

Kozák Dániel: Achilles másik pajzsa. Hagyomány és értelmezés Statius Achilleisében. Classica & Theoria 3. Ráció Kiadó, Budapest, 2012, 359 oldal, 3125 Ft.

Feltehetően nincs ma Magyarországon senki, aki annyi mindent, mondhatni mindent tud Statius *Achilleis*éről, mint Kozák Dániel. A *Classica & Theoria* sorozat harmadik köteteként megjelent monográfia, az *Achilles másik pajzsa* szerzője olyan művet vizsgál, amely szinte napjainkig nemcsak a hazai, hanem a nemzetközi klasszika-filológia figyelmét sem vonta magára. Miként Kozák a *Bevezetés*ben írja: „A szerző eposzai közül először inkább a *Thebais*, majd pedig az 1990-es évektől kezdve – különösen angolszász területen – már az *Achilleis* kutatása is új lendületet kapott. ... Az első *Achilleis*-monográfia azonban így is csak 2005-ben jelent meg” (8. o.). Az *Achilleis* a középkorban még igen olvasott mű, az iskolákban pedig tananyag volt, vélhetően azért, mert a Thetisnek mindenben, akár hősi identitását feladva – vagy a szerző által láthatóan kedvelt szóhasználatot élve: felfüggesztve – is engedelmeskedő Achilles alakja ideális példaként szolgált a diákok nevelésében.¹ Az ezt követő és a 20. század végéig tartó recepciótörténeti hiátusban bizonyára meghatározó szerepe volt a mű befejezetlenségének. Biográfiai olvasatban, Statiust Kr. u. 95/96-ban bekövetkezett halála akadályozta meg abban, hogy megvalósítsa az eposz *prooemium*-mában ígért költői programot: elbeszélni Achilles egész élettörténetét, elsősorban azt, ami az *Iliás*ból kimaradt, vagyis életét Trója előtt és Hector meggyilkolása után. Mindebből csak annyi készült el, amely Achilles scyrosi tartózkodását beszéli el, kezdve azzal, ahogy Thetis delphin fogaton elviszi a fiát Chirontól, majd lezárva azzal, ahogy Achilles elhajózik Scyrosról Aulis felé a görög harcos társakkal együtt. Ennek az 1127 sornak az elemzését kínálja Kozák Dániel 316 lapon.

A kötet *Bevezetését* (1–26) hat elemző fejezet követi (27–293), amelyeket – a bevezetőmben említett szerzői „mindentudást” is dokumentáló, több mint imponáló *Bibliográfia* (295–316) után – *Függelék* (319–349) és a célirányos olvasást megkönnyítő *Névmutató* (351–359) zár. Már itt külön kiemelendő a *Függelék*,

amelynek értéke nem csupán az, hogy az *Achilleis* kevésbé ismert és nem könnyen hozzáférhető szövegének a ma létező egyetlen magyar fordítása. Kozák deklarálta a magyar klasszika-filológia új irányát részesíti előnyben, amely a költői szöveget nem verses műfordításban adja vissza, hanem – miként Ferenczi Attila és Körösi Imre Seneca *Hercules Oetaeus*ának a párbeszédés szakaszait – prózában. Egy költői szöveg próza fordítása mint megoldás inkább a tartalmi tájékozódást segíti, mintsem fényt vetne a szöveg poétikai világára. Jelen esetben olyan korrekt fordítást kapunk, amely olykor képes megcsillantani a szöveg költői szépségét is: „Már kiszorította a nappal az égről a csillagokat, gyöngyöző lovait Titán a mély tengerből kiemelte” (326. o.).

A hat elemző fejezet elméleti alapvetése (11. o.) világos. Kozák interpretációja az intertextualitás posztstrukturalista elméletének alaptételére épül, mely szerint egy szöveg csakis más szövegekhez való viszonyában értelmezhető, a befogadás folyamatát, az ennek során megtörtént jelentésképződést alapvetően meghatározza, hogy a befogadó a szöveget milyen más szövegek kontextusában értelmezi. Az I. fejezet (*Befejezett befejezetlenség*) ezt az értelmezői pozíciót még csak oly mértékben és módon alkalmazza, hogy az *Achilleis* recepciótörténetének áttekintésébe és a fejezetnek címet adó központi kérdés körbejárásába bevonja más, befejezetlen (Valerius Maximus *Argonauticája*) vagy olykor akként felfogott (Vergilius *Aeneis*e) epikus szövegek befogadástörténetét is. A szerző végigvezeti az olvasót azon az úton, amely megmutatja, hogyan értékelték, illetve többnyire kérdőjelezték meg a középkortól napjainkig az *Achilleis* befejezetlenségét, és hogyan vált a szöveg az apró kiegészítéseknek vagy a különféle átstrukturálásoknak köszönhetően metaforikusan és metapoétikusan mégiscsak befejezetté. Ő maga hermeneutikai értelemben használja a befejezetlenség fogalmát, amelyet az eposz *prooemium*ában megfogalmazott költői program és a szövegben elbeszélte cselekmény közti ellentmondás hoz létre és tart fenn. A monográfia kitűzött célja, az *Achilleis* intertextuális hátterének feltérképezése, ezzel pedig annak a bemutatása, hogy az így felépült irodalmi hagyomány milyen szerepet játszik az eposz

értelmezésében, a további fejezetekben kerül kifejtésre.

