

# Emlékezés, gyász, szánalom

Affekciók és hermeneutika az *Ilias* XXIV. énekében\*

Amikor Achilleus az *Ilias* XXIV. énekében találkozik a görög táborba Hermés segítségével lopva bejutó Priamossal, akkor a szó emfatikus értelmében tapasztalatot szerez. Olyasmi történik vele, ami lényegi negativitásával – vagyis nem egyszerűen váratlanságával, hanem azzal, hogy keresztjezi elvárásait – korábban el nem ért belátáshoz juttatja, s ezáltal változást idéz elő benne. Ez a belátás röviden úgy összegezhető, mint „az emberi lét határainak [...], az istenitől elválasztó határnak a belátása.”<sup>1</sup> A XXIV. ének egy megértési folyamatot mutat be: azt, ahogyan Achilleus „saját végességének a tudatára ébred”,<sup>2</sup> s ez a ráébredés a cselekvés új módozatait nyitja meg előtte. Igaz, hogy Hektór holttestének kiadását Zeus rendelte el. Egyrészt azonban Zeus nem a világegyetem mindenható uraként jelenik meg az eposzban, s az isteni közbeavatkozás nem jelenti az ágencia és a felelősség kiiktatását.<sup>3</sup> Másrészt az a mód, ahogyan a holttest kiadása végbemegy, azt mutatja, hogy Achilleus maga is fölismeri – s ez a fölismerés nem könnyen adódik a számára –, hogy ezt a leghelyesebb tennie. Ez a fölismerés nem pusztán, sőt nem is elsősorban kognitív folyamat, nem valamiféle logikus okoskodás végkövetkeztetése. Megszületésében elsősorban affektív tényezők játszanak szerepet. Mindenekelőtt a gyász vagy egyáltalán a veszteség szomorúságának átélése, amely rendkívül összetett alakzatokban mutatkozik meg, és a szánalom, amely ugyancsak rétegezett és bonyolult affektív működésként jelenik meg a szövegben. Ez a két affekció továbbá az *Ilias* XXIV. énekében rendre az emlékezés műveletéhez vagy – hasonlóan az előbb említettekhez – eseményéhez kapcsolódik.

Achilleus magatartásának megváltozását, sőt e változásnak a fent jelzett megértési folyamathoz kötöttségét természetesen már sokan, régen észrevették. A következőkben ezért azt szeretném megmutatni, hogy ez a tapasztalat mint megértés hogyan kapcsolódik össze affektív és ugyanakkor kognitív folyamatokkal – a gyász, a szánalom és az emlékezés alakjában –, melyek pedig, harmadik tényezőként, mindig testi történésekhez kötődnek: akár szándékos, akár önkéntelen testi megnyilvánulások kísérik vagy alkotják őket (például az ellenállhatatlan zokogás vagy a nonverbális kommuni-

\* A tanulmány megírását az NKFIH 120375 és 132113 számú pályázata támogatta.

<sup>1</sup> Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*, ford. BONYHAI Gábor, Gondolat, Budapest, 1984, 250. Gadamer itt ugyan nem a homérosi eposzról és annak hősről beszél, de maga is görög tapasztalathoz, az aischylosi *pathei mathos* tanításához nyúl vissza („ki szenved, az tanul”. AISCHYLOS, *Agamemnón*, 177, ford. DEVECSERI Gábor).

<sup>2</sup> GADAMER, *I. m.*, 250.

<sup>3</sup> Arthur W. H. ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Clarendon Press, Oxford, 1960, 11–25.

káció nem rendelkezhető mindig maradéktalanul intencionalitáshoz). Affekció, kogníció és korporalitás megnyilvánulásait nem előzetesen adott és a szöveg által csupán közvetített tényezőkként fogom vizsgálni, hanem azt igyekszem nyomon követni, hogy miként állnak elő ezek az antropológiai jelenségek a szöveg nyelvi-poétikai történéseinek eredményeképpen. Affektus-, emlékezés- és testpoétika hermeneutikai összefüggéseinek megmutatásakor az elsődleges fókusz Achilleus és Priamos találkozásán – főként Priamos ennek során elhangzó beszéde performatív teljesítményének elemzésén – lesz, amihez szorososan kapcsolódik e találkozás előzményeinek és következményeinek ugyanilyen szempontú, de csak néhány jellemző mozzanatra szorítókozó bemutatása. De mielőtt Homéros szövegének értelmezésébe fognék, először röviden vázolom affektivitás és irodalom kapcsolatának egy lehetséges modelljét, s ehhez kapcsolódóan néhány, inkább csak jelzésszerű megállapítást a történeti megközelítésnek azokról a sajátos nehézségeiről is teszek, amelyekre e modell használatakor ókori szövegek értelmezése során tekintettel kell lennünk.

### *Affektivitás, irodalom, történetiség*

#### *(Affekciók és irodalom)*

Az érzelmek (*emotions*) átható erővel vannak jelen mindabban, amit emberek tesznek vagy valaha is tettek.<sup>4</sup> Az affektivitás az ember és világ viszonyában minket folytonosan elérő élmények inherens minőségeit jelenti,<sup>5</sup> és így alapvetően meghatározza azt a módot, ahogyan természeti és társadalmi környezetünkhöz megérintő lényekként viszonyulunk.<sup>6</sup> Martin Heidegger a *Lét és idő* című munkájának 29. paragrafusában a *Befindlichkeit* és a *Stimmung/Gestimmtheit* (diszpozíció és hangulat/hangoltság) elemzésekor ezeket az affektív minőségeket mint a jelenvalólét feltárultságának alaplódzatait tárgyalja. Ennek során az affekcióról mint olyasvalamiről beszél, ami az érzékiesség és a diszpozíció kölcsönös egymásra utaltságának metszéspontjában keletkezik. Az affekcióban adódik az, ami „megérint” vagy „illet” minket.<sup>7</sup>

A következőkben a görög *pathos* megfelelőjeként többnyire az *affekció* szót fogom használni, főként azért, mert ez jobban kifejezi a kapcsolódást testi és lelki, természeti és kulturális között, mint az *érzelem* vagy az *érzés*.<sup>8</sup> Az *affekció* szó ilyen módon

<sup>4</sup> Douglas L. CAIRNS – Damien NELIS, *Introduction = Emotions in the Classical World. Methods, Approaches, and Directions*, szerk. Uók., Franz Steiner, Stuttgart, 2017, 8.

<sup>5</sup> Ursula FRANKE, *Spielarten der Emotionen = Pathos, Affekt, Gefühl. Die Emotionen in den Künsten*, szerk. Klaus HERDING – Bernhard STUMPFHAUS, De Gruyter, Berlin, 2004, 167.

<sup>6</sup> CAIRNS – NELIS, *I. m.*, 10.

<sup>7</sup> Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, ford. VAJDA Mihály et al., Osiris, Budapest, 2001, 166; ami megérint minket: *das Rührende* (és *rühren*), illetettség: *die Angänglichkeit*, ami illet: *das Angehende* (és *angehen*). (Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1967, 137–138.)

<sup>8</sup> A *pathos* alapjelentéseiről és fordításának nehézségeiről röviden lásd SIMON Attila, *Affekció és ítélet. Arisztotelész Rétorikájának pathosz-fogalmáról = Szenvedély, szerelem, narrációk. Filozófiai és pszichológiai tanulmányok*, szerk. BOROS Gábor – PÓLYA Tibor, ELTE Eötvös, Budapest, 2014, 11–12. A magyar nyelvi változásokról, vagyis hogy miként lesz a *passiones* vagy *affectus animi* fordításaként értett *indulatokból* a 18-19. században *érzelem*, *érzés*, *szenvedély*, lásd röviden LACZHÁZI Gyula, *Hösi szenvedélyek*.

egyként utalna érzelmi észlelésekre (vagy ezek nyelvi előhívására) és érzelmi/affektív állapotokra.<sup>9</sup> Az *érzelem*ként fordítás ellen szól továbbá az is, hogy a görög felfogás olyan affektív minőségeket is *pathos*ként kezel, amelyeket mi nem sorolunk az érzelmelek közé: ilyen például a szelídség (*praynsis*) vagy éppen a versengés (*zélós*) Aristotelés affektus-katalógusában (*Rétorika* II. 3. és 11). (Mindazonáltal, ahol közvetlenül utalok a *pathos* *emotion*-/*Emotion*ként megnevező szakirodalomra, ott olykor használni fogom az *érzelem* szót is.) A *pathos* affektusként fordítása többnyire megfelelő, a következő okfejtés szempontjából azonban célszerűnek látszott ehelyett a bekövetkezést, eseményszerűséget és elszenvedést a magyarban már csak kevésbé megszokott formája révén is talán jobban érzékeltető *affekció* (vö. *afficiál*) szót használni (az *affektust* könnyebben gondoljuk el valamilyen tárgyiasítható és katalogizálható pszichikai jelenségként, s ezt itt, amennyire lehet, el kellene kerülni).

Érzékiség és affektivitás együttes tételezésével egyszersmind az affekciók olyan felfogása mellett is állást foglalok, amely ezeket mint *megtestesült* emberi lények interakcióját látja a világgal és annak tárgyaival. Az érzelmelek/affekciók (*emotions*) megtestesült természete nem csupán a közös biológiai szubsztrátum egy aspektusa, hanem egyszersmind a nyelv és a gondolkodás jellegzetessége is: nem lehet éket verni a test és a nyelv s kultúra közé.<sup>10</sup> Végül az is ide tartozik, hogy a következőkben tudat/megismerés, test, valamint affektivitás hármásának összefonódását bizonyítotttnak veszem. Abból indulok ki, hogy a megismerés is (ide tartozik az emlékezés és némi fogalmi lazasággal a megértés is) megtestesült folyamat, kogníció és affektivitás elválasztha-

---

*A heroizmus és a szenvedélyek megjelenítése a XVII. századi magyar epikus költészetben*, ELTE BTK Régi Magyar Irodalom Tanszék, Budapest, 2009, 9–11 (és persze az egész könyv releváns az affekciókkal foglalkozó irodalmár számára). Ez ahhoz hasonlóan megy végbe, ahogyan a német nyelvben, részben az angol és a francia *sentiment* hatására, a 18. század folyamán az *Affekt* helyett a *Gefühl*, *Emotion*, *Stimmung*, *Empfindung* válik meghatározóvá. Itt persze nem egyszerűen szótörténetről, hanem arról az ebben megragadható alapvető individuumszemléleti változásról van szó, amelynek eredményeképpen az emóció-diskurzust a szubjektivitás, kultúra, képzés (*Bildung*), individualitás, identitás koncepciói kezdik formálni (FRANKE, I. m., 167–171.; Michael HOFF, *Die Kultur der Affekte. Ein kultureller Abriss = Affekte. Analysen ästhetisch-medialer Prozesse*, szerk. Antje KRAUSE-WAHL – Heike OEHLISCHLÄGEL – Serjoscha WIEMER, transcript, Bielefeld, 2006, 20). Az affektivitás kutatásának terminológiája manapság a humántudományokban nem egyöntetű. Az angolszász tradícióban többnyire *affect*ről és *emotion*ról beszélnek (az általam jobban ismert *history of emotions* hagyományában, mint látható, *emotion*ról, de ugyanazon szövegben minden további nélkül használják [nagyjából] ugyanerre vonatkozóan az *activity* is, lásd például CAIRNS – NELIS, I. m.). A németben az *Affekt* és az *Emotion* szavak is használatosak. A vonatkozó angol kifejezések (*feelings*, *moods*, *emotions*, *passions*) egy rendszerézése az *affect* ertyőfogalma alatt: Charles ALTIERI, *The Particulars of Rapture. An Aesthetics of the Affects*, Cornell University Press, Ithaca–London, 2003, 48.

<sup>9</sup> Az affekciók ezzel összevethető – bár a történeti és műnemi különbségek miatt az affektivitás itt érvényesített, elsősorban antropológiai hangsúlyai helyett érzékelésmédiális nyomatókat elhelyező – felfogására lásd a közelmúltból Lőrincz Csongor tanulmányát, aki az affektusok nem szubjektivistá értelmezését Vörösmarty lírájában mindenképp az érzékleterek (főként a hallottak) materialitásával és nyelvi feltételezettségével hozza összefüggésbe. (LŐRINCZ Csongor, *Hangoltság, beszédhelyzet és affektus Vörösmarty költészetében*, It 2020/2., 176–179.)

<sup>10</sup> Douglas L. CAIRNS, *A Short History of Shudders = Emotions in the Classical World*, 84–85. Cairns ehhez az elvi megfogalmazáshoz mintaszerű elemzést is nyújt tanulmányában, a *phriké* (borzongás, remegés, reszketés) példáján keresztül. A *phriké* (maga is egy *pathos*) egyszerre lelki és testi tapasztalat, s egyben a világ tapasztalata, megértése is.

tatlanul össze vannak kapcsolva mint az élő organizmus egyetlen komplex rendszerének különböző aspektusai.<sup>11</sup> Ennek megjelenésére is számos példát kínál az antik irodalom, mindjárt a rövidesen tárgyalandó Homérosz-szövegrész is.

Az irodalom, más művészetekkel együtt, az emocionalizálás különösen komplex technikájaként fogható fel.<sup>12</sup> Az emocionalizálás, vagyis az affektív részvétel kiváltása az irodalomban – vegyük most a legegyszerűbb esetet – az empátián alapuló imaginatív azonosulás mozzanatain keresztül történik, melynek során az irodalmi alakokkal (például egy regény vagy egy dráma szereplőivel), az elbeszélővel vagy a líra szubjektumával „azonosulunk” (ha az utóbbiak maguk is involválva vannak az affekciókat előhívó szcenárióban).<sup>13</sup> Komplexebb, a szövegek sajátos nyelvi alakíttottságát is figyelembe vevő modellt követve ezt azzal egészíthetjük ki, hogy az előbbinél összetettebb irodalmi olvasásban a szövegeknek nemcsak fenomenális (szemantikai), hanem retorikai, ritmikai, hangnemi, melikus, vagyis legfőképpen hangolt-atmoszférikus karaktere végzi el az emocionalizálást, vagy még inkább, a testies-érzéki dimenziót is beleértve: afficiálást.<sup>14</sup> (Ennyiben ez alól a „személytelen” beszéd vagy egyáltalán az azonosítható szubjektum nélküli szöveg sem jelent kivételt.)

Ez a mozzanat a legkifinomultabb irodalmi olvasásnak is konstitutív eleme (gondoljunk most csak arra, hogy sok esetben egyáltalán egy hangnem meghatározása, ezzel összefüggésben nem egyszer egy műfaj azonosítása is elképzelhetetlen nélküle), és az esztétikai élvezet szempontjából is fontos alkotórésze. A művészet tapasztalatát az affektív irodalomantropológia felől megközelítő elgondolás szerint az irodalmi szövegek médiumában zajló érzelmkommunikáció arra szolgál, hogy érzelmi kompetenciáinkat játékosan próbára tegyük, ez az érzelmekkel való játék pedig egyszersmind örömforrás is. Minden bizonnyal ez az örömmnyereség a meghatározó motívuma annak, hogy részt veszünk az irodalmon keresztül zajló emocionalizálásban<sup>15</sup> – különösen akkor, ha az emóciók merőben pszichológiaiaként értett kategóriáját itt is kitágítjuk és afficiálásként fogjuk föl, beleértve tehát ezek testies-érzéki dimenzióját is. Ennek az afficiálásnak az első szintje, vagyis a konkrét affektusok kiváltása voltaképpen az antik szónoklattanok *movere* (megindítás) funkciójával azonosítható, melynek az előadás (*hypokrisis, actio*) érzékelésmediális teljesítménye révén ugyancsak megvolt a maga hangsúlyosan korporális-perceptív komponense is.<sup>16</sup> Az erre ráépülő második

<sup>11</sup> CAIRNS – NELIS, I. m., 18 (részletes bizonyító anyaggal az idegtudományok köréből is).

