

# Hannibal disznaja

Kopeczky Rita

**L**ivius XXI. könyvében, a II. pun háború első, Itália földjén zajló ütközetének elbeszélése előtt egy keveset vizsgált, de annál érdekesebb részletet találunk. A ticinusi csata előtt mind Hannibal, mind Scipio beszédet intéz katonáihoz. Hannibal azonban nem éri be ennyivel, és közvetlenül a csata előtt újabb beszédet tart, amelyben különféle jutalmakat helyez kilátásba katonái számára, immár a végső győzelemre tekintve: földet, pénzt, polgárjogot, szabadságot, rabszolgákat, kinek-kinek óhaja és társadalmi helyzete szerint. Ígéretét egy különös gesztussal is alátámasztja: *Hogy szavai hitelében senki se kételkedjen, bal kezével fogott egy bárányt, jobbával egy kovakődarabot, majd Iuppiterhez és a többi istenhez fohászzkodott, hogy ha nem tartja meg ígéretét, úgy végezzenek vele, ahogy ő a báránnyal, és a fohász végeztével szétzúzta a kővel az állat fejét.* (Livius, *Róma története a Város alapításától* XXI. 45. 8, Muraközy Gyula fordítása nyomán.)

A cselekményt Levene *Religion in Livy* című monográfiájában<sup>1</sup> úgy értelmezi, mint a csata előtt bemutatott áldozatot, amely fölött Hannibal leteszi az esküt, afféle színpadias gesztus gyanánt. Ez az értelmezés Hannibal gyermekkori esküjének elbeszélését illetően még helytálló lenne; itt azonban sokkal inkább egy mágikus aktsussal állunk szemben, semmint az istenek pártfogását megnyerni hivatott áldozatbemutatással. A gyermekkori eskü a Livius által is közölt hagyomány szerint így zajlott: *Hamilkar, amikor az afrikai háború befejezése után Hispániába készült átszállítani seregét, és áldozatot mutatott be, a mintegy kilencéves Hannibal gyermeki módon hízelegve kérte apját, hogy vigye magával. Erre az odavezette az oltárhoz, megérintette vele az áldozatot, és szent esküvel kötelezte, hogy mihelyt teheti, ellensége lesz a római népnek.* (Livius XXI. 1. 4, Muraközy Gyula fordítása nyomán.) – Livius elbeszélése szerint tehát a Karthágó hispániai terveinek sikeréért bemutatott, illetve annak esélyeit firtató áldozat eredetileg független Hannibal gyermekkori esküjétől. Érthető, hiszen ez az eskü nem is volt „betervezve” a szertartásrendbe, csak az szolgáltatott rá alkalmat, hogy a gyermek Hannibal mindenáron apjával akart menni Hispániába. A mi esetünkben azonban a bárány agyonsújtása nem csata előtti áldozat, hanem az ígéreteket alátámasztó eskü szerves része, betetőzése egy szimbolikus cselekedettel, amelynek révén az eskütevő elátkozza önmagát arra az esetre, ha nem teljesítené esküjét. Az átok a *szümpatheión* alapuló mágia révén válik hatékonyvá, miután az eskütevő megteremtette a kapcsolatot szavaival önmaga és a halálra szánt állat között.

A kommentárok és a szakirodalom meglehetősen szűkszavú a XXI. könyvbéli szöveg hely értelmezésével kapcsolatban. Weissenborn<sup>2</sup> megjegyzi, hogy Iuppiter itt a punok nemzeti istenének, Baalnak vagy Bélnek felel meg, valamint ő is az önelátkozás-értelmezés mellett teszi le a voksot. Emellett minden bővebb kifejtés nélkül megad egy párhuzamos szöveghelyet, amelyet Walsh kommentárja is feltüntet,<sup>3</sup> és amely még különösebbé teszi a képet. Ez pedig Livius I. könyvéből való, és a *fetialisok*nak, a rómaiak diplomatapapjainak a békekötéskor végrehajtott szertartását írja le: *A pater patratus... felolvastván a feltételeket, azt mondja: „Halld, Iuppiter; halld, Alba népének pater patratusa; halld te is, Alba népe! Azokhoz a feltételekhez, amelyeket ezekről a táblákról vagy viasztáblákról elejétől végéig rosszhiszeműség nélkül felolvastam, és*

amelyeket itt ma világosan megértettek, a római nép nem lesz hűtlen elsőnek. Ha állami döntés folytán, rosszhiszeműségből elsőnek válna hűtlenné, azon a napon, Iuppiter, úgy sújtsd le a római népet, ahogy én sújtom le itt ma ezt a malacot; és anynyival inkább sújtsd le, amennyivel hatalmasabb és erősebb vagy!” Mihelyt ezt kimondta, egy kovakődarabbal letaglózta a malacot. (Livius I. 24. 6–9, Kiss Ferencné fordítása nyomán.)

