mi neque amare aliam, neque ab hac desistere fas est:  
Cynthia prima fuit, Cynthia finis erit.<sup>57</sup>

A leány énszöveg-írása ily módon kiteljesedhet: ellenőrizni, birtokolni kívánja a szerelmes férfi minden életállapotát, és szinte retteg az elmulasztott birtoklás pillanatok történéseitől (Prop. 1,11,21–26):

Ah mihi non maior carae custodia matris  
aut sine te vitae cura sit ulla meae!  
Tu mihi sola domus, tu, Cynthia, sola parentes,  
omnia tu nostrae tempora laetitia.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> „Nem kívánom, hogy vétekbe ne ess: gyönyörű vagy. / Bárcsak tudnom nem kellene róla soha! / Kényszerítettek én szüzi életet élni miattam? / Azt kértem csak, hogy bűneidet be ne valld.” (*Karinthy Gábor fordítása*)

<sup>57</sup> „Engemet égi parancs tilt minden más szeretőtől: / kezdete Cynthia volt, végzete Cynthia lesz!” (*Horváth István Károly fordítása*)

<sup>58</sup> „Óh, mert nálad nem drágább nekem édesanyám se; nélküled élni? Minek? Semmi se kellene már! / Te vagy az otthonom, óh, szüleim, te, te Cynthia, csak te / mindenem, életem és minden időm öröme! / Mért nevetek, sírok? Ha barátom kérdi, akárki, /

Seu tristis veniam seu contra laetus amicis,  
quicquid ero, dicam: Cynthia causa fuit.

A szerelmes férfi birtokbavételének konkrét, tárgyasult megnyilvánulása van: a tulajdonlást jelentő rabszolga-bélyeg<sup>59</sup> (16: *informem ducet in ore notam*). A szeretett nő birtoklási vágyának egyik abszurd tünete az álomlét elleni hadakozása: az álomban az emberek sem a saját, sem az idegen olvasatnak sem képesek engedelmeskedni, tehát veszélyesen szabadok, átírják magukat egy másik szövegbe, így kivonják magukat a hatalmi szemantika (a nő iránti szerelem) érvénye alól. Ezért akadályozza meg az álom-függetlenséget, hogy totálisan birtokolhassa az élettereket és életidőket.<sup>60</sup> Ezért félemlíti meg a férfiakat,<sup>61</sup> ezért torolja meg minden én-szöveg /parancs, törvény, utasítás/ profanizálását, azaz nem teljesítő olvasását.

Nemcsak a jól végzett szolgálat juttatja a szolgálattévőt előnyhöz és jutalomhoz. A „valódi” világban a római polgár számára minden felett álló értéként álló *dignitas* és a hírnév (*fama*) gyarapítása alapvető fontosságú, mindent felülíró parancs. Miként a patronus/hadvezér társadalmi megítélése, nemzetségének *dignitas* és *auctoritas* átsugárzik a cliensre/beosztottra,<sup>62</sup> úgy a *puella* hírneve is befo-

---

azt felelem mindig: Cynthia, ő az oka” (*Szabó Lőrinc fordítása*) Propertius szándékosan játszik rá a férjétől búcsúzó Andromaché szavaira, mint tipikus női beszédre, ezzel jelezvén az elégikus világ hatalmi átrendeződését, vö. Hom. *Il.* 6, 429–30: **Ε**κτορ ἀγαρσὺ μοῖ ἐσσι πατήρ καὶ πότνια μητήρ / ἥδε κἀσίγητος, σὺ δὲ μοι γαίρω παρὰ κούρη. („S most, Hektór, te vagy édesapám, te vagy édesanyám is, / és te a fivérem, virulóerejű deli férjem”. *Devecseri Gábor fordítása*). A férfi és női szólamok felcserélését lásd még: Cat. 68,137–9; 11,21–3; 65,19–24.

<sup>59</sup> Vö. Prop. 1,18,8; 3,11,40; Suet. *Cal.* 27,3; Cic. *Sull.* 88; *Phil.* 13,40.

<sup>60</sup> Prop. 1,5,11–12: non tibi iam somnos, non illa relinquet ocellos: / illa feros animis alligat una viros.

<sup>61</sup> Prop. 1,5,15–16: et tremulus maestis orietur fletibus horror / et timor informem ducet in ore notam; vö. 2,20,26: 2,5,18; továbbá Ter. *Eun.* 84.

<sup>62</sup> Mint Oliensis rámutat, a *militia*, mint szolgálattétel fogalma kiterjeszhető a *clientela* viszonyára, ilyenformán az elégikus *puella/amator* szerepkörök párhuzamba áll-

lyással van a szerelmes költő irodalmi kánonban elfoglalt pozíciójára, az utókor ítéletére. A *militia*, csakúgy, mint analóg párja, a *clientela*, reciprok viszonyt feltételez, olyan függelmi viszonyt, mely egyformán előnyös mind a domináns, mind az alávetett pozíciót elfoglaló félnek.<sup>63</sup> A költői tevékenység ugyanis a *fama* egyik garanciája, hiszen a szeretett nő neve és tettei csak akkor maradnak fenn az utókor számára, ha a költő azokat verseiben megörökíti. Ha a *militia* mint lekötöttségén nyugvó viszony szereplői közül valaki felrúgja a megállapodást, túllépi hatáskörét, tette büntetését von maga után (Tib. 1,9,1–6):

Quid mihi si fueras miserus laesurus amores,  
Foedera per divos, clam violanda, dabas?  
A miser, et si quis primo periuria celat,  
Sera tamen tacitis Poena venit pedibus.  
Parcite, caelestes: aequum est inpune licere  
Numina formosis laedere vestra semel.<sup>64</sup>

Korlátozott mértékben, de az alávetett félnek is lehetőség van „megfenyegetni” a hatalmával visszaélő kedvest. Leginkább úgy, hogy emlékezetébe idézi, hogy kedvese csak addig él, amíg a költészet élheti, azaz a *puella* létének forrása a költői ihlet (Sharrock 2002b, 151). A költő halhatatlanná teheti kedvesét, ez a legtöbb, amivel megajándékozhatja (Ov. *ars am.* 3,533–38):

---

líthatók a „valódi” társadalomban meghatározó patronus/clients viszonytal (1997, 152–3).

<sup>63</sup> Prop. 1,10,27–30: at quo sis humilis magis et subiectus amori, / hoc magis effectu saepe fruare bono. / Is poterit felix una remanere puella, / qui numquam vacuo pectore liber erit.

<sup>64</sup> „Hogyha szegény szeretőd meg akartad csálni, mivégre / tetted a szent esküt, lopva kijátszva utóbb? / Aj, te szegény! / Elején, ha el is feded esküszegésed: / késve, de eljő halk lábón a Megtorolás. / Irgalom, égilakók! Jogos egyszer, hogy lakolatlan / áthághassa a szép égi tilalmatokat.” (Kárpáty *Csilla fordítása*)

Carmina qui facimus, mittamus carmina tantum:  
 Hic chorus ante alios aptus amare sumus.  
 Nos facimus placitae late praeconia formae:  
 Nomen habet Nemesis, Cynthia nomen habet:  
 Vesper et Eoae novere Lycorida terrae:  
 Et multi, quae sit nostra Corinna, rogant.<sup>65</sup>

Ugyanakkor a költőnek „jogában áll” megtagadni ezt a kedvezményt a hatáskörét túllépő felettestől, a hűtlenné vált szeretőtől (Cat. 8,12–19):

Vale puella, iam Catullus obdurat,  
 nec te requiret nec rogabit invitam.  
 At tu dolebis, cum rogaberis nulla.  
 Scelesti, vae te, quae tibi manet vita?  
 Quis nunc te adibit? Cui videberis bella?  
 Quem nunc amabis? Cuius esse diceris?  
 Quem basiabis? Cui labella mordebis?  
 At tu, Catulle, destinatus obdura.<sup>66</sup>

Ez a *militian* belüli kölcsönös függőségi viszony a „valódi” világ újabb kontrafaktuálisát alkotja meg: a beszédjogától, önállóságától megfosztott, alávetett szerepű költő biztosíthatja kedvesének, a beszédjogot szabályozó és ellenőrző *puellának* a halhatatlanságot, ezáltal hatalmat nyer felette. Az ily módon létrejövő, átrendezett hatalmi viszonyon nyugvó ellenvilág egyszerre kontrafaktuálisa a létező világnak és az elégikus paradigmának.

<sup>65</sup> „Költő dalt farag, ő nem is adhat mást a leánynak, / és valahány költő, mind szerelemre való. / Nékünk tetszik a szép lány, őt dicséri e kórus. / Mily híres Nemesis! Cynthia is neves ám! / Hajnali s alkonyi ég jól ismeri szerte Lycorist, / és hányan kérdik, hogy ki Corinna, a szép!” (*Bede Anna fordítása*)

<sup>66</sup> „Élj boldogan, szerelmesem, Catullus már / szilárd, nem üldöz, ellenedre nem kérlel: / csakhogy neked, te bűnös, fájni fog, hogy majd / nem szólogatnak éjjelente; élet lesz / az életed? Ki ostromol? Ki tart szépnek? / S majd kit szeretsz? Kiének mondanak, kit fogsz csókolni, és kinek harapsz az ajkába? / De légy konok, Catullus, és szilárdszívű.” (*Devecseri Gábor fordítása*)

### Arte regendus amor – kiképzés

A szerelem mint minden harci cselekmény, meghatározott rutin, cselekvési terv, stratégia szerint zajlik – azaz lebontható előre kalkulálható, tervezhető eseménysorokra, történésekre, rendelhető hozzá prototipikus eseménysor. A szerelem, a szerelmi szolgálat tipizálhatóságából, leírhatóságából adódik, hogy stratégiája tanítható, elsajátítható, mint azt az *Ars amatoria* sugallja (Ov. *ars am.* 1,1–4):

Siquis in hoc artem populo non novit amandi,  
hoc legat et lecto carmine doctus amet.  
Arte citae veloque rates remoque moventur,  
arte leves currus: arte regendus amor.<sup>67</sup>

A szerelem mesterségét (*ars*) és stratégiáját a sokat megélt veteránok,<sup>68</sup> mint *praeceptor amoris*-ok adják át az újoncoknak.<sup>69</sup> A megszerzett „tudás” átadása pedig egyfajta misszió, Venus isteni parancsának teljesítése (Prop. 4,1,135–139):

at tu finge elegos, fallax opus: haec tua castra!  
Scribat ut exemplo cetera turba tuo.  
Militiam Veneris blandis patiere sub armis,  
et Veneris pueris utilis hostis eris.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> „Hogyha akad mifelénk, aki kezdő még szerelemben, / nyomban jó szerető lesz, ha dalomra ügvel. / Művészet viszi fürge hajónk, s szaladó fogatunkat, / művészettel kell megzabolázni Amort.” (*Bede Anna fordítása*)

<sup>68</sup> A szerelmi harcok veteránja mint lírai archetípus első előfordulását Horatiusnál találjuk, lásd: *carm.* III.26,1–3: *Vixi puellis nuper idoneus / et militavi non sine gloria; / nunc arma defunctumque bello; a veterán és az újonc kettőse már Ovidius leleménye* (Murgatroyd 1975, 72).

<sup>69</sup> *ars. am.* 3,559–564: *hic rudis et castris nunc primum notus Amoris / qui tetigit thalamos praeda novella tuos [...] / cingenda est altis saepibus ista seges [...] / ille vetus miles sensim et sapienter amabit / multaque tironi non patienda feret.*

<sup>70</sup> „Írd e család dalokat, harcolj csak elégia-könyved / verseivel, s te tanítsd írni a többieket! / Édes a fegyver, amit hordasz: Venusért katonáskodsz, / s könnyen döntenek is földre Venus fiai.” (*Kerényi Grácia fordítása*)

A szerelem = mesterség toposz a hellenisztikus költészetben gyakori, de már Euripidésnél is előforduló *Ἐρως διδάσκαλος* toposzra (fr. 430) vezethető vissza (Calderón Dorda 1997, 11). A tanítómester (*ἐρωτοδιδάσκαλος*) oktatási módszere, a tanítványok kiképzése a személyes harci tapasztalatok átadásán nyugszik. A *praeceptor* és a *discipulus* közötti szigorú hierarchia áll fenn, a kiképzőtiszt szakértelme, fensőbbisége megkérdőjelezhetetlen,<sup>71</sup> tanácsait, utasításait mérlegelés nélkül követni kell, ahogy jó katonához illik (Schniebs 2002, 305). Bár Ovidius könnyűnek (*levis*) titulálja az elsajátítandó stratégiai ismereteket (a szerelmet) a tibullusi *tenuis* analógiájára,<sup>72</sup> a tanító, a veterán egyben *artifex*,<sup>73</sup> aki hatalmas ismeretanyag birtokában, élettapasztalattal felvértezve adja át tudását akár magának Cupidónak (7): *me Venus artificem tenero praefecit Amori*. A *militia amoris* szellemében Ovidius a mitikus hősök, az eposzok szereplőinek példájával illusztrálja a szerelmi kiképzés mint ismeretátadás aktusát: az epikus költészet mint letűnő paradigma emblematikus hősei, Hektór és Achilles már csak exemplumként vannak jelen (*ars am.* 1,1,11–18):<sup>74</sup>

Phillyrides puerum cithara perfecit Achillem,  
atque animos placida contudit arte feros.  
Qui totiens socios, totiens exterruit hostes,  
creditur annosum pertimuisse senem.

<sup>71</sup> Ov. *ars am.* 1,36: qui nova nunc primum miles in arma venis.

<sup>72</sup> *am.* 3,1,41–2: sum levis et mecum levis est, mea cura, Cupido / non sum materia fortior ipsa mea.

<sup>73</sup> Vö. Quint. *inst. or.* 2,14,5.

<sup>74</sup> „Phillyrides, lantját pengetve, nevelte Achillest, / ily művésztől lett a fiú szive lágy, / s ő, noha tőle barát s ellenség félt, e csodás hős / egy koros aggtól félt, mondja felőle a hír, / s jobbját, melynek nagy Hektór nyögi majdan ütését, / szófogadón nyújtván, túrta a körmösöket. / Aecidast Chirón, Amort pedig én okosítom; / két csupatűz fiatal, két tüzes isteni sarj.” (*Bede Anna fordítása*) Vö. Prop. 2,22,34: hic ego Pelides, hic ferus Hector ego.

Quas Hector sensurus erat, poscente magistro  
verberibus iussas praebuit ille manus.  
Aeacidae Chiron, ego sum praeceptor Amoris:  
saevus uterque puer, natus uterque dea.

Funkciójuk immár nem a közvetlen példaadás, az ideális életútmodell közvetítése – pusztán illusztrációk (Greene 2000, 242), hogy a szerelmi hadviselés taktikáját elsajátítani akarók az ő kitartásukról, fegyelmezettségükről és odaadásukról vegyenek példát.

A magister, a *praeceptor* a viadal fegyvereivel is ellátja tanítványát,<sup>75</sup> és megtanítja azok forgatására, hogy győztesként fényes hadizsákmányt szerezzenek. A tanítvány dicsősége átsugárzik a mesterre, ezáltal a szerelmi kiképző *dignitasa* és *auctoritasa* növekedhet (*ars am.* 2, 737–742):

Me vatem celebrate, viri, mihi dicite laudes,  
Cantetur toto nomen in orbe meum.  
Arma dedi vobis: dederat Vulcanus Achilli;  
Vincite muneribus, vicit ut ille, datis.  
Sed quicumque meo superarit Amazona ferro,  
Inscribat spoliis „Naso magister erat.”<sup>76</sup>

#### Ne securus amet nullo rivale – Bajtársiasság

Az eposzokban a férfi szolidaritás, a bajtársiasság ideáltípusa fogalmazódik meg, ez a harctéri testvériség minden másnál erősebb kohéziós erőt képvisel. A közösen vívott küzdelem kovácsolja össze a harcosokat, akiknek kitartása és személyes bátorsága, kiválósága garancia a dicsőség elnyerésére. Ezt a testvérinél is erősebb köte-

<sup>75</sup> Vö. Hom. *Il.* XVIII.358–617; XIX.12–36; Verg. *Aen.* 8,608–625.

