

RUNG ÁDÁM

## Jóshiány Rómában

Etnikai-vallási problémák és homérosi visszhangok Livius 5. könyvében

„heu Veii veteres! et vos tum regna fuistis,  
et vestro posita est aurea sella foro.”  
(Propertius 4, 10, 27–28)<sup>1</sup>

Titus Livius történeti művének 5. könyve két nagy horderejű, Róma szempontjából majdhogynem apokaliptikus eseményt ír le: Veii ostromát és elfoglalását, majd pedig Róma elesét a gallokkal szemben és talpra állását. A hatalmas kudarcnak és a hatalmas sikernek azonban nemcsak a katonai oldalát ismerjük meg, hanem azokat a szociális és főleg vallási folyamatokat is, amelyek a szerző értelmezésében árnyalják vagy akár magyarázzák is a könyv rendkívüli eseményeit. Ezek közül kiemelkedik a szövegben a *pietas* (első megközelítésben) jellegzetesen római problémája, amelynek a megsértése az istenek világán keresztül előbb-utóbb visszaszáll a határsértőkre. Ez a probléma azonban, amint emellett érvelni fogok, sokkal árnyaltabb és még sokkal több formában van jelen a szövegben, mint gondolnánk. Különösen érdekessé teszik a kérdést az ellenség, az etruszk nép ambivalens szerepe a római vallásban, illetve a harcok közben zajló társadalmi belviszályok. Utóbbi probléma ráadásul egy olyan további jelenlétre hívja fel a figyelmet a szöveg háttérében, amelyet más szempontokból már megfigyeltek, de remélem, bizonyítani tudom, hogy az itáliai vallási kötelmek szempontjából nézve is jelentős: a veii háború határozott párhuzamára a mitikus Trója világának epikus összeomlásával. Alább tehát először a *pietas* etnikai, közösségek közötti, majd társadalmi, a közösségen belüli vonatkozásaival foglalkozom, majd az ezekből levonható következtetéseknek a figyelembe vételével igyekszem árnyalni a homérosi szöveg liviusi olvasatát. És végül, ahogy az egy Augustus-kori szerző esetében tulajdonképpen elkerülhetetlen, az így keletkező súrlódásokat és feltételezhető többletjelentéseket igyekszem röviden kontextusba helyezni a szöveg keletkezésének történelmi környezetében.

Livius sok modern értelmezője szerint nemcsak hogy nem igazi szépíró, de még csak nem is színvonalas történetíró. Mindkét törekvést megbénítja ugyanis az a moralizáló szempontrendszer, amelyet a narrátor már a bevezetőben siet kinyilvánítani, és amely talán túl jól is illeszkedik a szöveg keletkezésének politikai kontextusába.<sup>2</sup> Ezt a

<sup>1</sup> „Ah, ódon Veji! Be virultál még te is akkor, / fényes arany trónszék állt forumod közepén.” KERÉNYI Grácia fordítása.

<sup>2</sup> Nem jó történetíró, de jó író: Livy: *Book V*, ed., comm. Leonard WHIBLEY, Cambridge, Cambridge University Press, 1924, xxxi; Peter G. WALSH, *Livy*, Oxford, Clarendon Press, 1974, kül. 35. Ha gyengébb író is, jó történetíró: Torrey J. LUCE, *Livy: The Composition of his History*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1977, passim, kül. 296–297; Egyik sem: Ronald SYME, *The Roman Revolution*, Oxford, Clarendon

mesélőt csak a régi nagy emberek és sikereik érdeklik, és mögöttük a szokásos értelmezés szerinti történelem – a politika folyamatai, a kultúra evolúciója, a tömegek sorsa – gyakran csak a díszlet szerepét tölti be.<sup>3</sup> Ráadásul, így a kritikusok, a történetek maguk sem jellemzően eredetiek, innen-onnan szedte őket össze a maga ízlése és a római jellem történetének koncepciója szerint. Igaz, azt azért senki sem vitathatja, hogy ha más nem, ezt a válogatást ügyesen intézte.<sup>4</sup>

Livius műve az én számomra most elsősorban szöveg: egy kultúra működésének belső keletkezésű dokumentuma, amelyben a beleértett szerző elsődleges narrációja mögött és mellett ennek a gyorsan evolváló kultúrának több rétege is jelen van.<sup>5</sup> Bár általában egy másik metaforával (a narrátori *hangokéval*) fejeződik ki,<sup>6</sup> ez az olvasási mód a kortárs *Aeneis* esetében mára teljesen általánosnak mondható: a rétegek tudatos konstruálását és felhasználását talán tényleg több joggal feltételezzük egy költőről (pláne magától Vergiliusról), mint egy történetíróról, ráadásul egy moralizáló történetíróról. Azonban – akár akarta ezt a szöveget megformáló biológiai személy, akár nem – a liviusi szövegnek is vannak mögöttes rétegei, ha tetszik, fő- és ellenszólamai,<sup>7</sup> különösen a kultúra mélyebb rétegeivel, például a konvencionális etnikai sztereotípiákkal,<sup>8</sup> vagy az ókori Itália esetében a rendkívül szorongásteli hagyományos vallásossággal kapcsolatban.<sup>9</sup> Azt a kérdést, hogy ez vajon tudatos konstrukció terméke-e (de legalább a rétegeesség elkerülhetetlenségének felismeréséé), vagy egy ügyetlen moralista következetlenségéé, ez alkalommal nem válaszolom meg. Így hát, a fenti vélekedések engem nem a szöveg *minőségének* megítélésében fognak segíteni, hanem abban, hogy

---

Press, 1939, 317; 464; 486: „Pollio tudta, milyen a történetírás: nem olyan, mint Livius.” Egy ilyen radikális és közismert hatás természetesen kitermelte a maga ellenhatását: Livius általános megítélésének változásairól lásd pl. Tom R. STEVENSON, *Parans Patriae and Livy's Camillus*, *Ramus*, 2000/1, 37–39. Christina S. KRAUS alább még idézett cikke 1994-ben már egyértelműen szépíróként kezeli, jellemzően a közvélemény átalakulására: *No Second Troy: Topoi and Refoundation in Livy, Book V*, *Transactions of the American Philological Association*, 124, 1994, 267–289.

<sup>3</sup> LUCE, *i. m.*, 232–233, Collingwoodot idézve (majd valamelyest vitatva); a liviusi *exempla* jelenségeihez vö. még Jane D. CHAPLIN, *Livy's Exemplary History*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2000, passim és Gary B. MILES, *Livy: Reconstructing Early Rome*, Ithaca – London, Cornell University Press, 1995, 78–79.

<sup>4</sup> Robert M. OGILVIE, *A Commentary On Livy: Books 1–5*, Oxford, Clarendon Press, 1965, passim; LUCE, *i. m.*, 234; WALSH, *i. m.*, kül. 34–35.

<sup>5</sup> Ezért most többnyire úgy teszek, mintha nem létezne más elbeszélése a történetnek, csak Liviusé: a Camillus-mítosz történetének mélyebb vizsgálata túlmutatna ennek a cikknek a keretein.

<sup>6</sup> Az alapszöveg ezzel kapcsolatban Adam PARRY híres 1963-as cikke: *The Two Voices of Virgil's Aeneid*, *Arion*, 1963/4, 66–80.

<sup>7</sup> Vö. KRAUS, *i. m.*, 287; Hans PETERSEN, *Livy and Augustus*, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1961, 440–452, Livius ambiguis *exemplumairól*; CHAPLIN, *i. m.*, passim – utóbbi szintén kimutatja az efféle példázatok „hajlékonyságát” („malleability”, 193).

<sup>8</sup> LUCE, *i. m.*, 255–261.