A II. fejezet (*Intertextualitás és kánon*) az *Achilleis*nek és Valerius Flaccus csaknem kortárs művének, az *Argonauticának* az intertextuális kapcsolatát vizsgálja, az irodalmi kánonképződés kontextusában. Statius eposzának a kutatásban már korábban felismert, kézenfekvő sajátossága a szoros kapcsolata az *Iliással*. Ezt árnyalja tovább a III. fejezet (*Achilles a válaszüton*), amely az *Achilleis* három hajnaléírását értelmezi, ezzel a példával mutatva be a két szöveg közötti párbeszédet. A kötet egészének is címet adó IV. fejezet (*Achilles másik pajzsa*) Achilles leleplezésének központi jelentőségű epizódjával foglalkozik, mindenképp az antik epikus ekphrasis-hagyománnyal, illetve a műalkotás befogadásának irányíthatóságával összefüggésben. Az *Iliás* és az *Argonautica* után ebben a fejezetben kap leginkább hangsúlyt Ovidius *Metamorphosese* (XIII. 162–170) mint olyan előszöveg, amellyel az *Achilleis* intertextuális kapcsolatba lép. Az V. fejezet (*A hírnév magvai*) Achilles énekét vizsgálja az epikus hírnév, énekmondó–költői hagyomány, illetve mítoszteremtés kontextusában, a szövegek közötti párbeszéd szempontjából kiemelten Catullus 64. *carmen*jére fókuszálva. Végül a VI. fejezet (*Emlékezet, felejtés, hagyomány*) Achillesnek a fennmaradt Statius-szöveget záró önéletrajzi elbeszélését elemzi az emlékezet-felejtés identitásképző szerepével összefüggésben, valamint a Pindaros 3. nemeai ódájával folytatott párbeszéd felől értelmezve. Ez a fejezet ily módon a Statius-filológia legújabb irányához csatlakozik, amely szerint Pindaros különösen fontos helyet foglal el Statius egész költői világában.

Iliás, 3. nemeai óda, *Aeneis*,² 64. *carmen*, *Metamorphoses*, *Argonautica* – ezek azok a görög-római epikus és nem epikus szövegek, amelyekből felépül az az irodalmi hagyomány, amellyel az *Achilleis* intertextuális kapcsolatba lép, és amely felől Kozák Statius eposzát értelmezi. Ami magukat az interpretációkat, azok módját és eredményeit illeti, a kötet egészére érvényesíthető értékelést – az értelmezés jellege miatt – nem lehet megfogalmazni. Ezért két példát idézek fel, mintegy a vizsgálat eredményességének két végpontját illusztrálandó. A kötet egyik legsikerültebb részének tartom a II.

fejezetet, amelyben Kozák az *Achilleiszszel* összefüggésben ritkán vizsgált szöveget, Valerius Flaccus *Argonauticáját* vonja be Statius szövegének interpretálásába – a megvalósítás sikere vélhetően összefügg a megközelítés eredetiségével is. A két epikus szöveg Achilles-figurájának összehasonlításával, valamint a szövegek közötti intertextuális kapcsolat bemutatásának eredményeként Kozák szépen bontja ki, végül mutatja fel a Statius-szövegnek azt a sajátosságát, ahogy az *Argonautica* gyermek Achillesét nemcsak felidézi, hanem a figurát továbbírja, és ezzel továbbformálja. Az *Argonauticában* még csak epizód szereplő gyermek Achilles az *Achilleis*nek már főszereplője. Az ifjú hős azonban a felnőttkorra még csak a küszöbén áll, amikor oroszlánvadászatából hazatérve megjelenik Chiron barlangjánál az éppen róla beszélgető kentaur és Thetis előtt. A Valeriusnál Hercules oroszlánbőrét csodálattal bámuló gyermek immár maga vadászik oroszlánra: férfivá érett, fizikai értelemben mindenképpen. A megölt oroszlán helyett azonban annak kicsinyeit hozza magával játékszernek, és ebben mégiscsak felidéződik az *Argonautica* gyermek Achillese. Így segíti Kozáknak az irodalmi hagyomány felől közelítő interpretációja a szöveg megértését, és egészíti ki vagy inkább teszi teljessé abban az értelemben, hogy elvezeti a befogadót Achilles felnövekedésének és hőrosszá válásának addig a pontjára, amely biográfiai és poétikai értelemben egyaránt határhelyzetként írható le. Miként az *Achilleis* egésze felől is, amelynek narratívája a hős formálódásának éppen ezen a 'már nem gyerek, még nem felnőtt' pontján szakad meg.

Ennek a szövegérzékeny és meggyőző olvasatnak az ellentétéként hat a kötet leghosszabb, címadó IV. fejezete, az *Achilles másik pajzsa. Ekphrasis, hagyomány és értelmezés*. Az olvasóban gyanút kelthet már a pusztán tény, hogy a valójában hiányzó ekphrasisról közel 60 oldalon értekezik a szerző. Az *Achilleis* ugyanis mindössze annyi információval szolgál – néhány sorban – a Scyroson rejtőző hős kilétét leleplező pajzsról, hogy azon csatajelenetek és valódi csaták nyoma, vérfoltok láthatók. Kozák természetesen nem is a pajzs ábrázolásának elemzését adja, hanem a pajzs látványa keltette különféle reakciókét. Tehát kétszeresen is befogadói nézőpontból