<sup>76</sup> „Én is jó vagyok, ifjak, hát dicsérjétek engem! / Zengje egész föld most szerte az én nevemet! / Fölvértezlek én, mint rég Vulcanus Achillest. / Mint ahogy ő győzött, győzz te is: íme a kard! / És aki győz asszonynepen, forgatva a fegyvert, / vesse vasba legott: Naso atyánk tanított!” (*Bede Anna fordítása*)

léket nem annyira a közös cél (Trója bevétele, bosszú a Menelaost ért sérelemért stb.) tartja össze, mint inkább a kölcsönös egymásrautaltság. A harcosok a harcmezőn az életüket kockáztatják egymásért, védelmezik egymást, és ha egyikük elesik, a másik bosszút áll társa haláláért, és gondoskodik az elesettek temetési szertartásáról.<sup>77</sup> Ennek a mindennél erősebb férfibarátságnak legszebb és legismertebb példája Achilleus és Patroklos története, de a csataleírások bővelkednek a bajtársakért (fíl oi) hozott áldozatok, a hősiesség helyállás példáiban (a bajtársakat igen gyakran rokoni szálak is összekötik, Ajax és Teukros testvérek, Glaukos és Sarpedón távoli unokfiverei egymásnak). A szorongatott helyzetben lévő bajtárs megmentése jellegzetes bevezető motívuma a grandiózus *aristeia*-jeleneteknek. A bajtársi közösség, a harcosok önfeláldozó és megbonthatatlan egységű szövetsége mindennél erősebb elkötelezettséggel jár együtt, és meghalad minden egyéb irányú elkötelezettséget, beleértve a családot is (Felson–Slatkin 2004, 101). Nem véletlen tehát, hogy az epikai hősök jellemrajzában nyomát sem találjuk Helené hűtlenségének és Klytaimnéstra árulásának.<sup>78</sup>

A bajtársak közötti kötelék megbomlása katasztrofális következményekkel járhat mind a vállalkozás, a katonai akció sikere, mind pedig a résztvevők személyes sorsa szempontjából. Agamemnón és Achilleus vitája – utóbbi joggal emlékezteti Agamemnónt arra, hogy a bajtársakat kölcsönös hűség és kötelezettségvállalás köti össze<sup>79</sup> – sok egyszerű harcos, többek közt Patroklos életébe kerül.

<sup>77</sup> Lásd: Hom. *Il.* XV.561–661.

<sup>78</sup> Az *Ilias*-ban mindössze egyetlen jelenet van, amelyben a hős megtévesztés áldozatául esik, de a csalást ekkor sem halandó követi el. A XXII. énekben Athéné Déiphobos alakját ölti fel, hogy meggyőzze Hektórt, álljon ki Achilleus ellen. Hektór, mivel azt hiszi, öccse az oldalán fog majd küzdeni, végül beleegyezik a párviadalba, amelyben aztán halálát leli.

<sup>79</sup> Hom. *Il.* I.158–62.

Az Odysseia ezzel szemben minimalizálja a férfi szolidaritás jelentőségét, az eposzban nem találunk az Ilias hőseihez hasonló bajtársi közösséget. Bár a főhős felelősséget érez a társai iránt, és igyekszik őket épségben hazajuttatni szülőföldjükre, kudarcot vall, mert társai önnön butaságuk miatt vesznek oda. Odysseus magányos utazó, magányos hős. Paradox módon mégis akad egy bajtársias, összetartó férficsoport az eposzban: a kérők, akik egymással és egymás ellenében közösen lépnek fel egy cél, Pénélopé (és vele együtt Ithaka) meghódítása érdekében. Akciójuk egyfajta szerelmi háborúság, szerelmi ostrom, melyben az ostromlók segítik egymást (együttesen lépnek fel), egymással jó viszonyt ápolnak (együtt lakomáznak), de a célt (a nő, és általa a hatalom birtoklása) mégis mindenki egyénileg akarja elérni, társai ellenében.

A római *militia amoris*-értelmezés kizárja az epikus hősök között szövődő bajtársiasságon nyugvó férfibarátságot. A szeretett nő meghódításában a *praeceptor* utasításaira lehet hagyatkozni, de a szerelmes férfiak közt akkor és csak akkor alakulhat ki bajtársi együttműködés, ha szerelmük tárgya nem egy és ugyanazon asszony (vagy fiú). Ellenkező esetben a legkeményebb versenyhelyzet alakul ki a *puella/puer* meghódítására, amelyben az ellenfelek nem válogatnak az eszközökben – elsősorban ajándékokkal, a „kötelező” szolgálatot meghaladó apró figyelmességekkel.<sup>80</sup> A versengésben sokszor a bőkezűbb, szolgálatkészebb fél diadalmaskodik, a szegény költő alul marad a *dives amator*-ral szemben.<sup>81</sup> A hűtlen kedves felmondja a

<sup>80</sup> Ov. *ars am.* 2,267–276, 95–6. Lásd még: Tib. 1,9,41–42: O quotiens, verbis ne quisquam conscius esset, / ipse comes multa lumina nocte tuli! A rivális nemcsak férfi, hanem nő is lehet, amennyiben egy *puer* kegyeiért folyik a vetélkedés, vö. Tib. 1,9,39–40.

<sup>81</sup> Ennek fordítottját – a költő tehetsége, költészete révén elhódítja a szeretett lányt a gazdag vetélytárostól – lásd: Prop. 1,8,39–42: hanc ego non auro, non Indis flectere conchis, / sed potui blandi carminis obsequio. / Sunt igitur Musae, neque amanti tardus Apollo, / quis ego fretus amo: Cynthia rara meast!

szerződést, megszegi a *foedust* (*foedera violanda*), hogy egy, a korábbi-nál gyümölcsözőbbnek vélt kötelmi viszonyt hozzon létre egy gazdagabb szeretővel, ezzel felmenti a költőt a *militia* alól.<sup>82</sup> Mivel a *foedus* nem közös megegyezéssel bomlott fel, hanem a gazdag udvarló ajándékai szédítették meg a kedvest (*quis primo periuria celat*), a szerződösszegőre büntetés vár (Tib. 1,9,19–22).<sup>83</sup>

Divitiis captus si quis violavit amorem.  
asperaque est illi difficilisque Venus.  
Ure meum potius flamma caput et pete ferro  
corpus et intorto verberare terga seca.

A *puella/puer* kegyeiért, a szolgálataért versengők között nincs helye semmilyen együttműködésnek, a győzelem nem megosztható. A vesztes fél nem fogadja el az ellenfele győzelmét, és az újonnan, de már más szereplőkkel, más feltételekkel, nem érzelmi, hanem anyagi meggondolásból létesülő kötelmet, az új *foedust*. Az ellenfelekre (a szerelmes férfi ellenlábasa) kimondott átok a *militia amoris* alkotóelemeként épül be a szerelem = elkötelezettség/katonai szolgálat paradigmájába (Prop. 3,8,19–20):

Non est certa fides, quam non iniuria versat:  
hostibus eveniat lenta puella meis.<sup>84</sup>

<sup>82</sup> Tib. 1,9,1–4: Quid mihi, si fueras miser laesurus amores, / foedera per divos clam violanda dabas? / A miser, etsi quis primo periuria celat, / sera tamen tacitis Poena venit pedibus.

<sup>83</sup> „Kapva a kincsek után, ki beszennyezi szíve szerelmét: durcás és haragos lesz bizony arra Venus. / Tűzzel emészd inkább fejemet, s testembe vasat verj, / s ostorütésekkel hátam akár hasogasd!” (*Kárpát Csilla fordítása*) Lásd még: Tib. 2,4,39–44.

<sup>84</sup> „Nem sokat ér az olyan hűség, mely sértve se lázad. / Ellenségemnek jusson olyan tunya lány!” (*Bede Anna fordítása*)

*Hoc opus, hic labor est* – szolgálattétel

Tibullus a tényleges katonai szolgálatnál egy sokkal gyümölcsözőbb és kellemesebb *militia* felé kötelezi el magát, ő Amor szolgálatában áll, a Szerelem önkéntes katonája, tudatosan helyezi előbbre Amor szolgálatát minden egyéb *militianál* (1,1,75–6):

hic ego dux milesque bonus: vos, signa tubaeque,  
ite procul, cupidis vulnera ferte viris,<sup>85</sup>

Kortársa, a *militia amoris*-toposzt szintén előszeretettel alkalmazó Propertius esetében ez sorsszerű, nem önkényes választás (Prop. 1, 6,25–30):

Me sine, quem semper voluit fortuna iacere,  
huic animam extremam reddere nequitiae.  
Multi longinquo periere in amore libenter,  
in quorum numero me quoque terra tegat.  
non ego sum laudi, non natus idoneus armis:  
hanc me militiam fata subire volunt.<sup>86</sup>

A mindenkit hatalmába keríteni képes Amor volt az, aki Propertius elfordította az erkölcsös lányoktól, és Amor az oka, hogy nem fogadja meg mások tanácsát: a tradicionális, közösségi világolvasattal szemben új, egyéni olvasatot alakít ki, és ennek szellemében cselekszik. Az új, propertiusi világolvasat értékhierarchiája nem egyeztethető össze a *mos maiorum* moralitásával. Propertius ugyanis büszkén vállalja, hogy számára a harci dicsőségnek semmiféle értéke nincs, és soha nem is törné magát, hogy katonai karriert fusson be.

---

<sup>85</sup> „Itt vagyok én jó harcos! Félre a kürt meg a zászló! / Az hullassa a vért, aki vagy  
nyonra sóvár!” (Kardos László fordítása)

<sup>86</sup> „Engem hagyj, kit Végtet örökre földre tiport már, / végső züllésnek vetnem az  
életemet. / Ismered annyi sok áldozatát az örök szerelemnek: / hadd legyen én köz-  
tük, majd ha a föld betakar. / Nem vagyok alkalmas diadalmi babérra, csatákra, / itt  
van a küzdőtér, melyre a Sors kijelölt.” (Horváth István Károly fordítása)

Mi több, nem szeretné, ha születendő gyermeke a katonai pályát választaná.<sup>87</sup> Tibullus a maga programversében szintén egy szép leány szerelmével indokolja, hogy a lírai költészetet műveli, és nem keres hősi témákat:

Me retinent vinctum formosae vincla puellae,  
e sedeo duras ianitor ante fores.  
Non ego laudari curo, mea Delia; tecum  
dum modo sim, quaeso segnis inersque vocer.<sup>88</sup>

A kiragadott részletben a költő alakja mint láncra vert rabszolga tűnik fel, aki a szerelmese ajtaját őrzi – látszólag tétlenül (*segnis inersque*), csakhogy, mint Lee-Stecum is rámutat (1998, 51), ez a tétlenség a költő tudatos választása. Számára minden értelemben értékesebb időtöltés a szeretett lány ajtaja előtti üldögélés (a kedvese ajtaja előtt üldögélő szerelmes költő dala a *paraklausithyron*), a tradicionális olvasat szerinti tétlenség (*inertia*), mint a *cursus honorum*-ban való előrejutás, a *dignitas* és az *auctoritas* gyarapításáért való szüntelen küzdelem attitűdje. Az elégikus ellenvilágban azonban ez az *inertia* az elfogadott, férfihoz méltó attitűd – a szerelmes akkor „tevékeny”, idejét akkor használja fel helyesen és akkor halad előre a szerelmi *cursus honorum*-ban, ha elfordul a hagyományos karriermodelltől, és minden percét a szerelemnek szenteli. A szerelmeztől sem idegen tehát az *ambitio*, az előrejutás vágya, a karrierizmus.<sup>89</sup> Az elégikus költő számára a szerelem mindent felülíró parancs: *me*

<sup>87</sup> Prop. 2,7,13–14: unde mihi Parthis natos praebere triumphis? / nullus de nostro sanguine miles erit.

<sup>88</sup> „Engem egy édes lány bűvös kötelékei húznak, / itt ülök, őrzöm a ház zárt, szigorú kapuját. / Nem kell nékem a hős nevezet, csak Delia, véled / éljek – bánom is én: rest, mulya-é a nevem.” (Kardos László fordítása)

<sup>89</sup> Ov. *am.* 2,4,47–8: denique quas tota quisquam probat Urbe puellas, / noster in has omnes ambitiosus amor. Vö. *am.* 1,1,13–4.

*docuit... nullo vivere consilio* (Prop. 1,1,6).<sup>90</sup> Abszolút érvényű, kategorikus imperativus, amely kiolt minden más parancsot: azaz kizárólagos, domináns.<sup>91</sup> A parancsszegőknek, a szolgálatot megtagadóknek, elárulóknak (*qui vendit amorem*) súlyos büntetéseket helyeznek kilátásba (Tib. 1,4.59–71):

Mint Cairns rámutat (1979, 145), már az újkomédia szerzőinél is feltűnik a katona figurája a szerelmes ifjú antitéziséként. Ez az opozíció a hellenisztikus mintákat követő római elégikusoknál is megtalálható, de már Vergilius is él vele a X. eclogában (44–69). Cairns (1979) feltételezése szerint Tibullus korábban katonáskodott, a háborúról személyes tapasztalatokat szerzett. Cornelius Gallus, aki joggal tekinthető az elégikus triász előfutárának, szintén egyesíti személyében a katona és a lírai költő figuráját (Veyne 1983, 115):

nunc insanus amor duri me Martis in armis  
tela inter media atque adversos detinet hostis.  
tu procul a patria (nec sit mihi credere tantum)  
Alpinas, a, dura, nives et frigora Rheni  
me sine sola vides.<sup>92</sup>

Gallust nagy valószínűséggel nem egy katonai vállalkozás foglalta le, a *duri me Martis in armis* metaforikusan értendő, a *militia amoris* toposz rejlik mögötte. A 44–48. sorok, melyek számos vélemény sze-

<sup>90</sup> A *consilium* követése a szabad római polgár egyik legfontosabb erénye. Vö. Liv. 6,27,1; Cic. *fam.* 5,7,3.

<sup>91</sup> Vö. Plat. *Phaedr.* 252a-b: *doul euein e[toimh kai] koimasqai o[phi] pou an e[ti]j e[ti] guta[ti]w tou=po[li]tou: pro[ti] gar t[he] sebesqai toh tolka[li] o[ti]j e[ti]konta i[ti]atroh hul[li]r[ke] mohon tw[ra] megistwn pohwn.*

<sup>92</sup> Verg. *eclog.* 10,44–48; „Ám a bolond Ámor engem most ideláncol, a durva / Mars viharába, nyílak s ellenség tömkelegébe. / Míg te, keményszivű, jaj, nem, alig hihetem, te az Alpok / hósvégét, a fagyos Rhénust, elfutva hazádból, / nélkülem és egyedül nézed.” (Lakatos István fordítása)

rint magától Gallustól származnak,<sup>93</sup> a költő líra, az elégiaköltészet iránti elkötelezettségét bizonyítják. A versben említett fegyverek, háborús események, mint Lyne kiemeli (1998), nem feltétlenül valódi háborúra utalnak, hanem a *militia amoris*, vagy még inkább a *militia in Amorem* kellékei – hiszen Lycoris, Gallus múzsája egy másik férfi kedvéért hagyta el Itáliát. Gallus a szerelem, a szerelmi kínok ellen hadakozik, de hasztalan, kénytelen megadni magát Amornak, a mindennél hatalmasabb istennek (69): *Omnia vincit Amor, et nos cedamus Amori*.

Az ecloga 44–45. sorait, mint a *militia in Amorem* klasszikus példáját Propertius parafrázeálja híres programversében: *adversos cogor habere deos* (1,1,8), azaz magát Cupidót is az ellene szövetséget kötött istennek (*adversos ... hostis*) közé sorolja. Egy későbbi versében (2.12) pedig elpanaszolja, hogy minden ellensége közül Cupido a legfélelmetesebb, az ő fegyvere halálos sebet üt. A vergiliusi *insanus amor*, illetve a Gallushoz intézett költői kérdés (*Galle, quid insanis?*) viszont a szerelem = betegség, örület fogalmi metaforát emeli be a *militia amoris* paradigmájába.