<sup>9</sup> Utóbbi gyakran fókuszba is kerül annak kapcsán, hogy Livius a vallásos félelmet tartotta az igazán fontos korlátozó erőnek, szemben Sallustiusszal, aki erre a háborús fenyegetettséget tartotta alkalmasabbnak (BC. 10; LUCE, *i. m.*, 350–351; OGILVIE, *i. m.*, 23–24, 28–29; MILES, *i. m.*, 77–78).

az előttem járók ösvényein tudjak elindulni a saját céljaim felé, és az ő segítségükkel tudjak felfejteni néhányat azokból a rétegekből, amelyek az 5. könyv háborúinak baljós szövege mögött állhatnak.

Vegyük például Liviusnak azt a kárhoztatott vagy helyeselt, de mindenképpen regisztrált eljárását, hogy a korai időszakokkal kapcsolatban a források hézagait tematikus felosztású részletekkel töltötte fel, és ezek köré a témák köré rendezte el a rendelkezésre álló kevés adatot.<sup>10</sup> Az 5. könyv esetében ez a tematikus szál a már említett *pietas* kérdésköre:<sup>11</sup> vajon miért kell elesnie Veiinek a rómaiakkal szemben, majd egy időre Rómának is a gallokkal szemben? Melyek voltak azok a pontok, amelyeken az egyik közösség olyannyira vét a világ rendje ellen, hogy az az adott közösség (akár csak időleges) pusztulását kell, hogy jelentse? A válaszok nem egyértelműek, mert csak a sarokkövek adóttak – miszerint Livius idején Vei már nem áll, illetve hogy Rómát kétségkívül elfoglalták a gallok –, a vallásos szempontból kiváltó oknak tekinthető tényezők ellenben nem evidensek. Márpedig ha ez a könyv a *pietas* könyve, mégis meg kell jelenniük.

Első ránézésre mégis kínálja magát az az értelmezés,<sup>12</sup> hogy Vei elését az okozza, hogy szemben az egy ideiglenes és már nevében is *pius* vezér, Camillus<sup>13</sup> mögött járó rómaiakkal, a veiibeliek éppen most tértek vissza a királyság intézményéhez (5, 1, 3–7).<sup>14</sup> Ezt a helyzetet, azon felül, hogy az etruszok talán még a rómaiaknál is inkább gyűlölték az egyeduralmat (1, 3), az is súlyosbítja, hogy a király (akinek a nevét sem halljuk)<sup>15</sup> egyrészt iszonyú keleti zsarnok módjára rabszolgáival és besúgóival tölti be a várost, másrészt még az etruszk városok közös szent játékeit sem tartja tiszteletben, eltérve ezzel az etruszokra (minden esetleges negatív vonásuk ellenére) mélységesen és köztudottan jellemző *pietastól* (1, 4–7).

Aki ilyet tesz, arról jogosan veszi le a kezét a többi etruszk város, azzal szemben tu-

<sup>10</sup> LUCE, *i. m.*, 235–238.

<sup>11</sup> OGILVIE, *i. m.*, 626; David S. LEVENE, *Religion in Livy*, Leiden – New York – Köln, Brill, 1993, 6, 175, 202–203; Jan F. GAERTNER, *Livy's Camillus and the Political Discourse of the Late Republic*, *Journal of Roman Studies*, 98, 2008, 27–52, 36–37.

<sup>12</sup> Összhangban azzal, ahogy Camillus maga meséli el az 5. könyv „üdvörténetét” a könyv végén (51, 6–7); ill. STEVENSON, *i. m.*, ad loc. 29; LEVENE, *i. m.*, 200.

<sup>13</sup> Camillus valószínűleg etruszk nevének jelentése: szertartásoknál segédkező nemesifjú. Lásd Festus 38L; Macrobius 3, 8, 7; *Brill's New Pauly*, eds. Hubert CANKIK, Helmuth SCHNEIDER, Brill Online, 2014, <http://referenceworks.brillonline.com/browse/brill-s-new-pauly> (Letöltés: Cambridge University Library, 2014. december 11–19.), a továbbiakban: NPO, s. v. CAMILLUS; OGILVIE, *i. m.*, 631; Timothy P. WISEMAN, *The Myths of Rome*, Exeter, University of Exeter Press, 2004, 128; GAERTNER, *i. m.*, 36.

<sup>14</sup> Livius egy korábbi vei király említése óta nem tudósít arról, hogy közben Vei is köztársasággá vált volna – a királyság, mint a szó rossz értelmében vett *novum*, valószínűleg éppen a rómaiak és az etruszok *pietas*-szempontú szembeállításához szükséges (OGILVIE, *i. m.*, 632). A hivatkozások mostantól – ha külön nem jelzem – az 5. könyvre vonatkoznak.

<sup>15</sup> Ez talán azért lehet, mert a figura igen nagymértékben egyezik a vergiliusi Mezentiuszal, ez a név pedig ekkorra már „foglalt” egy pár száz évvel korábbi személyre: viszont nem kizárt, hogy a *fatumtól* vezetett latin hős és az etruszok tömegeit is elidegenítő *contemptor deorum* küzdelme épp a vei ostrom történetéből szívárgott át a trójai eredetmonda kanonikus változatába. Vö. OGILVIE, *i. m.*, 628.

lajdonképpen joggal választanak a rómaiak rendkívüli számú (nyolc) katonai tribunust, és joggal fenekednek a legyőzésére: olyannyira, hogy – szokásaikkal ismét csak ellenében – téli tábornot építsenek, vállalva, hogy saját katonáikban is ellenérzéseket keltenek ezzel (2, 1–12). A néptribunusok lázadása ez ellen Veii király-botránya felől nézve apró csorba, melyet Ap. Claudius igazi rómaihoz illő beszéde azonnal ki is köszörül (2, 13–6, 17), és a *pietas* és *concordia ordinum* zászlaja alatt kiálló sereg már indulhat is az apokaliptikus súlyú etruszk *impietas* megtorlására. A lovagok széleskörű érzékenyülést kiváltó vállalásai (7, 5–13) után ismét egy kellemetlen közjáték következik, a féletruszk faliszkok<sup>16</sup> váratlan támadása (8, 4–6), amelynek kezelését szinte lehetetlenné teszi két (később ezért közgyűlöletnek örvendő) római hadvezér, Sergius és Verginius harctéri rivalizálása (8, 7–13). Ezt a szenátus új tribunusok választásával ismét semlegesíti, és még a néptribunusok kárörömének és bosszúszomjának is gátat igyekeznek vetni, de (a pillanatnyi politikai helyzet miatt) később mégis fel kell áldozniuk a két tribunust (11, 4–12, 2).

A válaszcseppek sikereket is ér el, a plebejusok azonban ismét új választást (és vele egy plebejus katonai tribunust) követelnek ki, aminek a büntetése ismét egy apokaliptikus jelenség, a dögvész megjelenése (13, 4). Az isteneket csak egy rendkívüli új rítus, a karneváli békét hozó *lectisternium* megalapítása (13, 6–8), illetve a biztonság kedvéért a következő évre egy tisztán patriciusokból álló tribunusi testület megválaszt(at)ása (14, 1–5) engesztelheti ki. A sikerek viszont még mindig elmaradnak, ráadásul az albai tó kiáradása újabb *prodigiummal* sújtja a rómaiakat, sőt, mint utóbb kiderül, a helyes megoldást kinyilvánító etruszk jósnak sem hisznek, így ismét időleges balsikerek érik őket (15, 1–16, 7). Mikor azonban Delphoiból megérkezik a követség, amely megerősíti az etruszk jószavait, a rómaiaknak ismét lehetősége nyílik valódi rómainak lenni, azaz követni a jósk diagnózisát és pótolni az elmaradt szertartásokat, majd új, rituálisan tiszta tribunusokat választani, akik közül az egyik, nagyvonalú, és bizonyára vallási jelentőséggel is bíró gesztussal<sup>17</sup> a fiára ruhazza át ezt a jogot (18, 3–5). Miután *dictator*rá választották Camillust, az etruszkok pedig ismét elhatárolódtak a hozzájuk is méltatlan Veiiitől, annak sorsa elkezdhet beteljesedni (19, 2; 17, 6–10; 19, 1). Camillus ekkor *evocatio*, illetve fogadalom segítségével maga mellé állítja a veii Iunót és Apollót, miközben a veii király (a római katonák ügyessége folytán) érvénytelen áldozattal tetézi addigi elátkozottságát (21, 1–4; 21, 8–9).<sup>18</sup> Nincs kiút, Veiiinek vége, elfoglalják a rómaiak, a világ rendje helyreáll (19–23).

