

Mogyoródi Emese a SZTE Filozófia Tanszékének docense. Kutatási területe a görög filozófiatörténet. Nemrégiben készítette el az *Euthüphrón és a Szókratész védőbeszéde* kommentáros fordítását az új Platón-összkiadásban (Atlantisz, Budapest, 2005).

Szabadság és erkölcsiség a homéroszi világban

Mogyoródi Emese

1

A görög kultúrtörténet modern recepciójában széles körben elterjedt felfogás, hogy legkorábbi, az *Iliasz* által dokumentált szakaszában olyan értékeket, viselkedésmintákat, elvárásokat részesített előnyben, amelyek egy későbbi világkép és erkölcsiség felől tekintve visszatetszőnek, sőt, egyenesen erkölcstelennek minősíthetők. Közismert, hogy Xenophanész már a 6. században éles kritikával illeti a homéroszi és hésziadoszi isteneket a mítoszokban ábrázolt erkölcstelenségeikért, mint amilyen a „lopás, házasságtörés és egymás becsapása” (DK 21 B 1), s e kritika nyomán akár forradalminak is tekinthető teológiai reformot hajt végre a görög vallástörténetben, amennyiben egy monoteisztikus istenfelfogást propagál (vö. DK 21 B 23).¹ Ezért a múlt században neves görög kultúrtörténészek joggal vetették fel, vajon beszélhetünk-e a homéroszi görögség „erkölcsiségéről” egyáltalán, ha egyszer sem istenek, sem hősek nem nőnek fel ahhoz a valláserkölcsei mércéhez, amelyet néhány évszázaddal később már maguk a görögök is számon kérnek isteneiken és hősizaikon?² Ezek az értelmezések joggal hangsúlyozzák, hogy a homéroszi vallás, illetve valláserkölcse nem moralizált vagy moralizáló: az istenek isteni voltához nem szükségképpen, sőt, egyáltalán nem tartozik hozzá erkölcsi fennsőbbrendűségük vagy jószáguk, s hogy ennek a teológiai felfogásnak megvannak a következményei az emberek erkölcsiségére nézve is. Zeusz két hordójának Akhilleusz által felidézett híres példája kapcsán (*Iliasz* XXIV. 527–533³) Finley a következőket emeli ki: „A szerencse – s nem az érdem – döntötte el, hogyan részesedik az ember az adományokból. S minthogy az embernek nem állt hatalmában befolyásolni a választást, ezért sem vétkezni, sem vezekelni nem tudott. [...] Bűn híján nem létezhetett a lelkiismeret és az erkölcsi vétség fogalma sem. A rossz, amiről Akhilleusz beszél, nem azonos azzal, ami a tízparancsolat értelmében rossznak számít: egyszerűen szerencsétlenség.”⁴ Vagyis, amilyen kevésbé ítéltetők meg a homéroszi istenek egy későbbi valláserkölcsei paradigma felől, olyan kevésbé beszélhetünk a homéroszi ember erkölcsiségéről – amennyiben ez magában foglal olyan fogalmakat, mint „bűn”, „erkölcsi rossz” vagy „lelkiismeret”.

Ez az egyáltalán nem megalapozatlan felvetés azt is világossá teszi, hogy mindez összefüggésbe hozható a homéroszi vallás egy olyan aspektusával, mely más szempontból is megkérdőjelezi, vajon beszélhetünk-e erkölcsiségről egyáltalán ebben a kultúrában. A homéroszi istenek ugyanis köztudottan szeszélyesek, kiszámíthatatlannak és könnyen felingerelhetők.⁵ Ennek a felfogásnak, úgy tűnik, logikus következménye, hogy az ember az istenek pusztá játékszere, saját sorsának alakulására valójában nincs befolyása, ennél fogva ebben a világban az emberi szabadság léte is mélyen megkérdőjelezhető.⁶ Amennyiben viszont nem beszélhetünk a homéroszi hősziok szabadságáról, világos, hogy miért nem beszélhetünk erkölcsiségéről sem, hiszen az emberi szabadság nélkülözhetetlen feltétele az erkölcsi felelősségre vonatóságnak: ha nekem, mint autonóm cselekvőnek semmi közöm ahhoz, ami velem történik, akkor (racionálisan) nem vagyok érte felelősségre vonható.⁷

Elképzeltető azonban, hogy létezik a felelősségre vonatóságnak egy olyan fogalma is, mely nem erkölcsi vétekhez kapcsolódik. Csakhogy attól függetlenül, vajon beszélhetünk-e erkölcsi felelősségről vagy sem, pusztán a heroikus kódex értékpreferenciáinak vizsgálatából is levonhatónak látszik a következtetés, hogy ezek a hősziok valójában erkölcstelenek – amennyiben az erkölcsiséghez hozzátartoznak olyan

fogalmak is, amelyek valamiféle szolidaritást, kooperativitást vagy önkorlátozást implikálnak.⁸ Abban ugyanis szintén igaza van a fenti álláspont teoretikusainak, hogy ez az arisztokratikus, katonai társadalom alapvetően gyengeségnek és szégyenletesnek minősít számos olyan, a későbbi polisz-társadalomban előtérbe kerülő erényt, mint amilyen pl. az igazságosság (*dikaioszüné*) vagy a mértékletesség (*szóphroszüné*), s helyette olyan kiválóságokat preferál, amelyek a harcos erényei, amilyen a fizikai erő, az ügyesség és a bátorság.⁹ A hősoket végső soron legfőként nem másért dicsőítik, mint a gyilkolásban mutatott kiválóságukért. Nincs-e tehát igaza Nietzschének – az említett álláspont leghíresebb és egyúttal legradikálisabb képviselőjének –, hogy a görög hērōsz voltaképpen „a tigris, félelmetes szemében a kéjes kegyetlenség pillantásával”,¹⁰ s hogy nem egyszerűen a versengésből, hanem egyenesen a „halálos ellenségeskedésből” nő ki a görög polisz és a „légy mindig első” (VI. 208 = XI. 784) imperatívsusza?¹¹ Az álláspont nietzschei, kiélezett megfogalmazása felveti, hogy ezek az „erények” az erkölcsiségnek csak egy olyan felfogása felől tekintve értelmezhetőek erényeknek, mely valójában szétfeszíti az erkölcsiségről alkotott fogalmi kereteinket.¹²

Az alábbiakban arra vállalkozom, hogy az *Iliasz* legkiemelkedőbb hőse, Akhilleusz történetén keresztül röviden bemutassam, miként is határozzák meg egy hērōsz cselekedeteit és sorsát, illetve másokkal kialakuló konfliktusát a heroikus értékek, hogy ugyanakkor kimutathatóak-e valahol ebben a történetben a csendesebb erények, s ha igen, a kompetitív értékek ideálok kontextusában mennyiben tekinthetőek motiváltak. Vagyis lényegében arra vállalkozom, hogy megragadjam annak a gyökereit ebben a kultúrában, amit erkölcsiségnek vagy erkölcsi tettnek tekinthetünk. Ha ugyanis ez kimutatható, akkor az a fent említett állásponttal szemben igazolhatja, hogy ez a kultúra sem nem „morálon inneni”, sem nem azon „túli”, hanem nagyon is tudatában van azoknak az értékeknek, illetve erényeknek, amelyek az embert erkölcsi lényként meghatározzák, mégpedig lényegét tekintve abban az értelemben, mely a modernitás erkölcsiségről alkotott fogalmában is tetten érhető. Ehhez azonban valamiképp azt is fel kell vetnünk, vajon miben is ragadható meg az erkölcsös cselekvés erkölcsös volta – tanulmányom végén tehát erre is kitérek, legalábbis amennyi erre vonatkozóan Akhilleusz történetéből kibontható.

2

Mindenekelőtt azt a kérdést kell megvizsgáljunk, vajon szabadnak tekinthetőek-e a hősök, s különösképp az *Iliasz* főhőse, Akhilleusz, s ha igen, miben ragadható meg cselekvési szabadsága. Ezt a bonyolult kérdéskört itt csupán röviden, Akhilleusz sorsa bizonyos aspektusainak érintésével fogjuk vizsgálni.

Akhilleusz tragikumát és végzetes konfliktusát Agamemnónnal a történet két fontos drámai vagy drámát konstituáló mozzanata határozza meg. Az egyik az eposz elején említett „harag” (*ménisz*), mely előrevetíti, hogy a történetben kulcsszerepet játszik Akhilleusz „impulzív jelleme” vagy lelki alkata, melyre ugyan bizonyos mértékben minden valamire való katonának szüksége van, de amelynek akhilleuszi mértéke vagy inkább mértéktelensége mégiscsak végzetes túlzás. A másik mozzanat a heroikus világ „kategorikus imperatívszóra”, a

hírnév, becsület vagy közmegebecsülés (*timé*) megszerzésének, megtartásának, illetve növelésének mindennekfeletti elvárására vezethető vissza.¹³ Ez az elvárás generálja a két hős konfliktusának mozzanatát, s vele együtt az egész drámai eseményort, mely végül Patroklosz tragikus halálához vezet.

