

Dobos Barna (1991) az ELTE BTK Latin Tanszékének mesterszakos hallgatója; folyóiratunk szerkesztője. Kutatási területe: Ovidius költészete, különösen a *Fasti*.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:  
*A költő és a kerítőnő – avagy miért haszontalan a varázslat Ovidius szerint?* (2018/4).

# Az elfedett szemérem

## Kiszolgáltatott nők rituális (ön)gyilkossága

### Ovidius költeményeiben

Dobos Barna

Három kifejezéstelen arcú férfi tart egy megkötözött lányt, akinek nyaki artériájából a már gondosan felállított és meggyújtott áldozati máglyára fröccsen friss vörös vére; a kardot még nem rántotta ki áldozata torkából a feladatát szintén egykedvű kegyetlenséggel végrehajtó Neoptolemos; mögötte áll Diomédész és Nestor. Hat férfi, egy nő, nincs szabadulás, nincs remény; mennyivel brutálisabb, de egyben életszerűbb ábrázolása Polyxené kivégzésének, mint a későbbi irodalmi feldolgozások. A British Museumban őrzött feketealakos váza (1. kép) nyers durvasága, magától értetődő maszkulin felsőbbsege megdöbbentő.

Az itáliai barokk – mitológiai témákat kedvelő – festészete is kedvét lelte a trójai királynő halálának feldolgozásában. E festmények azért is tarthatnak figyelmünkre számot, mivel az a felfokozott – szinte már giccsbe hajló – pátosz, ahogy a témát, a halmi induló szűz alakját megragadták, Ovidius feldolgozásához jóval közelebb áll, mint a röviden jellemzett feketealakos váza. Giovanni Battista Pittoni (2. kép), Pietro da Cortona (3. kép) vagy Sebastiano Ricci (4. kép) képein Polyxena kiszolgáltatottsága nem egyeduralkodó motívum: bár a halálra szánt lányt kényszerítik, mégis megőrzi királyi származásának fenségét, valamint szűzi tisztaságát. Ovidius *Metamorphoses*-ben az életével leszámolt szűz önként lép a paphoz, aki a körülöttük álló görögökkel



1. kép. Polyxené feláldozása. Attikai feketealakos amphora, Kr. e. 570–550 körül (British Museum, London, ltsz. 1897,0727.2)

együtt nem tudja visszatartani könnyeit a törnek önként felárukozó nyak és mell láttán (XIII. 474–476).

A trójai szűz halálán kívül mind Ovidiust, mind e későbbi korok alkotóit az erényes Lucretia öngyilkossága szintén megihlette, bár a római költő sorait kevésbé vették figyelembe, mint Polyxena ábrázolásánál. A Sextus Tarquinius által megbecstelenített fiatalasszony ugyanis, mikor már a tört szívébe döfte, s visszahanyatlott ágyára, szemérmére ügyelt leginkább; s mégis a legtöbb ábrázoláson kibomlott hajjal, fedetlen keblekkel jelenik meg (5. kép). Viszont amíg Polyxena esetében a rituális gyilkosság ténye vitán felül áll – a legnagyobb görög hőst, a halott Achilles szellemét kiengesztelendő kell meghalnia a királylánynak –, addig Lucretia esete már egy jóval bizonyosabb képet mutat.

Tanulmányomban e röviden felvázolt problémából kiindulva a rituális gyilkosságok irodalmi reprezentációit elemzem, Ovidius *Fastij*ából Lucretia (ön)gyilkosságát a *Metamorphoses*-ben elbeszélte rituális gyilkossággal összevetve: Polyxena feláldozása és Lucretia halála a költői szóhasználatot figyelembe véve szorosan egymás mellé állítható, amire a két műhöz írt legfrissebb kommentárok sem felejtenek el hivatkozni.<sup>1</sup> Azt vizsgálom, hogy egy poétikai eljárással, az intertextualitás jelentésképző erejét ki- és felhasználva hogyan töltődik fel új, a szövegimmanens olvasatban kevésbé meghatározó jelentésekkel a köztársaság egyik alapító mondájának tekinthető epizód Ovidius elbeszélésében. A *Fasti* bizonyos részeit Ovidius párhuzamosan írhatta a *Metamorphoses*-szel, nemegyszer mindkét költeményében – az adott mű poétikai megfontolásaihoz igazodva – feldolgozza ugyanazokat a történeteket, a két művet ebből kifolyólag már korábban egymás mellé helyezték kutatásaik során a filológusok. Bár a *Fasti* ma ismert alakját a száműzetés idején nyeri el,<sup>2</sup> így későbbinek tekintendő az életművön belül, mint a *Metamorphoses*. A trójai szűz és a római asszony alakja mellett Iphigeniáé is megkerülhetetlen lesz, mivel ő nemcsak a *par excellence* rituálisan feláldozott királylány, akinek történetét a latin irodalomban többen is feldolgozták, hanem Ovidius a *Metamorphoses* XIII. könyvében Polyxena áldozatnarratíváját is Iphigenia közvetett említésével előlegezi meg, e proleptikus gesztussal fűzve még szorosabbra a szálakat elbeszélte történetei között.<sup>3</sup>

A kérdés tárgyalásakor a nők rituális tisztasága is az elemzés homlokterébe kerül, bevonva így a Vesta-szűzek élve eltemetésének problémáját is. A *Fasti* és a *Metamorphoses* tárgyalta helyei kiváló példái annak, hogyan épül be egy hangsúlyosan költői szövegbe a vallási, kulturális és mentális meghatározottság, illetve az ezeken alapuló fogalmi keretrendszer, miközben a szöveg nem mulaszt el egyetlen alkalmat sem, hogy saját költői megalkotottságára, az irodalmi hagyományra, valamint a történelmi és kulturális háttérre rákérdezzen. Mielőtt viszont a konkrét szöveg helyekre térnénk, a tágabb vallástörténeti és irodalmi kontextust is érdemes szemügyre venni: közelebről megvizsgálni, mit jelentett, jelenthetett a rituális gyilkosság a köztársaság utolsó évtizedeiben, majd a formálódó principátus idején, hogyan jelenik meg Catullus, Lucretius, Horatius, Vergilius műveiben, melyek mind mintaadóként állhattak Ovidius előtt, ha nem is mutatható ki konkrét szövegek közötti megfelelés minden esetben.

## Rituális gyilkosságok Rómában

Az irodalmi és történeti szövegekben valakinek vagy valakiknek a rituális meggyilkolása egy megnevezett vagy elhallgatott isten vagy istennő oltárán a barbár és civilizálatlan világot juttathatta a rómaiak eszébe. Az idegen és ellenséges népek jellemzésére etnográfiai toposzként is feltűnik a motívum – bár bizonyos esetekben valós ismereten alapuló kijelentéseket olvashatunk e leírásokban. A barbár–civilizált dichotómia és az emberáldozat kérdése kapcsán az irodalmi szövegek és történeti források gyakran emlegetik a karthágóiak rituáléját: gyermekeik rituális feláldozását.<sup>4</sup>

Ha a rituális gyilkosságok kérdése merül fel, érdemes továbbá – még előljáróban – az alapvető terminológiai kérdéseket tisztázni: a vallástudomány területén uralkodó *communis opinio* értelmében emberáldozatról abban az esetben lehet beszélni, ha egy meghatározott ciklus szerint az áldozat ismétlődik, és egy adott istenségnek ajánlják fel azt. Rituális gyilkosságról beszélhetünk viszont minden olyan esetben, amikor ugyan az isteni szféra bevonásával történik a gyilkosság, de az nem ismétlődik meg évente.<sup>5</sup> A rituális gyilkosságok – mint minden rítus – egy szűkebb vagy tágabb közösség keretein belül történnek meg, s ebből kifolyólag a rítus társadalmi dimenziója kiemelt helyet foglal el jellemzői között. Továbbá minden rítus egyben olyan performatív esemény, amely elkülönül a hétköznapi tevékenységektől: a rituális gyilkosság esetében tehát egy „átlagos” gyilkosságtól, amely a profán világ büneiként egyének közötti interakció eredménye, és a büntetőjog területéhez tartozik.<sup>6</sup> Rituális gyilkossággal „válaszolhatnak” például az esetek döntő többségében a közösséget sújtó – azt egzisztenciálisan veszélyeztető – valamely pusztító fenyegetésre, így próbálva meg elhárítani azt.<sup>7</sup> Az érett köztársaság idejére a jelenség „megszelidül”, idegen volta lesz egyeduralgó, a császárkorban a *declamatio*s gyakorlatokban köszön már csak vissza, s kiüresedett *exemplum*ként a retorikában elmélyülni szándékozó növendékek napjait keseríthette csupán meg – bár a *Satyricon* esetében sosem szabad megfeledkezni a beszélő (Encolpius és/vagy Petronius) lebegtetett státuszáról, s hogy ebből következően mennyire érdemes hitelt adni szavainak:<sup>8</sup>

*Et ideo ego adulescentulos existimo in scholis stultissimos fieri, quia nihil ex his quae in usu habemus aut audiunt aut vident, [...] sed responsa in pestilentiam data, ut virgines tres aut plures immolentur (...)*

*És én ezért úgy gondolom, hogy az ifjak csak elhülyülnek az iskolákban, mivel a gyakorlati dolgok közül semmit sem hallanak vagy látnak, (...) hanem csak a vézre adott olyan válaszokat, hogy három vagy több szűz legyen feláldozva (...)*