John Pairman Brown *Israel and Hellas* című nagymonográfiájában<sup>4</sup> először felveti, hogy esetleg pun eredetű szertartásról lehet szó, de rögtön utána hozzáfűzi azt a másik – és tegyük hozzá, jóval valószínűbb – lehetőséget is, hogy Livius egy római rítust tulajdonít Hannibálnak. Ily módon a szöveghely több kérdést is felvet. Mi a szerepe az elbeszélésben ennek a római szertartásnak Hannibal itáliai hadjárata kezdetén és első győztes csatája előtt? Miféle forrásból meríthette Livius, ha nem saját leleményéről van szó? És végül: miért cseréli ki az elbeszélő a *fetialis*-rítusban előírt malacot egy bárányra?

Talán az utolsó kérdés a legkönnyebben megválaszolható. Nem lehet véletlen, hogy az elbeszélő nem az eredeti állatot szerepelteti a szertartásban. Hannibal nyilván talált volna malacot, ha éppen akar, hiszen a jelenet gall területen játszódik, a gallok pedig éppúgy tartottak disznót, mint a rómaiak. De lehet-e tudni valamit arról, hogyan álltak ehhez az állathoz a karthágóiak?

Antik állattani források alapján felmerülhet a gondolat, hogy a karthágói táborban etológiai okokból nem tűrték meg a disznókat. Több adatunk is van ugyanis arra, hogy a disznó és az elefánt nehezen fér meg egymással. Az idősebb Plinius az elefántok természetéről szóló fejtegetésében megjegyzi, hogy a behemót állatok a legvisszafogottabb disznóvisítástól is megrémülnek (Plinius, *Természetrész VIII. 27*). Ailianosz szerint az elefántok nemcsak a disznók hangjától, de a nagyszarvú kosoktól is félnek (*Az állatok természete I. 38*). Ugyanez a szerző másutt arról tudósít, hogy a *diadokhosz*-háborúk idején a megaraiak az elefántoknak ezt a tulajdonságát fel is használták a városukat ostromló Antipatrosz ellen: kátránnyal bekent és meggyújtott disznókat eresztettek rá az ellenséges elefántokra, amiktől azok – teljesen érthető módon – megvadultak (*Az állatok természete XVI. 36*). A rómaiak később hasonló sikerrel használták fel a malacvisítást Pürrhosz elefántjai ellen (*Az állatok természete I. 38*). Azt is Ailianosz fent idézett részletéből tudjuk meg, hogy az elefántos hadviselés hamar kinötte ezt a gyermekbetegségét: a megarai eset után a harci elefántokat már borjú koruktól fogva disznókkal tartották együtt, hogy hozzászokjanak a jelenséghez – ez lehet az oka, hogy a pun háborúk korából már nem hallunk harci disznók (vagy éppen harci kosok) bevetéséről. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a már kifejlett és kiképzett elefántok továbbra is igényelték volna a disznók társaságát, így Hannibal táborában bizonyosan nem volt szükséges a jelenlétük – sőt, mint látni fogjuk, kívánatos sem.

