

Andrzej Gillmeister (1979) ókortörténész, a Zielona Góra-i Egyetem (Lengyelország) adjunktusa. Kutatási területei: vallástörténet, historiográfia, történetelmélet.

# Kulturális parafrázis az Augustus-kori római vallásban

## A Sibylla és a Sibylla-könyvek

Andrzej Gillmeister

A Sibylla-könyvek a római rituális szövegek leghíresebb korpuszát képezik. Köztársaságkori használatuk történetét John Scheid szavaival foglalhatjuk össze legtömörebben: „Amit teszel, abban hiszel.”<sup>1</sup> Bár Rómában nem volt olyan jósdá, amely funkcióit tekintve Delphoi vagy Praeneste módjára működött volna, a Könyvek nagyjából mégis egy állami jósdá szerepét töltötték be.<sup>2</sup> A rómaiak viszont nem az ország és társadalma jövőjéről tudakozódtak belőlük, hanem a *pax deorum* (az istenek békéje) esetleges megingásaira kerestek bennük megoldást, hiszen az volt az állam sikeres jövőjének záloga.<sup>3</sup> A könyvek szerepét azonban talán leginkább az ókori Róma történetének kulturális változásai felől érdemes vizsgálni. Már az is érdekes példája ennek, ahogyan a könyveket a Sibyllához kötötték – ez pedig rögtön azt a kérdést is felveti, hogy mi volt a könyvek és a jósnő funkciója Róma kulturális terében. Tanulmányomban Augustus korára összpontosítok, mivel a Könyveknek igen nagy hatása lehetett a korszak sajátos jellegének kialakulására. Fő kérdéseim a következők: jelen lehetett-e a Sibylla *személye* a rituális szférában és a polgári kultuszban? Vagy inkább a kultúra és a vallás globalizációjának szimbólumát kellene látnunk benne, amely a kor kulturális rendszerének volt fontos eleme? A következő kérdés, hogy Augustusnak vajon milyen szerepe lehetett a Könyvek újakanonizálásában (vagy akár újraírásában). Véleményem szerint a Könyvek Sibyllának tulajdonítása fontos tényezője lehetett a római társadalom globalizálódásának és Augustus szimbolikus nyelvének.

Hogy Tarquinius Superbus király hogyan szerezte be a jóslatgyűjteményt, az, azt hiszem, elég ismert történet ahhoz, hogy ne kelljen itt újra elmesélnem.<sup>4</sup> Elégge tipikus eredetmítosz, ráadásul annak ellenére, hogy több szöveg is megőrizte, tulajdonképpen egyetlen változatát ismerjük. A különbségek aprók és jelentéktelenek:<sup>5</sup> nyilvánvaló, hogy a fennmaradt történetek egyetlen forrásból erednek. A történetírás még ma is kétségek nélkül fogadja el Lactantius állítását, és Varrót ismeri fel az elsődleges változat szerzőjeként. Jesse Keskiaho nemrégiben publikált egy kiváló összefoglalást magáról a történetről, illetve historiográfiájáról.<sup>6</sup> Az öregasszonyt, aki Tarquinius elé hozta a Könyveket, általában Sibyllaként azonosították. Varro elbeszélésében ugyanő a *cumaei Amaltheának* (esetleg Hérophilének vagy Démophilének)<sup>7</sup> felel meg, akit a történetíró máshol, a prófétaórák felsorolásakor is említ. Bár az antikvitásban az alak Sibyllaként megnevezése teljesen általános, az affiliációja annál problematikusabb. Cumae végül Augustus propagandája eredményeképpen került a középpontba, de ezt semmiképpen sem tarthatjuk rituális realitásnak. Itt jegyzendő meg, hogy Kr. e. 78-ban, miután a Könyvek megsemmisültek a 83-as tűzvészben, a rekonstrukciójukkal megbízott küldöttség nem Cumaeba ment: figyelmük inkább Kis-Ázsia partjai (főleg Erythrae) és az itáliai kolóniák felé fordult.<sup>8</sup> Amint Eric Orlin megjegyzi, ez egyben azt is jelenti: a rómaiak elismerték ezeket a városokat a rómaiak közösségének részeként.<sup>9</sup>

Akárhogy is, mit kell gondolnunk a Sibylla és a capitoliumi gyűjtemény közötti kapcsolatról? Livius elbeszélése például nem tartalmazza a Könyvek megszerzésének mítoszáét. Ez különösen annak fényében tűnhet furcsának, hogy a liviusi szöveg

mindig kínosan ügyel arra, hogy a lehető legpontosabban írja le az istenek rómaiak iránt tanúsított jó- és rosszindulatának minden jelét. Ráadásul az *Ab urbe condita* egész szövegében a *libri Sibyllini* (Sibylla-könyvek) kifejezés mindösszesen hétszer szerepel, ami semmiképpen sem mondható gyakorinak. A könyveket egyébként tizenkilenc alkalommal említi a szerző mindenféle jelző nélkül, és háromszor a *fatales* jelzővel.<sup>10</sup>