vizsgálja az *Achilleis* kulcsjelenetét: egyrészt a szereplők, másrészt a maga pozíciójából. Ennek a roppant részletesen taglalt fejezetnek csupán egyetlen pontját kiemelve, Kozák szembeállítja a jelenet szereplőinek a görögök ajándékainak látványa kiváltotta reakcióit, pontosabban az erre alkalmazott elbeszélői szóhasználatot. Értelmezése szerint Lycomedes leányai nem egyszerűen kiválogatják (*legant*) a nekik való ajándékokat (thyrusok, dobok, drágakövek, szalagok), hanem az ige másik jelentésének értelmében „olvassák”, és pedig „erőteljesen gender-szempon-tú értelmezésben” (183–184. o.). Interpretációjában az ajándékalmaz mint „szöveg” funkcionál, amelyet a lányok férfias-nőies elemekre osztanak. Ezzel ellentétben Achilles számára „a férfias pajzs lesz az ajándékok alkotta »szöveg« kiemelt eleme” (184 o.). Lycomedes leányainak a magatartását, pontosabban „szövegértelmezését” Kozák egyszerűnek, kezdetlegesnek minősíti, sőt a szóhasználat alapján szerinte az elbeszélő is annak tartja: „Az ajándékalmaz e szétválogatása férfias és nőies tárgyakra korántsem rossz vagy helytelen, de viszonylag egyszerű, kezdetlegesnek is nevezhető interpretáció. Éppen ilyennek tekinti az elbeszélő is, aki szerint a lányokat „nemük és természetük vezérli” (184. o.). Olvasatában az *iners* jelentése nem 'gyenge, férfiatlan', hanem 'ars nélküli.' Mindennek a konklúziója: Lycomedes leányaiból mint befogadókból – nemükre jellemzően – hiányzik a képzettség, implicite azt sugallja, hogy „a férfiak jobb, kifinomultabb stratégiákat alkalmazó értelmezők,” mert a férfilet velejárója az „önálló értelmezés képzettségen (*ars*) alapuló képessége” is (185. o.).

Miközben Kozák ízekre szedi azt a két sort, amelyben a királylányok kiválogatják a nekik való ajándékokat, *ebben* a kontextusban szót sem fordít – bár idézi – arra a sorra, amely ugyanebben a jelenetben Achilles reakciójáról számol be: *at ferus Aeacides, radiantem ut communis orbem / caelatum pugnas – saevis et forte rubebat / bellorum maculis – adclinem conspicit hastae / infremuit torsitque genas, et fronte relicta / surrexere comae* („A vad Aeacides azonban, alighogy karnyújtásnyira meglátta egy dárdának támasztva a ragyogó pajzsot, melyet csatajelenetek díszítettek – és történetesen háborúk vad nyomaitól vö-

röslött –, felhördült és forgatta a szemét, és homlokától elemelkedve égnek álltak hajszálai”, ford. Kozák D., 852–856). Értelmezésnek nevezhető az, ami egy szempillantás (*conspicit*) alatt megy végbe? *Ars* az, amely nem *eruditusszá*, hanem *ferusszá* teszi az értelmezőt? Képzettségen alapuló, kifinomult értelmezői stratégiának lehet minősíteni azt, amikor az értelmező gondolkodás nélkül, szinte vadállati (*ferus*) ösztönösséggel veti rá magát a csillogó és véres pajzusra, miként ezt a folytatásban következő oroszlánhasonlat – amely az oroszlánbőrt csodáló gyermek, majd az oroszlánt elejtő, de a kölykökkel játszadozó kamasz alakja után már előrevetíti az el nem készült folytatás hősz Achillesét – szemlélteti?

Ez az egyetlen értelmezés arra világít rá, hogy a kötet nemcsak számos alapos és meggyőző értelmezést fog egybe, hanem olykor a túlintertpretálástól sem mentes. Ennek okát pedig kizárólag abban látom, hogy a szerző a maga értelmezői pozícióját indokolatlanul leszűkítette azzal, hogy az *Achilleist* kizárólag egyetlen szempontból, a már említett szövegekkel felépített intertextuális kapcsolatából értelmezi. Csak sajnálni lehet, hogy azt a széleskörű és elismerésre méltó szövegismeretet, valamint szakirodalmi tájékozottságot és irodalomelméleti megalapozottságot, amelynek a szerző birtokában van, nem egy több szempontot követő értelmezés megvalósítására mozgósította. Ez annál is inkább indokolt lett volna, amit az *Achilleis* recepciójáról ír: az első monográfia 2005-ben jelent meg. És tegyük rögtön hozzá: az első magyarországi monográfia 2012-ben, Kozák Dánieltől.

Az *Achilles másik pajzsa* tökéletesen megvalósítja a *Classica & Theoria* sorozat célkitűzését: antik szöveget értelmez a modern irodalom- és kultúratudományok belátásainak alkalmazásával. Pontosabban egyetlen belátás alkalmazásával. A *Bevezetést* záró bekezdésből kiderül, hogy ez a kötet Kozák 2011-ben megvédett doktori disszertációjának átdolgozott és kibővített változata. Az itt említett bővítés lehetővé tette volna, hogy a modern irodalom- és kultúratudományok belátásait alkalmazza interpretációjában. Fontos szempont lehetett volna az ezüstkori irodalom sajátossága: a szövegek erőteljesen epizodikus jellege.³ Statius eposza ennek is szép példája, mert a Chiron–Scyros- és a már megírat-

lanul maradt Trója-szál önállóan is megálló egységei a cselekménynek, ezért is tesszük le az elkészült szöveget a befejezettség érzésével, befejezetlenségének tudatában is. Avagy, éppen az, amit Kozák az *Achilleis* irodalmi háttérét alkotó hagyományból vezet le, mélyen gyökerzik a Flavius-kor kulturális közegében is, amelyben a szöveg született. Ez a kor nemcsak a világ birtokbavételének az időszaka, kulturális értelemben is,⁴ hanem egyben annak a fontos változásnak a korszaka, amikor – ha nem is teljesen harmonikus, de – addig nem tapasztalt egyensúlyba kerül görög és római hagyomány, és e kettő nem versenyben áll egymással, hanem egyenértékű forrása minden művészi alkotásnak. Mert az a görög-római hagyomány, amely az *Achilleis* irodalmi háttérét jelenti, nemcsak intertextualitásában értelmezendő, hanem maga kulturális közegében is. A Kozák Dániel által kitűnően felvázolt szöveg-hálózat kulturális és műfaji sokszínűsége, mindezeknek a harmonikus egybesimulása annak az egyensúlynak is a fontos dokumentuma, amely a görög és a római teljesítmény folytonos *aemulatio*-ja után először a Flavius-korban mutatkozik meg, és amelyet olyan művek is dokumentálnak, mint a kortárs Quintilianus összegző munkája, annak is első-

Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterraneumban. Szerkesztette Nagy Árpád Miklós. I. kötet: Egyiptom, Mezopotámia, Anatólia, Italia. II. kötet: Hellas, Imperium Romanum, Az ókor után. Gondolat, Budapest, 2013, 1064 oldal, 7990 Ft.