Petronius: *Satyricon* 1, 3

A szűzek feláldozása – házasság helyett – a legértékesebb vagyontárgy feláldozásával volt egyenértékű: lemondani valamiről, ami a legbecsesebb, azt feltételezi, hogy a társadalom, a férfiak jogot formálnak a lányok birtoklására.<sup>9</sup> A szüzességnek, rituális tisztaságnak kiemelt szerepe volt nemcsak a görögöknél,<sup>10</sup> hanem Rómában is – elég a Vesta-szűzek kiemelt vallási és társadalmi státuszára gondolnunk.<sup>11</sup>

A történeti időkből viszont három esetben (Kr. e. 228, 216 és 114/113) ismerünk olyan szertartást, amikor valóban emberáldozatot mutattak be Róma „felvilágosult” lakói: az aktuális szerencsétlenség elhárítására a Sibylla-könyvek utasítása értelmében egy görög és gall párt kellett élve eltemetniük a Forum Boariumon.<sup>12</sup> Már az antik értelmezők között is megfigyelhető az a nagyfokú bizonytalanság, ami aztán a modern értelmezéseket is áthatja. Idősebb Plinius szerint a görög és gall pár Róma ellenségeit képviseli, Cassius Dio és Zonaras viszont a jövő ellenségekről beszél, s szerintük azért kell a két párt élve eltemetni, hogy egy esetleg eljövendő bajt elhárítsanak még megtörténte előtt.<sup>13</sup> A rítus modern értelmezői az aktuális katonai fenyegetés elhárításában látták az élve eltemetés jelentőségét, összefüggésbe hozva a rómaiak birodalmi törekvéseivel, s a posztkoloniális diskurzus keretein belül próbálták a jelenséget értelmezni, de ezt több tekintetben is cáfolja a rítus legújabb értelmezése.<sup>14</sup> Azt is figyelembe kell vennünk továbbá, hogy az élve eltemetést közlő források már abból az időszakból származnak, amikor a hellenizált, szofisztikáltabb életet élő római elitnek kellemetlen volt a rituális gyilkosságra úgy tekintenie, mint a római vallás egyik lehetséges korai elemére, s emiatt sem teljesen véletlenül hangsúlyozza Livius a rítus rómaiaktól való idegenségét.<sup>15</sup>

*interim ex fatalibus libris sacrificia aliquot extraordinaria facta, inter quae Gallus et Galla, Graecus et Graeca in foro boario sub terram vivi demissi sunt in locum saxo consaep-tum, iam ante hostiis humanis, minime Romano sacro, im-butum.*

*eközben a végzet könyvei [Sibylla-könyvek] szerint néhány igen szokatlan áldozatot mutattak be, melyek között volt, hogy egy gall férfit és nőt, valamint egy görög férfit és nőt a Forum Boariumon élve a föld alá bocsátottak egy kővel burkolt üregbe, amely már korábban emberáldozatoktól volt bemocskolva, legkevésbé sem római rítusnak megfelelően.*

Livius XXII. 57, 6

Livius ennél határozottabban nem is fogalmazhatna: az emberáldozat, a rituális gyilkosság szerinte semmilyen körülmények között sem tekinthető tipikusan rómainak (*minime Romano sacro*), bár erről a vallástörténészek és régészek véleménye adott esetben eltérő lehet; mindenesetre – Liviust és az antikvitást egy pillanatra magunk mögött hagyva – kétségkívül elgondolkodtató irodalom- és kultúrtörténeti érdekesség, hogy a 16. század végi Angliában Shakespeare hogyan látta a rómaiak és az emberáldozat viszonyát. Első tragédiájának, a *Titus Andronicus*nak első felvonásában a hazatért győztes hadvezér, Titus fiai – elesett testvéreik szellemét megbékítendő – Tamora gót királynő fiát választják ki engesztelő áldozatul, az „ösi” római szokásra hivatkozva, melyet már felmenőik is így tartottak meg. Az áldozat bemutatását követően Lucius így jelenti apjának az eseményeket:

*See, lord and father, how we have performed  
Our Roman rites. Alarbus' limbs are lopped,  
And entrails feed the sacrificing fire (...)*

*Atyánk-urunk, a római szokást  
Megtartottuk: Alarbus összevágtuk  
S husával tápláltuk a szent tüzet (...)*

Első felvonás, első szín 142–144 (Vajda Endre fordítása)

Shakespeare számára „történelmi tény” a rómaiak ősi szokása, az emberáldozat megléte. A tragédiában feldolgozott rítussal két célja lehetett a dramaturgiain túl: (1) a rómaiak barbárságát, kegyetlenségét, míg a barbárok emberségét emeli ki; (2) a rómaiak kulturális és vallási idegenségét teszi transzparenssé az Erzsébet-kori színpadon. A tanulmány végére talán Shakespeare-nek adhatunk majd igazat Liviuszal szemben. E röpké kitérő után visszatérve a latin szövegtörzshöz, Ovidius költő elődei közül többen is feldolgozták különböző műfajokban, eltérő hangsúlyokkal egy ártatlan szüzlány feláldozását; e műveket érdemes kicsit közelebbről szemügyre venni, hogy az ovidiusi művek tágabb irodalmi kontextusa is előttünk lebegjen elemzésünk során.

### A rituális gyilkosságok irodalmi kontextusa

Horatius II. 3-as szatírájában a szószátyár sztoikus, Damasippus – miután már majd kétszáz soron keresztül taglalta az örütség különböző lehetőségeit, annak megnyilatkozási formáit – Agamemnon, a görög hadak vezérét vonja felelősségre lánya, Iphigenia halála miatt. Miért fekszik temetetlenül a parti fővenyen Ajax, a Tróját ostromló akháj seregek második legkiválóbb harcosa, s miért tekintik őt örültnek, mikor a király maga is gyilkos, hiszen megölte saját lányát, s így örültebb az örütségbe kergetett Aiagnál is. De ha Ajax örült juhait leöléséért, mennyivel inkább örült az az apa, aki saját lányát öli le önös céljaiért.

*tu cum pro vitula statuis dulcem Aulide natam  
ante aras spargisque mola caput, inprobe, salsa,  
rectum animi servas?*

*te, miután üsző helyett édes lányod állítottad az oltár elé  
Aulisban, s fejét szózott áldozati darával hinted, te hitvány,  
örzöd vajon a helyes mértéket lelkedben?*

Horatius: *Sermones* II. 3, 199–201

Majd miután tovább foglalkozik az állatok lemészárlásának kérdésével, kifejtve, hogy az is elvesztette józan esztét, aki bárányait túlságosan szereti, szinte emberként babusgatja (II. 3, 214–218), visszatér Agamemnonhoz, és ismét rákérdez örütségére: *quid, si quis gnatam pro muta devovet agna / integer est animi?* („hogyan? ha valaki lányát a néma bárány helyett áldozatul felajánlja, épeszű az?”, II. 3, 219–220). Aki a törekeny hírnév oltárán képes feláldozni gyermekét, az nem csak bűnös, de egy őrzőgő örült is egyben (II. 3, 221–222).

Horatius e szatírájában az isteneknek szánt emberáldozat kérdése, annak hiábavalósága, az örülettel rokonítható aspektusa jelenik meg; ám nem hagyható figyelmen kívül az elhangzás körülménye, hogy ki is mondja ki az elmarasztaló ítéletet Agamemnon felett. A II. 3-as szatíra jelentős részét Damasippus, a pénzügyi csőd után sztoikus bölcsé váló filozófus beszéde teszi ki, aki megfeddi Horatiust költői lustasága

miatt, és hosszasan fejtegeti – mesterének, Stertiniusnak előadását idézve –, hogy mindenki örült, így senki sem mondhatja se rá, se a költőre, hogy az. E sztoikus érvelés keretein belül hangzik el az idézett fiktív dialógus is Agamemnon és az őt kérdező Damasippus/Stertinius között.<sup>16</sup> A költemény összetettségének – vagyis a horatiusi szatírákra jellemző finom humor és poétikai tudatosság – tárgyalása a továbbiakban nem feladata e tanulmánynak; a szatíra poétikai célján és belső működés-módján túl viszont figyelmünkre tarthat számot már az a tény is, hogy a rituális gyilkosságok – görög tragédiákból átörökített – e szignifikáns epizódja helyet kap Damasippus érvelésében, és határozottan az örültség kategóriájába kerül a római/sztoikus szűrőn keresztül. A II. 3-as szatíra sajátos logikájának humoros csattanóját az értelmezők közül Sharland abban látja, hogy nemcsak a konkrét tettek bizonyítják, hogy valaki már elvesztette józan eszét; ahhoz, hogy valaki örültté váljon, éppen elég, ha megszakítás nélkül, a hallgatóságot figyelmen kívül hagyva monologizál hosszú percekig át.<sup>17</sup>

Egy rövid gondolat erejéig érdemes elidőznünk Damasippus szóhasználatánál is: szerinte ugyanis Agamemnon *mola salsát* szórt Iphigenia fejére. Az *interpretatio Romana* tipikus eseteként is értelmezhetjük ezt a megoldást, mivel a görög mondai időkre vetít vissza a beszélő egy római rituális gyakorlatot, ugyanis a *mola salsát*, vagyis a sózott, tönkölyből készült áldozati darát a Vesta-szüzek készítették, és – többek között – a Lupercalián, a Vestalián és más nagy állami ünnepeken használták fel az áldozat bemutatása során.<sup>18</sup> Viszont az „egyszerű” tévedésen vagy reflektálatlan azonosításon túl e terhelt vallásos kifejezéssel Horatius egy könnyed mozdulattal a Vesta-szüzeket is beemeli az emberáldozat, a szűz feláldozásának diszkurzív terébe: a rómaiak számára egy Vestalis feláldozása – büntetésül, miután tisztaságát elvesztette – jelenthette azt a megélt vagy virtuális tapasztalatot, amelyet Agamemnon lányának feláldozása jelentett a görögöknek, vagyis a rettenetet, s így egy finom lucretiusi kritikát is elültethet hallgatói fülében – legyen az Damasippus sztoikus hangja vagy a rejtőzködő szatirikus, Horatius.