A paradoxnak tűnő *durus* és a *Mars* kifejezések a szerelem = harc fogalmi metaforát idézik fel, mint a *militia amoris* alapvető nyelvi képét. A szerelem maga is folyamatos küzdelmek, összecsapások sorozata.<sup>94</sup> Cupido, akárcsak anyja kedvese, Mars, rettenthetetlen és kemény katona, született harcos, aki valóságos átok az emberek számára: nemcsak vérszomjas és kegyetlen, mint Mars, de nagyanyjától, a tengertől örökölt harci dühe és Héphaistostól kapott tüzes fegyvere legyőzhetetlenné teszi.<sup>95</sup>

<sup>93</sup> Lásd: Serv. *Verg. ecl.* 10,46 *hi autem omnes versus Galli sunt, de ipsius translati carminibus*. Hasonló szövegpárhuzam: Prop. 1,8,1–16.

<sup>94</sup> Lásd: Prop. 3,5,2: *sat mihi cum domina proelia dura mea*.

<sup>95</sup> Lásd: Mel. *anth. Pal.* 5,180: *Τῆς ἐχθρῆς, ἐλπίσθαι οἰοῦμαι ἔρως τὰ πύρρῃσιν τοῖσιν / βαλῆσαι καὶ τὰ μύροισιν ὀλίγῃσιν πικρὰν γὰρ ἔστιν / οὐ μάλῃσθι στεφάνῃσιν*.

Amor szolgálatát nem szabad minden esetben véresen komolyan venni. Mint Lyne rámutat (1980), a metaforikus háború-beszéd komikus aspektusát már a római komédiaszerzők is igyekeztek kiaknázni.<sup>96</sup> Akárcsak a vígjátékok hősei, Tibullus is *dux milesque bonus*-ként definiálja önmagát egy olyan háborúban, mely nem vezet emberéletek kioltásához, ezzel is megelőlegezve a *militia amoris* toposz játékos ovidiusi interpretációját, egyúttal tréfásan alludál a princeps egyik általánosan elterjedt jelzőjére.<sup>97</sup> Konvencionális értelemben Amor katonája – a szerelmes költő – egyfajta antitézise a szuperfér-fias epikus hősi-katonai férfiideálnak (Sharrock 2002, 102). Ugyanakkor az elégikusok, különösen Ovidius költészete felfedi a szerelem erejét (*vis*), erőszakosságát (*violentia*), a szerelmes sebezhetőségét. Az *Amores* 2. könyvének 11. és 12. versében a költő a tengerész, illetve a katona életformájával szemben minősíti saját attitűdjét. Az *inertia* az elégiaköltészetben relativizálódik: a szerelmi költészet perspektívájából a háború, a *militia* jelenti a tétlenséget, értéket nem teremtő tevékenységet. A szerelem, a költői *inertia* minden esetben felsőbbrendű – a szerelmes költő is megvívja a maga csatáit, harcol a győzelemért, de győzelme nem kerül egy csepp vérbe sem. A sze-

---

gametij del tetuktai / Afaístou, koinal kail puril kail ciċesi; / matroj d' ou malthr aċemwn maċtici Qal assa / traxulbo#z genetaj d' oċte tij oċte tinoj. / touheken Afaístou meh ekei fl oċga, kuċasi d' oċgah / stefcen iċsan, Arewj d' aimatofurta bel h. Az epigramma utolsó sorában Meleagros Erósra Árésznek a homérosi eposzokból ismert állandó jelzőjét (brotol oigój) használja. Lásd: Hom. *Il.* X.31.

<sup>96</sup> Lásd: Plaut. *As.* 656: amorisque imperator; *Pers.* 24: saucius factus sum in Veneris proelio...

<sup>97</sup> A *bonus*, mint Murgatroyd rámutat (1980), egyaránt vonatkozik a *duxra* és a *milesre*. A horatiusi *dux bone* megszólításnak (*carm.* 4,5,5) a principatust megelőző korok irodalmában már számos előképe van, lásd: Cic. *off.* 3,100, Sall. *hist. fr.* 1,77 (= *oratio Philippi in senatu*), 21, Liv. 7,40,15.

relmes csak Amor parancsára, Amor oldalán ragadhat fegyvert (*sumere arma*).<sup>98</sup> A kifejezés erotikus konnotációja egyértelmű.<sup>99</sup>

Ugyancsak figyelemreméltó a Propertius által Amorra és Liberre egyaránt használt *durus* jelző: a két istenség ösztönzi arra a költőt, hogy tegye magáévá alvó (azaz beleegyezését kinyilvánítani nem tudó) kedvesét, katona módjára (1,3,11–20):

Hanc ego, nondum etiam sensus deperditus omnis,  
molliter impresso conor adire toro;  
et quamvis duplici correptum ardore iuberent  
hac Amor hac Liber, durus uterque deus,  
subiecto leviter positam temptare lacerto  
osculaue admota sumere et arma manu,  
non tamen ausus eram dominae turbare quietem,  
expertare metuens iurgia saevitiae  
sed sic intentis haerebam fixus ocellis,  
Argus ut ignotis cornibus Inachidos.<sup>100</sup>

A költeményben megörökített jelenet alapszituációja, az alvó kedvese mellett virrasztó szerelmes nem példa nélküli a kortárs római lírában.<sup>101</sup> A *fixus ocellis* kifejezés azonban figyelemreméltó, a *militia amoris* jellegzetes szófordulata, amelyhez erőteljes erotikus konnotáció is társul. A *figo* igét használják annak érzékeltetésére,

<sup>98</sup> Nemcsak a *sumere arma*, hanem már az *admovere manum* kifejezés is a katonai szókincsből került át a *militia amoris* jellegzetes nyelvi képei közé, lásd: Cic. *leg. agr.* 1,11, Liv. 5,11,16.

<sup>99</sup> A kifejezés a szerelmi csatára kész férfira utal: Ov. *trist.* 2,534. Vö. Ov. *am.* 3,7,74; Petron. 131; Ov. *met.* 10,254.

<sup>100</sup> „S én igyekeztem, még eszem el nem vesztve egészen / ágyba lefekve, felé siklani óvatosan. / S bárha belémkapván kettős láng, mely tüzel egyre / mindkét isten erőslángú: Lyaeus, Amor / átalölelnem a lányt, gyengéden zárva karomba, / s csókot rablanom, és kapnom a fegyver után: / úrnőm álmait én nem merem mégse zavarni, / jól ismert szigorát félve, ha korhol utóbb. / Ám a szemecském úgy tapadt rá elkekedve, / mint Argus-szem Io újszerű szarvaira.” (Kárpáthy Csilla fordítása)

<sup>101</sup> Tib. 1,5,62: pauper [...] in tenero fixus erat latere; Ov. *am.* 3,11,17: quando ego non fixus lateri patienter adhaesi.

hogy Cupido nyila átjárja (*transfigo*) az áldozatot (azaz a szerelem fellobbanásának, születésének jellegzetes ígéje).<sup>102</sup> A nyíl mint fallikus szimbólum egyúttal érzékelteti az istenség férfi-jellegét, férfiúi dominanciáját a megsebzett (*transfixus*), a nyílvesző behatolását, a sebesülés kínjait passzívan tűrő szerelmest. A *fixus ocellis* szószerkezet, amely a tekintet átható erejét érzékelteti, az epikus költészetben különösen gyakran használatos, mint a hősök természetfeletti erejének, kivételes egyéniségének jele.<sup>103</sup>

A hellenisztikus költészetben a szerelem istene, felruházva az eposzi hősöknek, vagy magának a hadistennek az állandó jelzőivel általában ellenségként, hódítóként viselkedik, Tibullusnál vezénylő tábornokként jelenik meg, aki zászlaja alá gyűjti a seregét (a szerelemre vágyó férfiakat és nőket, 2,6,5–6):

ure, puer, quaesio tua qui ferus otia liquit  
atque iterum erronem sub tua signa voca.<sup>104</sup>

Az Amor mint hadvezér – metaforát Tibullus részletesen kifejti; a vezénylő tábornoknak nemcsak fegyvere<sup>105</sup> és zászlója van, hanem seregeivel tábort is ver.<sup>106</sup> A tábor parancsnokának szerepét, mint Murgatroyd kiemeli (1975, 69), több személy is alakíthatja. Elsősor-

<sup>102</sup> Tib. 2,1,71: *fixisse puellas / gestit*; Ov. *ars am.* 1,23: *me fixit Amor*; *Pont.* 3,3,80: *Phasias est telis fixa puella meis*.

<sup>103</sup> Verg. *Aen.* 1,482: *diva solo fixos oculos aversa tenebat*; 11,507: *Turnus ... oculos horrenda in virgine fixus*; ennek analógiáját lásd: Ov. *met.* 7,87: *in vultu [...] lumina fixa tenet*.

<sup>104</sup> “Perzseld azt, ki a béke öléből elhagyja, fiacskám, / s hív lobogóid alá újra a gaz szökevényit!” (*Horváth István Károly fordítása*) Vö.: Ov. *ars am.* 2,234; *am.* 2,9,3; 2,12,27; 2,15,15, Hor. *carm.* 4,1,15.

<sup>105</sup> A szerelem istenének fegyverzetéről lásd: Prop. 1,137; Ov. *ars am.* 2,397; *rem.* 245; *am.* 1,2,22; 2,9,10; *met.* 9,543. Hor. *carm.* III.26,3.

<sup>106</sup> Tib. 2,3,33–34: *at tu, quisquis is es, cui tristi fronte Cupido / imperat ut nostra sint tua castra domo*.

ban a szerelmes férfi,<sup>107</sup> de vezetheti a harcot a szeretett lány,<sup>108</sup> sőt akár a költő riválisa is, bár ez utóbbinak természetesen semmi esélye a költővel szemben.<sup>109</sup> A szerelmi háború győztese, a kiszemelt leány szerelmét elnyerő férfi megérdemli a győzelmet szimbolizáló babérkoszorút és a lelkes tömeg ünneplését.<sup>110</sup> A szerelmes férfi hódítóként viselkedik,<sup>111</sup> és a homéroszi eposzok hőseihez hasonlóan a legyőzött ellenféltől hadizsákmányt (*spolia*) szerez, amelyet majd házában atriumában kifüggeszthet, mint diadalának szimbólumát.<sup>112</sup> A hadizsákmány a zsákmányszerző számára hírnevet, dicsőséget és elismerést (*fama, laus, honor*; κτ εβϋ, κυεοϋ, γεϋαϋ) hoz,<sup>113</sup> azonban a legyőzött ellenfél számára az elképzelhető legnagyobb szégyen,<sup>114</sup> amely a vesztes felet vagy annak hozzátartozóit bosszúra kötelezi.

<sup>107</sup> Ov. *am.* 1,9,1: militat omnis amans et habet sua castra Cupido.

<sup>108</sup> Prop. 2,7,15: quod si vera meae comitarent castra puellae, / non mihi sat magnus Castoris iret equus; Ov. *am.* 1,9,43–46: inpulit ignavum formosae cura puellae / iussit et in castris aera merere suis. / inde vides agilem nocturnaue bella gerentem. / qui nolet fieri desidiosus, amet!

<sup>109</sup> Ov. *ars am.* 2,539–40: Rivalem patienter habe: victoria tecum / stabit, eris magni victor in arce Iovis. Amor nemcsak vezér, hanem ellenfél, lásd: Ov. *am.* 2,9,3–4: quid me, qui miles numquam tua signa reliqui, / laedis, et in castris vulneror ipse meis?

<sup>110</sup> Ov. *am.* 1,7,35–7: i nunc magnificos, victor, molire triumphos, / cinge comam lauro, votaue redde Iovi. Lásd még: *am.* 2,12,1–2.

<sup>111</sup> A „szerelmes, mint hódító” toposz a hellenisztikus költészetben gyakori, de már Euripidésnél is előforduló Έρωϋ διδασκαλοϋ toposzra (fr. 430) vezethető vissza (Calderón Dorda 1997, 11), amelynek római megfelelője az ovidiusi *praeceptor amoris* (*ars am.* 2,497; 2,18,20).

<sup>112</sup> Prop. 2,14,23–4 haec mihi devictis potior victoria Parthis / haec spolia, haec reges, haec mihi currus erunt.

<sup>113</sup> Vö. Liv. 5,36,7; 23,23,6; 38,43,10; Gell. 2,11,3; Cic. *Phil.* 2,68.

<sup>114</sup> A legyőzött mindent megtesz, hogy megakadályozza a győztest a zsákmányolásban, a katonáknak pedig kötelessége meggátolni, hogy az ellenség hozzáférjen az elesett vagy súlyosan sebesült vezér fegyverzetéhez, lásd: Hom. *Il.* XVI.492–501; vö. Liv. 22,6,4. A *pietas*, valamint az értékes hadizsákmány a vesztes felet bosszúra kötelezi, annak visszaszerzése helyreállíthatja a sérült *dignitast* és *auctoritast*, lásd: Verg. *Aen.* 22,941–949.

A szerelmes a győzelem után diadalmenetet tart, amelynek forгатókönyve pontról pontra megegyezik a diadalmas hadvezérek, háborús hősök diadalmenetével.<sup>115</sup> A diadalmas hadvezér szekérét követik a legyőzött fejedelmek: a szerelmi diadalmenetben a szerelmesének behódolt leány (*captiva*) halad a megadás jeléül kibontott hajjal (*effuso ... capillo*) a kocsi után (Ov. *am.* 1,7,38–40):

quaeque tuos currus comitantum turba sequetur,  
clamet 'io forti victa puella viro est',  
ante eat effuso tristis captiva capillo,  
si sinerent laesae, candida tota, genae.<sup>116</sup>

A szerelmi diadalmenet-leírásokban feltűnnek a jellegzetes helyszínek, ahogy a menet a Capitolium felé halad,<sup>117</sup> ahol a győztes lerakja zsákmányát (*spolia opima*), de nem Iuppiter Feretrius, hanem Venus szobra elé (Prop. 2,14,23–28):

haec mihi devictis potior victoria Parthis,  
haec spolia, haec reges, haec mihi currus erunt.  
magna ego dona tua figam, Cytherea, columna,  
taleque sub nostro nomine carmen erit:  
HAS PONO ANTE TVAS TIBI, DIVA, PROPERTIVS AEDIS  
EXVVIAS, TOTA NOCTE RECEPTVS AMANS.<sup>118</sup>

<sup>115</sup> Ov. *am.* 1,2,23–42, egyértelmű utalással Augustus győzelmeire, 51–52: *adspice cognati felicia Caesaris arma – / qua vicit, victos protegit ille manu.*

<sup>116</sup> „kik gomolyagba vegyülve kocsid követik, kiabálják: / Éljen e lánykaverő nagy-szerű férfiú itt! / Menj te elől, szomorú foglyom, hajadat leeresztve, / tiszta fehér len-nél, ám csupa seb fedí az arcod.” (*Karinthy Gábor fordítása*)

<sup>117</sup> Ov. *ars am.* 2,539; *rem.* 449.

<sup>118</sup> “Parthusokat leigázni se több, mint őt leigázni: / ez diadalmenet, ez préda, királyi fogoly! / Dús adományt függesztek fel, Cytherea, faladra, / ily dalt vések rá, és nevetem fölő: / Úrnő, íme, Propertiusod zsákmányt tesz e falra, / mert hogy egész éjjel nagy szerelemnek örült.” (*Bede Anna fordítása*)

A szemléletváltás nemcsak a hellenisztikus eredetű toposz kreatív továbbfejlesztésében érhető tetten. Tibullus, csakúgy, mint Propertius, a *militia amoris* morális aspektusát tárja fel. Számára ez a hadviselés, a háború egyetlen elfogadható, morálisan jónak minősülő formája.

