

Kerti Anna Emese (1998) az ELTE BTK hallgatója. Érdeklődési területe: római irodalom, az antikvitás recepciója a 20–21. századi magyar irodalomban.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: „Verseimbe te fűjj, lehelj ma lelket!” Kovács András Ferenc *Calvus-verseinek intertextuális hálózatáról* (*Catullus, Horatius, Ovidius*) (2019/4).

Határátlépés, metamorfózis és identitásképzés az *Aeneis*ben

A hajók átváltoztatása (IX. 77–158)

Kerti Anna Emese

A hajók átváltoztatásának jelenete (IX. 77–158) már az ókortól kezdve az *Aeneis* vitatott részlete. Az epizód tartalmát röviden (bizonyos előzményekkel együtt) a következőképpen lehetne összefoglalni. Miután a trójaiak megérkeztek Itáliába, és Iuno Allecto segítségével viszályt szított köztük és a latinok között, Aeneas elmegy Euander királyhoz segítséget kérni.¹ Távollétében Turnus vezetésével a latinok megtámadják a trójai tábor, és felgyújtják a trójai hajóhadat, a hajók azonban vízínimfákká változnak, és tovaúsznak a tengeren. A csodás jelenség leírása előtt a befogadó bepillantást nyerhet annak háttérébe is: Iuppiter és Cybele párbeszédét olvashatja, melyben Magna Mater, az istenek anyja a szent ligetének fából készült hajók megóvására kéri fiát, aki, bár eleinte vonakodik, de végül enged a kérésnek.

A jelenetet ért kritikák² legfőképpen a cselekményben elfoglalt helyére vonatkoznak: megkezdődött az eposz második fele, a bolyongások után a letelepedéshez érkezett a trójai csapat, majd hirtelen egy metamorfózis-történet közepén találjuk magunkat – és valóban, első látásra talán nem is olyan egyértelműen következik az előzményekből az, ami itt történik. A problémát tehát egyrészt az epizód eposzban elfoglalt helye, indokoltsága – vagy, sokak szerint, indokolatlansága –, másrészt a cselekményben betöltött szerepe, illetve az erősen allegorikus vonatkozásai jelentik. Az eddigi értelmezések kettős mintázatot mutatnak: Hardie és Fantham a szövegrész inter- és intratextuális beágyazottsága szempontjából vizsgálják, míg sokan mások a jelenethez szorosan kapcsolódó Cybele-kultusz különböző aspektusainak irodalmi dokumentáltságát szemléltetik az epizóddal.³

Elképzelhető tehát, hogy a mindmáig vita tárgyát képező interpretációs nehézségek megoldatlansága ebben a mindkét részről egyoldalú megközelítmódban keresendő. Tanulmányom ezért épp azt a talán meglepően kezenfekvőnek tűnő, azonban az eddigi szakirodalomban elmulasztott célt tűzi ki maga elé, hogy az eposz e különös jelenetének értelmezési nehézségeit a két fő szempont (szövegközi és szociokulturális beágyazottság) együttes érvényesítésével oldja fel. A határátlépés, átváltozás, múlt és jelen, kulturális idegenség és identitás kérdéskörén keresztül új megvilágításba helyezve az epizódot nemcsak indokoltsága válhat megkérdőjelezhetetlenné, hanem a szövegrész mintegy az eposz cselekményének és gondolatvilágának allegorikus *mise-en-abyme*-jeként is feltűnhet.



1. kép. Vizinimfa-mozaik. Zeugma Múzeum, Gaziantep (forrás: Wikimedia)

Az interpretációban nem lehet figyelmen kívül hagyni az epizódot követő Turnus-beszédet, amely azzal, hogy – jóllehet tévesen, a trójaiak pusztulásának előjeleként, de – értelmezi a történeteket, határozottan kijelöli az epizód helyét, és a jelentéstulajdonítás egy lehetséges útjára mutat rá. Turnus beszéde továbbá az epizód felvezetésével összeolvassa a jelenetek nemcsak az eposz egészében betöltött helyére, hanem bizonyos tekintetben a hős későbbi bukásának okaira is rávilágíthat. Talán mégsem kell tehát indokolatlannak neveznünk a hajók átváltoztatásának epizódját, pusztán más perspektívába kell állítanunk ahhoz, hogy az allegorikus jelentésrétegeket képesek legyünk a kultúrtörténeti aspektus generálta szempontokkal (kulturális idegenség, identitásképzés) összeolvasni.⁴ Az alábbiakban erre teszek kísérletet.