Amikor Cicero arról értekezik a *De officiis*-ben, hogy minden körülmények között meg kell-e tartani a fogadalmat, kifejti, hogy – példának okáért – Iphigenia esetében inkább ne tartotta volna meg Dianának tett fogadalmát Agamemnon, aki gyalázatosabb tettet követett el ígérete betartásával (*Promissum potius non faciendum quam tam taetrum facinus admittendum*



2. kép. Giovanni Battista Pittoni: *Polixena feláldozása*. 1730 körül, olaj, vászon (Ermitázs, Szentpétervár, ltsz. ГЭ-8464)

*fuit*, „Az ígéretet inkább nem kellett volna betartania, mintsem hogy ily förtelmes gaztettet kövessen el”, III. 95). A költők feldolgozásához képest Cicero egy másik mítoszvariánst idéz fel: nála Agamemnon ostoba és elhamarkodott felajánlásáról van szó, és nem az istennő kiengeszteléséről. Érvelése zárásaként idézi fel Agamemnon történetét, miután Sol és Phaethon, valamint Theseus és Hippolytus kapcsán az elhamarkodott kérések és ígéretek kérdéskörét elkezdte körbejárni:

*Quid, <quod> Agamemnon cum devovisset Dianae, quod in suo regno pulcherrimum natum esset illo anno, immolavit Iphigeniam, qua nihil erat eo quidem anno natum pulchrius?*

*Mit szóljak ahhoz, hogy Agamemnon, miután Dianának felajánlotta a legrészebb élőlényt, amely abban az évben királyságában születik, feláldozta Iphigeniát, akinél bizony senki és semmi nem volt szebb az abban évben születettek közül?*

Cicero: *De officiis* III. 95

Iphigenia tragikus halálát – Horatius szatírája mellett – Lucretius is feldolgozza tankölteményében: a királylány feláldozását Lucretius az epikureus filozófiának megfelelően a vallásos téboly, a babona túlkapaszkodásaként értelmezi. Bár – annak ellenére, hogy elsődlegesen Agamemnon tettét kárhoztatja – Iphigenia viselkedését sem tünteti fel teljesen pozitív színben, sőt a királylány túlzott ragaszkodása az élethez és félelme a haláltól megragadóan viszi színre azt az attitűdöt, amelytől Lucretius tankölteményével meg szeretné szabadítani olvasóit: vagyis a haláltól való rettegést, s ebből következően a túlvilágtól s istenektől való félelmet.<sup>19</sup> Mielőtt rátérne Iphigenia feláldozására, egy rövid, gnómikus kijelentésben sommázza a történet „tanulságát”, amely egyetemes érvényre tesz szert a beszélő szándékából kifolyólag: *quod contra saepius illa / religio peperit scelerosa atque impia facta* („mivel, ezzel szemben, igen gyakran maga a vallás szül bűnös és istentelen tetteket”, I. 82–83).

Lucretius költeményének modern értelmezői hangsúlyozzák, hogy Iphigenia történetének feldolgozása kevésbé az attikai tragédiák, mint inkább Empedoklés mintaadó, *Katharmoi* című művére vezethető vissza, melyből az utóbbi évtizedekben értékes papirostörödékek kerültek elő.<sup>20</sup> Bár Lucretius nem a lélekvándorlás kapcsán beszél az emberáldozat, a gyilkosság bűnéről, hanem az általános vallási fanatizmus elrettentő példaként, az empedoklési minta tagadhatatlan.<sup>21</sup>

Amikor Agamemnon lánya rájön, mit forralnak ellene rokonai, barátai, honfitársai és maga a király, a szeretett apa, miután jártányi ereje sem marad, a félelemtől földre rogy:<sup>22</sup>

*et maestum simul ante aras adstare parentem  
sensit et hunc propter ferrum celare ministros  
aspectuque suo lacrimas effundere civis,  
muta metu terram genibus summissa petebat.*

*és amint meglátta, hogy gyászos apja az oltár előtt  
áll, hogy a segítők mellette rejtegetik késük,  
s hogy őt látva a polgárok könnyeket ontanak,  
a félelemtől elnémulva térdre rogyott.*

Lucretius: *De rerum natura* I. 89–92

Az epikus nyelv és retorikai eszközkészlet tudatos kidolgozásával Lucretius mind Catallusnak, mind Vergiliusnak követésre méltó példát tudott nyújtani, melyet Ovidius is – közvetve vagy közvetlenül – felhasznált költeményeiben.

Catullus és Lucretius esetében a rituális gyilkosság sokkal naturalisztikusabb, kegyetlenebb, mint Ovidiusnál.<sup>23</sup> Mindkét szűzlány Achilleshez kötődik, megölésüket, feláldozásukat egy kifordított házassági ceremóniaként is értelmezhetjük, melyben a szűz rituális, családi és társadalmi „halála” szó szerint megvalósul, s így ők a házasságban nem születhetnek már újjá asszonyként.<sup>24</sup> Ezt Lucretius igen explicit módon ki is mondja:

*nam sublata virum manibus tremibundaque ad aras  
deductast, non ut sollemni more sacrorum  
perfecto posset claro comitari Hymenaeo*

*a férfiak megragadták, és az oltárhoz vonszolták a remegő  
lányt, nem azért, hogy a rituális szokást betöltve  
a híres Hymenaeushoz csatlakozhasson*

*De rerum natura* I. 95–97.

A két költő elődnél Polyxena és Iphigenia vérével elborítja az oltárt, a sírt, amelynél feláldozzák őket, míg a *Metamorphoses*ben ez a tény nincs kiemelve, Ovidius játszik a hangsúlyok eltolásával: nála a szemérem elfedése, az utolsó performatív gesztus a halál beállta előtt kap kiemelt szerepet. Catullus 64. *carmen*ében a Párkák dalából derül ki Polyxena halála, melyet az istennők Achilles sorsával kapcsolatban közölnek Thetis és Peleus esküvőjén:

*denique testis erit morti quoque reddita praeda,  
cum teres excelso coacervatum aggere bustum  
excipiet niveos percussae virginis artus.  
currite ducentes subtegmina, currite, fusi.  
nam simul ac fessis dederit fors copiam Achivis  
urbis Dardaniae Neptunia solvere vincla,  
alta Polyxenia madefient caede sepulcra;  
quae, velut ancipiti succumbens victima ferro,  
proiciet truncum summisso poplite corpus.*

*Végül még tanú lesz, mit holtan is elnyer, a zsákmány,  
majd ha kerek sírdombja magas földjébe fogadja  
hószínű szép testét a lemészárolt hajadonnak.  
Fussatok és fonalunk fonjátok, fussatok, orsók.  
Mert kimerült görögöknek amint ad erőt a szerencse,  
hogy neptuni övét oldhassák Dardaniának,  
omlik már magasult halmára Polyxena vére,  
s mint bárány, a leány kétélű fejsze alatt hull,  
térde elernyed, a csonkult törzs lehanyatlak a földre.*

Catullus: *Carm.* 64, 362–370 (Devecseri Gábor fordítása)

Catullust és Lucretiust – a gyakori azonos vagy nagyon hasonló szóhasználaton túl – a stiláris, tematikai egyezés is összeköti,<sup>25</sup> a filológusok szerint Polyxena halálának feldolgozásakor Lucretius Iphigeniája lebeghetett Catullus szemei előtt, bár ez a legtöbb esetben csak nehezen dönthető el, ha egyáltalán érdemes ezt a kérdést feltenni, hogy melyik szerző inspirálódott a másik műveiből, ki hatott inkább kire.<sup>26</sup> Továbbá Iphigenia – ahogy Lucretius feldolgozta alakját – az ovidiusi áldozat ellenpontjának is tekinthető, mivel a *Metamorphoses*ben Polyxena már a kezdetektől büszkén és állhatatosan vállalja a halált, nem inog meg, bár már a görög táborban is többeket – az áldozatot végrehajtó pappal egyetemben – meghatott a fiatal szűz korai, tragikus halála.