A „disznó vagy bárány” kérdés megoldásához Silius Italicus visz minket közelebb. *A pun háború III.* könyvében Hannibal Saguntum bevétele után Gadesbe, Hercules (vagyis Melqart) templomába megy jóslatot kérni. A költő számos sémi jellegzetességet felvonultat a templom és az ott zajló kultusz leírásában. Ilyen pl. az istenszobor hiánya (III. 30–31), amely jól jellemzi a karthágói vallásra a Kr. e. 5–4. század óta jellemző absztraháló jellegét,<sup>5</sup> vagy éppen a papok fejének borotválása, amely a Tóranak a haj- és szakállviseletre vonatkozó előírásával áll polemikus összefüggésben. Mindez annak a jele, hogy

Silius alaposan utánanézett a karthágói vallási élet részleteinek. Épp ezért hitelt adhatunk a következő közlésének is: *akik abban a tisztességben részesülnek, hogy szabad ismerniük a szentély belsejét, tiltják a nők belépését, és gondjuk van rá, hogy a sörtés disznókat távontartsák a küszöbtől* (III. 21–23). Ezután különösen kifinomult művészi döntés Siliustól, hogy amikor Héraelész munkáinak a szentély ajtaján található ábrázolásairól készít leírást, az erümanthoszi vadkant óvatos körülírással *pestis Erymanthiaként* (azaz „erümanthoszi csapásként”) említi, és ezzel finoman eltussolja, hogy egy disznó mégiscsak eljutott a templom küszöbéig (III. 38).

A nőknek a Melqart-kultuszról való kizárására tudomásom szerint nincs pozitív bizonyíték, legfeljebb *argumentum ex silentioként* hozható fel, hogy a kultuszhoz kapcsolódó pun feliratos anyagban csak Melqart rabszolgáiról esik szó, de Melqart rabszolgánőről már nem.<sup>6</sup> Ez esetben akár arról is lehet szó, hogy Silius is egy római kultusz jellegzetességeit vetíti rá az idegen kultusz leírására, hiszen Hercules tiszteletében a római Ara Maximánál köztudottan nem vehettek részt nők – ehhez fűz *aitiont* (eredetmagyarázatot) Propertius IV. könyvének 9. elégiája.

A disznók távontartásával már más a helyzet. Nyilván nem arról van szó, hogy az utcán gazdátlanul kóborló disznókat nem szabad beengedni a templomba, sokkal inkább arról, hogy ha egy tájékozatlan idegen a szentélyben disznót szeretne áldozni, akkor ez a szándéka rituális tilalomba ütközik. Erre már több a bizonyíték. Karthágóból, a Kr. e. 4–3. század fordulójáról több ún. áldozati tarifa is fennmaradt, amelyek rögzítik, hogy melyik istennek milyen állatot lehet áldozni és hogyan, illetve ezek után milyen jutalék illeti a papságot. Ezekben a következő állatok szerepelnek: marha, birka, kecske, madarak, háziszarvasok, sőt szarvas – a sertés azonban hiányzik.<sup>7</sup> Egyedül a 396-ban Szicíliából átvett Démétér- és Koré-kultuszban juthatott talán szerephez a disznó mint áldozati állat, ez azonban mindig megmaradt politikai okokból átvett görög jövevénykultusz, és soha nem épült bele szervesen a karthágói vallásba annyira, hogy annak egészét befolyásolja. Mivel pedig a korai időkben szinte csak az áldozat adott alkalmat a húsevésre, a rítusból kirekesztett állatok általában a hétköznapi étkezések étlapjára sem kerülhettek fel. A türoszi Porphüriosz meg is említi, hogy a föníciaiak, akárcsak a zsidók, tartózkodnak a disznóhústól, sőt az isteneknek sem áldoznak disznót – bár ő ezt azzal magyarázza, hogy az ő országaikban nem őshonos ez az állat (Porphüriosz, *A húsevéstől való tartózkodásról I. 14*). Sőt, nyilván az sem véletlen, hogy Polübiosz nem említi meg a disznókat, amikor Afrika élővilágát ismerteti (XII. 3. 3–4).<sup>8</sup>

Az, hogy a disznónak nem jutott hely a karthágói vallásban, szélesebb közel-keleti kontextusba illeszkedik, akárcsak a Bibliának a sertésfogyasztására vonatkozó tilalma. James Pritchard híres szöveggyűjteményében, az *ANET*-ben (*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*) számos példával szemlélteti, hogy a disznó a sémi világban, sőt még a hettitáknál is nemkívánatos állatnak számított. A disznóknak a templomokból való kitiltása már egy Kr. e. 716-ból fennmaradt asszír táblán is megjelenik,<sup>9</sup> egy hettita szöveg pedig attól óv, hogy az istenek szolgálatára való fa- vagy agyagedények disznók és kutyák közelébe kerüljenek.<sup>10</sup> Mind Mezopotámiából, mind Kis-Ázsiából adatolt azonban a disznók (és kutyák) használata mágikus cselekményekben, illetve khthonikus kultuszokban. Így elmé-

letileg elképzelhető, hogy egy, a disznókat tisztátalannak tartó kultúrában is szerepet kaphat ez az állat a túlvilági erőkkel való kapcsolatteremtésben. A rómaiakban azonban láthatólag az az összbnyomás alakult ki, hogy a karthágói vallásban a disznó nem jöhet szóba áldozati állatként, ezért még ennek a mágikus aktusnak a leírásában is bárány került a helyébe.