A több mint 1000 oldalas, 40 szerző közreműködésével készült kétkötetes munka elismerésre méltó vállalkozás. *Mixtum compositum* a szó több értelmében is: szöveggyűjtemény és tanulmánygyűjtemény egyszerre, mikor mire volt szükség, vagy mire volt megfelelő közreműködő. Ez utóbbiak vállalása is sokrétű volt: elmélyült tanulmány, összefoglaló áttekintés, szövegfordítás, kommentár-készítés, fordítást bevezető vagy kísérő néhány oldalas tanulmány. Nem maradt egyetlen szöveg sem magyarázatlanul,

de gyakoriak a forgácsszerűen rövid szemelvények és magyarázatok, melyek olykor széthullóvá teszik az egész mű szerkezetét, és hullámvá a színvonalát. Egészében mintha a munka túllépte volna azt a terjedelmet, amit még jól kézben lehet tartani.

De nem tagadhatjuk a változatosságban rejlő vonzerőt sem, különösen egy ilyen összetett téma esetében. A könyv szerkesztője előszavában leszögezi, hogy „az antik varázslás nem határozható meg univerzális kategóriaként”. Ráadásul itt nem is csak az antik, hanem az egész ókori mágia van a terítéken. Az *Előszó* még rövid áttekintést ad a görög-római mágia kutatástörténetéről, majd három mozzanatot nevez meg, melyek hozzájárultak ahhoz, hogy ez a diszciplína az ezredfordulótól önálló kutatásterületé alakult: a régészeti leletek jelentőségének megnövekedése (papiruszok, amu-

Darab Ágnes

Jegyzetek

- 1 Dominik, W. J. 2005. „Statiust”: J. M. Foley (szerk.): *A Companion to Ancient Epic*. Blackwell, 524–525.
- 2 Az *Aeneis*ről mint az *Achilleis* egyik legfontosabb római mintájáról, amelyet allúziók és párhuzamos szituációk sorozata emel be a szövegbe, Kozák a *Bevezetés*-ben ad összefoglalást (17–20), nyilván azért, mert – mint a hivatkozások sokaságából is látszik – a szövegnek ezt a sajátosságát már részletekbe menően elemezte a kutatás.
- 3 Williams, G. 1978. *Change and Decline. Roman Literature in the Early Empire*. California, 250–253. Williams a korszak irodalmának ezt a sajátosságát alapvetően a felolvasásokból vezeti le, amely – elsősorban az epikus szövegek esetében – az előadó és közönsége számára lehetővé teszi a szünetet anélkül, hogy a folytatás előtt vissza kellene utalni az előzményekre. Lásd még Hutchinson, G. O. 1993. *Latin Literature from Seneca to Juvenal. A Critical Study*. Oxford, 170.
- 4 Carey, S. 2003. *Pliny's Catalogue of Culture. Art and Empire in the Natural History*. Oxford, különösen 75–102.

lettek, átoktáblák), a történeti dimenzió előtérbe kerülése és a tudománysszakok közötti korlátok lebomlása révén.

Az I. fejezet *Egyiptommal* foglalkozik, és nyolc egységből áll. Terjedelme alapján (179 oldal) akár önálló kötet is lehetne. Egyiptomot akár a mágia őshazájának is nevezhetnénk, ahol ilyesfajta eljárások és szertartások nem korlátozódtak a magánszférára, hanem az államvallás részei is voltak, mint amilyen például az ellenség megsemmisítésének szertartása (Schreiber Gábor). Az amulettek és a mágikus szövegek legnagyobb része azonban a halottkultusszal és a rendkívül fejlett túlvilághittel függ össze. Ebből a gazdagságból egyetlen különleges és kicsiny csoportot ragadunk ki, ez pedig a túlvilágra küldött levelek (Horváth Zoltán). Kik is volnának alkalmasabbak e levelek közvetítésére, mint a frissen eltemetett halottak? Melléjük,

vagy sírjukban helyezték el a papiruszra vagy cseréptöredékre írt kívánságait, melyeknek a címzettje a család valamely korábban elhunyt hozzátartozója volt. Az eljárás mögött az a hit húzódott meg, hogy a túlvilág akár jó, akár rossz irányban befolyásolni tudja a földi élet eseményeit. Az elhunyt hozzátartozónak tehát lehetősége van arra, hogy élő családtagjait megsegítse. Az eredetileg órális szertartás írásos gyakorlata a vidéki, közép-egyiptomi temetőkből figyelhető meg. Az írásbeliség világosan utal arra, hogy ezek a levelek nem a népi vallásosághoz tartoztak, hanem sokkal inkább az elit családokhoz.

Az Egyiptom fejezetet kopt szövegek zárják (Endreffy Kata). Az átokszövegek többsége 5–6. századi, és a császárkori defixiók jellegzetességeit tükrözi, így akár az *Imperium Romanum* fejezetbe is sorolhatnánk őket. Bennük egyiptomi istennevek, graeco-egyiptomi mágikus szavak és bibliai nevek egyaránt előfordulnak. A holtakhoz és istenekhez írt leveleket általában a túlvilágra címezték – ezen a szokáson a kereszténység elterjedése sem tudott változtatni, sőt átvette a később betelepülő arab lakosság is. A fejezetet – ahogy a továbbiakat is – gazdag bibliográfia zárja le.