Lucretius nemcsak Catallusra, hanem Vergiliusra is nagy hatást gyakorolt: a *Georgica* és az *Aeneis* soraiban nemegyszer visszaköszönnék a *De rerum natura* reminiscenciái. Hardie az *Aeneis* három epizódjában mutatja ki Iphigenia feláldozása lucretiusi feldolgozásának hatását – még ha olykor közvetett hatásnak is tűnik, az elemzés egy jóval közvetlenebb viszonyt tár fel a költemények között. Sinon énelbeszélése közben,

Lucretius felfogását visszhangozva fejt ki véleményét és „tapasztalatait” az emberáldozattal kapcsolatban (*Aen.* II. 116–119).<sup>27</sup> A lucretiusi motívumokat Vergilius felosztja e három különböző történetben: Sinon után Laokoón halálának elbeszélésében, aki az áldozati bika helyét veszi át a rituáléban (*Aen.* II. 199–231),<sup>28</sup> valamint a Iulus feje körül megjelenő lángok által reprezentált *omen*-narratívában (*Aen.* II. 679–691).<sup>29</sup>

### Rituális gyilkosságok Ovidiusnál

Az irodalmi előképek számbavételét követően, valamint a rituális gyilkosságok társadalmi, vallási beágyazottságának szemrevételezése után a rituális gyilkosságok ovidiusi feldolgozására térek rá.

Iphigenia és Polyxena feláldozását Ovidius a *Metamorphoses* XIII. könyvében beszéli el: az előbbiről Ulyxes tesz említést, amikor Aiaxszal verseng Achilles fegyvereiért, míg a trójai királylány halálát hosszabban az ovidiusi narrátor ismerteti részletekbe menően egy narratív betétként, amely a feláldozott lány anyjának, Hecubának az átváltozás-történetét előlegezi meg. Agamemnon lányát röviden a XII. ének nyitó soraiban is megemlíti, amikor a görög sereg aulisai tétlen várakozásának okát tárja fel. A flottát vesztéglésre kárhóztató szeleket többen úgy magyarázzák, hogy azokat Neptunus küldte rájuk, hogy így védje Trója falait, melyeket ő épített; viszont Calchas nem hallgatja el a – csak a jósöknek – feltáruló igazságot:

*at non Thestorides: nec enim nescitve tacetve  
sanguine virgineo placandam virginis iram  
esse deae. postquam pietatem publica causa<sup>30</sup>  
rexque patrem vicit, castumque datura cruorem  
flentibus ante aram stetit Iphigenia ministris...*

*de nem úgy Thestor fia: s bizony tudja jól,  
és nem hallgatja el, hogy a szűz istennő  
haragját szűzi vérrel kell kibékíteni. Majd  
miután a jámborságon  
győz a közérdek, az apán a király, s ott állt  
Iphigenia az oltár előtt síró  
áldozati szolgák közt, hogy majd ontsák szűzi  
tisztá vérét...*

*Met.* XII. 27–31

Ahogy Horatius esetében (*Serm.* II. 3, 200), úgy a *Metamorphoses* idézett sorai kapcsán sem lehet figyelmen kívül hagyni az áldozatnak kiszemelt Iphigenia Vestával és a Vesta-szüzekkel meglévő hasonlóságát, a szöveg által is kiemelt kapcsolatát. A római rituális tapasztalatot és e szféra szókincsét mozgósítja mindkét esetben a költői nyelv, amely e gesztussal romanizálja és egyben tovább problematizálja az emberáldozat kérdését a görög és római – ha egyáltalán elválasztható – kulturális és iro-



3. kép. Pietro da Cortona: *Polyxena feláldozása*. 1620 körül, olaj, vászon  
(Musei Capitolini, Róma)

dalmi hagyományban. A királylány szűzi tisztaságát a vér állapothatározójával adja vissza Ovidius: a *cruor castus* szintagma a szüzesség elvesztésének fiziológiai aspektusát és Iphigenia esetében ennek kifordítását teszi szemléletessé. A szüzek elválaszthatatlanok Vestától, aki a *Fastibus* több helyen is e jelzővel ellátva jelenik meg; a harmadik énekben két alkalommal is:

*quisquis ades castaeque colis penetralia Vestae,  
gratare, Iliacis turaque pone focis*

*bárki vagy itt, és a szűz Vesta templomában áldozol,  
örvendj, és tégy tömjént Ilia tűzhelyeire*

*Fast.* III. 417–418

*Praeteriturus eram gladios in principe fixos,  
cum sic a castis Vesta locuta focis*

*A princepsbe döfött kardokat mellőzni akartam,  
amikor így szólt Vesta a tiszta tűzhelyből*

*Fast.* III. 697–698

Vesta mint a római állam és a Város védőistennője, a mindent megalapozó házi tűzhely perszifikációja (*nec tu aliud Vestam quam vivam intellege flammam*, „és ne tudj mást, mint hogy Vesta maga az élő láng”, *Fast.* VI. 291) kiemelt hellyel bírt az istenek rangsorában. Nevét – kiváltképp Augustus alatt – csak bajosan lehetett politikától mentesen megemlíteni; Ovidius nem is próbálja megkerülni ezt a kényes témát.<sup>31</sup> Vesta első említése mint *casta* március 6-án történik, Augustus *pontifex maximus*sá való kinevezése kapcsán,<sup>32</sup> majd a hó közepén, 15-én Caesar halálát és apoteózisát beszéli el Vesta egyes szám első személyű narrátorként.<sup>33</sup> Szavaival még szorosabbra fűzi az eddig röviden felvázolt ovidiusi poétikai rendszer egymásra felelgető motívumait. Láthattuk, hogy hasonlóan jellemzi Iphigeniát, mint Vestát és a háztűzhelyt, viszont a lexikai

egyezésén túl tematikai, motivikai hasonlóság is megfigyelhető: a *Metamorphoses* soraiból megtudjuk, hogy Diana az utolsó pillanatban kiragadta Iphigeniát az áldozati szertartásból, hogy egy szarvassal helyettesítse; a *Fasti* harmadik énekében Vesta elbeszéléséből megtudjuk, hogy az istennő Caesart is elragadta orgyilkosai köréből, s helyette egy árnyalakot hagyott hátra, akin kitölthették indulataikat az összeesküvők:

„*ipsa virum rapui simulacraque nuda reliqui:  
quae cecidit ferro, Caesaris umbra fuit.*”

„*én magam ragadtam el a férfit és üres hasonmást  
hagytam hátra:  
amit a fegyver földre terített, Caesar árnya volt.*”

*Fast.* III. 701–702

Emberáldozat és politikum elválaszthatatlan egymástól: Iphigeniát a közérdek miatt kellett feláldozni, Caesar viszont a közt szolgálva vesztette életét, s halálát e szolgálat jegyében fia bosszulja meg (*Fast.* III. 705–708) – az ovidiusi lebegtetett iróniával elbeszélve mindezt. Az már egy újabb kérdés, hogy mennyiben adhatunk hitelt Vesta elbeszélésének: az elragadás mint szembeötlő hasonlóság kétségtelen, viszont Iphigenia esetében az elbeszélő a *fertur* ige használatával elbizonytalanít (*supposita fertur mutasse Mycenida cerva*, „úgy tartják, hogy Iphigeniát elvitte, helyettesítve őt egy szarvassal”, *Met.* XII. 34). Vajon tényleg közbelépett az istennő, vagy csak a hagyomány egyik ága, a névtelen elődök tartották így?<sup>34</sup> A szöveg ezt a kétértelműséget aknázza ki, s az olvasó belátására, ítéletére bízta a továbbiakat. Ezt az ambiguitást a *Fasti*ban is kihasználja Ovidius, amikor az istennőt beszélgeti, akit természetesen mint felkent *vates* minden további probléma nélkül meghallgathat, ő az, aki közvetít a két szféra között.<sup>35</sup> Viszont az istennő kinyilatkoztatásának igazságtartalma már jóval összetettebb problémaként artikulálódik: nemcsak az antikvárius hagyomány adja azt az alapvető poétikai lehetőséget Ovidiusnak, hogy ne döntsön az eltérő hagyományok, variánsok között,<sup>36</sup> hanem az istennők alkalmi vetélkedései is. A Múzsák az ötödik énekben vetélkednek, és ott bomlik meg az összhang köztük,<sup>37</sup> majd a hatodik énekben Iuno, Hebe és Concordia is sikra száll avégett, hogy megnyerjék a költőt maguknak azért, hogy költeményében úgy jellemezze a hónapot, hogy az az adott istennőről kapta elnevezését. E több esetben is kétségbe vont autoritást szem előtt tartva<sup>38</sup> nem is olyan magától értetődő, hogy Vesta minden szava „szentírás”. Ezt a termékeny feszültséget mozgósítja Ovidius, hogy a kiemelten lojális, adott esetben megalkuvónak is leírható sorai mindig az ellenkezőjét is jelenthessék, fanyar mosolyra, visszafogott kacajra ingerelve élesebb fülű hallgatóit.

A *Fasti* hatodik énekében Ovidius feltárja, hogy miért kell szüzeknek szolgálniuk Vestát; az érvelés hasonló logikát követ, mint Diana megbékítésének megindoklása. A szűz istennőnek szűz lányt kell áldozni, s egy másik szűz istennőnek csak szűzlányok szolgálhatnak.