A hajók és a nimfák

Első olvasásra is kézenfekvőnek tűnik, hogy az egész jelenetet a határátlépések poétikája és az ebből származó feszültség szervezi. Mindenekelőtt, ahogy azt Fantham is tárgyalja, a hajók már a római kultúrában is egészen más szerepet tölthettek be, mint a közönséges tárgyak: leginkább olyan művészeti termékeknek tekintettek rájuk, amelyekben nemcsak hogy lélek lakozik, hanem az emberi munka nyomán az isteni akarat különös manifesztációi,⁵ továbbá határhelyzetek megtestesítői: olyan „hidak”, amelyek átívelnek az emberi létezés alapvető korlátain, valahol a víz és a szárazföld, az urbanizált és a természeti világ, az élő és élettelen, mozgó és mozdíthatatlan létezők között helyezkednek el.⁶ A hajók státusza tehát abban az értelemben is egyedi, hogy nemcsak az emberi létezés határait feszegetik, hanem a véges és végtelen, halandó és halhatatlan világ összekötőiként is működnek, ráadásul sok földrészt bebolyonganak, és néha még többet is tudnak és látnak, mint maga az ember.⁷

Ezt a különleges minőséget Cybele beszéde (IX. 84–92) is színre viszi, hiszen – ahogy azt Fantham és Hardie is kiemeli – az istenanya saját gyermekeiként emlegeti Aeneas hajóit, és finom nyelvi megoldásokkal újra és újra perszonalifikálja őket. Szónoklatának végén eszerint szülőiteinek⁸ és sajátjainak nevezi a hajókat. Iuppiter reakciója sem maradhat el, aki (a XII. énekben Iunóval folytatott párbeszédhez hasonlóan) a Cybele által használt kifejezéseket óvatosan építi be saját mondanójába, mindazonáltal „korrigálja” is azokat: eleinte halandónak és emberkéz alkotta tárgyaknak (*mortalis, manu facta*) nevezi a hajóhadat, és az első megdöbbenés után kifejezetten felháborodik Cybele merész kérésén,⁹ miszerint öröklétet kíván nekik:¹⁰ *o genetrix, quo fata vocas? aut quid petis istis? / mortiline manu factae immortale carinae / fas habeant?* („Ó, mire készted a sorsot, anyám? mit akarsz te ezeknek? / Emberi kéz kalapálta fa-gályáknak sose-múló / létet?”, IX. 94–96).

Nem véletlen azonban a hajók erőteljes antropomorfizálása, hiszen ez a „verbális transzformáció” későbbi átváltozásukat készíti elő. Mind a narrátor, mind Cybele, mind pedig az első megrökönyödést követően Iuppiter olyan kifejezésekkel utal a hajókra, amelyek elsősorban emberekre vonatkoznak. A narrátor, nyilvánvalóan Cybelétől való származásuk miatt, szentnek hívja őket (*cum Turni iniuria Matrem / admonuit ratibus sacris depellere taedas*, „mely felidézte az istenek anyjának, hogy a vétkes / Turnus okozta tüzet szent bárkahadán, im, eloltsa”, IX. 108–109), Iuppiter pedig beszédének második felében olyannak tünteti fel őket, mint akik nemcsak hogy céllal bírnak, de azt elérni is képesek, legalábbis a többségük, „életben maradvá” (*ubi defunctae finem portusque tenebunt / Ausonios olim, quaecumque evaserit undis*, „amint feladatukat elvégezve a célt, Itália kikötőit eléri majd, már amelyik megmenekül a hullámokból”, IX. 98–99, saját fordítás – K. A. E.). Ebben a tekintetben tehát a hajók minden kétséget kizáróan emberi tulajdonsá-