A szerelmi szolgálat elvben életfogytig szól – az elkötelezettség érvényességi ideje azonban csak a lekötelezett fél szexuális aktivitásától, teljesítőképeségétől függ. Propertius ugyan úgy véli, hogy a szerelmi szolgálat időtartama nem lehet elég hosszú, vagy legalábbis határozatlan idejű (*dum licet*): *non satis est ullo tempore longus amor* (1,19, 26) – parafrázálva Catullus szerelem-interpretációját, mely szerint a szerelem soha ki nem elégülő vágy, az idő múlásával egyre intenzívebb, erősebb függelem (7). Tibullus olvasatában a szolgálat csak meghatározott ideig tart, idős, legyengült és megcsúnyult katona nem maradhat tovább állományban, nem teljesíthet szolgálatot Cupido seregében, nem kötelezheti el magát szerelmi szolgálatra.<sup>119</sup>

A szerelmi aktivitás az idősebb korrallal össze nem egyeztethető attitűdként való olvasata a *mos maiorum* narratívájának reprezentánsa a tibullusi gondolatiságban. A klasszikus római gondolkodásban a szerelem „szükséges rossz”, a szexuális vágyak kielégítése ifjúkorban nem elítélendő,<sup>120</sup> de római polgárhoz méltatlan, hogy a szere-

<sup>119</sup> Tib. 1,1,71–4: iam subrepet iners aetas, nec amare decebit, / dicere nec cano blanditias capite. / nunc levis est tractanda Venus dum frangere postes / non pudet et rixas inseruisse iuvat.

<sup>120</sup> A szerelem iránti „toleráns” magatartásról lásd: Cic. *Cael.* 28 and 42. Cicero ebben a beszédében meglehetősen engedékeny a szerelemben esett Caeliusszal, erre utal a szerelem játékként (*ludus*) való beállítása. Véleménye szerint a szerelem tolerálható gyengeség, de akkor és csak akkor, ha nem vezet a közösség által elfogadott és tisztelt normák (a *mos maiorum*) megszegéséhez: *Cael.* 28 és 42. Verres elleni beszédeiben Cicero rávilágít arra, hogy Verres kedvese, Chelidon hatására követte el a bűneit, azaz a szerelem vitte a bűnbe: *Verr.* 1,104,135–40; 5,34; 5,38. Hasonló bűnököt olvas Marcus Antonius fejére is: *Att.* 10,10,5 hic tamen Cytherida secum lectica aperta

lem uralja a gondolatait.<sup>121</sup> Horatius elmesél egy anekdotát Catóról, a censorról, aki a testi vágyak kielégítését ifjúkorban nem tartja elítélendőnek, feltéve, hogy e szükséglet kielégítése nem megy más tevékenység rovására, és nem tisztos matrónák erényét veszélyezteti.<sup>122</sup> Ezzel szemben Catullusnál és Propertiusnál a *militia amoris* nem függ az életkortól, a szolgálat ideje határozatlan, túllépheti a szerelmes tényleges földi életidejét<sup>123</sup> (Cat. 109):

Iucundum, mea vita, mihi proponis amorem  
hunc nostrum inter nos perpetuumque fore.  
Di magni, facite ut vere promittere possit,  
atque id sincere dicat et ex animo,  
ut liceat nobis tota perducere vita  
aeternum hoc sanctae foedus amicitiae.<sup>124</sup>

A szerelmi szolgálatot lelkiismeretesen teljesítő, a harcokban megfáradt veterán megérdemli a pihenést és a nyugalmat.<sup>125</sup> Hasonlóképpen, a szerelmeséhez hű, nem követelőző leány is boldog öregség-

---

portat, alteram uxorem. (Horribile dictu: szeretőjével úgy viselkedett, mintha az a törvényes felesége volna.) Vö. *Phil.* 2,20; 2,58, *Att.* 10,16,5.

<sup>121</sup> A szerelemről szólva Cicero a *flagitium*, *levitas*, *insania* és a *furor* kifejezéseket használja. Lásd: *Tusc.* 4,68–76. A szenvedélyes szerelem ugyanis természetellenes: etenim si naturalis amor esset, et amarent omnes et semper amarent et idem amarent, neque alium pudor, alium cogitatio, alium satietas deterreret. Lucretius, bár korántsem kedvezően beszél a szerelemről (4,1073), Epikuros tanításait interpretálva megállapítja, hogy a szerelem szükségszerű, de csak bizonyos keretek között lehet hódolni neki. Szóhasználata: *sanus* (1075), *rabies* (1083), *furor* (1117) nagy hasonlóságot mutat a Cicero által használt kifejezésekkel.

<sup>122</sup> *serm.* 1,2,31–5; lásd még: Hor. *epod.* 8,12, *carm.* 1,25; 3,15; 4,13.

<sup>123</sup> Lásd még: Prop. 1,12,20; 1,14,14; Tib. 1,1,59.

<sup>124</sup> „Életem, esküdözöl ma nekem, hogy víg szerelemben / élsz te örökre velem, élhetek én teveled. / Istenek, adjátok, hogy igaz legyen ez – ne ígértem, / mondja ma őszintén, lelke lehelje a szót, / hogy le ne hulljon e szent kötelék rólunk soha többé, / tartson e hű szerelem, védjen egy életen át.” (Radnóti Miklós fordítása)

<sup>125</sup> Ov. *am.* 2,9,23–4: me quoque, qui totiens merui sub amore, puella / defunctum placide vivere tempus erat.

ben reménykedhet. Ellenben a hűtlen, állhatatlan természetű *puellara* szomorúság és magány vár – ez természetesen nem vonatkozhat a költőre és kedvesére, akik a költői képzelet kreálta ellenvilágban, mint Philemon és Baucis, a sírig hű szeretők példái lesznek (Tib. 1, 6,85). Tibullus és Delia még öregkorban is lángoló szerelme<sup>126</sup> a cattulusi-propertiusi tabu, az öregség és a szerelem összeegyeztethetlenségének tagadása (Lyne 1998) – amennyiben nem számolunk az *amare* és az *amor* kifejezések jelentéseinek teljes spektrumával. A hűséges és odaadó (nem követelőző) szeretőt holtában sem feledik, a jól végzett „szerelmi szolgálat” emlékére a szintén elaggott egykori szerető mindig friss virággal emlékezik meg róla (Tib. 2,4,45–50):

at bona quae nec avara fuit, centum licet annos  
vixerit, ardentem flebitur ante rogam:  
atque aliquis senior veteres veneratus amores  
annua constructo sarta dabit tumulo  
et 'bene' discedens dicit 'placideque quiescas,  
terraque securae sit super ossa levis.'<sup>127</sup>

*Dulce et decorum est in amore mori* – kötelessége teljesítése közben elhunyt

A szerelemért semmilyen áldozat sem elég drága. A *militiában* a feleket egymáshoz kötő *fides* értelmében a szerelem katonája min-

<sup>126</sup> Tibullus több helyen ismétli a már Cicerónál és Horatiusnál is megjelenő gondolatot, miszerint a szerelmi szolgálat csak fiataloknak való, lásd: I.2,89–98; I.8,47–8; II.1,73–4; I.4,27.

<sup>127</sup> „Ám a szegény és jó szeretőt – száz évig is élhet / sírva bucsúztatják, hogyha a máglya kigyúl. / Eljön a vén kedves, rágondol a régi viszonyra, / sírján mindig friss lesz a virágkoszorú. / S míg továbballag a sírtól, mormog: béke porodra! / Alvó csonot a föld terhe ne nyomja nagyon!” (Horvát István Károly fordítása)

denekfeletti hűséggel, odaadással tartozik a Szerelemnek, amelyért, ha kell, akár életét áldozza.<sup>128</sup> A szerelemért való hősi halál megszerzi a hős (a szerelmes költő) számára a hírnevet (*laus*) és a dicsőséget (*gloria*), azaz a legfontosabb, harcos férfierényeket (Prop. 2,1, 47–56).<sup>129</sup>

Laus in amore mori: laus altera, si datur uno  
 posse frui: fruar o solus amore meo,  
 si meminisse, solet illa levis culpae puellas,  
 et totam ex Helena non probat Iliada.<sup>130</sup>  
 Seu mihi sunt targenda novercae pocula Phaedrae,  
 pocula privigno non nocitura suo,  
 seu mihi Circae pereundum est gramine, sive  
 Colchis Iolchiacis urat aena focus,  
 una meos quoniam praedata est femina sensus,  
 ex hac ducentur funera nostra domo.

A halál a szerelmi hadviselés hősi halottainak, a kötelességük teljesítése során elhunytak számára nem jelenti a megsemmisülést, sem a sápadt árnyalakként való vegetálást az alvilágban (Prop. 4,7,1–2): ... *letum non omnia finit, / luridaque evictos effugit umbra rogos*. A szerelemnek hatalma van a halál felett is. Aki nem tért le a *fides* útjáról, a *militia* révén rászabott feladatokat teljesítette, az elnyerheti a halál

<sup>128</sup> Vö. Prop. 2,1,78: *huic misero fatum dura puella fuit*.

<sup>129</sup> „Szép belehalni a hű szerelembe; kitartani is szép / egynél. Csak legyen ő mindig enyém, az enyém! / Emlékszem, hogy szokta csepülni a sok csapodár nőt, / s szidni a szent Iliást gaz Helenéje miatt. / Megkínálhat Phaedra, a mostoha bájitalával, / mely a rokon-fiúnak ártani mégse tudott, / megmérgezhet Circe csalfa varázsfüve, forrhat / Iolcos konyháján, forrhat a colchisi üst, / ő lesz az asszony, az egyetlen, ki szivem kirabolta, / s tőle viszik tetemem egykor a sír fele is!” (*Horváth István Károly fordítása*)

<sup>130</sup> Cynthia „cenzúrázza” az Iliást, mert egy hűtlen asszony (Helené) az oka a háborúságnak. Propertius ezen a ponton egyértelműen ironizál, hiszen verseiben sorozatosan Cynthia hűtlenségére, állhatatlan természetére panaszskodik. Cynthia cenzori, azaz olvasatellenőrző és irányító szerepe jól kiegészíti a költő felett gyakorolt beszédjog-szabályozó szerepét.

utáni, második életet, bár az minőségében különbözik a földi élettől (Prop. 1,19,5–12):

non adeo leviter nostris puer haesit ocellis,  
 ut meus oblito pulvis amore vacet.  
 illic Phylacides iucundae coniugis heros  
 non potuit caecis immemor esse locis,  
 sed cupidus falsis attingere gaudia palmis  
 Thessalus<sup>131</sup> antiquam venerat umbra domum.  
 illic quidquid ero, semper tua dicar imago;  
 traicit et fati litora magnus amor.<sup>132</sup>

A létező világ elégikus ellenvilága nem volna teljes az élet utáni élet, a túlvilág nélkül. Tibullus e gondolat szellemében konstruálja meg a maga alvilágát, melyben a szerelem hősei Venus útmutatásával eljutnak az örök boldogságra, a szerelem ellen vétők pedig elnyerik méltó büntetésüket. Az alvilág bemutatásával Tibullus egyben kijelöli, meghatározza az elégia mint műfaj karakterét és célkitűzéseit – a vidéki élet utáni elvagyódást sugalló nyitó elégia, majd az azt követő, a szerelem kínjait és kételyeit bemutató költemény után – az első könyv 3. elégiájában a műfaj, és azon belül annak legfontosabb szövegszervező toposza, a *militia amoris* transzcendens aspektusai tárulnak fel (1,3,57–64).<sup>133</sup>

<sup>131</sup> A *Thessalus* Prótesilaosra utal, aki a halálból – az eredeti mítosz tanúsága szerint – valódi emberként, nem alvilági árnyként tért vissza feleségéhez.

<sup>132</sup> „Mert nem olyan gyengén lakozik Cupido a szememben, / hogy szeretett alakod látni feledje porom. / Mint hős Phylacides se feledte szelíd feleségét, / bár befogadta a mély föld, a világtalan éj: / s hogy szeretett feleségét árny-karjával ölelje, / ő s hajléka felé űzte a vágyakozás. / Így legyek én is egy árny csak – örökre tiéd, a te árnyad, / mert az erős szerelem túljut a zord vizeken.” (*Bede Anna fordítása*)

<sup>133</sup> „Engem azonban az Elysiumba kísér maga Vénusz, / azt, aki itt, amíg élt, Ámor örök hive volt. / Tánc és dal hona az, hol a légben tiszta torokkal / édesen a madarak zengetik éneküket, / szűzi talajból hajt a fahéj s a berekben, az áldott / földeken illatozó rózsá virágzik a fán, / ott, hol a gyöngéd lányokkal csapatostul az ifjak / játszanak, és Ámor keveri harcaikat.” (*Kárpáty Csilla fordítása*)

Sed me, quod facilis tenero sum semper Amori,  
 Ipsa Venus campos ducet in Elysios.  
 Hic choreae cantusque vigent, passimque vagantes  
 Dulce sonant tenui gutture carmen aves,  
 Fert casiam non culta seges, totosque per agros  
 Floret odoratis terra benigna rosis;  
 Ac iuvenum series teneris inmixta puellis  
 Ludit, et assidue proelia miscet Amor.<sup>134</sup>

Az alvilág metamorfózisára elsőként Venus lélekkalauz-szerepköre utal.<sup>135</sup> Hagyományos attribútumai (rózsa, mirtusz, madarak) nemcsak a hellenisztikus „Boldogok Szigete”-leírásokban tűnnek fel, hanem már korábbi művekből is adathatók (Lee-Stecum 1998, 121), jellegzetes elemei a Túlvilág ikonográfiájának, mint azt a szarkofágok reliefjei is bizonyítják (Houghton 2007, 61). A Szerelem szünet nélküli küzdelem (*adsidue proelia miscet*), amelyben lehet elbukni és diadalt aratni, a dicső harcosokat pedig jutalom várja a Túlvilágon.<sup>136</sup> Tibullus Alvilág-interpretációja ezzel a kitételrel radikálisan felülírja az epikus „elesett hősök panteonja”-jellegű Alvilág-olvasatokat.

A szerelem mint minden másnál erősebb elkötelezettség, minden más eskünél szigorúbban kötelezi a szolgálatába szegődő férfiakat és nőket. A „szolgálatukat” híven teljesítő, „elkötelezett” szerelemkatonák lelkét maga Venus<sup>137</sup> kalauzolja az alvilágba, magára öltve

<sup>134</sup> Cairns feltételezése szerint az erotikus Elysium-leírás egyértelműen hellenisztikus hatást tükröz, vö. Lucian. *ver. hist.* 2,19 (Cairns kiemelése 1979, 53).

<sup>135</sup> Venus lélekkalauz-szerepköre más művekből nem adatható, de feltételezhető, hogy mégsem Tibullus saját leleménye, Cairns hellenisztikus előképre vezeti vissza (1979, 51).

<sup>136</sup> Hasonló koncepció rajzolódik ki Tibullus és Propertius előfutára, Cornelius Gallus töredékeiből, vö. Prop. 2,34,91–2 et modo formosa quam multa Lycoride Gallus / mortuus inferna vulnera lavit aqua.