*cur sit virginibus, quaeris, dea culta ministris?  
inveniam causas hac quoque parte suas.  
ex Ope Iunonem memorant Cereremque creatas  
semine Saturni; tertia Vesta fuit.*

*utraque nupserunt, ambae peperisse feruntur;  
de tribus impatiens restitit una viri.  
quid mirum, virgo si virgine laeta ministra  
admittit castas ad sua sacra manus?*

*Kérded, miért szűz szolgálók gondolják az istennő  
kultuszát:*

*fel fogom tární e tekintetben is az okait.  
Úgy hírlík, Opstól született Iuno és Ceres saturnusi magból;  
a harmadik lány Vesta volt.*

*Azt mondják, az első kettő megházasodott, s mindketten  
gyermeket szültek;  
a harmadik pedig, mivel egy férfit sem bírt elviselni,  
egyedül maradt.*

*Mi csodálni való van azon, ha a szűz a szűzi szolgának örül,  
és szentségét tiszta kezekre bízta?*

*Fast.* VI. 283–290

Ovidius nemcsak tematikai-motivikai, hanem poétikai síkon is a szüzek összetartozását hangsúlyozza: a 289. sor khiasztikus szerkesztése (*m – v – v – m*) ezt az elválaszthatatlanságot teszi még szemléletesebbé. Mindebből világosan kirajzolódik, hogy ha Ovidius egy szűz rituális meggyilkolásáról beszél, hangsúlyozva a lány – testi és erkölcsi – tisztaságát, a Vesta-szüzek alakja megkerülhetetlenül beemelődik e diszkurzív poétikai térbe, kiváltképp, mivel a Vesta-szüzek metonimikusan a *manus castae* („tisztá kezek”) szintagmával vannak megidézve a 290. sorban.

Iphigenia alakja röviden a *Metamorphoses* XIII. könyvében is feltűnik, hogy Polyxena jóval hosszabban elbeszélte történetének mintegy előképeként a rituális gyilkosság kegyetlenségére hangolja hallgatóit. A két királylány esetét úgy is értelmezhetjük, mint variációkat egy témára, melyet már Ovidiust megelőzően, a görög tragikusok is így dolgoztak ki,<sup>39</sup> vagyis a férfiak durva és kegyetlen világának kiszolgáltatott és megrettent görög királylányt a halállal büszkén szembenéző Polyxena ellenpontozza. A hasonlóságok dacára a különbségek is meglehetősen markánsak: Iphigenia végül nem hal meg, Diana elragadja és egy szarvassal helyettesítik.

A két szűz történetének feldolgozása során Ovidius *carmen perpetuum*ába a színpadról ismerős elemeket is belecsempésztett, hasonlóan, mint Medea vagy Procne alakjának és történetének kidolgozása során.<sup>40</sup> Iphigenia haláláról Ulyxes elbeszéléséből értesülünk: a görög hős, mikor Aiaxszal verseng Achilles fegyvereiért, ékesszólásának, meggyőzőművészetének minden mesterfogását latba vetve azt a „fegyvertényt” sem rejti véka alá, hogy ő győzte meg Agamemnonnt és vezette meg mind a királylányt, mind anyját.<sup>41</sup>

*[...] duraeque iubent Agamemnonna sortes  
inmeritam saevae natam mactare Dianae.*

*[...] és a kegyetlen végzet megparancsolja, hogy  
Agamemnon ártatlan lányát a vad Dianának ölje le.*

*Met.* XIII. 184–185

A XIII. könyvben Polyxena története jóval nagyobb terjedelmet, s ebből kifolyólag nagyobb hangsúlyt kap. A teljes epizód részletes elemzése helyett egy jelenetet és egy bizonyos aspek-

tust emelnék ki, amellyel a *Fasti* narratíváiból Lucretia történetével létesül egy hasonlóan szoros intertextuális kapcsolat, mint Vesta és Iphigenia között, akik nem hagyhatók figyelmen kívül Lucretia és Polyxena esetében sem. Ha nem is azonos mértékben, de mind a három (ön)gyilkosságnál felidéződik a másik kettő, valamint Vesta és a Vesta-szüzek alakja, így hozva játékba a görög irodalomtörténeti és a szigorúan vett római rituális hagyományt szimultán módon. Az értelmezők szerint – ahogy fentebb láthattuk – a férfiak által elnyomott Iphigeniához képest Polyxena jóval autonómabb karakterként jelenik meg,<sup>42</sup> s annak ellenére, hogy sorsát nem tudja elkerülni, bátran néz azzal farkasszemet, a szolgaság helyett inkább vállalja a halált.

A XIII. könyvben Ajax és Ulyxes vetélkedését követően, miután Tróját már elfoglalták és lerombolták, a görög királyok megkísérelték a hazatérést: a trákok földjére érve Achilles szelleme követeli engesztelő áldozatul a rabnóként elhurcolt Polyxenát (*Met.* XIII. 439–448). Miután Polyxena befejezte megindító beszédét, annak ellenére, hogy mindenki megrendült és megindult szavaitól, Achilles szellemét meg kell békíteniük,<sup>43</sup> s megölik a lányt, s ekkor olvashatjuk azt, hogyan viselkedik, mire van gondja még utolsó pillanataiban is:

*tunc quoque cura fuit partes velare tegendas,  
cum caderet, castique decus servare pudoris.*

*akkor is gondja volt arra, hogy eltakarni való tagjait befedje,  
míg lehanyatlott, s hogy tiszta szemérmének tisztességét  
megőrizze.*

*Met.* XIII. 479–480

A kommentárok kiemelik, hogy ezt a gesztust, vagyis hogy Polyxena még halála előtt is arra ügyel, hogy elfedje szemérmét, Ovidius Euripidéstől kölcsönözte (*Hekabé* 569–570);<sup>44</sup> elemzésünk szempontjából a görög minta, az irodalmi hagyomány nem kevésbé fontos, viszont érdemes megfigyelni – hasonlóan a korábbi példákhoz –, hogyan romanizálja és alakítja „ovidiusivá” Polyxena történetét, s illeszti be textuális hálózatába; oda, ahová mint egy szépen kimunkált mozaikkövecskére éppen beillik. Euripidés Polyxenéjének transzformációjában Ovidius – Gross szerint – odáig megy, hogy a nemes trójai királylányból egy zavarodott, magával is gyakran ellentmondásba kerülő – a retorikai gyakorlatokból Hypereidés nyomán ismert – csábító kurtizánként jelenik meg.<sup>45</sup> Az ovidiusi játékoság ebbe az irányba is elmozdíthatja az értelmezést, de a paródia a legkritikább esetben áll magában, s lesz öncélú esz-



4. kép. Sebastiano Ricci: *Polyxena feláldozása*. 1726–1730 körül, olaj, vászon (Royal Collection Trust, The Queen’s Gallery, Edinburgh, ltsz. RCIN 404763)

köze az irodalmi hagyomány szubverziójának. Gross érvelését kiegészítendő, a párhuzamos szöveghelyeket látva, a paródia és szubverzió mellett a mindenkori megerősítés is jelen van – ahogy Bahtyin jellemzi a nevetést: a karnevál időszakában a nevetés felforgató, tekintélyt aláásó kulturális s egyben közösségi jelenség, de egyben rögzítő és stabilizáló hatalommal is bír. Csak azon tud a karneváli forgatag önfeledten nevetni, amit az év más napjain fél, tisztel és becsül, valamint olyan kötött szabályokkal bír, melyeket könnyen tudnak parodizálni; s éppen e nevetéssel ismerik el hatalmát a paródia tárgyának.<sup>46</sup> Ovidius ki- és felforgatja a görög mintát, s így valóban nevetéssé is teheti a lány túlzottan patetikus ható gesztusait, viszont ezzel egy időben a római rituális kontextusban (Vesta, Vesta-szüzek, Lucretia) a *castitas* fogalmával egy konzervatív-nak tekinthető gondolatkörbe illeszti Polyxena alakját, amelyet még tovább fog fokozni Lucretia történetében.<sup>47</sup>

Az említett *castitas* fogalmának kiemelésével (*pudor castus*) Ovidius megteremti a kapcsolatot a *Metamorphoses*ből Iphigeniával, s a *Fasti*ből Vestával; az elesés és elfedés aktusával pedig a *Fasti* II. énekének Lucretiájával mutat szoros kapcsolatot Polyxena rituális halála. Lucretia történetét a Livius-tól jól ismert narratíva alapján – természetesen a hangsúlyokat poétikai céljainak megfelelően áthelyezve – dolgozza fel.<sup>48</sup>





5. kép. Ifjabb Lucas Cranach: *Lucretia*. 1540 körül, olaj, táblán (magányűjteményben)

A motivikai párhuzamok feltárásán túl az Ovidius-filológiában már a 20. század közepén megjelenik a pszichologizáló olvasat az értelmezések között: a költő mély empátiáját emelik ki, valamint karakterábrázolásának megejtő természetességét.<sup>49</sup> Lucretia sok tekintetben hasonló Polyxenához; miután eltölte magát, hogy véget vet életének és öngyilkosságával le is mosta magáról az ifjabb Tarquiniustól rajta esett szégyenbélyet, így jellemzi Ovidius: *fertur in exsequias animi matrona virilis* („gyászmenetbe viszik a férfi lelkületű asszonyt”, *Fast.* II. 848). Hasonlóan hősi és férfias, mint a trójai királylány (*fortis et infelix et plus quam femina virgo*, „bátor és szerencsétlen, valamint nőnél több a szűz”, *Met.* XIII. 451).<sup>50</sup> Valóban hasonlóságról beszélhetnénk, elfogadva Lee észrevételét, viszont ha a fokalizátorokat is figyelembe vesszük, valamint az események kontextusát, máris bonyolultabb a kép: Brutus lázító beszédét követően él Ovidius e jelzővel, így adva vissza a szelíd és halálosan megbántott matróna szerepének politikai töltöttségét<sup>51</sup> – mely szándék nem mutatható ki tette és szavai mögött. Így helyezi át a hangsúlyokat Ovidius Liviushoz képest is.<sup>52</sup> Monográfiájának releváns fejezetében Paul Murgatroyd Ovidius narratívájából az ironia trópusát emeli ki, amely a liviusi narratívához képest mutat igen jelentős eltérést; a *Fast*-ban Lucretia jóval személyesebben és finomabban van megfestve, mint Livius történeti művében.<sup>53</sup>