A II. fejezet – *Mezopotámia* – hat egységből áll. A bevezető tanulmány (szerzői Bácskay András és Niederreiter Zoltán) felhívja a figyelmet arra a jellegzetességre, hogy Mezopotámiában a mágikus jellegű szertartásokat tudós papok végezték, mert az ő feladatuk volt az isteni jelek dekódolása és közvetítése. Ők őrizték az ehhez szükséges szöveg hagyományt, mely kiterjedt az állati belsőségekből, a csillagokból, az álmokból és a madarak röptéből való jóslásra egyaránt. A kutatók nem kis öröme az assuri ásatások során elő is került a ráolvasó papok háza és 631 tételből álló könyvtára. Ez szolgált arra, hogy „a tudás a tudósnak táruljon föl, de a tudatlan ne láthassa!” – ahogy az egyik tábla írja. A májból való jóslás széleskörű elterjedését a fennmaradt feliratos agyag májmodellek bizonyítják. A feláldozott állat belső szervének minden része egy-egy jel hordozója volt, melynek összeolvasása adta meg az isteni üzenetet.

A mágia Mezopotámiában nemcsak a vallás, de az orvoslás része is volt, melyhez amulettköveket és ráolvasásokat egyaránt alkalmaztak (Simkó Kriszti-

án). A „Ha az ember szeme szikrákat lát” kezdetű receptkönyv kivonata felsorolja azokat a köveket, melyeket alkalmazni kell a szembetegségekre, és a hozzá tartozó ráolvasást is. Az olajjölés – melynek leírása szintén fennmaradt egy agyagtáblán – már népiesebb eljárásnak tűnik. Olajat kell cseppenteni a víz színére, és a fénylés, illetve elsötétülés helyéből lehet kiolvasni a kedvező (*pars familiaris*) vagy kedvezőtlen (*pars hostilis*) jeleket a konkrétan meghatározott kérdéshez.

A III. fejezet *Anatóliát*, azaz a hettita kultúrát tárgyalja. Itt a törésvonal nem a mágikus és nem mágikus között húzódott, hanem az állami és magán szertartás között (Simon Zsolt). A mágia szerves részét képezte mind a jóslásnak, mind az orvoslásnak. A gyógyítás a természetfölötti erők befolyásolását jelentette. A fekete mágiát viszont szigorúan büntették. Hála az időtálló agyagtábláknak, az eredeti szövegek szép számmal fennmaradtak, melyek az írónoki tudomány és tudás részét képezték. Ezek fordításaiából kapunk is ízelítőt a fejezet második felében.

A IV. fejezet témája *Italia*. Joggal lehetne felvetni a kérdést, hogy Perzsia miért maradt ki. Az idősebb Plinius kifejezetten a perzsáktól származtatja a mágiát, az elnevezés is a perzsa eredetű *magus*-ból származik. Ettől eltekintve az Italia fejezet tartalmával kapcsolatban is sok hiányérzetünk támadhat. Az etruszkokról mindössze 3 átoktábla kapcsán esik szó két és fél oldalon (Simon Zsolt). Pedig hát jól tudjuk, hogy az isteni akarat kifejezésének ők voltak a legjobb szakemberei. Nem véletlen, hogy a rómaiak is hozzájuk fordultak a *disciplina Etrusca* tanulmányozására. Jó párhuzammal kínálkozott volna a mezopotámiai májöléshez a piacenzai májmodell, melynek feliratai megérdemelték volna az elemzést. Ugyanígy a haruspexek és az augurok tudománya is az etruszkokhoz vezethető vissza. Némi kárpótlást jelent az oszk átoktáblák kevésbé ismert csoportjának a fordítása és a kísérő tanulmánya (Simon Zsolt, Lakatos Szilvia).

Miközben hiányoljuk az etruszkokat, egy 33 oldalas tanulmányt olvashatunk *Bacchoi kai mystai* címen (Bencze Ágnes), mely bármennyire is kiváló, vajmi kevés köze van a mágiához, hacsak az eszkatologikus hiedelmeket nem soroljuk ide. Való igaz, hogy Dél-Itáliában különleges jelentősége volt a túlvilág-

hitnek az orphizmus és pythagoreizmus révén, de kérdés, hogy ez indokolja-e a jelenség bemutatását ebben a könyvben. Amennyiben az aranylemezeknek annyi figyelmet szentelünk, mint ez a tanulmány, úgy az egyiptomi *Halottak könyve* is legalább annyi figyelmet érdemelt volna. Az alvilág-vázák és a terrakották Hadés- és Persephoné-ábrázolásai Dél-Itáliában kiemelkedő jelentőségűek, essék szó róla, de ők az olymposi világrendhez tartoznak, és nem mellé.

A korai Rómával két rövid írás foglalkozik: egyik az idősebb Catónál olvasható ráolvasás ficam ellen (Kulin Veronika), másik *A mágia tilalma Rómában* (Hajdu Péter). Ennél azért jóval nagyobb a mágia szerepe a korai római vallásban. Legyen elég említeni az ún. Numa-féle naptár nagybetűs ünnepeit, melyek mágikus jellegét Varro és Ovidius leírásai alapján elég pontosan ismerjük. A *Carmen Arvale* is megérdemelt volna egy elemzést, ami tipikusan ráolvasó imádság, és a nagyon kevés eredetiben fennmaradt római rituális szövegek közé tartozik. Az összes többi alfejezet esetében, mely Vergilius-, Horatius-, Ovidius-, Lucanus- és Tacitus-szemelvényekkel foglalkozik, feltehető a kérdés, hogy miért itt, és miért nem az *Imperium Romanum* fejezetben szerepelnek. Különösen azt figyelembe véve, hogy az adott szemelvénynek nem ősi itáliai, hanem hellén vagy hellénisztikus gyökerei vannak, mint például a *Hős az alvilágban* (Ferenczi Attila) vagy a *Szerelmi varázslás Theokritosznál és Vergiliusnál* (Tordai Éva, Hajdu Péter) című írásokban.

