

Havas László

**Róma mint örök emlékezeti hely – történetírás helyett
vagy amellet?**

Problémafelvetés: a római történetírás fáziskésése

Közhelyszámba megy, hogy mind a középkori eposz és történetírás, mind a reneszánsz hasonló műfajai alapvetően a klasszikus Róma örökségére vezethetők vissza, egyfelől elsősorban Vergiliusra, másfelől Sallustiusra, Tacitusra, de még olyan kisebb művekre is, mint amilyenek az *epitoma*-k vagy *breviarium*-ok, amelyeket pl. Florus munkája szemléltethet. A historiográfiára szinte mindig befolyással volt annak a Cicerónak az írásmódja, aki sohasem volt *par excellence* történetíró, bár pl. az eposzköltéssel már megpróbálkozott, ha nem is túl nagy sikerrel. Viszont azt is látnunk kell, hogy ez a roppant hatású latin nyelvű eposz- és történeti irodalom közletről sem jött létre a római kultúra olyan korai szakaszában és olyan természetes módon, mint a görög irodalomban. Hiszen ez a civilizáció éppenséggel Homérosszal kezdődött, s benne a történetírás is még egy viszonylag fölmenőben lévő periódusban érte el csúcsteljesítményeit (Hérodotos, Thukydides). Ezzel szemben a latin eposz klasszikus művei (a nagyon töredékesen ismert Naevius munkáját vagy Ennius *annales*-ét aligha sorolhatjuk ide) már a principátus idején tűnnek fel, akárcsak a *historia* valóban érett szépirodalmi alkotásai, mely utóbbiak közül egyedül Sallustius írásai keletkeztek csupán a köztársaság válságos éveiben.

Mindennek ismeretében szükségképpen fel kell tennünk a kérdést: mi magyarázhatja e műfajok feltűnő fáziskésését a római irodalomban? A mítosz és a hősi múlt iránti érdeklődés nyilvánvalóan itt is beletartozott a *memoria* körébe. Mivel azonban az emlékezet székhelyét a régi rómaiak a fülbe helyezték,¹ ezért az

¹ Ennek igen érzékletes ábrázolása látható egy Kr. e. 2-1. sz.-ból való intaglio-n, amelyen ez a felirat olvasható: MEMENTO („emlékezz!”), s mellette egy fülkagyló van megjelenítve, valamint ez alatt egy esküre emelt kéz. A gemma színes üvegből készült, és a díszítés be van vésve. Eredeti kiadás: M.-L. VOLLENVEIDER: *Catalogue raisonné des sceaux, cylindres, intailles et camées.*

e tárgykörbe vágó szövegek ugyanúgy a szóbeliség szintjén hagyományozódtak elsősorban, akárcsak a rituális textusok. Igaz, ez utóbbiak részben rögzítésre is kerültek, akárcsak a közélet legfontosabb tényei, eseményei, ám főleg ez utóbbiak semmiképpen sem voltak szépirodalmi értékűek. Nyilvánvalóan még az előkelők többsége is szóban őrizte a *virtutes patriae*-nek, „az atyai erényeknek” vagyis „az apák emlékezetének” a polgári közösség, vagyis a *civitas* fennmaradása érdekében tanúsított hősiesség megnyilvánulásainak emlékét, főként lakomák alkalmával felhangzó énekek formájában.² Az itt lefestett erények annyira egyértelműek voltak a régi római arisztokraták és *cliens*-eik számára, hogy azokat nem kellett részletesen ecsetelni,³ hanem mindenekelőtt a *pompa triumphalis* volt hivatott őket főleg tárgyyszerűen bizonyítani, még ha tudunk diadalmeneti énekekről is. Az ilyen hősi felvonulás megteremtőjeként a tradíció magát a városalapító Romulust nevezte meg, ahogy valóban az ő neve is szerepelt elsőnek az Augustus által fel- és kiállított *Fasti triumphales*-ban, diadalmeneti naptárban (Kr. e. 12).⁴ A *triumphus* azonban kezdettől fogva nem egyszerűen csak a katonai siker megünneplését célozta, hanem mindenek előtt megtisztító szertartás volt, amely eredetileg alapvetően a háború szennyét kívánta lemosni a fegyverekről, nehogy azok bajt hozzanak a városra. Ez a szempont olyan mértékben érvényesült, hogy a város szent határán belül nem is volt egyébként szabad fegyvert tartani, csak az azon kívül eső fellegvárban. Persze a hősi erény megörökítése is alapvető elvárás volt, ahogy azt a diadalmenetek emlékeztetőpoló megnyilvánulásai igazolják.

Emlékezhelyek és monumentumok a rítusok összefüggési hálójában

A *triumphus*-ok megtartása szorosan egybefonódott fogadalmi templomok felállításával, ahogy a hagyomány szerint már Romulus is tett ilyen felajánlást Iuppiter Statornak, akinek szentélye⁵ éppenséggel a *via triumphalis*, a *via sacra*⁶

Musée d'Art et d'Histoire de Genève, Mayance, 1979, 564-566.; átvéve: Th. GUARD: *Memoria renovata*. Lyon, 2005, 7, fig. 1.

² *Die archaische Literatur*, I. Hrsg. W. SUERBAUM München, 2002, 15 skk.; *ScriptOralia Romana*. Die römische Literatur zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Hrsg. L. BENZ Tübingen 2001. Egy megfogalmazás szerint: „la société romaine s'articulait tout entière sur une faculté de commémoration et de remémoration”, így: C. MOATTI: Tradition et raison chez Cicéron: l'émergence de la rationalité politique à la fin de la République romaine. *MEFRA*, 100, 1988, 387. A teljes cikk: 385-430.

³ Cl. NICOLET: *Les idées politiques à Rome sous la République*. Paris, 1964. L. a bevezetőt, vö. A. CHASTAGNOL recenziójával. *Annales*, 24, 1969/2, 438-440.

⁴ J.-L. BASTIEN: *Le triomphe romain et son utilisation politique à Rome aux trois derniers siècles de la République*. Rome, *ÉFR*, 2007.

⁵ M.-J. KARDOS: *Lexique de topographie romaine. Topographie de Rome II*. Paris, 2003, 198-9. [Első kötet: Paris, 2002.]

egyik legszentebb pontján, a város ősi magját jelentő Palatinus-hegy oldalában állt, közel a *forum*-on álló Vesta-templomhoz, ahol Róma örökkévalóságának jelképeit: a szent lángot és a Trójából eredeztetett *Palladium*-ot őrizték, mint az ősi hatalom folyamatosságának zálogát. A tradíció szerint ugyancsak votív templomként épült meg a diadalmenet végpontját jelentő capitoliumi Iuppiter-templom is, amelyet Tarquinius szintén egy, a szabinok felett aratott diadal emlékére ajánlott majd állított fel. Mint tudjuk: a köztársaság utolsó százada folyamán mintegy 50 hasonló jellegű fogadalmi szentély létesült az *Urbs* területén, s ezek valamennyien a diadalmenet színhelye, a szent út mentén sorakoztak, *dies natalis*-ekkel, a születésnapjukra való emlékezéssel is erősítve egyfelől a várost védő istenek és istenné emelt erények kultuszát, másfelől azon nemzetségek *gloria*-ját, melyeknek kiemelkedő tagjai megoltalmazták az *Urbs* sérthetetlenségét. A városvédők emlékhelyei ilyen módon egyszerre voltak szakrális létesítmények, a *virtutes* emlékművei és az arisztokratikus társadalom vezető családjainak igazi kegyeleti helyei.⁷

Kr. e. 180 után ugyan viszonylag már kevesebb fogadalmi templom épült, mert helyettük inkább világi építményeket emeltek: *porticus*-okat, oszlopcsarnokokat, vagy *fornix*-okat, bolthajtásos diadalíveket, mint amilyen pl. az a *fornix Fabianus* is volt,⁸ melyet a gall Bituitus felett aratott győzelme emlékére emelt a forumon Q. Fabius Maximus Allobrogicus, s amelyről maga Cicero is megemlékezett (Verr., actio 1, 7). Emellett a kiemelkedő nemzetségek tagjai kiérdemelhettek még *triumphusi* szobrokat is, mint pl. Kr. e. 338-ban az a C. Maenius és az a L. Furius Camillus, akiknek lovasszobra ugyancsak a *forum*-on hirdette Róma megmentőinek emlékét. Hasonló szerepet töltött be Róma második legrégebb vízvezetéke is, amelyet senatusi határozat alapján Dentatus 272-es consulsága alatt kezdtek el építeni a Pyrrhus felett aratott diadal hadizsákmányából.

Mindezek a létesítmények persze nem csupán a hírnevet, a *gloria*-t és a *fama*-t szolgálták, hanem messzemenően hozzájárultak Róma urbanizált arculatának kialakításához és fokozatos növeléséhez is, ahogy az egy civilizációs központhoz mindenképp illett. Mindez együtt járt az *Urbs* szépségének növelésével, annak megfelelően, ahogy a klasszikus antikvitásban mindig a pozitív erkölcsi kvalitásokhoz kellett társulnia annak, ami szemre harmonikusnak bizonyult, vagyis külső

⁶ Lásd ehhez: A. ZIÓLKOWSKI: Sacra Via: Twenty Years After. *Journal of Juristic Papyri* 2004. ill. F. COARELLI: *Roma*. Roma-Bari, 2008. 510 – további bibliográfiával, valamint: 93-96, 98-99, 106-107, 110-112, 114-16, 224-225.

⁷ A római emlékhelyek kapcsán is egyértelműen fölvetődtek tehát a modern emberföldrajz alapkérdései: ki? mi? és hol? Vö. *Les concepts de la géographie humaine*. Szerk. A. BAILLY Paris, 2004. 333.

⁸ M.-J. KARDOS: *Lexique...*, i. m.2003. 148.

megjelenésében gyönyörűséggel töltött el, miközben kizárta a rosszat. A latin *pulcher* „szép” jelentésű melléknév, valamint a belőle képzett *pulchritudo* „szépség” főnév a *placet* igével áll ugyanis összefüggésben, amely nem csupán a hétköznapi tetszésre utal, hanem magában hordja az erkölcsiség parancsszavát is. Az említett *monumenta triumphalia* egyébként is mind a *dignitas* kategóriájába tartoztak, amely Cicero meghatározásában is a kecses nőies kellemmel, a *venustas*-szal szemben annak a férfias szépségeszménynek felelt meg, amely szakkifejezés a *decet*, vagyis „illik” igéből jött, s mindenek előtt az arisztokratikus jellegű római „méltóság”-eszme megnevezésére szolgált. Úgyszintén tanulságos még számunkra a harmadik latin „szép” kifejezés etimológiája és szemantikai átalakulása is. A neolatin nyelvekből jól ismert *bellus* melléknév ugyan a későbbiekben már csak alapvetően „szép”-et, „csinos”-at jelentett, de eredetileg a *bonus* kicsinyítő képzős alakja volt, tehát kezdetben szintén a morálisan jót jelölte, s az eszményi polgár ennek megfelelően viselte Rómában a későbbiekben is a *vir bonus* megjelölést. Aligha véletlen, hogy a még későbbi latin nyelvekben a *bellus* jelző azután ismét visszanyerte erkölcsi és szakrális tartalmát, legalább is bizonyos esetekben.⁹ Mindezt megerősíti, hogy nagyjából hasonló észrevételeket tehetünk a szépségeszmény egyéb latin jelzőivel kapcsolatban is, mint amilyenek ezek a rokon értelmű szavak: *lepidus*, *festivus*, *facetus*, *venustus*, *elegans*, hogy csak néhányat emeljek ki a megszokott melléknevek közül.

A győzelmi szakrális emlékhelynek a megtisztulás, az egészséges fennmaradás és a szépség eszményével való szoros kapcsolatára az egyik legjobb példa Iunius Bubulcus felajánlása és építkezése. Ő Kr. e. 302-ben emeltetett egy templomot *Salus*-nak, az „Egészség” és az „Üdvös létezés” istenének, és tette ezt úgy, hogy erre még 311-ben fogadalmat tett, azaz egy hosszan dédelgetett és sokáig hangoztatott tervet váltott valóra. Plinius Maior szerint a szentélyt Fabius Pictor festménye díszítette, amely egészen *duravit ad nostram memoriam*, amikor is Claudius császár templomával együtt leégett (35, 4, vö. uo. 19; Val. Max., 8, 14, 6; Dion. H., 16, 3, 2).¹⁰ Hogy az „Üdv” és „Egészség” ezen említett szentélyét pontosan milyen kép is díszítette, nem tudjuk. Az újabb kutatások mindenesetre azt feltételezik, hogy valójában itt egy, a görög technikával is élő narratív képsorozatról lehetett szó, amely Bubulcus samnisok és esetleg az aequusok elleni hadjáratának győzelmes epizódjait elevenítette meg, de talán magát a *triumphus*-t is megidézte.¹¹ Ezek a

⁹ Minderről I. A. MICHEL: *La parole et la beauté. Rhétorique et esthétique dans la tradition occidentale*. Paris, 1983.

¹⁰ M.-J. KARDOS: *Lexique...*, i. m.2003. 304-305.