A *Metamorphoses*ből megismert Polyxenával az a mindenre kiterjedő gondossága hozza közel Lucretiát, hogy életének utolsó gesztusaként még ő is eltakarja szemérmét:

*tum quoque iam moriens ne non procumbat honeste respicit: haec etiam cura cadentis erat.*

*akkor is – már szinte lelkét kilehelve – gondja volt rá,  
hogy tisztes módon  
feküdjék: erre még lehangoltsága közben is gondja volt.*  
*Fast.* II. 833–834

Azt a legtöbb modern értelmező megfigyelte, hogy Ovidius a görög és római irodalmi hagyománnyal, valamint saját korábbi műveivel játékosan és igen szellemesen tud szövegközi párbeszédet folytatni, a szövegimmanens jelentéseket így árnyalni, vagy éppen az ellenkező irányba eltolni – amivel az ironikus olvasatoknak kedvez. E kapcsolatot a trójai királylány és a római matróna között – a szövegek szintjén – a kommentárok is rögzítették, viszont se a kommentárok, se az értelmezők nem próbáltak összetettebb jelentést kiolvasni e kapcsolatból. Newlands – több tekintetben is leginkább a feminista irodalomkritikához közel álló – elemzésében az elhallgattatást emeli ki, a férfiuralmat és a szüzek és asszonyok kiszolgáltatottságát. Lucretia megerőszkolását a szabin nőknél esett kollektív erőszakkal rokonítja, s kifejti, hogy a nőkkel való erőszakos bánásmód a város alapítása mellett a köztársaság alapító monációjában is meghatározó:<sup>54</sup> Lucretia halálát kihasználják politikai céljaikért.<sup>55</sup> A római – férfiak által uralt – társadalomban nemcsak a gazdasági, politikai és katonai hatalom volt a férfiak kezében, hanem a beszéd joga is, ők irányították és határozták meg a beszédet, a tényleges szóbeli megnyilvánuláson felül a diszkurzív teret is ők kontrollálták; arra, hogy genderfüggő a beszéd és a hallgatás is,<sup>56</sup> kiváló példa Brutus beszédaktusa Lucretia halálát követően, aki máris értelmez és kihasznál. Egy római matróna nem beszélhet, nincs rá se lehetősége, se hatalma: Lucretia is csak vonakodva tárja fel, mi történt közte és a királyfi között, s Livius feldolgozásától eltérően egy szóval sem kéri vagy követeli a bosszút, melyet férjének és apjának kellene végrehajtania. Lucretia – Ovidiusnál – nemcsak szemérmének elfedésével, hanem hallgatásával is megőrzi méltóságát, nem kezd el „fölszegelesen fecsegni”, mivel az antik társadalmi praxisban és beszédmódban a női beszéd destruktív erővel bírhatott.<sup>57</sup>

Newlands értelmezésében Lucretia halála és az azt megelőző erőszak a köztársaság megalapításával, valamint a női hallgatás transzparenszé tételével áll összefüggésben. Ha viszont a korábbiakban bemutatott rituális gyilkosságokat is figyelembe vesszük – különösen Polyxena esetét –, az intertextuális játék Lucretia öngyilkosságát e rituális gyilkosságok irányába tolja el: vagyis e viszonylag radikális olvasat szerint – amelyet Ovidius kínál fel – Lucretia öngyilkossága kevésbé önszántából, mint inkább a közösség nyomásából adódhatott, s így akár rituális (ön)gyilkosságnak is felfoghatjuk, amely a Vesta-szüzek büntetésével is szoros kapcsolatot mutatna, s szintén a tisztaság, a megbecstelenítés problémakörét emeli be az összefüggések közé. Hiába hangsúlyozza Collatinus, hogy nem hibás az asszony, Lucretia mégsem élhet tovább erényes nőként a közösségben; egyetlen szabadulási útvonal adódik e diktómiára épülő (erényes–erénytelen) rendszerben, és az a halál. Egyetérthetünk Newlands konklúziójával, miszerint Ovidius azzal, hogy az elégikus Lucretiából egy férfias matrónát csinál, olvasói szeme elé tárja a folyamatot, mely során az asszony szemé-

lyes tragédiája újraíródik, és az állam érdekében hozott *nemes önfeláldozás* (*noble self-sacrifice*) válik belőle.<sup>58</sup> Csupán anynyiban módosítanánk e lényeglátó megállapítást – az eddigi elemzés fényében –, hogy Lucretia egy *nemes rituális ön(?) gyilkosságot* hajtott végre: a kérdőjelet az indokolja, hogy e férfiak uralta világban nem volt más lehetősége az asszonynak, így halála már nem is mutat olyan sok eltérést a szűz királylányok feláldozásához képest.

Ami alakját – a hasonlóságokon túl – Polyxenához képest mégis sokkal rómaibbá teszi, az hallgatása: a trójai királylányt hosszan beszélgeti Ovidius, míg Lucretia éppen némaságával őrzí meg azt a keveset „szabadságából” és erényéből, amit a férfiak elvettek tőle. A játékoságon és szellemességen felül – Murgatroyd meglátását kiegészítendő – Ovidius költeményeiben a római kulturális és vallási kérdések tekintetében komolyabb mélységekig jut el, s költeménye a komolyságot sem nélkülözi.

A British Múzeumban őrzött feketealakos vázakép brutálitása (1. kép) a *Fasti* soraiban sem lesz szelídebb, még ha az aprólékosan kicsiszolt sorok művészi elrendezése egy pillanatra ezt el is feledteti olvasóival. Shakespeare idézett sorai

juthatnak ismét az eszünkbe, mikor Lucretia halálát olvassuk Ovidius feldolgozásában. Annak ellenére, hogy Livius mindent megtesz azért, hogy az emberáldozat ritusa a lehető legkevésbé tűnjön rómainak, a költői feldolgozásokban e ritus mégis igazán rómaivá minősül, kiváltképp, amikor a Vestalisokat megidézük egy-egy sokatmondó kifejezéssel. A Város alapítása is egy Vestalis „bűnéhez” kötődik, Lucretia, illetve Verginia halála pedig a római nép történelmi fordulópontjaihoz. Ezt a mondai hálózatot köti Ovidius Polyxena alakján keresztül a trójai mondakörhöz; mintha a női áldozatok gyakorlata a trójai „őshazából” került volna át Rómába, s ezt intertextuálisan is kiemeli, amikor Lucretia Polyxenához hasonlóan jár el, még abban az esetben is, ha a királylány halálát az ellenséges görögök, Achilles engesztelhetetlensége idézte is elő.

Február hónapot, amelyet rituális téren nagyrészt a halottakat engesztelő áldozatok bemutatása, valamint a márciusi évkezdett előtti tisztító szertartások elvégzése töltött ki, Lucretia halálával zárni, s így a mondai múltban és a költő jelenében egyaránt jelenlévő férfiuralmat finom kritikával illetni, valódi ovidiusi bravúr.

## Jegyzetek

A tanulmányban, amennyiben a fordítót külön nem jelölöm, saját fordításaimat közlöm.

- 1 Lucretiához lásd Robinson 2011, 501 *ad Fast.* II. 833. Polyxena halálához lásd Hopkinson 2000, 174–175 *ad Met.* XIII. 479–480.
- 2 Green 2004, 15–22.
- 3 Curles 2013, 185. A XII. könyvben is röviden megemlíti Iphigeniát (*Met.* XII. 24–38).
- 4 Enn. *Ann.* 214; Cic. *Rep.* III. 15; Plin. *Nat. Hist.* XXXVI. 39; Sil. *Pun.* III.763–829. Vö. Schultz 2010, 521.
- 5 A terminológiai kérdéshez részletesebben lásd görög kontextusban Hughes 1991, 1–13. A rómaiak és az emberáldozat kérdéséhez Schutz 2010, 516–541; Schutz 2016, 58–76.
- 6 „[...] in most cases it is easy enough to tell the difference between ritual and everyday, pragmatic, non-ritual activity. Thus a ritual killing (whether of an animal or a human victim) is a killing performed in a particular situation or on a particular occasion (a religious ceremony, a funeral, before battle, etc.) in a prescribed, stereotyped manner, with a communicative function of some kind.” Hughes 1991, 3.
- 7 A rituális gyilkosság bajelhárító aspektusa, egy ember feláldozása a közösség üdvéért már az athéni tragédiákban is kiemelt szereppel bír (Euripidés *Phoinikai nők* című műve, vagy töredékes tragédiája, az *Erechtheus*), míg más esetekben – ezzel éppen ellenkezőleg – az áldozat szükségszerűségére kérdez rá a költő, a gyilkosság morálisan elítélendő részét sem elfedve (Aischylos *Agamemnónja*, Euripidés *Hekabéja*). A kérdéshez lásd Scodel 1996, 111.
- 8 A kérdéshez lásd Conte 1996, *passim*.
- 9 Scodel 1996, 112.
- 10 A Panathénaia processziójában a fiatal lányoknak kosárvívöként kiemelt szerepük volt, részt vettek a polis fő ünnepségén, míg a hétköznapiak során otthon kellett maradniuk, nyilvánosan csak ritkán mutakozhattak; viszont az idős nők nem vettek részt Athén legnagyobb ünnepén az ünnepi menetben. A szüzek így akarva-akaratlanul magukra vonták a férfitekintetek (*male gaze*) jelentős hányadát, kiszolgáltatva magukat e közösségi performatív eseményen. Vö. Scodel 1996, 112; az athéni nők – férfiaktól való – társadalmi elkülönüléséhez lásd Cohen 1989, 3–15, különösen 11–12.