<sup>12</sup> THOMAS ANZ, *Kulturtechniken der Emotionalisierung. Beobachtungen, Reflexionen und Vorschläge zur literaturwissenschaftlichen Gefühlforschung = Im Rücken der Kulturen*, szerk. KARL EIBL – KATJA MELLMANN – RÜDIGER ZYMER, mentis, Paderborn, 2007, 217.

<sup>13</sup> ANZ, I. m., 227.

<sup>14</sup> Nem az emocionalizálás diskurzusában, hanem főként az atmoszféra és a hangoltság fogalmi felől, de a fentiekkel és az alábbiakkal a tágabban értett affektivitás térfogatában több ponton is érintkező módon tárgyalta Kulcsár Szabó Ernő az érzéki hatások hangolt materialitásának és a szöveg poétikai történéseinek az összefüggéseit például Móríz Zsigmond vagy Nemes Nagy Ágnes műveiben (KULCSÁR SZABÓ ERNŐ, *Költészet és korszakküszöb. Klasszikusok a modernség fordulópontján*, Akadémiai, Budapest, 2018, 141–159, 81–111).

<sup>15</sup> ANZ, I. m., 234.

<sup>16</sup> Ennek cicerói felfogásához lásd SIMON ATTILA, *Performativitás és actio. Cicero a szónoki előadásról = A forradalom ígérete? Történelmi és nyelvi események keresztződése*, szerk. BÓNUS TIBOR – LŐRINCZ CSONGOR – SZIRÁK PÉTER, Ráció, Budapest, 2014, 169–199.

szintben, az esztétikai örömként értett afficiálásban már a távolságtartásnak a szerepe is fontos lesz.

Ezen a másodiki szinten az affektív részvételt – legalábbis ennek finomabban artikulált módozataiban – az olvasás szemiotikai, retorikai vagy mediális tudatossága különbözteti meg a naiv azonosulásból kiinduló pszichologizálástól, vagyis hogy képes reflektálni és feltárni azokat a kódokat, alakzatokat vagy mediális sajátosságokat, amelyek az afficiálás jel-, nyelv- és közegszerűségét alkotják. Ennek értelmében az is megállapítható, hogy az afficiálásból nyert öröm elismerésével nem semlegesítjük a művészetek kritikai potenciálját: a műalkotások a maguk hatását nem előzetesen azonosított affektusok akadálytalan, ökonomikus áramoltatásában fejtik ki, hanem az affekciók mindig egyedi létesülésében határokat és töréseket – például történeti és kulturális differenciákat, megütköztető idioszinkráziákat, vagy éppen a „megrendülésnek” az affektuskatalógusokban elhelyezhetetlen eseményeit<sup>17</sup> – mutatnak föl és idéznek elő. A műalkotások nem affektív intenzitások pusztá helyei, a részt vevő médiumok pedig nem egyszerűen csatornák, amelyek a kódolt affektív információkat akadálytalanul tovább vezetik, hanem bennük folyamatosan az affektusok transzformációja és transzformáló működése zajlik: a művészet az affektus-transzformációk médiuma.<sup>18</sup>

### *(Affektivitás és antik irodalom)*

Az antik kultúra felé fordulva nyilvánvaló, hogy az antikvitásban az affekciók szerepét az irodalmi művek előállításában, közvetítésében és befogadásában meghatározónak tartották. A görög és római irodalom gazdag olyan tárgyak, műalkotások, terrek, szimptomák, mozgások, testtartások és gesztusok megjelenítéseiben, amelyeken keresztül érzelmeket lehet kifejezni, szimbolizálni, konstruálni és előhívni.<sup>19</sup>

Az ókori klasszikusok affektusmintázatainak olvasásakor ugyanakkor a történeti rekonstrukció nehézségeivel is fokozottan szembesülünk. Még az az állítás sem alapítatlan, hogy az antikvitásra nem egyszerűen történeti előzményként, hanem – éppen a roppant történeti távolság miatt – jószerével a miénktől eltérő kultúraként kell tekintenünk.<sup>20</sup> Az epigráfus Angelos Chaniotis megállapítása, amely szerint „az ókortörténész nem tudja tanulmányozni azt, hogy mit éreztek valójában az emberek”,<sup>21</sup> az irodalom történéseire is igaz (ahogyan alighanem más korok történéseire is – különb-különb módon és mértékben), akkor is, ha az utóbbiak nem az olvasottak történeti referencializálásában érdekeltek. Az egykor élt eleven emberi lények

<sup>17</sup> Ehhez, Pseudo-Longinos *ekpléxis*-fogalmának példáján keresztül, lásd SIMON Attila, *Megrendülés. Affektivitás, nyelvi erő és erőszak Pseudo-Longinosznál = Bia hangja. Az erőszak irodalmi és nyelvelméleti reprezentációjáról*, szerk. BALOGH Gergő – PATAKI Viktor, Líceum, Eger, 2021. [Megjelenés előtt.]

<sup>18</sup> HOFF, I. m., 28.

<sup>19</sup> CAIRNS – NELIS, I. m., 15.

<sup>20</sup> Uo., 18.

<sup>21</sup> Angelos CHANIOTIS, *Moving Stones. The Study of Emotions in Greek Inscriptions = Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, szerk. Uő., Steiner, Stuttgart, 2012, 94. Idézi: CAIRNS – NELIS, I. m., 16.



valóságos tapasztalatainak az a teljessége, amelyet affektív eseményekről és állapotokról szereztek, nem rekonstruálható, ezért a tapasztalat nyelvi reprezentációjához kell fordulni.<sup>22</sup> Az irodalmi szöveget olvasó ókortörténész és a rekonstruáló filológus számára a hozzáférés sajátos lehetőségét és módozatait mindenekelőtt valóban az biztosítja, hogy az affekciók antik tapasztalatának megközelítéséhez tanulmányozhatják ezek megélésének azokat a közös kulturális modelljeit, amelyek a nyelv interszubjektív médiumában állnak elő és közvetítődnek.<sup>23</sup> Ugyanakkor azt sem hihetjük, hogy ókori szövegek történeti-filológiai vizsgálatával, mintegy a nyelv kerülőútján, visszanyerhetjük az eredeti affektív tapasztalatot. Vagy ha nem is ennek teljességét, de legalábbis azt az aspektusát, amely a szövegek jelentésének rekonstrukciójával egyáltalán helyreállítható. Az ilyen értelemben vett rekonstrukció ábrándját annak belátása oszlathatja szét, hogy a szövegek vizsgálatára is érvényesek a történeti megismerés hermeneutikai korlátai. Ennek részeként mindjárt az is – és ennek is elvi jelentősége van –, hogy az irodalmi szövegek megbízhatatlan, rögzíthetetlen referenciális státusa történeti instrumentalizálásukat is megnehezíti. Ez persze nem jelenti azt, hogy adott esetben ne használhatnánk irodalmi szövegeket is valamely kulturális vagy éppen affektív jelenség történeti vizsgálatához, de ezt csak a szövegösszefüggés, illetve – ami nem ugyanaz – a poétikai összetettség gondos vizsgálatával tehetjük meg.

De mindez elsősorban a történészek gondja. Az irodalmi olvasásban érdekelt filológus ugyanis az ókori szövegekben megjelenített, pontosabban – és ez a lényegét illető különbség – az olvasás során *előálló pathosok*at nem történeti referencializálásuk végett tanulmányozza (legyen ez a referencializálás bármennyire körültekintő és szofisztikált is).<sup>24</sup> Az ilyen olvasót az foglalkoztatja, hogy a művek egyedi performatív nyelvművészeti teljesítménye a maga poétikájával és retorikájával hogyan állít elő, fejez(tet) ki, és mindezek révén hogyan közvetít affekciókat az ő számára. Egyszerűbben: mi az a szövegben, amit csakis az irodalom nyelve tud az affekciókról és az affekciók által elmondani, s közvetítés révén átélhetővé tenni? És az ezzel összefüggő kérdés: milyen sajátos lehetőségei és feladatai vannak ebben a – nevezzük így – *affektív poétikai olvasásban* a klasszika-filológia módszereinek? A következőkben az *Ilias* XXIV. énekének olvasása során ezekre a kérdésekre igyekszem majd választ adni. De előtte még egy caveat.

Naivitás és az esztétikai tapasztalat idegenség-komponensének<sup>25</sup> megrövidítése volna, ha a most megfogalmazottakat a múltbelinek és idegennek a jelenbelihez és ismerőshöz történő egyszerű asszimilációjaként értenénk. Éppenséggel az affektív tapasztalatok megélésének és kifejezésének nyelvileg létesülő különbsége az, amit

<sup>22</sup> CAIRNS – NELIS, *I. m.*, 17.

<sup>23</sup> *Uo.*, 16–17.

<sup>24</sup> Amikor Cairns és Nelis az irodalmi műveket „forrásoknak” veszik, amelyek „a szociális interakciók többé-kevésbé realiztikus formáinak sokrétű ábrázolásaival” kínálnak anyagot az értelem-történeti kutatás számára, akkor az irodalmat az érzelmek történettudományi érdekű vizsgálatának eszközeként (jellemző kifejezésükkel: *evidence*-ként, bizonyító erejű forrásanyagként) fogják fel. (*Uo.*, 10.)

<sup>25</sup> Ehhez lásd Hans Robert JAUSS, *Jónás könyve – az „idegenség hermeneutikájának” egy paradigmája*, ford. KULCSÁR-SZABÓ Zoltán = *Uő., Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*, Osiris, Budapest, 1997, 373–395.

a homérosi szöveg a maga összetettségében az irodalmi olvasás számára hatáspotenciálként fel tud kínálni. Mieke Bal koncepcióját az *affektusról mint médiumról*, amely a reprezentáció keretét vagy perspektíváját adná,<sup>26</sup> a gondos filológiai és irodalmi olvasás elméletileg is igazolt követelményével kell kiegészíteni. Az affekciók bizonyos mértékű „közössége”, s így közvetítő ereje a megértés alapzatát vagy keretfeltételeit biztosíthatja, például egyfajta „érdekeltség”<sup>27</sup> megteremtésével, amely az „immerzió” formájában nyilvánul meg a leglátványosabban.<sup>28</sup> De ugyanezen affekciók különbsége az, ami a szövegnél mint az affekciókat magukat is konstituáló (nem pedig transzparensten „közvetítő”) nyelvi produktumnál való megértő elidőzés során feltárul, és ezzel az elidőzés igényét is tartósan fenntartja.<sup>29</sup>

### Affekciók és megértés

(Előzmények: a gyász ellentétező szimmetriái)

Az *Ilias* utolsó éneke egyfajta *memento mori*ként olvasható. A szereplők a halálra, konkrétan halottakra emlékeznek. Mindjárt az ének első kilenc sorában kétszer (4: μεμνημένος, 9: μμνησκόμενος) fordul elő az *emlékezni* ige participium alakja.

Szétoszlott gyűlésük; a fürge hajókhoz eredtek  
mind szanaszét; s vacsorájához tért ekkor a többi  
és örvideni mézizü álomnak; de Akhileusz  
sírt, emlékezőn szeretett társára, s a mindent  
elborító álm nem igazta le: erre meg arra  
hánykódott, vágott Patroklosz hőserejére.  
És mindarra, amit megvívott s túrt vele együtt,  
hősök háboruit próbálva, vizek veszedelmét;  
emlékezve ezekre, kövér könnycseppeket ejtett.  
(1–9)<sup>30</sup>

Achilleust étvágytalansága, ébrenléte, nyugtalan forgolódása, amely ennek az emlékezésnek a testi közegét adja, elkülöníti társaitól, akik a Patroklosz tiszteletére rendezett

<sup>26</sup> Mieke BAL, *Einleitung. Affekt als kulturelle Kraft = Affekte. Analysen ästhetisch-medialer Prozesse*, 7–19.

<sup>27</sup> Klaus HERDING, *Emotionsforschung heute – eine produktive Paradoxie = Pathos, Affekt, Gefühl*, 5. Az érv természetesen a szép mint ami „érdek nélkül tetszik” kanti elgondolása ellen irányul.

<sup>28</sup> Az immerzióhoz lásd Marie-Laure RYAN, *Immersion vs. Interactivity: Virtual Reality and Literary Theory*, *SubStance* 1999/2., 110–137.

<sup>29</sup> A műalkotásnál való elidőzésről, melynek során a „végbemenés” mint *olvasás* megtörténik, lásd Hans-Georg GADAMER, *A kép és a szó művészete*, ford. HEGYESSY Mária = *Kép. Fenomén. Valóság*, szerk. BACSÓ Béla, Kijárat, Budapest, 1997, 274–284. Az immerzív „olvasás” (itt ez a szó csak idézőjelek között használható), amennyiben a médium transzpareniciáját föltételezi, erre nem képes, vö. RYAN, *I. m.*, 117.

<sup>30</sup> A XXIV. énekből származó idézeteknél csak a sorok számát adom meg. Mindvégig Devecseri Gábor fordítását idézem, az idézetekben a görög szavak írásmódját megtartom, bár ez eltér a tanulmány szövegében kötetett írásmódtól. HOMÉROSZ, *Íliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények*, ford. DEVECSERI Gábor, Pantheon, Budapest, 1993.

versenyek fáradalmi, valamint az estebéd után jól megérdemelt pihenőre térnek, és nyugodtan alszanak, a mindent leigázó édes álom gyönyörébe merülve. *Velük szemben* (αὐτὰρ; 3) Achilles a hánykolódás után egyedül indul el a tengerpartra. Ez a szembeállítás a környezettel, az egyediségnek a hangsúlyozása – ami az itteni esetben az izolációt, a magányt is jelenti<sup>31</sup> – Hektorra vonatkozóan is fontos lesz (253–264, 499, 748–759, 762–775), ahogyan az evés és az alvás Achilles és Priamos későbbi nagyjelenetében is lényeges szerepet játszik majd (621–676). Ott mint a várva várt kiengesztelődés,<sup>32</sup> a megnyugvás, és kettejük közösségének az elbeszélés testies dimenziójában adott jelzése.

A társak cselekvésével a kétszeri ismétlés révén is hangsúlyosan szembeállított emlékezés a szeretett társra, Patroklosra és a közösen átélt eseményekre nem valamiféle visszamerengő múltba tekintés nyugalmas hangoltságában történik meg. Az emlékezés itt a gyászhoz mint fájdalmas affekcióhoz kapcsolódik. A gyász abban különbözik a például Aristotelés által is elemzett *pathosok*tól, hogy a maga közvetlen csapás jellegetében a legkevésbé jellemzi a *pathosok* intencióhoz, hatalomhoz, erkölcsi ítélethez (például hogy egy adott szenvedés megérdemelt vagy nem megérdemelt) és társadalmi státushoz kötődése, és így a legközelebb áll a fizikai fájdalomhoz.<sup>33</sup> Ez persze nem jelenti azt, hogy a gyászt akár mint primér affekciót ki lehetne szakítani a társadalmi kontextusból, nem beszélve a gyászról mint a nyilvános világ normák és szokások által szabályozott szimbolikusan telített aktusáról (ez a következőkben világosan megmutatkozik majd).

Az emlékezéshez mint gyászhoz mindkét fenti előfordulásnál a sírás társul, először csupán magát az eseményt jelölve (4: κλαῖε), utóbb azt is, hogy Achilles bőségesen könnyezett, kövér könnycseppeket ejtett (9: θαλερὸν κατὰ δάκρυον εἶβεν). Az emlékezést a kedves, halott társra a veszteség szomorúsága hangolja, s ez a hangoltság nem valamiféle gyöngye érzület homályos közeget, hanem intenzív érintettséget jelent, amely a külvilág és így Homéros hallgatója vagy olvasója számára kövér könnycseppekben mutatkozik meg. A sírás itt egyszerre elemi, ellenállhatatlan testi tapasztalat, és ennek láthatóvá válása, egyszerre külső és belső. Az *Ilias*ban az emlékezésnek „csaknem fizikai ereje” van, amely egyfelől a gyászoló emlékező erőteljes testi érintettségében, másfelől az eltávozott intenzív megidézésében, jelenlévővé tételében nyilvánul meg.<sup>34</sup> A zaklatott emlékezés pedig, a jelenet affektív telítettségét fokozva, újra csak Hektór

<sup>31</sup> KARSAI György, *Homérosz: Íliász*, Akkord, Budapest, 1998, 55–56. Karsai egész elemzésének ez az egyik fő motívuma.