<sup>137</sup> Venus mint szerelemistennő eszkatológiai vonatkozású megjelenése nem egyedülálló és nem előzmények nélkül való. Alakjának egyik előképe az egyiptomi Ízisz, akire Tibullus maga is hivatkozik (1,3,23–32), a szíriai Astarte és más földközi-tenger vidéki halálistennők. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint Venus felbukkanása a

az eredetileg Mercuriust, Hermés római megfelelőjét illető yuxo-pompój szerepét.<sup>138</sup> Az elysiumi mezőket Tibullus képzelete nem mitikus hősökkel és történelmi kiválóságokkal népesíti be, hanem állhatatos, hűséges szerelmesekkel, Mars helyett Venus katonáival.<sup>139</sup> A gondolat nem egyedülálló az Augustus-kori költészetben, hiszen Vergiliusnál az alvilág Elysium-leírásában is találkozunk a híres szerelmesek, a szerelem áldozatainak árnyaival, csakhogy ők a hősökötől elkülönítve, egy meghatározott területen lakhatnak.<sup>140</sup>

Tibullus szerelmi alvilága, a szerelem hőseinek panteonja minden érzék számára gyönyörködtető. A madarak énekelnek, a mezők rózsától és fahéjtól illatoznak (*casia et odoratae rosae*). A föld pedig – akár csak Saturnus hajdani királysága idején – magától, mindenfajta művelés nélkül (*non culta*) is megtermi gyümölcsét.<sup>141</sup> Ez a szerelmi Elysium az egyetlen olyan hely, amelyben helyreállíthatók az igazi aranykori körülmények, ám ide élők nem juthatnak be, nem tapasztalhatják meg. Tibullus alvilág-konceptiója, mely a túlvilágot, az árnyléletet tekinti a boldogság végső alapjának, merőben újszerű elgondolás az epikus költészet alvilágához képest, ahol még a legnagyobb hős, Achilleus sem találja a helyét.<sup>142</sup> Az Ilias hőseinek a halál nem egy új,

---

rómaiak temetkezéséhez kapcsolatos kultuszaiban, mint *Venus Libitina*, az életerőt elvevő istennő (Houghton 2007, 60).

<sup>138</sup> Vö. Hom. *Od.* 24.1–10.

<sup>139</sup> Mint Cairns is rámutat (1979, 51), a gondolat csírája már Homérosznál is kimutatható, lásd: *Od.* 11.225–27: *νωτὸν μὲν ὄϊν ἐπεὶ σὺν ἀμειβομένη, αἰ, δὲ λῦσαι κεῖ / ἡλὺρον, ἠτρύνην γὰρ ἀγαυὴ Περσεφόνηα, / οὐδὲν αἰσθητὸν αἰὶν ὄξοι ἐστὶν ἡδὲ / κούρατρεϊ.* Ellenben Asklépiadés szerint az alvilágban nincs helye a szerelemnek, lásd: anth. Pal. 5,85, vö. Cat. 5,1–4; Prop. 1,19,2–3: *quare, dum licet, inter nos laetemur amantes / non satis est ullo tempore longus amor.*

<sup>140</sup> Verg. *Aen.* 6,440–44: *Nec procul hinc partem fusi monstrantur in omnem / lugentes campi: sic illos nomine dicunt. / Hic, quos durus amor crudeli tabe peredit, / secreti celant calles et myrtea circum / silva tegit; curae non ipsa in morte relinquunt.*

<sup>141</sup> Vö. Ov. *met.* 1,101–102: *ipsa quoque immunis rastroque intacta nec ullis / saucia vomeribus per se dabat omnia tellus.*

<sup>142</sup> Lásd: Hom. *Od.* 11.487–91.

boldogabb lét kezdete, ők a Hadésra jutnak, nem várja őket semmiféle Elysium a síron túl, még az utókor tiszteletében sem reménykedhetnek. Az Iliasban egyetlen szó sem esik arról, hogy a harcban elesett hőst holta után bármiféle kultikus tisztelet vagy privilegizált státus illetné meg. A hős csak a kortársai csodálatát vívhatja ki, ha alulmarad a küzdelemben, életét veszti, lényegében egyenlő a vereséggel, hiszen nincs második élet, nem várja síron túli jutalom (Clarke 2004, 78).

Az elégikus alvilágban a tökéletes boldogságot a holtak közül csak azok tapasztalhatják meg, akik kitűntek a szerelmi szolgálattétel teljesítésében, a szerelem hőroszai. A *militia amoris* toposzt idézi a szerelem hőroszainak küzdelmeire, az alvilágban is szüntelen zajló (*assidue*) szerelmi csatákra utaló *proelia* kifejezés – azonban, míg a földi körülmények között a szerelem „véresen” komoly, egész életet betöltő szolgálat, az alvilágban mindez csak örömforrás, játék: *iuvenum series teneris immixta puellis ludit*. Propertius költői alvilágában, a rózsáktól illatozó Elysiumban a szerelmükért szenvedett hősnők árnyait találjuk (4,7,59–68).

A szerelem hűséges bajnokai a halál után elnyerik jutalmukat. Az átél kónok és szenvedések kompenzációja Tibullus olvasatában valóságos apoteózissá nemesedik (Lyne 1980, 65–81), a „szerelem mint élet”, a „szerelem mint életcél” narratívák ebben nyerik el végső alapjukat. Az Elysium örök boldogsága az elégikus költői attitűd pozitív projekciója, magyarázata és végcélja, amely transzcendens perspektívába emeli a szerelmet, és amely által a szerelem iránti elkötelezettség – a *militia amoris* – elsőbbséget élvez minden más elkötelezettséggel szemben. Mint Houghton rámutat (2007, 157), Tibullus szerelmi panteon-konceptiója Platón hatását tükrözi: a szerelmes költő tökéletességre való törekvései, útkeresései a halál után, az elysiumi környezetben nyernek értelmet, és oldódnak fel a végső, visszavonhatatlan tökéletességben.

Ennek fényében nyer mélyebb értelmet az Elysium ellenpólusa, a szerelem ellen vétkezők szenvedése (Lee-Stecum 1998, 122). A szerződés felmondása, a *militia* elhagyása, a parancsszegés (a nem Szerelem-vezérelte olvasat) minden esetben büntetést von maga után, akár a halálon túl.<sup>143</sup> Az alvilág legsötétebb bugyra lesz az osztályrésze azoknak, akik vétkeztek a szerelem ellen. A rózsailatú, madárdaltól hangos Elysium helyett kietlen, félelmetes és sötét tájak, a vicsorgó Cerberus és az őrjöngő Tisiphoné fogadják az ideérkező bűnösöket (Tib. 1,3,67–80). Az alvilág-leírás követi az epikus költészetből már jól ismert sémát, feltűnnek a legendás szenvedők, Ixion, Tantalos, Tityos és a Danaidák alakjai, az Elysium-jelenethez hasonlóan erotizált kontextusban (Cairns 1979, 51), hiszen az Elysium transzformációja igényli ellentettje, a Tartaros hasonló átalakítását.<sup>144</sup> A bűnösök elsőként Tisiphonéval találkozhatnak,<sup>145</sup> aki az elysiumi lakók mirtuszoszorú övezte, feltűnően dús hajzatával szemben tekergő kígyókat visel frizura helyett, rendezetlen, elhanyagolt külseje tökéletes ellentéte a *puella* választékos eleganciájának. Mint Bright nyomán Houghton is kiemeli, Tibullus kitüntetett figyelmet szentel az emberi hajnak, amely nála a szabadság, a boldogság egyik szimbóluma.<sup>146</sup> Tisiphoné kígyói ezzel szemben a szabadság negatív aspektusát jelenítik meg, az anarchiához vezető destruktív erőt – a háborút, Venus antitéziséét. Az alvilág háromfejű, fekete kapuőre, Cerberus (*excubat ante fores*) viszont a szerelmi elégiákból jól ismert figurára, a kedvese

<sup>143</sup> Alcman, fr. I. 30–35: τῶν δ' αἰὼν ἰὼν / ] marmarwi mul akrwi / ] en Aitaj / ] autoi / pon: aī asta de / Ferga paion kakalmsamehoi: eīsti tij siwē tīsij; és Pind. *Ol.* 2,109–122.

<sup>144</sup> Tibullus erotikus ellen-alvilágának mintájára Propertius is megalkotja a maga szerelmi Tartarosát, de Elysium nélkül. Lásd: 2,1,65–8; 2,17,5–10 (Lyne 1998, 533–538).

<sup>145</sup> Apollod. I.1,14; Hor. *Serm.* 1,8,33–34.

<sup>146</sup> Tib. 1,5,43–4; 1,8,9–10; vö. Prop. 2,1,7–8; 2,2,5; 2,3,13; 2,22,9; 3,10,14; Ov. *am.* 1,5,9–10; 1,7,11–12; 1,14; 2,4,41–43; 3,3,3–4.

ajtaja előtt epekedő szerelmes költő alakjára alludál.<sup>147</sup> A név szerint említett híres szenvedők közül az első, Ixion, és az utol-sók, a Danaidák, jellegzetesen a szerelem, a szenvedély bűnösei (*Veneris quod numina laesit*).<sup>148</sup> Ixion tüzes kerekének szüntelen forgása figyelmeztet a *militia* elleni egyik legsúlyosabb vétségre: az állhatatlanságra, az elkötelezettség felmondására. Ugyanakkor a kerék, azaz a *rota amoris* metaforikusan a szerelem folyton változó arcát, állhatatlan természetét magyarázza, mint Propertius is írja (2,8,7–8):

omnia vertuntur: certe vertuntur amores:  
vinceris a victis, haec in amore rota est.<sup>149</sup>

A *militia amoris* részeként pedig a hadiszerencse forgandóságára utal: a legyőzött még diadalt ülhet, akár a háborút magát is megnyerheti.

A következő három szenvedő alakjának megjelenítése lucretiusi pretextusra vezethető vissza. Csakhogy, amíg Lucretius bűnükül magát a szerelmet rója fel, Tibullus olvasatában ők a szerelem ellen vétettek – azaz nem teljesítették híven a Szerelem parancsát, a Szerelem-szöveget egyéni módon olvasták és értelmezték (félreértelmezték). Az elysiumi énekesmadarak ellentettjeként Tityos máját madarak marcangolják<sup>150</sup> – az ókorban úgy tartották, a szenvedélyek központ-

<sup>147</sup> Lásd: Tib. 1,1,56.

<sup>148</sup> Két szenvedő, Tityos és Tantalos szerepeltetése már korántsem egyértelmű: Tityos erőszakot akart elkövetni Létón – ez a bűn elvileg beilleszthető a szerelem elleni bűnök paradigmájába. Tantalos problematikus figura, a szerelem bűnösei közötti felbukkanása, értelmezése még nem teljesen tisztázott a Tibullus-filológiában (Houghton 2007, 159). Orosius (IV. sz.) megőrökít egy esetet, amely szerint Tantalos bűnös vágytól hajtva elrabolta Ganymédést, és erőszakot követett el rajta: Tantalus rex Frygiorum Ganymedem Troi Dardaniorum regis filium cum flagitiosissime rapuisset, maiore conserti certaminis foeditate detinuit, sicut Fanocles poeta confirmat (*hist. adv. Paganos* I.12,4).

<sup>149</sup> „Forgandó a világ, nem örök hát a szerelem se, / győzől vagy veszitesz: így forog itt a kerék.” (Kardos László fordítása)

<sup>150</sup> Hom. *Od.* 11.576–81; Lucr. 3,984–94, Verg. *Aen.* 6,595–600.

ja a máj.<sup>151</sup> Tityos a szerelmi szenvedélytől gyötrődő szerelmes allegóriájaként jelenik meg az elégiában – alakja már Lucretiusnál is feltűnik a szerelem ellen vétők között (3,992–4).<sup>152</sup> Tantalos állandó szomjúsága a szerelmi epekedés metaforája.<sup>153</sup> Danaos leányai, akik megölték a férjeiket a nászéjszakán, vizet hordanak a soha meg nem telő edényekbe (*in cava ... dolia portat aquas*), Lucretius értelmezésében az ő bűnük a hálátlanság és a mohóság<sup>154</sup> – efféle vádakkal gyakran illetik kedvesüket az elégiaköltők.<sup>155</sup> A soha meg nem telő edény ilyenformán a szeretett leány követelőző, kielégíthetetlen természetére aludál. Ahogy a költő saját magát helyezte az üdvözültek élére (*facilis tenero ... semper Amori*), úgy ellenségei (rivális költők – szerelmi vetélytársak) zárják a Tartaros nagy szenvedőinek seregét. A szenvedők felsorolását Tibullus egy személyes kívánsággal zárja: legszívesebben ebbe a szerelmi Tartarosba száműzne mindenkit, aki megakadályozta őt abban, hogy a szerelem parancsainak engedelmesséjén (81–2): *illuc sit quicumque meos violavit amores, / optavit lentas et mihi militias*.

A tibullusi szerelmi-erotikus líra és öndefiníció kísérlete az elégiaköltészetben számos önálló alvilág-értelmezést inspirált, Propertius könnyefakasztó hősnőitől (2,28,49–56; 4,7,55–70) Ovidius játékos-parodisztikus Madár-Elysiumáig, melyben az üdvözültek seregében örvendezik Corinna döglött papagája, a szerelem szárnysegéde, a szerelmes költő szóvivője (*am.* 2,6,49–58):

<sup>151</sup> Verg. *Aen.* 6,598.

<sup>152</sup> Lucr. 3,992–994: *sed Tityos nobis hic est, in amore iacentem / quem volucres lacerant atque exest anxius angor / aut alia quavis scindunt cuppedine curae*. Houghton kiemelése (2007, 162).

<sup>153</sup> Lásd: Lucr. 4,1097–1102: *ut bibere in somnis sitiens quom quaerit, et umor / non datur, ardorem qui membris stinguere possit, / sed laticum simulacra petit frustra laborat / in medioque sitit torrenti flumine potans, / sic in amore Venus simulacris ludit amantis, / nec satiare queunt spectando corpora coram*.

<sup>154</sup> Lucr. 3,1003–1010.

<sup>155</sup> Lásd: Cat. 76,9; Ov. *am.* 1,10,63–64; *ars am.* 1,453.

Colle sub Elysio nigra nemus ilice frondet,  
udaque perpetuo gramine terra viret.  
siqua fides dubiis, volucrum locus ille piarum  
dicitur, obscenae quo prohibentur aves.  
illic innocui late pascuntur olores  
et vivax phoenix, unica semper avis;  
explicat ipsa suas ales Iunonia pinnas,  
oscula dat cupido blanda columba mari.  
psittacus has inter nemorali sede receptus  
convertit volucres in sua verba pias.<sup>156</sup>

### Összegzés

A római elégikusok a hellenisztikus eredetű *militia amoris* toposzt kreatívan építik be művilágukba, új jelentésekkel, új elemekkel gazdagítják. Olvasatukban a *militia amoris* narratívaként értékelődik, azaz életpályamodellként is interpretálható. Ez az életpálya-jelleg nemcsak a katonasággal, hadviseléssel kapcsolatos események, lehetséges forgatókönyvek átértelmezésében érhető tetten, hanem a szerelmi *cursus honorum*, a szerelmi karrier és hírnév motívumának a tradicionális toposz világába való beemelésében. Az Augustus-kori római világ kontrafaktuálisaként olvasható elégikus ellenvilágában a *militia amoris* mint az egyetlen, férfihöz méltó életpályamodell és célkitűzés jelenik meg, remekül illusztrálva a szerelmi-erotikus elégia-költészetet mint narratívát jellemző szemantizáló, morális jelleget hordozó hatalmi póluszcserét.