¹¹ F. COARELLI: La cultura artistica a Roma in età repubblicana, IV-I sec. a. C. In: *Revixit ars. Arte e ideologia a Roma. Dai modelli ellenistici alla tradizione repubblicana*. Roma, 1996, 15-84 és főleg 31.; valamint J.-L. BASTIEN: Les temples votifs de la Rome républicaine : monumentalisation des cérémonies du triomphe. In: *Roma illustrata. Représentations de la ville. Actes du colloque international de Caen (6-8. octobre 2005.)*, Éd. Ph. FLEURY et O. DESBORDES. Caen, 2008., további irodalommal.

hőstettek azonban ebben a formában nem bizonyultak szokványos látványnak, mert csak az *aedes Salutis dies natalis*-a alkalmával voltak megközelíthetők a szélesebb közönség számára, s így az emlékezet felidézése valóban ünnepi eseménnyé lépett elő, ahogy csakugyan minden egyes diadalmenetet megilletett ez a kitüntető státus és a velejáró jelentőség. Ezért a közös történeti emlékezet szempontjából nagyon fontos volt, hogy Kr. e. 304-ben App. Claudius írnoka a *forum*-on nyilvánosan elhelyezte a naptárt, majd pedig a 187-es *triumphator*, M. Fulvius Nobilior helyreállítva a *circus Flaminius*-ban a *Hercules Musarum*,¹² vagyis egy pythagoreus inspirációjú istenség templomát, immár ezen a helyen függesztette ki 179-ben az újabb naptárt, így kívánva örök emléket állítani annak, hogy a város fennmaradása érdekében oly nagy jelentőségű *Concordia* érdekében a *senator*-ok és a *populus Romanus* jelenlétében kibékült egymással az addig egymással ellenségeskedő két vezető politikus: maga M. Fulvius Nobilior és M. Aemilius Lepidus.¹³

A cicerói politika és a *monumentum*-ok ideológiája

Mindez megerősíti azt az elképzelést, hogy Róma már régtől fogva, de a köztársaság legvégén mindenképpen, mintegy azoknak a történelmi emlékhelyeknek a letéteményese volt, amelyek a civilizáció ezen központjának kívánták szavatolni örök tisztaságát, isteni és szent jellegét, s ezzel összefüggő erényességét, valamint nagyságát. Midőn tehát Cicerónak a Kr. e. 1. században új emberként (*homo novus*) azt kellett tapasztalnia, hogy a hatalmassá és gazdaggá lett Rómának súlyos belső meghasonlottsággal, sőt polgárháborúkkal kell szembenéznie az elburjánzó fényűzés és korrupció mellett, joggal vélte úgy, hogy a haza elleni bűnöknek ezek a megnyilvánulásai mintegy *vulnus patriae*-k, a hazán ejtett sebek. S ezekkel javító céllal feltétlenül szembe kell állítani az igazi *virtutes Romanae* és a *mores maiorum monumentum*-ait, amelyek ugyan főleg Rómában vannak, de azért, mint ahogy különösképpen a törvényekről szóló dialógusban fogalmazódik meg, jelen vannak magának Itáliának szent kegyeleti helyein is, akár pl. Cicero szülőföldjén Arpinumban, akár annak környékén (vö. de leg., 1, 1 skk.; 2, 1 skk.). Azon felül ez hatalmas érzelmi telítettséggel párosul, amit Cicero ekképp fogalmaz meg egyfelől saját öccsére, Quintusra, másfelől barátjára, Atticusra vonatkozólag. Mindannyiuk számára ott van az édes szülőföld (*germana patria*) az ősoket idéző megannyi emléknnyommal (*hic maiorum multa vestigia*.), amelyek a kedves helyek révén mélységes megindulást keltenek (*movemur enim nescio pacto locis ipsis, in quibus eorum, quos diligimus aut admiramur, adsunt vestigia*),

¹² M.-J. KARDOS: *Lexique...*, i. m. 2002. 176-7.

¹³ P. BOYANCÉ: Fulvius Nobilior et le dieu ineffable. *RPh*, 29, 1955, 172-192.

mert érvényesül a *recordatio summorum virorum*, azaz a kiemelkedő emberek lelki megidézése, vagyis emlékezete (uo., 2, 3-5).

Ilyen módon fogalmazódik meg az egykori 63-as consulban az a koncepció, amelyet a „kettős haza” elméletének szoktunk nevezni, s amely szerint minden római polgár valójában két közösség tagja: egyfelől annak a városnak a fia, amelyben született, másfelől pedig a római polgárságnak is alkotóeleme, méghozzá úgy, hogy ez a magasabb rendű *civitas*, közösség fölébe magasodik a szűkebb kötődésnek. Éspedig ahhoz hasonló módon, miként az egyéni érdeknél magasabb érték a család, ennél pedig a haza. A római államiság ekképp lesz a cicerói értékrendben a legrangosabb kategória, vitathatatlaná téve a római *imperium* szentségét, anélkül azonban, hogy ez a *humanum* megtagadása lenne. Cicero egyik retorikai munkájában egyértelműen kimondja, hogy az idősebb Cato számára szülőföldje érzelmi hátterénél valójában jóval többet jelentett az új, a befogadó haza (*quae exceptit*), mely a *IV. Catilinaria* szerint is *patria communis* a polgárok számára: *Arcem et Capitolium... commendat*.¹⁴ Ez a „közös haza” persze nem csupán oltalmat kínál, hanem igazi meghitt érzéseket is. Mert mekkora szeretettel tartozik az ember ama haza iránt, s ez Róma, amely az egész világon egyedülálló, s valóságos otthona az erénynek, a hatalomnak és a felséges méltóságnak! Ennek megfelelően az embernek tudatában kell lennie annak, mekkora is ennek a politikai közösségnek a jelentősége, erkölcsi tartalma, törvényes rendje, amiért mint közös szülőnket kell tisztelnünk. Hiszen jogrendjében hatalmas bölcsesség nyilvánul meg, amelyen az óriásira nőtt birodalom valójában alapul (vö. de or., 1, 196: „*Ac si nos, id quod maxime debet, nostra patria delectat, cuius rei tanta est uis ac tanta natura, ut Ithacam illam in asperrimis saxulis tamquam nidulum adfixam sapientissimus uir immortalitati anteponeret, quo amore tandem inflammati esse debemus in eius modi patriam, quae una in omnibus terris domus est uirtutis, imperi, dignitatis? Cuius primum nobis mens, mos, disciplina nota esse debet, uel quia est patria parens omnium nostrum, uel quia tanta sapientia fuisse in iure constituendo putanda est quanta fuit in his tantis opibus imperi comparandis.*”).¹⁵

Cicerónál mindez azt eredményezi, hogy bár látszólag a hajdani erények és szokások *imitatio*-ja mellett kötelezi el magát, azért ő valójában nemcsak egyszerűen lemásolni kívánja a múltat, hanem azon változtat is. Teszi ezt pedig

¹⁴ Vö. M.-J. KARDOS: *Lexique...*, i. m. 2002. 39-40 ill. 65 skk.

¹⁵ L. ehhez: R. L. van der WAL: „Urbem, urbem cole!” Taking a walk in Cicero’s *vestigia*. *Akroterion*, 52, 2007, 61-76 – további gazdag irodalommal. A Cicero idézet (és a továbbiak) közlésének technikai háttere: *Itinera Electronica* Du texte à l’hypertexte Cicéron [...]. [<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm>]

olyan módon, hogy a már meglévő emlékhelyeket a saját maga által vállalt történelmi és politikai szerepnek – mondhatni – a „díszlete gyanánt” használja fel, aminél persze valójában jóval többről van szó. Kitűnő példát szolgáltat erre a Kr. e. 63-as consulsága, amikor Cicero egyértelműen az „új Romulus”, pontosabban az „új alapító” *persona*-ját vállalja fel. Ennek megalapozásához már ekkoriban kialakított egy olyan elképzelést, amelyet ugyan csak később fogalmazott meg erkölcsfilozófiai értekezés szintjén, de amely már ekkor felbukkant nála s ezzel később mintegy a perszonalizmus egyik előfutára lett.¹⁶ Az ún. *quattor personae*, azaz a „négy személyiség” elméletéről van szó, amelyben Cicero azt mondja ki, hogy az emberben valójában négy személy rejlik (off., 1, 107 sk.). 1) Az egyik az általános emberi természetnek felel meg; 2) a másik az individuális jellemzőket foglalja magában; 3) a harmadik a körülményekhez alkalmazkodik; és 4) végül ott van az az én, amelyet az individuum saját maga választ vagy inkább alakít ki önmaga számára. Cicero megfogalmazásában: *quarta etiam quam nobismet ipsi iudicio nostro accomodamus*.¹⁷ 63-ban a consul számára ez utóbbi nem más, mint az „új Romulus” szerepkörének felvállalása. Fennen hirdeti: ahogy valamikor Romulus útját állta a Várost már-már elfoglaló szabinoknak, és pedig Iuppiter segítségével, úgy fogja most maga Cicero is megmenteni a catiliniusokkal szemben Rómát, minthogy az ő legfőbb pártfogója úgyszintén Iuppiter. Hogy a consul valóban minden eszközzel ezt kívánta sugallni, azt legjobban az összeesküvést leleplező *senatus*-i ülés nagyon tudatosan megválasztott helyszíne bizonyítja. Mint ismeretes, a római tanács ülésének megszokott helye a *Curia* épülete volt. 63. nov. 7-én (vagy 8-án) azonban nem ide hívta össze a consul a *senatus*-t, hanem Iuppiter Stator templomába. A hagyomány szerint ez a szent épület Romulus fogadalmának megvalósításaként jött létre, arra az esetre, ha az ég ura valóban feltartóztatja az ellenség támadását, miként azt tőle a városalapító kérte. Amikor tehát Cicero ezen a helyen leplezte le Catilina felforgató terveit, a hallgatóságban azt a benyomást keltette, hogy ő ugyanúgy útját fogja állni a hazáját eláruló arisztokrata Sergiusnak, mint ahogy egykor maga a városalapító is ezt tette a samnissok seregével szemben. Persze a templom megválasztása a veszély nagyságára is figyelmeztetett, s a Catilina ellen elmondott első beszédben valóban éles ellentétekkel lett bemutatva a vészhelyzet rendkívüli nagysága.¹⁸

¹⁶ Vö. pl. C. LÉVY : L'âme et le moi dans les *Tusculanes*. REL 80, 2002, 78–94.

¹⁷ L. HAVAS L.: Jellemrajz és propaganda Cicero Catilina elleni beszédeiben, különös tekintettel a *Catilinaria primara*. AAASzeged (*Acta Antiqua et Archeologica*). Supplementum XIII. Corollarium. Tanulmányok a 65 éves Tar Ibolya tiszteletére. Szerk. CZEROVSKZI Mariann és NAGYILLÉS János. Szeged, 2010 (2011). 89-95.

¹⁸ L. HAVAS L.: A *saecularis* gondolat mint irodalomalkító tényező Rómában. *AntTan.*, 45, 2001, 1-2., 75-112.

Az egyik oldalon ugyanis látványosan ott áll Cicero beszédében az állam sorsának letéteményese, az a *senatus*, amely mindenekelőtt *patientia*jával tűnik ki. Ezt a kvalitást aligha értelmezhetjük egyszerűen béketűrésnek. Fogalmi köréhez ugyanis a politikai és a filozófiai irodalomban eleve olyan kategóriák kapcsolódnak, mint a *fortitudo*, a *labor*, a *vigilantia*, s ennél fogva az alapvető erények kategóriájába tartozik, miként a *virtus* egyik megnyilvánulása. Olyan pozitív minőségről van szó ráadásul, amely szorosán érintkezik afféle más erényekkel, mint az előrelátás és a bölcsesség (*prudentia*), az igazság (*iustitia*) illetve a mérséklet (*temperantia*). A Cicero által itt felidézett *patientia*nak legfőbb jellemzője azonban a szilárd kitartás, azaz a *constantia*. Mindezek a fogalmak jól beilleszthetőnek látszanának egy sztoikus filozófiai kontextusba, ami azonban Cicero számára az adott esetben aligha látszik teljesen megfelelőnek. Szerinte ugyanis a veszedelmes ellenséggel szemben a *senatus* bizonyos fokú passzivitása voltaképpen nem megfelelő, sőt lényegében hibás magatartás (Cic. *Cat.* 1, 1, 1–2). Az ellenféllel szemben ugyanis diadalmaskodni kell, ahogy azt a *fortitudo*, a bátorság, valamint a *sapientia*, a bölcsesség eleve megköveteli. Azt lehetne mondani tehát, hogy a 63-as év consulja Catilina elleni első politikai megnyilatkozásában valamiféle mitologikus dimenziójú hőst vázol fel, aki következetes kitartással szegül szembe a gonosszal, amely magatartás feltétlenül egyfajta héraklési-herculesi figurát idéz fel, de talán azt a Romulust is eszünkbe juttatja, aki a megszülető Rómát meggyalázó Remusnak a megsemmisítője lett.