<sup>16</sup> A faliszkok mai ismereteink szerint egyértelműen indoeurópai nyelvet beszéltek (ADAMIK Béla, *A latin nyelv története*, Bp., Argumentum, 2009, 98–114), viszont más szempontokból itt is (és máshol is, pl. Strabón 5, 2, 9) az etruszkok közé számítanak.

<sup>17</sup> Vö. a római Remus, a magyar Álmos, Mózes vagy a skandináv Ymir mítoszbeli sorsával.

<sup>18</sup> Azt, hogy Livius ezt a történetet tagadva, az „ilyesmi” hitelességét kétségbe vonva meséli el, nem is kell különösebben magyarázni: ez klasszikus *praeteritio*, amely ugyan az elsődleges narrátor szféráján kívülre tolja a történetet, a beleértett szerző azonban nem mond le általa az elmeséléséről (LEVENE, *i. m.*, 184). Ahogyan ennek a történetnek a hiteltelenként való, de mégis *megtörténő* elmesélése nem törli ezt az olvasatot, ugyanúgy sugárzik ki ugyanez a *caveat* a pár mondattal lejjebb a hitelesség explicit megkérdőjelezése nélkül elmesélt ómenre, Camillus botlására – mert bizonyos szempontból az is *ilyesmi* (vö.

A boldogság azonban nem tart sokáig: Camillus, bár tetteinek mélységesen *pius* motivációi vannak, a nép szemében *impiusszá* válik, mivel egyrészt az egyébként jogos diadalmenete túlságosan fényesre sikeredik a szemükben (23, 4–6), másrészt mert számon kéri rajtuk, hogy a zsákmányt csak a veii Apollo segítségével szerezhették meg, akinek ő ezért ugyanezen zsákmány tizedét ígérte, amikor áthívta őt a rómaiak oldalára az ostrom előtt (23, 8–11). Bár az elsődleges narrációban végig az övé marad a narrátor szimpátiája, mégis olyannyira megromlik a viszonya a rómaiakkal, hogy el kell mennie Rómából. Az, hogy a szövegnek ezen az első szintjén ártatlanul bűnhődik, azért lehetséges, mert a zsákmány felajánlása valóban megtörtént, és a nép haragjának felelőssége is részben a rosszindulatú tribunusok vállán nyugszik. Távolabbról nézve azonban nem menekülhetünk meg attól a képzettől, hogy a dolgok egy másik szintjén tényleg valamiféle határsértés, ha tetszik, *hybris*<sup>19</sup> terheli a hőst. Ez a súly valahogy ráadásul mintha kapcsolatban állna a könyv második felét kitöltő, közel végzetes gall támadással – talán éppen azért, mert a rómaiak végső ostroma ugyanígy egy egész közösséget büntetett meg egy király *impietas*áért?

Livius első látásra tipikusan római, de némileg hiányérzetet keltő eseményt ad meg a szerencsétlenségek okaként. Tudniillik, mikor Camillus hálát adott az isteneknek a város elfoglalásáért, imádkozás közben megbotlott (21, 16) – ez viszont, bár a római vallás aprólékos, szorongó világában valóban probléma az ilyesmi, nem igazán meggyőző, főleg azok után, hogy Livius narrátora alig pár mondattal korábban kérte ki magának, hogy akár megerősítse, akár megcáfolja a Veii falain belül tartott *haruspicium*hoz kötődő történetecskét, amely szerint a római katonák elragadták volna a leölt állat zsigereit, és ezzel végleg megfosztották volna a várost az istenek jóindulatától (21, 8–9). Ennél nagyobb problémának kell a háttérben állnia: talán mégsem kellett volna elfoglalni a várost, akkor sem, ha szóltak ómenek mellette is?

Ennek a kérdésnek a megválaszolásához először lépünk ki egy kis időre az 5. könyv keretei közül. A királyság korában és a köztársaság korai éveiben Veii, a többi dél-etruriai etruszk várossal együtt – bár nyelve valószínűleg már ekkor is más volt, mint Rómáé –, tárgyi kultúrája szempontjából ugyanahhoz a műveltséghez tartozott, mint a Város.<sup>20</sup> Hogy az ilyesmi nem lehetetlen, azt a Livius szövegében is dokumentált Falerii esete mutatja a legjobban: a latintól dialektusnyi távolságban lévő italicus nyelvet beszélő város politikailag Veii ostroma idején sem kételkedik abban, hogy melyik oldalon kell állnia.<sup>21</sup> Hogy a két nagy város kultúrája erős kölcsönhatásban állt egymással, arra máshol maga Livius is utal: a Tarquinii, Veii, Róma és környékük közös művészeti

---

LEVENE, *i. m.*, kül. 17–20, 27 és lásd még alább).

<sup>19</sup> MILES, *i. m.*, 83; GAERTNER, *i. m.*, 31.

<sup>20</sup> SZILÁGYI János György, *Az etruszkok világa*, Bp., Szépművészeti Múzeum, 1989, passim, kül. 27–33, 38, 91; vö. még 17, 6–10 Etruria megosztottságáról és 40, 10, ahol Róma szent tárgyait a szintén etruszk Caerébe menekítik a gallok elől.

<sup>21</sup> 8, 4–6; ill. NPO, s.v. FALERII.

*koiné*ja jegyében a capitoliumi templom Tarquinius-kori szobordíszzeit a Veiből származó híres szobrász, Vulca készíti el (1, 56, 1: *fabri ex Etruria*; Pl. NH. 35, 157: Vulca). Ugyanaz, akinek a Villa Giuliaiban máig megcsodálható veii Apollót is szokás tulajdonítani.<sup>22</sup> Ha már itt tartunk, maga Livius szövege is megemlíti (Iuno Regina híres meghívása mellett) a veii Apollo kvázi *evocatio*ját is, amiből kiindulva arra gyanakodhatnánk, hogy ez az isten is ezen a városon keresztül kerülhetett a rómaiakhoz. Valószínűleg nem így történt,<sup>23</sup> ez azonban nem zárja ki, hogy Apollo egyes, akár ma már nem ismert aspektusainak vagy mítoszainak igenis lehetett az említett dél-etruriai-latiumi *koiné* a forrása – és minderről tudhat a liviusi szöveg beleértett szerzője és olvasója is. (Vagy ha nincs is szó valódi hagyományról, az ábrázolások és az etruszk jósok presztízse alapján akkor is gondolhat ilyesmire.)