<sup>32</sup> Claude BRÜGGER, *Book XXIV*, ford. Benjamin W. MILLIS – SARA Strack, szerk. Douglas S. OLSON, Walter de Gruyter, Boston–Berlin, 2017, 13. (*Homer's Iliad, The Basel Commentary*, szerk. Anton BIERL – JOACHIM Latacz) Ugyanakkor Achilles már Priamos megérkezése előtt is – Thetis fájdalmas megrovásától érintve (129) – evett (475–476). Ez azt jelzi: Achilles gyászának intenzitása enyhülőben van (C. W. MACLEOD, *Homer: Iliad. Book XXIV*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 125.; BRÜGGER, *I. m.*, 174).

<sup>33</sup> David KONSTAN, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London, 2006, 247, 258. (Konstan a fejezetben a gyászról mint *grief*ről, nem mint *mourning*ről beszél.)

<sup>34</sup> Kevin M. CROTTY, *The Poetics of Supplication. Homer's Iliad and Odyssey*, Cornell University Press, Ithaca – New York – London, 1994, 73–74.



holttestének dühös és frusztrált meggyalázásában, Patroklos sírhalma körüli háromszori körülvonsolásában ér véget. A szeretett társ elveszejtése miatti, a megölésen túl a holttest meggyalázásában megnyilvánuló bosszú hiábavaló voltát és az istenek, itt közelebbről Apollón nemtetszését és közbeavatkozását jelzi, hogy a holttest bőre a durva ütődésektől, csapódásoktól sem sérül meg (15–21).

Az emlékezést jelentő *mimnészó* ige következő előfordulása abba a szimmetrikus (ellentétező módon szimmetrikus) rendbe illeszkedik, amely a XXIV. ének affektív struktúráinak és dinamikájának – később fogjuk ezt pontosabban látni – legfontosabb szerkezeti elemeként azonosítható. Az elbeszélés fókusza Trójába kerül át, a másodlagos fokalizációnak a hírvivő Irist követő elbeszélői perspektívája Priamos palotáját látatja – megint csak erős affektív tónusban:

Szólt; s a viharlábú Írisz kélt nyomban a hírrel,  
szállt Priamosz palotája felé: siralomra talált ott  
s gyászra. Az udvar ölén apjuk körül ültek az ifjak,  
könnyek áztatták a ruháikat; és a középben  
ült az öreg, köpenyébe takartan, míg a fejét is  
és a nyakát is az aggnak bőven fedte a trágya,  
melyet fetrengvén maga szórt a fejére kezével.  
És a menyek s lányok jaja hangzott végig a házban:  
emlékeztek a sok daliára, ki argoszi kéztől  
sújtva le, lelkét elvesztvén kiterült a csatában.  
(159–168)

A leírás első eleme a gyász akusztikája: a Priamos palotájába belépő Irist, egyelőre cselekvők nélkül, kiáltozás és sírás fogadja (κίχεν δ' ἐνοπήν τε γόον τε; 160). A gyász hangjai után a látvány, sőt a tapintás vagy egyáltalán a bőr haptikus érzékletei kerülnek előtérbe: Priamos fiai tűnnek föl, amint ruhájukat könnyeikkel áztatják (δάκρυον εἴματ' ἔφουρον; 162). Maga az öreg király közöttük, középben helyezkedik el, szorosan köpenyébe burkolózva, abba rejtve testét (ἐντυπᾶς ἐν χλαίνῃ κεκαλυμμένος; 163) – a gyász rituális vagy éppen önkéntelen jeleként és az affektív érintettség elleplezéseként (pontosabban egyszerre elrejtve és feltárva azt), másfelől általában az ugyancsak befedett halottal történő azonosulás jelképeként, az adott helyzetben pedig Priamosnak az őt körülvevő gyászolóktól való elidegenültsége jelzésekként is.<sup>35</sup>

Priamos fejét és nyakát állati ürülék, *kopros* borítja be, melyet a földön fetrengve saját kezével halmozott magára. Ez megint csak a bőrrel való érintkezésnek, a haptikus érzékelésnek a kiemelése, ráadásul annak részletezésével, hogy a kéz és a fej, a legérzékenyebb és egyben a „legemberibb”, az állatitól a legtávolabbi érintkezés nem is

<sup>35</sup> Nicholas RICHARDSON, *The Iliad. A Commentary. Volume vi: books 21-24*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, 292. (*The Iliad. A Commentary*, szerk. G. S. KIRK); Douglas L. CAIRNS, *Weeping and Veiling. Grief, Display and Concealment in Ancient Greek Culture = Tears in the Greco-Roman World*, szerk. Thorsten FÖGEN, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2009, 41 (6. j.), 46, 47, 49, 50, illetve az egész tanulmány az arc vagy az egész test befedésének/elleplezésének gazdag és bonyolult kulturális szeman-tikájáról a görögöknél.

egyszerűen az állatival, hanem ennek exkrementumával. A gyásznak ez a mi számunkra borzongatóan vagy akár visszataszítóan excesszív, de a görög világban is szélsőséges megnyilvánulása a gyászoló személy önlealacsonyítását, egyszersmind az élőnek a halotthoz asszimilálását kódolja (vö. 640 és még XXII. 414 is).<sup>36</sup> Ez a mozzanat ugyanakkor az affektív közvetítés jellegzetes példája is lehet: a mai olvasó számára a színre vitt gyász egyszerre lesz ismerős és elidegenítő hatású is; az antropológiai alaptapasztalat közössége, ugyanakkor megélésének föltehető, szociokulturális kódolásának pedig bizonyosan éles különbsége feszültségben áll egymással. Ez azonban a jelenet hangolt átélését nem akadályozza, a megdöbbenés révén még inkább fokozza is ennek intenzitását.

Mindezek után következik az emlékezés igéje, megint csak participumban (μυνησκόμεναι; 167), Priamos lányaira és menyekre vonatkoztatva; az elsődleges akciót újra a halottsíratásra is használt 'siránkozik, jajveszékél' jelentésű ige jelzi (ὠδύροντο; 166). Az emlékezés, amelynek tárgya itt a csatában elesett sok kiváló trójai harcos, megint csak a hanggal és testi jelekkel kifejezésre juttatott erős affekcióhoz kapcsolódik – vagy ez utóbbi hozzá, amennyiben a participumot úgy fogjuk föl, mint ami a sírást előidéző okot grammatizálja. Az emlékezés affektív telítettsége mindenesetre itt is nyilvánvaló. A szakasz végén a két gyász tükrös szerkezetére sötét árnyék vetül, de ennek révén maga a szerkezet egyszersmind megerősítést is nyer: ahogyan Patroklost a trójai harcos, úgy annak a sok kiváló férfinak az életét (a ψυχῆς itt ezt jelenti), akit a nők síratnak, argosi, vagyis görög kezek pusztították el (168). Ahogyan a harc, az ölés és pusztítás, úgy a gyász és az együttérzés is a szembenállásnak ebben a sötét szimmetriájában mutatkozik meg. Mindennél jobban mutatja ezt a paradox módon *ellentétező szimmetriát* – a görög retorikai terminussal: *chiasmot*, vagyis keresztező alakzatot – az, amikor később Achilleus Priamos beszéde után, ugyanezen ellentétező szimmetriában önmagát is jobban megértve ki is mondja: ahelyett, hogy ő, a gyermek otthon viselné gondját a Priamos által megidézett apjának, „messze hazámtól / Trója alatt téged szomorítottak a gyermekeiddel” (540–542).

(*Achilleus és Priamos találkozása: affekciók színrevitele*)

Az emlékezés és emlékeztetés talán legfontosabb előfordulásai Achilleus és Priamos találkozásának nagyszabású jelenetében olvashatók (477 skk.). A jelenet bevezetése is figyelemre méltó, amennyiben számos ponton<sup>37</sup> eltér a látogatás-jelenetek szokásos mintázatától:

<sup>36</sup> A gyász során a rituális önbeszennyezés szokásának elterjedtségéről lásd MACLEOD, *I. m.*, 103, aki szerint az ürülékkel való beszennyezés a görög világban is extrémnek számított. Brügger (*I. m.*, 77.) az egész gyászoló jelenetet extrémnek tartja, s a gyásznak a fentihez hasonló legerőteljesebb önlealacsonyító gesztusára közel-keleti párhuzamokat említ (Uo., 79). Achilleus (XVIII. 23–27) mindenesetre Patroklos halálának hírére port szór a fejére, a földre veti magát, és a haját tépi. A fejre hamut vagy földet szórás is az élőnek a halotthoz (az őt fogadó közeghez) asszimilálását szolgálja. (KONSTAN, *I. m.*, 253.)

<sup>37</sup> Részletesen lásd RICHARDSON, *I. m.*, 320–321. Az *Ilias*ból a legközelebbi párhuzam a IX. ének követségjelenete, amikor Phoinix, Aias és Odysseus hiába próbálja rávenni Achilleust a harc folytatására (182–668); vö. még *Odysseia* VII. 37–232, Odysseus ugyancsak rejtett („kődbe takart”) megérkezése a phaiák királyi udvarba, Athéné vezetésével és tanácsaival ellátva.

Nem vették ők észre a nagy Priamoszt, ki belépett  
és átfogta a térdét, megcsókolta kezét is,  
emberölőt, iszonyút, leölőjét sok gyerekének.  
Mint amikor tömör átok csap le a férfira, otthon  
embert ölve ki más község földjére szökött, dús  
házba, s a ránézőt elfogja a szörnyű csodálat:  
így bámult Akhileusz meglátva az isteni aggot;  
és ugyanígy bámult, egymásra tekintve, a többi;  
míg Priamosz hozzá könyörögve ilyen szavakat szól.  
(477–485)

Miután Hermés vezetésével a trójai uralkodó észrevétlenül Achilleus sátrához érkezik, a sátorba is úgy lép be, hogy Achilleus két segítőtje nem veszi őt észre. Ezt a látszólag lényegtelen körülményt az elbeszélő azért közli, hogy Priamos belépőjét és e belépő hatását hihetővé tegye, s így az érkezőnek (a *hiketés* [oltalomkérő, könyörgő] szó szerint ezt jelenti) az őt megillető súlyt megadhassa. A szerencsétlen király ugyanis, mielőtt bárki észrevette és mielőtt ő maga egy szót is szólhatna, Achilleus előtt megállva karjával átfogta a térdét (*χερσὶν Ἀχιλλῆος λάβει γούνατα*; 478) – ehhez már a lába elé kellett kuporodnia, le kellett térdelnie vagy guggolnia a félelmetes harcos előtt. Ennek megfelelően a megelőző sorban szereplő *στάς*, '(meg)állva' itt a mozdulatlanságot jelzi, nem a felegyenesedett tartást.<sup>38</sup> A térd átéléssel kapcsolatban ugyanakkor – a gesztus a könyörgő megalázkodását van hivatva jelezni a könyörgés szokásos testi jelzéseként – érdekes kettősségre lehetünk figyelmesek: magában a mozdulatban, függetlenül ennek ritualizált jellegétől és „tartalmától”, egyszerre van jelen a megalázkodás és az agresszió is.<sup>39</sup> A térd, az áll és a kezek, amelyeket (vagy valamelyiküket) a *hiketés* rituális cselekedete során többnyire megérint, a fizikai erőnek és a férfi szexuális és reprodukzív erejének képviselői. Amikor a könyörgő megérinti ezeket a testrészeket, akkor a könyörgéssel célba vett fél legsebezhetőbb, legjobban féltett, mert életerejét a leginkább magukban hordozó „kincseit” érinti meg. Ez egyszerre hordoz magában fenyegetést, másrészt a „belső térbe” bejutás igényét is jelzi a maga agresszív, mégis „ártalmatlan” (az idézőjelek indokoltságáról mindjárt), mert tényleges fizikai veszélyt nem jelentő módján.<sup>40</sup>

Ahogy Priamos proxemikájában is rejlik némi kockázat, miközben térhasználatának merészsége egyszerre mind kérésének sikeréhez is hozzájárulhat: váratlanul sérti meg Achilleus személyes terét, s nyomul be az intim, közvetlen testi térbe.<sup>41</sup> De a térhasználat itt még ennél is összetettebb jelentést hordoz: a *hiketés*- és *xenos*-rítusok szimbolikájában nemcsak a személyek térvizonyairól van szó, hanem arról, hogy a külső térből érkező idegen a befogadás aktusának *végbemenésével* belsővé válik,

<sup>38</sup> BRÜGGER, *I. m.*, 178.

<sup>39</sup> CROTTY, *I. m.*, 93.

<sup>40</sup> John GOULD, *Hiketeia*, *The Journal of Hellenic Studies* 1973 (93), 96–97.

<sup>41</sup> Donald LATEINER, *Sardonic Smile. Nonverbal Behavior in Homeric Epic*, University of Michigan Press, Michigan, 1998, 39–40, 52, 53.

az *oikos*hoz, a házhoz, csoporthoz tartozóvá.<sup>42</sup> Priamos itt mintegy „átugorja” ezt a lépcsőfokot, s betör a csoport belső terébe. Ezen a ponton akár még az is fölvethető, hogy a „külsőben” végbemenő – ennek külső–belső megoszlását felszámoló – folyamat a „belsőben” már korábban végbemenő mozgás analógiája: hiszen Priamos a Patroklost megölő Hektóron keresztül már mintegy benne van Achilleus szívében, ellenséggként, és fordítva: Priamos szívében is ott van ilyenként Achilleus.<sup>43</sup> Ehhez hasonlóan kétértelműek, hiszen erőszakosként is láthatók Priamos gesztusai is, amelyek, miközben az önálvétést jelzik, voltaképpen fizikailag *nyomást gyakorolnak* Achilleusra, hogy fogadja el a kérést.<sup>44</sup> Ez a *hiketeia* aktusában rejlő alapvető ambivalencia megtestesülése: a könyörgő, miközben az önálvétés gesztusait hajtja végre, egyszersmind a hatalmasabb fél integritását veszélyezteti.<sup>45</sup> Ennek még több példáját is látni fogjuk később.