Ezt az értelmezést támasztja alá, hogy a *senatus* ellenfeleként megjelenő Catilina az eddigi államfenntartó erőkkkel szemben úgy tűnik fel, mint a *furor* és az *audacia* megtestesítője, amely fogalmak eleve felidéznek az olyan államellenes, bomlasztó tényezőket, mint a *discessio* (meghasonlás), a *secessio* (kivonulás vagy pártütés) valamint a *discordia*, amely utóbbi fogalom az állam teljes belső diszharmóniájának a kifejeződése. Mindez a legteljesebb mértékben a bűn (*vitium*, *culpa*, *improbitas*) kategóriájába tartozik, vagyis olyan politikai fogalmakhoz társul, mint az összeesküvés, a káros politikai szövetkezések különböző formái (*coitio*, *coniuratio*, *discordia*), amelyek a *semina discordiarum* elhíntésével az állam ép és egészséges testének felbomlását idézik elő. Ennek megfelelően Cicero a Róma érdekében fellépő herculesi és romulusi *senatus*-szal és *consula*ival szembehelyezkedő bomlasztó szervezkedésben joggal lát valamiféle *pestist*, egyfajta olyan *bellum intestinum*ot, amelynek révén annak vezetője, Catilina az egész világot kívánja megsemmisíteni és lángba borítani (*orbem terrae caede atque incendiis vastare* – *Cat.* 1, 1, 3). Ezzel szinte egy sztoikus *ekpyrós*is, illetve *kataklysmos*, egyszerűen „világpusztulás” vízióját idézi fel, amelynek során Catilina és társai úgy jelennek meg mint a világmegsemmisítő gonosz erői, akik egyfajta „Götterdämmerung”-ot idéznek elő, ahogy az már az ősi indoeurópai mitológiára

is jellemző volt, s amelynek nyomán majd később R. Wagner is dolgozott. Egy ilyen, a római állam számára a teljes pusztulást jelentő romlással (*hanc tam taetram, tam horribilem, tamque infestam rei publicae pestem*) szembeszállni a *senatus* élén harcoló *consul*nak legszentebb kötelessége, aki ennél fogva semmiképpen sem minősülhet *crudelissimus tyrannus*nak (Cic. *Cat.* 2, 14), hanem valóságos megszabadító Herculesnek mutatkozik. Vagyis ugyanolyan *hérós*, mint aki a *mons Palatinus* gyomrában lakozó Cacus, a világ-gonoszt megsemmisítette, hogy megvalósulhasson a civilizáció védelmét biztosító romulusi városalapítás. Ettől számítva mintegy hétszáz évvel később (ne feledjük, hogy Cicero korában ismert volt Rómában egy olyan kronológia is, a Kastór-féle, amely a Város megszületését Kr. e. 764/763-ra tette, s így a *consul* éve valóban a 7. *saeculum* beteljesülését is jelentette)¹⁹ az akkori államvezetésnek tehát valami nagyon hasonlót kellett 63-ban végrehajtania a szónoki beállítás szerint, mint amilyen megtisztító-fölmentő események annak idején Róma sorsát illetően lejátszódtak. Mindezt éppen maga a helyszín is valószínűsítette, hiszen Iuppiter Stator templomához egészen közel húzódott egyfelől Cacus lépcsője, másfelől ott volt található Cicero frissen megvásárolt háza, mely csaknem azon kunyhó közelében helyezkedett el, amelyet akkoriban Romulus otthonaként tartottak számon mint valóságos kegyeleti helyet. A *senatus*ba gyülekező senatorok egy jelentős részének el is kellett menniük ezek mellett a történelmi-vallási helyek mellett, aminek számukra *memento* értékkel kellett bírnia, annál is inkább, mert ezekre szokásos módon a *Curiá*-ba menet nem láthattak rá.

Az állam érdekében küzdő *senatus* és vezetője ennél fogva 63-ban Herculeshez és Romulushoz hasonlóan szintén a megfontolás és megfontoltság (*consilium*) alapján látszott cselekedni, amihez társult még az *auctoritas* (*Cat.* 1, 1, 3) is, vagyis az a tekintély, amely egyszerre a családfő (*pater familias*) valamint a *patronus* és egyúttal a *populus Romanus* jellemzője és ismérve, s rokon fogalom azzal a *maiestas*szal, amely a *maiores*nek, az ősöknek, s egyben az idősebb, tekintélyesebb polgároknak a lényege. Ezzel összhangban áll az a követelmény is, hogy a gonosz ellen fellépő *senatus*nak és vezetőjének egyaránt *clemens*nek kell lennie, ami a *clementia* erényének gyakorlását jelenti, miként annak idején már Cato Maior is ezt követelte meg Róma tanácsától a sokak által rossz szemmel nézett rhodosiakkal szemben. Ugyanakkor persze ez a *clementia*, amely a már előbb említett *vigilantiá*val párosul, nem csaphat át hanyagságba, tétlenségbe (*inertia, nequitia* – *Cat.* 1, 2, 4), amely egyszerűen nem férhet meg a világmegsemmisítő ellenség *crudelitas*ával és *inhumanitas*ával (vö. Cic. *Verr.* 2, 5, 115), vagyis azokkal a barbár megnyilvánulásokkal, amelyek a mitológia

¹⁹ M.-J. KARDOS: *Lexique...*, i. m. 2003. 272.

szerint főleg Cacusra, de részben Romulus ellenlábására, Remusra is jellemzőek voltak.

Ilyen módon a Catilina elleni első beszédben külön nyomaték helyeződik arra, hogy miként a megsemmisítő gonosz a legfőbb irányítóban, Catilinában összpontosul, ugyanúgy az állam megmentése egyetlen férfiúban van teljes mértékben letétbe helyezve (*in uno homine summa salus... rei publicae* – *Cat.* 1, 5, 11). Ez az ember pedig nem más, mint az adott év első számú személye, maga Cicero, aki egyértelműen úgy állította be, mintha hétszáz év elmúltával ő lenne Romulus városalapító és megmentő szerepének továbbvivője. S ezt a tényt emelte ki különös nyomatékkal a *senatus* ülésének meglepetésszerűen a Iuppiter Stator templomban való rendkívüli megtartása.

Mindenknek mindenki számára magától értetődő üzenetértéke volt az egykorú Rómában. Bár a *porta Mugionis*-nál, vagy *Mugonia*-nál felállított templomot valójában csak Kr. e. 294-ben szentelték fel,²⁰ ám az a hozzákapcsolódó legenda révén mégis az *urbsot* Iuppiter segítségével megoltalmazó városalapítóra emlékeztetett, aki azután a szabin vezérrel, Titus Tatiusszal békét kötve, létrehozta az egységes római állam testét.²¹ Mindez egyértelműen arra utal, hogy Iuppiter Stator temploma a *Quirites*, az összes római polgár, azaz *cives* egységes állami *corpus*ának is mintegy a jelképe lett. Hogy Iuppiter Stator és az istenné emelt Romulus kultusza milyen szorosan összekapcsolódott a köztársasági Rómában, azt jól szemléltetheti az a körülmény is, hogy kettejüknek szinte egyidejűleg avattak templomot, Iuppiter Statornak 294-ben (*Liv.* 10, 36, 11; 37, 15), Quirinusnak pedig egy évvel később, 293-ban (*ibid.* 10, 46, 7).²²

Mindez a kellő történelmi és helytörténeti ismerettel rendelkező korabeli római számára, s a Kr. e. 1. században a legtöbb polgár még ilyen volt, nyilvánvalóvá tette, hogy a *senatus* 63. november 7-én (vagy esetleg 8-án) történő összehívásának színhelyéül Cicero azért választotta Iuppiter Stator templomát, hogy ezzel is szuggerálja Róma polgárainak: az állam Catilina felforgató tervei miatt ugyanolyan végveszélybe került, mint annak idején a szabinok támadása alkalmával. Ahogy annak idején ebből a szituációból a városalapító Romulus Iuppiter oltalmával menekítette ki a rómaiakat, ugyanúgy fogja a legjobb és a legnagyobb Isten (*Iuppiter Optimus Maximus*) segítségével Arpinum szülötte, Cicero is megmenteni honfitársait, mert Catilinával együtt eltávolítja az állam

²⁰ Th. GUARD: *i. m.* 1190 jz., amelyben e tanulmányomra utal: L. HAVAS: L'idée d'État dans les discours consulaires de Cicéron. *Ciceroniana VII. Atti del VII Colloquium Tullianum. Varsavia 1989. 11-14. Maggio.* Roma, Centro di Studi Ciceroniani, 1990. 133-147.

²¹ M.-J. KARDOS: *Lexique...*, *i. m.* 2003. 295 sk.

²² Vö. HAVAS L.: Romulus Arpinas. Ein wenig bekanntes Kapitel in der römischen Geschichte des *saeculum*-Gedankens. *ACD*, 36. 2000. 71-88.

testét fertőző mételyt, és visszaállítja a *corpus rei publicae* egészséges állapotát. Erre a párhuzamra épít a Catilina elleni első beszéd záró része is, amikor Cicero Iuppiter Statorhoz fordul oltalomért. Miként a hagyomány szerint a Róma megmentéséért esedező Romulus egykor az égnek emelte kezét, hogy Iuppiter segítségét kérje, most a *senatusi* ülésen Cicero hasonló pózban fordult a legfőbb istenséghez Róma megmentéséért, s ezzel nemcsak a Romulus által alapított város megoltalmazását kívánta láttatni, hanem ama új, szerencsés Rómáét is, amelynek consulsága folyamán mintegy saját maga lett a megalapítója. Ahogy később ezt consulságáról írt eposzában megfogalmazta: *o fortunatam natam me consule Romam* (Ps.-Sall. in Cic. 3, 5).²³

Cicero tehát valóban mintegy Romulus szerepében próbált feltűnni 63-as consulsága idején, még ha ez az egykorú beszédekben nem fogalmazódott is meg ilyen nyíltan, hanem legfőljebb csak utalásszerűen. A kortársak számára azonban mégis egyértelmű volt a Cicero-Romulus párhuzam, amit jól mutat a pseudo-sallustiusi *invektiva* ama gúnyos megfogalmazása, mely Cicerót *Romulus Arpinas*nak (*ibid.* 7, 1), az „arpinumi Romulus”-nak tünteti fel. Ez a később Ciceróval szemben felhozott vádaskodás azonban talán még inkább jogosnak bizonyulna, ha Cicero beszédei valóban abban a formában maradtak volna ránk, ahogy annak idején elhangzottak. Mert a későbbiekben, amikor Kr. e. 60-ban kiadásra átdolgozta consuli beszédeit, bizonyára csak tompította azokat a helyeket és utalásokat, amelyek megerősíthették a Ciceróval szemben felhozott vádaskodásokat, miszerint működése során túllépte a törvényesség határait, s tevékenysége a *tyrannis*, a *regnum* irányába mutatott volna.

Cicero számára azonban a párhuzamba állítás során mutatkozott egyfajta nehézség is. Az összeesküvés ugyanis nem a 63-as év telének végére vagy tavaszkezdetére esett, amikor a *Lupercalia* ünnepét ülték, azt a várostisztító és egyben megtermékenyítő szertartást, amely a hagyomány szerint szintén a városalapító Romulusra ment vissza, hanem az év második felére, azaz az őszi végére, a tél kezdetére. Mindazonáltal Cicero úgyszintén nagyon tudatosan választhatta meg az összeesküvőkkel szemben történő fellépéseinek időpontjait, hogy politikai célból ezt is fel tudja használni, és pedig élve a legkorábban alapított római város vallási, mitológiai vonatkozásaival. Közismert, hogy az összeesküvés első leleplezésére október 21-én került sor, amikor a *catilinariusokkal* szembeni *senatus consultum ultimum* is megszületett, azaz ki lett nyilvánítva az ostromállapot. Ennek a ténynek az adott különleges nyomatékot, hogy közvetlenül követte az október 19-én végrehajtott *Armilustriumot*, vagyis azt a szertartást,

²³ Vö. M.-J. KARDOS: *Lexique...*, i. m. 2003. 39.

amelynek során a harci idény végén megtörtént a fegyverek purifikációja.²⁴ Az összeesküvők ezt követő fegyveres felkelésre irányuló szervezkedése egyértelműen mutathatta a kortársak szemében, hogy a belháborúra készülők megszegték a városalapító Romulus apjának, Mars istennek azt a vallási rendelkezését, miszerint a fegyverek megtisztítását követően a tél folyamán békének kellett lennie a fegyvernyugvás jegyében. A Catilina elleni nyílt föllépés november 7-től (vagy 8-tól) kezdődően ugyancsak nem lehetett átgondolatlan. Hiszen november 4 és 17 között rendezték meg az ún. *Ludi plebeiit* Rómában, amely játékok az év consula számára azt a „színházi háttérrel” biztosíthatták, hogy Róma megmentésére irányuló politikája mögött nemcsak az *ordo senatorius* és *equester* sorakozik fel, hanem a köznép is a maga összes lojális tagjával, azaz a *bonival*, akiktől a második *Catilinaria* híres felsorolása szerint csupán a gonoszok határolódnak el az állam ellen törve (Cic. *Cat.* 2, 18 skk.).