Hasonló a helyzet az aventinusi Iuno Regina-szentéllyel, amelynek istennője itt egyértelműen a veii Iuno *evocatio*jával kerül Rómába: ha később (a kanonikus Aeneas-mítosz szerint korábban) magára is öltötte a karthágói Tinnit vonásait, és még akkor is, ha nem kizárt az sem, hogy a folyamat fordított irányú, és az etruskok vették át a figurát az italicusoktól.<sup>24</sup> Ugyanígy, Livius magától értetődően ismeri és használja az Aeneas-történetet és annak konvencionális beépítését a római őstörténet kronológiájába (1, 1–3). Ezt pedig, az itt is látott változatban rögzített kisebb latin városok (Alba, Lavinium) mellett egy időben talán Veii (és környéke) is a saját eredetmondájaként használhatta: például előkerült a város területéről egy híres agyagszobrocska, amely a *pietas*nak ezt a bajnokát ábrázolja, a hátán idős, beteg apjával.<sup>25</sup> Ismét, ha nem is direkt átvételként magyarázzuk a dolgot (ami természetesen nem férne meg a liviusi szöveg fogalmi keretei közt), a kapcsolatban lehet valami nyomasztó még egy Augustus-kori római (vagy valamelyik pár tíz-száz évvel korábbi forrása) számára is. Nem lehetséges-e mindezek miatt az, hogy Veiiinek valahol a liviusi történet felszíne alatt különleges jelentősége lehet a rómaiak számára?

Arra mindenesetre elég sok jel mutat, hogy egy bizonyos ponton Veii vallási szempontból, ha tetszik, akár Róma testvérvárosának is számíthatott. Iuno Regina gyakran idézett *evocatio*-szertartásával megegyező rítust csak két másik alkalommal mutattak be a rómaiak:<sup>26</sup> a legyőzött város a két másik esetben is a már említett dél-etrusk érdek-

<sup>22</sup> NPO, s. v. VULCA.

<sup>23</sup> NPO, s. v. APOLLO, C.

<sup>24</sup> NPO, s. v. IUNO.

<sup>25</sup> OGILVIE, *i. m.*, 628; *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, I, Zürich – München, Artemis & Winkler Verlag, 1981, 388, 96. kép s. v. Aineias. Dél-Etruriából előkerült görög, ill. helyi vázaképek a témában: *uo.* (387–388) 60, 61, 65, 66, 67, 69, 83, 88, ill. 94.

<sup>26</sup> OGILVIE, *i. m.*, 674–675. Karthágó „lunójának” *evocatio*ja – ha a veii szertartáshoz hasonlóan átkos következményei is voltak egyes történetírók szemében – ezek mintájára megalkotott utólagos improvizáció volt (*uo.*), amely igen jól rímel a punok államának gyakori *interpretatio Romanájára* és fatális ellen-Rómaként való felfogására.

és kultúrkör egy-egy (másik)<sup>27</sup> városa volt (Volsinii és Falerii), és a város elfoglalását előbb-utóbb mind a két esetben a régi *urbs* teljes lerombolása és lakóinak új városba telepítése követte – innen Falerii Novi,<sup>28</sup> Volsinii Novi (a mai Bolsena) és a Liviusnál említett veii tribusok Rómában.<sup>29</sup> Ráadásul az érintett istenség talán Falerii esetében is Iuno, és ha tényleg Iuno, akkor ráadásul *Curitis* (vö. lat. *Curia*) a mellékneve, tehát leginkább a város ifjúságáért felelős *κουροτρόφος* minőségében jelenik meg, ahogy erre Veii esetében is utal a Iuno-kultuszszobor (római *iuvenes* általi) átszállításának szinte illetlenülül meghitt jelenete.<sup>30</sup> Ha tehát Veii a nyelvkülönbség ellenére Róma közeli rokona vagy tükörképe, és esetleg tanítómestere is bizonyos dolgokban, nem *impietas*, árulás-e ellene fordulni?

Erre a kérdésre maga az 5. könyv szövege is felkínál pár lehetséges választ. Eleve árulkodó a kompozíció: Veii elfoglalása egyértelműen az 5. könyv második nagy eseményének, a Rómában végbemenő gall pusztításnak a tükörképe,<sup>31</sup> ezt pedig – hasonlóan más „sormintába” rendezett liviusi történetcsokrokhoz<sup>32</sup> – szinte lehetetlen kihagyni a történet értelmezéséből. A nagyívű és baljóslatú, sőt, egyenesen apokaliptikus jegyeket mutató<sup>33</sup> ostromról (szemben az igen bőbeszédűen, kvázi tárgyilagosan bevezetett gall veszéllyel<sup>34</sup>) már az első sorokban expliciten megtudjuk, hogy valamelyik fél megsemmisülésével kell hogy végződjék. Ez nemcsak egy hódítás a sok közül, hanem dupla vagy semmi, kozmikus jelentőségű küzdelem, amellyel kapcsolatban nem véletlenül merül fel a fosztogatás korlátozásának lehetősége sem (20, 4–6).

Van egy még kevésbé indirekt utalás is: bár Livius nem mindig tiszteli feltétlenül a jóskok tekintélyét,<sup>35</sup> ezt a várost itt is csak egyetlen módon lehet bevenni, mégpedig az

<sup>27</sup> Uo. A város vallási szervezetének ugyanis *hasonlónak* kellett lennie Rómához, elég hasonlóan ahhoz, hogy latinul *urbs*nak lehessen nevezni – vö. jelen cikk mottójával (Propertius 4, 10, 27–28).

<sup>28</sup> Faleriit nem Camillus idejében, hanem több mint száz évvel később rombolják le (OGILVIE, *i. m.*, 685), de az *evocatio* idejét sem lehet biztosan meghatározni: a bizonytalanságra jellemző, hogy Ovidius a *Fastibus* nem is Iunóról, hanem „elfogott” Minerváról beszél Falerii kapcsán (3, 843). Szintén Ovidius beszél Iuno „argosi” ifjúsági kultuszáról és ünnepéről Faleriiben (*Amores* 3, 13).

<sup>29</sup> 6, 4, 4.

<sup>30</sup> NPO. s. v. IUNO, B2; vö. 5, 22, 3–4, ill. (ad. loc.) OGILVIE, *i. m.*, 678 (hivatkozásokkal). Hogy Volsinii általában hímneműként (*Vertumnus*) latinosított *Voltumnáj*át lehetne Iunóval azonosítani, az elsőre lehetetlennek tűnik, azonban az etruszk képzőművészet tanúsága szerint nem biztos, hogy az: az etruszkoknál a mitológiai alakok neme nem annyira állandó, mint a ma jobban ismert antik mitológiákban (SZILÁGYI, *i. m.*, 61); *Uni* (a latin Iuno) szerepe pedig igen fontosnak tűnik az etruszk befolyási övezet vallási életében – pl. Caere (SZILÁGYI, *i. m.*, 31–34, képekkel) és a nem etruszk, de Iuno-templomában etruszk jegyeket mutató Lanuvium esetében (SZILÁGYI, *i. m.*, 90–91, ismét képekkel). Emellett a lehetőség mellett szólhat még Propertius *Vertumnusa* is (4, 2), aki nyelvtanilag ugyan hímnemű, de azzal hanceg, hogy ő még lány-nyá is képes változni (23).

<sup>31</sup> LEVENE, *i. m.*, 175, ill. 193–194.

<sup>32</sup> Ilyen pl. a királyok történetének „sormintája”, amelyet a *harcias-határsértő* és a *békés-pius* királyok szabályos váltakozása artikulál (LUCE, *i. m.*, 235–236).

<sup>33</sup> Pl. a soha eddig nem alkalmazott évekig tartó folyamatos ostrom (lásd fent), vagy az idősebb férfiak eddig szintén hallatlan besorozása (10, 4 és 7).

<sup>34</sup> OGILVIE, *i. m.*, 626.