A történet tragikumának felfejtése azon múlik, milyen összefüggésekbe helyezzük e két meghatározó mozzanatot. Az egyik lehetséges értelmezés szerint az egész történetet Akhilleusz impulzív jelleme konstituálja: ha Akhilleusz nem volna olyan lobbánékony, akkor vagy nem vonulna vissza a harctól, vagy még azelőtt megbocsátana Agamemnónnak, hogy Patroklosz meghal – így végül is elkerülhető volna a tragédia.¹⁴ A másik értelmezés szerint a tragikumot nem annyira Akhilleusz jelleme, mint inkább a heroikus értékek belső feszültsége generálja: Agamemnón saját respektusának védelmében belegázol Akhilleusz becsületébe azzal, hogy elveszi tőle a hadizsákmányát (*gerasz*), a szép Briszeiszt, Akhilleusz pedig szintén a respektusa védelmében vonul vissza a harctól, amivel azonban épp azt akadályozza meg, hogy becsületet vívjon ki magának dicső harci tettekkel.¹⁵ A tragédia innen tekintve emberileg nem elkerülhető, ugyanis a heroikus világ értékeinek konfliktusokkal való terheltségére vezethető vissza, melynek Akhilleusz csupán elszenvedője, semmint kialakítója.¹⁶

Nem kívánván tagadni, hogy a respektus megszerzésének, illetve védelmének követelményében eleve kódolt a hősök közötti konfliktus lehetősége, mégis úgy vélem, az előbbi, a jellemből kiinduló értelmezés ígéretesebb, elsősorban, mert sajátlagosabb összefüggést generál sors és jellem között, mint egy olyan történet, melyben a cselekvő külső körülmények áldozata. A tragikum felfejtésének meg kell magyaráznia, hogy ez a sajátlagos történet miért épp ezzel a személlyel esett meg. Mint azonban Arisztotelész rámutat, a jellem másodlagos a cselekvéshez (*praxisz*), illetve ahhoz a választáshoz (*proaireszisz*) képest, melyet a tragikus hős egy tragikummal terhelt helyzetben véghezvisz.¹⁷ Arisztotelész e gondolata azért különösen releváns Akhilleusz történetével kapcsolatban, mert ismeretes, hogy Akhilleuszt egy jóslat már az *Iliasz* történetének kezdete előtt egy ilyen választási helyzet elé állítja. A jóslat szerint Akhilleusz választhat: ha harcol a trójai csatában, rövid, de dicsőséges, ha nem, akkor hosszú, ám dicstelen élete lesz (IX. 410–416).¹⁸ Úgy gondolom, a jóslat a történet fent említett drámai mozzanataival mellett az a harmadik elem, mely nélkül a tragikum mélysége nem tárható fel kellőképpen.

Hogy Agamemnón sértésére Akhilleusz olyan fokú felháborodással reagál, hogy isteni közbeavatkozás szükséges a megfékezésére (vö. I. 193–214), azt az a tény, hogy tudatában van a rá váró kettős végzetnek, világosabban és mélyebben magyarázza, mint jellemgyengesége. Akhilleusz azért reagál olyan hevesen arra, hogy Agamemnón megfosztja a *gerasz*tól, mert ismert előtte kettős végzete: ha egyszer, míg harcol Trója alatt, bizonyosan a halál vár rá, joga van hozzá – és több joga, mint másoknak, akik a trójai csatában elkerülhetik a halált –, hogy megkapja a részét a hadizsákmányból, vagyis joga van a megfelelő, sőt kiemelt közmegebecsüléshez.¹⁹ Ám az a tény, hogy Akhilleuszt nem hatja meg Agamemnón bocsánatkérése, sem pedig váltságajándéka (IX. 308–429, 607–619, 644–655) – méghozzá annak ellenére nem, hogy ezzel közvetlenül kockáztatja a respektusát,²⁰ és annak ellenére nem, hogy Athéné szintén váltságajándék kecsegtetésével bírta rá haragja megfékezésére (I. 212–214) –, arra látszik utalni, hogy Akhilleusz

régen túllépett a heroikus kódex pragmatikus keretein, s valójában sem a hadizsákmány, sem a hírnév nem csábítja:

*Mert sosem érhet föl lelkemmel mindama kincs sem,
melyről mondták, hogy van a jófalu trójai várban
békében, mielőtt az akhájok sarjai jöttek;
s még az sem, melyet nyilazó nagy Phoibosz Apollón
kőküszöbével zár, sziklás Püthónak ölében.
Mert zsákmányolhatsz tulkot, hízóthasú birkát,
szerzel sárga lovat, meg háromlábú edényt is:
vissza azonban már sohasem zsákmánylod a lelked,
sem nem vásárolod, ha kiszállt a fogak rekeszéből.
Édesanyám, az ezüzlábú Thetisz, isteni asszony,
mondta, hogy engem kettős végzete vár a halálnak.
Hogyha a trójai vár körül itt maradok verekedve,
elvész visszautam, de sosem hervadhat a hírem:
ámde ha megtérek szeretett földjére hazámnak,
elvész nagy hírem, hanem éltem hosszúra nyúlik,
és gyorsan nem is ér el végzete már a halálnak.*

(IX. 401–416)

Ennek a kettős végzetnek a perspektívájából tekintve Akhilleusz visszavonulása egyenesen sorsa előli menekülésként, a tragikus választás halogatásaként értelmezhető,²¹ még ha ez valójában öntudatlan is a részéről. Akhilleusz egyedülálló helyzete annak köszönhető, hogy anyján keresztül közvetlen kapcsolatban áll az istenvilággal, így tudomása van a rá váró kettős végzetről, apján keresztül azonban csak ember, ezért e tudása nem teljes, sőt, valójában hozzájárul Patroklosz halálához is.²² Kiemelt pozíciója tehát voltaképp nem hoz mást számára, mint magányt és tragédiát.²³ Miközben Hektór holttestét vég nélkül hurcolja körbe-körbe Patroklosz sírja körül, Akhilleusz saját, küszöbön álló halálával viaskodik,²⁴ mintegy kimerevíteni próbálván azt az utolsó pillanatot, melyre közvetlenül a saját halála következik.²⁵

Mindezek fényében azonban felvethető, hogy Zeusz „tervének” (I. 5) magasabb perspektívájából tekintve Akhilleusz történetének tragikus iróniája abban áll, hogy sorsa előli öntudatlan menekülését az égiek épp sorsa beteljesítésére használják fel.²⁶ A történet kezdetére ugyanis a trójai háború egyfajta ponthelyzetbe kerül, minthogy a kimenetelét eldöntő két hős, Akhilleusz és Hektór kerülnek az egymással való összecsapást. Akhilleuszt az ominózus jóslat tartja vissza, Hektórt viszont az, hogy pontosan tudatában van, Akhilleusz mennyivel kiválóbb harcos nála, Trója sorsa ugyanakkor Hektór győzelmétől függ – ezért csapatait többnyire óvatosan visszatartja.²⁷ Emberileg ez a ponthelyzet feloldhatatlannak tűnik. De ami az embernek lehetetlen, az lehetséges az isteneknek.

Zeusz mint világirányító hatalom fejében egy „zseniális sakk-lépés” terve születik meg, amikor Thetisz arra kéri, bosszulja meg az Akhilleuszon esett sérelmet (I. 511 skk.). Először is, Agamemnónt egy csalóka álommal ráveszi, hogy Akhilleusz nélkül is folytassa a harcot, majd miután az isteneket kitiltja a csatamezőről, megfordítja a hadiszerencsét: Hektór sikert sikerre halmoz – amint azt Thetisz fia nevében kérte –, míg végül megöli Patrokloszt. Ezzel meg is van a kettős csalóka, melyre a két ellenséges fél kulcsemberei, Akhilleusz és Hektór végre egyaránt ráharaphatnak. Hektór győzelmi mámorától megittasulva végre szembe mer szállni Akhilleusszal, Akhilleusz pedig Patroklosz elvesztése feletti gyászában, bosszútól

hajtva ölt fel végre új fegyverzetet. Ezzel a háború döntő fordulatot vesz, miközben mindkét isteni fél megkapja, amit akart: Thetisz megkapja fia rehabilitálását, Héra pedig a trószok – Hektór halálában kódolt – vereségét.²⁸

A zeuszi igazságosság kérdésköre szempontjából fontos egyéb aspektusaitól eltekintve, ennek a zseniális tervnek vannak bizonyos keserű következményei, amelyek igazolni látszanak azt a sötétebb teológiát és antropológiát, melyre fent utaltunk. Zeusz tervezete olyan fokú és olyan módon történő beavatkozást jelent az események alakulásába, melyre legalábbis az isteni determináció árnyéka vetül. Ha Akhilleusznak, akinek a kérését – anyján keresztül már-már visszatetszően kivételezve – teljesíti az istenek és emberek atyja, ez a kegy végső soron csak bánatot és fájdalmat okoz (vö. XVIII. 73–80), s ha hiába minden kegy, s hiába minden menekülési kísérlet a sors elől, az égi kormányzás saját, belső energiáit felhasználva és kihasználva egyenest kikerülhetetlen végzete karjaiba röpti, akkor itt az emberi szabadság, s ezzel az erkölcsiség lehetősége is mélyen megkérdőjeleződni látszik. Marad-e bármiféle tere vagy lehetősége Akhilleusznak szabadsága kinyilvánítására ebben a végletesen determinált tünő történetben? Ez különösen a következők fényében látszik lehetetlennek.