Az V. fejezetet jelentő *Hellas* már a második kötetben van. Kétségtelenül ez és az ezt követő *Imperium Romanum* a könyv két legalaposabban kidolgozott fejezete. A válogatásban komoly szerepet kapnak az irodalmi szövegek részletei (Homéros, Sapphó, Aischylos, Sophoklész, Pindaros, Euripidész, Apollónios Rhodios), melyek kapcsán joggal merül fel a költészet, az ima és a mágia viszonyának kérdése (lásd Horváth Judit írását). Sapphó Aphrodité-himnuszának vizsgálata kapcsán azt a választ kapjuk erre, hogy ez elsősorban költészet, költői beszéd, mely rituális imát, illetve mágikus ráolvasást utánoz. Lehet, hogy egykor mágikus erővel is rendelkezett – gondolja a szerző –, de ma már csak költői erejét őrzi. „A költemény mágikus szövegeiben a varázslónő szerepe megoszlik

az istennő és a költő között.” A költői szövegek elemzése között Aischylos *Eumenisek* című tragédiájának részlete (307–396) a leginkább figyelemre méltó, ezen belül is a *hymnos desmios* értelmezése (Agócs Péter). A konklúzió: a *hymnos* valójában nem átok, hanem kardal, mert ténylegesen senkit nem „köt meg”.

Átfogó és alapos vizsgálatot kapunk a mágia és a mágus jelentéséről az archaikus és a klasszikus görög kultúrában (Betegh Gábor). Ez a tanulmány már kezdő mondatával igen fontos megállapítást tesz: „kudarca vannak itélve azok az erőfeszítések, amelyek a mágia általános, minden kultúrára egyaránt érvényes definíciójának megfogalmazására irányultak”. Ez persze nem jelenti azt, hogy ennek a törekvésnek csak akkor van értelme, ha az adott kultúra rendelkezik ezzel a fogalommal. Ha nem így volna, az archaikus korban sem lehetne vizsgálni e fogalom mibenlétét. A mágia kritikája azonban csak az 5–4. században jelenik meg. Odysseus az *Odysseia* XI. énekében megidézi a holtak lelkét. (Tehát nem jár Hadésban, ahogy ezt az 508. oldalon olvashatjuk Aischylos halottidézése kapcsán.) A halottidézést az 5. században már a *magosok* tevékenységi körébe sorolták. Kirké alakja a klasszikus korra a mágus egyik paradigmikus alakjává vált. A halottak feltámasztása szintén a mágus képességei közé tartozott. Rövid kitérőt olvashatunk itt a szó perzsa eredetéről és jelentéséről vonatkozóan, amit korábban hiányoltunk. A *magus* egyszerűen papi személyt jelentett. Hérodotos tudósít róla, hogy részvétele nélkül a perzsák nem mutattak be áldozati szertartásokat, és ő fejtette meg az álmokat és az *omeneket*. Az 5. század második felére azonban a görögöknél a *magos* nem a perzsa papokra, hanem a kétes praktikákat űző sarlatánokra vonatkozott. Az irántuk megnyilvánuló bizalmatlanságot fokozták az érthetetlenül elmormolt imák és a hagyományostól eltérő rítusok.

Ha kis számban is, de előfordul néhány képi ábrázolás vizsgálata is mágikus megközelítésben. Ezek egyike a szalagamulett (*periamma*), amit a harcások a bokájukon viseltek, és a Szépművészeti Múzeum egy vörösalakos vázáján van rá példa (Bélyácz Katalin). A szalagamulették témája még visszatér 100 oldallal később. Rejtély, hogy miért vannak így elválasztva egymástól. A másik váza-

képek vizsgálatából kiinduló tanulmány Thamyras és a Múzsák versenyének ábrázolása (Kárpáti András). Az említett szereplőkön kívül a képmezőben megjelennek kicsiny figurák – olykor kilenc is –, melyeknek nehéz értelmezését adni. Kitűnő fejtegetést kapunk annak valószínűsítéséről, hogy ezek tulajdonképpen a Múzsákat helyettesítő figurák, akiknek a segítségével Thamyras rászorul, miután a Múzsák támogatására nem számíthatott. Tehát varázsbábukról van szó, akik az *agón* pillanatában fejtették ki a Múzsákat semlegesítő, és azokat helyettesítő szerepüket.

Igazi mágikus szövegekhez van szerencsénk az archaikus és klasszikus kori átoktáblákon, melyek rendszerint ólomlemezek voltak (Németh György). A *kata-desmos* (megkötés) ezeknél valóban primer célkitűzésként működik azért, hogy a természetfölötti erőket szolgáltatukba tudják állítani. A Kr. e. 6. századtól kezdve találkozunk ezekkel a táblákkal, melyeket többnyire sírokba helyeztek el, de olykor vízbe dobtak, hogy az alvilági erőkhöz minél közelebb kerüljenek. Az ólomlemezeknek van egy másik csoportja (kb. 1300 db), melyek a dódonéi Zeus-szentélytől kértek jóslatot (Lovász Lilla és Peszlen Dóra). Itt Zeus a tölgyfa törzsén keresztül nyilvánította ki jóslatát, amit aztán a szentély papjai értelmeztek. A 11 lefordított és kommentált tábla arról árulkodik, hogy a kérdések nagyon hétköznapiak voltak, például Lesz részem boldogságban?, Adott-e Timoi varázsitalt Aristobulának?, Szárazföldön katonáskodjam?