Mit jelenthet ez? Először is afelé mutat, hogy a *Sibyllinus* jelző későn kerülhetett a történetbe, ez pedig antikvárius eredetre utalhat.<sup>11</sup> Arra is felhívnam a figyelmet, hogy minden egyes alkalommal, mikor a pontifexek évkönyvei Livius forrásai, a szövegben megjelenik a *libri* terminus is. Ráadásul a *libros adire iubere* („megparancsolni, hogy forduljanak a könyvekhez”) kifejezés, amely valószínűleg a legrégebbi és a leggyakrabban használt formula volt a Könyvek segítségével hívásával kapcsolatban, minden alkalommal további pontosítás nélkül marad.<sup>12</sup> Másrészt véleményem szerint azt a tényt, hogy a Könyvek megtalálásának mítoszát nem találjuk meg Liviusnál, Augustus propagandája felől célszerű értelmezni, akinek – különböző okokból – az állt érdekében, hogy az állami próféciákat egy olyan kulturális szimbólumnak feleltesse meg, amely a birodalom nagyobb részében már elfogadott volt. Livius, akit sokan tartottak látens köztársaságpártinak, nem nagyon örülhetett annak, hogy Augustus átvette az ellenőrzést a *fata et remedia* könyvei\* felett, és átköltöztette őket egy magánszentélybe: talán arra akarta emlékeztetni az olvasóit, hogy mi volt a *libri* korábbi szerepe és valódi helye Róma politikai és vallási életében.<sup>14</sup> Másrészt ez a Livius-kép, amelyet Sir Ronald Syme több mint fél évszázada alapozott meg, nem kevésbé félrevezető, mint amennyire erőteljes – óvatosan kell tehát bánnunk vele. Livius igenis hasznára lehetett Augustusnak a római közvélemény formálásában, ráadásul azt is van okunk feltételezni, hogy Livius szövegének megírása idején két párhuzamos tradíció élt együtt. Az egyik ezek közül elutasította, hogy a Sibylla műve lett volna a kortárs gyűjtemény, amelynek eleve volt egy „apollói” jellege, szemben a korábbival, amely eredetileg Iuppiter szférájába tartozott mind tartalma, mind lelőhelye alapján (lásd például a *carmina Marciana* direkt utalását Iuppiterre).<sup>15</sup> Mindeközben arra is érdemes figyelni, hogy a Sibyllát nem említi a Kr. e. 17-es *Ludi saeculares* (Százados játékok) feliratos protokollja sem. Ez azt mutatja, hogy a játékok rítusait a jósnő tekintélye nélkül hajtották végre, és jó példája lehet annak is, hogy a Sibylla nem a kultusz, hanem inkább a szélesebb értelemben vett kultúra szférájában bírt funkcióval. Úgy látom továbbá, hogy ezt, talán kissé paradox módon, éppen a jósnő *Carmen saeculare*-beli megjelenésének kontextusa húzza alá leginkább. Horatiusnál ő a jósdák patrónája (*Sibyllini versus*, 5), aki részt vett annak a költői műnek a megalkotásában, amely „emlékeztetett” az ünnep megrendezésének kötelemére.<sup>16</sup> Véleményem szerint ennek az utalásnak retorikai súlya van, és bár egyértelműen utal az állami gyűjtemény közkeletű (sibyllai) eredzetetésére, semmiféle utalást nem tartalmaz a görög próféta *valós* jelenlétére Róma kulturális terében.<sup>17</sup>

Több lett volna az augustusi Sibylla egyszerű kulturális jelenségnél? Nem hiszem: Cumaeban, amelyet a Sibylla székhelyének tekintettek, nem állt olyan szakrális épület, amelyet jósdaként azonosíthatnánk.<sup>18</sup> Ráadásul nincs olyan köztársaságkori forrásunk sem, amely ilyesféle jósdá felkereséséről szólna. Arra is célszerű emlékezni ezzel kapcsolatban, hogy

Rómában a Sibylla egyértelműen Apollo jósnak számított, ezt pedig jó szem előtt tartani, amikor köztársaság- és kora császársági szerepéről értekezünk. Azért is érdekes mindez, mert már a rendelkezésre álló források felületes olvasata is azt mutatja, hogy a köztársaság korában Apollo jós-aspektusa nem igazán állt a középpontban.<sup>19</sup> Ehelyett elsősorban a gyógyítás isteneként tisztelték, majd a második pun háború után a győzelem isteneként is. Úgy is mondhatnánk, hogy a köztársaságkorban Apollo a kisebb jelentőségű istenségek közé tartozott, és csak annak utolsó évszázadában kezdett el nagyobb jelentőségre szert tenni. Ez a folyamat Augustus uralma alatt erőteljesen felgyorsult, különösen a palatinusi Apollo-templom építése után, amelyet bizonyos szempontból a Capitolium leváltójának szántak a római vallás központi szentélyének szerepében. Erre utal a Könyvek átköltöztetése az Apollo-templomba és a Palatinus kitüntetett szerepe a Kr. e. 17-es játékok idején. Akárhogy is, a próféta aspektus alig észrevehető a köztársaság idején: eleinte talán Augustus is inkább annak a metaforájaként használta Apollo alakját, hogy majd ő „meggyógyítja” az államot a polgárháborúk véstes ideje után.<sup>20</sup> Hogyan értelmeznénk másképp azt a tényt, hogy annak az időszaknak a teljes hossza alatt, amelyben az eredeti gyűjteményt a Capitoliumon őrizték, mégis rendszeresen küldtek jóslatkérőket Delphoiba – még ha néhány esetben ugyanazt a tanácsot kapták is ott, mint amit a Könyvek sugalltak?<sup>21</sup> Természetesen a rómaiak elsősorban azért használták a legfontosabb görög jósdát, hogy ezzel jelezzék (maguk felé is) a civilizált világhoz tartozásukat. Véleményem szerint a Sibylla-jelenség – Georg Ritzer szociológus erőteljes terminusával – valamiféle „McDonald’sizálódása” volt az antik világnak,<sup>22</sup> amely a kultúrák világméretű homogenizálódására utal. A Sibylla mint ókori McDonald’s? Talán igen.