Ezután az elbeszélő közli, hogy Priamos megcsókolta Achilleus kezét (κῦσε χειρας; 478). A sor egy *redditio* alakzatában a kézzel kezdődik és azzal is végződik (χειρῶν... χειρας) – egy újabb nyomatékos és ellentétező szimmetria, mely már itt a szövegben később is nagyon fontos elemre, a kézre tereli a figyelmet, ráadásul úgy, hogy az első előfordulás Priamos, a második viszont Achilleus kezére vonatkozik. A rituális könyörgés, a *hiketeia* vagy *hikesia* tipikus gesztusai itt kibővülnek a kézcsókkal.<sup>46</sup> Ez azért lesz fontos, hogy a száj és a kéz, az esdeklő csókot lehelő és mindjárt utána könyörgő szóra nyíló száj és a gyilkos kéz a maga drámaiságában érintkezessen, és az erre következő sor a maga teljes súlyával, „»tricolon crescendo«-ként<sup>47</sup> az egyre hosszabb tagok klimatikus hatásával dördülhessen el: δεινὰς ἀνδροφόνους, αἱ οἱ πολέας κτάνων υἱὰς (479), vagyis azt a kezét, amely rettenetes, iszonyú, melynek érintése így felkavaró és megrendítő, hiszen ez a kéz embergyilkos, férfiölő, és nem is akármilyen férfiak megölője, hanem éppenséggel a könyörgő számtalan fiát ölte meg. Az elbeszélő itt azzal, hogy Achilleus kezét mint önálló ágenseket állítja elének, „az érzelmi feszültséget Priamosz könyörgésének középponti gesztusára összpontosítja.”<sup>48</sup>

A kézcsók gesztusának rettenetes paradoxonára később maga Priamos is felhívja a figyelmet: „vállalom azt, amit ember nem tett eddig a földön: / gyermekeim megölője felé emelem kezem esdve (ἀνδρὸς παιδοφόνου ποτὶ στόμα χεῖρ’ ὀρέγεσθαι)” (505–506; az utolsó sor inkább azt jelenti, hogy Priamos a saját szájához húzza Achilleus kezét, hogy megcsókolja). Miközben a férfiölő kéz a leggyakrabban Hektór attribútumaként fordul elő az *Ilias*ban, az alakzat korábban nemcsak Priamos, hanem a Patroklost sirató Achilleus gyászával is érintkezésbe került: kétszer is ismétlődik az a sor, amely a pusztító kézhez egyszerre kapcsolja a gyöngédség és a fájdalom képzetét, ugyanakkor fenyegető erejét is: „férfiölő keze ott nyugodott kebelén a barátnak” (XVIII. 317; XXIII. 18). Az érintések láncolata: Achilleus keze itt a Hektór keze által megölt

<sup>42</sup> GOULD, *I. m.*, 79, 93–94 (100. j.).

<sup>43</sup> Ezért a gondolatért Bónus Tibornak tartozom köszönettel.

<sup>44</sup> LATEINER, *I. m.*, 39–40, 52, 53.

<sup>45</sup> GOULD, *I. m.*, 100.

<sup>46</sup> Uo., 76–77.; RICHARDSON, *I. m.*, 322.; BRÜGGER, *I. m.*, 178.

<sup>47</sup> MACLEOD, *I. m.*, 126.

<sup>48</sup> GOULD, *I. m.*, 96.

Patroklos testét érinti, azután ez a kéz Hektórt öli meg, s ezután csókolja meg Priamos. Ugyan nem Achilleus kezéről van szó, de a kéz gazdag figurációjának tagolt érzékeléséhez fontos az is, hogy Achilleust korábban édesanyja, Thetis is gyöngéden simogatta meg kezével, miután bizalmas közelségbe ült le hozzá (126–127) – a később ugyancsak többször szóba kerülő apa–fiú kapcsolat és az erre való emlékeztetés anya–fiúi *pendant*-jaként (128: Thetis „gyermekemként” szólítja meg Achilleust, s kicsit később az elbeszélő is kifejezetten említi, hogy itt „anya és fia” találkozásáról és beszélgetéséről van szó: 141).

A gesztusoknak és érintéseknek, testek, kezek és szájuk affektív érintkezésének ez a részletező leírása azután a bonyolultabb jelentésszerkezetű homérosi hasonlatok egyikében folytatódik (480–484). A jól adagolt feszültség fokozása a késleltetés révén történik meg, hiszen a sátorba lépést és az öreg király megszólalását így kilenc teljes sor fogja elválasztani egymástól. A körülményesen kibomló hasonlat azt a hatást írja le, amelyet egy otthon gyilkosságot elkövető, s ezért a vérbosszú elől más vidéken másnak (egy gazdag embernek) a házába menekülő férfi megjelenése a befogadásra kiszemelt ház lakóiból kivált. Hogy az őt megpillantó házigazda történetesen „gazdag” (ἀνδρὸς...ἀφνειοῦ; 482) is, annak az lehet a jelentősége, hogy egészen világossá teszi a fordított szereposztás paradox voltát: voltaképpen Priamos hazájában vagyunk, ő a gazdag ember, aki ezt most a Hektór váltságdíjaként magával hozott dús ajándékokkal nyilvánvalóvá is teszi, továbbá nem ő, hanem Achilleus az, aki embert ölt, s most mégis Priamos megy őhöz *hiketés*ként, hogy befogadást és kérésének meghallgatását kérje.<sup>49</sup> A hasonlatban megvalósuló inverzió egyszersmind a Priamos és minden könyörgő magatartásában fontos szerepet játszó inverzió megfelelője is (a *hiketei*áról mint a szokásos kompetitív normák megfordításáról később még lesz szó), s ekként is megtestesítője a pillanatban rejlő szörnnyű feszültségnek.<sup>50</sup>

Az elbeszélő a hasonlatbéli érkező által kiváltott hatásra a *thambos* szót használja, ami megdöbbenést, csodálatot jelent, s ezek olyan változatát, amelybe rémület, ijedt tisztelet is vegyül – ami elnémítja és megdermeszti azt, aki átéli: Devecseri találatával „elfogja a szörnnyű csodálat”, ahol a szörnnyűbe a *szörnnyülködöt*, *elszörnnyedöt* is bele kell hallanunk. A következő sorban az elbeszélő megismétli a szót, ezúttal már igei alakban vonatkoztatva vissza a hasonlítottra: Achilleus θάμβησεν, döbbenet meredt Priamosra (483). (Az egész sorban a vizualitáshoz kapcsolódó kifejezések uralkodnak: Achilleus ἰδὼν Πριάμῳ θεοειδέα, meglátván az isteni kinézetű Priamost, aki e jelző által egy szintre is emelkedik Achilleusszal. Akár még azt is gondolhatjuk, hogy nem pusztán Priamos váratlan felbukkanása, hanem egyenesen isteni megjelenése az, ami Achilleust megdöbbeneti.<sup>51</sup>) Ugyanígy a sátorban tartózkodó többiek, a társak is, miután már megpillantották az öreget, θάμβησαν, megrökönyödve bámultak – ez három soron belül immár a harmadik ismétlődés, ráadásul ez az utolsó a sor elején, nyomatékony helyen –, s azután a döbbenettől csak néztek egymásra (ἐς ἀλλήλους δὲ ἴδοντο; 484).

<sup>49</sup> A hasonlat paradoxonaihoz részletesen lásd: RICHARDSON, *I. m.*, 323.; BRÜGGER, *I. m.*, 179–180.

<sup>50</sup> GOULD, *I. m.*, 96.

<sup>51</sup> RICHARDSON, *I. m.*, 324.



Ez után az affektíven telített, hatásos előkészítés után szólítja meg Priamos könnyörögve Achilleust, s mindjárt beszédének legelején emlékezésre szólítja föl:  $\mu\eta\eta\sigma\alpha\iota$ , emlékezz!

„Isteni hős Akhileusz, emlékezz édesapádra;  
éltes, akár én, és a nehéz aggkor küszöbén áll.  
S tán őt is gyötrik, támadják, kik körülötte  
laknak, s nincs, ki a vést elháríthassa fejeről;  
és lásd: ő mégis, meghallva, hogy élsz, a szívében  
örvend és mindennap bízva reméli, hogy újra  
látja szerette-fiát, aki Trója alól hazaindul;  
míg én legnyomorultabb, sok daliás fiu apja  
voltam Trójában, s közülük tán egy se maradt meg.  
Ötven gyermekem élt az akháj seregek közeledtén;  
és egy híján húsz született nekem egy anyaméhből,  
míg palotámnak több más asszonya szülte a többit.  
Harcos Arész oldotta meg anyyinak eddig a térdét;  
és ki egyetlen volt nekem, óvta a többit, a várost,  
azt te megölted nemrég, míg harcolt a hazáért,  
Hektórt; érte kerültem most az akhái hajókhoz  
végtelenül sok ajándékkal megváltani tőled.  
Tiszteld isteneinket, Akhileusz és könnyörülj meg  
emlékezve apádra: de szánandóbb vagyok annál,  
vállalom azt, amit ember nem tett eddig a földön:  
gyermekeim megölője felé emelem karom esdve.”  
(486–506)

A könnyörgés szokásos bevezető formuláinak elhagyásával a beszéd első szavának imperativusa az egész beszéd performatív karakterét, feszültségét, érvelésének és affektív hatásának irányát is megadja. Maga az a feszültség is figyelemre méltó, hogy a könnyörgés az imperativus parancsszavával kezdődik: Priamos megnyilatkozása távolról sem a *hiketeia* szokásos nyelvhasználatának az önálávetést kifejező modalitásában hangzik el, s nemcsak az üdvözlést hagyja el, hanem egy szót sem szól az adresszált kiválóságának, és az ezért őt megillető *timé*nek, nyilvános tiszteletnek a mindenekfeletti elismeréséről.<sup>52</sup> De egyáltalán milyen természetű az az emlékezés, amelyre Priamos föl szólítja Achilleust? Az emlékezés itt – a korábbi példaktól részben eltérően – nem olyan folyamatként jelenik meg, amely az emlékezőt magával ragadja és kedélyét érzelmi hullámmzásba dobja, hanem a rábeszélés eszközeként Priamos tudatos emlékezésre, emlékek felidézésére szólít föl, ami azonban, a beszélő szándékai szerint, ugyancsak érzelmi hullámmzást fog elindítani az emlékezőben. Achilleusnak emlékeznie kell, mert Priamos tudja, hogy ezzel nyerheti meg kérésének a vad lelketű hőst.

<sup>52</sup> GOULD, I. m., 95.

De mire kell a görög hérosnak emlékeznie? Emlékezz – apádra (πατρός σοῖο). Apádra, aki „olyan idős, mint én” (τηλικού ὡς περ ἐγών), s a pusztító, a halálos öregkor küszöbén áll (ὄλοῦ ἐπὶ γήραος οὐδῶ, *enallagéval* a küszöb lesz vészes; 486–487). Amit Priamos ezzel az emlékeztetéssel megteremt, az az együttérzésnek vagy pontosabban a szánalomnak (az *eleos*nak) az affektív közege (melynek talán még a honvágy is része), amennyiben az apját szerető Achilleust azzal próbálja a maga oldalára állítani, hogy önmagát amannak apjához hasonlóként mutatja be. (Miközben persze kockázatos is ez az összehasonlítás: az utolsó ember, aki Achilleust apjára emlékeztette, a haldokló Hektór volt; ráadásul Priamost – másik fia, Paris révén – igencsak könnyen lehetne Péleus magányos öregsége közvetett előidézőjének tekinteni.)<sup>53</sup> Ez a hasonlítás retorikai eszközével megteremtett hasonlóság, amely a korábban már említett tükrös vagy chiasztikus szerkezeten alapul, az egész jelenet középponti alakzata, melynek fontosságát indirekt módon az is mutatja, hogy a szorosán vett beszédet véve ez az egyetlen elem, amelyet Priamos átvesz a Hermés által korábban neki javasolt témákból (465–467: „»Lépj te magad hozzá, kulcsoljad a térdeid által, / s kérleld őt apjára, sűrűhajú anyja nevére / és a fiára, hogy így indítsd meg benne a lelket«”). Az argumentatív témahorizont szűkítésének indokát talán a helyzet, a *kairos* megkövetelte rövidségben és a hatékonyságban láthatjuk.<sup>54</sup> Ugyanakkor Priamos Hermés gesztusnyelvi utasításait természetesen követi, sőt a kézcsókkal ki is bővíti, és azt is nyomban látni fogjuk, hogy a kifejezett tanácsban foglaltaknál többet hasznosít majd Hermés vele szemben tanúsított magatartásából és szavaiból.

A Priamos és Péleus között megteremtett hasonlóságnak a tükrös hatása az imaginatív azonosulás, egyfajta „transzfúziós mechanizmus” folyamatán alapul.<sup>55</sup> De nem Achilleus „azonosul” vagy „érez együtt” a *compassio* értelmében Priamossal, hanem Hektór apja ölti fel Achilleus apjának vonásait. Ennek fontos eleme az is, hogy Priamos itt sokkal inkább apaként, semmint királyként állítja be magát. Ezen a ponton emlékeznünk kell arra, hogy az apa–fiú kapcsolatnak a beszédben és az általa elindított egész affektív folyamatban betöltött fontos szerepét már előre jelezte Priamos találkozása Hermésszel: az önmagát a műrmidónok közül való ifjú harcosként, sőt, és persze ez sem véletlen, éppen Achilleus szolgájaként (396) feltüntetető vezető isten Priamost *patérként* szólítja meg (362), a trójai uralkodó pedig őt „kedves gyermekemként” (373); majd Hermés a saját, ez alkalomra megteremtett apjához hasonlítja Priamost, mégpedig kifejezetten említve a közös pontot, öregségüket is; ahogyan apja gyermekeinek számszerű sorában is elhelyezi magát.<sup>56</sup> Hermés is említi Hektór egyedi ki-

<sup>53</sup> Hans Bernhard SCHMID, *Mitleid ohne Einfühlung. Überlegungen zu Achilles' Gefühlsentwicklung = Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*, szerk. Thimo BREYER, Fink, München, 2013, 470.

<sup>54</sup> Stefano DENTICE DI ACCADIA AMMONE, *Homer und seine Redner. Drei Bittreden als Beispiele homerischer Redekunst*, Gymnasium 2013 (120), 117–118.

<sup>55</sup> *Uo.*, 119.

<sup>56</sup> Hermés: 371: „»hisz olyanak látlak, mint az apámat«, 398: „»gazdag az édesapám otthon, de akár te, öreg már«,”; vö. Priamos szavaival Achilleushoz (487): „»éltes, akár én, és a nehéz aggkor küszöbén áll«,”; Hermés: „»kivülem is van hat fia, én hetedik fia volnék«” (399), vö. Priamos: „»Ötven gyermekem élt az akháj seregek közeledtén; / és egy híján húsz született nekem egy anyaméhből«” (495–496; amikor az istenség leleplezi magát, akkor küldetésének kezdeményezőjét nem Zeusként, hanem „apámként” jelöli meg: 461).

valóságát és a halála okozta ijedelmet a trójaiak körében (383–385), s ez Priamos beszédének is fontos eleme lesz (499–501; Priamos Hermés beszédére válaszolva szóba is hozza, hogy az ifjú milyen szépen szólt szerencsétlen fia szomorú sorsáról: 388). Sőt az is említést érdemel, hogy ahogyan majd később Achilleus, úgy Hermés is az öreg király kezét fogja meg annak félelmét csillapítandó (361, vö. 671–672).

Hogy Achilleus hangoltságának gyökeres megváltozását az apa–fiú kapcsolat, egyáltalán a szülőkre hivatkozás tekintetében pontosan lássuk, ahhoz azt is érdemes még fölidéznünk, hogy amikor korábban Hektór ugyancsak szüeleire is kérlelte, hogy majd adja ki holttestét a trójaiaknak, akkor a görög még így válaszolt: „Sem térdemre ne kérj engem, kutya, sem szüleimre (μη δὲ τοκήων). / Bár engem magamat készítené erőm meg a lelkem / nyers husodat falnom darabokban: olyat cselekedtél” (XXII. 345–347).<sup>57</sup> A szülőkre hivatkozás teljes hatástalansága mellett a kannibalizmus és vele a vadállatiasság motívuma is figyelmet érdemel.<sup>58</sup> Priamos beszédéhez visszatérve: mindezek után látható be annak teljes hordereje, hogy Achilleus majd éppen ennek a Priamos és Péleus között nagy erővel megteremtett hasonlóság felismerésének a hatására fogja megérteni a saját korlátozottságát (lényegében halandóságát), legalábbis annak teljes mélységében, vagyis úgy, hogy ez a belátás vagy megértés a cselekedeteit is befolyásolni fogja.<sup>59</sup>

De ne rohanjunk előre. Előbb ugyanis Priamos a hasonlítás után az ellentétezés alakzatával a különbséget is megteremti Péleus és saját maga között: Achilleus apja ugyanis, bármennyire hiányzik is neki a fia, és fia védelmező hiánya miatt akár nehéz sorsa is lehet otthonában (miként Priamos is szorongatják éppen azok, akiknek egyik képviselőjéhez most könyörögve fordul), mégis örvendezik magában („a szívében”: χαίρει τ' ἐν θυμῷ), amikor hallja, hogy *a fia él* (σέθεν ζώοντος ἀκούων; 490–491). Ezzel szemben Priamosnak (újfent αὐτῶν-ral az erősebb szembeállítás végett) kiváló fiai közül „tán egy se maradt meg”: a fiak számának akkurátus közlése és származásuknak (anyjuknak) az említése (495–497) Priamos szenvedésének nagyságát érzékelteti a retorikus fokozás révén, amivel szánalomraméltó voltának érzetét erősíti a hallgatóban.<sup>60</sup> Okos tapintattal, egyszerismind a görögök és a trójaiak mint halandók sorsának közösségére is felhívva a figyelmet, említi meg Priamos, hogy a dühödt Arés (tehát nem valamely görög hős vagy hősök) oldotta meg oly soknak (oly sok fiának) a térdét.<sup>61</sup> Az okos és sikeres „Gefühlsdiplomatie”<sup>62</sup> nyomán azután már kimondhatja azt is, hogy azt az egyet, egyedülit és egyetlen (ὄς δὲ μοι οἶος ἔην [499], aki az én egyetlenem

<sup>57</sup> SZABÓ Árpád, *Homérosz világa*, Művelt Nép, Budapest, 1956, 203.