Hasonlóképpen nem lehetett véletlenszerű a római összeesküvők december eleji letartóztatása és december 5-én történő elítélése, majd pedig kivégzése sem. December 3-án és 4-én tartották ugyanis *Bona Dea*-nak zárt, kizárólag asszonyok részvételével megtartott ünnepét, amelyen egy évvel korábban Cicero eposzának leírása szerint a consul felesége isteni jóslatot kapott arra vonatkozóan, hogy férje valamiféle égi erő birtokában megmenti majd Rómát a végveszélytől. Tekintve, hogy a hagyomány szerint az ünnepelt istennő a *Lupercaliával* kapcsolatba hozott Faunus isten leánya vagy felesége volt, ennek a december eleji rituálénak is valamiképpen utalnia kellett a romulusi városalapító és megtisztító hagyományra. A *Bona Dea*-féle titkos szertartás azonban némiképpen a Cicero által megidézett másik városalapítóra is utalt, még ha ez inkább csak negatív formában bizonyítható is. Volt ugyanis Rómában egy olyan hagyomány, amely szerint Hercules tiltotta meg a nők részvételét az *Ara Maximánál* számára rendezett szertartásban, minthogy a *Bona Dea* tiszteletére összeseregülő nők nem engedték be őt az istennő szentélyébe, amikor inni kért a Cacus elleni harcában. A december 5-i átütő fellépés háttéréként arról sem feledkezhetünk meg, hogy a rómaiak magánjelleggel ekkor tartották annak a Faunusnak a tiszteletével egybekötött *Faunalia* ünnepet, aki, mint közismert, ugyancsak szorosan egybekapcsolódott a városteremtő Romulus tiszteletével és a város alapításával összefüggő tradíciókkal. A vallási megtisztulással és a közösség bőségével, vagyis az állatállomány és a növényvilág védelmével, és hozamával kapcsolatos elképzelések valamint rituálék mind azt igazolhatták, hogy a városra romlást hozó Catilinával és összeesküvő társaival szemben a természet ősi rendjét biztosító

²⁴ M.-J. KARDOS: *Lexique...*, i. m. 98 skk., vö. uo. 214.

istenségek egyöntetűen Cicero megtisztító, a Catilina-összeesküvést felszámolni kívánó programja mögött sorakoznak fel.

Mindezek alapján bizonyára levonhatjuk azt a végkövetkeztést, hogy Cicero 63-as consulsága során megpróbálta mitologizálni, vallási köntösbe öltöztetni azt a politikai tevékenységét, amelyet Catilinával és összeesküvő társaival szemben folytatott. Ennek jegyében magát új városalapítónak, egyfajta új Romulusnak vagy Herculesnek kívánta feltüntetni, aki a régi államhoz lojális polgárok (*boni, optimates*) vezetőjeként diadalt arat azok felett az új Remusok és Cacusok felett, akik a hagyományos *res publicát* megsemmisíteni kívánó gonosz erőt képviselik. Mindennek ünnepélyes demonstrálására messzemenően felhasználta a Róma központi állami-vallási jellegű *monumentum*-ai által kínált lehetőségeket, amelyek valójában még szélesebb körűek voltak, mint ahogy ezt eddig felvázoltuk. A *consul* ugyanis arra is ügyelt, hogy az ügy végére pontot tevő *senatus*-i ülés helyének is meg legyen a maga eszmei híradása. A 63. december 5-i *senatus*-i ülés színtere ugyanis már nem Iuppiter Stator temploma volt, de nem is a *Curia* épülete, hanem a capitoliumi Iuppiter-templom lábánál és egyben Romulus megistenülésének helyénél, a *Lapis Niger*-nél elhelyezkedő *Aedes Concordiae*.²⁵ Ezt az átalakítások után később oly impozáns épületet a hagyomány Róma másik megmentőjének és egyben újjáalapítójának: M. Furius Camillusnak tulajdonította. Mint ismeretes az ezt követő későbbi nagyarányú felújításra azután Kr. e. 121-ben került sor, amikor a Cicero által az első *Catilinariá*-ban elismerően megidézett L. Opimius, a Gracchusok ádáz ellenfele ezzel az impozáns átalakítással kívánta ugyancsak felhívni a figyelmet a társadalmi megbékélés szükségességére, ahogy a 63-as év consula is tette, aki ezen tisztség birtokában az elsőnek tekinthette magát az általa feltételezett Róma-alapítók sorában, hiszen sem Romulus, sem Camillus nem töltötte be soha a consuli méltóságot (vö. Liv., VII, 1 ; Plut., Camill., I, 1). Aligha lehet tehát véletlen, hogy már Cat., 1,2-ben is van utalás L. Opimiusra, aki szintén kész volt fellépni C. Gracchus ellen a haza érdekében, akárcsak később Cicero, de úgy, hogy egyszersmind mindkettőjük záró akciója a Concordia-templomhoz fűződött. Igaz, a tradíció is tudott arról, hogy a Concordia-szentély²⁶ valójában csak később lett felszentelve, mint hagyományosan gondolták, de ez mit sem változtatott azon a körülményen, hogy minek a jelképeként fogta fel a Kr. e. 1. sz.-i Róma. Egyértelművé tette ezt az a körülmény is, hogy a vizsgált templom körzetében volt még egy másik hasonló funkciójú emlékhely, nevezetesen a *Porticus deorum consentium*,²⁷ amelyet a kortárs Varro is említ (*De re rustica* I,4),

²⁵ M.-J. KARDOS: *Lexique...*, i. m. 98 skk.

²⁶ M.-J. KARDOS: *Lexique...*, i. m. 2002. 106.

²⁷ Vö: Chr. HÜLSEN: *Il Foro Romano – Storia e Monumenti*. 905, Roma, L'Italia, Touring Editore, Milano, 2004, 460. ill. F. COARELLI: *Roma*. Guide Archeologiche Laterza. Roma, 2008. 28, 37, 39,

s amely a Rómát segítő tizenkét olymposi isten szobrának adott otthont, éspedig feltehetőleg a Kr. e. 3-2. század óta.²⁸ Ezzel a háttérrel márpedig érthető: a Város meg volt róla győződve, hogy ez a szent hely arról tanúskodik: Róma megmenekülése, újjászületése és ennek alapján történő fennmaradása alapvetően a Cicero által is hirdett társadalmi-politikai „Összhang” jegyében valósítható meg, amely rendi egyetértésnek volt szentesítője a templom *patrona*-ja: *Concordia*. Az istennő neve eleve arra utalt, hogy a Város minden derék polgárának a szíve egy ütemre kell hogy dobbanjon, miként Cicero meghirdetett programja is vallotta: *consensus omnium bonorum*, vagyis elengedhetetlen az összes jó, a *res publica libera*-hoz hű római polgár közös platformja.²⁹

A consul december 5-én is a legszélesebb hatást igyekezett gyakorolni a városi lakosságra. A *senatus* ülésén ekkor elhangzó beszédében, a *IV. Catilinaria*-ban külön kiemeli, hogy a *forum* környékén a templomok tele vannak várakozó tömeggel (14, vö. Opt., 10). Ez a megjegyzés mindenképpen a köztársaság kezdetén fölszentelt *Dioscurus*-ok szentélyére utal,³⁰ amely örökre arra figyelmeztette a rómaiakat, miként mentették meg Castor és Pollux a Regillus tónál annak idején a Város hadseregét, amely cselekedethez hasonlóan most egy „új ember” van elszánva arra, hogy tűzön-vízen keresztül sikraszálljon polgártársai védelme érdekében. Hiába lett ez a templom a későbbi hadizsákmányokból újra és újra átalakítva, megnagyobbítva, fényesebbé téve, megmaradt ahhoz az ősi ereje, hogy mindig az *Urbs*-ot fenyegető katasztrófára intsen.³¹ Ám a consulknak már az ezen *senatusi* ülést megelőző estén is gondja volt a tömeg hangulatát a helyszíni háttér felhasználásával felborzolni, hogy ilyen módon másnap nyomást tudjon gyakorolni a *senatus*-ra a halálos ítélet meghozatalában. A Capitolium lábainál lévő emelvényről szónokoló Cicero nem csupán a tűzzel-vassal fenyegető összeesküvés rémét idézte meg, hanem azokat az isteni előjeleket is, amelyek ezt már két évvel korábban előre vetítették. „Bizonyára él még az emlékezetekben” – mondta a szónok –, „hogy Torquatus és Cotta consulsága alatt több helyen is

73, 219.

²⁸ Mindehhez l. áttekintésemet: HAVAS L.: Róma – Európa megújulásának örök jelképe. In: *Eruditio, virtus et constantia*. Tanulmányok a 70 éves Bitskey István tiszteletére. Debrecen, 2011. I, 417-427 (a különnyomat képeket is tartalmaz).

²⁹ M. - J. KARDOS: *Lieux et lumière de Rome chez Cicéron*. Paris, 1998. 216. sk. – A fentebbiek alapján aligha az lehetett az igazi vagy egyetlen ok, amiért a december 5-i *senatus*-i ülést a Concordia-templomban tartották, hogy közel volt a börtön, ahol a *catilinaris*okat fogva tartották, vö. M. BONNEFOND-COUDRY: *Le sénat de la République romaine, de la guerre d’Hannibal à Auguste*. *BEFAR* 273, Rome, 1989, 101 ill. M.-J. KARDOS: *Lieux et...i. m.* 220. Bár ez a lehetőség sem zárható ki, az ideológiai-politikai kontextus ennél fontosabb lehetett.

³⁰ Vö. *CASTORIS AEDES* – M.-J. KARDOS: *Lexique...*, i. m. 2002. 76-78.

³¹ M.-J. KARDOS: *Lexique...*, i. m. 2002. 96-7.

villámcsapás érte a Capitoliumot, s ennek következtében istenek képmásai zuhantak le alapzatokról meg hajdan élő hősök szobrai s a törvények bronzanyaga szintén megolvadt. Villám sújtotta magának ennek a Városnak az alapítóját is, az isteni Romulust is, aki – ahogy emlékeztek rá – itt egy aranyozott gyermekszobor alakjában volt ábrázolva, amint újszülöttként az anyafarkas emlői után ácsingózik. Ekkor egész Etruriából béljós papok érkeztek, s bejelentették: vérengzések és gyújtogatások lesznek, a törvényeket semmibe veszik majd, polgár- és belháború következik, az egész Város és a Birodalom bukásra van ítélve, hacsak a halhatatlan istenek minden erővel meg nem lesznek békítve, s szent lényegükkel meg nem hajlítják a végzet erejét” (3, 8, 19 – SIMON A. fordítása). A 63-as consul épp ezt a megmentő szerepet vindikálta magának a nép előtt, mint olyan valaki, aki ilyen módon a ledőlt Romulus helyébe lép, megteremtve az új és szerencsés Rómát. Ezt a programot azzal is megpróbálta még indokoltabbá tenni, hogy rámutatott: a Sulla-féle tűzvész után hús év elteltével Catilina hívei újabb lángtengerrel fenyegetnek, amely ismét a Capitoliumot, Róma e szent fellegvárát kívánja elemészteni (3, 4, 9). Cicero pedig ezt már azért is meg fogja akadályozni, mert élvezi Iuppiter támogatását, aki mindig is helyreállította a maga Capitoliumát az összes templommal és magával a várossal együtt, ahogy azt a tömeghez szóló politikai fennhangoztatja (Cat., 3, 9, 22). Így a consul szilárdan kitart városoltalmazó szerepkörében annak ellenére, hogy számára ott minden politikai helyszín halálos veszélyt tartogat: a *forum*, a *campus Martius*, a *comitium*³² és a *Curia* egyaránt (Cat., 4, 1, 2, vö. p. Mur., 52; Cat., 1, 11; 15). Egyszóval a *populus Romanus* és annak oltalmazója ellen támadó *pestis* (l. pl. Cat., 1, 12; 2, 1 stb.) mint holmi *moles mali* (vö. pl. Cat., 3, 7), vagyis a *scelus*, a bűn megnyilvánulása megkísérel a polgárság kollektívája által szentként tisztelt minden közéleti és történelmi helyet a romlás színterévé, vagyis *insidiae*-vé, azaz csapdává átfórnálni (vö. pl. uo., 2, 1; 3, 1). S ezzel az *Urbs* teljessége egyfajta *castrense latrocinium*-má alakul át (uo., 3, 7; vö. 1, 9) a szónoki megjelenítésen keresztül, ami *mortis periculum* támadásával ássa alá a római nép biztonságérzetét (vö. uo., 4, 1). Ennek nyomán Cicero később is azt az igényét fogalmazta meg, hogy miután Rómát halálos veszedelemtől mentette meg, ennek megfelelően az egész földkerekségen elhintette örök emlékezetét (*disseminare arbitrabar in orbis terrae memoriam sempiternam* – Arch., 30). Mindez összevethető azzal, ahogy ez a halhatatlanná válás a városalapító Romulus esetében is megtörtént.³³

³² Thomas GUARD: *Memoria renovata*. [Online: Les valeurs de mémoire chez Cicéron, sous la direction de Guy Sabbah. http://theses.univ-lyon2.fr/documents/lyon2/2005/guard_t – 2005, 317.]