A félig az istenek, félig az emberek világához tartozó Akhilleusz mértéktelen haragjával, azzal, hogy nem képes „hajlani” – amire pedig, mint Phoinix figyelmezteti, még az istenek is képesek (IX. 496–497) –, nem egyszerűen az emberi közösséget, hanem az egész isteni-emberi világrendet sodorja veszélybe. E világrend legfontosabb törvénye ugyanis egészen egyszerűen az, hogy az istenek istenek, az ember pedig csupán ember.²⁹ Akhilleusz mértéktelen haragja a másokkal szembeni létérvényesítés, önaffirmáció határtalanságaként értelmezhető, mely nem csupán a többi ember önaffirmációhoz való egyenlő jogait sérti, hanem egyúttal az istenek hatalmát is kihívja. Ha ugyanis az egyik ember a másikkal szemben korlátlanul érvényesíthetné, érvényesítené saját érdekeit, de egyáltalában, indulatait, vágyait és hajlamait, akkor vele szemben egészen egyszerűen isteni rangra emelkedne. Az istenek a világrend – lényegében tehát saját prerogatíváik – ádáz védelmezőiként ezt nem engedhetik meg. Szeretett társának, „édesegy másának”³⁰ fájdalmas elvesztésével könyörtelenül meg kell tanulnia, hogy bármennyire is közel áll az istenekhez, azért mégsem isten. Ez az, amire Patroklosz elvesztése révén Akhilleusznak fájdalmasan rá kell döbennie (vö. XVIII. 73–93).³¹ Midőn Akhilleusz a saját anyját sajnálja, hogy egy halandóval kötött házassága révén nem élvezheti az örökéletű istenek fájdalmát és gyászt nem ismerő életét, egyúttal önmagára is gondol.³² Akhilleusz helyzetének meghaladhatatlan tragikuma abban áll, hogy miközben mindkét világ részese, valójában egyikhez sem tartozik.³³

Az értelmezők felvetették, hogy Akhilleusz valódi heroikus nagysága mindazonáltal abban mutatkozik meg, hogy miközben felismeri, hogy az ég megcsalta, mégis felelősséget vállal azért, ami megesett vele, és végül heroikusan felállalja az elkerülhetetlent – Hektórral ellentétben „nyitott szemmel, önáltatás nélkül” megy a halálba.³⁴

*Erre nagyot sóhajva felelt gyorslábú Akhilleusz:
„Haljak meg tüstént, ha legyilkolt drága barátom
nem védhettem meg, s nagymessze az otthoni földtől
pusztult, míg énám vágyott, hogy védjem a véstől.
Most, miután soha nem térek meg a drága hazába,*

*s Patroklosznak sem hoztam, sem a többi barátak
üdvöt, a soknak, akit leigázott isteni Hektór:
s hasztalan így ülök itt a hajóknál, terhe a földnek,
bárha olyan vagyok én, mint egy ércinges akháj sem,
harcban mindenkép, ha tanácsban akad kiünőbb is.
Bár a viszály odaveszne az isteni s emberi szívből
és a harag, mely a bölcseszüt is méregbe borítja:
édessége a csurgó mézénél is erősebb,
míg kebelünkben elárad, füstként felgomolyogva:
bennem is ily haragot keltett a király Agamemnón.
Ám ami már megesezt, hagyjuk, noha szaggat a bánat,
kedves lelkünket kebelünkben igázzuk erővel.
Most pedig indulok én, hogy a drága fej elvesztőjét,
Hektórt föllem: s a halált akkor fogadom majd,
hogy ha reám Zeus mér s a többi haláltalan isten.
Mert attól Héraklész sem szabadult meg,
bár őt legjobban kedvelte a büszke Kronión;
mégis, a Moira leverte s Héré szörnyű haragja.
Így én is, ha hasonló végzet a részem a földön,
meghalok és nyugszom: de előbb nyerek itt ragyogó hírt,
s néhány dardán nőt, mélykeblű trójai asszonyt,
míg gyöngéd orcájáról mindkét keze törli
könnyeit, én akarok készletni sűrű zokogásra:
tudják meg, mily rég nem jártam az ütközetekben.
Vissza ne tarts, ha szeretsz is, a szívem nem veheted rá.”*
(XVIII. 97–126)

Akhilleusz nem egyszerűen elfogadja az elkerülhetlent, hanem heroikusan választja és elébe megy végzetének.³⁵ Ez rokonítja alakját Aiszkhülosz és Szophoklész tragikus hőseiével. Innen tekintve Akhilleusz szabadságnak kinyilvánítása abban áll, hogy emberi végességgel szembesülve magának a végességnek a felvállalásával paradox módon mégiscsak önmaga szabadságát affirmálja.³⁶

Úgy gondolom azonban, hogy Akhilleusznak e beszéd után még bőven van mit tanulnia.³⁷ Ezt jelzi, hogy haragja nem egyszerűen áttevődik Hektórra, hanem most tör csak fel igazán elemi erővel (vö. XIX. 16, XXI. 39–54). Vajon nem saját halála bizonyosságának elfojtott tudata magyarázza az indulatátétnak ezt a mindent elsősor erejét? S ha ez így van, valóban abban állna a heroizmusa, hogy szembenéz a halállal?³⁸

Hogy Akhilleusz haragja most öltött csak igazán isteni méreteket, s másfelől, hogy mennyire igaz Phoix szava, hogy az istenek is tudnak hajlani, azt a XXIV. ének elején lezajló isteni gyűlés támasztja alá. Az istenek többsége egyfelől szánja Hektórt – Apollón a kialakult tizenkét napos tanakodást eldöntendő hívja fel a kegyes társaság figyelmét Hektór jámborságára (XXIV. 33–38) –, másfelől megelégedi Akhilleusz mértéktelenségét. Úgyhogy az istenek azon tanakszanak, miként ragadhatnak ki Hektór holttestét a dühöngő hős karmai közül. Azonban „az Apollón által előterjesztettek jóval túlmutatnak Hektór egyedi esetén: »vajon fenn akarják-e tartani az emberi civilizációt, vagy semmibe veszik?»³⁹ A holtak eltemetése ugyanis az emberi civilizáció egyik, ha nem épp a legősibb alappillére – a holtaknak ezt a jogát az istenek is védelmezik.⁴⁰ Csakhogy az ellenség halottainak meggyalázását semmiféle, sem isteni, sem emberi törvény nem tiltja, ezért azután minden görög harcos félelmeinek legrettenetesebbikét jelenti.⁴¹ Mire gondolhat tehát Apollón, amennyiben itt a civilizáció fenntartásának szándékáról van szó?