<sup>35</sup> Liv. *Praef.* 6; ill. LUCE, *i. m.*, 248, WALSH, *i. m.*, 12 és ismét LEVENE, *i. m.*, kül. 17–20, 27.

etruszkok titkos fegyvere, jóstudományuk, a *Disciplina Etrusca* segítségével. A rómaiak Veii ostroma alatt nem tudják a szokásos vallási életüket élni, nem tudják értelmezni a *prodigium*okat, mert (bár elvileg csak egy várossal állnak szemben), az etruszk jósek nem maradnak a városban – ez implikálhatja azt, hogy volt olyan időszak Rómában, amikor az „etruszk jós” par excellence „veii jóst” jelentett? Vagy ha nem is csak azt, esetleg a Veiivel itt is szövetségben lévő dél-etruszk városokból származót?

Akárhogy is, ennek a helyzetnek a rómaiak csak akkor tudnak véget vetni, sőt, csak akkor tudják bevenni a várost, amikor igen kevésbé *pius* módon, fegyverrel köteleznek egy etruszk jóst arra, hogy fedje fel a város sorsa és az albai tó *prodigiuma* közötti kapcsolatot. Amikor felfedi, még csak nem is hisznek neki – tekintélye csak akkor áll helyre, mikor jóslatát megerősíti a delphoi jósa is (16, 9–11), pedig a jóslat helyesnek bizonyult volna egyébként is. Ez a történet több ponton is elfogadhatatlan: azt az *Iliás* óta tudjuk, hogy olyan ember, aki nem akarja Apollón haragját magára idézni, nem emel kezét (βαρείας χεῖρας) egy jósra, akármennyire is „jósa a rossznak” (μάντι[ς] κακῶν).<sup>36</sup> Akkor pedig főleg nem, ha jót, és ráadásul igazat jósol, sőt, a jóslattal együtt látszólagos árulását is tisztázza: az istenek elhagyták Veiiit (ha másért nem, azért, mert az etruszk *saeculum*-tan szerint annak lejárt az ideje),<sup>37</sup> ezért ő sem maradhatott a szolgálatában.

Az iménti apró *Iliás*-idézetek át is vezetnek a veii ostrom leírásának egy másik perspektívájába. Livius az intertextuális utalásokat is gyakran alkalmazza a kevésbé jól adattolt, régi történetek megformálásához: Gabii elfoglalásához (1, 53, 4–54, 10) például Hérodotos történeti művét használja fel (5, 92, 6).<sup>38</sup> Az a hypotextus azonban, amelyre az 5. könyv első felében ráismerhetünk, nem történeti szöveg a szó általános értelmében: ahogy ezt már Ogilvie<sup>39</sup> is megfigyelte, a veii háború liviusi megfogalmazása erősen párhuzamos a trójai háború történetével. Ez mind a történet jól-rosszul sikerült széthúzásában (amelynek az a célja, hogy ez a kozmikus küzdelem is elérje amannak a tízéves időtartamát),<sup>40</sup> mind a lépten-nyomon előkerülő szövegszerű párhuzamok miatt is szembetűnő.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Hom. *Il.* 1, 89, ill. 106 (utóbbi magyar változata DEVECSERI Gábor fordításából való, ahogy a további *Iliás*-idézetek is).

<sup>37</sup> OGILVIE, *i. m.*, 661–662; WISEMAN, *i. m.*, 126.

<sup>38</sup> LUCE, *i. m.*, 235.

<sup>39</sup> OGILVIE, *i. m.*, 628.

<sup>40</sup> *Uo.*, 629; vö. még KRAUS, *i. m.*, 270–271: Veii (és Róma) eleste a második pentád előjátékeként már eleve párhuzamba rendeződik Trójával, amelynek veszte az első pentád hasonló prelúdiума (Michael Serrest idézve).

<sup>41</sup> OGILVIE, *i. m.*, 628 – Az ő párhuzamai: 5, 4, 11 – (a tíz év – direkt prolepszis); 2, 6 (az ostromlók viszonyosságai); 7, 2 (harc a „hajóknál”); 8, 4, 8, 7 – (*tota Asia*); ill. máshol (669): 18, 7–12 (imádkozó nők a falakon); 21, 5 – óvatlan városlakók (675). – A rómaiak azonosítása a trójai mítosz kanonikus római átültetése, az Aeneas-mítosz szemszögéből nézve problémás: a hagyományos római = trójai azonosítás rögtön helyre is áll a gallok (mint kvázi-görögök) érkezésével. Ehhez lásd Kraus cikkét, aki, helyesen, azt is megállapítja, hogy az azonoság nem lehet teljes: a rómaiak ugyanis nem hagyják el a hazájukat (KRAUS, *i. m.*, 281–282). Ez azonban egyúttal ismét a plebejusokat helyezhetné a hagyomány és a *pietas* őrzőinek szerepébe.



Ez utóbbiak, azt hiszem, még szélesebb körűek, mint ahogy azt Ogilvie gondolja. Bár a római köztársaság történeteiben eléggé megszokott a társadalom rendjeinek küzdelme, a néptribunusok és a szenátus állandó harcának néha az unalomig részletes leírása jelentős többletjelentést kap a trójai háború, sőt, kifejezetten a homérosi szöveg felidézésétől. A tribunusok (jellemzően mindig függő beszédben idézett)<sup>42</sup> megszólalásai ugyanis két szereplő beszédeit is felidézik a görög eposz szövegéből. Ez önmagában nem olyan különleges, hiszen a görög epikus szövegek már ekkor is közhelyszerű ismertségnek örvendhettek Rómában: ami viszont figyelemre méltó, az a két homérosi szereplő igencsak eltérő személye.

A néptribunusok és párthíveik beszédei a következő pontokra koncentrálnak: (1) a katonák távolléte a biztonságot nyújtó otthontól és a segítségre szoruló családtól (pl. 2, 4); (2) a vezetők jogkörüket meghaladó hatalmaskodása (pl. 2, 8), illetve (3) alárendeltjeik érdekeitől elrugaskodott becsvágya (pl. 2, 5); (4) a zsákmány elosztásának tisztességtelensége (pl. 20, 4–10), amely tovább gerjeszti a vezetők és vezetettek közti feszültségeket. Ezek a szólások elég kézenfekvőek egy ostromló sereg esetében (Livius kora is jól ismerhette őket), de egy tízéves, kozmikus jelentőségű, a trójai háborúhoz explicite is hasonlított harc esetében további jelentést is nyernek. Egészen pontosan ezeket a vádakokat hozza fel Achilleus is Agamemnónnal szemben az *Iliás* első énekében, például:<sup>43</sup>

Én nem a dárdavető trósz népért jöttem e földre,  
harcot vívni velük: nem vétett énnekem egy sem.  
Nem hajtották el soha ökreim és paripáim,  
és az erősrögü, férfinövesztő Phthia vidékén  
nem gázoltak a termésembe, hiszen nagy a térség  
közül: mélyárnyú hegyek és zúgózaju tenger.  
Szemtelen, érted jöttünk mind ide, hogy te örülhess,  
hogy Menelaósnak s neked, ebszemü, itt kicsikarjunk  
harccal elégtételt: de te ezzel mit se törődöl,  
sőt, most még fenyegetsz, hogy a zsákmányrészem elorzod,  
melyért fáradtam sokat, és mit a nép nekem osztott.  
Úgyszincs akkora zsákmányom, mint néked, ahányszor  
földúlnak valamely trósz várat a bajnok akhájok.  
Bárha a sokrohamú viadalnak legjavarésztét  
mindig az én kezeim végzik: ha az osztogatás jön,  
több a te zsákmányod, míg én édeskevesemmel  
térlek a gályákhoz, miután kimerültem a harcban.

<sup>42</sup> 2, 2–6, 17 (OGILVIE, *i. m.*, 632); ill. 9, 4; vö. még LEVENE, *i. m.*, 20.