³³ M.-J. KARDOS: *Lexique...*, i. m. 2003. 115-6.

Az ellenfelek és a római emlékezet

Nem csupán Cicero propagandája épített a római emlékezhelyekre, az ellenfelek is hasonlóval próbálkoztak, mintegy visszajára fordítva a 63-as consul ilyen jellegű nagyon átgondolt törekvését egy meggyőző politikai irányvonal kialakításához. A Cicerót később épp a Catilina-ügy miatt számkivetésbe küldő Clodius többek között ezért is koboztatta el Cicero palatinusi palotáját,³⁴ hogy ezzel is lerombolja az új Romulus és városalapító imázsát, s ennek helyébe a *populus Romanus* szabadságának, *Libertas*-ának emeljen templomot, ezzel nyilvánítva ki, hogy valójában Cicero ellenfelei, Catilina és társai voltak Róma sorsának igazi oltalmazói. Minderről Clodius pontos érvelését ugyan nem ismerjük, ám Cicero szavaiból nyilvánvaló, itt kiemelt jelentőséget tulajdonítottak magának a háznak mint egyfajta szent családi emlékerületnek. A korábbi 63-as consul ezt mondja ugyanis számkivetéséből visszatérve a politikai csatározások középpontjává vált palatiumi palotája kapcsán: „Van-e annál szentebb... és tiszteletre méltóbb vallási szempontból, mint minden egyes római polgár otthona? Itt oltárok vannak, szent tűzhelyek, házi istenek, vannak itt a falak közt bemutatott áldozatok, vallásos cselekmények, szertartások, s ez mindenki számára megsérthetetlen menedékhely, annyira szent ez a hely, hogy onnan bárkit elragadni vallás elleni bűntény” (de dom. sua, 41, 109: „*Quid est sanctius, quid omni religione munitius quam domus unius cuiusque ciuium? Hic arae sunt, hic foci, hic di penates, hic sacra, religiones, caerimoniae continentur; hoc perfugium est ita sanctum omnibus ut inde abripi neminem fas sit.*”).³⁵

A fentebb felvázolt kép Cicerónak és ellenfeleinek a római emlékhelyekkel összefüggő propagandájáról, azt hiszem: kellőképpen igazolja, miszerint a hajdani arisztokrata elődök dicséretes szokásai helyett ők, s különös filozófiai felkészültségének birtokában mindenek előtt Cicero, már egy egyetemesebb értékrendet fogalmaztak meg, éspedig olyat, amely felette áll a hajdani egyszerű, mindössze pár értékfogalmat jelölő és általában szóban kifejezett nemesi normáknak. Ezért szeretné kerülni Arpinum egykori szülőtte a már említett *vulnera patriae*-t, begyógyítani azokat a sebeket, amelyek a haza testén az utóbbi időben estek. Cicero számára tehát a múltra való emlékezés valóban nem pusztán kíváncsiság, hanem igazi cselekvési program, amelyet az egyetemes haza érdeke határoz meg. Miként R. L. Van der Wal állítja: noha Cicero számára Róma a világ közepe, mégis a szónok-politikus szerint nem annyira a múltat kell csodálni, mint

³⁴ Clodiushoz újabban I. L. FEZZI: *Il tribuno Clodio*. Roma-Bari, 2008. Magának Cicerónak a számkivetésével kapcsolatban jól eligazít: A. GARCEA: *Cicerone in esilio: l'epistolario e le passioni*. Hildesheim, 2005, coll. Spudasmata 103, 319.

³⁵ Vö. az idézett tanulmánnyal: 75.

inkább e passzív szemlélet helyett művelt rómaiak kinevelésére van szükség, mégpedig tegyük hozzá: a közös emlékezet talaján. Ennyiben Cicero voltaképpen már eljut azon különbségtételhez az emlékezés területén, amelyet azután a 19. században immár Friedrich Nietzsche fogalmaz meg. Ő ugyanis megkülönböztet egymástól egy olyan legitim múltidézt, amely élő és cselekvésorientált; valamint egy olyat, amely illegitim, mert pusztán egyfajta meddő antikváriusi (a szó ókori jelentésében) érdeklődést jelent.³⁶

A történeti változások kényszerítő ereje a *memoria* megjelenítésében

Mindez egyértelműen tanúsítja, hogy Róma igenis ismerte és messzemenően alkalmazta a történelmi emlék- ill. emlékezhelyek felfogását, mégpedig igen tudatosan, és nem egyszerűen csak politikai szinten, hanem széleskörű kulturális összefüggésben is, mi több egészen filozófiai magaslatra is fölemelkedve, különösen azáltal, hogy a közmorált valóban a közemlékezet szintjére emelte fel. Rómának a Kr. e. 3-2. század folyamán hihetetlenül gyorsan végbemenő katonai sikerei után ki hihette volna azt, hogy ugyanez az arisztokratikus Róma képtelen immár világbirodalom-irányító szerepét ellátni mint régi arisztokratikus városállam. Úgynevezett Piroska-szituáció állt elő,³⁷ amikor az ismétlődő polgárháborúk között mindenki látta, hogy valami baj van, miként a Grimm-mese Piroskájának is tapasztalnia kellett, hogy valami gond van a nagymamaként ágyban fekvő farkas körül, csak éppen magának a problémának a lényegét volt képtelen felismerni. Ugyanúgy, ahogy Piroska nem tudott rájönni arra, hogy a szőrös nagymama képében, akinek még ordasra valló fogazata, sőt, farka is lett, valójában egy mindent felfaló vadállat húzódik meg, Róma képtelen volt világosan látni ebben a nem könnyen tisztázható helyzetben. Az efféle Piroska-szituációkban ugyanis az ember a helyes és valós megoldások helyett általában vagy részben pótmegoldásokhoz folyamodik. Ez történt Rómában is, ahol hosszú időn keresztül

³⁶ F. NIETZSCHE: Vom Nutzen u. Nachteil der Historie für das Leben. In: *Werke in 3 Bänden I.* 209-285., hivatkozik rá U. WALTER: *Memoria u. res publica.* Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom. Frankfurt aM., 2004. 177.; Chr. MEIER: *Res publica amissa.* Eine Studie zu Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik. Frankfurt aM., 1997. I. a bevezető tanulmányt, de az első kiad. megjelenése már: Wiesbaden, 1966, ahol ez a bevezetés még hiányzott.

³⁷ Ezzel összefüggésben lásd mindenekelőtt: M. - J. KARDOS: *Lieux..., i. m.* A német szakirodalomban a „Werthorizonte”-hoz ill. a *Mos maiorum*-hoz kapcsolódóan elterjedt a „Memorialkultur” szakkifejezés, amelyet a magyarban az „emlékezetkultúra” fogalmával adhatunk vissza, vö. pl. az idevágó szakirodalomból: M. BRAUN – A. HALTENHOFF – F.-H. MUTSCHLER: *Moribus antiquis res stat Romana.* Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr. München, 2000.

ahelyett, hogy a politikai berendezkedést változtatták volna meg, egyfajta erkölcsi megújulásra törekedtek, úgy gondolva, hogy ha a hódítás eredményeként megjelent gazdagság miatt megromlott erkölcsök helyébe visszaállítják a régi tiszta morált, akkor minden politikai probléma szinte magától megoldódik. Az ún. *mores maiorum*-on alapuló ezen megújulás emlékezetre épülő bölcséleti elméletét éppen Cicero³⁸ fektette le, aki világosan felismerte, hogy a történelmi és a kegyeleti helyeknek rendkívül nagy szerepe van a helyes és követendő példák bemutatásában. A legfőbb jó kérdéskörét vizsgáló híres filozófiai dialógusában (*De finibus*), amikor az idevágó platóni tanítás felidézésére kerül sor az 5. könyvben, a beszélgetésben résztvevők először azzal foglalkoznak, hogy az athéni *Akadémeia* kertje, Platón egykori iskolája mennyire képes megeleveníteni a hajdani mestereket és tanításaikat. Ennek kapcsán előbb Piso fejt ki, hogy egy ilyen hely a maga valóságában jobban meg tudja indítani az embert, mintha pusztán egy elbeszélést hallgat meg a múlt embereinek cselekedeteiről, vagy akár írásaikat olvassa. A történelmi emlékhely ugyanis mindennél elevebben kelti életre a valamikor ott működő személyek valódi szellemiségét a maga teljességében és hiteles mivoltában. E jelenségre a legjobb példa gyanánt egyenesen a római *forum* tűnik fel számára, ahol a *senatus* épülete, pontosabban annak elődje, a *curia Hostilia*, még ha időközben leégett is, és a mostaninál sokkal kisebb volt is, mindazonáltal tökéletesen bele tudta vésni az ember gondolatába Scipiónak, Catónak, Laeliusnak az alakját, mert visszahozta tudatunkba a családi vagy nemzetségbeli ősnak (*avum*) a hiteles képét. Végül is a helyeknek olyan nagy az emlékeztető ereje: „*tanta vis admonitionis inest in locis...*”³⁹, hogy mindent eszünkbe juttatnak, s ezért a rómaiak nem oktanul eredeztetik belőlük az „emlékezet tudományát” („...*ut non sine causa ex iis memoriae ducta sit disciplina*” – , uo., 5, 3). Ez a megfogalmazás arra kíván utalni, hogy a latin nyelvben az emlékhely neve *monumentum* volt, amely ugyanúgy a *moneo* „emlékeztet” szóból származott, akárcsak az *admonitio*, „a figyelmeztetés, az intelem” latin kifejezése, vagy akár maga a *memoria*, az „emlékezet” ugyancsak latin nyelvű megjelölése.

Piso idézett megállapításával tökéletesen egyetért a beszélgetés másik résztvevője Quintus is, aki nem más, mint a nagy Cicero öccse, s aki különösen az emlékhely „érzelmi” hatását húzza nyomatékosan alá. Kiemeli ugyanis a „mélységes csodálatot”, amelyet az adott vidék ébreszt fel az egykor ott élő vagy

³⁸ E helyre korábban már D. HUME is fölfigyelt [vö. Online: A Treatise of Human Nature, Sect. VII: Of the Nature of the Idea or Belief. www.digireads.com, 2010. 64.].

³⁹ A vidék érzelemfelidező képességéről s egyben elgondolkoztató erejéről olvasható irodalomból: P. LUCCIONI: *Apprivoiser le paysage: réflexions antiques sur la culture et l'agriculture*. Salagon – Musée et Jardins, 3, 2003-2004, 143-152.

valamikor odakerült nagy személyiség iránt („*quem scis quam admirer quemque eo delecter... Me quidem ad altioremem memoriam Oedipodis huc uenientis ... ipsa haec loca requirentis species quaedam commouit, inaniter scilicet, sed commouit tamen.*” – uo., 5, 3)⁴⁰. Az emlékezeti hely érzelmi hatását egyébként Cicero más alkalommal is hangoztatja, például a *via Appia*, Róma legrégebb kiépített közútja kapcsán, amely a rómaiak számára a múlt tiszta nagyságát idézte Appius Claudius *ensor* tökéletesnek beállított erkölcsisége révén (Pro Mil., 7, 16 skk.). Ilyen módon végül is Cicero számára már nemcsak az egyedi helyek, hanem valamiképpen egész Róma egyfajta *monumentum*-má lett. Ez azonban nem fulladhatott bele pusztá érzelmekbe, valamiféle nosztalgiába. A *De finibus*-ban végül is maga Cicero nyilatkozza ki, Piso szavaival egyetértve (5, 6): a történelmi színhelyekhez kapcsolódó személyiségek emlékének feltámasztása igazában csak akkor helyénvaló, ha a nagy emberek tettei követésre méltó módon lebegnek a szemünk előtt, mert egyébként az afféle múltidézés nem más, mint üres kíváncsiság. Ehelyett inkább arra van szükség, hogy a múlt emlékei a legteljesebb mértékben az ifjúság előrehaladásához járuljanak hozzá, ami magába foglalja a figyelemnek az odaterelését a Cicero által is megkövetelt magas rendű filozófia megismeréséhez, hogy azután ezt a tudást az ékesszólásban is alkalmazni lehessen, ami alapvető elvárás volt egy a közügyet szolgáló polgár ill. államférfi esetében.⁴¹ Azt hiszem, hogy különösen ez a rész meggyőzhet bennünket arról: Cicerónak valóban volt egy átfogó, filozófiai mélységű elképzelése a római emlékezhelyek ideológiájáról. Ezen annál kevésbé csodálkozhatunk, mert Róma a maga gyakorlatában ekkor már évszázadok óta egy ilyen beállítottságú település, majd városállam és végül birodalom volt. Ráadásul Cicero azt is igyekezett a szakralitás szintjére emelni, hogy ez a város, ez az *Urbs* és *civitas* valójában a tiszta civilizáció letéteményese az *orbis terrarum* foglalataiban, éspedig az istenek akarataiból, akik a költő Ennius szaván keresztül nyilvánították ki mintegy tömör és igaznak bizonyuló jóslat formájában: *Moribus antiquis res stat Romana*

⁴⁰ vö. „*Tum Piso: Atqui, Cicero, inquit, ista studia, si ad imitandos summos uiros spectant, ingeniosorum sunt; sin tantum modo ad indicia ueteris memoriae cognoscenda, curiosorum. te autem hortamur omnes, currentem quidem, ut spero, ut eos, quos nouisse uis, imitari etiam uelis. Hic ego: Etsi facit hic quidem, inquam, Piso, ut uides, ea, quae praecipis, tamen mihi grata hortatio tua est. Tum ille amicissime, ut solebat: Nos uero, inquit, omnes omnia ad huius adolescentiam conferamus, in primisque ut aliquid suorum studiorum philosophiae quoque impertiat, uel ut te imitetur, quem amat, uel ut illud ipsum, quod studet, facere possit ornatus.*” – Tusc., 5, 6.