A holtak tisztelete és eltemetésének ősi kötelessége az elkerülhetetlen és közös emberi végesség tudatán alapul, ugyanúgy, ahogyan a másik emberrel való együttérzés is, szenvedései vagy épp halála miatt. Amikor Akhilleusz meggyalázza Hektór holttestét, indulatait elsősorban Patroklosz halála miatti elkeseredett dühe, a megtorlás vágya, s ugyanakkor a lelkiismeretfurdalása is vezérli.⁴² Ezeknek a felfokozott érzelmeknek a mértéke – pontosabban mértéktelensége – világosan arra utal, hogy nem képes tudomásul venni és elfogadni a szeretett társ halálát (vö. XXIV. 46–49). Ám amennyiben Patrokloszt „saját másának” tekinti, az ő halálának elfogadni nem tudása egyúttal a saját végességével szembeni őrjöngő tiltakozás is.⁴³ Végessége azonban nem egyszerűen abban áll, hogy bármennyire is isteni, mégsem isten, azaz nem halhatatlan, hanem abban is, hogy nem képes kontrollálni, amit tesz vagy ami történik vele, ahogyan nem volt képes megakadályozni Patroklosz halálát sem, sőt ellenkezőleg, maga okozta azt. Amikor Apollón „vad oroszlánként” jellemzi (XXIV. 40–43), és elborzad a „szánalom” vagy „együttérzés” (eleosz XXIV. 44), illetve a „szégyen” vagy „szemérem” (aidosz XXIV. 44) ilyen fokú hiányától, arra mutat rá, hogy Akhilleusz elvesztette emberségét, mégpedig éppen séggel azáltal, hogy nem képes elfogadni a véges emberi sorsot:

*„Ám ti a vészes Akhilleusznak kedvére kívántok
tenni, kinek szive nem jámbor s kebelében az elme
nem tud hajlani, s ért vadsághoz, akár az oroszlán,
mely miután roppant erejének, hősi szívének
enged, zsákmányért a halandók nyája közé ront:
nincs könyörület Akhilleuszban, nincs benne szemérem,
mely a halandókat pusztítani s áldani tudja.
Még szeretettebbet vesztett tán más is a földön,
egy-méhből született testvérét vagy fiasarját:
gyászatól megvált mégis, miután zokogott már:
mert túróvé tette az emberi lelket a végzet.
ő meg a nagy Hektórt, miután elvette a szívét,
lóhozérősítván hurcolja a hőnszeretett társ
sírja körül: s ez nem válik díszére, nem is jó
néki; nehogy, bár hős, haragunkkal sujsuk ezért őt,
mert hisz az érzéketlen földet sérti dühével.”*
(XXIV. 39–54)

Mínt hogy „az istenek is tudnak hajlani”, Akhilleusz viselkedésével valamiféle világrenden kívüli, sem nem isteni, sem nem emberi állapotba kerül, melytől isten és ember egyaránt csak elborzadhat. Hiszen ha egyszer a világrend az, hogy az istenek istenek, az ember pedig ember, ha valaki elveszíti emberségét, éppúgy a világrendet sodorja veszélybe, mint ha valamelyik istent hívná ki.⁴⁴

Akhilleusz heroizmusa, mint minden heroizmus, minden bizonytalanságban is áll, hogy illúziótlanul szembenéz a saját halálával, és elébe megy a sorsának. Miközben azonban heroikusan választja és felvállalja sorsa saját kezű beteljesítését, paradox módon egyúttal tiltakozik is az elfogadása ellen. Ennek a tiltakozásnak az ereje úgyszólván túlröptíti a világrenden, s az isteni haraghoz hasonlatos mértéktelensége folytán az emberek és istenek közötti határt ostromolja.⁴⁵ Úgy tűnik tehát, hogy az isteneknek nincs más választásuk, a világrend ádáz óreiként le kell törniük ezt az öntudatlan törekvést – így a világrenddel Akhilleusznak mégiscsak kényszerűen kell számot vetnie, illetve ily módon kell elfogadnia. De vajon csakugyan ez történik a továbbiakban?

Az isteni gyűlést és döntést követően az istenek és emberek atyja elküld Thetiszért, hogy fiához küldve őt az anyja révén figyelmeztesse, viselkedését az istenek nem nézik jó szemmel. Amennyiben igaz, hogy az isteneknek a világrend védelmében le kell törniük minden emberi nagyságra törekvést, azt váránánk, hogy Akhilleusz megfellebbezhetetlen isteni parancsot kap vagy legalábbis valamiféle fenyegetést. Ha azonban Akhilleusz számára az engedelmeskedés bármilyen értelemben kényszer volna, akkor tetteiben nem volna semmi isteni. Zeusz üzenete a következő:

„Feljöttél, Thetisz istennő, noha szaggat a bánat szívedben sosemúló gyásszal, jól tudom én is; megmondom mégis, miért hívtalak én ide téged: íme, kilencednap civakodnak az elnemenyészők Hektór teste fölött meg a várdúló Akhilleuszról; s biztatták a lopásra a jószemű Argoszölőt már. Csakhogy Akhilleusznak szántam már ezt a dicső hírt (küdosz), tisztelvén téged s őrizve baráti frigyünket. Szállj le azonnal a táborba, s szólj rá a fiadra: mondd, hogy az égilakók bosszúsak, s én a leginkább megharagudtam rá, amiért őrvongva szívében görbe hajók mellett ottfogta, nem adta ki Hektórt; hogyha tehát engem tisztel még, adja ki Hektórt. Én meg a nagyszívű Priamoszhoz küldöm el Íriszt, hogy szeretett fia testéért az akháji hajókhoz menjen ajándékkal, mely üdíti szívet Akhilleusznak.”
(XXIV. 104–119)

Ezzel a megoldással Zeusz ismét figyelemre méltó diplomáciai érzékről tesz tanúbizonyságot: egyfelől eleget tesz Apollón kérésének, hogy valamiképp szabadítsák ki Hektór holttestét Akhilleusz karmai közül (amit Héra azon az alapon ellenez, hogy Akhilleusz mégiscsak istennő fia), ugyanakkor a Priamosztól küldetett váltságajándékokkal mégis megtisztelteti Akhilleuszt – így azután Héra kívánsága is kielégülhet. Ám nem csupán isteni diplomáciáról van szó, hanem arról is, hogy Zeusz „megtalálja a módját, hogy a történetekbe isteni becsapás nélkül vonja be az embereket.”⁴⁶ Akhilleusznak lehetősége van a holttest kiadására, és ez nem kényszer a számára.⁴⁷ Miként történik mindez, s mit árul el ez a történet a szabadságról, az erkölcsi tettről és a kettő összefüggéséről?

3

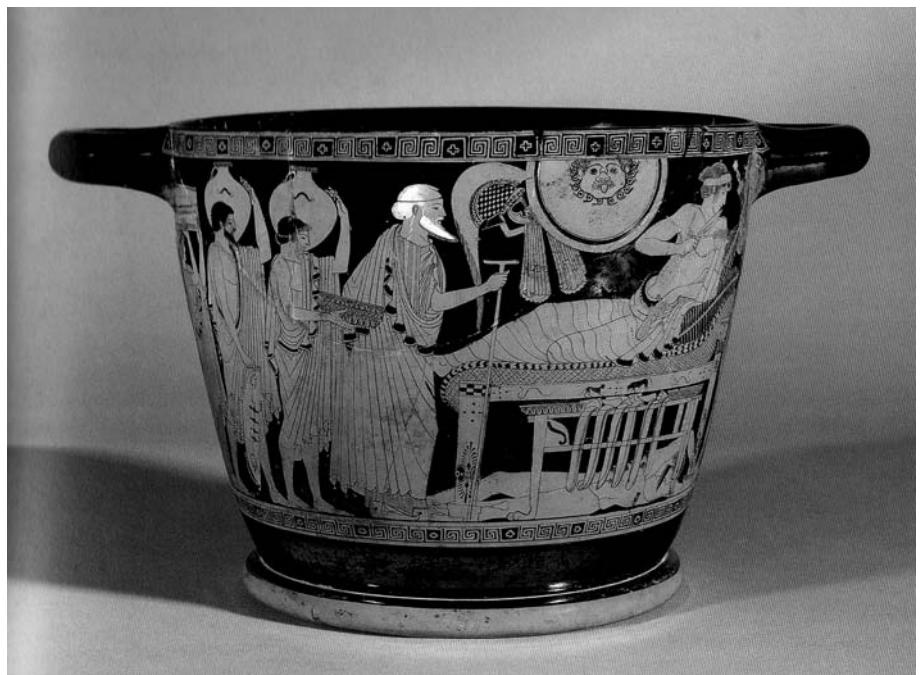
A fenti kérdések szempontjából Priamosz és Akhilleusz találkozása, illetve Hektór holttestének kiszolgáltatása az *Ilias* legfontosabb része (XXIV. 468–676). Úgy vélem ugyanis, hogy csupán itt következik be mélyrehatóbb fordulat Akhilleusz viselkedésében, egy olyan fordulat, melyben egyúttal feltárulkozik szabadsága is, erkölcsisége is, végső soron pedig valódi heroikus nagysága.