<sup>43</sup> 1, 152–171; a fenti témák megjelenései: (1): 154–155, 169–170; (2): 161–162; (3): 152–153, 156–160, 165–167, 171; (4): 163–164, 168, 171.

Most Phthiába megyek; sokkal jobb lesz nekem innen  
 görbe hajóimmal hazatérnem; nincs is eszemben  
 így legyalázva neked halmoznom kincsre a kincset.

A párhuzamok, azt hiszem, magukért beszélnek: ha nem is számítottunk erre, a plebejusok itt a római vezetők legitimációját, a római népet jelenítik meg, akit ugyanúgy egy nála kisebb jelentőségű vezetés használ ki, mint az isteni Achilleust, a saját érdekét nemcsak a népével, de még az istenekkel szemben is megvédő Agamemnón (aki még egy jósa is kezét emelne). Különösen, ha a fentiek szellemében azt is figyelembe vesszük, hogy a dolgok egy szintjén ráadásul még *nefas*, egyfajta árusítás is Veii elpusztítása (amire teljes joggal következik a gall katasztrófa).<sup>44</sup> Ez az olvasat igen hízelgő volna a plebejusokra nézve.<sup>45</sup> Van azonban egy másik, hasonló tartalmú beszéd is az *Iliás*ban:<sup>46</sup>

Átreidész, mi hiányzik, mondd, no megint mi bajod van?  
 Már megtelt ércel sok sárad, válogatott sok  
 rabnővel szintén, akiket mi akhájok először  
 néked adunk mindig, ha egy-egy várost kiraboltunk.  
 Tán az arany kell még, mit hozzád hozna a várból  
 egyik lónevelő trósz hős, váltságba fiáért,  
 kit neked én hoznék ide, vagy más, összekötözve?  
 Vagy fiatal lány kéne, kivel szerelembe vegyülhess,  
 míg mástól távol tartod? Nem járja sehogy sem,  
 hogy te vezér létedre bajokba keverjed a népet.  
 Nyámnyla nép, gyávák, ti akháj nők, már nem akhájok,  
 induljunk haza hát a hajókkal, hagyjuk is itt őt  
 Trója alatt, egye csak zsákmányát, s tudja meg immár,  
 használunk-e mi is valamit neki, vagy nem, a harcban.

<sup>44</sup> Vö. Halikarnassosi Dionysios 12, 13, 2–3; ill. WISEMAN, *i. m.*, 126 (ad loc.) és LEVENE, *i. m.*, 193–194.

<sup>45</sup> Livius forrásai szempontjából ez az *Iliás*-értelmezés harmonizál a történet Wiseman által feltételezett „plebejus” rétegével, amely Veii ostromának más elbeszéléseiből rekonstruálható, és valószínűleg korábbi, mint a kanonikus változat (Kr. e. 370 körüli), tehát közelebb is áll az eseményekhez. Ebben a rétegben szerepel a patriciusok bosszantó inkompetenciája (pl. az Allia melletti ütközetben) és becsvágya (pl. Camillus diadalmenete) a történet vezérfonala, szemben a plebejusok éles szemű ítéleteivel és valódi *pietas*ával. Ők fogják el ugyanis az etruszk jóst (Wiseman nem emeli ki ennek problémás voltát), ők lopják el az áldozati állatot Veii királyától (Livius talán ezért sem hiszi el a történetet), és ők a felelősek a veii Iuno problémamentes Rómába szállításáért is (Wiseman nem fogadja el ennek az eredeti(bb) rétegnek a részeként Camillus esküjét). Nagyon jellemző, hogy ebben a változatban és leszármazottaiban (köztük Enniusnál) a gall ostrom alatt *nem* sikerül megvédeni a Capitoliomot sem (WISEMAN, *i. m.*, 128, ill. 328, hivatkozásokkal). Ez a narratíva nyilvánvalóan a patriciusok jogi és vallási monopóliumai megdöntéséért küzdő *plebs* mellett érvel (WISEMAN, *i. m.*, 126–128; ill. 328) – engem azonban nem ez érdekel elsősorban, hanem az, hogy Livius *szövegében* mit jelent ez a réteg.

<sup>46</sup> 2, 224–241; a fenti motívumok előfordulásai: (1): 237; (2): 235; (3): 224, 228–241; (4): 225–232, 241.

Most is, lám, a vitéz Akhileuszt, aki nála kiválóbb,  
megsértette: ajándékát bitorolja erővel.

A kötekedő Thersítés szavai ezek, amelyek ismét csak azt mondják: hazamegyünk, ahová tartozunk (1), mert nincs jogod ezt tenni (2), hiszen ez csak a te érdeked (3), és már eddig is több hasznot hajtottunk neked, mint magunknak (4). De mennyire más ez így mégis: ha elsősorban a szatírkatú, az eposz világához képest bántóan iambikus<sup>47</sup> Thersitésszel azonosítjuk a római *plebs* szónokait, akkor ők egy alsóbbrendű, komikusan önző emberi viselkedésformát képviselnek,<sup>48</sup> amelyet teljes joggal próbálna nagyobb dolgok felé vezetni az így Odysseus félisteni szférájába lépő római patriciátus, ez esetben a derék Appius Claudius személyében. Innen nézve a gall támadás az ἄριστοι briliáns játékához éppen megfelelő háttér, lehetőség a bizonyításra, nem valódi katasztrófa.<sup>49</sup>

Akkor most ki kicsoda? Tovább bonyolítja a helyzetet, hogy Camillus figurájának háttérében több ponton is felsejlik az epikus hős, különösen Achilleus árnyéka.<sup>50</sup> *Cognomene* már az első pillanatban az Achilleushoz hasonló ἔφηβοι-hős felé mutat, akinek speciális viszonya van az istenek,<sup>51</sup> különösen egy őt védő istennő (Thetis, illetve Iuno és Mater Matuta) szférájával, és aki a *pietas* sugallatára a fölé rendelt hadvezérek és a nép akaratával is képes szembemenni. Ahogy Achilleus visszaküldené Chryséist az apjához, úgy küldené a veii zsákmány tizedét Camillus Delphoiba: ha jóslat van róla, hogy tartozunk Apollónnak, akkor bizony tartozunk neki (mindkét esetben éppen neki), nem számít, pillanatnyilag mi a jobb a népnek és kicsinyes vezetőinek, mert az *impietas* következményei hosszú távon igen keservessé tehetik a hódítók életét.<sup>52</sup> És

<sup>47</sup> Gregory NAGY, *The Best of the Achaeans*, Baltimore – London, Johns Hopkins University Press, 1999<sup>2</sup> (1979), 259–262.

<sup>48</sup> KRAUS, *i. m.*, 279–281.

<sup>49</sup> Ez a nézőpont Wiseman mítosztörténetének feltételezett második, patricius rétegével csengene össze, amelyet a plebejus rétegnél egy generációval később alkotott meg egy patricius „backlash” (WISEMAN, *i. m.*, 129), és amely az előkelők tetteit mentő elemekkel (pl. az idős szenátorok *devotiója*, Manlius Capitolinus hőstette és Fabius Dorsuo áldozata) és Camillus, a *fatalis dux* narratívájával ruházta fel az eseménytörténet lecsupaszított vázát. Wiseman szerint a korábbi történet (és talán a valós események) inkább ellenszenves M. Furiusára ekkor ragaszthatták rá az egyrészt jelentésénél fogva, másrészt korábbi mítoszokban mások által viselt „Camillus” *cognoment* (a *pietas* kvázi-monopóliumával együtt), a szenátori szereplők (részben talán e célból költött-kiszínezett) haditetteihez pedig ekkor kötődnek hozzá a Iuno Moneta-szentély felszentelésekor hatalmon lévő szenátorok családnevei. Ebben lehet valami, mivel ezekben az években (340 körül) más források szerint is volt egy L. Furius nevű *dictator*, és nagy hatalommal bírtak a Manlius Capitolinusok és a Fabius Dorsuók is (WISEMAN, *i. m.*, 128–130; ill. 328–330).