Mondd, ó Múzsza, mely isten volt, aki védte e vétkes Vészben a teucrokat? és melyik óvta hajóik a tüztől? Ős hiedelmek ezek, mégsem halaványul a hírük. Akkor még, mikor Aeneás ácsolva hajóit A phryg Ída hegyén, készült a habot hasogatni, Mint mondják, Berecynthia, ő maga szólt, öröklélők Anyja a nagy Jupiterhez, eként: „Fiam, édes anyádnak Add meg, amit kér tőled mint az Olympus urától. Kedves fenyvesem áll nékem már századok óta; Fenn a hegyen, hol a berkek ölén áldoznak előttem, Árnys ihar-törzsek, szurkos fenyvek sűrűjében: Én ezeket, kellett a hajó neki, szívvel a dardán Ifjunak adtam mind; de ma torkom fojtja a féltés. Tedd, ne remegjek, anyád kértét kísérd kegyelemmel, Hogy se az út, se vihar veszedelme ne győzze le őket, Használjon nekik az: bölcsőjük bécemen állott.” Erre egek tüzeit vezető fia válaszul így szólt: „Ó, mire készted a sorsot, anyám? mit akarsz te ezeknek? Emberi kéz kalapálta fa-gályáknak sose-múló létet? Biztosan essék át a bizonytalan úton Aeneás? De mely istennek van ilyenre hatalma? Ám ha megélnék, a célt: kikötőt elérve idővel Ausoniának, mind, valahány átsiklik az áron S Dardaniának Laurentumba lerakja vezérét, Földi alakjából kiparancsolom és teszem őket Tengeri tündékké, hogy mint Dótó s Galatéa Néreidák, mellükkel a mély habokat hasogassák.” Szólt s nyomatékul a styxi fivér folyamára fogadva S partjai közt feketén dagadó, vak forgatagára, Bólintott, s az egész nagy olympusi bérc belerendült. Megjött hát az ígért, párkák pergette határnap, Mely felidézte az istenek anyjának, hogy a vétkes Turnus okozta tüzet szent bárkahadán, im, eloltsa. S ekkor először is új ragyogás hasított a szemekbe, S hol kel a Hajnal, az égről jött egy jókora felhő: Benne az idai kar; majd hangzik erősszavu szózat Fenn, magasan, s elhat rutulok, trószok seregéig. „Teucrok, a gályahadam ne rohanjatok óvni remegve, Kardot fogni se kell: Turnus tűzárral a tengert Inkább töltheti el, mint szent fáim. No de útra, Mélyvizi istennők, én mondom, anyátok!” A bárkák Erre szakítják el tüstént kötelékük a partról, S orral az árba, miként delfin-had, mind lemerülnek. Majd - csuda látni - leányokként csapnak fel utána, Mind, melyek érc-orral nemrég kint álltak a parton És tovaszökkennek tükrőn a haboknak azonnal. Elhül a sok rutulus, megijed Messápus, a mének Horkannak, s a folyam habozik habjával ömölni: Visszatüremlik a tengertől a rekedt Tiberínus. Ám a merész Turnus nem szűnik most se remélni; Inkább szítja szívük, sőt szidja a híveket inkább: „Trójai tartson e jeltől csak, most hagyta el őket Régi segítőjük, Jupiter; nem kell rutulusnak Nyílhoz nyúlni, se tűzhöz. A víz megcsalta a teucrust, Már menekülnie meddő, s így fele veszve ügyüknek. Mert a fővény a miénk, fegyvert fog ezer faja-népe Itáliának! igék immár nem ijesztenek engem, Isten ígérete sem, ha a phryg evvel dicsekednék:

Végzetük és Venus óhaja rég megvan, hisz elérték
 Ausoniának dús szántóit a trószok. Azonban
 Végzetem énnekem is van: e fajt aprítani vassal,
 Elragadott szeretőmért; mely ily bú nem az Atreus
 Sarjainak fáj csak, mely kardra kapatta Mycénaet!
 Vagy bünhődni elég egyszer? Lett volna a bűn is
 Egyszer elég, és gyűlölnék már végre a nőket,
 Lenne okuk, mind: ám ők nem, most bátrak a sáncon
 S bíznak a védgátban, de csekély menedék az a vészben!
 Nem látták-e talán Trójának tűzbe borulva
 Neptúnus keze épített falait leomolni?
 Hát ki merész velem, ó, kiszemelt katonáim, acéllal
 Hágni e gátra s a holtra-ijedt táborra lecsapni?
 Mert nékem nem kell Vulcánus fegyvere, gályák
 Ezre a teucusok ellen, akár velük áll is az összes
 Etruszk síkra; mi nem lopjuk meg népük az éjben,
 Őreik is mind felkoncolva a Palladiumnál,
 Ló-bendőbe se bűvünk el, ne remegjenek attól:
 Körbe faluk tűzzel napfénynél, nyíltan övezzük.
 S rajta leszek, ne pelaszg ifjoncoknak, danaóknak
 Nézzenek itt, akiket Hectór tíz évig ijesztett. –
 S most, miután eliramlott már jobb része a napnak,
 Jó munkátok után töltsétek vígan a többi,
 És a tusát, feleim, folytatni legyen ki-ki készen.”

Vergilius: *Aeneis* IX. 77–158
 (Lakatos István fordítása)

gokkal, értelemmel, cselekvőképességgel, betöltendő sorssal és elvégzendő feladattal felruházva az egész trójai közösség szimbólumaként tűnnek fel.

Ám a hajók „minőségét”, ahogy láttuk, sem Iuppiter, sem a narrátor szavai nem teszik egyértelművé. Amellett, hogy mindketten emberi jelzőkkel, cselekvéssel ruházzák fel őket, egyszersmind tárgyi mivoltukra is reflektálnak: többek között a narrátor a jelenet felütésében utal rá, hogy emberi kéz készítette őket (*tempore quo primum Phrygia formabat in Ida / Aeneas classem*).¹¹ A hajók tehát olyan alapvető önellentmondásokat foglalnak magukban, amelyek egyszersmind létmódjuk lényegét is jelentik. „Hídszerepük” az emberi és isteni szféra összekötésében is kiemelt jelentőséggel bír, amelynek nyomán mintegy félisteni státusszal bírnak, ezáltal egyesítve a véges és az örökletet. Innen nézve pedig átváltozásuk nemhogy nem meglepő, hanem mintegy jellegükből következő, szükségszerű esemény, és az sem véletlen, hogy éppen nimfákká változnak át.

A nimfák a görög és a római vallásban is két fontosabb szerepkörrel rendelkeztek: egyrészt a víz (és más természetes anyagok vagy helyek) különböző manifesztációi, másrészt – ettől a szerepkörtől nem függetlenül – a termékenység és a gyermekáldás (fél)istennői.¹² Ezen túlmenően azonban nemcsak a víz megadásáért, hanem elvételéért is felelősek, így Varro szerint a rómaiak sok esetben imádkoztak is a nimfákhoz a földműveléshez szükséges esőért, de Cicerónál például már tűz esetén is őket kell segítségül hívni. Valójában tehát a megújulás, az újjászületés, és ezen keresztül nemcsak az agrikultúrával kapcsolatos termékenység, hanem a női termékenység istennői is, hovatovább egyes szövegek – a Carmentával való kapcsolatuk nyomán – sokszor az itáliai Camenákat is nimfákként emlegetik, és így a jóslás, jövőmondás képessége is kapcsolódik hozzájuk.¹³ Carmenta ráadásul az *Aeneis*-ben is fontos szerephez jut, hiszen ő nemcsak hogy a trójaiakat segítő Euander édesanyja, hanem ő „énekli meg először Aeneas utódainak eljövendő nagyságát és Pallanteum leendő hírnevét”.¹⁴ Ezen a kapcsolaton keresztül a nimfák egyszerre az új élet, az újrakezdés istennői, az *Aeneis* szövegvilágán belül pedig a trójaiak dicső jövőjének hírhozői is. Szembeötlő a hajók és nimfák közötti hasonlóság: gondoljunk egyrészt a vízzel való szoros kapcsolatukra, másrészt határhelyzeti jellegükre: emberi és isteni szféra közötti létükre. Ennek nyomán azt is mondhatnánk, hogy a hajók az eposz e különös jelenetében valójában nem radikális átváltozáson mennek keresztül, pusztán lényegi jellemzőiket megtartva más alakot öltönek¹⁵, lényegében visszaváltoznak azzá, amik a „hajó-lét” előtt voltak.