Nem hiába Hermész vezette el Priamoszt Akhilleusz sátráig: az agg kifino-

mult diplomáciai érzékkel, ugyanakkor megkapóan egyszerű őszinteséggel közelít halálos ellenségéhez, Akhilleuszhoz, miközben mindehhez komoly bátorságra is szüksége van, hiszen az esdeklő ellenségen a heroikus világban nem szokás könyörölni.⁴⁸ Mint minden esdeklő, ő is ségyent (*aidosz*) és szánalmat (*eleosz*) igyekszik ébreszteni. Nehéz a dolga, hiszen eddig az derült ki, hogy épp ez az, ami tragikusan hiányzik Akhilleuszból, ráadásul olyasmit akar tőle kérni (nem csupán azt, hogy ne gyalázza tovább Hektór holttestét, hanem hogy szolgáltassa ki, hogy illón eltemethesse), amiről az eddigiek alapján valószínűsíthető, hogy Akhilleusznak esze ágában sincs megtenni.⁴⁹ Priamosz kifinomult diplomáciai érzéke abban mutatkozik meg, hogy Akhilleusz lábai elé vetve magát azonnal apjára, Péleuszra emlékezteti, hogy párhuzamot vonva kettejük idős kora között, valamint maga és a saját fia, illetve Péleusz és fia között, a Péleusz iránti tiszteletre és szeretetre appellálva keltsen szánalmat maga iránt a kegyetlen fiúban:

„Isteni hős Akhilleusz, emlékezz édesapádra: éltes, akár én, és a nehéz aggkor küszöbén áll. S tán őt is gyötrik, támadják, kik körülötte laknak, s nincs, ki a vést elháríthassa fejéről; és lásd: ő mégis, meghallva, hogy élsz, a szívében örvend és mindennap bízva reméli, hogy újra látja szerette-fiát, aki Trója alól hazaindul; míg én legnyomorultabb, sok daliás fiu apja voltam Trójában, s közülük tán egy se maradt meg.
[...]

és ki egyetlen volt nekem, óvta a többit, a várost, azt te megölted nemrég, míg harcolt a hazáért, Hektórt: érte kerültem most az akháji hajókhoz végtelenül sok ajándékkal megváltani tőled. Tiszteld isteneinket (aideio theusz), Akhilleusz és könyörülj meg (eleészon) emlékezve apádra: de szánandóbb (eleenoterosz) vagyok annál,



Priamosz és Akhilleusz találkozása. Akhilleusz klinéje alatt Hektór holtteste. Attikai vörösalakos szküphosz, Brügosz festő, Kr. e. 490 körül (Bécs, Kunsthistorisches Museum)

*vállalom azt, amit ember nem tett eddig a földön:
gyermekeim megölnéje felé emelem karom esdve.*

(XXIV. 486–506)

Akhilleuszról e szavak teljességgel váratlanul, de nem megmagyarázhatatlanul, zokogást váltanak ki, majd miután Priamossal együtt jól kisírta magát, a remélt szánalmat is felkeltik:

*Szólt; s zokogásvágy kélt most apja miatt Akhilleuszban;
fogta kezét s gyengéden odébbtaszította az aggot.
S emlékezve, az egyik Hektórra, a férfiölőre,
sírt hevesen, fetrengve Akhilleusz lábai mellett;
míg Akhilleusz a saját apját keseregve siratta
s közben Patrokloszt: fölverte nyögésük a házat.
És hogy az isteni hős Akhilleusz eltelt siralommal,
és ez a vágy elhagyta a tagjait és a szívét is,
fölkelt székéről tüstént, fölemelte az aggot,
kézenfogva s az ősz hajon, ősz állon könyörülve (oiktirón);
és őt megszólítva eképe, szárnyas szavakat szólt:”*

(XXIV. 507–517)

Hogy Akhilleuszt meghatják a könyörgő agg szavai, abban persze nem közvetlenül a Priamosz iránti szánakozás játszik szerepet: ez csupán azon keresztül jut ki Priamosznak, hogy Akhilleusz a saját apját, s a meggyilkolt Patrokloszt sajnálja.⁵⁰ De hogy Akhilleusz – legközvetlenebb szerettein túl – egyáltalán szánalmat képes érezni valaki iránt is, ráadásul épp a legádázabb ellenség iránt, az teljességgel új és váratlan fejlemény. Ám Priamosz nem tudja, valójában miként is sikerült Akhilleusz lelkének érzékeny húrjait megpendítenie: Akhilleusz tudja, amit Priamosz nem is sejt (vö. XXIV. 490–492, 566–567), hogy éppúgy nem tér haza a trójai csatából, ahogyan Hektór is elesett. Ezért ébred benne szánalom a saját apja iránt, és rajta keresztül azután Priamosz iránt is, éppen azért, mert tudja, hogy Péleusz is éppúgy elveszíti a fiát, mint Priamosz elveszítette a sajátját. Így köti össze őket a khiasztikus szimmetria: Akhilleusz, a gyermek, szánja saját apját, Péleuszt, miközben Priamosz, az apa, szánja saját fiát, Hektórt.⁵¹

Ám figyeljünk fel rá, hogy a khiasztikus szimmetria nem tökéletes. Egyfelől, miközben Akhilleusz apja iránti szánakozása kiterjed Priamoszra, Priamosz szánakozása nem terjed ki Akhilleuszra – hiszen ő nem tudja, hogy „nyomban Hektor után készen vár rá is a végzet” (vö. XVIII. 96), de ha tudná is, szánalmat azért nem volna képes érezni fia gyilkosa iránt.⁵² Másfelől, míg Priamosz csupán Hektórt siratja, a költő Akhilleusz siralmának tárgyaként két személyt is említ: Péleusz mellett Patrokloszt is (vö. XXIV. 511–512). Mire utalhat ez a többlet? Talán Akhilleusz végtelen szívjóságára? Most hirtelen mindenkivel szemben elöntené az együttérzés, aki csak felmerül ebben a helyzetben? Persze természetes, hogy Patroklosz is a szánalom tárgya, hiszen Akhilleusz éppen azért őrjöng oly fájdalmasan Hektór teteme felett, mert sajnálja szeretett társát, hogy el kellett pusztulnia, ráadásul épp úgy, ahogyan. De éppen erről van szó: Akhilleusznak nem egyszerűen azért fáj Patroklosz halála, mert elvesztette őt, hanem mert saját hajthatatlansága következtében veszítette el. Patroklosz halálában – mint fent rámutattunk – saját korlátozottságával vagy végeségével szembesül, azzal, hogy képtelen volt túllépni önös sérelmein, és ezzel a szeretett lény vesztét okozta. Péleusz miatt viszont azért sír, mert tudja, amit rajta kívül csak Thetisz

és az istenek tudnak, hogy Péleusz elveszti egyetlen fiát, aki soha nem tér haza győztesen a trójai háborúból. Mi tehát az összekötő kapocs Péleusz és Patroklosz között, azon kívül, hogy Akhilleusz mindkettőt szereti, így mindkettőt szánja? Az, hogy mindkettejük fájdalmának ő maga az oka. E kettős szánalom forrása tehát ugyanaz a szánalom: Akhilleusz szánalma *saját maga iránt*. Akhilleusz elsősorban a saját maga (erkölcsi és nem erkölcsi) végességét siratja Priamossal együtt, azt, hogy ő, a nem-isteni Akhilleusz ebben a minőségben lett okozója mindannyiuk fájdalmának vagy fájdalmas sorsának. Nos, beszélhetünk-e itt egyáltalán erkölcsös *tett*ről, ha egyszer Akhilleusz ugyan kiszolgáltatja Hektór tetemét az esdeklőnek – ahelyett, hogy könyörtelenül lekasabolná, amint azt másokkal tette –, és ennyiben olyasféle nagylelkűségről vagy együttérzésről tesz tanúbizonyságot, mely szemben áll a kompetitív erényekkel, minderre végül is az önsajnálát indítja, és nem elsősorban a másikkal való együttérzés?

Először is azt kell észrevennünk, hogy az erkölcsi tett nem Akhilleusz érzelmi reakciójában keresendő: hiszen hogy az emberben milyen érzelmek tolnak fel egy adott, érzelmileg terhelt helyzetben, arról az ember nem sokat tehet. Amennyiben Akhilleuszban spontán módon keletkezik a szánalom – amint spontán módon tör fel belőle a zokogás is –, ennek nem sok köze van az erkölcsiséghez, hiszen egy nem kontrollálható történésről van szó. Más szóval, hogy Akhilleusz esdeklő ellenségének kiszolgáltatja fia holttestét, az a közös emberi végességre való spontán, ám ennél fogva mégiscsak kényszerűnek tekinthető emlékezésből születik.