---

<sup>156</sup> „Elysiumnak a dombja alatt egy tölgy feketélik, / és örökös zöldtől nedves alatta a föld: / hogyha a hír hihető, az a szent madarak helye volna. / Ronda madárnak e táj minden időkre tilos. / Ártatlan hattyúk legelésznek szerte a réten, / és ama főnix, mely társtalan, egymaga él. / Köztük Iunónak pávája lebegteti díszét, / s ott ad párjának csókot a gyöngye galamb. / Köztük az erdőben lakozik most már papagájunk. / Tőle tanulni – szavát várja a többi madár.” (Gaál László fordítása)

### Felhasznált irodalom

- André, C. A.: Entre o despeito e o respeito: a mulher em Ovídio. *Humanitas* 58 (2006) 99–117.
- Cairns, F.: Propertius 2.30 A and B. *Classical Quarterly* 21 (1971) 204–213.
- Cairns, F.: Tibullus. A Hellenistic Poet at Rome, Cambridge 1979.
- Carins, F.: Sextus Propertius, the Augustan Elegist, Cambridge 2006.
- Calderón Dorda, E.: Los tópicos eróticos en la elegía helenística. *Emerita* 65 (1997) 1, 1–16.
- Casas Agudo, A.: *Mousa lepta lela / Musa levis / Blanda Musa: concisión y sutileza como presupuesto poético elegíaco desde Calímaco al Renacimiento*. *Florentia iliberritana. Revista de estudios de antigüedad clásica* 20 (2009) 39–77.
- Clarke, M.: Manhood and heroism. in: Fowler, R. (szerk.): *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge 2004.
- Fabre-Serris, J.: Deux réponses de Tibulle à Virgile: Les élégies II, 1 et II, 5. in: *REL* 79 (2001) 140–151.
- Felson, N. – Slatkin, L.: Gender and Homeric epic. in: Fowler, R. (szerk.): *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge 2004.
- Greene, E.: *Erotics of domination: male desire and the mistress in latin love poetry*, Baltimore–London 1998.
- Greene, E.: Gender Identity and the Elegiac Hero in Propertius 2.1. *Arethusa* 33 (2000) 241–261.
- Habinek, T.: Ovid and Empire. in: Hardie, Ph. (szerk.): *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge 2002.
- Hardie, Ph.: Ovid and Early Imperial Literature. In: Hardie, Ph. (ed.): *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge 2002.
- Harrison, S. J.: *Generic Enrichment in Vergil and Horace*, Oxford 2007.
- Houghton, L. B. T.: Tibullus' Elegiac Underworld. *Classical Quarterly* 57 (2007) 153–165.
- Hutchinson, G. O.: *Talking Books. Readings in Hellenistic and Roman Books of Poetry*, Oxford 2008.
- Lee-Stecum, P.: *Powerplay in Tibullus. Reading Elegies Book One*, Cambridge 1998.
- Lee-Stecum, P.: Poet/Reader, Authority Deferred: Re-Reading Tibullan Elegy. *Arethusa* 33 (2000) 177–215.
- Lyne, R. O. A. M.: 'Servitium Amoris'. *Classical Quarterly* 29 (1979) 117–130.
- Lyne, R. O. A. M.: *The Latin Love Poets from Catullus to Horace*. Oxford 1980.
- Lyne, R. O. A. M.: Propertius and Tibullus: Early Exchanges'. *Classical Quarterly* 48 (1998) 519–544.
- Murgatroyd, P.: *Militia amoris* and the Roman Elegists. *Latomus* 34 (1975) 59–80.

Murgatroyd, P.: Tibullus, Book 1. Pietermaritzburg 1980.

Murgatroyd, P.: *Servitium amoris* and the Roman Elegists. *Latomus* 40 (1981) 589–606.

Oliensis, E.: The Erotics of Amicitia: Readings in Tibullus, Propertius, and Horace. In: Hallett, J. – Skinner, M. (eds.): *Roman Sexualities*, Princeton 1997, 151–171.

Schniebs, A. (2002): Ovidio, *Ars amatoria* I. 1–30: Notas para una lectura posible. *Florentia ilyberitana. Revista de estudios de antigüedad clásica* 13 (2002) 303–325.

Sharrock, A.: Gender and Sexuality. In: Hardie, Ph. (ed.): *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge 2002 (= Sharrock 2002a).

Sharrock, A.: Ovid and the Discourse of Love: the Amatory Works. In: Hardie, Ph. (ed.): *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge 2002 (= Sharrock 2002b).

Veyne, P.: *L'élégie érotique romaine. L'amour, la poésie et l'occident*, Seuil, Paris 1983.

Voisin, D.: Horace, Agrippa et les recusationes. *Latomus* 61 (2002) 352–361.

Wyke, M.: *The Roman Mistress: Ancient and Modern Representations*, Oxford 2002.

DUPress

# AZ ATHÉNI ÖNREPREZENTÁCIÓ ÉS RÓMA A KR. E. II–I. SZÁZADBAN

KATÓ PÉTER

A római jelenlét a görög törzsterületen, azaz a kontinentális Görögországban, az Égei-tenger szigetein és Nyugat-Kisázsiában Augustus principátusa előtt már igen hosszú múltra tekintett vissza: az első kapcsolatfelvételek még a III. század második felében történtek, a rómaiak első döntő győzelmei a II. század első két évtizedére esnek (Kynoskephalai és Magnésia). Makedónia felszámolására a 3. makedón háború után, majd a provinciák megalapítására (Macedonia és Asia) a II. század második felében került sor. Ekkor azonban még nem minden állam fogadta el kész tényként a római fennhatóságot: VI. Mithridatés pontosi király számos görög város (köztük Athén) szövetségében vezetett háborúi (Kr. e. 89–63) jól mutatják ezt.<sup>1</sup>

Ezen a területen és ebben az időszakban tehát a görög polisokat nem fűzte Rómához egyöntetű, stabil és lojális viszony, hanem az egyértelmű Róma-barátságtól a hűvös, de még elfogadó viszonyon át a nyílt, fegyveres szembeszállásban megmutakozó ellenségességig a paletta úgyszólván minden árnyalata megfigyelhető.<sup>2</sup> Minthogy

---

<sup>1</sup> VI. Mithridatés pontosi királyságához ld. legutóbb Hojta 2009.

<sup>2</sup> A korszak politikai történetéhez ld. legutóbb McGing 2003. A római hatalom, ill. befolyás sajátos jellegéhez ld. 72: „Roman rule was now (a pydnoi győzelem után) established in the Mediterranean, not in the sense of territorial empire, but to the extent

a római polgárháborúk egy részét is ezen a területen vívták meg, a helyzet végső stabilizálódása csak Augustus actiumi győzelme után következett be. A rómaiak megjelenése és hatalmuk megszilárdítása között eltelt mintegy két évszázad tehát egy igen mozgalmas időszakot jelentett, amelynek során a Földközi-tenger keleti medencéjének politikai viszonyai gyökeresen átalakultak: a korábbi polisokon átnyúló struktúrák (monarchiák, szövetségi államok) helyét a római provinciák vették át.

Számos kutatás vizsgálta már, hogy milyen változások mentek végbe e folyamat idején, ill. hatására a görög polisokban. A politikai struktúrák terén a kontinuitás tűnik meghatározónak. Touloumakos mutatta ki a görög szárazföldre és az Égei-szigetekre vonatkozó szisztematikus vizsgálatában, hogy a rómaiak a hellenisztikus polisokra általában jellemző demokratikus politikai struktúrát<sup>3</sup> a legtöbb helyen érintetlenül hagyták. Ha mégis beavatkoztak a városok belső viszonyaiba, jellemzően a felső rétegek tagjaiból álló tanácsot juttatva előnyösebb pozícióba, akkor általában már korábban meglévő tendenciákat erősítettek fel.<sup>4</sup> Kulturális téren még ilyen, nem túl nagy horderejű változásokat sem lehet megfigyelni: a birodalom nyugati felében fellépő romanizációról itt nem lehet beszélni. Ezzel egy éppen ellenkező irányú folyamat játszódott le, ahogyan azt híres soraiban Horatius is megállapította: a görög kultúra rendkívül erős hatást gyakorolt a rómaira, de a római kultúra hatása nem mutatható ki a görög városokban.<sup>5</sup> A politikai struktúrák és a kulturális jellemzők tehát nem alakultak át alapvetően a vizsgált két évszázad folyamán.

---

that for all the peoples of the region the parameters of what was politically possible were now seriously circumscribed: obey Rome's orders or face destruction in war."

<sup>3</sup> Ehhez alapvető Quaß 1979.

<sup>4</sup> Ez Touloumakos 1967 szisztematikus vizsgálatának a legfontosabb eredménye, ld. 151–153.

<sup>5</sup> A téma hatalmas szakirodalmából ld. pl. Vogt-Spira 1996.

Mégis, a világ teljesen megváltozott a görög polisok körül: sorban eltűntek a hellenisztikus monarchiák, a szövetségi államok felbomlottak vagy gyökeresen átalakultak, és szerepük formálissá vált, megszűntek a háborúk, kialakult a **pax Romana**. Ebből adódik a kérdés: mi változott a görög városokban a harmadik makedón háború, és azt követően a provinciák megalapítása és az Augustus hatalomra jutása közötti időben?

Ennek a kérdésnek a jelen tanulmány keretei között csak egyik aspektusát vizsgálhatom meg. Arra fogom keresni a választ, hogy hogyan változott Athén, illetve pontosabban az athéni polgárok városukról alkotott képe, milyennek látták és láttatták magukat, azaz milyen városi önreprezentáció bontakozik ki a szóban forgó időszakban született athéni dokumentumokból? Hogyan próbáltak az athéniak alkalmazkodni a 3. makedón háborút követő évszázad során gyökeresen megváltozó nemzetközi helyzetéhez? Hogyan próbálták feloldani a római hegemonia és az önálló városállami hagyományok közötti ellentétet?

E kérdéseket azért érdemes Athén példáján vizsgálni, mert gazdagabb feliratos anyag áll rendelkezésre, mint bármelyik más hellenisztikus poliszból. A feliratok, különösen a népgyűlési határozatok, egyrészt számos információt tartalmaznak arról, milyennek látták a polgárok városukat: a tulajdonképpeni rendelkezések mellett – ahol található a városra általában vonatkozó megállapításokat – tartalmazzák azok indoklását is. Mivel a feliratok felállítása implikálja azt, hogy legalább a népgyűlésben jelen levő polgárok fele elfogadta a javaslatot, a feliratokban kifejtett nézeteket a városi polgárságra reprezentatívnek kell tekintenünk. Másrészt a feliratok maguk is a városi önreprezentáció médiumai voltak, hiszen nem az archívumokban porosodtak, hanem a város közterein voltak felállítva, ahol bárki elolvashatta őket – már ha vette a fáradságot a hosszú szövegek végigböngészésére. Az állítók szándéka azonban biztosan az volt,

hogy a szövegek tartalmát, ha nem is a részletekbe menően, de legalább nagy vonalakban tudomásul veszik azok, akik látják őket, azaz az athéniak és a városba látogató idegenek.<sup>6</sup> Hogy a feliratok felállítása nem véletlenszerű volt, hanem valamilyen átgondolt koncepciót követett, az azon is látszik, hogy korántsem került minden népgyűlési határozat publikálásra. A városi adminisztráció minden határozatot megőrzött valamilyen múlandó anyagon (fatáblán, papiruszon) az archívumokban, és csak egy – feltehetően kicsiny – részüket tartotta érdemesnek arra, hogy nagy költséggel és fáradsággal kősztlén is publikálja.<sup>7</sup>

Athén egyike azon kevés görög polisoknak, amelyekre egyértelműen kedvezően hatott a rómaiak jelenléte görög földön. A polis Kr. e. 229-ben visszanyerte függetlenségét az Antigonida Makedóniától.<sup>8</sup> Három évtized semlegességet követően a századfordulón szembefordult Makedóniával, aminek következményeképpen Attika újra makedón támadásnak és pusztításnak volt kitéve.<sup>9</sup> T. Q. Flamininus isthmosi proklamációja megerősítette a város függetlenségét. Athén helyzete a harmadik makedón háború után javult meg alapvetően, amikor a rómaiak jóvoltából visszanyerte az addig Rhodos által uralt Délos fölötti ellenőrzést. Ez nemcsak Athén politikai je-

---

<sup>6</sup> Hogy Athént a hellenisztikus kor végén gyakran keresték fel idegenek, azt az olyan híres vendégek, mint Cicero jelenlétének kívül az is mutatja, hogy az ephéboslistákban egyre több nem athéni származású fiatal is feltűnik, akik ezáltal egyre inkább integrálódtak is az athéni polgárságba. Vö. Follet 1998.

<sup>7</sup> A hellenisztikus polisok szelektivitásához a feliratos publikáció terén ld. Sherwin-White 1985 módszertani szempontból útmutató tanulmányát (különösen 74).

<sup>8</sup> Az athéniaknak sikerült ebben az évben rávenniük a makedón helyőrség vezetőjét, Diogenést, aki valószínűleg athéni polgár volt, hogy 150 talanton ellenében vonja ki a csapatokat Attikából. A történekről a legfontosabb forrásunk Eurykleidész kitüntetési határozata (IG II<sup>2</sup> 834), aki fontos szerepet játszott a pénz összegyűjtésében. Ld. még Habicht 1995, 176.

<sup>9</sup> A makedón támadáshoz ld. Habicht 1995, 201–203.

lentőségét növelte meg, hanem gazdasági-pénzügyi helyzetén is sokat lendített. A 146-ban alapított Macedonia provincia nyújtotta védőernyő alatt egy régóta nem tapasztalt hosszú béke köszöntött Athénra. Ez a fénykor egészen a mithridatési háborúk idejéig tartott: 88-ban Athén Róma pártjáról a pontosi király szövetségébe állt, de 86-ban súlyos veszteségekkel járó vereséget szenvedett Sullától.

E nagyon vázlatos áttekintésből kitűnik tehát, hogy Róma jelenlétének köszönhetően a geopolitikai körülmények kedvezően alakultak Athén számára. Forduljunk ezután ahhoz a kérdéshez, hogy mi jellemezte a város önreprezentációját ebben az időszakban!

A kérdéssel összefüggő legfontosabb forrásaink a ephébosoknak és kiképzésük vezetőjének, a kosmétésnek állított kitüntetési határozatok sora, amelyeket az athéni tanács (βουλή) és a népgyűlés szavazott meg.<sup>10</sup> Az a pusztán tény, hogy az ephébosoknak ebben az időszakban igen sok kitüntetési határozatot állítottak, azt mutatja, hogy a felnőtt athéni polgárok igen nagy jelentőséget tulajdonítottak az athéni fiatalok katonai kiképzésének. E dokumentumok jelentősége még nagyobbnak tűnik, ha tekintetbe vesszük, hogy korábbi időszakokban egyáltalán nem volt szokásos, hogy a népgyűlés az ephébosoknak kitüntetési határozatokat állítson.<sup>11</sup> A határozatok terjedelmes indoklásai továbbá arról is képet adnak, hogy a felnőtt athéni polgárok egészen pontosan mit is tartottak fontosnak az athéni ephébosok egyéves programjában.

<sup>10</sup> A legfontosabb határozatok: IG II<sup>2</sup> 1006, 1008, 1009, 1011, 1027, 1028, 1029, 1030, 1039, 1040, 1041, 1042, 1043, SEG 15, 104. A hellenisztikus athéni ephébeiaihoz összefoglalóan ld. legutóbb Burckhardt 2004.

<sup>11</sup> Ez nem jelenti természetesen azt, hogy az ephébosok ne részesülhettek volna kitüntetésekben. A Reinmuth 1971 által összegyűjtött IV. századi ephébos-feliratokban gyakran szerepelnek kitüntetési határozatok is. A II–I. századi határozatokkal szemben nagy különbség azonban, hogy ezek az ephébosok által állított fogadalmi ajándékokon fordulnak elő, azaz a kitüntetések megőrkítéséről nem a politikai közösség, hanem maguk a kitüntetettek gondoskodtak.

A határozatok az ephébosok tevékenységéből azt emelik ki, hogy részt vettek számos athéni ünnepségen, és felkerestek jónéhány szentélyt Attikában, ahol áldozatokat mutattak be, vagy sportversenyeket tartottak.<sup>12</sup> Azt, hogy mely ünnepségekről és szentélyekről van szó, az egyik legjobb állapotban fennmaradt felirat, az ephébosoknak és tanítóiknak 123-ban állított kítüntetési határozat (IG II<sup>2</sup> 1006) alapján mutatom be. A felirat első helyen az Artemis Agrotera tiszteletére rendezett felvonulást (πομπή) említi. A felvonulás és a hozzá kapcsolódó áldozat (θυσία) eredete a perzsa háborúk idejére nyúlik vissza. A marathóni csata előtt az athéniak azt a fogadalmat tették Artemisnek, hogy minden általuk megölt perzsa katoná után egy kecskét áldoznak. Elelegendő (6400) áldozati állat híján azonban úgy határoztak, hogy évente 500 kecskét fognak áldozni.<sup>13</sup> Az ephébosok által látogatott felvonulás és áldozat tehát az athéni történelmi tudat számára meghatározó győzelemre, a marathóni csatára emlékeztetett.