⁴¹ Hogy a cicerói elmélet szempontjából e kérdésnek milyen jelentősége van, azt éppen az mutatja, hogy az idézett elmélkedésekre a műben az *oikeiós* elméletének tárgyalása szolgált alkalmat. L. mindehhez: M. FORSCHNER: *Oikeiós*. Die stoische Theorie der Selbstaneignung. In: Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik Hrsg. B. Neumeyr, J. Schmidt, B. Zimmermann. Berlin-New York 2008, Bd. 1, S. 169-192.

virisque. Vagyis „a római állam a régi erkölcsökön és a hajdani férfiakon nyugszik”,⁴² ahogy maga Cicero idézte a *De rep.* 5. könyvének elején a korábbi költő szavait, legalábbis a későbbi Szent Ágoston tanúsága szerint, hozzátéve, hogy egy tartós és hosszú időn át olyan igazságosan uralkodó államot valójában csak jó erkölcsű férfiakkal lehet fenntartani. Miként a hazai szokások Rómában valóban szavatolták is az ilyen férfiakat, akik következetesen tiszteletben tartották a hagyományos ősi rendet [*mos ipse patrius praestantes viros adhibeba*], *et veterem morem ac majorem instituta retinebant excellentes viri* – Augustin., *de civ. D.*, 2, 21) – miként azt Cicero nyomán Augustinus századokkal később újra megfogalmazta.

Mindez persze nem maradt változatlan, hanem mélyreható változások is bekövetkeztek, amennyiben egy arisztokratikus társadalom ideológiájától előbb eljutunk egy össznépinek mondható kollektív emlékezetig, majd pedig onnan odáig, hogy a történelmi *memoria* majd az egész birodalmat megtestesítő uralkodóház (Caesar, Augustus) átfogó eszmevilágában ölt formát a művészetek legszélesebb eszköztárán keresztül. Mindebben van azonban egy nagyon lényeges közös elem. Az, hogy mindezt mélyen áthatja a szakralitás,⁴³ ahogy ez a római birodalom keretében kibontakozó, de azon messze túllépő kereszténységre is jellemző lesz. A modernkori szekularizáció ettől próbál elmozdulni, ami azonban egyáltalán nem jelentheti azt, hogy lemondhatnánk a közös emlékezetünkben kiiktathatatlanul jelen lévő szentség eszményéről, mert ezzel egyben emberségünkről is lemondanánk.

Az emlékezhelynek és magának az emlékezetnek az ókorra jellemző szentségét kiemelve azonban nem feledkezhetünk el annak megemlézésétől sem, hogy az antik Rómában is tisztában voltak azzal az emberek, hogy itt nem csupán nemes példák érvényesülnek, hanem a rossz megnyilvánulásának is megvan a tere. S erre éppenséggel maga a városi élet ad különösen nagy lehetőséget. Maga Cicero is megannyi példát vonultat fel erre, pl. akkor, amikor Caelius védelmében felhívja a figyelmet arra, milyen megrontó ereje és rossz hírt keltő képessége van egy olyan nagyvárosnak, mint amilyen Róma, ahol a régi arisztokrácia olyan elfajzott tagjai élnek, mint amilyen a nemes App. Claudius Caecus leszármazottja, a Baiae-i fürdőhely

⁴² A cicerói filozófiáról mint az állam *utilitas*-át mindenek fölé emelő latin gondolatvilágról l. C. AUVRAY-ASSAYAS: *Cicéron*. Paris, 2006. vö. *De off.*, III, 31.

⁴³ A római „lieux de mémoire” témakörben éppen a *mons Palatinus*-szal mint szakrális hellyel összefüggésben értékes dolgozatot közölt legutóbb, mellékelve a már eddig is tekintélyes mennyiségű szakirodalom javát, ám ugyanakkor egy meglehetősen új szempontnak adva döntő fontosságot, L. FOUBERT: *The Palatine dwelling of the mater familias: houses as symbolic space in the Julio-Claudian period*. *Klio*, 92, 2010, 65-82. A szakirodalom precíz jegyzéke: 79 skk.

erkölcstelenségét magából árasztó Clodia, akinek módjában áll a tisztességes rómaiak szomszédságában eltöltenie napjait. Ilyen módon a korabeli *Urbs*-ban az ember nem csupán a *mores maiorum monumentum*-aival kerül szembe, hanem magával a fertővel ill. annak nagyon jól érzékelhető emberi megnyilvánulásaiával is. Az önmagában derék Caeliust ugyancsak ez csábította rosszra, mert egy gyalázatos példákkal szolgáló közegben, hogyan kerülhetné el bárki is a rossz hírnevet. „*At fuit fama. Quotus quisque istam effugere potest in tam maledica ciuitate?*” (16, 38) – mondja Cicero, aki e vonatkozásban is egyfajta, csak éppen a korábbival ellentétes irányú mitologizálással él. A Caeliust erkölcsileg megfertőző Clodiát ugyanis úgy mutatja be, mint valamiféle „palatinusi Medea”-t (Palatinam Medeam p. Cael., 17-18). Ez annyit jelent, hogy az adott hely nem csupán a városalapító nemes emlékezetét képes megőrizni, hanem Cacus gonoszságának *monumentum*-a is lehet az adott civilizáció morális elfajulásával. A múlt közös emlékezetének vizsgálata kapcsán tehát nem szabad megfeledkeznünk erről az oldalról sem, noha a régebbi kutatás indokolatlanul ennek a vonatkozásnak a kelleténél minden bizonnyal kevesebb figyelmet szentelt. Pedig a valós kép kialakításához e szempont érvényesítésére is feltétlenül szükség van.⁴⁴

A szépirodalmi latin nyelvű történetírás feltételeinek kibontakozása és Cicero historiográfiai jelentősége

S még egy másik problémával is szembe kell néznünk. Az eddig elmondottak kapcsán jóformán fel sem merült az a kérdés, hogy mindennek vonatkozásában hol marad az a római történetírás,⁴⁵ amelyet a későbbi európai kultúra a maga történelmi tudatának kialakításában olyan nagyjelentőségűnek tartott. S való igaz, hogy a Tiberis partján a magas szintű és tanító jellegű történetírás jószerint csak a Kr. e. 1. sz.-ban jelent meg, holott példaként ebben a tekintetben is ott állhatott volna már előtte a görög irodalomnak ez az elbeszélő műfaja, s így első pillantásra az irodalomnak ez az oly fontos vonulata úgy látszik, hogy mindenképpen

⁴⁴ Jelentős előrelépés ebben a vonatkozásban a következő munka: *KAKOS*. Badness and Anti-Value in Classical Antiquity. Eds. By I. SLUITER, R. M. ROSEN. Leiden – Boston, 2008., amely tanulmánygyűjtemény azért antik római vonatkozásokkal is szolgál, vö. 365 skk.

⁴⁵ Újabbán: G. EIGLER – U. GOTTER – N. LURAGHI – U. WALTER (Hrsg.): *Formen römischer Geschichtsschreibung von den Anfängen bis Livius*. Gattungen – Autoren – Kontexte. Darmstadt, 2003.; speciálisabb vonatkozásban I. U. GÄRTNER: Cicero und die Geschichtsschreibung. In: *Potsdamer Lateintage 1*, 2005, 21-52. Igen gondolatébresztő tanulmánykötet: G. LACHENAUD – D. LONGRÉE (dir.): *Grecs et Romains aux prises avec l'histoire*. Représentations, récits et idéologie. (Collection Histoire). Rennes, *P.U.R.*, 2003, I-II, 791.

fáziskésésben van az *Urbs*ban. Mindez azzal áll összefüggésben, hogy korábban Róma szemmel láthatólag beírta a fontosabb események szinte tényszerű rögzítésével, ami aligha jelentett többet, mint az ókori Közel-Kelet krónikaszerű följegyzéseit, amilyenek a *pontifex*-ek évkönyvei is lehettek.

Valószínű, hogy a korai Rómában a görög irodalmi példaadás ellenére éppen azért érték be ezzel a gondolatilag egyáltalán nem különösebben igényes emlékésszel, mert a mélyebb történelmi emlékezet számára elegendőnek mutatkozott a *monumentum*-oknak az a gazdag hagyatéka, amelyről a fentebbiekben próbáltam, még ha vázlatosan is, számot adni.

A történetírás elmaradásának másik oka valószínűleg az volt, hogy az *Urbs*-ot megteremtő indoeurópai vagy tágabb értelemben vett mediterrán népek mitológiája ezen a helyen nem eredményezett eposzt, mint Indiában, görög földön vagy a germán népeknél ill. a föníciaiak körében, hanem – mint arra először igazában G. Dumézil hívta fel a figyelmet⁴⁶ – Rómában a mítosz történelmi elbeszélés lett, miként azt talán leginkább annak a Horatius Coclesnek a története bizonyítja, aki neve alapján is valójában az *Odysseia* Kyklópsának egy változata, részben új narratív konstrukcióba ágyazva. Ez az anyag feltehetőleg szorosan kapcsolódott a korai idők római arisztokráciájához, de jó ideig nem vált írásos történelemmé, hanem a lakomák, a *convivium*-ok szellemi légkörét hatotta át, kiegészítve a diadalmenetek valamint az ősi *saecularis* rendezvények emlékezetmegőrző vallásos hitvilágát.

Róma számára a görög színvonalú történetírásra így először akkor lett szükség, amikor a terjeszkedő, vagyis hódító Rómának elengedhetlenné vált meggyőznie a külvilágot a maga igazáról, és ez magyarázza meg azt a tényt, hogy a Város első igazi irodalmi színvonalon álló *historia*-i mind görög nyelven születtek meg (Fabius Pictor, Cincius Alimentus). A valódi latin nyelvű történetírás csupán a Kr. e. 1. századtól kezdődően bontakozott ki, amikor már az emlékezethelyek, a *monumentum*-ok képtelenek bizonyultak kielégítően megválaszolni a kor emberét foglalkoztató olyan történelmi kérdéseket, hogy mi is tette a valamikor kicsiny falusias Rómát igazi világhatalommá, majd pedig, hogy mi okozta ennek a világelsővé vált népnek frissen jelentkező válságtüneteit. Ráadásul: a már fentebb jelzett körülmények következtében kialakult krízishelyzetben és a hagyományos arisztokrácia értékrendjét némiképp megkérdőjelező „újnemesség” szellemi és

⁴⁶ E. GABBA: *Introduzione alla storia di Roma*. Milano, 1999. 56., ill. frissebben: D. BRIQUEL: *La prise de Rome par les Gaulois*. Paris, 2008. (aki részletesen foglalkozik G. DUMÉZIL munkásságának ama részével, mely igazolta a mítosz történelemmé válását Rómában, s e nézetet további példákkal is alátámasztotta.) – Mindez egyúttal arra is figyelmeztet, hogy nyomatékosabban számon kellene tartani a „szóbeli emlékezet” lehetőségeit, amelyekre azért ugyancsak vannak információink az antik Rómából, l. tanulmányunk bevezető részét.

politikai törekvései során előállt ellenmondásokkal teli szituációban nyilvánvalóvá vált, hogy valami gyökeres módosítást kell végrehajtani az eszmék vonatkozásában. Az addig önmagukban érvényes jelszavak hitelüket veszítették, s ezért az összes addig hangoztatott érték csak úgy maradhatott érvényes, ha igazolást kapott mind a múlttól, mind pedig a jelentől, s így vált képessé arra, hogy utat tudjon mutatni a jövő felé. Téve ezt ugyanazzal a rábeszélő erővel, amit addig főleg a szónokoktól vártak el.