A latin szövegekben a Sibylla a Kr. e. 2. században jelenik meg, Plautus általánosan 191-re datált *Pseudolus*-ban,<sup>23</sup> majd Calpurnius Piso *Annales*-ének egy töredékében, amelyet ugyanazon század második felére szokás helyezni.<sup>24</sup> Mindenképpen ide tartozik, hogy a legrégebbi görög-zsidó Sibylla-jóslatok is ebből a századból valók,<sup>25</sup> ahogy az is, hogy a rómaiak szintén a 3–2. században hozták létre egy új szertartáskategóriát, a *ritus Graecust*. Hasonlóan a Sibylla mítoszához, ez is a rómaiak és a görögök közötti újkeletű kulturális egység megszilárdításának egyik új lehetősége lehetett, és jól mutatja a két világ közötti kulturális és szellemi kapcsolatok mélységét.<sup>26</sup>

Ezek alapján nehezen tűnik elképzelhetőnek, legalábbis a Kr. e. 1. század első feléig, hogy a római Sibylla-jósdá bármiféle szerepet játszott volna a rómaiak közösségi vallási életében. A birodalom lakóinak közös vallási habitusára azonban észrevehető a hatása azoknak a görög-zsidó jóslatoknak, amelyek *oracula Sibyllina* néven ismeretesek. Giulia Sfameni Gasparro szerint a 3–2. század fordulóján a Ptolemaiosok uralma alatt élő görögök és zsidók kölcsönös nyitottsága lehetővé tette egy olyan jóslattípus létrejöttét, amely már az új, közös keresletnek felelt meg.<sup>27</sup> Hasonló helyzettel találkozunk Augustus idején is, aki felhasználta azokat a jóslatokat, amelyek a polgárháború idején már divatosak voltak (például az aranykor új eljöveteleiről szólókat), hogy ezzel is hozzájáruljon az új rend identitásának kialakulásához. Arra a kérdésre, hogy az említett keleti jóslatok mennyiben hathattak a hivatalos római gyűjteményre, véleményem szerint nem lehet határozott választ adni; azonban

a hatásuk Horatiusra és Vergiliusra, akik a görög kultúra római parafrázisa révén formálták az augustusi propagandát, egyáltalán nem zárható ki.<sup>28</sup> A kortárs szakirodalomban gyakran találkozunk a *libri* és az *oracula Sibyllina* megfeleltetésének típus-hibájával, amely egyszerű félreértés.<sup>29</sup> A két jelenség között az alábbiak miatt kell határozottan különbséget tennünk. Az eredeti könyvek tartalmát a *fata et remedia* kifejezéssel írhatjuk le, amely a *pax deorum*mal áll kapcsolatban: a *fata* tehát nem elsősorban jóslatokat jelent, hanem azokat a helyzeteket, amelyekben a Könyvekhez kell fordulni *remediumok*ért.<sup>30</sup> A köztársaságkorban ezekhez adódhattak még más elemek, de csak miután bizonyosságot nyert, hogy összhangban vannak a *mos maiorum*mal, azzal az alapvető római fogalomkörrel, amely az istenek, illetve az istenek emberekhez fűződő viszonya percepcióját meghatározta.<sup>31</sup> Az új gyűjtemény, amely a capitoliumi tűzvész után keletkezett, egészen más jellegű volt. Nemcsak a könyvek tartalma változott meg, de igen valószínű, hogy ebben az esetben változást észlelhetünk a *mos maiorum* fogalmában is, amelyet az új kor kihívásainak megfelelően újradefiniáltak. A hellénisztikus Sibylla alakja – lévén sokrétű, többalakú, és az egész *oikumené* területén jól ismert – tökéletes eszköz volt erre a célra. Az új gyűjtemény kétségkívül prófétikus jellegű volt, és más szempontból is gyökeresen eltért a régitől, amely igen erős palimpszeszt-jelleget nyert a hozzátett szövegek, például a *carmina Marciana* vagy Vegoia jóslatai által.<sup>32</sup> Az új gyűjteményt viszont a különleges szenátori bizottság döntései alakították ki, problémái és jóslatai pedig Dionysios beszámolója szerint három forrásból fakadtak: volt egy Erythreából származó része, egy másik az itáliai kolóniák anyagából, illetve igen harmadik, amelyet magángyűjteményekből gyűjtöttek össze.<sup>33</sup> Leginkább azt mondhatjuk, hogy az új gyűjtemény a régi valamiféle parafrázisa volt: ha a rómaiaknak választaniuk kellett az eredetiség és a korszerűség között, kétségtelenül hajlamosak voltak az előbbit választani. Ők úgy látták, az új Könyvekkel is a régiek szellemét fejezik ki.

Mindazonáltal volt-e egyáltalán köze ennek az új gyűjteménynek az egyre népszerűbb Sibylla-jóslatokhoz? Biztosat ugyan nem mondhatunk – annál az egyszerű oknál fogva, hogy a szövegeket kizárólag másodlagos forrásokból ismerjük –, de valószínűleg volt. A Sibylla-jóslás e két formája között a lényegi különbség a működésükben rejlett. Ahogy Giulia Sfameni Gasparro megjegyzi, a görög jósnőknek nem volt szükségük semmiféle külső apparátusra a küldetésük teljesítéséhez, és a jóslás aktusára kizárólag az érintett istenség akarata volt hatással.<sup>34</sup> Rómában ezzel szemben a halhatatlanok és a halandók között mindig is ott álltak a papok: az államnak teljesen alárendelt Sibylla-jóslás távolról sem kivételes eset. A vallásos gyakorlat bármilyen formája feletti kontroll a szenátus felelőssége volt, mint minden más, ami az állam zavartalan működésével állt kapcsolatban.<sup>35</sup> Arnaldo Momigliano szintén kiemeli ezt, továbbá a Sibyllának tulajdonított jóslatok kezelésének tipikusan római jellegét.<sup>36</sup> Azonban számunkra most a legfontosabb különbség nem ez, hanem az, hogy, amint már említettem, a *libri* (Könyvek) hivatalos és polgári jelleggel bírtak, annak megfelelően, hogy az istennel való harmónia fenntartása volt a fő feladatuk, míg az *oraculumok*nak (jóslatok), mivel egy isteni révületbe esett prófétanő megnyilvánulásain alapultak, erős eszkatologikus karakterük volt. Éppen így mutatja be Vergilius is a Sibylla jóslatadásának aktusát:<sup>37</sup> a