Az ephébosok jelen voltak ezen kívül az eleusisi Proérosián, Phaléronban egy ünnepen Pallas tiszteletére, és a városi Dionysián, amelynek keretében fáklyafénynél behozták Dionysost, azaz feltehetően az isten szobrát a színházba. Áldozatot mutattak be továbbá Athéna Nikének, és részt vettek a tiszteletére tartott felvonuláson az athéni Akropolisra, ahol áldozatot mutattak be az istennőnek. Ez utóbbi áldozat biztosan katonai győzelmekkel állt összefüggésben, de további források híján nem tudjuk meghatározni, vonatkoztak-e valamelyik konkrét athéni győzelemre. Más a helyzet az Epitaphia ünnepségével, amelyen az ephébosok futóversenyt és díszszemlét

---

<sup>12</sup> Véleményem szerint az ephébosok programja nem csak ezekből az ünnepségekből állt: a határozat a kítüntetés szempontjából legfontosabb aspektusra koncentrált. Az ephébosok az ünnepségeken kívül még komoly katonai kiképzéssel is töltötték az idejüket, vö. Kah 2004, Tracy 2004.

<sup>13</sup> Xen. *an.* 3,2,12; az áldozatot az archón polemarchos vezette, ld. *Ath. pol.* 58,1.

tartottak. Ez az évente megrendezett ünnepség eredetileg az adott évben elsőként háborúban elesett athéni polgárok állami temetését követte.<sup>14</sup> Hasonló módon voltak jelen az ephébosok a Théseían, Athén mitikus királyának ünnepén. A határozatból megtudjuk még, hogy ellátogattak a Marathónnál elesett athéniak tömegsírházhoz (πολυάνδρειον), ahol „hősi áldozatot (ἐναγισμός) mutattak be azoknak, akik elesetek a háborúban a szabadságért“. Részt vettek ezen kívül az Aias tiszteletére rendezett Aianteián Salamisnál, amely a perzsák elleni salamisi győzelemre emlékeztetett. Az ephébosok elhajóztak a Peiraieusba Artemis Mounichia ünnepére és a Diisótériára, azaz Zeus Sótér ünnepére. Mindkét ünnep kötődik a háborúhoz: A Mounichia nem pusztán Artemis istennő ünnepe, hanem a közelben megvívott salamisi csata ünnepe is volt,<sup>15</sup> Zeus Sótér pedig szerte a görög világban a katonák védő istenségének is számított.

Meg kell még említeni az ephébosoknak egy első látásra jelentéktelen, de az adott történeti helyzetben korántsem veszélytelen vállalkozását. A kitüntetési határozat szerint az ifjak ellátogattak az óróposi Amphiaraiónba, ahol megemlékeztek (ἱστορήσαν) arról, hogy a szentély régi időktől fogva atyáik (azaz az athéniak) birtokában volt, majd áldozatot mutattak be, és még aznap visszatértek a saját földjükre (azaz Attikába). A határozat születésekor Órópos nem Athénhoz tartozott, hanem Boiótiához: az ephébosok tehát idegen területre vonultak át, és ott, ugyan békés eszközökkel, de athéni területi igényeknek adtak hangot. Természetesen fegyveres összecsapásról – már csak a római fennhatóság miatt is – nem volt szó, de az ephébosok egynapos kirándulása mindenképpen az egykori offenzív athéni külpolitikát elevenítette fel.

<sup>14</sup> Periklés híres – ám bizonyos fiktív – halotti beszéde is ezen az állami temetésen hangzott el, vö. Thuk. 2,34.

<sup>15</sup> Plut. *mor.* 349 F.

Ezeket az ünnepeket látogatták tehát a Kr. e. 123. év athéni ephébosai. Számos ünnepegről, vallásos és profán rituáléről van itt szó, különösen ha az athéni ephébeia korábbi időszakával vetjük össze – de az ifjak jóval több ünnepegen is részt vehettek volna, ha akarnak. Milyen szempontok szerint választották ki az ünnepeket és rituálékat, amelyeken vagy részt vettek, vagy teljesen maguk hajtották végre? Jól látható, hogy a felsorolt ünnepek túlnyomó része Athén korai történetével és katonai sikereivel függ össze. Fontos szerepet játszik benne egyrészt Athén kezdeti, mitikus történelme, amelynek központi alakja volt Théseus. Az athéni bírósági beszédekben és a tragédia színpadán Théseus nem csupán a Minótaurost legyőző hős volt, hanem az athéni synoikismos végrehajtója, sőt, egyenesen a demokrácia megalapítója. A történeti események közül pedig egyértelműen a perzsa háború eseményei játszották a főszerepet.

Az ephébosok kitüntetési határozatai nemcsak az athéni ifjak vallási-rituális tevékenységére, hanem Attika késő-hellenisztikus vallási életének néhány aspektusára is fényt vetnek. Jon D. Mikalson, aki a szöveget éppen a hellenisztikus athéni vallástörténet szempontjából vizsgálta, arra hívja fel a figyelmet, hogy a legtöbb ünnep, ill. rituálé vagy ebben a szövegben tűnik fel először, vagy pedig évszázados szünet után bukkan fel újra.<sup>16</sup> Dionysos behozása (εἰσαγωγή) a színházba például először egy néhány évvel az ephébosok kitüntetési határozata előtt keletkezett feliratban bukkan fel,<sup>17</sup> és ilyen módon nem lehet egyértelműen eldönteni, hogy ez a rituálé a városi Dionysia hagyományos eleme-e, vagy pedig a késő II. század újításáról van szó. Ezt a rituálét ősinék szokták tartani, mert nem egy későbbi betoldásként hat, de fontos megjegyezni, hogy ezt az ál-

---

<sup>16</sup> Mikalson 1998, 246–248.

<sup>17</sup> SEG 15, 104, 15.s., ephébosok kitüntetési határozata 127/6-ból.

lítást semmilyen forrás nem támasztja alá.<sup>18</sup> Más rituálék és ünnepek esetében évszázados szünet után bukkannak fel a késő hellenisztikus kitüntetési határozatokban. Az eleusisi Proérosiát például legutóbb a Kr. e. 330 és 270 közé keltezett eleusisi áldozati naptár említi.<sup>19</sup> Hasonló a helyzet az Artemis tiszteletére rendezett Mounichiával, amelyről nincsenek forrásaink Démostenés egy beszéde és az említett határozatok közötti időben.<sup>20</sup> A késő hellenisztikus feliratokban említett ünnepek és rituálék jelentős részéről hasonlóképpen alig vannak forrásaink a szóban forgó időszakot megelőző mintegy két évszázadból.<sup>21</sup> Arra a kérdésre, hogy vajon ezek a régi, de a forrásinkból hosszú ideig hiányzó rituálék és ünnepek vajon megrendezésre kerültek-e, Mikalson azt a spekulatív választ adja, hogy azokat a rituálékat, amelyek során városon kívüli szentélyeket és emlékhelyeket kellett felkeresni, a makedón helyőrség jelenléte miatt valószínűleg kényszerűen elhanyagolták. Ilyen lehetett például Artemis Mounichia ünnepe a Periraieus melletti Mounichia-dombon, ahol az ott állomásozó makedón helyőrség miatt nem biztos, hogy meg lehetett tartani az ünnepet.

Véleményem szerint ezt az athéni vallási élet kontinuitását firtató kérdést megfelelő források hiányában nem lehet megválaszolni. Éppen ezért nem is ebből a szempontból szeretném megközelíteni a késő hellenisztikus ephébosok kitüntetési határozatait, hanem annak a kérdésnek járok utána, hogy mivel magyarázható az athéniak megnövekedett érdeklődése az athéni történelemmel kapcsolatos ünnepek és rituálék iránt? Ebből a szempontból érdekes lehet egy athéni néphatározat Apollón Pythios kultuszáról Kr. e. 129/8-ból, tehát pontosan abból az időszakból, amelyikből az ephébosok

<sup>18</sup> Pickard-Cambridge 1988, 60, id. Mikalson 1998, 247.

<sup>19</sup> IG II2 1363, 1–6, Dow – Healey 1965.

<sup>20</sup> Dém. 18 (*De corona*), 107, 330 körül.

<sup>21</sup> A további példákat erre a jelenségre ld. Mikalson 1998, 246–248.

terjedelmes kitüntetési határozatai is származnak. Apollón Pythios kultusza Athénban azután tett szert nagyobb jelentőségre, hogy a 3. makedón háborúban győztes rómaiak megtörték az Aitól Szövetség hegemoniáját a delphoi Amphityónia tanácsában.<sup>22</sup> Kr. e. 138-ban az athéniak úgy határoztak, hogy újra szent küldöttséget (θεωρία) küldenek Delphoiba, hogy az athéniak felajánlásait eljuttassák Apollón Pythioshoz. A Pythaisnak nevezett szent küldöttség nem csupán néhány megbízottból állt, mint a hellenisztikus kor küldöttségei általában, hanem 300–500 résztvevőből, akik az athéni nép egészét reprezentálták.<sup>23</sup> Az Apollón-kultusz jelentősebbé válásában természetesen az is szerepet játszott, hogy a rómaiak jóvoltából az athéniak ellenőrizték Apollón isten másik fontos kultuszhelyét, Délost. Ebben az összefüggésben érthetővé válik, hogy az athéniak miért fektettek olyan nagy hangsúlyt Apollón Pythios kultuszára Athénban is. Ez a felirat azonban nem annyira az Apollón kultuszáról szóló előírások miatt fontos a jelen kérdésfelvetés szempontjából, hanem azért, mert a határozat bevezetésében az athéniak más istenségek tiszteletére és azok jelentőségére is kitérnek:

Így határozott a tanács és a nép: Xenophón Sópatridés fia Sounionból terjesztette be a javaslatot: mivel az athéni népnek ősi tulajdonsága, szokása és elődeitől hagyományozott jellemvonása, hogy a lehető legtöbbre tartsa az istenek tiszteletét, és ezért sok tengeri és szárazföldi hadjáratban megbecsülést és hírnevet szereztek a földön és vízen elért dicsőséges tetteikért, és az istenek iránti kegyességüket mindig Zeus Sótérral kezdték; és mivel Apollón Pythios az athéniaknak Patróios és a jó dolgok kezdeményezője, és Létó és Zeus fia hasonlóképpen közös megmentője valamennyi görögnek, és ez az isten jóslatok útján azt parancsolta a népnek, hogy imádkozzanak a Patróiosnak nevezett istenhez, és végezzék el az ősi áldozatokat az athéni nép üdvéért az év-

<sup>22</sup> Az aitólok Kr. e. 278 óta játszottak vezető szerepet Delphoiban annak köszönhetően, hogy oroszlánrészt vállaltak a kelta támadás visszaverésében, vö. Paus. 10,22–23, Syll<sup>3</sup>, 398. Erre a győzelemre emlékeztetett a Delhoiban rendezett, és az aitólok által a Pythiával megegyező rangra emelt (ἰσοπυθίος) Sótéria-ünnep. Az aitólok delphoi propagandájához ld. Champion 1995.

<sup>23</sup> A Pythaishoz részletesebben ld. Mikalson 1998, 269–270.

nek azokon a napjain, amikor ősi szokás Apollónnak áldozni; ezért a sphéttosi Timarchos, a tanács pénztárnoka (ταμίης) a tanács elé járult, és emlékeztetett a jóslatokra és a tiszteletadásnak azokra a formáira, amelyeket a törvény elsőként előír; azért pedig, hogy látható legyen, hogy a tanács és a nép nemcsak megőrzi az ősi szokásokat, hanem szép és kegyes módon ki is bővíti azokat, hogy aztán az istenektől is a megfelelő viszonzásban részesüljenek, jó szerencséjével határozzon úgy a tanács...<sup>24</sup>

A határozat indoklása rendkívül értékes reflexió az állami kultuszokról a késő hellenisztikus korból. Először is világosan mutatja, hogy az athéniak szerint az emberek és isteneik közötti kapcsolat a reciprocitás elvén alapul (**do ut des**): a tiszteletért, az áldozatokért cserébe az istenektől is megfelelő viszonzást (καταξίας χάριτας) lehet várni. Ezért kell nemcsak a hagyományos áldozatok végrehajtására, hanem az isteneknek járó tiszteletadás növelésére is törekedni.<sup>25</sup> A következő jellegzetes vonása a szövegnek a hagyomány kiemelkedő szerepe.

<sup>24</sup> SEG 21, 469 C, 1–20: ἔδοξεν τεῖ βουλευεῖ καὶ τῶι δήμωι Ξε[ν]ο[φῶν] Σωπατρίδου Σουνιεὺς εἶπεν· ἐπειδὴ πάτριόν [ἐ]στ[ιν] καὶ ἔθ[ος] τῶι δήμωι τῶν Ἀθηναίων καὶ ὑπὸ τῶν προγόνων π[α]ραδε[δ]ομένον περὶ πλείστου ποιεῖσθαι τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς [εὐσέβειαν] καὶ διὰ ταῦτα πολλα<ί>ς <πεζαίς> καὶ ἐπὶ ναυσὶ στρατεῖ<αι>ς τὴν κλε[ιν]οτάτων ἔργων καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν εὐδοξία[v] καὶ [εὐλογίαν κέκ]τηνται ἀρχόμενοι διὰ παντὸς ἀπὸ (τοῦ Διὸς τοῦ) Σωτήρος [τῆς] πρὸς τοὺς θεοὺς ὀσιότητος, ὑπάρχει δὲ καὶ ὁ Απόλλων ὁ Πύθιος ὃν τοῖς Ἀθηναίοις Πατῶιος καὶ ἐξηγητῆς τῶν ἀγαθῶν, ὁμοίως δὲ καὶ κοινῆι σωτῆρ πάντων τῶν Ἑλλήνων ὁ τῆς Λητοῦς καὶ Διὸς [ύ]ιός, τούτ[ο]υ[ν] δὲ διὰ τῶν χρησμῶν προσ[τε]ταχ[ό]τος αὐτοῖς λ[ι]τ[αν]ε[υ]σ[α]ι τὸν θεὸν τὸν ἐπικαλούμενο[ν] {ἐπικαλούμενον} Πατῶιον καὶ ποιούμενους τὰς [πατρί]ου[ς] θυσί[ας] ὑπὲρ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων τοῖς τοῦ ἐνιαυτοῦ [καιροῖς τῶι] Ἀπό[λ]λωνι [θ]ύοντας ὡς πάτριόν ἐστι τῶι δήμωι δι' ὃν πρ[ό]σοδ[ον] ποιησάμενος πρὸς τὴν βουλήν Τιμαρχος Σφήττιος ταμίης βουλή[ς] τού[των] τε] χρησμ[ο]ῦς καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἀνενώσατο τ[ί]μια πρ[ῶ]τον διὰ νόμων τεταγμέν[α] τῶι θεῶι· ὅπως οὖν ἢ τε βουλή καὶ ὁ δῆμος φαίνονται οὐ μόνον διατηροῦντες τὰ πάτρια ἀλλὰ καὶ προσεπ[α]ύξον<τες> τὰς τε θυσίας καὶ τὰς τιμὰς καλῶς καὶ εὐσεβῶς ἵνα καὶ παρὰ τῶν θεῶ[ν] κτήσωνται τὰς καταξίας χάριτας, ἀγαθεῖ τύχει δέδοχθαι τῆι βουλευ[τῇ]. ...

<sup>25</sup> A reciprocitás szerepéhez a görög vallásban ld. Domingo Gygax 2007, Bremmer 1998, Parker 1998.