A politikai válságba került Rómának tehát szüksége volt egy új típusú, nem kiüresedett vezérszavakon alapuló öntudatra, pontosabban egy olyan önazonosságra, amely a múlt eredményeinek figyelembe vételével fel tudta mérni azokat a jelenben is szilárdnak bizonyuló folyamatos értékeket, továbbfejleszthető hagyományokat, amelyek szavatolni látszottak egyfajta jövőt. Egy olyan távlat felvázolásáról van szó, amely a hatalmi helyzetéhez hozzászózott római nép számára az „örökkévalóságot” (*aeternitas, perpetuitas*) tudja szavatolni. Ez az igény volt a kiváltója a római történetírás valódi megszületésének, mert ezekre a történetfilozófiai problémákra a korábbi közemlékezet a maga tárgyiasságában már nem tudott kielégítő választ adni. Ezzel azonban az *Urbs*-ban még nem vált feleslegessé a *monumentum*-ok által ápolt ideológiai telítettségű *memoria*, hanem csak társult hozzá az, amit Cicero nyomán mi mind a mai napig *historia ornata*-nak nevezünk.⁴⁷ Ez pedig egy olyan történetírást jelöl, amely képes az olvasót a szó erejével meggyőzni Róma népének és mindenkori államának minden változás ellenére megmaradó és érvényes önazonosságáról. Ettől az időtől kezdve számolhatunk Rómában egy olyan, többek közt a tárgyi mementókat és az írott történelmet összekapcsoló emlékezháló-rendszerrel, amely a későbbi európai kultúrák jellemzője is lesz, természetesen a maguk különféle változataiban. Eközben persze a felejtésnek (*oblivio, damnatio memoriae*) is megvan a maga sajátos szerepe. A rómaiak többsége ugyanis úgy vélte, hogy az erkölcsileg elítélendőt, a köz számára haszontalant és veszélyeset az emlékezetből ki kell vetni, hogy a szem előtt tartandó önazonosság valóban a tisztességesen és a hasznoson (*honestum et utile*) alapuljon, mert csak így érvényesülhet az a *concordia* és *consensus*, amely visszaállítja ill. fenntartja a hajdani római *res publica*-nak azt az egységét, amely egyesek szerint Ti. Gracchustól kezdődően megbomlott. Ahogy ekkor egy égi jelenség nyomán két Nap látszott mutatkozni az égen, ugyanúgy a politikában is mintegy két *senatus* és két *populus* lépett a politika színterére, amely valójában az állam megszűnését (*res publica amissa*)

⁴⁷ Cicero szinte fölmérhetetlen hatásáról az európai kultúrában l. pl. J.-P. NÉRAUDAU: L'autorité de Cicéron de l'Antiquité au XVIIIe siècle. In: *Actes de la Table ronde, Université de Reims, 11 décembre 1991, Paradigme, 1993*, 153. Vö. még Uő: *La Fama dans la Rome antique. Médiévales*, 24, 1993, 27-34.

okozta a Tiberis partján és a Mediterráneum egészében. Persze, ahogy a történelem szelektív *memoria*-t követel, ugyanúgy a felejtésnek is válogatnia kell, mert a helyes identitást táplálhatják az erkölcsi tanulsággal járó tragédiák is. Ilyen lehet például az olyan gyásznapokra való emlékezés, mint amilyen az alliai katasztrófára utaló *dies Alliensis* azaz a *dies nefastus*-ok⁴⁸ egyike, vagy ahogy Cicero a maga számára példamutatónak érezte a Deciusok híres, saját halálukat hozó, ám ugyanakkor hazát mentő *devotio*-ját.

Cicero tisztában van vele, hogy kortársai egy ilyen *historia* megteremtését követelik tőle, egy olyanét, amely Róma történetét egy a költő által is megidézett kitéphetetlen tölgyként (*quercus*) jelenítené meg képletesen, mert csak ilyen módon nyerhetné el az a természet valódi örökkévalóságát. De igazából még ennél is többet jelent Cicero szerint a *mores maiorum*, az a természet isteni erejére és a helyes értelemre visszavezethető törvényes joggyakorlat, amely egyre tökéletesebbé tehető, miként azt kivételesen éppen Róma múltja igazolja. Cicero ezért is nem vállalkozik a szó szorosabb értelmében vett történetírásra, mert ő az adott pillanatban a jogra és a törvényre alapozott önazonosság-tudatot tartja a legfontosabbnak mint az ideális polgári-társadalmi lét megvalósításának gyökerét. Minderről a szerző a Kr. e. 52-51 táján készült s feltehetően befejezetlenül maradt *de legibus* I. könyvének bevezetőjében ad számot, amely dialógus közvetlenül egy másik ugyanilyen műfajú alkotás után született.⁴⁹ Ez a korábbi, a *de re publica* címre hallgató mű valójában Cicero államelméletének foglalata a Kr. e. 54-52-es évekből, de úgy, hogy benne Róma alapításának 700. évfordulóján, valamint egy korábbi, a hatszáz esztendő évfordulóhoz kapcsolódó elképzelt párbeszéd során, valójában a mindenkori római állam történeti önazonossága kerül bemutatásra

⁴⁸ Vö. A. GROSSE: *Le crime et la mémoire*. Paris, 1991²; T. TODOROV: *Les abus de la mémoire*. Paris, 1998²; H. ROUSSO – É. CONAN: *Vichy, un passé qui ne passe pas*. Paris, 1994.; G. BENSOUSSAN: *Auschwitz en héritage? D'un bon usage de la mémoire*. Paris, 1998., mely munkákról korrektül tájékoztat: O. LALIEU: L'invention du "devoir de mémoire". *Vingtième siècle*. 69, 2001, 83-94. Legfrissebben: TH. GUARD: *Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine*. Cahiers des études anciennes. [Online: <http://etudesanciennes.revues.org/180>. 46, 2009, mis en ligne le 13 mars 2010, consulté le 19 avril 2011.]. A kérdéskörhöz általánosságban l. J. CANDEAU: *Mémoire et identité*. Paris, PUF, 1998. – Mindmáig lényeges és gondolatébresztő tanulmány maradt: M. RAMBAUD: *Cicéron et l'histoire romaine*. Paris, 1952, mely megítélésem szerint fontosabb, mint sok más későbbi írás: pl. L. MARCHAL: L'histoire pour Cicéron. *LEC*. 55, 1987, 41-64; 56, 1988, 241-264; M. FLECK: *Cicero als Historiker*. Stuttgart, Teubner, 1993. Az utóbbi mű kritikájához vö. St. BORZSÁK: *Gymn.*, 102, 5/1995, 451-453. Legfrissebben: M. FOX: *Cicero's Philosophy of History*. Oxford, 2007 (újra nyomva: 2009). Kritikáját adja J. P. ZARECKI: In: *Bryn Mawr Classical Review* 2008. 06. 32. A magam idevágó írása a *Klió* valamelyik következő számában fog megjelenni.

⁴⁹ A cicerói mű első teljes és kitűnő magyar fordítása kapcsán (*A törvények*. 2008, a fordító, SIMON A. alapos jegyzeteivel, a kísérő tanulmány: HAVAS L., 93-105.) l. SZABADFALVI J.: Cicero és a sztoikus természetjogi hagyomány, *Debreceni Szemle*, 19/2, 2011, 143-151.

mint valamiféle eszményi állam folyamatos kiteljesedése. Bár Cicero útmutatója Platón volt, a római szerző mégsem egy soha nem létező és meg sem valósítható államot jelenít meg mint ideált, miként azt a görög filozófuselőd tette, hanem ez az eszmény maga a valóság, a létező római állam, amelynek történeti létezése bizonyítja egyre tökéletesebbé váló önazonosságát. Ez az állam, mint neve is mutatja: *res publica*, vagyis *res populi*, azaz „a nép közös ügye” (vö. Cic., rep., 1, 38-41), amelynek kiegyenlített jogi keretében, a polgári közösségnek a természetes ősi hagyományokon nyugvó működése harmonikus módon történik, mintegy megvalósítva a különféle egyszerű államformák: a *monarchia*, az *aristokratia* és a *démokratia* összhangra alapozott együttműködését. Cicero a mű nagyrészt ránk maradt II. könyvében mindezt alapvetően egy gondos és rendszeres történeti összefoglalásban mutatja be a kezdetek kezdetétől, vagyis a romulusi városalapítástól indulóan. A mű szereplőinek okfejtései, főleg Scipióé és Laeliusé, következetesen aláhúzzák és bizonyítják azt a már az idősebb Cato által is fölfedezett és alkalmazott alapelvet, miszerint a római állam azért áll a többi felett, mert berendezkedése nem egyetlen ember műve, mint más államoké (uo., 2, 1, 2). Épp ellenkezőleg: Róma esetében nemzedékek sora járult hozzá ahhoz, hogy a *mos maiorum* alapján mind közelebb jusson az isteni tökéletességhez, s mint ilyen képes legyen az örök megújulásra, sőt újraéledésre. A III. könyv ezért hívhatja fel valamennyi polgár figyelmét arra, hogy a tartósan fennmaradó államok mind az igazságosságra (*iustitia*) alapoztak, s ez különösen érvényes mind Róma bel-, mind külpolitikájában, ahogy az az itt erősen megcsonkult textus ellenére kivehető. Mert világos: a legjobb viselkedési szabály: a tisztesség. A Furius Philusszal vitába szálló Laelius egyértelműen amellettt érvel, hogy csak ilyen módon valósítható meg az a római alapelv, miszerint a „pozitív törvénynek” a természeti törvény gyakorlati átültetésének kell lennie, miként azt a Város története igazolja. Rómát ez az igazságosság és bölcsesség tette a legkisebből a világ legnagyobb népévé (*iustitia an sapientia est e minimo omnium <maximus factus?>*), miként Scipio fogalmazta meg igenlő értelemben azt a szónoki kérdést, amelyet azután Philus hiába próbált megcáfolni (rep., 3, 14, 22). A 4. és az 5. könyv szövege ugyan még a 3.-nál is jobban megsérült, de még így is kivehető belőle a múlt tapasztalatából leszűrve, valamint a jelen nehézségeit fölmérve, hogy a jövő első számú politikusának valóban „a nép közös ügye gyámolának és igazi kezelőjének” kell lennie. Olyannak, aki mintegy közvetít (*moderator*) a különféle érdekek között (Cic., rep., 5, 8. = Cic., Att., 8, 11, 1). Ekképp tudja szavatolni a *concordia*-val az állam örök megmaradását, amiért jutalma a 6. könyv szerint az égi jelenlét, hiszen személyes érdekeit képes volt feláldozni a közösség javáért. Mindebben egyértelműen benne foglaltatik a *memoria* relé vagyis jelfogó, de egyben közvetítő jellegű funkciójára alapozott

egész cicerói történelemértelmezés, amely a méltó múlt nyomán megkísérli alátámasztani a jelen identitásérzését, amire pedig majd a *posteritas* építheti a maga önazonosság-tudatát az örökkévalóság jegyében. Bár éppen ebben a dialógusában Cicero némi tartózkodással nyilatkozik, hiszen mint *Academicus*-nak jeleznie kellett bizonyos fenntartásait, kétségeit. A lélek halhatatlanságának eszméje azonban maradéktalanul jelen van, s ne feledjük: Platón és Cicero szerint éppenséggel ez a halhatatlan lélek a *memoria* letéteményese is (vö. *Tusc.*, 1, 24, 57: *Habet primum sc. animus memoriam, et eam infinitam rerum innumerabilium. quam quidem Plato recordationem esse uult uitae superioris.*). Azé az emlékezeté, amely a történelemnek is tartópillére, mint olyané, amelyről Cicero ezt mondja: *Historia uero testis temporum, lux ueritatis, uita memoriae, magistra uitae, nuntia uetustatis, qua uoce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?* (*de or.*, 2, 9, 36). Magyarul: „A történelem márpedig az idők tanúja, az igazság fénye, az eleven emlékezet, az élet tanítómestere, a múlt hírül adója, s csak a szónok szava képes halhatatlanná tenni”. Vagyis ezzel visszakanyarodtunk az ideák igaz világába felemelő emlékezethez, amellyel a cicerói történelemfelfogás, mintegy a tényigazságon túljutva, egy mélyebb igazságba enged bennünket bepillantani egy alapvetően platonikus történelemértelmezés jegyében. Ám ebben a megfogalmazásban a retorikus elem hangsúlyozása egyáltalán nem a „történelemhamisítással” azonos, mint már egyébként többen is gondolták (vö. *Atticus* nyilatkozatával, *Cic.*, *Brut.*, 42). Sokkal inkább azokra az egyszerű tények háttérében rejlő *leges historiae*-re vagy még inkább *naturae*-ra kívánt utalni a szerző (vö. pl. *Cic.*, *Cluent.*, 10, 29 ill. 49), amelyek a cicerói világfelfogásban nagyon is jól kitapinthatók,⁵⁰ miként ezt jelenlétében állítólag öccse, Quintus is megfogalmazta: (5) (QVINTVS) *Intellego te, frater, alias in historia leges obseruandas putare, alias in poemate.* (MARCVS) *Quippe cum in illa ad ueritatem, Quinte, quaeque referantur, in hoc ad delectationem pleraque; quamquam et apud Herodotum patrem historiae et apud Theopompum sunt innumerabiles fabulae.* (*Cic.*, *de leg.*, 1, 1, 3) Azaz: „Értem, kedves bátyám. Úgy gondolod, hogy más törvényeket kell szem előtt tartanunk a történetírás területén, és megint másokat a költészetben” – „Igen,” – feleli Marcus, – hiszen az előbbiben minden a valóságra vonatkozik, kedves Quintus, az utóbbiban viszont a gyönyörködtetés a legfőbb szempont. Jóllehet Hérodotosznál és Theopomposznál is számtalan mesés történet található.” (Simon A. fordítása). A *historia*-ban alkalmazott törvények tehát nem azonosak a költészet szabályaival, még ha a korai idők kedveznek is a legendáknak, de egyáltalán nem egybehangzóak azokkal a