<sup>58</sup> Vö. Hekabé Achilleusra vonatkozó szavaival: „akinek bárcsak kiharapva / falhatnám fel a máját, mert ez lenne viszonzás / gyermekemért” (XXIV. 212–213); SCHMID, I. m., 468.

<sup>59</sup> Douglas L. CAIRNS, *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon, Oxford, 1993, 118–119.; BRÜGGER, I. m., 177.

<sup>60</sup> DENTICE DI ACCADIA AMMONE, I. m., 119.

<sup>61</sup> Uo. Priamos egy korábbi helyen ugyanígy Arésnak tulajdonítja legderekabb fiainak, köztük Hektórnak az elveszejtését (260). Az ottani helyettesítést az indokolhatja, hogy a dicsért derekának a becsmért gyatra gyermekekkel való szembeállítását erősíti, hogy az előbbieket halálát nem a halandó görögök, hanem egy halhatatlan isten okozta.

<sup>62</sup> SCHMID, I. m., 470.

volt, aki azzal örvendeztetett meg, hogy egyedi módon kiváló volt, s aki így egyedül is volt – mintha neki is egyetlen gyermeke lenne, miként Péleusnak<sup>63</sup>), aki a várost és annak lakóit védte, vagyis Hektórt – „azt te megölted nemrég, míg harcolt a házáért” (500). A két apa közötti különbség lényege az, amit Priamos úgy mond: σέθεν ζῶοντος ἀκούων (490), hallja, hogy élsz, hogy te még életben vagy. Péleus és Priamos hasonlóságát az ellentétező szembeállítás által létrehozott különbség hasítja fel, hiszen Priamos olyannyira egyedi gyermeke már meghalt. Ráadásul éppen az ölte meg, akihez Priamos e pillanatban beszél, kiszolgáltatott helyzetben, könyörgőn leborulva előtte: „vállalom azt, amit ember nem tett eddig a földön: / gyermekeim megölője felé emelem karom esdve” (505–506; ahogy már említettem, itt helyesebben a kézcsókról van szó).

Van még egy elem ebben a beszédben, amely alighanem mindennél jobban megteszi a hatását a beszéd megszólítottjára és mindenkori hallgatójára. Priamos, amikor azt mondja, hogy Achilleus apja örül annak, hogy gyermeke él, ezt teszi hozzá: „és mindennap bízza reméli, hogy újra / látja szerette-fiát, aki Trója alól hazaindul” (491–492). Priamos itt a Péleus és a maga helyzete közötti különbség megvilágításába Achilleus és Hektór helyzetének különbségét vonja be. Miközben Achilleus apja reménykedik abban, hogy majd még láthatja szeretett fiát (ὄψεσθαι φίλον υἱὸν), tőle ez a remény már meg van vonva. Csakhogy nemcsak e részlet előadásának hajdani közönsége és a mai olvasó, hanem a beszéd közvetlen címzettje is pontosan tudja, hogy apjának ez a reménye hiábavaló: Achilleus soha nem fog visszatérni Trójából Phthiába. A két apa hasonlóságát átmetsző különbség Priamos szavai szerint a fiúkra is kiterjed, ám ez a különbség csak a beszéd látszatteremtésében ölt formát, valójában éppen a korai halál közösségét, vagyis a hasonlóságot villantja meg a két fiú sorsában. Achilleus reakcióját itt az elbeszélő érthető módon nem jelzi, ám a beszédre következő, a beszéd által kiváltott fordulat affektív komplexumában ezek a szívbe markoló szavak is alighanem szerepet játszanak – ha nem egyenesen a legfőbb szerepet játszószák. Annyit talán megkockáztathatunk, hogy Achilleusnak ez az utóbb minden korábbinál lényegibbnek mutakozó, s „válaszbeszédében” diszkurzív alakot is öltő rádöbbenése saját halandóságára eredendően össze van kapcsolva az apja kiszolgáltatottsága és magánya miatti fájdalommal. Ennyiben Priamos most idézett szavaiban (491–492) és az ahhoz társítható értelemlehetőségekben bizonyosan többről van szó, mint „drámai iróniáról”.<sup>64</sup> Az igaz lehet, hogy Achilleus a védelmező nélkül maradt Péleus helyzetére, és ezzel a saját fájdalmas „mulasztására” is gondol, amennyiben az öreg apa védelmezése a hőségi társadalomban az életerős fiú feladata lenne.<sup>65</sup> De Achilleusnak a Priamossal szemben mindjárt megnyilvánuló, olykor akár a gyöngédséggig megenyhült viselkedése és maga a halott kiadása ennél ugyancsak többről árulkodik.

Priamos beszédéből még azt a rövid felszólítást emelem ki, amelyben az egész XXIV. éneket meghatározó két fontos szó megjelenik. Beszéde erőteljes affektív hangoltságú zárlatában (a *peroratio* mint a hallgatóság végső felhangolásának eszköze az

<sup>63</sup> E beállítás argumentatív és emotív erejére hívja fel a figyelmet MACLEOD, I. m., 129.

<sup>64</sup> Szemben Brügger véleményével (I. m., 184).

<sup>65</sup> Mary SCOTT, *Pity and Pathos in Homer*, Acta Classica 1979 (22), 12.

antik és a mindenkori retorikának is fontos, a szónoklattanok által is rendre kiemelt eleme) a trójai király arra hívja fel a hirtelen haragú, erőszakos és rettegett görög hőst, hogy tisztelje az isteneket (αἰδεῖο θεοῦς), vele szemben pedig legyen benne szánalom (αὐτὸν τ' ἐλέησον), s mindennek alapjaként megint az apjára való emlékezést hozza föl: μνησάμενος σοῦ πατρός (503–504). Ebben az összefüggésben az sem lényegtelen, hogy korábban éppen Achilles apja volt az, aki vad természetének féken tartására figyelmeztette a Trója alá induló fiát. Nem véletlenül idézi a IX. ének követség-jelenetében (255–256) az ugyancsak kiváló szónok Odysseus is Péleusnak erre vonatkozó intését: „»te meg nagylelkű szivednek / légy ura kebledben«.”

Az *aidós* és az *eleos* főneveknek, melyekhez az 503. sorban szereplő igék kapcsolódnak, a jelentés- és képzetköre persze a 'tiszteletnél' és a 'szánalomnál' sokkal szélesebb, magyarul ezeknek a szavaknak a fogalmi tartalma egyetlen szóval nem adható vissza. Az *aidós* a tiszteletet és a szégyen- vagy szeméremérzést is jelenti, annak képességét, hogy figyelembe vesszük és tiszteletben tartjuk az emberek közötti társas viselkedés és az istenekkel szembeni magatartás elfogadott szabályait; hogy visszariadunk olyasminek az elkövetésétől, ami ezeket a szabályokat áthágja, akkor is, ha ez egyébként érdekünkben állna. Az *aidós*ban a kölcsönösségi elem, a „magatartás reciprocitása” is benne rejlik: ha az egyik fél *aidó*st tanúsít a másikkal szemben, akkor ez magában foglalja azt az elvárást, hogy a másik is így fog eljárni övele. A *hiketeia* aktusában az *aidós* különösen is fontos szerepet játszik: ez testesíti meg a könyörgés helyzetének jellegzetes affektív hangoltságát.<sup>66</sup> Nem véletlen tehát, hogy Priamos már korábban (XXII. 419) együtt említette az *aidó*st és az *eleost* (ott is igei alakokban), mint azokat az értékeket, amelyekre majd alapozza könyörgését; és ugyanitt azt is, hogy majd Péleusra fog hivatkozni Achilles szívének meglágyításáért (419–423). (Ez is azt mutatja, hogy Priamos beszéde jó előre átgondolt és jól felépített retorikai stratégiát valósít meg.) Az pedig, hogy Priamos a beszéde végén külön is hangsúlyozza, hogy Achillesnak az *isteneket* – mindenekelőtt a könyörgőt vagy oltalomkérőt, a *hiketést* oltalmazó Zeus *hikesiost* – kell tisztelnie (nem pedig *vele szemben* tiszteletet mutatnia), még nagyobb nyomatékot ad kérésének.<sup>67</sup>

A másik elem, az *eleos* a szánalmat, adott esetben a könyörületes viselkedést jelenti, melyet mások balsorsa és szenvedése vált ki, miközben nem tartalmazza a *compassio*, az együttérzés mozzanatát – vagy legalábbis nem feltétlenül tartalmazza azt.<sup>68</sup> Sokkal inkább azzal a félelemmel van összefüggésben, amelyet amiatt érzünk, hogy a másik szánandó sorsa *minket is* elérhet; ennyiben a szánalom tartalmaz (morális ítéletben kifejeződő) kognitív mozzanatot is.<sup>69</sup> Ennek értelmében a szánalmat akár „másodrendű érzelmként (»second order« emotion)” is felfoghatjuk, amely mások érzelmeinek (affekcióinak) megértése révén vált ki bennünk érzelmeket (affekciókat).<sup>70</sup> Az *eleos* ugyanakkor kétarcúnak mutatkozik: magában foglal egy előre hajtó erőt (szemben

<sup>66</sup> GOULD, *I. m.*, 87.

<sup>67</sup> BRÜGGER, *I. m.*, 188.

<sup>68</sup> KONSTAN, *I. m.*, 202.; 213 *eleos* és *sympathy* különbségéről.

<sup>69</sup> SCOTT, *I. m.*, 2.; KONSTAN, *I. m.*, 201.

<sup>70</sup> CROTTY, *I. m.*, 103.



a hasonló jelentésű *oiktosszal*, amely csupán egy tiltást, a bosszú vagy a további megalázás tiltását tartalmazza), amely arra ösztönzi az általa afficiáltat, hogy enyhítsen a másik ember szánandó helyzetén – vagy éppen bosszút álljon érte azon, aki ezt a sanyarú helyzetet előidézte. Ebben a vonatkozásban a szánalom nagyon is összefér a haraggal, ahogyan ezt az *Ilias* számos harci jelenete mutatja.<sup>71</sup> Az Achilleus–Priamos találkozásnál érvényesülő *eleos* mindenesetre a Homérosnál uralkodó kompetitív érények háttérbe szorítását igényli.<sup>72</sup> Az *eleos*nak ez a sajátossága egyszersmind a *hiketeia* szabályrendszerével is párhuzamos, sőt a jelen esetben abba illeszkedik. A homérosi harcos férfitársadalmat jellemző kompetitív viselkedés szokásos mintáinak inverze a könyörgő részéről felfüggeszti a közös kompetitív „játék” szabályait. De ugyanezzel a felfüggesztéssel egyszersmind új szabályokat fektet le, s ezek betartására igyekeznek *szorítani* a „játékban” résztvevő másik felet is.<sup>73</sup> Ebben mintha megint a *könyörgés erőszakos mozzanata* nyilvánulna meg, ami ez esetben akár analógnak is tekinthető a szánalomra való *felszólítás* performatívumának paradox szerkezetével: szánj meg engem – így szól az igényem, a felszólításom, a követelésem, melynek kötelességed megfelelni, éppen azért, mert ezt kérem. Követelem, hogy hatódj meg a minden követelésről lemondó megalázkodásomon.

A XXIV. ének egy korábbi helyén, az istenek gyűlésében felszólalva Apollón ugyanezeket az egyszerre viselkedési normákban, azután attitűdökben, s majd konkrét cselekvésekben megtestesülő értékeket hiányolta a Hektór holttestét őrjögve meggalázó Achilleusból: „nincs könyörület (ἔλεον) Akhilleuszban, nincs benne szemérem (αἰδώς)” (44). A két szó a XXI–XXIV. énekben gyakran összekapcsolódik, főként a trójaiak megnyilatkozásaiban, például amikor hiába könyörögnek Achilleus kegyelméért, rájuk hivatkozva (XXI. 74; XXII. 123–124), vagy amikor előre vetítik őket mint majdani sikeres vagy sikertelen hivatkozási alapot (XXII. 419: itt Priamos beszél, s ez a hivatkozás – ahogyan az itt is említett Péleusra való hivatkozás is – sikeres lesz; XXIV. 207–208: itt Hekabé próbálja lebeszélni férjét az útról egyebek mellett arról győzködvén őt, hogy Achilleus nem fog ezen értékeknek megfelelően cselekedni). A XXIV. énekben mindenesetre az *eleos* lesz a cselekvések legfőbb motiválója, mind az isteni, mind az emberi szférában,<sup>74</sup> és ez eredményezi, hogy az eposz cselekménye a megelőző kegyetlenség után legalább pillanatnyi enyhülésben és időleges békében jut nyugvópontra.

Jellemző módon éppen ezeknek az értékeknek az Apollón által felrótt hiányát előzi meg közvetlenül az a hasonlat, amelyben az isten a félisten Achilleust állathoz, mégpedig fékezhetetlen vadságú oroszlánhoz hasonlítja: „[...] ért vadsághoz, akár az

<sup>71</sup> Glenn W. MOST, *Anger and Pity in Homer's Iliad = Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*, szerk. Susanna BRAUND – Glenn W. MOST, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, 55–56, 61–62. Például: V. 561–563, 610–612; XVII. 346–348, 352–353. Ez döntő különbség a keresztény „irgalmassághoz” képest, melyet az Újszövetség görögjében ugyancsak az *eleó/eleos* fejez ki (például Máté 5:7, 9:13; Lukács 6:36, 10:37).

<sup>72</sup> Vö. SCOTT, *I. m.*, 10–12, aki az *eleos*nak ezt az aspektusát egyszersmind egyetemesnek is látja.

<sup>73</sup> GOULD, *I. m.*, 95.

<sup>74</sup> Walter BURKERT, *Zum altgriechischen Mitleidsbegriff*, [k. n.], Erlangen, 1955, 103.; CAIRNS, *Aidōs*, 118–119.; MOST, *I. m.*, 71–73.; BRÜGGER, *I. m.*, 37.

oroszlán, / mely miután roppant erejének, hősi szívének / enged, zsákmányért a halandók nyája közé ront” (41–43). Amikor Priamos beszéde után, legfőképpen annak hatására – függetlenül attól, hogy ezzel Zeus parancsát teljesíti – a hős feladja vadságát, kiadja Hektór holttestét és bizonyos pillanatokban jószerevével gyöngéden viselkedik az öreg királlyal szemben (főleg: 515–516, 671–672), akkor mintha viselkedésének ettől az állati mozzanatótól is megszabadulna – legalábbis időlegesen (vö. 572).