Akhilleusz tette mindenesetre kétségtelenül erkölcsös tett, különösképp a heroikus kódex kompetitivitásának fényében tekintve, hiszen ez az ellenséggel való kérlelhetetlen bánásmódot írja elő, sőt, megengedi akár még az ellenség halottainak meggyalázását is. Akhilleusz e tétével megtagadja azt az értékvilágot, mely eddig minden cselekedetét motiválta. Ha e tett célrationalitását vizsgáljuk, azt kell mondanunk, hogy egy teljességgel szabad, megalapozatlan és megmagyarázhatatlan tett, egyfajta *action gratuite*: Akhilleusz már semmi olyasmit nem tud elérni vele, ami megváltoztathatná akár az ő sorsát, akár Trójáét, akár bárki másét. Ha a kiváltó okát firtatjuk, ugyanezt kell mondanunk: e tettet nem alapozza meg sem a heroikus kódex, sem Akhilleusz eddigi megismert jelleme, sem az isteni roszszállás vagy tanács, sem Akhilleusz apjához, anyjához vagy akár Patrokloszhoz fűződő érzelmi viszonya, sem Priamosz viselkedése.

Ez a tett másfelől azért minősíthető erkölcsösnek, mert egy olyan emberi közösség közegében születik meg, melyet a közös emberi sorsra, a *conditio humana*ra való „emlékezés” konstituál.⁵³ Noha Akhilleusz mindvégig egyedül marad sorsa tragikumával is, szánalmával is, sőt, magánya épp a Priamoszsal való találkozáskor mélyül el a leginkább, paradox módon mégis vele alakul ki az egyetlen emberi közösség, melyben végre részt venni képes,⁵⁴ és amelyre talán mindig is vágyott. Vajon nem a közös emberi sors (*moira*⁵⁵), a *conditio humana* alkotta közösség az egyetlen valódi közösség, hisz a halál az egyetlen sorsmozzanat, melyben bizonyosan mindannyian osztozunk?⁵⁶

Akhilleusz tehát annyiban mindenképpen megváltozik, hogy feladja eddig mindent elsősor „haragját”, és voltaképpen megtagadja addigi önző önmagát. Ám ha mindezt abban az értelemben ugyan szabadon teszi, hogy tette nem magyarázható sem a heroikus kódex, sem az istenek elvárásaival, sem

semmilyen célracionálissal, azért mégis egy kényszerű eseményről van szó (amennyiben e tett a benne spontán módon kiváltott érzelmi reakciók következménye), akkor, úgy tűnik, Hektór holttestének kiadása kapcsán végső soron mégsem beszélhetünk erkölcsös *cselekvésről*.

Vegyük észre azonban, hogy a holttest kiszolgáltatásának nem elégséges, csupán szükséges feltétele a szájalom mulékony érzelmi átélése. Míután Akhilleusz jól kisírta magát, filozofikus meditációba fog az emberi sors tragikus végességére reflektálva, és ezzel érzelmileg el is távolítja magától azt, amit ezzel kapcsolatban átélt (itt idézi fel a két hordó híres példáját: XXIV. 518–587). Ezt támasztja alá továbbá, hogy a beszéd végére nemcsak maga nyugszik bele a közös emberi sorsba, hanem már Priamoszt is vigasztalni képes (585–587). Amikor azonban a közös emberi *pathoszban* való filozofikus elidőzéséből Priamosz balgán kizökkenti azzal, hogy Hektór holttestének kiadatását sürgeti,⁵⁷ kiderül, hogy a két halálos ellenség békéje és közössége milyen törekeny, s hogy Akhilleusznak — szájalom ide, isteni tanács oda — mélységes önkorlátozásra vagy önuralomra van szüksége ahhoz, hogy a spontán és kényszerű *pathoszt* erkölcsös cselekvéssé konvertálja:

*Erre az isteni agg Priamosz neki válaszul így szólt:
„Zeusz-táplálta király, sose ültess székre, ameddig
sátradbán Hektór temetetlen fekszik: azonnal
add ki nekem, hogy láthassam; s te fogadd el a gazdag
díjat, amit hoztam, s váljék örömdre; kerülhess
újra hazád földjére, mivel te előbb könyörültél
életemen s hagytad, hogy láthassam a nap sugarát még.”
Görbén fölfele nézve felelt gyorslábu Akhilleusz:
„Már ne gyötörj, te öreg: mert hisz szándékom amúgyis,
hogy kiadom Hektórt; hozzám Zeusz hírnöke jött el,
édessanyám, aki szült, lánysarja a tengeri vénnek;
s rólad is észreveszem, Priamosz, nincs titkod előttem,
hogy valamely isten vezetett az akháji hajókhoz;
földi halandó nem merné, a nagyon fiatal sem,
ezt, rejtőzni az örök elől sem tudna, kapunknak
závarát sem tudná egykönnyen fölemelni.
Hát ne kavard fel méginkább gyászomban a lelkem,
mert tán téged sem kíméllek sátram ölében,
bárha könyörgő vagy s még vétek Zeusz szava ellen.”*

(XXIV. 552–570)

Jegyzetek

- 1 A töredéket lásd G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *A preszókratikus filozófusok*, Atlantisz, Budapest, 1998, 252–254.
- 2 Itt különösen A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford, 1960 és Moses I. Finley, *The World of Odysseus*, London, 1956 (magyarul: *Odüsszeusz világa*, Európa könyvkiadó, Budapest 1985) c. műve említendő. Adkins vezeti be a görög kultúrtörténeti kutatásokban a „kompetitív” vagy „önző” értékek és erények (pl. fizikai erő, ügyesség, bátorság), illetve a „kooperatív” vagy „csendesebb” értékek és erények (pl. szájalom, hűség, mértékletesség, józan belátás) szembeállítását. Legfőbb tézise szerint a homéroszi görögség az előbbieket preferálja, és gyakorlatilag teljesen háttérbe szorítja az utóbbiakat, míg a későbbi, moralizáltabb valláserkölcst az utóbbiakat helyezi előtérbe.
- 3 A továbbiakban az *Iliasz* szöveghelyeire a költemény címe nélkül, a római számokkal jelölt ének és az arab számokkal jelölt sorok megadásával utalok. Minden homéroszi idézet Devecseri Gábor fordítása.
- 4 Finley, *Odüsszeusz világa*, 209–210.
- 5 Mint Hérodotosz kéőbb fogalmaz, „az istenség csupa féltékenység és zűrzavar” (*to theion pan eon phthoneron te kai tarakhódesz*) (Hérodotosz, *A görög–perzsa háború*, I. 32. 6).
- 6 Ennek a nézetnek a kritikája azonban már az *Odüsszeiában* megfogalmazódik Zeusz „programadó” kijelentésében, miszerint az emberi szerencsétlenségért nem az istenek, hanem kizárólag az ember a felelős (I. 32–34). Többek között ezért is fontos elkülönítenünk egymástól az *Iliasz* és az *Odüsszeia* világképét. – A homéroszi istenábrázolások fent említett, sötétebb oldalát különösen Griffin és Heitsch hangsúlyozták (vö. J. Griffin, *Homer on Life and Death*, Oxford, 1980; E. Heitsch, *Die Welt als Schauspiel. Bemerkungen zu einer Theologie der Ilias*, Stuttgart, 1993). E fatalista felfogással szemben nálunk többen is állást foglaltak (Ritoók Zsigmond: Ritoók Zsigmond – Sarkady János – Szilágyi János György, *A görög kultúra aranykora*, Budapest, 1984, 38.; Falus Róbert, *Görög harmónia*, Budapest, 1980, 10–11.).