⁵⁰ Ehhez újabban: St. SCHMAL: *Sallust. Studienbücher Antike*, Band 8., Hildesheim, Georg Olms, 2001, 147.

hírhedt marxista törvényszerűségekkel sem, amelyek mára már jórészt történeti félígazságoknak bizonyultak. Cicero idézett megfogalmazásával azt szerette volna nyilvánvalóvá tenni, hogy a történelemnek elsősorban a természet mélyén rejlő mintegy isteni igazsághoz ragaszkodva, kell tanítania a látszat mögötti valóságot (*veritas*), az *exempla* felidézésével ismertetve meg példának okáért egy népet a *res publica*, a közös ügy lényegét adó önazonosság tisztázásával. Ez pedig nem azonos a rendelkezésre álló tények manipulálásával, egyirányú elferdítésével, hanem inkább arra céloz, hogy az adatok a maguk valódi helyére és összefüggési közegebe állítandók. Így alkalmasak ugyanis arra, hogy valóban a *veritas*-t mutassák fel, mégpedig a közösség javát szolgáló jó erkölcs nevében, mert a *honestum* ezáltal lehet egyben *utile* is, ami persze ugyanakkor nem zár ki egyfajta politikai elkötelezettséget (vö. Cic., *ad fam.*, 5, 12 Lucceiushoz).⁵¹ A történetírással ugyanis nem csupán az anyaggyűjtés jár együtt, hanem annak kritikai megítélése is, amely tetten érhető a tények csoportosításában, ami viszont egyaránt figyelembe veszi a hitelességet és a morális megítélést. Az antik történetírásnak ez lényegi velejárója akár a *dignum memoria* jegyében, akár az exemplaritás koncepciójának fényében. Ez viszont mindenképpen rajta hagyta a *historia*-n a cicerói humanista antropológia felségjelét,⁵² ami persze megengedi felismernünk egyfajta szelektív emlékezet tudatos érvényesülését. De hát van abszolút objektív történetírás? Ennek a követelménynek sem az emlékezhelyek, sem maga a történelemtudomány nem tudhat sohasem tökéletesen megfelelni.

⁵¹ L. erről: Th. GUARD: Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine. Cahiers des études anciennes [Online : <http://etudesanciennes.revues.org/180>, XLVI, 2009, mis en ligne le 13 mars 2010, consulté le 26 février 2012. további irodalommal]. Uő. még: Morale théorique et morale pratique : nature et signification des exempla dans le De officiis de Cicéron. *VL*, 176, 2007, 50-62.

⁵² E. CIZEK: La poétique cicéronienne de l'histoire, *BAGB*, 1, 1988, 16-25., főleg: 17-18, ill. 22. Vö. még: J.-M. DAVID: «Maiorum exempla sequi: l'exemplum historique dans les discours judiciaires de Cicéron». *MEFRM*, 92, 1980, 67-86.; L. JERPHAGNON: Damnatio memoriae. Essai sur le traitement des nuisances de l'Histoire. In: *Du banal au merveilleux: mélanges offerts à Lucien Jerphagnon*. Fontenay-aux-Roses, Cahiers de Fontenay, 1989. 37-49.; P. GROS : Temps et mémoire dans la Rome antique. *Revue historique*, 606, 1998, 441-450; C. MOATTI: Tradition et raison chez Cicéron: l'émergence de la rationalité politique à la fin de la République romaine. *MEFRA*, 100, 1988, 385-430.; J. DANGEL: Les Muses de l'histoire: l'énigme cicéronienne. In: G. LACHENAUD & D. LONGRÉE (eds.): *Grecs et Romains aux prises avec l'histoire*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003. 85-95.; E. RAWSON: Cicero the Historian and Cicero the Antiquarian, *JRS*, 62 (1972), 33-45., főleg 41-42.; A. GOWING: *Memory and Silence in Cicero's Brutus*. *Eranos*, 98, 2000. 39-64.; S. PITTIA: *Usages et mésusages de l'histoire dans les Verrines de Cicéron*. Cahiers des études anciennes. [Online: <http://etudesanciennes.revues.org/180>]. 46, 2009, 179-223.; M. RUCH: *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron: essai sur la genèse et l'art du dialogue*. Paris, Les Belles Lettres, 1958. 257.; M. RAMBAUD: *i. m.* 32. jz., 100-108.; A. MICHEL: Rhétorique et philosophie dans les traités de Cicéron. *ANRW*, I, 3, 139-208., főleg 167-168.

Viszont tény: bár elméletileg maga Cicero nem írt igazi történeti művet, az azonban kétségbevonhatatlan, hogy az ő *historia ornata*-jának definícióját követte mind Sallustius, mind Livius, de még Tacitus is, s akkor még pl. Florusról nem is esett szó. Pedig az ő legfőbb példaképe is Cicero volt, s nem is csupán a prózaritmus révén, hanem történelemlátásának metaforikus alapkoncepciójával is. A római politikus ugyanis a Kr. e. 50-es évek válságba került köztársaságát olyan nagyszerű festménynek (*picturam... egregiam*) fogta fel, amely korábbi önmagához képest elvesztette élénk színeit (*coloribus*), s ezért a múlt példájának felelevenítésével valamiféle megújító szerepre lenne szükség, hogy visszatérjenek belé ős érényei (*antiquis moribus*)(Cic., rep., 5, 1, 2). Florus ezt a példamutatásával tanító szóképet alkalmazta egész előadására a római történelemlátásról szólva. Hiszen az valójában olyan mint egy magasból megrajzolt térkép. Ilyen módon egyszerre olyan, amely a Nagy Sándor módjára a világot meghódító római nép (*populus Romanus*) szemszögéből az egész föld számára lehetővé teszi, hogy *non unius populi, sed generis humani fata factaque condiscant* (Flor., praef., 2). Vagyis hogy belőle: „ne csak egyetlen népnek a tetteit és sorsát tanulják meg, hanem az emberiségét is.” Így maga a római történelem vált egy hatalmas *locus memoriae*-vá, amely valóságos *monumentum*-má lett Rómán túlmenően a teljes *genus humanum* számára.⁵³ Az antik történetírásnak azonban ez a művészi módon építkező jellege (*exaedificatio*), ahogy Cicero egy másik munkájában, az inkább retorikai jellegű *de oratore*-ban megfogalmazta, semmiképpen sem eshet egybe a való igazság eltorzításával, hiszen mint a nagyszerű összegzés hangzik: „*Sed illuc redeo: uidetisne, quantum munus sit oratoris historia? Haud scio an flumine orationis et uarietate maximum; neque eam reperio usquam separatim instructam rhetorum praeceptis; sita sunt enim ante oculos. Nam quis nescit primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat? Deinde ne quid ueri non audeat? Ne quae suspicio gratiae sit in scribendo? Ne quae simultatis? (63) Haec scilicet fundamenta nota sunt omnibus, ipsa autem exaedificatio posita est in rebus et uerbis: rerum ratio ordinem temporum desiderat, regionum descriptionem; uult etiam, quoniam in rebus magnis memoriaeque dignis consilia primum, deinde acta, postea euentus exspectentur, et de consiliis significari quid scriptor probet et in rebus gestis declarari non solum quid actum aut dictum sit, sed etiam quo modo? et cum de euentu dicatur, ut causae explicentur omnes uel casus uel sapientiae uel temeritatis hominumque ipsorum non solum res gestae, sed etiam, qui fama ac nomine excellent, de cuiusque uita atque natura; (64) uerborum autem ratio et*

⁵³ L. ehhez HAVAS L.: Florus és a Nagy Sándor-hagyomány. *AntTan.*, 55, 2011, 273-282., vö. Th. GUARD: *i. m.* (= Mem. Renov.).

genus orationis fusum atque tractum et cum lenitate quadam aequabiliter profluens sine hac iudiciali asperitate et sine sententiarum forensibus aculeis persequendum est. Harum tot tantarumque rerum uidetisne nulla esse praecepta, quae in artibus rhetorum reperiantur? In eodem silentio multa alia oratorum officia iacuerunt, cohortationes, praecepta, consolationes, admonita, quae tractanda sunt omnia disertissime, sed locum suum in his artibus, quae traditae sunt, habent nullum.” (2, 15, 62 skk.).⁵⁴

⁵⁴ „De visszatérek tárgyamhoz: látjátok tehát, hogy mekkora szónoki képességet követel meg a történetírás? Nem tudom, hogy van-e másik mű, amely áradóbb és változatosabb megnyilatkozást igényelne, mégsem találok ezzel kapcsolatban semmiféle retorikai előírást, noha a szabályok itt fekszenek a szemünk előtt. Ki nem tudja ugyanis, hogy a történetírásnak az az első számú szabálya, hogy ne merészeljen semmi hamisat mondani? Azután pedig, hogy ne merészelje elhallgatni azt, ami igaz! Egészen odáig, hogy az írás során elkerülje akár a kedvezés, akár a harag elfogultságának akár még a gyanúját is! [63.] Voltaképpen ezek az alapok mindenki számára ismertek, maga a felépítés pedig a tényekben és a szavakban találja meg az anyagát. A tények elrendezése viszont megköveteli az időrendet, a helyszínek leírását; azután pedig azt is tudni akarja, hogy a fontos és emlékeztetre méltó események során először is miféle megfontolások, majd tettek s azután végkifejletek játszottak szerepet. S a megfontolásokkal összefüggésben annak is jelentősége van, mi a véleménye róluk a szerzőnek, s maguknak az eseményeknek a kapcsán sem csak azt kell kinyilvánítani, hogy mi történt, vagy mit mondtak, hanem azt is, hogy ez miként történt. Amikor pedig az eredményről van szó, akkor annak a pontos okait is ki kell nyilvánítani, akár véletlenről, akár tudatos cselekvésről, akár pedig vakmerőségről van szó. S nem is csupán a nagy emberek tetteit kell felsorolni, hanem minden egyes híres és neves embernek az életét és természetét is be kell mutatni. [64.] Ami pedig a szavak elrendezését illeti, az előadásmód legyen sodró és magával ragadó, és valamiképpen könnyedén áradjon, anélkül, hogy feltűnnék benne a bíróságra jellemző szigor, és hiányozzanak belőle azok a gondolati fullánkok, amelyek a közéletben megszokottak. E sok és nagy jelentőségű dologgal kapcsolatban találsz is egyetlen előírást a rhétorok mesterkönyveiben? Ugyanebben az elhallgatásban részesül még ott számtalan más szónoki feladatkör is, mint pl. a buzdítás, a tanítás, a vigasztalás, az intelem, amelyek mindegyikét ugyan igen ékesszólóan kellett volna tárgyalni, ám semmiféle helyet sem kapnak ezekben a ránk hagyományozott mesterkönyvekben. [65.] És ebben a műnemben még végtelen számú egyéb kérdés vár megválaszolásra, mivel, ahogy Crassus kimutatta, a legtöbben két műfajt jelöltek ki a szónoknak. Az egyik az, amely biztos és meghatározott ügyszóhoz kapcsolódik, mint amilyen a bírósági vita, amelyet nyilvánosan kell eldönteni, s amelyhez tetszés szerint magasztalást is lehet csatolni. A másik pedig az, amelyet szinte mindegyik szerző megnevez, de ki nem fejt, s ennek a tárgya meghatározatlan kérdés az időpont és a személy megjelölése nélkül. Hogy ez miben és mennyiben áll, azt szerintem az erről nyilatkozó szerzők nem látszanak megérteni. [66.] Ha azonban e határt nem ismerő kérdéseket a szónok feladata megválaszolni, akkor azt kellene elmondani, hogy milyen hatalmas is maga a nap, milyen alakja is van a földnek, s a matematika és a zene kérdéséről sem szólhatna az, aki azt mondaná, hogy e feladatot elvállalva, megpróbál kitérni a válasz elől. Végül is egyetlen szónoki mű sem lehet kivétel (a szabályok alól) azon ember számára, aki bevallja, hogy nem csupán azokkal a vitás kérdésekkel kíván foglalkozni, amelyeknek megvan a maguk meghatározott ideje és személye, mint amilyenek a bírósági ügyek, hanem olyanokkal is, amelyeknek a tárgyköre meghatározatlan”. (Ford. HAVAS L. – Vö. S. J. NORTWOOD: Cicero *de Oratore* 2. 51-64 and *Rhetoric in Historiography*. *Mnemosyne*, 62/2, 228-244.)

László Havas

Rome as an Eternal Sites of Memory – Instead of or Besides History Writing

Roman historiography started to develop much later than the ancient Greek one. One reason for this is that the political and moral values of Roman society were so self-evident and unambiguous that they did not require any general theoretical foundation. On the other hand, this situation allowed for ancient Rome to develop sites of memory and practise different political and religious rituals (e.g. triumphus) to evoke public memory. With the birth of Rome as a world power, however, the unambiguous nature of social values ceased to exist and the Romans were forced to develop their detailed historical justifications. Cicero was the first writer who invoked this public memory, not so much as the author of literary and historical works, but as one who developed its theoretical foundations and formulated the moral background of this philosophy of memory.