1. kép. Octavia Minor mint Sibylla. Márványszobor, Kr. u. 1. század. Museo Archeologico Nazionale, Nápoly

görög jóslási gyakorlat parafrázálásán keresztül ő tetőzi be a „római” Sibylla alakjának megformálását.<sup>38</sup> Ezt a mintát a hellénisztikus világ már elfogadta, és egy ilyen típusú Sibylla illeszkedik be legsimábban az első *princeps* vallási szemléletébe is, összhangban azzal a törekvésével, hogy a jóslatgyűjteményt és annak őrzőit Apollóhoz kapcsolja. A latin kommentátorok azonban ezzel együtt sem mindig fogadták el, hogy Vergilius a Sibylla cumae-i eredetének híve lett volna: Probus szerint a *Cumaeum carmen* (*Ecl.* 4. 4) Hésiodosra utal, akinek Cumae-ból (az aiolisi Kyméből) származott a családja, és akihez szintén köthető egyfajta *saecularis* gondolatkör.<sup>39</sup>

Mindenesetre a rómaiak vallási gyakorlatában a Könyvek kizárólag a *pax deorum* zavarainak idejére szóltak. Ebben az értelemben idézném Jesse Keskiaho véleményét, mely szerint „a *prodigiumok* (baljós előjelek) és *expiatio*juk (az általuk jel-



2. kép. Hans von Aachen: *Augustus és a tiburini Sibylla* (1580–1585 k.).  
Los Angeles County Fund (59.25.2) (forrás: <http://collections.lacma.org/node/232842>)

zett baj elhárítása az istenek kiengesztelése révén) iránti figyelem rendkívül jellemző lehetett arra, ahogyan a rómaiak látták saját viszonyukat az istenekhez. Nem túlzás azt gondolni, hogy bármilyen (görög, etruszk, vagy igazán római) eredetű könyvet használtak is a rómaiak, azt a saját vallási kultúrájukkal összhangban használták. A Könyvek története nem annyira arról árulkodik, hogy maguk a Könyvek milyenek lehettek, hanem hogy a rómaiak hogyan használták őket – vagy, még inkább, hogy a római történétírók hogyan akarták láttatni a korai Róma vallási szemléletét”.<sup>40</sup>

Nem tudok tehát egyetérteni azzal a ma közkeletű véleménynel, amely szerint a Könyvek „a görög hatás fontosságának nyomai a római vallásban és jóslásban”.<sup>41</sup> Nem ennyire egyszerű a helyzet.

A császárkorban, szemben a nagyon népszerű *oracula Sibyllinával*, a Palatinus könyvei ritkán kerültek elő, és gyakorlatilag semmilyen szerepet nem játszottak Róma vallási életében. Az is lehetséges, hogy a két jóslási formát a közvélemény már ekkor is egyként kezelte. Ha az új gyűjtemény *oraculumokat* is tartalmazott, Augustus akkor is megkísérelt „rómaibb” jelleget adni neki, a szó „polgári” és a hagyományokhoz kötődő értelmében, és megpróbálta megőrizni az integritását. A gyűjteményt ő maga két alkalommal is revízióknak vetette alá. Az első Kr. e. 18-ban történt, a *Ludi saeculares* megtartása előtt, amint erről Cassius Dio számol be.<sup>42</sup> A történétíró állítása szerint a *princeps* a könyvek rossz állapotára hivatkozva rendelte el a könyvek újírását:

...és a Sibylla-könyveket, amelyek az idők során elhomályosultak, saját kezűleg másoltatta le a papokkal, hogy más ne olvashassa őket.

Ezt a *collegium* tagjainak kellett megtenniük, mégpedig a szó szoros értelmében kesztyűs kézzel. Hogy a munkát egyedül a *quindecimviri* kapták, az arra utal, hogy Augustus úgy döntött: a könyvek tartalmát csak a legközelebbi köreibbe tartozó emberekre bízta. Mindezt mint *magister collegii* rendelte el, és ekkor, állítólag véletlenül, olyan útmutatások kerültek elő, amelyek egy évvel későbbre jelölték ki a *ludi saeculares* megtartását „az ősök szokása szerint”.<sup>43</sup> E bizonyosság ellenére Augustus új rítust és új szokásrendet vezetett be az ősi ünnep alkalmára.<sup>44</sup> Kr. e. 12-ben, már mint *pontifex maximus*, újra kijavíttatta a könyveket azok szubverzív elemeinek kiszűrésével: Suetonius elbeszélése szerint a *princeps* megparancsolta az összes görög és latin profetikus irat összegyűjtését, és elégettette mindet a Sibylla-könyvek, azaz a belőlük készült válogatás kivételével.<sup>45</sup>

Ez egyértelműen megváltoztatta a *prodigia* és a *libri* iránti attitűdöt az Augustus-korban. A halikarnassosi Dionysios így ír a szerepük visszaszorulásáról ebben a korszakban:

*A szenátorok, mikor Marcius dölyfös válaszáról és fenyegetéséről tudomást szereztek, még akkor sem szervezték meg az expedíciót, talán mert tartottak a katonák tapasztalatlanságától, akiknek a többsége újonc volt, vagy mert attól féltek, a konzulok óvatossága (nem voltak valami tetterősek ugyanis) komoly kockázat egy ilyen súlyú küzdelem esetén – vagy talán azért, mert az istenek sem támogatták a válalkozást a madárjóslatok, a Sibylla-könyvek, vagy valamilyen más hagyományos módszer tanúsága szerint; olyasmik ezek, amikre az akkori emberek sokkal több figyelmet fordítottak, mint a maiak.*<sup>46</sup>

Dionysios jó ideig Rómában élt, és így jól megfigyelhette a könyvek használatának változásait.<sup>47</sup> Augustus maga rendelte el a gyűjtemény megtisztítását egyes (minden bizonnyal politikai szempontból kellemetlen) szakaszoktól, és átköltöztette azt a Iuppiter Optimus Maximus-templomból a saját háza mellett nem sokkal korábban felépült Apollo-templomba. Egyes Apollót ábrázoló Augustus-kori érméken (amelyeket az *APOLLINI ACTIO* – „az actiumi Apollónak” – felirattal láttak el) jól láthatók a *forulusok* (szekrénykék), amelyekben a Könyveket tárolták *sub Palatini Apollinis basi* („a Palatinusi Apollo szobrának talapzata alatt”), ahogy Suetonius írja (*Augustus* 31. 1).<sup>48</sup> A római állami jósa politikai szerepe gyakorlatilag a nullával volt egyenlő, a Sibylla alakjának reneszánsza viszont éppen ekkor érte el a zenitjét.

Így Augustus bevezette a Sibyllát Rómába, és a születő egységes birodalmi kultúra kulcsfontosságú részévé tette. Ahogy John F. Miller megjegyzi, valamiféle általános augustusi hatás, amelyet az „augustanizmus” fogalma maga után von, elég nehezen lenne megfogható.<sup>49</sup> Az azonban megvilágíthat valamit a paradigmaváltás (és a vele járó „parafrázisok”) jelentéséből, ha antropológiai szemszögből közelítünk a római valláshoz, és bevezetjük ebbe a vizsgálatba az akkulturáció fogalmát. Ez a kulturális diffúzió az a formája, amikor a kultúra elemei kisajátítással terjednek: ez a kisajátítás lejátszódhat kulturaközi teremben (egyik kultúrától a másikig), és egyazon struktúrában belül is (egy társadalom egyik csoportjától a másikhoz). Az antropo-

lógia megfigyelései szerint a társadalmi struktúra és értékrend is hajlamos az akkulturatív változásra, amely ráadásul igen gyors folyamat: néhány, vagy akár egyetlen emberöltőn belül is lejátszódhat. Ez a megközelítés lehetővé teszi, hogy ne másodlagosként tekintsünk a római kultúrára és művészetre, ahogy akkor szoktuk tenni, amikor a görög mintákhoz viszonyítva vizsgáljuk, és nem a saját történelmi kontextusában.<sup>50</sup> Az akkulturáció római folyamatáról írva Paul Veyne megjegyzi, hogy a rómaiak akkor is a saját újításaikkal frissítették fel a görög mintákat, mikor azok valóban inspirálták őket. Vagyis nem egyszerű, az egyik kultúrából a másikba történő átvitelrel állunk szemben, hanem inkább valamiféle parafrázissal. Veyne hívja fel a figyelmet arra is, hogy az akkulturáció (amit ő ebben az esetben nagyjából a hellénizálódás szinonimájaként használ) nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy ebben a folyamatban az átvevő kultúra ugyanolyan eredeti legyen, mint az „eredeti”.<sup>51</sup>

Ilyen folyamat lenne a Sibylla-hagyomány római adaptációja is? Határozott véleményt formálni olyan terminusok és definíciók alapján, amelyeket más kontextusok leírására fejlesztettek ki, finoman szólva sem veszélytelen. Mégis el kell ismernünk, hogy az akkulturáció fogalma sokkal jobban írja le azokat a folyamatokat, amelyek a köztársaság és a korai császárság idején játszódtak le a római kultúrában, mint a „hellénizáció” ronggyá koptatott képzete.

De talán egy olyan terminust is alkalmazhatnánk, amely még sokoldalúbban használható: a globalizációt. A fogalom eddigi alkalmazása rendkívül eredményesnek bizonyult a Római Birodalom kultúrájának leírásában.<sup>52</sup> Így vagy úgy, de a Capitoliumon őrzött gyűjtemény átforgalmazása, majd átköltöztetése a Palatinusra mégiscsak ilyen háttérű terminusokkal jellemezhető a leginkább – hiszen ebben az esetben is inkább a kulturális, mint a vallási jelleg lehetett az erősebb. Azok a változások, amelyek a Kr. e. 3–2. században kezdődnek, de a tetőpontjukat időszámításunk kezdete körül érik el, erősen globális-akkulturációs jellegűek, és fontos részét képezik annak az Augustus által eltervezett folyamatnak is, amely arra irányult, hogy a császárság és a birodalom lakói számára új kulturális identitást adhasson, és hogy a római vallás korábban szorosan magához a Városhoz kötött koncepcióját átalakítsa egy univerzálisabb, világbirodalomra alkalmazható rendszerré.<sup>53</sup> Mindezek a változások egy új kulturális táj kialakulásához vezettek, amelyben a Sibylla legfontosabb szerepe is a „rómaiság” határainak kiterjesztése volt.