A nimfák az eposz még egy jelenetében kerülnek központi szerepbe, mégpedig amikor a VIII. énekben Aeneas hozzájuk imádkozik.¹⁶ Ezt követően látják meg a trójaiak az előre megjósolt fehér emsét a parton, amely végleges letelepedési helyüket jelzi (VIII. 79–83).¹⁷ E ponton pedig a két jelenet más tekintetben is összekapcsolódik, ugyanis a narrátor ezt a jelenséget, ahogy az átváltozott hajóhadat is, *mirabile monstrum*-nak nevezi (VIII. 81, IX. 120). A kifejezés az egész eposzon belül mindössze három további szöveghelyen fordul elő,¹⁸ és minden esetben valamilyen módon a trójaiak végső sorsának alakulásához kapcsolódik, a végzetüket jelzi előre, jósolja meg az isteni közbeavatkozás segítségével. Nem kérdés tehát, hogy a nimfákká változtatott hajóknak kiemelt szerepük van a trójai *fatum* beteljesítésében, és talán azt is nehéz lenne elvitatni, hogy a határhelyzeti jellegét implikáló szimbólum az epizód egész eposzban elfoglalt helyével is párhuzamba állítható: a cselekmény e pontján ugyanis szintén fontos fordulóponthoz, határátlépéshez érkezik a trójaiak (nemcsak átvitt értelemben), és ezen keresztül egy tágabb értelmű átváltozáshoz is.

Az idő problémája a narratív szinten

Ahogy azt az előzőekben is fejtegettem, a hajók halandó és halhatatlan világot összekötő jellege, illetve a nimfák új életet, újjászületést és ezzel ciklikusságot és jövőt magában foglaló szimbolikája külön-külön és együtt is érintik az idő problematikáját, amely az eposznak ezen a pontján szintén kiemelt szerephez jut. Az átváltozás-jelenet (IX. 77–122) időszerkezete rendkívül összetett, az idő kérdése pedig mind ebben a szakaszban, mind Turnus ezt követő szónoklatában (IX. 122–159) nemcsak a narratív szinten tematizálódik, hanem olyannyira centrumba kerül, hogy – véleményem szerint – a múlt és jelen közötti különbség figyelmen kívül hagyása¹⁹ akár Turnus végső bukásának okaira is rávilágíthat.

A jelenet a Múzsák megszólításával indul (ez a negyedik formális invokáció az *Aeneis*ben),²⁰ ők nyújthatnak megbízható beszámolót a költő és az olvasók jelenében már ellenőrizhetetlen történekről: *prisca fides facta, sed fama perennis* („ős hiedelmek ezek, mégsem halványul a hírük”, IX. 77–79).²¹ Kiemelt figyelmet érdemel a részlet, hiszen nemcsak a meghatározhatatlan távolságban lévő múltat, hanem magát az örökkévalóságot is tematizálja, és ezzel egyszersmind a következőkben elbeszélte történet jelentőségére is felhívja a figyelmet. Az időtlenségben létező Múzsák megszólítását és a metaleptikus (Vergilius-korabeli perspektívát beemelő) kiszólást követően a narrátor hatalmasat ugrik vissza az időben: *tempore quo primum Phrygia formabat in Ida / Aeneas classem* („akkor még, mikor Aeneás ácsolta hajóit / a phryg Ida hegyén”, IX. 80–81).²² A *primum* kifejezés Aeneas isteni kiválasztottságára világít rá: ő volt az, aki hajót építhetett Cybele szent ligetéből,²³ ő az, akinek az istenek megjelennek, ő a trójaiak ősatya. A *primum* (‘első, elsőként’) és származékai az *Aeneis*ben mást is nagyon gyakran az alapítás aktusát hangsúlyozzák,²⁴ és a jelenetben legközelebb már a narratív jelenben tér vissza, az átváltozás mint csodajel megnyilatkozásakor: *hic primum nova lux oculis offulsit* („s ekkor először is új ragyogás hasított a szemekbe”, IX. 110). A *primum* ismétlése nemcsak az újabb nézőpontváltást és az epizód eredeti idejébe való visszatérést jelöli, hanem egy újabb fordulópont elérését is, ráadásul Cybele szerepétől is elválaszthatatlan módon. Az istenek anyja, az egyik első isten segítségével a trójaiak hazakeresésének újabb kiemelt epizódjához, a vándorlás végéhez érkezünk: a hajók felgyújtásával és átváltozásával a letelepedés elkerülhetetlen lesz. Ahogyan később Turnus is értelmezi,²⁵ a tenger el van zárva a trójai seregtől, az epikus cselekmény inentől a szárazföld terepére korlátozódik.