<sup>50</sup> Vö. *The Oxford Classical Dictionary*, eds. Simon HORNBLLOWER, Antony SPAWFORTH, Oxford, Oxford University Press, 1947–2003, s. v. CAMILLUS; KRAUS, *i. m.*, 273–274; LEVENE, *i. m.*, 193, n41, hivatkozásokkal.

<sup>51</sup> Vö. WISEMAN, *i. m.*, 128; A *cognomen* korábbi használatára utal a vulci François-sír egyik harcos-figurájának etruszk végződéseket használó „MARCE CAMITLNAS” felirata (WISEMAN, *i. m.*, 42–43, hivatkozásokkal).

<sup>52</sup> KRAUS, *i. m.*, 273.

előbb-utóbb épp a mellőzöttekre lehet majd nagy szükségük – ahogy ezt Achilleus is megmondta (és egyébként Thersités is).<sup>53</sup>

Azt hiszem, mindez jól mutatja, hogy Veii liviusi ostroma körül jócskán vannak homérosi motívumok – a párhuzamok értelmezése és történeti kontextusba helyezése azonban, amint ezt a fenti szövegrészek is mutatják, már messze nem ilyen egyértelmű. Egyrészt láthatunk egy kanonikusan augustusinak tűnő *exemplumot*, amely szerint Achilleus és Agamemnón viharos kapcsolatának Livius kompozíciójában a valódi főhős, Camillus és a nemes, de esetenként félrevezetett szenátus fatális következményekkel bíró vizsgálata felel meg. A plebejusok folytonos akadékoskodása, rossz tanácsai innen nézve nem jelentenek többet, mint szánalmas közjátékokat, amelyeknek nincs köze a nagy dolgok beteljesüléséhez, csak lassítják azt (ha másért nem, hogy kijöjjön a tíz év). Ebben a narratívában a *dux fatalis* egyértelmű főhős, akinek akkor is be kell teljesítenie a kötelességét, ha iszonyú tetteket, akár szentségtöréseket is kell elkövetnie közben; akkor is, ha a nyolcadik bőrt is le kell húznia a népről a közösség *pietas*a és az *impius* ellenség megbüntetése érdekében; és akkor is, ha ezért időbe telik, míg maga mellé állítja a Város makacs közvéleményét. A történelmi idő kereke úgymint új kört kezd, a szenátus pedig egy idő után, bölcs lévén, úgymint mellé áll. Egy ilyenfajta Homéros-adaptáció viszonyát a *princeps* személyéhez és tetteihez azt hiszem, röviden sem kell kifejtenem. (Hogy később, a *pax deorum* visszaállása után újabb végzetes butaságok történhetnek, például valakik megsértik a diplomácia iratlan szabályait, az innen nézve teljesen más kérdés.)

Dolgozik azonban egy jóval kellemetlenebb ellen-Homéros is a szövegben, akár Livius gondolja bele, akár valamelyik forrása, akár a szóbeli hagyomány – akár csak a modern olvasó látja meg, amit talán maguk az alkotók sem.<sup>54</sup> Eszerint a szenátus és a nagy tekintélyű vezér (aki így Agamemnónnak vagy Odysseusnak<sup>55</sup> felel meg) együtt követik el a véres, végzetes hibát, és együtt hoznak bajt a város vétlen népére,<sup>56</sup> amikor testvérviszályt szítanak Róma és a kultusz, a művészet terén utat mutató nagyobb testvére, Veii között, amelynek nem lenne szabad elpusztulnia. Mert ez árulás, és mert bukása ugyanúgy átkot hoz a rómaiakra, mint Agamemnónra és népére a király gögje és önzése (ráadásul mitológiai szempontból nézve a trójaiak is jócskán bosszút állnak magukért a görögökön – a rómaiak személyében). Ennek a forгатókönyvnek a kicsinyítő tükre a szomorú párhuzam aközött, ahogyan Agamemnón, nem törődve a jó személyének szentségével, megfenyegeti Kalchast, és ahogyan a rómaiak kezét emelnek az etruszk jósra, majd pedig, ami talán még rosszabb,<sup>57</sup> nem is hisznek neki. És az sem

<sup>53</sup> Pl. II. 1, 169–171 (ill. 2, 236–238).

<sup>54</sup> Vö. KRAUS, *i. m.*, 273.

<sup>55</sup> OGLIVIE, *i. m.*, 673–674; KRAUS, *i. m.*, 272: Odysseus is rabol jóst, Helenost, akinek ebben a történetben az etruszk jós viszonylag pontosan meg is felel.

<sup>56</sup> Vö. ismét WISEMAN, *i. m.*, 126–128.

<sup>57</sup> Vö. *Uo.*, 126.

idegen „az Átreidés” működésétől, ahogyan a patríciusok burkoltan megfenyegetik a szintén vallási tabuk védelme alatt álló néptribunusokat, a pusztá férfiaságukat, rómaiságukat is megtagadva tőlük.<sup>58</sup> Ez esetben a római nép és a szenvedéseiket megrövidíteni próbáló tribunusok, illetve a jóslataival velük azonos irányba ható jámbor etruszk jós eveznek egy hajóban a bölcs Kalchasszal és az ő biztonságát szavatoló Achilleusszal. A lelkifurdalás (*religio*, 13, 8) a foglyok ünnep utáni visszabilincselése miatt pedig nem is olyan irracionális, ha a háborúból származók is vannak köztük. Ebben a kontextusban a város Veibe telepítésének ötlete engesztelési kísérlet a *plebs* részéről,<sup>59</sup> a gall követséggel megbízott Fabiusok végzetes forrófejűsége pedig egyenes folytatása, vagy akár következménye annak, hogy a római népnek kicsúszott a kezéből a legnagyobb kincse,<sup>60</sup> a *pietas* (amely egyébként közös volt az etruszkokkal, vagy legalább egy részükkel)<sup>61</sup> azáltal, hogy a vezetői testvérgyilkosságra kényszerítették.

Fontos érv emellett az értelmezés mellett egyes, az etruszkokkal mint etnikummal kapcsolatos, más szövegekben prominens<sup>62</sup> sztereotípiák meglepően kismértékű előfordulása. A szokásos toposzok közül hallunk arról, hogy a veii zsákmány hatalmas – nem is tesz jót a rómaiaknak ennyi pénz.<sup>63</sup> Hallunk arról is, hogy az új király micsonda zsarnok és *contemptor deorum*, viszont alattvalói inkább kényszerített áldozatokként jelennek meg, mint bűntársakként, vagy (mint más etruszkok máshol) ijesztő, dölyfös idegenekként. A többi etruszk város lakói pedig egyenesen pozitív szerepet játszanak a történetben, mikor kétszer is elhatárolódnak Veii és zsarnoka harcától (1, 3 és 6; 17, 6–10). Azt viszont megadja a narrátor, amit még a legelfogultabbak is meg szoktak: kivételesen *pious*, vallásos nép, akikből éppen egy ilyen háború esetén lenne jó többet (főleg jóst) Rómában tudni.<sup>64</sup> Ebben a szövegben tehát nem úgy tűnik, hogy Veiiinek valamiféle etnikai gyűlölet miatt kell elpusztulnia.

Másrészt – és itt nem tudom kizárni a szokásos „augustusi” értelmezést a szövegből, és csak ellenszólámként teszem mellé a magamét<sup>65</sup> – ez a Camillust túlzott becsvágy-

<sup>58</sup> 5, 3–6; vö. LEVENE, *i. m.*, *ad ll.*, kül. 176–177 és 192.