Ezek után azonban jóval bizonytalanabb vizekre evezünk, amikor arra keressük a választ, mit is keres a *fetialisok* ritusa Hannibal főszereplésével a ticinusi csata előtt. Úgy tűnik, ennek a motívumnak Livius szövegében nincs komoly jelentéshordozó szerepe. A későbbiekben nem történik visszautalás erre az epizódra, az *inverted parallelism* nem zárul be az esküszegő bűnhődésével. Levene értelmezése szerint, míg Hannibal ezzel az „áldozattal” ideiglenesen maga mellé állítja az isteneket, a rómaiakat rossz ómenek látogatják, és ez előre sejteti a csata kimenetelét. Így valamiképpen beilleszti ugyan az epizódot az elbeszélés szerkezetébe, de ő sem meri egyértelműen kijelenteni, hogy ez tudatos szerkesztés eredménye.<sup>11</sup>

Inkább azt tarthatjuk tehát valószínűnek, hogy Livius ezt a motívumot valamelyik forrásából vette át, ahol komolyabb szerepe is lehetett a számunkra már elveszett narratívában. (Már csak azért is, mert a bárány behelyettesítése a *fetialisok* malaca helyére egy olyan korszakban képzelhető el, amelyben még élenkben élt a karthágóikkal való találkozás emléke, mint az Augustus-kori Rómában.) Erre enged következtetni Livius XXX. könyvének egy szöveghelye, amelynek alapján gyaníthatjuk, hogy Livius felhasználhatta volna ezt a motívumot a II. pun háború történetének keretbe foglalására, de valamiért nem tette. A háború lezárásakor Livius szövege megemlíti a *fetialisok*okat, ahogy a történeti szituáció is megköveteli: *Amikor a fetialisok utasítást kaptak, hogy menjenek el Afrikába a békekötés lebonyolítására, saját követelésükre senatusi határozat mondta ki: mindegyikük vigyen magával egy-egy kovakövet és egy-egy szent fücsomót, hogy amikor a római praetor felszólítja őket a szerződés megkötésére, kérhessék a praetortól a szent füveket.* (Livius XXX. 43. 9.) Szerzőnk azonban nem teremti meg a kapcsolatot itteni fellépésük és Hannibalnak a ticinusi csata előtti gesztusa között. Elképzelhető, hogy Livius forrásában ez a motívum még jelentéssel telített visszautalás volt Hannibal esküjére, de Livius ezt nem ismerte fel, vagy nem tartotta fontosnak.

Nehéz lenne biztosan meghatározni, pontosan kire is megy vissza ez a tudósítás, egy feltételezést azonban megkockáztathatunk. Klotz véleménye szerint<sup>12</sup> Hannibal második beszéde, vagyis a bárány agyonütését megelőző szavak Ennius befolyása alatt állnak. Lucian Müller nyomán ugyanis jó eséllyel ide kapcsolhatjuk a Vahlen által 280–281. sorként számozott

töredéket: *Aki öli az ellenséget, az számomra karthágói lesz, bárki és bárholnan való legyen is.* Nem lehetetlen tehát, hogy maga a Livius által leírt szertartás is Enniusra vezethető vissza, ahonnan akár az epikus megoldásokat kedvelő Coelius Antipater közvetítésével, akár anélkül is átkerülhetett az általunk ismert szövegbe. Coelius közvetítő szerepe mellett szól, hogy Livius szemmel láthatólag nem költői díszítményként, hanem hiteles adatként tekint az elbeszélésnek erre a részletére.