- 7 Adkins műve alapvetően éppen arra irányult, hogy kimutassa, a homéroszi görögség nem ismerte az „erkölcsi felelősség” fogalmát. Adkins álláspontjával szemben Bernard Williams fogalmazott meg mélyebb kritikát: *Shame and Necessity*, Berkeley, 1993.
- 8 A kompetitív erények az efféle hozzáállás szöges ellentéteiként foghatóak fel.
- 9 A görög „erény” megfelelője (*areté*) etimológiailag Arész, a hadisten (a római kultúrában Mars) nevével áll összefüggésben. Vagyis a *par excellence* „erény” a harci kiválóság. – Megjegyzendő, hogy az *areté* pontosabb fordítása a „kiválóság”, minthogy a görögök *aretének* tekintenek olyasmit is, ami erkölcsileg nem megítélhető, mint pl. a szépség. (Az *areté* ugyanis az *agathosz* [„jó, kiváló”] melléknévhez tartozó főnév.)
- 10 F. Nietzsche, „A homéroszi versengés”: *Ifjúkori görög tárgyú írások*, ford. Molnár Anna, Európa, Budapest, 1988, 38.
- 11 F. Nietzsche, „Gondolatok és vázlatok a *Mi, filológusok* című korszertlenül elmékedéshez”: *Ifjúkori görög tárgyú írások*, 211.
- 12 Ezt jól megvilágítja Nietzsche következő gondolata: „Egymás kölcsönös, galád megsemmisítése mindaddig elkerülhetetlen, míg csak egyetlen polisz is élni akart, irigysége mindennel szemben, ami magasabb, kapzsisága, erkölcsének szétzilálása, a nő rabszolgává alacsonyítása, lelkiismeretlen esküvés, gyilkosság, emberölés.” (*Ifjúkori görög tárgyú írások*, 211.)
- 13 A *timé* fontosságára vonatkozóan lásd Finley, *Odüsszeusz világa*, 166–167., 171–179., valamint E. R. Dodds, *A görögség és az irracionális*, Budapest, 2002, 35–36. (*The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951.)
- 14 Így értelmezi pl. Griffin, *Homer*, 74–75.; Szabó Árpád, *Homérosz világa*, Művelt nép, Budapest, 1956, 174–176.
- 15 Ezt az álláspontot foglalja el pl. J. M. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad: the Tragedy of Hector*, Chicago, 1975, 100–109.; hasonló Ritoók Zsigmond értelmezése: *A görög kultúra aranykora*, 33.
- 16 Vö. Adkins, *Merit and Responsibility*, 52.
- 17 Vö. Arisztotelész, *Poétika* 1450a 15–25, 1450b 8–10, 1454a 17–19. Lásd Bolonyai Gábor kommentárját: Arisztotelész, *Poétika*, Matúra bölcelet, PannonKlett, Budapest, 1997, 36., 38., 62.
- 18 A jóslatra vonatkozó egyéb utalások a következők: I. 352, XI. 794–795, XVI. 36–37, XVIII. 95–96, XXI. 275–278. – Eukhénór, aki egy jós fia, szintén tudatában van kettős végzetének (vö. XIII. 663–669). Az ő választása azonban nem olyan kiélezett, mint Akhilleuszé, hiszen neki egy hosszú, de szenvedésteli és egy rövid, de dicsőséges élet között kellett választania.
- 19 Vö. O. Taplin, *Homeric Soundings: the Shaping of the Iliad*, Oxford, 1992; R. B. Rutherford, „Homer”: *Greece and Rome* 26 (1996) 40–41.
- 20 Phoinix felhívja figyelmét az ajándék fontosságának prioritására (ti. a harci kiválósággal szemben) Akhilleusz respektusa szempontjából (vö. IX. 602–605).
- 21 Hasonlóképpen értelmezi pl. Szabó Árpád, *Homérosz világa*, 178–183.; R. B. Rutherford, „Tragic Form and Feeling in the *Iliad*”: *JHS* 102 (1982) 146. – Ha feltesszük, hogy Akhilleusz halogatja a választást, akkor azt kell mondanunk, hogy nagyon is kapóra jön neki Agamemnón sértése. Ráadásul senki előtt nem sérül a respektusa azáltal, hogy nem harcol, hiszen épp a becsülete védelmében teszi ezt.
- 22 Akhilleusz túl későn emlékszik vissza Thetisz figyelmeztetésére, miszerint ő még élni fog, amikor Patroklosz elesik a trószok kezétől (XVIII. 6–14). Vö. Rutherford, „Homer”, 45.
- 23 Vö. Rutherford, „Homer”, 6, 31; Karsai György, *Homérosz: Iliasz*, Talentum műelemzések, Akkord kiadó, Budapest, 1998, 41., 46., 49.
- 24 A Hektór holtteste fölötti „dühödtt őrvjögést” kifejező igét (*meneainón*, XXIV. 22 és 54) Homérosz egy lekasabolt hős haláltusájának kifejezésére is használja (XVI. 491: *kteinomenosz meneaine*). – Rutherford mutat rá Akhilleusz őrvjögésének egy fontos aspektusára: „The continuous victimization of Hector represents an impossible wish on Achilles’ part to extend his revenge indefinitely” (Rutherford, „Homer”, 44.).
- 25 Hiszen ekkor már nemcsak azt tudja, hogy ebben a csatában meg kell halnia, hanem azt is, hogy ez egészen pontosan mikor is következik be: „nyomban Hektor után készen vár rád is a végzet” (XVIII. 96) – figyelmeztette az anyja, miután Akhilleusz már eldöntötte, hogy megbosszulni indul Patroklosz halálát Hektóron.
- 26 Ennyiben hasonlatos volna Oidipusz tragikus alakjához Szophoklész *Oidipuszában*.
- 27 Vö. W. Nicolai, „Zum Welt- und Geschichtsbild der *Ilias*”: Bremer, J. M. – De Jong, I. J. F. – Kalff, J. (szerk.), *Homer: Beyond Oral Poetry*, Amsterdam, 1987, 153., 162–163., 37–39. jegyzet. Nicolai felhívja rá a figyelmet, hogy Homérosz nyitva hagyja a kérdést, melyik évben is hangzott el a jóslat, amint pontos megfogalmazását is (163., 39. jegyzet). Nesztór Patrokloszhoz intézett beszédében azonban azt sejteti, hogy – homályosság ide vagy oda – Akhilleuszt mégiscsak a jóslat tartja vissza a harctól (XI. 794–795, XVI. 36–37).
- 28 Minderről lásd Nicolai, „Zum Welt- und Geschichtsbild der *Ilias*”, 153–154.
- 29 Finley következő, tömör megfogalmazása megvilágító erejű: „Homérosz soha nem cserélte fel az »istenekkel egyenlő« fogalmát az »isteni« fogalmával” (*Odüsszeusz világa*, 204.).
- 30 Akhilleusz Patrokloszt önmaga egyfajta hasonmásának tartja: „a drága barát odavan már, / Patroklosz, kit a többi fölött legtöbbször becsültem, / s mint magamat” (*epei philosz óleth’ hetairoz / Patroklosz, ton egó peri pantón tion hetairón / iszon eméi kephaléi*) (XVIII. 80–82).
- 31 Másol amellet érveltem, hogy nemcsak erre döbben rá, hanem arra is, hogy bármennyire is szeretne volna szeretni Patrokloszt, egyedül ő tehető felelőssé a szeretett társ haláláért. Vö. Mogyoródi Emese, „Akhilleusz és a lelkiismeret”: Dékány András – Laczkó Sándor (szerk.), *Lábjegyzetek Platónhoz 6: A lelkiismeret*, Librarius, Szeged (megjelent előtt).
- 32 Akhilleusz megfogalmazása figyelemre méltó: „De bárcsak a tengeri istennőkkel / laktál volna tovább, s Péleusz vett volna halandó / nőt feleségül. Míg így néked is oly sok a kínod, / elveszett fiadért, akit otthon már nem ölelsz meg / mint hazatérőt” (XVIII. 86–87). Kire gondol még Akhilleusz Thetisz kivül, hogy úgy fogalmaz, „néked is oly sok a kínod”? Első megközelítésben úgy tűnik, az apjára, Péleuszra. Ám minthogy Péleuszt már megelőzőleg említette, az „is” folytatásaként egy harmadik személyt várnánk – Akhilleusz nem mondja ki, de csak önmagára gondolhat: anyja és közte a tragikus helyzet szempontjából szorosabb a kapcsolat, mint Péleusz és Akhilleusz között. Hiszen az természetes, hogy egy halandó apa fia is halandó, ám tragikus, hogy egy halhatatlan anyja fia nem halhatatlan (számára is, és a fia számára is). – Úgy gondolom, ezért szorosabb a kapcsolata az anyjával, mint az apjával: ők ketten mélyebben átérzik egymás bánatát, mint bárki más.
- 33 Vö. Rutherford, „Homer”, 31.
- 34 Rutherford, „Tragic Form and Feeling in the *Iliad*”, 157.; vö. 146., 155–158.; vö. Griffin, *Homer*, 163.
- 35 Vö. Falus Róbert, *Az ókori görög irodalom*, 69.; Rutherford, „Tragic Form and Feeling in the *Iliad*”, 146.
- 36 Egy korábbi tanulmányban amellet érveltem, hogy Antigoné sorsának tragikuma a fentiekhez hasonlóan ragadható meg: Mogyoródi Emese, „Tragic Freedom and Fate in Sophocles’ *Antigone*: Notes on the Role of the ‘Ancient Evils’ in ‘the Tragic’”: Silk, M. S. (szerk.), *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*, Oxford, 1996, 367–370.
- 37 Szemben azon értelmezőkkel, akik szerint vagy már Patroklosz halálával kioltódik a harag (Szabó Árpád, *Homérosz*, 188–189.; Falus Róbert, *Az ókori görög irodalom története*, I. Budapest, 1964, 45., 51.), vagy legalábbis Hektór megölésével (Karsai György, *Homérosz*, 54–55.; Taplin, *Homeric Soundings*, 199.).
- 38 Amit lovának, Xanthosznak mond, amikor az megjósolja a halálát („Mit jósolsz te halált, Xanthosz? Hozzád nem is illik. / Jól tudom azt magam is, hogy a végzetem itten elesni. / messze nagyon szeretett szüleimtől: ámde a harcot / mégse hagyom, míg torkig nem laktatnak a trószok.” XIX. 420–423), abban ugyanaz a határtalan magabizás nyilvánul meg, mint Agamemnónnal szembeni haragjában: amint akkor azt hitte, egyedülálló sorsa határtalan önaffirmációra jogosítja fel, most is azt hiszi, semmi nem érheti immár, amiről ne tudna vagy amit ne tartana kéz-