- 11 Lucretia mellett Livius Verginia halála kapcsán is a lány tisztaságát emeli ki. A plebeius szűzlány halála szintén a Város egyik jelentős politikai fordulópontjához, társadalmi krízishelyzetéhez kötődik. Lucretia és Verginia alakjához Liviusnál lásd Kowalewskij 2002, 107–138; 142–176; valamint e számban Jancsovics Fanni tanulmányát.
- 12 Scheid 2007, 269; Schutz 2010, 531–532.
- 13 Plin. *Nat. Hist.* XXVIII. 12.
- 14 Várhelyi 2007, 278–279. Lásd még Bémont 1960, 133–146; Eckstein 1982, 69–95; Ndiaye 2000, 119–128.
- 15 Várhelyi 2007, 284.
- 16 A szatíra elbeszélői szintjeinek elemzéséhez lásd Sharland 2009, 113–131. Damasippus Stertinius előadásának felmondásával szinte Horatius helyett írja meg a szatírákat, s e közben színre viszi a kallimachosi poétika mellett síkraszálló szatíráit „Horatiusszal” szemben, hogy hogyan is kell és lehet gyorsan sokat írni egy témáról. Vö. Sharland 2009, 118.
- 17 Sharland 2009, 130. A II. 3-as szatírához és a sztoikus hatás kérdéséhez lásd Bond 1987, 1–21; Sharland 1998, 82–108. Damasippus alakjához lásd Muecke 2007, 114.
- 18 Scheid 2007, 264.
- 19 Köszönet Kozák Dánielnek, aki szövegolvasó szemináriumán felhívta figyelmünket a szöveg helyi belső feszültségére: arra, hogy a lucretiusi kritika Iphigeniára is vonatkozatható.
- 20 A kérdéshez lásd Furley, 1970, 62; Sedley 2004, 30; Trépanier 2007, 264.
- 21 Empedoklés egy apáról beszél (fr. B 137 DK), aki állatáldozatot mutat be, de nem tudja, hogy a feláldozott állat korábban saját fia volt. Sedley 2004, 30; Garani 2007, 82, 245; O’Rourke 2014.
- 22 Skinner (1976, 56) kiemeli, hogy a görög–római tradícióban – a fennmaradt szövegek közül – Lucretius az egyetlen, akinél Iphigenia vonakodik, nem önként megy a halálba.
- 23 Vö. Skinner 1976, 55.
- 24 A házassági szertartás és a temetés viszonyához Catullus költeményében lásd Bramble 1970, 31, 2. jegyzet.
- 25 Skinner 1976, 57–58.
- 26 Catullus és Lucretius – gyakran szétszalazhatatlan – költői viszonyához, poétikai interakciójához lásd Tamás 2017.

- 27 Hardie 1984, 406–407.  
 28 Hardie 1984, 407–409.  
 29 Hardie 1984, 409–411.  
 30 A sorban a hármasszó alliteráció a himnikusságot is imitálhatja, a történetben egy isten és a neki szánt áldozat áll a középpontban, s ez indokolhatja ezt a hangnemet.  
 31 Egy rituális gyilkosság irodalmi feldolgozása igen gyakran aktuálpolitikai áthallásoktól sem mentes. Vergilius *Aeneis*ének Augustus-ellenes olvasatát többen Aeneas vérengzésében látják: a hős maga végzi ki a foglyokat (X. 517–520; XI. 81–82). A kérdéshez lásd Farron 1985, 21–33.  
 32 A Iulius–Claudius dinasztia ünnepeihez, évfordulóihoz a *Fast*-ban lásd Pasco-Pranger 2002, 251–274; Pasco-Pranger 2006, 174–216; Vesta szerepéhez Augustus politikájában, hatalmi reprezentációjában lásd Littlewood 2006, liii.  
 33 Ceasar haláláról meglepően keveset beszél a narrátor, helyette hosszú sorokon át Anna Perennáról: ünnepéről és lehetséges eredetéről. A kérdéshez lásd Newlands 1996, 320–338.  
 34 Curley 2013, 187.  
 35 Az ovidiusi narrátort *vates operosus dierum*ként szólítja meg Ianus az első énekben (*Fast*. I. 101), amivel a költő első olvasatra megkérdőjelezhetetlen státuszát hangsúlyozza ki. A *vates*-szerep kérdéséhez a *Fast*-ban lásd Pasco-Pranger 2000, 275–291. Ovidius az isteneket, de a halandókat is mint egy újságíró, egy riporter interjúvolja meg, hogy a források többletudására szert tegessen. E poétikai eljárásához lásd Green 2001, 603–612.  
 36 Az antikvárius hagyomány poétikai szerepéhez lásd Miller 1992, 11–31; Pasco-Pranger 2000, 275–291.  
 37 Ovidius az irodalmi hagyománytól merőben eltérő, formabontó módon viszonyul a Múzsák autoritásához; mind a propertiusi, mind a kallimachosi modellt felhasználja, de egyben visszajára fordítja azokat. Lásd Barchiesi 1991, 7–17. Harris szerint a Múzsák között feszülő diszharmonia Ovidius költői autoritását erősíti meg, mivel neki lenne hatalma – egyrészt – arra, hogy döntsön a lehetséges múzsai variációk között, másrészt ezt az ítéletet fel is függesztheti: az istennők nem tudják kényszeríteni semmivel, a *vates* így föléjük kerül, s nem számít, ha tarka hazugságokat szólnak, vagy a tiszta igazságot. Harris 1989, 171–173; a kérdéshez lásd még Boyd 2000, 64–98.  
 38 Barchiesi 1997, 181–213.  
 39 Curley 2013, 187.  
 40 Medea alakjához lásd Krupp 2017, 67–83.  
 41 Ulyxes retorikai jártasságához vagy éppen hiányosságaihoz, valamint Iphigenia feláldozásában játszott szerepéhez lásd Gross 2000, 58.  
 42 Karakteréhez lásd García 2018, 237 *ad Met.* XIII. 451.  
 43 Polyxena maró gúnnyal emeli ki, hogy mit gondol az emberáldozatról általánosságban (*haud per tale sacrum numen placabitis illum*, „ily áldozattal egy lelket sem fogtok megbékíteni”, *Met.* XIII. 461): szerinte ilyen áldozat egy holtat sem békít meg. Mint ha a lucretiusi kritika variánsa köszönné vissza a királylány szavaiban – finom metaleptikus intertextuális játék: mintha Polyxena olvasta volna a *De rerum naturá*ból Iphigenia meggyilkolását és Lucretius elmarasztaló ítéletét, ezért használhatja a *scilicet* kifejezést (*Met.* XIII. 460), így is utalva a szövegközöttség jelenségére. Hopkinson szerint lapos az érvelés, nem is illik a logikai rendbe: Hopkinson 2000, 171–172 *ad Met.* XIII. 461.  
 44 Hopkinson 2000, 174–175 *ad Met.* XIII. 479–480; García 2018, 250 *ad Met.* XIII. 479.  
 45 Gross 2000, 61. „By his deft comparisons to Euripides’ Polyxena, Ovid transforms the noble Euripidean heroine into a preposterous vamp who presides over a grisly comedy.”  
 46 Bahtyin 1982, 5–77; Bahtyin 1998, 89–99.  
 47 A *Fasti* történetei közül Claudia Quinta esetének elbeszélése során kap kulcsszerepet a fogalom: a rossz hírbe hozott matróna erényessége, amely kellő erélyességgel párosul – az alázat mellett –, a távoli istennő (Cybele) által lesz igazolva mindenki előtt (*Fast.* IV. 305–325).  
 48 Murgatroyd 2005, 191–200.  
 49 Lee 1953, 117–118.  
 50 Lee 1953, 117.  
 51 Newlands (1995, 155) behatóan elemzi Lucretia szótlanságát, melyet a férfiak világa (S. Tarquinius és Brutus is) a maga céljaira gátlástalanul kihasznál. Már az a tény is önmagában beszédes, hogy csak férfi tulajdonsággal lehet ellátni, hozzájuk lehet csak hasonlítani egy atipikusan viselkedő asszonyt, aki viszont éppen atipikus tette miatt tesz szert *exemplum* státuszra, melyet már tipikusként kellene követnie minden matrónának. „When young girls die, or when, as we have seen, wives die, there are no words available to denote the glory of a woman that do not belong to the language of male renown.” Loraux 1987, 48.  
 52 Lucretia Livius elbeszélésben már élteben egy jövendő *exemplum*nak megfelelően beszél: *Sextus est Tarquinius qui hostis pro hospite, priore nocte, vi armatus, mihi sibi que, si vos viri estis, pestiferum hinc abstulit gaudium* („Sextus Tarquinius az, aki vendég helyett ellenségként, múlt éjjel fegyveres erővel innen számomra vést hozó gyönyört rabolt, de magának is vést hozott ezzel, ha képesek lesztek férfiként viselkedni”, I. 58, 8). Valamint a 10. capitulumban így folytatja: *vos, inquit, videritis quid illi de-beatur: ego me, etsi peccato absolve, supplicio non libero; nec ulla deinde impudica Lucretiae exemplo vivet* („ti, így szólt [Lucretia], gondoskodjatok arról, ami neki jogosan kijár: én magamat, még ha felmentem is a bűn alól, a halálbüntetés alól semmiképp; ne lehessen a jövőben olyan szemérmetlen asszony, aki Lucretia példájára hivatkozik”, I. 58, 10). Lucretia Livius művében sokkal harciasabb, és öntudatosabban szólítja fel apját és férjét a jogos bosszúra, valamint normatív, előíró jelleggel határozza meg az ideális római matróna milyenségét, valamint a „bűnös” asszony sorsát. A kérdéshez lásd Murgatroyd 2005, 199.  
 53 Murgatroyd 2005, 193.  
 54 Newlands 1995, 148.  
 55 Newlands 1995, 154.  
 56 Newlands 1995, 151.  
 57 Newlands 1995, 167.  
 58 „By transforming Lucretia, the elegiac woman, into a manly matron, Ovid illustrates the process by which Lucretia’s personal tragedy comes to be redescribed as noble self-sacrifice for the state.” Newlands 1995, 174.