A két ólomlemezekkel foglalkozó írás közé többek között két Platón-alféjezet van beiktatva (Bárány István), melyeket inkább *A mágia és a mágus az archaikus és a klasszikus görög kultúrában* című alféjezet után várnánk. Platón ugyanis az első, aki ezekkel a fogalmakkal és jelenségekkel foglalkozott. Kolduló papokról és jósokról írt, akik ha valaki az ellenségének akart ártani, jutányos ár fejében az isteneket rá tudták venni, hogy segítsenek megigézni és varázslatokkal megkötni. Tudományukat Musaiostól és Orpheustól eredő könyvekből származtatták. De van más vetülete is a mágianak, ez pedig a retorika. Menón Sókratést nevezi varázslónak (*goés*), aki beszédével megbabonázta, elvarázsolta a hallgatóságát.

A VI. fejezet az *Imperium Romanum*. A rendező elvet itt ugyanúgy nehéz fel-

ismerni, miként az előző fejezetnél. De attól eltérően ez nem irodalmi szemelvényekkel kezdődik, hanem primer mágikus szövegekkel. Kétségtelen, hogy ezekből ebben az időszakban már bőségesen van választék. Először a görög nyelvű védővarázslatokról esik szó, melyek papiruszon és fémlemezeken (amuletteken) maradtak fenn (Bajnok Dániel). A papiruszok többsége a Kr. u. 3–4. századra datálható, és közöttük a legjelentősebb és legerjedelmesebb leletegyüttes az ún. Thébai Könyvtár. A papiruszszövegek receptkönyveknek tekinthetők, azaz mintául szolgálnak a konkrét varázsszövegek elkészítéséhez. Mivel ezek szinte kivétel nélkül Egyiptomban kerültek elő, a „görög mágikus papiruszok” (PGM) helyett inkább graeco-egyiptomi varázspapiruszoknak nevezhetők. A benne előforduló varázsigék (*voces magicae*) a felhasználó számára értelmetlennek tűnnek, a megszólított isten vagy démon kényszerítésében viszont fontos szerepet játszanak. A gyógyító amulettek alkalmazását nem magában, hanem a praktikus orvoslással együtt kell elképzelni, amelyeket együttesen *pharmakának* neveztek.

Az átoktáblák (*defixiók*) használata a császárkorban bontakozott ki igazán, amikor a szinkretizmus jegyében görög, egyiptomi, zsidó, kopt elemek keveredtek egymással (Németh György). A Kr. u. 2. században bukkantak fel az átoktáblákon a varázsjelek (*charaktéres*), melyek értelmét mind a mai napig nem sikerült megnyugtatóan tisztázni. Minden bizonnyal hozzájárulhattak a démonokkal való kapcsolat megteremtéséhez. Meglepő jelenség, hogy a nagyobb városokban igen sok átoktábla a kocsiVERSENYEK manipulálását szolgálta, elétközve valamelyik csapat lovait és versenyzőit. Figyelemre méltó mennyiségű (250 db) átoktábla maradt fenn Britanniában. Érdekességük, hogy többségében Minerva Sulis és Mercurius szentélyeiben kerültek elő, és a helyi isteneknél semmiféle démonnév nem szerepel rajtuk. Ismét egy példa arra, hogy nemcsak az Olympos mellett, hanem az olymposi istenek bevonásával is működött a varázslás gyakorlata.

A szinkretizmus eredményeként akár Jézus neve is bekerülhetett a mágikus szövegekbe (Németh György). Ez nem jelentette feltétlenül a felhasználók keresztény hitét, inkább csak annyit, hogy

Jézust is nagyhatalmú démonnak tartották. A keresztények Jézus Krisztus nevét inkább amulettekre írták, de a kopt szövegek a rontó mágiában is használták.

A császárkori mágia sajátos és jelentős emlékcsoportját jelentik a varázsgemmák, melyekről egy beható elemzést olvashatunk (Nagy Árpád Miklós). Számuk ma négyezerre tehető. Készítésük célja nem a pusztító varázslat volt, hanem a szerelem, a siker és az egészség biztosítása a viselőjének. Az egészségre vonatkozó gemmák jellemző csoportjai az izületi fájdalmak, a gyomorpanaszok és a nőgyógyászati bajok elleni védekezés volt. A varázsgemmák ikonográfiai főszereplője egy kakasfejű, emberi testű és kígyólábú alak volt (*Anguipes*). A kép nem az istent ábrázolja, hanem egyik nevét – „a Hatalmas”-t –, amellyel megszólíthatóvá vált a varázsló számára. A leggyakoribb felirat az *Iaó*, mely Izrael Istenének a megszólítása. A varázsgemmák egy részét a varázspapiruszok előírásai alapján készítették, de a kígyólábú alakot nem említik a papiruszok.

Viszonylag kevés szó esik (8 oldal) az ókorban nagyon népszerű köveskönyvek amulettreceptjeiről (Nagy Árpád Miklós és Zergi Nóra). Ezek *Lithika* néven külön műfajt képviseltek, és nemcsak görögül, de latinul is rendelkezésünkre áll egy gyűjtemény Plinius *Naturalis historia*-jának 37. könyvében. Használatuk azon a megfontoláson alapult, hogy az ásványokat az élővilágtól elválasztó határok nem voltak átjárhatatlanok. Több ásvány keletkezését élő szervezetben képzelték el az ókorban. A „*sympatheia*-amulettek” használata abból a megfontolásból fakadt, hogy a *kosmos* különböző szférái között rejtett, de a varázsló szaktudása révén aktiválható összefüggés van. A mágikus gyógyászat mellett szó esik a tudományos medicináról is (Zergi Nóra). Az ókorban azonban ez is szorosan kapcsolódott a valláshoz: az asklépieionok mellett alakultak ki az orvosi iskolák, mint amilyen Hippokratésé is volt a kósi szentélykörzetben. Ezek egyike jellem-

zője a pszichoszomatikus orvoslás, ami nem is volt eredménytelen. Emellett azonban tévhitek (például a páros-páratlan napok szerepe) és mágikus elemek (ráéneklés, ráköpés) sokasága szötte át orvosi gyakorlatukat.