A tárgyalt kérdéskör vizsgálatában erőteljesen szembeállítottam a kultúrát a vallással: ez természetesen némileg ahistorikus egy premodern társadalom összefüggésében, különösen, ha az a társadalom Róma. Ez az ellentét, akárcsak a globalizáció, az akkulturáció vagy a McDonald'sizálódás fogalmai, egyértelműen a jelen kulturális szituációival foglalkozó kortárs kutatásból származik. Olyasfélék ezek, mint Max Weber ideáltípusai (*Idealtypen*). Mégis azt hiszem, hogy hasznos intellektuális eszközök a múlt pontosabb megismerésére, vagy legalábbis arra, hogy árnyaltabb képet tudjunk alkotni a múltról.<sup>54</sup> ahogy Claudia Santi megjegyzi, néha hasznos egy más kulturális valóság terminusaihoz folyamodni annak érdekében, hogy a vizsgált kultúrát megérthessük.<sup>55</sup> Remélem, az én módszertani önellentmondásom is segíthet az olvasónak abban, hogy világosabban lássa azt a rendkívüli szerepet, amelyet Augustus a Sibylla alakjának és a *libri Sibyllini* újraalkotott formájának szánt.

Rung Ádám fordítása

## Jegyzetek

A tanulmány az *Augustus 2000* konferencián 2014. szeptember 25-én elhangzott előadás írott változatának magyar fordítása. Az eredeti angol szöveg az *Acta Antiqua* 2015-ös tematikus számában jelenik meg. (A konferenciáról lásd Takács László összefoglalóját ebben a számban.) A szerző köszönetet mond Ferenczi Attilának a magyar változat megjelentetéséhez nyújtott segítségéért, valamint Takács Lászlónak a konferenciára való meghívásért és barátságáért. (A szerk.)

- 1 Lásd Scheid 2005.
- 2 Gellius: *Attikai éjszakák* I. 19. 11: *Ad eos quasi ad oraculum quindecimviri adeunt cum di immortales publice consultendi sunt* – „Ezekhez mint jósdához járulnak, mikor Rómának a halhatatlan istenekhez kell fordulnia.”
- 3 Erről lásd Madejski 2010, 109–120.
- 4 Varro: *Ant. Rer. Div.* fr. 56a Cardauns (= Lactantius: *Divinae Institutiones* I. 6. 10–11); halikarnassosi Dionysios IV. 62; Plinius: *Naturalis historia* XIII. 88; Gellius: *Attikai éjszakák* I. 19. 1–9; Solinus: *Memorabilia* II. 16–18; Servius *ad Aen.* VI. 72; Tzetzés: *Lyc. Alex.* 1279.
- 5 Keskiaho 2013, 150; Berneder 2004, 13.
- 6 Keskiaho 2013, 146–150. A *libri*ről lásd még: Santi 2008, 103–112; Gillmeister 2009, 23–26.
- 7 A Sibylla neveiről: Tibullus II. 5. 65–70. Vö. Miller 2009, 142–143.
- 8 Lásd alább.
- 9 Orlin 2010, 203; vö. Santangelo 2013, 136.
- 10 Bloch 1940, 21–28 és 24; Keskiaho 2013, 156.
- 11 Vö. Berneder 2004, 20–26.
- 12 Pl. Livius XXI. 62. 6; XXII. 36. 6; XL. 20. 2. A továbbiakért lásd Gillmeister 2009, 77–79.
- \* Amint a szerző az alábbiakban kifejti, a *fata* itt nem „végzet”-et jelent, hanem azokra a „helyzetekre” utal, amelyekben a Sibylla-könyvekhez kell fordulni. A *remedia* pedig értelemszerűen az e helyzetekben alkalmazandó „gyógymódként” értendő. (A szerk.)
- 14 Arról, hogy miként viszonyul Livius Augustushoz, lásd Syme klasszikus tanulmányát (1959, 27–87); továbbá Mette 1961, 269–285; Petersen 1961, 440–452.
- 15 Fevrier 2002, 828–829.
- 16 Putnam 2000, 55 és 91.
- 17 Gillmeister 2007, 70.
- 18 Poucet 2008. Cumae jóslási gyakorlatának irodalmi említéseiről vö. Vanotti 1998, 263–276.
- 19 Apollo és a *libri* viszonyáról bővebben: Santi 2008, 133–178.
- 20 Miller 2009, 28–30.