## Bibliográfia

- Bahtyin, M. M. 1982. *Francois Rabelais művészete, a középkori és a reneszánsz népi kultúrája*. (Ford. Könczöl Csaba.) Budapest.
- Bahtyin, M. M. 1998. „A karneváli világszemlélet” (ford. Könczöl Csaba): B. Gelencsér K. (szerk.): *Művelődéstörténet I. Tanulmányok és kronológia a magyar nép művelődésének, életmódjának és mentalitásának történetéből*. Budapest, 89–99.
- Barchiesi, A. 1991. „Discordant Muses”: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 37, 1–21.
- Barchiesi, A. 1997. *The Poet and the Prince. Ovid and Augustan Discourse*. Berkeley – Los Angeles – London.
- Bémont, C. 1960. „Les enterrés vivants du Forum Boarium. Essai d’interprétation”: *Mélanges d’archéologie et d’histoire* 72, 133–146.
- Bond, R. P. 1987. „The Characterisation of the Interlocutors in Horace *Satires* 2.3”: *Prudentia* 19, 1–21.
- Bond, R. P. 1998. „Horace on Damasippus on Stertinius on...”: *Scholiam* 7, 82–108.
- Boyd, B. W. 2000. „*Celabitur Auctor*. The Crisis of Authority and Narrative Patterning in Ovid *Fasti* 5”: *Phoenix* 54/1–2, 64–98.
- Bramble, J. C. 1970. „Structure and Ambiguity in Catullus LXIV”: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 16, 22–41.
- Cohen, D. 1989. „Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens”: *Greece and Rome* 36/1, 3–15.
- Conte, G. B. 1996. *The Hidden Author. An Interpretation of Petronius’s Satyricon*. Berkeley.
- Curley, D. 2013. *Tragedy in Ovid. Theater, Metatheater, and the Transformation of a Genre*. Cambridge.
- Eckstein, A. M. 1982. „Human Sacrifice and Fear of Military Disaster in Republican Rome”: *AJAH* 7, 69–95.
- Farron, S. 1985. „Aeneas’ Human Sacrifice”: *Acta Classica* 28, 21–33.
- Furley, D. 1970. „Variations on Themes from Empedocles in Lucretius’s Proem”: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 17, 55–64.
- Garani, M. 2007. *Empedocles Redivivus. Poetry and Analogy in Lucretius*. Oxford.
- García, L. R. 2018. *Book XIII of Ovid’s Metamorphoses. A Textual Commentary*. Berlin–Boston.
- Green, S. J. 2001. „Docens Poeta. Development of the Interviewer’s Skills in Ovid’s *Fasti*”: *Latomus* 60/3, 603–612.
- Green, S. J. 2004. *Ovid, Fasti I*. Leiden–Boston.
- Gross, N. P. 2000. „Allusion and Rhetorical Wit in Ovid, *Metamorphoses* 13”: *Scholiam: Studies in Classical Antiquity* 9, 54–65.
- Hardie, P. 1984. „The Sacrifice of Iphigeneia. An Example of ‘Distribution’ of a Lucretian Theme in Virgil”: *The Classical Quarterly* 34/2, 406–412.
- Harries, B. 1989. „Causation and the Authority of the Poet in Ovid’s *Fasti*”: *The Classical Quarterly* 39/1, 164–185.
- Hopkinson, N. 2000. *Ovid Metamorphoses Book XIII*. Cambridge.
- Hughes, D. D. 1991. *Human Sacrifice in Ancient Greece*. London – New York.
- Kowalewski, B. 2002. *Frauengestalten im Geschichtswerk des T. Livius*. Beiträge zur Altertumskunde. Leipzig.
- Krupp J. 2017. „Kontroll és definíció. Médeia monológja Ovidius *Metamorphoses*ében”: *Studia Litteraria* 56/1–4, 67–83.
- Lee, A. G. 1953. „Ovid’s *Lucretia*”: *Greece & Rome* 22, 107–118.
- Littlewood, R. J. 2006. *A Commentary on Ovid: Fasti Book VI*. Oxford.
- Loraux, N. 1987. *Tragic Ways of Killing a Woman*. Cambridge.
- Miller, J. F. 1992. „The *Fasti* and Hellenistic Didactic: Ovid’s Variant Aetiologies”: *Arethusa* 25/1, 11–31.
- Muecke, F. 2007. „The *Satires*”: S. Harrison (szerk.): *The Cambridge Companion to Horace*. Cambridge, 105–121.
- Murgatroyd, P. 2005. *Mythical and Legendary Narrative in Ovid’s Fasti*. Leiden–Boston.
- Newlands, C. E. 1995. *Playing with Time. Ovid and the Fasti*. Ithaca–London.
- Newlands, C. E. 1996. „Transgressive Acts. Ovid’s Treatment of the Ides of March”: *Classical Philology* 91/4, 320–338.
- Ndiaye, S. 2000. „*Minime Romano sacro*, à propos des sacrifices humains à Rome à l’époque républicaine”: *Dialogues d’histoire ancienne* 26/1, 119–128.
- O’Rourke, D. 2014. „Lovers in Arms. Empedoclean Love and Strife in Lucretius and the Elegists”: *Dictynna*, online.
- Pasco-Pranger, M. 2000. „*Vates operosus*. Vatic Poetics and Antiquarianism in Ovid’s *Fasti*”: *The Classical World* 93/3, 275–291.
- Pasco-Pranger, M. 2002. „Added Days: Calendrical Poetics and the Julio-Claudian Holidays”: G. Herbert-Brown (szerk.): *Ovid’s Fasti. Historical Readings at its Bimillennium*. Oxford, 251–274.
- Pasco-Pranger, M. 2006. *Founding the Year: Ovid’s Fasti and the Poetics of the Roman Calendar*. Leiden–Boston.
- Robinson, M. 2011. *A Commentary on Ovid’s Fasti, Book 2*. Oxford.
- Scheid, J. 2007. „Sacrifices for Gods and Ancestors”: J. Rüpke (szerk.): *A Companion to Roman Religion*. Oxford, 263–272.
- Schutz, C. E. 2010. „The Romans and Ritual Murder”: *Journal of the American Academy of Religion* 78/2, 516–541.
- Schutz, C. E. 2016. „Roman Sacrifice, Inside and Out”: *The Journal of Roman Studies* 106, 58–76.
- Scodel, R. 1996. „*Δόμων ἀγαλμα*. Virgin Sacrifice and Aesthetic Object”: *Transactions of the American Philological Association (1974–2014)* 126, 111–128.
- Sedley, D. 2004. *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge.
- Sharland, S. 2009. „Soporific Satire: Horace, Damasippus and Professor Snore (Stertinius) in *Satire* 2.3”: *Acta Classica* 52, 113–131.
- Skinner, M. B. 1976. „Iphigeneia and Polyxena. A Lucretian Allusion in Catullus”: *Pacific Coast Philology* 11, 52–61.
- Tamás Á. 2017. „Tévelygő tekintetek. Lucretiusi poétika Catullus 64. *carmen*ében”: *Ókor* 16/1, 27–40.
- Trépanier, S. 2007. „The Didactic Plot of Lucretius, *De Rerum Natura*”, and its Empedoclean Model”: *Bulletin of Institute of Classical Studies* 94, 243–282.
- Várhelyi Zs. 2007. „The Specters of Roman Imperialism. The Live Burials of Gauls and Greeks at Rome”: *Classical Antiquity* 26/2, 277–304.