Az *aidós* és az *eleos* a XXIV. ének említett helyén (44) a vadállati viselkedéssel szemben a kifejezetten emberi értékeket jeleníti meg.<sup>75</sup> Mondhatnánk persze, hogy ez a szembeállítás, és maga az oroszlán-hasonlat is Apollón perspektívájában kerül elénk, ennyiben jelentése és jelentősége korlátozott. Csakhogy az oroszlán-hasonlatok rendszere és az, hogy maga Achilleus is megteszi ezt az összehasonlítást (XXII. 261–265), arra mutat, hogy itt nemcsak az isteneket befolyásolni akaró Apollón retorikai manőveréről van szó. Az utóbbi előfordulás egyébként nemcsak abból a szempontból érdekes, hogy itt Achilleus beszél saját magáról mint oroszlánról (kifejezetten szembeállítva önmagát az emberekkel), hanem azért is, mert a szembeállítás tágabb intézményes (morális, jogi) keretben valósul meg, állati és emberi különbségét messze tagoltabban artikulálva, mint egyszerűen a „vadság” – mint nyomban látni fogjuk, Homérosznál egyébként is csak korlátozottan érvényes – diszpozicionális-affektív differenciája.<sup>76</sup>

Az oroszlán-hasonlatok rendszerét az esztétikai jelentésképzés felől vizsgáló Michael Clarke azt állapította meg, hogy a fenevad és a harcos érzelmi és megismerő apparátusa és folyamatai között nagyon is sok és fontos párhuzam van. A bestia és az ember jellemének párhuzamai olyannyira szorosak, hogy ennek foka a mai kultúránk számára elképzelhetetlen.<sup>77</sup> Ilyen mindenekelőtt az erő, a bátorság és a vadság.<sup>78</sup> Ami másfelől a vadállatot és az emberi hőst megkülönbözteti, az az utóbbit adott esetben jellemző körültekingetés, az önkorlátozás, a saját halandó mivoltból fakadó korlátok felismerése: a *gnóthi seauton* parancsának engedelmeskedés.<sup>79</sup> Annak a harcosnak az esetében, akiből ez hiányzik, a dicsőségért folytatott vad harc és a szükségképpen bekövetkező halál végzetesen összekapcsolódik.<sup>80</sup> Amikor a XXIV. énekben Achilleus az őrző vadságtól a másik szempontjainak megértésére képes szelídség felé mozdul el, akkor az állatitól az emberi felé, sőt valóban „az ember állapot mélyebb megértése”<sup>81</sup> felé mozog. De amikor ezt megállapítjuk, szem előtt kell tartanunk, hogy ez a két pólus őbenne magában mint emberben van benne, a közöttük végbe-

<sup>75</sup> BURKERT, I. m., 102.; az *aidósra* vonatkozóan ezt állapítja meg Cairns is. (*Aidós*, 132 [255. j.]

<sup>76</sup> „»Gyűlöletes Hektór, ne beszélj nekem eskükötésről [συνημοσύνας, megegyezésekről]. / Mert nincs szerződés [ῥρκια πιστά, hites eskü/hiteles szerződés] az oroszlán s emberi faj közt [λέουσι και ἀνδράσιν, oroszlánok és emberek között] / és sosem ért egyet lelkében a farkas, a bárány, / mert egymás ellen gonoszat terveznek örökké: / így köztünk se lehet se barátság, sem pedig eskü, / szerződés [ὡς οὐκ ἔστ' ἐμὲ καὶ σὲ φιλήμεναι, οὐδέ τι νόϊν / ῥρκια ἔσονται], míg egy közülünk nem hull el a harcban«”.

<sup>77</sup> MICHAEL CLARKE, *Between Lions and Men. Images of the Hero in the Iliad*, Greek, Roman and Byzantine Studies 1995/2., 145–146.

<sup>78</sup> CLARKE, I. m., 138 (5. j.).

<sup>79</sup> BURKERT, I. m., 102.

<sup>80</sup> CLARKE, I. m., 151–152.

<sup>81</sup> MACLEOD, I. m., 11.

menő mozgások nem jelentik az éppen távolodó pólus tökéletes kizárását. Éppen ezért egyáltalán nem bizonyos, hogy ez a „humanitás” válik egy csapásra magatartásának és jellemének tartós meghatározójává, amelyet ugyan – az 572. sorban leírtak szerint („Péleidész meg a házból tört ki, akár az oroszlán”) – elveszít, de csupán „időlegesen »veszít el«”.<sup>82</sup>

Az, hogy az oroszlán-hasonlat az 572. sorban még egyszer előkerül, azt mutatja, hogy a főhős inkább csak palástolja haragját, semmint legyőzi.<sup>83</sup> Sőt, talán még pontosabban, az affektusok ökonómiája felől olvasva Achilleus heves mozgását (λέων ὡς ἄλτο θύραζε, oroszlánként odaugrott az ajtóhoz), az is fölvethető, hogy a hős azért ront ki a sátorból, hogy ne kövesse el azt a vétket, amelyet ezt megelőzően ő maga említ (569–570: „mert tán téged sem kíméllek sátram ölében, / bárha könyörgő vagy s még vétek Zeusz szava ellen”).<sup>84</sup> Vagyis az oroszlánéhoz hasonlatos, indulatos ki-rohanás talán éppen a saját, oroszlánéhoz hasonlatos indulatának kitörését van hivatva megakadályozni. Achilleusnak az indulattal szemben indulattal kell küzdenie, ennyiben itt nem a „vadállati” indulat egyszer s mindenkorra leküzdéséről vagy kiiktatásáról van szó a humán szelídség és civilizáltság elsajátítása révén, hanem az indulatok átváltásáról, átcsatornázásáról, éppenséggel egy másik indulatra és indulatba. Ennek az átcsatornázásnak a keretét vagy lehetőségfeltételét Walter Burkert nagyszerű élelátással fogalmazta meg: az *Iliás* és egyáltalán a görögség lényegéhez tartozik a roppant poláris feszültség a legkülönbözőbb emberi-szellemi lehetőségek között: a vérszomj, a vérengzés és a humánus magatartás (a német lényegibb tömörséggel: *das Blutige und das Humane*) egyidejűleg tartozik hozzá az eposzhoz, „e kettő fogalmilag szétválasztható, *genesisét tekintve azonban nem*. Ez különösen Achilleus alakjára igaz. [...] Szelídség és vadság mindig egyidejű lehetőségekként adódnak.”<sup>85</sup>

Persze gondolhatjuk azt is, hogy éppen ez az átváltás, az indulatok kezelése az, ami a civilizáltságot jelenti. Hiszen az is tanulságos, hogy néhány sorral később már nem az indulat áthelyezéséről van szó, hanem egyértelműen arról az előrelátásról, amelyet Clarke, más helyek alapján, az állat–ember különbség homérosi megragadásaként azonosít. Achilleus, miután kiment a sátorból, éppenséggel végrehajtja azt, amire Priamos odabent kérte: utasítást ad, hogy Hektór holttestét készítsék elő az útra. Ennek során pedig, rendkívüli előrelátással – mely a saját és a másik indulatának mély megértéséről, az affekciók dinamikájának kifinomult hermeneutikájáról tanúskodik –, komplex megfontoláson és érzelmi intelligencián alapuló óvintézkedést hoz az indulatok – mégpedig mindkettejük indulatai – újbóli kitörésének megakadályozására: „S hívta a szolgálókat, mosni, bekenni a testet, / arrébb tőle, nehogy

<sup>82</sup> Brüggerrel (*I. m.*, 35, 213–214) szemben.

<sup>83</sup> CLARKE, *I. m.*, 159.

<sup>84</sup> MOST, *I. m.*, 72. Achilleus haragját a gazdag ajándék újabb említése, és különösen is a hazatérésére irányuló kíváncsi váltja ki (Richard P. MARTIN, *The Language of Heroes. Speech and Performance in the Iliad*, Cornell University Press, Ithaca–London, 1989, 144–145). Ráadásul Priamos határozottan sürgeti őt, amit a görög hős újabb sértésként érzékelhet: „»Zeusz-táplálta király, sose ültess székre, ameddig / sátradbán Hektór temetetlen fekszik: azonnal / add ki nekem, hogy láthassam«” (553–555). Különösen azt az „azonnalt” (τάχιστα, nagyon gyorsan, sürgősen) nem kellett volna az öregnek mondania.

<sup>85</sup> BURKERT, *I. m.*, 100. Kiemelés tőlem.

Priamosz láthassa a sarját: / mert fájó szive tán fékezni se tudja haragját, / látva fiát, s Akhilleusznek kedves szíve fölindul, / s még Zeusz rendeletét megsérti, megölte az aggot” (582–586).<sup>86</sup>

Kitágítva a látószöveget azt mondhatjuk, hogy Hektór testének kiszolgáltatása azt mutatja meg, hogy Achilleus az indulatkezelés révén képes haragját és gyászát mérsékelni, képes megszánni a másik szenvedő embert (még ha az ellenség is), ennyiben *ebben* a cselekedetében valóban a humanitás és a civilizált élet értékei vezérlik, melyek elfogadása saját halandóságának és az ezzel járó korlátoknak a felismerésén alapul. Achilleust az emberi szenvedés általános érvényének belátása<sup>87</sup> vezeti rá „az emberi magatartás szokásos határainak”<sup>88</sup> betartására (ezt Achilleusnak az 518–551. sorok között olvasható, mindjárt tárgyalandó beszéde teszi egészen egyértelművé). Az *Iliás* szövege szerint azonban ez a változás nem feltétlenül jelent gyökeres, „megtérés-szerű” fordulatot, amely utóbb tartósan képes lesz meghatározni, ténylegesen az ellenkezőjükkre váltani Achilleus magatartását és cselekedeteit. A harc, amely Achilleus halálához is elvezet, s vele az öldöklés és a szenvedés, mindenesetre Hektór temetése után folytatódik.<sup>89</sup>

Az *aidós* és az *eleos* elvárásként megfogalmazása után következik Priamos beszédének korábban már szóba hozott lezárása: a példátlan és mindennél szánandóbb gesztus, hogy az apa fordul a könnyörgés mozdulatával fia gyilkosa felé. Az *ἀνδρὸς παιδοφόνου* (gyermekölő férfi, 506) szerkezet (amelyben a *παιδοφόνου* homérosi *hapax*) a három sorral későbbi (és egyébként is gyakori) *Ἕκτορος ἀνδροφόνου* (férfiölő Hektór, 509) formula inverze, vagyis szimmetrikus átfordítása: mind a nyelvi struktúrát (gyermekölő férfi/férfiölő gyermek), mind a jelöltet tekintve (Achilleus/Hektór): a formula szavainak megfordítása egyszermind a világ, az erkölcsi világrend felfordulását jelzi.<sup>90</sup> Priamos itt még egyszer szóba hozza az apára emlékezést, mégpedig mintegy a száanalom alapjaként hivatkozva rá, a beszédet gyűrűs szerkezetűvé zárva. Az *ἐλέησον / μνησάμενος σοῦ πατρὸς* a felszólítást és az indokolást tömör szerkezetben vonja össze; az „emlékezve” az *enjambement* révén újra a sor elejére kerül, mint a beszéd első sorában, a „könnyörülj” pedig sorzárlatként lesz hangsúlyos, így az egész szerkezet kétszeres nyomatékot kap, amit az *sz* hangok feltűnő alliterációja is erősít.

Az 506. sor a görög szövegben a következő: *ἀνδρὸς παιδοφόνου ποτὶ στόμα χεῖρ’ ὀρέγεσθαι*. Devecseri fordításában így szól: „»gyermekeim megölné felé emelem karom

<sup>86</sup> SZABÓ, I. m., 204–205.

<sup>87</sup> DENTICE DI ACCADIA AMMONE, I. m., 120–121, helyesen utasítva el egyszermind azt a nézetet is, amely Achilleus magatartásának megváltozásában az önzetlenség valamiféle spontán megnyilvánulását látja. Achilleus gesztusa kétségkívül nagyvonalú, ám semmiképpen sem altruisztikus: sokféle tényező áll mögötte (kezdve mindjárt Zeus parancsán), melyek közül a jelentős váltságdíj aligha az utolsó.

<sup>88</sup> CAIRNS, *Aidós*, 132.

<sup>89</sup> BURKERT, I. m., 107; JAMES M. REDFIELD, *Nature and Culture in the Iliad. The Tragedy of Hector*, The University of Chicago Press, Chicago–London, 1975, 218.; MACLEOD, I. m., 16.; MOST, I. m., 74–75. Achilleus változását mint „megtérést”, illetve a hős jószerével „keresztény szentként” felfogását Burkert, illetve Most nyomatékkkal utasítja el; Redfield egyenesen azt állítja, s ez talán a másik irányú túlzás, hogy Achilleus egyáltalán nem változott meg.

<sup>90</sup> MARY SALE, *The Oral-Formulaic Theory Today = Speaking Volumes. Orality and Literacy in the Greek and Roman World*, szerk. JANET WATSON, Brill, Leiden–Boston–Köln, 2001, 73–74.

esdve.«” Vagyis Devecseri úgy érti a sort, hogy Priamos nyújtja ki a kezét és érinti meg Achilleus száját. A beszéd utolsó sora azonban nyelvileg helyesebben úgy érthető, hogy Priamos itt is Achilleus kezét fogja meg, és érinti hozzá saját szájához.<sup>91</sup> Ezen kívül a könyörgés gesztusaként nem a száj, hanem az áll (alatti rész) megérintése ismert (például I. 501: δεξιτερῆ δ’ ἄρ’ ὑπ’ ἀνθερεῶνος ἐλοῦσα, jobbjával megfogta az álla alatt, tudniillik Thetis Zeust, hozzá könyörögve). Végül pedig Priamos beszédének vége nyilvánvalóan a 478–479. sorokban leírtakra utal vissza: arra, hogy Priamos megcsókolja Achilleus rettenetes férfioló kezét (κύσε χεῖρας δεινὰς ἀνδροφόνου). A kézcsók, különösen ebben az esetben, sokkal erőteljesebben jelzi az oltalomkérő nyomorult helyzetét és önálávetését, mint az áll egyébként szokásos megérintése. Főként, hogy a testbeszédet annak nyelvi megjelölése is nyomatékosítja. Ez nem ritka eset: az oltalomkérő nem egyszerűen elvégzi a könyörgés beszédaktusát kísérő mozdulatokat, hanem szavaival magukra a könyörgés mozdulataira is felhívja a figyelmet.<sup>92</sup> A két egyidejű csatorna használata a kommunikatív aktus őszinteségét és sürgető-nyomatékos voltát van hivatva jelezni.<sup>93</sup>

*(Priamos beszédének hatása: gyász és kiengesztelődés)*

A beszéd által kiváltott közvetlen hatás rövid leírásában (507–512) az első mozzanat az, hogy Achilleusban felébredt apja elsiratásának vágya: „Szólt; s zokogásvágy kélt most apja miatt Akhileuszban” (Ὡς φάτο, τῷ δ’ ἄρα πατρὸς ὑφ’ ἡμερον ὄρσε γόοιο [507]). A mai olvasót talán meglepő módon az itt szereplő *himeros*, vágy szó nem valamiféle halovány metafora. A homérosi szövegben ez a szó az evés, ivás, a szerelem vágyát is jelenti, vagyis erőteljes biológiai késztetésekre utal, ezért tud ez a vágy távozni nemcsak a szívből vagy elméből, hanem ugyanígy a „tagokból” is (514: ἀπὸ πραπίδων ἦλθ’ ἡμερος ἡδ’ ἀπὸ γυίων). A sírásban továbbá „a fájdalom egy fiziológiai és lelki ökonómia révén örömbé, megkönnyebbülésbe fordul át”,<sup>94</sup> ezért is lehetséges például „betelni a sírás élvezetével”, ahogyan néhány sorral később itt is történik (513: γόοιο τεύρπετο) A *himeros* szó az ének hallgatásának vágyát is jelentheti, de itt sem halványítva „szellemivé” a vágyat, hanem ennek az igénynek az erejét is az ösztönöké mellé emelve.<sup>95</sup> Intenzív késztetésről van szó, s ez az intenzitás az egész leírás affektív minőségét is jellemzi. Annyi már ezen a ponton is látszik, hogy Priamos beszéde az Achilleus sírásában alakot öltő mardosó szomorúság, fájdalom, voltaképpen a gyász elsődleges tárgyát kicserélte, Patroklos helyett már Péleus lesz a siratás tárgya. Achilleus sírásának (κλαῖεν) következő, négy sorral későbbi előkerülésekor (511) is az elbeszélő

<sup>91</sup> Lásd MACLEOD, *I. m.*, 129–130.; RICHARDSON, *I. m.*, 327.; BRÜGGER, *I. m.*, 189, részletes nyelvi magyarázatokkal a szokatlanul formált sorhoz.