Jó érzékkel készült el Plinius *Naturalis historia*-jának 30. könyvéből a mágia történetéről, illetve a 28. könyvéből a szavak mágikus erejéről szóló leírás, valamint további részletek fordítása és a hozzájuk írt bevezetés (Tóth Orsolya). Ez a történeti áttekintés akár a fejezet elejére is kerülhetett volna. Plinius szerint a mágia a gyógyítási tevékenységből alakult ki, és emellett ötvözte még magában a vallást és az asztrológiát. Egyik fontos célja a jövő kifürkészése, melyhez minden eszközt felhasznál, még az elhunytak szellemeinek a megidézését is. Plinius receptjei között rengeteg a mágikus jellegű, bizonyos ponton túl azonban nem volt hajlandó elfogadni a mágusok javallatait. Ezek közé tartozik az emberi testből nyerhető orvosságok felhasználása, amit a szerző maga szentségtörésnek tartott, és a leghatározottabban elutasított.

Bepillantást nyerhetünk egy igazi mágus, a tyanai Apollónios életébe is (Bolonnyai Gábor). Persze nem tudhatjuk, hogy a másfél évszázaddal később élő Philostratos alakja mennyire valóságos, vagy inkább egy fiktív történetet örökített-e meg. A szerző Apollónios képességét elsősorban testi és lelki tisztaságától származtatja. Legemlékezetesebb története az Ephesost fenyegető járvány megjövendölése, amit a városlakók nem vettek komolyan, mégis bekövetkezett. Végül ő volt az, aki ezt meg is tudta szüntetni a járvány szellemének megöletésével, aki nem más, mint egy öreg koldus. Mindebben a Bajelhárító Héraklész segített neki – azaz egy olimposzi isten.

Szó esik még az en-dori halottlátó asszony történetéről (Nagy Levente), az újplatonikus theurgiáról (Tóth Anna) és Szent Ágoston mágiafogalmáról (Kendeffy Gábor).

A kötet zárófejezete (VII.) rövid kitekintést ad az antik mágia utóéletéről *Az ókor után* címmel. A mágia fogalmának posztantik történetében a mágia valláshoz és tudományhoz való viszonyáról egyaránt szó esik (Láng Benedek). Mi a különbség a mágus és a szent között, akik hasonló dolgokat művelnek? Az, hogy az utóbbi az isteni erővel áll kapcsolatban, és a köz érdekében munkálkodik, míg az előbbi a démonokkal beszél és önző célokat követ. A 11–12. században azonban átalakuláson ment keresztül a mágia fogalma. Egyre inkább a titkos tudást jelentette, melyhez a démonok részvétele nélkül is hozzájuthatott az ember. Az Ibériai félszigeten elkezdődött az arab filozófiai és tudományos irodalom – melyek fő forrása Platón és Arisztotelész voltak – latinra fordítása, mely új perspektívákat adott az ismereteknek. Az égitesteknek nemcsak általános, hanem konkrét hatást is tulajdonítottak a földi életre, és lehetőséget láttak arra is, hogy beavatkozzanak a világegyetem működésébe. Ezek az erők démonok nélkül is működtek.

A VII. fejezet és egyben a kötet záró tanulmánya *A kígyólábú szkéma posztantik története* (Nagy Árpád Miklós). A már említett ábrázolású gemmák újrafelhasználása a középkoron keresztül egészen az újkorig nyomon követhető. A különleges ábrázolásra a lapidariumok készítői fel is figyeltek, és leírást is adtak róla. A fejezet az előzőekhez hasonlóan bibliográfiával zárul, míg az egész kötet név- és tárgymutató zárja.

Az egész mű nemzetközi viszonylatban is kiemelkedő vállalkozás, mely méltán érdemel elismerést. Ismertetésünk bizonyosan érzékelteti a rendkívül gazdag válogatást, a téma sokszínűségét és a hazai ókortudomány szakmai potenciálját, hogy együtt gondolkozzon, és egy ilyen közös munkát elkészítsen.

Gesztelyi Tamás



R. Facsády Annamária

**„Forma bonum fragile est...”
Szépitkezés a római korban**



ARCHAEOLOGIA

Noha, Ovidius gyakran idézett szavai szerint, a szépség mulandó adomány, a küzdelem a késleltetése érdekében több évezredre nyúlik vissza. A rómaiak korában is társadalmi elvárás volt az ápoltság és divatos külső – bár a túlzásba vitt „piperézést” elítélték. Hol lehet a határvonalat meghúzni, mikor csap át az „elvárt” ápoltság, elegáns megjelenés nevetségességbe? Milyen mértékben változott a divat? Milyen recepteket állítottak a rómaiak a szépségápolás szolgálatába? Ha a szépség mulandó, honnan van egyáltalán minderről tudomásunk?

A kötet célja, hogy a római császárkor – a Kr. u. 1–4. század – higiéniai és öltözködési szokásairól, a korabeli szépségápolásról, frizuradivatról adjon átfogó képet, az írott források, képi ábrázolások és a tárgyi emlékek alapján. A Római Birodalom egységes kultúrájának bemutatása mellett erős hangsúlyt kapnak az öltözködésben, ékszerviseletben, régészeti leletanyagban megfogható helyi sajátosságok, így Pannonia provincia egyedisége is.