- 21 A köztársaságkori küldöttségekről Delphoiba: Parke–Wormell 1956, 265–282; Róma és Delphoi viszonyáról: Pouilloux 1996, 281–299, 338–344 és 374–381.
- 22 Ritzer 1993.
- 23 Plautus: *Pseudolus* 25: *Has quidem pol credo nisi Sibulla legerit.*
- 24 Calpurnius Piso fr. 2–3 Chassignet.
- 25 Radke 1987, 60. Vö. Hoffmann 1933, 14–15; Collins 1986, 431; Collins 1997, 186 (a 2. század második fele).
- 26 Vö. Scheid 1995, 29–31; Santangelo 2013, 128.
- 27 Sfameni Gasparro 2002, 78. Az *oracula Sibyllináról* lásd még Usher 2013, 21–40; Lightfoot 2007, kül. 3–93 és 153–218; Brocca 2011.
- 28 Usher 2013, 22; bővebb kontextus: Bremmer 2013, 157–164.
- 29 Lásd pl. Monaca 2005, 87–93 és 230–231.
- 30 Radke 1987, 65.
- 31 Lásd Vernole 2002, 265–274.
- 32 Guittard 2007, 275–287 (*carmina Marciana*) és 289–305 (Vegoia próféciája).
- 33 Halikarnassosi Dionysios IV. 62. 5–6; más források: Ennius: *Annales* fr. 18 (= Lactantius: *Divinae institutiones* I. 6. 14); Parke 1988, 138; Gillmeister 2009, 27–30; Keskiaho 2013, 166–167. Vö. Scheid 1998, 22–23.
- 34 Sfameni Gasparro 2002, 85.
- 35 Orlin 2007, 77; Ando 2008, 124–128.
- 36 Momigliano 1987, 409.
- 37 Vergilius: *Aeneis* VI. 77–101. Az *Aeneis* Sibyllájáról: Miller 2009, 133–149, hivatkozásokkal. Lásd még Saggiorno 1996, 481–490.
- 38 Berneder 2004, 14–16. Vö. Satterfield 2008 (kiadatlan PhD-értekezés).
- 39 Usher 2013, 27.
- 40 Keskiaho 2013, 156.
- 41 Santangelo 2013, 128.
- 42 Cassius Dio LIV. 17. 2; Gagé (1955, 570) egyről ír, amelyet Kr. e. 17-re helyez.
- 43 Beard–North–Price 1998, 205; Ridley 2005, 285 és 290.
- 44 Orlin 2007, 78.
- 45 Suetonius: *Augustus* 31. 1: *Postquam vero pontificatum maximum, quem numquam vivo Lepido auferre sustinuerat, mortuo demum suscepit, quidquid fatidicorum librorum Graeci Latiniq[ue] generis nullis vel parum idoneis auctoribus vulgo ferebatur, supra duo milia contracta undique cremavit ac solos retinuit Sibyllinos, hos quoque dilectu habito; condiditque duobus forulis auratis sub Palatini Apollinis basi.* – „Mihelyt a főpapi hivatalt, melyet Lepidus életében nem akart magához ragadni, annak halála után elfoglalta, minden jelentéktelen vagy kétes hírű szerzőtől való, mintegy kétezer görög vagy latin nyelvű jóskönyvet, mindenfelől egybehor-datott és elégetett; nem tartott meg egyebet, csak a Sibylla-könyveket, azokat is szemelvényesen; aranyozott szekrénykében őrizte őket a Palatinusi Apollo szobrának talpzata alatt” (Kis Ferencné fordítása).
- 46 Halikarnassosi Dionysios VIII. 37. 3. Vö. Engels 2012, 160–161.
- 47 Vö. Martin 1971, 162–179.
- 48 RIC I<sup>2</sup>, 365. Ezúton köszönöm Győri Viktóriának, hogy felhívta a figyelmemet erre a jegyzetre.
- 49 Miller 2009, 5.
- 50 Musiał 2009, 32.
- 51 Veyne 1979, 22–24. Vö. Morley 2004, 127–130.
- 52 Vö. Hingley 2005; Wallace-Hadrill 1997, 2–22 és Wallace-Hadrill 2008, 3–38.
- 53 A „béke-vallásról” lásd Orlin 2007, 78–80; Orlin 2011, 49–53; Beard–North–Price 1998, 167–168. Érdemes megjegyezni, hogy már léteztek Itáliában hasonló gyakorlatok. Az egyetlen papi testület, amely *per totam Italiam* működött, a *virii sacris faciundis* collegiuma volt, amely később közeli összefüggésbe kerül a Sibyllával: Gillmeister 2007, 65–68.
- 54 Vö. Sommer 2011, 183–185.
- 55 Santi 2010, 33.