<sup>59</sup> Pikáns lábjegyzet ehhez a történethez, hogy a 22. könyvben (3, 10) Flaminius (igaz, dühében), a *Veiből* hazahívott Camillusról beszél. Téved? Valamit tud, amit mi nem? Kicsúszik a száján valami titkos? (A kérdések vonatkozhatnak mind Flaminiusra, mind Liviusra.) Mindenesetre talán őt követi Lucanus egyik szereplője (5, 27–34), akinél Camillus szintén Veiből jön haza.

<sup>60</sup> Két példa a könyv második feléből: 36, 1: a római követek nem is rómaiakként, hanem gallokként viselkednek; vagy 38, 5: semmi római nincs a rómaiak seregében – vö. LUCE, *i. m.*, 242; STEVENSON, *i. m.*, 34; LEVENE, *i. m.*, 191.

<sup>61</sup> Vö. 5, 1, 6.

<sup>62</sup> Pl. a mértéktelen vagyonthalmozás, az ebből adódó elpuhultság és nőiesség, a zsarnokság felé mutató hajlamok, vagy a sokat emlegetett vallásosság túlzásba vitele – mindehhez lásd Bittarello cikkét: Maria B. BITTARELLO, *The construction of Etruscan 'Otherness' in Latin Literature*, Greece & Rome, 2009/2, 211–233.

<sup>63</sup> MILES, *i. m.*, kül. 80–98.

<sup>64</sup> Vö. LEVENE, *i. m.*, 179–180.

<sup>65</sup> Ahogy, természetesen, ezt már mások is megtették – a Livius és a principátus viszonyáról szóló vélemények jó összefoglalásához lásd ismét: STEVENSON, *i. m.*, 37–39.

gyal felruházó értelmezés szokatlan kapukat nyit meg a liviusi szöveg politikai beágyazottságával kapcsolatban is. Ha *van* határa a *dux fatalis* bosszújának és nem tehet meg mindent, hogy megbosszuljon egy hatalmas *impietast* anélkül, hogy ő is elvesztené a *pietasát*, akkor nem alhat nyugodtan az sem, aki bár győzött, és elhozta a várva várt békét, de ehhez sok polgártársat, barátot, vagy akár rokont kellett megölnie – könnyen el-lene fordulhatnak a megmaradt polgártársai is, bármit is adott nekik. Ráadásul Cassius Dio beszámolója szerint a legyőzött Perusia védőistenét ez az *alter Romulus* nem sokkal ezelőtt kísérelte meg áthívni a maga oldalára: az a védőisten éppen Iuno volt. Annak az etruszk városnak a Iunója, amelynek a szenátusát egy ember híján kiirtotta, épületeit pedig gyakorlatilag a földdel tette egyenlővé (valószínűleg megpecsételve ezzel az etruszk nyelv sorsát is a térségben).<sup>66</sup> Ennek fényében a fenti kérdések (ha elsőre túl irodalminak tűntek is egy történetíró kapcsán) nagyon érzékeny pontokat érinthetnek.

Összességében tehát elmondható, hogy bár Livius valóban nagy figyelmet fordít a római nép küldetésére (és ennek szép példáira), szövegében igen erőteljesen megjelennek azoknak a szempontjai is, akik első olvasatban kívül esnek annak határain. Veii esetében a kanonikus első olvasat mellett – miszerint Róma Camillus személyes *pietasa* segítségével és teljes joggal pusztította el az etruszk várost – felszínre kerülnek olyan aspektusok is, amelyek reflektálnak a leírt helyzet viszonyain túlmutató kapcsolatrendszerekre is. Például arra, hogy Veii akkor is eltéphetetlen vallási, kulturális és a szó bizonyos értelmében akár etnikai kapcsolatok is fűzhették Rómához, ha egy adott pillanatban szükségszerű volt a két város közti „*struggle for life*”,<sup>67</sup> vagy (a könyv második felén keresztül) arra is, hogy egy állam helyzete semmilyen hódítás által nem válik teljesen stabilá, legyen az bármennyire is indokolható.<sup>68</sup>

Mindennek egyik leghatékonyabb módja az epikus motívumok jótékonyan ambiguus, polivalens elrendezése, és legfontosabb eredménye valami olyasmi, ami – függetlenül attól, hogy mit gondolunk magáról a szerzőről vagy a mítosz történetéről – valamelyest felmentheti Veii liviusi történetét a lapos moralizálás vádjá alól: a történelem többesélyes, többretegű mivoltának megjelenítése.<sup>69</sup> Ha tehát *veritas*ról nem is beszélhetünk a téma kutathatatlansága miatt,<sup>70</sup> a *verisimilitudo* követelményének azért már sokkal inkább megfelel ez a sötét könyv, aminek szinte csak a vége jó – de

<sup>66</sup> Dio 48, 14, 3–6; Appianus, BC 5 48–49, kül. “τόδε μὲν δὴ τῆ Περουσία τέλος ἦν, δόξαν ἀρχαιότητος ἐχούση καὶ ἀξιόσεως”, vö. „hic Veiorum occasus fuit, urbis opulentissimae Etrusci nominis, magnitudinem suam vel ultima clade indicanti” (Livius 5, 22, 8); SYME, *i. m.*, 212; Elizabeth RAWSON, *Caesar, Etruria and the Disciplina Etrusca*, *The Journal of Roman Studies*, 68, 1978, 132–152, itt: 147 (Y. Rod d’Albert-t idézve); ill. Giuliano BONFANTE, Larissa BONFANTE, *The Etruscan Language*, Manchester – New York, Manchester University Press, 2002<sup>2</sup> (1983), 26–27.

<sup>67</sup> SZILÁGYI, *i. m.*, 51.

<sup>68</sup> Vö. ismét MILES, *i. m.*, 80–98.

<sup>69</sup> Valószínűleg sokkal erősebben, mint az augustusi kor és rezsím propagandájának más *exemplumai* esetében, annak ellenére, hogy néha azok sem mellőzték a többértelműséget teljesen (CHAPLIN, *i. m.*, 194); vö. még LEVENE, *i. m.*, kül. 241–248.

<sup>70</sup> WALSH, *i. m.*, 13 és 34–35 arról, hogy amikor lehetett volna, Livius akkor sem mindig használta a forrásokat.

az sem teljes bizonyossággal.<sup>71</sup>

ÁDÁM RUNG

*Rome Short of Soothsayers*

*Ethno-religious Problems and Homeric Echoes in the Fifth Book of Livy*

Etruscans are often portrayed as greedy, effeminate, and cruel in Roman literature – but they can also be an example to follow when it comes to religious piety. It is generally thought that Livy portrays the Romans' successful siege of the Etruscan city of Veii with much approval in his fifth book, but I argue that this text alludes to ambivalence around that nation. I propose a reading of the text which says that Camillus, the very *pious*-looking Roman leader, in fact reacts *impiously* to this dilemma when destroying an old city with immediate cultural and religious ties to Rome. Moreover, he does so against *pious* warnings of the Roman *plebs*, who, in turn, are likely to be seen as *impious* at first reading. This layer of meaning is probably most tangible in Livy's equivocal use of Homeric epic here: the indignant speeches of the people's tribunes show as much motivic affinity to Achilles' speeches in the *Iliad* as to those of Thersites, the seemingly obvious parallel character. All this (along with other factors pointing in this direction) can also have an effect on the political reading of the text, especially if one has in mind the war of Perugia, with its merciless destruction of an ancient city, and its masses of Etruscan victims.

---

<sup>71</sup> Vö. KRAUS, *i. m.*, 285–287.