- ben. Mélyen ironikus ehhez képest, hogy majdnem belefut a Szka-mandroszba, mielőtt Hektórt megölné (vö. XXI. 273–283). Vagyis meglehetősen heroikusan felvállalja a halált, a költő azonban világossá teszi, hogy ezzel még messze nem affirmálta a szabadságát.
- 39 Taplin, *Homeric Soundings*, 262. (a belső idézet Macleodtól származik).
- 40 Vö. N. Yamagata, *Homeric Morality*, Leiden – New York – Köln, 1994, 14–17.
- 41 Gondoljunk arra, miként könyörög Patroklosz árnya tisztességes temetésért Akhilleuszhoz, és miként ecseteli a temetetlen holtak szörnyű sorsát (XXIII. 71–74, vö. XI. 52 skk.).
- 42 Akhilleusz lelkiismeretfurdalásával kapcsolatban vö. Szabó Árpád, *Homérosz*, 196–197.; Mogyoródi, „Akhilleusz és a lelkiismeret”.
- 43 Vö. Griffin, *Homer*, 46.
- 44 Paradox, hogy miközben Akhilleusz több igyekszik lenni, mint ember, kevesebbé (félelmetes vadállattá) válik.
- 45 Taplin hívja fel rá a figyelmet, hogy a fenti idézet utolsó sora világossá teszi, hogy Akhilleusz a kozmikus rendet ostromolja (ti. a Földdel, Gaiával száll szembe) (Taplin, *Homeric Soundings*, 262.).
- 46 Taplin, *Homeric Soundings*, 262. Taplin továbbá arra is rámutat, hogy itt a *küdosz* (XXIV. 110) „újradefiniálásról” van szó: nem egyszerűen a hírnévre, hanem arra a nagylelkűségre utal, melynek gyakorlására Akhilleusznak most lehetősége nyílik. Vö. Yamagata, *Homeric Morality*, 183.
- 47 Devecseri fordítása egy ebből a szempontból kardinális ponton lényegesen eltér a görög szöveg értelmétől. A szövegben alkalmazott szerkezet (*ai ken pósz eme te deisí, apo th’ Hektora lüszéi* XXIV. 116) nem feltételeességet és felszólítást, hanem várakozást, elvárást, reménykedést fejez ki. Ennek megfelelően körülbelül így fordítandó: „hátha valamiképp megadja nekem a tiszteletet, és kiadja Hektórt”. – Hogy Akhilleusz számára nem kényszer a holttest kiadása, az is alátámasztja, hogy nem ellopják tőle a holttestet Hermésszel, amint az először fölvetődött (I. 24), hanem ő adhatja ki, ha akarja vagy képes rá. Hogy Thetisz már felszólító módban tolmácsolja Zeusz üzenetét (*lüszon*: XXIV. 137), csak érzéketlenségét mutatja a titokzatos zeuszi „akarat” szemben: a *küdoszt* Akhilleusz nem a váltságajándék elfogadásával fogja megszerezni, hanem valami mással (vö. 59. jegyzet). Akhilleusz lakonikus beleegyezése (XXIV. 139–140) pedig csupán arra utal, hogy még bármi megtörténhet (vö. Taplin, *Homeric Soundings*, 264.).
- 48 Akhilleusz előzőleg maga is könyörtelenül elbánt minden esdeklővel (XX. 463–472, XXI. 99–119, XXII. 345–360).
- 49 Akhilleusz ezt *expressis verbis* kéjesen megtagadta Hektórtól, mielőtt legyilkolta (XXII. 331–354).
- 50 Ezt jelzi, hogy eltaszítja magától Priamoszt, miközben ugyan mindketten siratnak, ám mindketten mást és mást (XXIV. 509–512).
- 51 Homérosz ezt a szoros összekötöttséget érzékelteti a *dualis* használatával az 509. sor emlékezést kifejező igéjében (*tó de mnészamenó*). – A khiasztikus szimmetriára Horváth Judit hívta fel a figyelmemet, amit ezúton is köszönök neki.
- 52 A „szeresd felebarátod, gyűlöld ellenséged” imperatívuszának világában ugyan elképzelhető az ellenség előtti megalázkodás, sőt, mint Akhilleusz példája mutatja, akár az ellenség iránti szánalom is (habár ez kivételes), de az azért nem képzelhető el, hogy valaki megszánja saját fia gyilkosát.
- 53 Ancsel Éva „éthoszra” vonatkozó sajátlagos felfogása – melyet szembeállít az uralkodó normák által szabályozott „erkölcsökkel” – több ponton kapcsolható ide. Elsősorban annyiban, hogy Ancsel szorosán összeköti az „éthosz” mint „szabályszegést” az emberi összetartozás tradíciójával: „Míg tehát az erkölcsöket a konvenciók garantálják, az éthosz egyetlen »őseredeti« és elpusztíthatatlan tradícióból, az emberi összetartozás tradíciójából ered. Viszont éppen ott jelentkezik, ahol ez már nem működő, hanem *hontalan tradíció*, mert közösségek már vagy még nincsenek. Így az éthosz a rájuk való *gyakorlati emlékezés* aktuusa – és az emlékeztetésé.” (*Írás az éthoszról*, Kossuth kiadó, Budapest 1981, 36.). Akhilleusz tette éppen ebben az értelemben az éthosz tette.
- 54 Vö. Szabó Árpád, *Homérosz*, 202.; Karsai György, *Homérosz*, 57.
- 55 A görögök számára a *par excellence moira* („osztályrész”, „sors”) nem más, mint a halál. A homéroszi eposzok vonatkozó passzusaihoz lásd H. Erbe, *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, Berlin – New York, 1986, 275. skk.
- 56 Ez a sorsközösség ugyanakkor paradoxonnal terhes, hiszen a saját halálával mindenkinek magányosan kell szembenéznie. Ezt a paradoxont fejezi ki Akhilleusz és Priamosz közös zokogási jelenetének fent említett kettőssége (vö. 49. és 50. jegyzet).
- 57 Hogy Priamosz ezúttal egyáltalán nem diplomatikus, ellenkezőleg, ostobán türelmetlen, arra Taplin hívja fel a figyelmet (*Homeric Soundings*, 273.). Taplin ennek okára is rámutat: Priamosz egyszerűen nem értette meg Akhilleusz – sem Péleusz – sorsának tragikumát, ti. hogy Akhilleusz „korai elhullásra” (*panaóron*) ítéltetett (vö. XXIV. 540).
- 58 Úgy vélem, ezért tanácsol és nem parancsol Zeusz Akhilleusznak: pontosan tudja, hogy ha nem születik meg Akhilleuszban valamiféle „nagylelkűség”, ha ő maga nem képes felülkerekedni önmagán, akkor hiábavaló bármilyen parancs, kérés vagy követelés.
- 59 Innen tekintve is igazolható, hogy nem Akhilleusz impulzivitása az oka tragédiájának, amint nem erre vezethető vissza önössége sem: hiszen kiderül, hogy ugyanolyan impulzív, mint mindig, amikor Priamosz balgán sürgeti őt, hogy szolgáltatassa ki neki Hektór holttestét (vö. Szabó Árpád, *Homérosz*, 204–205.).
- 60 Miután Akhilleusz kiszolgáltatta Hektórt holttestét, majd lakomára hívja Priamoszt, a költő így jellemzi az étellel-itallal eltelt hórózt: „Majd miután elverték végül az éhet, a szomjat, / akkor a Dardanidész Priamosz bámulta Akhilleuszt: / mekkora, mily gyönyörű és mennyire isteni arcú (*hosszosz eén, hoiosz te: theoiszi gar anta eókei*)” (XXIV. 628–630). – Értelmezésem szerint itt ragadható meg a Taplin által említett „újradefiniált *kleosz*”: nem egyszerűen halhatatlan hírnevet jelent, hanem valódi apotheózist – amennyire ez a homéroszi eszkatológia kontextusában egyáltalán lehetséges.
- 61 Ez a másik lényeges pont, ahol elemzésem kapcsolható Ancsel Éva „éthosz”-felfogásához (vö. *Írás az éthoszról*, 46., 49–50.).