<sup>92</sup> CROTTY, *I. m.*, 92.

<sup>93</sup> LATEINER, *I. m.*, 38.

<sup>94</sup> BÓNUS Tibor, *A csúf másik. A saját idegenségének irodalmi antropológiájáról*, Ráció, Budapest, 2006, 103.

<sup>95</sup> ΡΙΤΟΟΚ Zsigmond, *A költészet és a művészet értelmezése a korai görög epikában = Uő., Vágy, költészet, megismerés. Válogatott tanulmányok*, Osiris, Budapest, 2009, 261–262 (a vágyhoz), 264–265 (a gyönyörködtetéshez és kielégüléshez).



elsőként a hős apját említi, s csak utána Patroklost, mint akit, mintegy az apját *váltva, újra* elsirat barátja (κλαῖεν [...] αὐτε Πάτροκλον).

A vágy felébredésének, sürgető előnyomulásának (ὕφ' ἴμερον ὄρσε) jelzését követi az Achilleus előtt kuporgó öreg félretaszítása: „fogta kezét s gyengéden odébbtaszította az aggot” (ἀψάμενος δ' ἄρα χειρὸς ἀπόσαστο ἦκα γέροντα [508]). A proxemikus gesztus jelezheti Achilleus továbbra is fenntartott igényét a távolság megtartására, ahogyan Priamos későbbi vonakodása attól, hogy leüljön (553), éppenséggel a „proxemikus nyomás” fenntartására irányulhat.<sup>96</sup> Ez a félrelökés mindenesetre itt már nem a vadságnak, a fékezhetetlen indulatnak a jele, miközben valamiféle indulattól nyilván nem mentes: talán éppen a Priamos beszéde által keltett érzések szabadjára engedésében akadályozná most maga a beszéd elmondója Achilleust?<sup>97</sup> Mindenesetre a jelenet affektusdinamikájában megvan a maga szerepe: az *eleos* előfeltételez bizonyos távolságot a saját szenvedéstől, Achilleusnak előbb ki kell élnie a maga fájdalmas indulatait ahhoz, hogy a másik felé száanalommal tudjon fordulni.<sup>98</sup> A mozdulat affektív komplexitását az elbeszélő a maga végletekig takarékos és diszkrét módján a közönség tudtára is adja. Hiszen jelzi, hogy a félrelökés közben Achilleus megfogja az öreg kezét (ἀψάμενος δ' ἄρα χειρὸς – a kezek érintkezése itt is fontos), és az ἦκα adverbiummal azt is közli, hogy ez az eltaszító mozdulat gyengéden, szelíden megy végbe. Achilleus felindultsága már nem a vadállati ösztön körében mozog, ha ahhoz még kell is némi idő, hogy – az öreg kezének megfogásával és fölemelésével együtt, ami a könnyörgés elfogadását jelzi (515–516) – a megértő gyöngédség hangján szóljon az agg királyhoz; de rövidesen ezt is megteszi (Achilleus mindaddig egy szót sem szólt a beszéd elhangzása után, s ez még egy ideig így is lesz; *aphoniája* az őt ért affekció erősségét, egyfajta érzelmi sokkot mutat).<sup>99</sup>

A következő sorok az intenzív affekciók közegében a közösség és elkülönbözés, szimmetria és aszimmetria bonyolult viszonyait vizslik színre:

S emlékezve, egyik Hektórra, a férfiolőre,  
sírt hevesen, fetrengve Akhilleusz lábai mellett;  
míg Akhilleusz a saját apját keseregve siratta  
s közben Patrokloszt: fölverte nyögésük a házat.  
(509–512)

Először is egy lefordíthatatlan, ám a jelenet értelmezését alapjaiban meghatározó nyelvtani jelenség: a τὸ μνησαμένω duális alakja a két emlékezőt párként, összetartozó, bár két félből álló egységként jelöli meg. Ez a nyelvtani szerkezet önmagában is jelzi a két ellenfél összekapcsoltságát, mindannak ellenére, ami közöttük korábban történt, s aminek az érzelmi hatás szempontjából fontos elemeiről Priamos a beszédben épp most adott számot. Achilleus és Priamos ráadásul nem másban, hanem

<sup>96</sup> LATEINER, *I. m.*, 51.

<sup>97</sup> MACLEOD, *I. m.*, 130.

<sup>98</sup> CROTTY, *I. m.*, 75–76.

<sup>99</sup> LATEINER, *I. m.*, 38. Az „érzelmi sokk” kifejezést Gould használja. (*I. m.*, 96)

éppen az emlékezésben, a közös – bár különböző személyekben végbemenő és különböző tárgyakra irányuló – emlékező aktusban, vagy itt már talán inkább történelemben vagy eseményben kapcsolódik össze. A közös emlékezés, a gyász közössége a két fél fájdalmas tapasztalatainak hasonlóságát mutatja meg.<sup>100</sup>

Az emlékezés és a gyász közössége persze mindjárt egy szétválásban folytatódik: Priamos Hektorra emlékezik, mégpedig nem a meggyalázott testre, s még csak nem is a sajátjait védelmező rokonszenves hősrre, hanem kifejezetten a gyilkos harcosra, az emberölőre (ἀνδροφόνου). Paradox módon, miközben Achilles éppenséggel megszelídülni látszik vagy legalábbis szelídebb gesztusokat tesz, addig Hektór emléke a dicsőséges, sőt kegyetlen harcos képében jön elő – az emlékező képzelet egyfajta elégtétele lehet ez!<sup>101</sup> A szánandó Hektór helyére egy pillanatra a félelmetes és Achilleusszal egyenrangú Hektór kerül.

Az, hogy az emlékezés, a férfölő Hektór visszaidézése közben apja hevesen sír (κλαῖ' ἄδινά), sőt Achilles lába előtt fetreng (προπάροιθε ποδῶν Ἀχιλλῆος ἔλυσθεῖς; 510), a korábban emlékezet és affektivitás összekapcsolódásáról mondtak fényében nem lehet meglepő. Itt is azzal találkozunk, hogy az emlékezés, a szeretett lény személyének visszaidézése erős affektív involváltsággal és intenzív testi érzésekkel és/vagy kifejezéssel társul. Az emlékezet közösségében végbemenő szétválásban Priamostól ismét az erőteljes szembeállítást jelző αὐτῶν-ral elkülönbötetett Achilles pedig, ahogyan ezt már említettem, először is saját apját, s azután halott barátját siratja. A κλαῖεν ige megismétlése ebben a különbségben viszont újra csak a két férfi közötti hasonlóságot érzékelteti.<sup>102</sup> Achilles számára a közös zokogásban és nyögésben – erős auditív effektusról van szó, amely az egész házat betölti, mármint Achilles sátrát (τῶν δὲ στοναχῆ κατὰ δῶματ' ὀρώρει; 512 – egy újabb ellentétező szimmetria, ezúttal a gyász akusztikájában: vö. a korábban idézett 160. sorral, ahol a trójai királyi palota zeng a siralomtól s gyásztól) – immáron nem Patroklos és vele a sérelem és a bosszú áll az első helyen, hanem a Priamos által előadottak a magányos és a halál küszöbére érkezett apáról, aki bízik fia hazatértében (miközben ez, Achilles is tudja, soha nem fog megtörténni). Az eposz többszöri olvasása vagy meghallgatása nyomán tárulhat fel a maga borzongató tökéletességében az az előkép is, amely a XXIII. énekben úgy mutatja meg a Patroklost gyászoló Achilleust, mint a fiát gyászoló apát, aki még a földön csúszásban is hasonlít a földön fetrengő Priamoshoz, ahogyan nyögésük is összekapcsolja őket: „Mint apa sír, fia csontjait égetvén, aki csak most / nősült és meghal s nyomorult szüleit szomorítja: / így sírt, míg a barát csontját égette, Akhilleusz, / földön csúszva a máglya körül, szaporán nyöszörögve” (XXIII. 222–225).

Achilles fájdalma bármennyire különbözik is Priamosétól, a fent idézett jelenetben képessé válik az idegen és a saját fájdalomnak az összekapcsolására, a kétféle fájdalom hasonlóságának a felfogására. Ez nem beleérzést vagy érzelmi azonosulást jelent.<sup>103</sup>

<sup>100</sup> BURKERT, *I. m.*, 104.; CROTTY, *I. m.*, 82 (illetve az egész *Memory and Supplication* című fejezet, 70–88).

<sup>101</sup> Brügger csak a vágyakozást és az éles kontrasztot (tudniillik Hektór jelenlegi állapotával) említi értelmezési lehetőségként. (*I. m.*, 191.)

<sup>102</sup> *Uo.*

<sup>103</sup> Helyesen SCHMID, *I. m.*, 473–474, vö. 467.

Ugyanakkor nem is egyszerűen a közös sírás felszabadító erejéről van szó, nem egyszerűen Priamos jelenléte és a közös sírás fizikai tapasztalata eredményezi Achilleus affektusdinamikájának megváltozását.<sup>104</sup> Inkább annak megértését foglalja magában, hogy a végességnek és a vele szükségképpen együtt járó kiszolgáltatottságnak, szenvedésnek és veszteségnek a tapasztalata mégiscsak teremt közöttük bizonyos közösséget.<sup>105</sup> Ezt az ellentétező szimmetria és a hasonlóságok rendszerének poétikai jelzései mellett kifejtett módon is megmutatja Achilleus emlékezetes beszéde a gond nélkül való örök isteni és a bús múltékony emberi létmód különbségéről („Isteneink a szegény múltó embernek eképen / szöttek bús létet, míg őket a gond sose gyötri”: 525–526) és arról, hogy az emberek életének mindenképpen része a szenvedés. Még az a jobbik eset, ha a halandó élete – Zeus mindkét hordójából kapva – a jónak és rossznak valamiféle keverékéből áll össze („Van, kinek összevegyítve ad onnan a mennyköves isten, / akkor az egyszer a rosszba kerül, másszor meg a jóba”: 529–530). A szenvedés nem egyedi és esetleges ellenségek által, mintegy kívülről előidézett fájdalom, hanem konstitutív eleme az egyén életének, „bele van szöve magába a halandó életbe.”<sup>106</sup> Ez éppúgy érvényes Péleusra, mint Priamosra, s Achilleus tanulságos módon – a saját helyzetének pontos megértését jelzi ez – a beszédében saját magát állítja a kettejük közötti hasonlóságon alapuló (chiasztikus) retorikai átkapcsolást – és a konkrét személyek közötti, az ő jelenlétének közvetítésével létrejövő kapcsolatot – lehetővé tevő szerepbe:

„Lám, Péleusznak is így adták gyönyörű adományuk  
isteneink, születésétől:

[...]

csak hogy az isten néki is osztott rosszat: a háza  
nem telt meg fejedelmi utóddal, sok gyerekével:  
egyetlen, kora-elhullásra jelölt fia lett csak;  
s lám, nem is ápolom őt, aki vénül: messze hazámtól  
Trója alatt téged szomorítlak a gyermekeiddel.  
S rólad öreg, hallom, szintén sok kincs ura voltál,

[...]

csak hogy utána ilyen bajt hoztak az égilakók rád:  
várad alatt sose szűnnek a harcok, az emberölések.”  
(534–548)

Míg korábban Achilleus csak a halálban látta meg a közösséget a másik emberrel, itt éppen abban áll a változás lényege, hogy az élővel szemben is e fölismert-megértett közösség elvárásainak megfelelően tud cselekedni.<sup>107</sup> Fontos azt is látni, hogy Achilleusnak ez a változása, a másik élővel szembeni cselekvésben megnyilvánuló *eleosa* „aligha

<sup>104</sup> Szemben azzal, ahogyan Schmid (*I. m.*, 473) föltételezi.

<sup>105</sup> Ez a szakirodalom széles körében képviselt nézet, lásd például BURKERT, *I. m.*; CROTTY, *I. m.*, 77, 79, 82.; MOST, *I. m.*

<sup>106</sup> CROTTY, *I. m.*, 78.

<sup>107</sup> BURKERT, *I. m.*, 97 (a Lykaón-jelenet elemzése alapján: XXI. 34–135, főként: 106–113), s azután: 106–107.

altruisztikus jellegű, hanem a gyász közvetlen fájdmalmának szublimációját mutatja meg. Amikor Achilleus egy idegennel szemben érez *eleost*, akkor arra válik képessé, hogy distanciáltabb módon, a másik tapasztalatán keresztül tapasztalja meg újra a saját fájdmalmát.<sup>108</sup> Ez a tapasztalat nem szűkíthető tehát sem az altruizmus, sem a beleérzés tényezőire. A kölcsönösség ellentétező szimmetriájának tapasztalata ez, amelyben Achilleus Priamos beszéde nyomán részeseül: az idegen fájdalom révén jobban megérti saját magát, egyszersmind az önmagára vonatkoztatás révén érti meg az idegen fájdalmat. Nem véletlen, hogy a saját és az idegen fájdalom megrendítő tapasztalata újra csak egy *chiasm* – ráadásul többrétegű *chiasm* – ellentétező szimmetriájában ölt nyelvi formát: „s lám, nem is ápolom őt, aki vénül: messze hazámtól / Trója alatt téged szomorítlak a gyermekeiddel” (541–542). Szabó Árpád pontosan látta a megértésnek ezt a chiastikus kölcsönösséget, vagyis azt, hogy Achilleus és Priamos „megértették egymást ellentétes és mégis közös nagy fájdmalmukban.”<sup>109</sup> Nemcsak Achilleus „tesz jót” Priamossal, hanem emez is övele. Hiszen éppenséggel a trójai királynak a fel nem dolgozott veszteség miatti gyász affektív terében történő váratlan felbukkanása és (nyelvi és nem nyelvi) megnyilvánulása az, ami feloldja Achilleus tehetetlen fájdalomba dermedtségét, mégpedig azáltal, hogy elébe tartja egy az övéhez fogható gyász tükrét, s ezzel kiszabadítja őt a szenvedés izoláló és bénító varázsa alól.<sup>110</sup>

Ennek az éppen létrejött, de az élet feltartóztathatatlan áramában persze időleges közösségnek a jelenet folytatásában számos jelével találkozhatunk. Ilyen mindjárt az, amikor Achilleus a földön fetregő öreget kézen fogva emeli föl (vö. Priamos korábbi eltaszításával, ugyancsak kezénél fogva: 508), mintegy „szemmagasságba”, tehát magával egyenlő helyzetbe hozva őt, s e gesztussal jelezve a könyörgésnek, az oltalomkérésnek az elfogadását, és a vendégbaráti viszony létesítését kettejük között (515).<sup>111</sup> Mindez a könyörgésre adott (és elvárt) válasz. A jelenet különös összetettségét az is mutatja, hogy az ellentétező szimmetria, amely a megértésfolyamat szerkezetét is megadta, magának a *hiketeiának* is alapszerkezetéhez tartozik: a könyörgés vagy oltalomkérés előfeltételezi a cselekedetek kölcsönösségét, a kérést és a kérés elfogadását. A *hiketeia*, mint a kölcsönös tisztelet (*timé*) megadása maga is a „reciprocitás ritualizációja.”<sup>112</sup> Ebben is a *chiasm* alakzata nyilvánul meg tehát, ráadásul nem statikus, hanem dinamikus (és némiképp paradox) módon: a *hiketés* úgy lép fel a tisztelet és a védelem igényével, hogy közben magában az ezt az igényt kifejezésre juttató aktusban minden ilyen igényről teljesen lemond, s minden módon önmaga alávetését jelzi a megszólítottnak.<sup>113</sup> Ezen túl pedig, általánosságban, a csoportba befogadás és egyáltalán a rítus szabályainak betartása a „társas viselkedés előírt mintáinak” elfogadását jelenti<sup>114</sup> – ennek is van jelentősége Achilleus esetében.