## Bibliográfia

- Ando, C. 2008. *The Matter of the Gods. Religion and the Roman Empire*. Berkeley – Los Angeles – London.
- Beard, M. – North, J. – Price, S. 1998. *Religions of Rome*. Cambridge.
- Berneder, H. 2004. *Magna Mater Kult und Sibyllinen. Kulturtransfer und annalistische Geschichtsfiktion*. Innsbruck.
- Bloch, R. 1940. „Origines étrusques des livres Sibyllins”: *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Alfred Ernout*. Paris, 21–28.
- Bremmer, J. N. 2013. „Virgil and Jewish Literature”: *Vergilius* 59, 157–164.
- Brocca, N. 2011. *Lattanzio, Agostino e la Sibylla maga*. Roma.
- Collins, J. J. 1986. „The Development of the Sibylline Tradition”: *ANRW II*, Berlin – New York, 421–459.
- Collins, J. J. 1997. *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Leiden – New York – Köln.
- Engels, D. 2012. „Dionysius of Halicarnassus on Roman Religion, Divination and Prodigies”: C. Deroux (szerk.): *Studies in Latin Literature and Roman History* 16. Brussels, 151–175.
- Fevrier, C. 2002. „De l'usage des Livres: le décevmir, prêtre ou va-tes?»: *Latomus* 61, 821–841.
- Gagé, J. 1957. *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du ritus graecus à Rome des origines à Auguste*. Roma.
- Gillmeister, A. 2007. „The Role of the Viri Sacris Faciundis College in Roman Public Religion”: D. Musiał (szerk.): *Society and Religion. Studies in Greek and Roman History II*. Toruń, 55–72.
- Gillmeister, A. 2009. *Strażnicy ksiąg sybillińskich*. Collegium viri sacris faciundis w rzymskiej religii publicznej. Zielona Góra.
- Gillmeister, A. 2010. „Sibyl in Republican Rome – Literary Construction or Ritual Reality?»: D. Musiał (szerk.): *Society and Religion. Studies in Greek and Roman History III*. Toruń, 9–25.
- Guittard, Ch. 2007. *Carmen et prophéties à Rome*. Turnhout.
- Hingley, R. 2005. *Globalizing Roman Culture. Unity, Diversity and Empire*. London – New York.
- Hoffmann, W. 1933. *Wandel und Herkunft der Sibyllinischen Bücher in Rom*. Leipzig.
- Keskiaho, J. 2013. „Re-visiting the Libri Sibyllini: Some Remarks on Their Nature in Roman Legend and Experience”: M. Kajava (szerk.): *Studies in Ancient Oracles and Divination*. Roma, 145–172.
- Lightfoot, J. L. 2007. *The Sibylline Oracles. With introduction, translation, and commentary on the first and second books*. Oxford.
- Madejski, P. 2010. „Pax deorum?»: H. Kowalski – P. Madejski (szerk.): *Terra, mares et homines II. Studies in Memory of Professor Tadeusz Łoposzko*. Lublin, 109–120.
- Martin, P. M. 1971. „La propagande augustéenne dans les Antiquités romaines de Denys d'Halicarnasse (livre I)”: *Revue des études Latines* 49, 162–179.
- Mette, H. J. 1961. „Livius und Augustus”: *Gymnasium* 68, 269–285.
- Miller J. F. 2009. *Apollo, Augustus, and the Poets*. Cambridge.
- Momigliano, A. 1987. „Dalla Sibilla pagana alla Sibilla cristiana. Profetia come storia delle religioni”: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 17, 407–428.
- Monaca, M. 2005. *La Sibilla a Roma. I libri sibillini fra religione e politica*. Cosenza.
- Morley, N. 2004. *Theories, Models and Concepts in Ancient History*. London – New York.
- Musiał, D. 2009. *Dionizos w Rzymie*. Kraków.
- Orlin, E. 2007. „Augustan Religion and the Reshaping of Roman Memory”: *Arethusa* 40, 116–144.
- Orlin, E. 2010. *Foreign Cults in Rome. Creating a Roman Empire*. Oxford.
- Orlin, E. 2011. „Augustan Religion: from Locative to Utopia”: J. Brodd – J. L. Reed (szerk.): *Rome and Religion. A Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult*. Atlanta, 49–59.
- Parke, H. W. 1988. *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*. London.
- Parke, H. W. – Wormell, D. E. W. 1956. *The Delphic Oracle*. Oxford.
- Petersen, H. 1961. „Livy and Augustus”: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 92, 440–452.
- Pouilloux, J. 1996. *D'Archiloque a Plutarque. Littérature et réalité*. Lyon–Paris.
- Poucet, J. 2008. „Les Tarquins, les Livres Sibyllins et la Sibylle de Cume: entre tradition, histoire et imaginaire”: *FEC* 16: <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/16/SibylleCumes.htm> [letöltve: 2014. nov. 15.].
- Putnam, M. C. J. 2000. *Horace's carmen saeculare. Ritual Magic and the Poet's Art*. New Haven – London.
- Radke, G. 1987. *Zur Entwicklung der Gottesvorstellung und der Gottesverehrung in Rom*. Darmstadt.
- Ridley, R. T. 2005. „The Absent Pontifex Maximus”: *Historia* 54, 275–300.
- Ritzer, G. 1993. *The McDonaldization of Society*. Thousand Oaks – London – New Delhi.
- Saggiorno, A. 1996. „La Sibylla cumana. Un personaggio virgiliano tra mito e storia”: *Studi e materiali di storia delle religioni* 62, 481–490.
- Santangelo, F. 2013. *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*. Cambridge.
- Santi, C. 2008. *Sacra facere. Aspetti prassi ritualistica divinatoria nel mondo romano*. Roma.
- Santi, C. 2010. „Jowisz w religii obywatelskiej starożytnego Rzymu”: *Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym* 14, 33–47.
- Satterfield, S. 2008. *Rome's Own Sibyl. The Sibylline Books in the Roman Republic and Early Empire*. Princeton.
- Scheid, J. 1995. „Graeco ritu: a Typically Roman Way of Honouring the Gods”: *Harvard Studies in Classical Philology* 97, 15–34.
- Scheid, J. 1998. „Les livres Sibyllins et les archives des quindécemvirs”: C. Moatti (szerk.): *La mémoire perdue: recherches sur l'administration romaine*. Roma, 11–26.
- Scheid, J. 2005. *Quand faire, c'est croire*. Paris.
- Sfameni Gasparro, G. 2002. *Oracoli, profeti, sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*. Roma.
- Sommer, M. 2011. „Colonies – Colonisation – Colonialism: A Typological Reappraisal”: *AWE* 10, 183–193.
- Syme, R. 1959. „Livy and Augustus”: *Harvard Studies in Classical Philology* 64, 27–87.
- Usher, M. D. 2013. „Teste Galba cum Sibylla: Oracles, Octavia, and the East”: *Classical Philology* 108, 21–40.
- Vanotti, G. 1998. „Riti oracoli a Cuma nella tradizione letteraria di IV e III secolo A.C.”: *Sibille e linguaggi oracoli. Mito – Storia – Tradizione*. Pisa–Roma, 263–276.
- Veyne, P. 1979. „The Hellenization of Rome and the Question of Acculturations”: *Diogenes* 27, 1–27.
- Vernole, V. E. 2002. „Mos maiorum: problemi storico-religiosi”: *Studi e materiali di storia delle religioni* 68, 265–274.
- Wallace-Hadrill, A. 1997. „Mutatio morum: the Idea of Cultural Revolution”: Th. Habinek – A. Schiesaro (szerk.): *The Roman Cultural Revolution*. Cambridge, 2–22.
- Wallace-Hadrill, A. 2008. *Rome's Cultural Revolution*. Cambridge.