Végül: mi lehetett a szerepe ennek a motívumnak Livius forrásában, bárki lett legyen is az? Ismeretlen szerzőnk bizonyára számított arra, hogy olvasói rá fognak ismerni a szövegben a *fetialisok* békekötési ritására, amelyet ő több szempontból is visszajára fordított. Először is, az általa leírt szertartás nem egy háború befejezését, hanem egy háború kezdetét jelzi. Másodszor, nem a megfelelő ember végzi, nem a megfelelő módon: Hannibal nem *fetialis*, a bárány – amelyet vallási hovatartozása miatt használni kénytelen – nem malac, és a kovakő sem a Iuppiter Feretrius szentélyében erre a célra őrzött kődarabok egyike. A *szümpatheia*n alapuló mágia ettől még elvileg működhetne, de az elbeszélésben mégsem működhet, hiszen az a történelmi tényekkel való összeütközéshez vezetne: tudjuk, hogy Hannibal nem tartotta meg ígéretét, és azt is tudjuk, hogy Iuppiter ennek ellenére nem sújtotta őt agyon mennykövével. A legvalószínűbbnek az tűnik, hogy a szerző és olvasói nem tekintették ezt az esküt annyira komolyan vehetőnek, hogy az azt kísérő átok konkrét beteljesülésére számítani lehessen, hanem egyszerűen egy olyan motívumként fogták fel, amely Hannibal és a karthágóiak szokásos negatív jellemzését, azon belül is a „pun hitszegést” illusztrálja. Hannibal *hübrisz*ének egyértelmű jele, hogy előre iszik a medve bőrére, holott a háború befejezése nagyrészt az isteneknek múlik. A háborút egy teljesen félresikerült és épp ezért kudarcra ítélt rítussal kezdi, amiből az következik, hogy ez a háború pun oldalról a *bellum iustum ac pium*, a jogos és isteneknek tetsző háború szöges ellentéte, és mint ilyen, szintén eleve kudarcra van ítéelve – bár több mint másfél évtizedbe és tíz liviusi könyvbe kerül, amíg a háború „jogos és isteneknek tetsző” véget ér, és egy szabályos *fetialis*-rítussal végleg lezárul. Római szemszögből ez a kifordított szerződés-kötési szertartás valójában szerződészegési szertartást jelent, hiszen a II. pun háború elbeszélését végigkíséri az a vád, hogy a karthágóiak sorra megszegték a rómaiakkal kötött szerződéseiket, és semmibe veszik az isteneket, a szerződések tanúit. Ezek után szinte várható, hogy Hannibal sem fogja megtartani emberei előtt tett szörnyű esküjét. Az isteni bosszú pedig nem személy szerint őt éri utol, hiszen az ő esküszegése csak egy csepp a „pun hitszegés” tengerében, amiért végül Karthágót utoléri a végzete.

## Jegyzetek

A cikk előadás formájában elhangzott a Borzsák István Emlékkonferencián, 2009. április 24-én.

- 1 D. H. Levene, *Religion in Livy*, Leiden, 1993, 47.
- 2 W. Weissenborn, *Titi Livi Ab urbe condita libri IV. 1*, Berlin, 1877<sup>6</sup>, *ad loc.*
- 3 P. G. Walsh, *T. Livi Ab urbe condita liber XXI*, London, 1973, *ad loc.*
- 4 J. Pairman Brown, *Israel and Hellas I.*, Berlin – New York, 1995, 274–275.
- 5 W. Huss, *Die Karthager*, München, 1990<sup>2</sup>, 372–373.
- 6 W. Huss, *Die Karthager*, 384.

7 S. Ribichini, „Beliefs and Religious Life”: S. Moscati (szerk.), *The Phoenicians*, London – New York, 2001, 138–139; R. E. A. Palmer, *Rome and Carthage at Peace*, Stuttgart, 1997, 67, a 78. jegyzettel.

8 R. E. A. Palmer, *Rome and Carthage at Peace*, 40.

9 W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960, 215 (VAT 8807), idézi J. Milgrom, *The Anchor Bible – Leviticus 1–16*, New York *et alibi*, 1991, 650.

10 ANET III. 65–69, idézi J. Milgrom, *Leviticus 1–16*, 650.

11 D. H. Levene, *Religion in Livy*, 47.

12 A. Klotz, *Livius und seine Vorgänger*, Leipzig–Berlin, 1940/41, 131–132.