<sup>108</sup> CROTTY, I. m., 79.

<sup>109</sup> SZABÓ, I. m., 208. (Kiemelés tőlem – S. A.)

<sup>110</sup> LATEINER, I. m., 57.

<sup>111</sup> A meghajlás, földre borulás szerepéről mint az önálávetés, az alacsonyabb (könyörgő, oltalomkérő) státusz jelzéséről – melyben a távolság (proxemika), mozgás, gesztus, „magasságkülönbség”, testtartás egyszerre játszik szerepet –, és az érintés és fölemelés státushelyreállító jelentéséről vö. *Uo.*, 36–37, 38–39.

<sup>112</sup> GOULD, I. m., 75.

<sup>113</sup> *Uo.*, 94, 95.

<sup>114</sup> *Uo.*, 93.

A következő sorban szereplő οἰκτίρων participium („az ősz hajon, ősz állon könnyörülve”, 516) szemantikai dimenziója azt foglalja magában, hogy valakin, akit szégyenletes helyzetben látunk, megkönnyörülünk. (Persze Priamos ősz hajának és szakállának említése sem véletlen itt: egyrészt Péleushoz hasonlóságát jelzi [a formulára vö. XXII. 74], másrészt egyáltalán az „öregség” az egyik olyan tulajdonság, amely Achilleust már korábban is különösen figyelmessé tette.)<sup>115</sup> Az *oiktos* az *eleos*hoz hasonló jelentésű szó, amely azonban elsődlegesen nem a *pathos*ból fakadó cselekvést (a „megkönnyörülést”, a könnyörgés elfogadását) jelöli, hanem a megszáns belső érzését.<sup>116</sup> Az *oiktos*, ahogyan erről röviden már volt szó, éppenséggel a cselekvéstől való visszahúzódást jelenti, egyfajta tiltást, önkorlátozást, tartózkodást a homérosi *areté*-sztemderdek szokásos gyakorlásától.<sup>117</sup>

De nemcsak a két férfi társadalmi helyzetének – a könnyörgés rituáléjában ténylegesen persze éppen nem érvényesülő – egyenlőségét kifejező gesztus szertartásos udvariassága jelenik meg Achilleus testbeszédében, hanem a valóságos tapintat is, amely a vadlelkű hőst egészen különleges módon figyelmesnek mutatja, aki a másik legapróbb lelki rezzenéseit is pontosan olvassa és jóindulatúan igyekszik őket befolyásolni: „Így szólván, az öreg jobbját megfogta kezével / csuklónál, hogy a lelkében valahogy meg ne remegjen” (671–672). Achilleus itt alighanem azt érti át, hogy Priamosban a hős ígérete, hogy ugyanis a gyászszertartás idejére, a kért időpontig „megfekezi a harcot”, nem minden kétely nélkül csapódott le: mi van, ha Achilleus nem tudja vagy – jelenlegi kedvező hangulatának megváltozásával – nem akarja visszatartani társait a harctól akkor, amikor a trójaiak készületlenek lesznek, mert éppen a Hektór temetése körüli ügyes-bajos teendők intézésével lesznek elfoglalva. Achilleus az emiatt esetleg fölébredő ijedtséget igyekszik jó előre elhárítani (μη πως δεῖσειτ' ἐνὶ θυμῷ), az öreg kezének, csuklójának (ἐπὶ καρπῷ) megfogásával, ami a megnyugtató túl a búcsú gesztusát is, és még mintegy az ígéretnek és kettejük bizalmassá vált kapcsolatának szilárdságát is jelzi.<sup>118</sup>

A kettejük között kialakult intim, bizalmi viszonyt jelzi az is, hogy a görög hős, némiképp nyers, de barátságos és jószándékú humorral, figyelmezteti Priamost, hogy jobb lesz, ha amaz nem a sátorban, hanem a sátor előtt tér nyugovóra, mert ott kevésbé fog feltűnni a reggel esetleg a sátorba lépő görög vezérek valamelyikének (649). Az Achilleus megnyilatkozásának modalitását jelölő ἐπικερτομέων participiumot Devecseri úgy fordítja: „tréfás hangon”. A szó közelebből olyasmit jelent, hogy 'ingerkedve', 'évdödvé' – legfeljebb 'gúnyorosan', de bántó gúnyról nincsen itt szó; de jelenthet még 'enyhe provokációt' és 'félrevezetést' is.<sup>119</sup> Elképzelhető, hogy Achilleus ezzel

<sup>115</sup> SZABÓ, I. m., 198. Vö. XXIII. 618–623, amikor Achilleus „csak amúgy” Nestórnak ajándékoz egy *phialet*.

<sup>116</sup> BRÜGGER, I. m., 194.

<sup>117</sup> Vagyis attól, hogy a héroiikus értékrendben mindenekelőtt a saját érvényesülés és a siker számít. SCOTT, I. m., 7–8, itt is Adkins (I. m., 30–60, főként: 31–34 [az *agathos*ról]) elgondolásához illeszkedve.

<sup>118</sup> A gesztus bensőségességét mutatja, hogy Odysseus is Pénélopé csuklóját megfogva búcsúzik el feleségétől (*Odysseia* XVIII. 258). RICHARDSON, I. m., 346.; BRÜGGER, I. m., 245. Emlékezhettünk arra is, hogy Hermés, amikor a görögök táborán át vezető félelmes úton kalauzolja az öreget, akkor ugyancsak a kezét (bár nem kifejezetten a csuklóját) fogta meg megnyugtatóképpen Priamosnak (361).

<sup>119</sup> A szó jelentését antik értelmezők nyomán részletesen magyarázza RICHARDSON, I. m., 344–345.



a megtrévesztő indokolással közvetetten és finom udvariassággal azt is tudtára adja Priamosnak, hogy lassan ideje távoznia: mielőbb térjen csak vissza Trójába, már csak a saját biztonsága érdekében is.<sup>120</sup> A legkézenfekvőbb magyarázat mégis az lehetne, hogy Achilleus föltehetően arra utal (vö. 654), hogy az öreg lelepleződését esetleg kihasználná például a kapzsi Agamemnón, most már Hektór holtteste mellett érte is további váltságdíjat követelve a trójaiaktól.

A kiengesztelődés és megnyugvás folyamatában Achilleus lassan képessé válik feldolgozni Patroklos elvesztését: a korábbi klausztrófobia múltán sátrában tér nyugovóra, s mintha nemi étvágytalansága is elmúlt volna, hiszen az elbeszélő gondosan jelzi, hogy a „széparcu Briszéisz dőlt le az oldala mellé” (676). Ez a megállapítás nyilvánvalóan visszautal Thetis korábbi tanácsára, ahol azonban a kerevet említése és a „szerelembevegyülésre” vonatkozó felhívás indokolása is vészjóslóan a halállal kapcsolódott össze (129–132: „[...] nem gondolva evésre-ivásra, / sem kerevetre? Pedig jó lesz szerelembevegyülni / nővel, mert nem is élsz te soká már nékem ezentúl, / hisz közeledbe került a halál meg a kényszerü végzet”). Ehhez hasonlóan Priamos végre eleget tesz Achilleus kérésének, és asztalhoz telepszik ő is (626–627; Priamos saját beszámolója szerint Hektór halála óta nem evett: 641–642). Az asztalhoz ülés és az étel megosztása a kölcsönös elfogadás, sőt a formális vendégbarátság materiális szimbóluma, a szolidaritás rituális köteléke.<sup>121</sup> „A két férfi megosztotta egymással gyászát; s most a hétköznapi élethez is közösen térnek vissza.”<sup>122</sup> Ezen túl az evés – az emésztés, megemésztés képzetein keresztül – ezen a helyen a gyász fiziológiájához és ökönomiájához is kapcsolódhat.<sup>123</sup>

Azonban ennek során is történik valami, ami túlmegy a vendégbarátságnak a közös evéssel történő konvencionális-ceremoniális megpecsételésén:

Majd miután elverték végül az éhet, a szomjat,  
akkor a Dardanidész Priamosz bámulta Akhilleusz:  
mekkora, mily gyönyörű és mennyire isteni arcú.  
S közben a Dardanidész Priamoszt bámulta Akhilleusz:  
nézve nemes szép arcát és hallgatva a hangját.  
És miután eleget nézték egymást, gyönyörükre,  
akkor az isteni agg Priamosz szava szólt legelőször:  
(628–634)

Az elbeszélő követi a tekintetek kölcsönös mozgását, s az egymást nézők tapasztalának érzékeltetéséhez (nyelvileg nem jelölt, szabad függőbeszédszerű) másodlagos

<sup>120</sup> Így Brügger (*I. m.*, 239–240), de már Macleod (*I. m.*, 130–131) is.

<sup>121</sup> LATEINER, *I. m.*, 33, hozzátéve, hogy a *companionship* (eredetileg a kenyér, *panis* megosztásából) a test szimbolikus kommunikatív erőforrásait használja, s különösen fontos a homérosi redisztribúción alapuló társadalomban. Gould felhívja a figyelmet a leülésnek mind az általában vett rituális, mind a jelenet egyedi testpoétikájában játszott szerepére. (GOULD, *I. m.*, 79–80.)

<sup>122</sup> MACLEOD, *I. m.*, 142. Redfield (*I. m.*, 218–219) úgy fogalmaz, hogy az evés itt a halálban megjelenő életet, a kulturálissal szemben a természetit képviseli. Az evés „kulturalizáltsága” azonban nem teszi lehetővé a kettő ilyen dichotóm elválasztását.

<sup>123</sup> Ehhez lásd BÓNUS, *I. m.*, 79–80.

fokalizációt használ. A kölcsönösséget, látás és látottság, valamint a vizuális percepciót kísérő érzések kölcsönösségét jelzi az „x csodálta y”-t formula chiasztikus – tehát megintcsak az ellentétező szimmetria szerkezetébe rendeződő – ismétlődése (az ismétlésben [629 és 631] a szavak sorrendje ugyanaz marad, de a grammatikai alany- és tárgyeset az igei állítmányon átfordulva helyet cserél), és az *egymást* nézés nyomatékos említése is (ἐς ἀλλήλους ὀρόωντες; 632). A látás itt első renden affektív folyamat, ezt emeli ki a *csodálta* (nem egyszerűen *nézte*) szó ismételt használata (θαύμαζ', θαύμαζεν). Priamos perspektívájában Achilleus csodálatra méltóan hatalmasnak, *egyedi külleműnek* (οἷός; széprnek, erősnek) és „arcára nézve” istenekhez hasonlatosnak mutatkozik (θεοῖσι γὰρ ἄντα ἐφκει; 630). Ezen a ponton az is megállapítható, hogy éppenséggel a hasonló tapasztalatban fölsimert közösség, valamint a saját szenvedés közvetlen affektív hatásától vett valamelyes távolság az, ami hirtelen az egyedit is látni engedi a másokban, és ez nemcsak Achilleusra, hanem mindkét félre igaz. Priamos eltávolodik a Hektór halála által kijelölt perspektívától, és képes Achilleust önmagáért „csodálni”, ahogyan Achilleus is eltávolodik a Patroklos halála miatti szenvedés legyűrő intenzitásától, és képes a saját jogán nézni és ekként elismerni a másikat.<sup>124</sup> Priamos is nemes külleműként jelenik meg Achilleus szemében (εἰσορόων ὄψιν τ' ἀγαθὴν), akinek szavaira – a gégején leeresztett fényes bor (641–642) megoldhatta Priamos nyelvét – érdemes figyelni (μῦθον ἀκούων; 632). A fiatalabb hős hallgatja itt figyelmesen az idősebb harcos bölcs beszédét: az *agathé* melléknevet, ha grammatikailag nem is, jelentésében a beszédre is rá kell értenünk, a chiasztikus elrendezés is (látva nemes alakját – szavát hallgatva) a két szerkezet összekapcsolódását erősíti.<sup>125</sup> Ezen túl az is jelzi, hogy Priamos végképp egyenlő magasságba került vendéglátójával, hogy az elbeszélőnek Priamos megszólalását bevezető szavaiba is olyan jelző kerül, mely a négy sorral korábban Achilleusra ugyancsak általa mondott, de Priamos észlelését közvetítő „istenekhez hasonló” (θεοῖσι...ἐφκει) visszhangjának mutatkozik: az öreg Priamos θεοειδής, isteni küllemű (634).

A két férfi kapcsolatának – e kapcsolat affektív minőségének – a tekintetek révén történő megérzékítését követi annak nyílt kimondása, hogy a két hős gyönyörködik (τάρπησαν) egymás nézésében. Ennek jelentőségét az adja, hogy itt nem egyszerűen ellenségekről, hanem a hadi szembenálláson túl egymástól személyükben is fájdalmasan érintett szereplőkről van szó (Achilleus fájdalmát ha nem is közvetlenül Priamos, de annak fia okozta). Egymás gyönyörködve szemlélése, az, hogy képesek meglátni a másik nagyszerűségét, kettejük viszonyának teljes átalakulását jelzi: nem egyszerűen a kiengesztelődést – melyet a fájdalom megélésének és annak a felismerésnek a közössége nyújtott, hogy a halandók számára a szenvedés elkerülhetetlen –, hanem a másik iránti rokonszenvet és vonzalmat.

<sup>124</sup> CROTTY, I. m., 79. Persze mondhatjuk azt is, hogy Priamos talán saját fiát, a még élő daliás Hektórt is látja Achilleusban. (SZABÓ, I. m., 206.)

<sup>125</sup> RICHARDSON, I. m., 343.; BRÜGGER, I. m., 233–234.; Brüggernek azzal a megállapításával viszont, hogy itt nem valamilyen elhangzó beszédéről/beszélgetésről van szó, nem értek egyet. Az ἀκούων, jelentését és az itt szereplő *participium imperfectum* alakját figyelembe véve, aligha utalhat csak úgy általánosságban Priamos „ékezzólására”, „beszédmódjának” nagyszerűségére, melyet a megelőző könyörgő beszéde tanúsított. Azoknak a szavaknak a meghallgatásáról van szó, amelyek az evés során hangzottak el. (MACLEOD, I. m., 142.)

Achilleus az elbeszélés ezen pontján megértette, vagy ahogyan Gadamertől idéztem tanulmányom elején: belátta halandó voltát. A halandóság itt *pars pro toto*ként értendő, az emberi lét határainak, korlátozottságának, és annak felfogását, hogy a szenvedés az élet integráns része. Achilleus belátása – legalábbis itt, az *Ilias* elbeszélésének végpontján – nem ér véget valami merőben elvont tudás „megszerzésében”, hanem magatartásának és cselekvésének legalábbis időleges megváltozását eredményezi. A másik emberrel fennálló közösségnek, a végesség közösségének megtapasztalása az emberi közösség értékeinek a tiszteletben tartására vezeti a görög hőst. Hektór holttestének kiadására végső soron annak cselekvő belátása vezérli Achilleust, hogy a gond nélkül élő halhatatlan istenekkel szemben halandó emberként a másik ember gondjából is magára kell vennie valamit.