A. Chaniotis hívta fel arra a figyelmet, hogy a szöveg rendkívül sokféle módon hivatkozik a hagyományra:<sup>26</sup> az istenek tisztelete az athéni nép ősi tulajdonsága (πάτριον), szokása (ἔθος), elődeitől hagyományozott jellemvonása (ὑπὸ τῶν προγόνων παραδεδομένον); az istenek tiszteletében mindig (διὰ παντός) Zeus Sótér állt az első helyen; az Apollónnak szánt áldozatok napját is a hagyomány (πάτριον) szabja meg; Tímarchos tanács elé terjesztett javaslatában is a régi jóslatokat és az isten tiszteletének már meglevő formáit „újította fel”, azaz emlékeztetett rá szóban (ἀνευώσατο). A hagyománynak ez a rendkívüli súlya természetesen nem jelentette azt, hogy a kultuszokon semmilyen változtatást nem lehetett végrehajtani: az istenek tiszteletének növelése (ἐπαύξησις) újabb rituálék hozzáadásával vagy a meglevők bővítésével a reciprocitás elvének értelmében fokozni tudta a kultuszok hatékonyságát, azaz az istenektől nagyobb viszonzás volt várható.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Chaniotis 2009.

<sup>27</sup> A különböző városi kultuszok bővítése (ἐπαύξησις) természetesen nem athéni sajátosság: számos hellenisztikus kori néphatározat bizonyítja, hogy ez a hellenisztikus vallásosság általános jellemző vonása volt. Néhány példa: SEG 38, 812, a knidosi Hyakinthotrophia, 200 körül, 3–6: (τοῦ ἀμετέρου δάμου) [... πάσα]ν σπουδὰν καὶ φιλοτιμίαν ποιούμενου περὶ [τὰς ἐπαυξήσιο]ς τῶν τιμῶν τὰς Ἀρτάμιτος, 13–15. sorok: ὅπως ... συναύξωνται αἱ τιμαὶ τῆς Ἀρτάμιτος; LSAM 33, a Maiandros-parti Magnésia határozata Artemis Leukophryéné ünnepről, 2. sz., 73–76: ἵνα πάντες γινώσκουσιν ὡ[ς] καθήκον ἐστὶν ἐν τοῖς Εἰσιτηρίοις τὰς τῆς Ἀρτέμιτος συναυξῆσαι τιμὰς; A Maiandros-parti Magnésia asyliájáról és a Leukophryéné-ünnepről szóló határozatokban igen gyakran előfordul ez a kifejezés, mint pl. az Épeirosi Szövetség határozatában, Rigsby 1996, Nr. 82 (I. Magnesia 32), 17k.: παρεκάλουν τοὺς Ἀπειρώτας ἀποδέξασθαι καὶ συναυξῆσαι τὰς ἐψηφισμένας τιμὰς τῶν θεῶν, ld. még Rigsby 1996, Nr. 85 (I. Magnesia 35), 25k. sorok, 38, 19skk. sorok, 39, 21k. SEG 32, 1167, Xanthos, határozat Arés kultuszáról, 5–6: βουλόμενος ἐπαυξῆσθαι τὰς τοῦ Ἀ[ρ]εῖος τιμὰς; IG IX<sup>2</sup> 583 (ISE 59) az Akarnaniai Szövetség megállapodása Anaktorion városával Apollón Aktios szentélyének átvételéről Kr. e. 217 után, 11–14: συμφέρον δ' ἐστὶ καὶ τελῶς ἔνδοξον τῶν ἔθνη ... τὰν τε ποτὶ τὸ θεῖον ὀσιότατα πολλῶν μάλλον συναυξῆσαι.

Az áldozatok és más szertartások viszonzásául járó segítség az istenek részéről természetesen a jó termés biztosításától a járványok elhárításáig sokféle formát ölthetne. Az Apollón kultuszáról szóló határozat azonban az elméletileg lehetséges változatok közül csupán egyet emel ki, mégpedig az istenek segítségét a háborúban, pontosabban az athéniak hadjárataiban (στρατεία). De milyen háborúkról van itt szó? A hadjáratokról szóló tagmondat perfectumban álló állítmánya (κέκτηνται) alapján akkor is a régmúlta, Athén korai történelmére kellene gondolnunk, ha nem tudnánk, hogy a peloponnésosi háború óta, és különösen a hellenisztikus korban Athén nem sok fényes hadi sikert ért el. A város történelmének korai szakaszán végigtekintve pedig nem jön más számításba, mint a perzsa háborúban aratott győzelmek, illetve az azokat követő athéni hegemonia korszaka a peloponnésosi háborúban elszenvedett vereséig. Fontos továbbá, hogy a kultuszok nemcsak a jövő szempontjából, s az istenekhez fűződő, a reciprocitáson alapuló viszony miatt számítottak fontosnak, hanem azért is, mert elevenen tartották a múlt emlékezetét, amelyből a város megbecsülése (εὐδοξία) és hírneve (εὐλογία) ered. A késő hellenisztikus kori athéniak úgy vélték tehát, hogy ezek az ünnepek mutatják Athént katonailag erős, az egész görög világban elismert városállamnak. Ez azt is jelenti, hogy az athéni kultuszok korántsem csak a vallásos szempontból, azaz az emberek és az istenek közötti jó viszony miatt fontosak, hanem az athéniak önreprezentációja szempontjából is, ami már nem az istenek, hanem az emberi szféra, az athéni és az Athénon kívüli államvilág felé irányul.

Ezen a ponton kapcsolódik össze az Apollón Pythios kultuszáról Kr. e. 129-ben született néphatározat az ephébosoknak állított kiüntetésű határozatokkal. Mint láttuk, az ephébosok is főként a nagy állami kultuszokban vettek részt, és azon belül is különös hangsúlyt fektettek az athéni történelemmel és a régmúlt nagy athéni katonai

győzelmeivel kapcsolatos ünnepekre és rituálékra. A Théseusszal, valamint a marathóni és a salamisi csatákkal kapcsolatos ünnepek és megemlékezések jelentős részét tették ki az ephébosok rituális tevékenységének. Az ünnepek katonai vonatkozását erősítette még az ephébosok, azaz a leendő athéni polgár-katonák kollektív részvétele. Ennek a jelentőségét nem szabad alábecsülni, hiszen Athénnek, csakúgy mint a legtöbb görög városállamnak, ellentétben a császárkori Rómával vagy a modern államokkal, nem volt állandó hadserege, és így például a határok felügyeletét igen gyakran a katonai kiképzésben résztvevő fiatalok látták el.<sup>28</sup> A katonai aspektust tovább erősítette, hogy az ephébosok nem csupán jelen voltak a szertartásokon, hanem igazi harci játékokat, fegyveres futóversenyeket, evezősversenyeket rendeztek. Az Aianteiához, a Mounichiához vagy az Artemis Agrotera tiszteletére rendezett ünnepségek tehát egyben az athéni katonai erő demonstrálását is szolgálták.

A népgyűlésen – amelyen Kr. e. 123-ban az ephébosok kitüntetési határozatát (és ebben az időszakban még számos hasonló határozatot) megszavazták – ugyanazok az athéni polgárok vettek részt, mint akik az Apollón Pythios kultuszáról szóló határozatot is elfogadták: nem túlzás ezért a két dokumentumban ugyanazon értékrendszer megnyilvánulását látni. Ennek a középpontjában a városi identitásnak, a dicsőséges múltnak, az athéni régmúlt katonai sikereinek és a jelenkori Athén katonai potenciáljának demonstrálása állt.

Az előzőekben ismertetett vallásos eszmék, elgondolások Athén történelmi és katonai erejéről természetesen nem a késő hellenisztikus korban születtek. Az az eszme, hogy az istenek segítik a városokat (és az egyes embereket) a katonai győzelmekhez, egyidős a görögséggel, csakúgy mint az az elgondolás – vagy remény –, hogy

---

<sup>28</sup> Ld. ehhez Chaniotis 2008; D'Amore 2007.

az emberek és az istenek közötti viszony a kölcsönösségen alapul. A győzelmek emlékezetét sem a Kr. e. II–I. századi athéniak tartották először elevenen a városi ünnepek és rituálék segítségével. Ilyen gyakran és ilyen egyértelműen azonban egyetlen korábbi korszakban sem használták ezeket az eszméket és gondolatokat a városi önreprezentáció céljára, hogy Athént mint a görög világban egyedülállóan sikeres és katonailag erős városnak állítsák be. Ironikusnak tűnhet, hogy ez éppen abban az időszakban kapott különös hangsúlyt, amikor az elsőprő római győzelmek és az egyre erősebb hegemonia miatt a görög városok közötti rivalizálás és konfliktusok egyre kisebb jelentőséggel bírtak. Hogy az óróposi Amphiaraiion Athénhoz vagy Boiótiához tartozik-e, csak lényegtelen helyi konfliktus volt ekkor. Paradox módon azonban éppen a római fennhatóság és a korlátozva ugyan, de továbbra is fennmaradó önálló városállami lét között feszülő ellentét tette szükségessé, hogy a polisok a mikro-imperializmus kategóriájába tartozó katonai lépések helyett ilyen eszközökkel próbáljanak maguknak legalább szimbolikus tőkét kovácsolni. A helyi történelem és a régmúlt győzelmei ehhez kiváló forrásanyagot, az ephébosok és a városi polgárság mindig rendelkezésre álló szereplőket és közönséget, a városi ünnepek a megemlékezésekhez gyakori alkalmakat, a feliratok pedig a nyilvános térben mindig jelen levő és még évszázadok múlva is könnyen befogadható médiumokat szolgáltattak.

Nem Athén volt az egyedüli város a hellenisztikus világban, amelyik városi ünnepek és a róluk szóló feliratok segítségével igyekezett magának szimbolikus tőkét kovácsolni, és önmagát sikeres és katonailag erős városként prezentálni. Bargylia, egy kariai kisváros az Arisztionkos-elleni háború során egy helyben tisztelt istennő, Artemis Kindyas csodás beavatkozásának (ἐπιφάνεια) tulajdonította a város megmenekülését a háborús veszedelmekből. Hogy hálát adjanak az istennőnek és egyszersmind megőrizték e csodás esemény

emlékezetét, ünnepséget alapítottak, amelyet a következőkben több ízben ki is bővítettek.<sup>29</sup> A szintén kariai Stratonikeia városa csaknem 80 évvel később, Q. Labienus vezette parthusok anatóliai inváziója során szintén a helyi istenség, Zeus Panamaros epiphaniájának tulajdonította megmenekülését, amelyet egy hosszú, ám sajnos igen töredékesen fennmaradt feliraton később meg is örökített.<sup>30</sup> Bargylia és Stratonikeia, csakúgy, mint a késő hellenisztikus Athén, egyaránt a rómaiak pártján állt az Aristonikos, ill. a parthusok elleni harcban, és alapvetően elfogadta a rómaiak fennhatóságát, és a római provinciához is tartoztak. Ennek ellenére, vagy talán éppen ezért, szükségét érezték annak, hogy a helyi istenek hatalmát, és azon keresztül saját katonai sikerüket és városuk erejét, jelentőségét ünnepségek és feliratos emlékek segítségével jelenítsék meg, azaz mindketten nagy súlyt fektettek a városi önreprezentációra. Athénnal ellentétben azonban nekik nem állt ehhez rendelkezésükre a dicső és az egész mediterrán világban ismert régmúlt, így kénytelenek voltak az athéninál jóval mozgalmasabb jelent felhasználni.

### Irodalomjegyzék

Brélaz, C. – Decrey, P. (red.): Sécurité collective et ordre public dans les sociétés anciennes (Entretiens sur l'antiquité classique, 54), Vandœuvres–Genève 2008.

Blümel, W.: Inschriften aus Karien I. *Epigraphica Anatolica* 25 (1995) 35–64.

Blümel, W.: Ein weiteres Fragment des Kultgesetzes aus Bargylia. *Epigraphica Anatolica* 28 (1997) 153–156.

---

<sup>29</sup> Artemis Kíndyas tiszteletéről az Aristonikos-felkelés után a következő feliratok tudósítanak: I. Iasos 613, Blümel 1995, 1997, 2000. Az ünnepséghez ld. még Zimmermann 2000 alapos tanulmányát.

<sup>30</sup> I. Stratonikeia 10. Ehhez és más hellenisztikus epiphaniákhoz ld. Chaniotis 1998.

- Blümel, W.: Ein dritter Teil des Kultgesetzes aus Bargyia. *Epigraphica Anatolica* 32 (2000) 89–93.
- Bremmer, J.-M. : The Reciprocity of Giving and Thanksgiving in Greek Worship. In: Gill – Postlethwaite – Seaford 1998, 127–137.
- Brulé, P.(red.): *La norme en matière religieuse en Grèce antique (Kernos Suppl. 21)*, Liège 2009.
- Burckhardt, L.: Die attische Ephebie in hellenistischer Zeit. In: Kah – Scholz 2004, 193–206.
- Champion, C.: The Soteria at Delphi: Aetolian Propaganda in the Epigraphical Record. *American Journal of Philology* 116 (1995) 213–220.
- Chaniotis, A. 1998: Willkommen Erdbeben. In: E. Olshausen – H. Sonnabend (Hrsg.): *Naturkatastrophen in der antiken Welt. Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 6*, 1996, Stuttgart, 404–416.
- Chaniotis, A.: Policing the Hellenistic Countryside: Realities and Ideologies. In: Brélaz – van Wees 2008, 103–153.
- Chaniotis, A.: The Dynamics of Ritual Norms in Greek Cult. In: P. Brulé 2009, 91–105.
- D’Amore, L.: Ginnasio e difesa civica nelle poleis d’Asia Minore (IV–I sec. A. C.). *Revue des Etudes Anciennes* 109 (2007) 147–173.
- Domingo G. M.: El intercambio de dones en el mundo griego: reciprocidad, imprecisión, equivalencia y desequilibrio. *Gerión* 25, 111–126.
- Dow, S. – Healey, R. F.: *A Sacred Calendar of Eleusis*, Harvard Theological Studies 21, Cambridge 1965.
- Follet, S.: Éphèbes étrangers à Athènes: Romains, Milésiens, Chypriotes etc. *Centre d’Etudes Chypriotes* 9 (1998) 19–32.
- Gill, C. – Postlethwaite, N. – Seaford, R. (Ed.): *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford 1998.
- Habicht, C.: *Athen. Die Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit*, München 1995.
- Hojte, J. M. (ed.): *Mithridates VI and the Pontic Kingdom*, Aarhus 2009.
- Kah, D.: Militärische Ausbildung im hellenistischen Gymnasion. In: Kah – Scholz 2004, 47–90.
- Kah, D. – Scholz, P. (Hrsg.): *Das hellenistische Gymnasion*, Frankfurt 2004.
- McGing, B.: Subjection and Resistance: to the Death of Mithradates. In: Erskine, A.: *A Companion to the Hellenistic World*, Oxford 2003, 71–89.
- Mikalson, J. D.: *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley 1998.
- Parker, R.: Pleasing Thighs: Reciprocity in Greek Religion. In: Gill – Postlethwaite – Seaford 1998, 105–125.
- Pickard-Cambridge, A. W.: *The Dramatic Festivals of Athens*<sup>2</sup>, revised by J. Gould and D. M. Lewis, Oxford 1988.

- Quaß, F.: Zur Verfassung der griechischen Städte im Hellenismus. *Chiron* 9 (1979) 37–52.
- Reinmuth, O. W.: *The Ephebic Inscriptions of the Fourth Century B. C.*, Leiden 1971.
- Rigsby K. J.: *Asylia: Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley 1996.
- Sherwin-White, S. M.: The Edict of Alexander to Priene, a Reappraisal, *Journal of Hellenic Studies* 105 (1985) 69–89.
- Touloumakos, J.: *Der Einfluss Roms auf die Staatsform der griechischen Stadtstaaten des Festlandes und der Inseln im ersten und zweiten Jhdt. v. Chr.*, Göttingen 1967.
- Tracy, S. V.: Reflections in the Athenian Ephebeia in the Hellenistic Age. In: Kah – Scholz 2004, 207–210.
- Vogt-Spira, G.: Die Kulturbegegnung Roms mit den Griechen. In: Schuster, M. (Hrsg.): *Die Begegnung mit dem Fremden*, Stuttgart–Leipzig 1996, 11–31.
- Zimmermann, K.: Späthellenistische Kultpraxis in einer karischen Kleinstadt. Eine neue lex sacra aus Bargylia, *Chiron* 30 (2000) 451–485.