A flottaépítés felidézése után újabb határátlépés történik. Az isteni szférába kaphat betekintést ugyanis az olvasó: Iuppiter és Cybele (egykori) párbeszédét olvashatjuk.²⁶ Ezután a narrátor veszi fel a történet fonalát, és köti át a múlt és az elbeszélés jelene közti szakaszt, ráadásul (számunkra itt most különösen fontos módon) „megígért határnapról” (a *dies* jelzőjének nőnemű alakja világossá teszi, hogy ’határnapról’ van szó), azaz „az időről” beszél, „melynek beteljesedésével a Párkák tartoztak” (*ergo aderat promissa dies et tempora Parcae / debita compleverant*, IX. 107–108),²⁷ majd pár sorba sűrítve előrevetíti az eseményeket (*cum Turni iniuria Matrem / admonuit ratibus sacris depellere taedas*, „mely felidézte az istenek anyjának, hogy a vétkes / Turnus okozta tüzet szent

bárkahadán, im, eloltsa”, IX. 108–109). Inentől újra visszatérünk a cselekmény lineáris elbeszéléséhez, és az isten természeti jelenségen keresztüli megnyilatkozásának leírása után²⁸ Cybele beszédét olvashatjuk, melyet „gyermekéhez”, a hajóhadhoz,²⁹ illetve a trójaiakhoz intéz, végül a hajók tényleges átváltozásának leírása következik.

„*Ne trepidate meas, Teucri, defendere navis
neve armate manus; maria ante exurere Turno
quam sacras dabitur pinus. Vos ite solutae,
ite deae pelagi; genetrix iubet.*” *Et sua quaeque
continuo puppes abrumpunt vincula ripis
delphinumque modo demersis aequora rostris
ima petunt. Hinc virgineae (mirabile monstrum)
reddunt se totidem facies pontoque feruntur.*

„*Teucrok, a gályahadam ne rohanjatok óvni remegve,
Kardot fogni se kell: Turnus tűzárral a tenger
Inkább töltheti el, mint szent fáim. No de útra,
Mélyvizi istennők, én mondom, anyátok!*” *A bárkák
Erre szakítják el tüstént kötelékük a partról,
S orral az árba, miként delfin-had, mind lemerülnek.
Majd – csuda látni – leányokként csapnak fel utána.*

Vergilius: *Aeneis* IX. 114–122

A hajók tehát köteleiket elszakítva delfin módjára törnek a nyílt tengerre, majd a víz alá bukva, nimfaként térnek vissza. Az elsődleges olvasat mellett a csodás jelenség leírása hangsúlyosan allegorikus. A *vincula abrumpunt* és a Cybele beszédében szereplő *solutae* ugyanis nemcsak a horgony, hanem a hajók lelkének eloldására, a materiális, tárgyi anyagságba zártság megtörésére, a határok áthágására is vonatkozhat, és összetett a *reddunt se* kifejezés jelentése is, hiszen ez nemcsak a vízből való felbukkanást, hanem az új alakban való visszatérést is jelentheti. Mindemellett a kitörés jelen esetben a halandóság kereteinek szétfeszítésére és az időtlenségbe, halhatatlanságba való visszatérés mellett az anyjukhoz való visszatérésre is utalhat.³⁰

A szöveg tehát az összetett narratív technika használatával is performálja a határátlépések poétikáját, az epizód allegorikus jelentésségének feloldása pedig már itt is kifejezetten összetett képet mutat: a hajók új alakot öltenek, de mégis „visszaadják magukat” anyjuknak, azaz az eredetükhöz, a kezdetekhez térnek vissza. Innen nézve pedig nagyon is adja magát a trójaiakkal vont analógia: ahogy a hajók korábbi alakjukhoz, úgy a trójaiak is „öshazájukba” térnek vissza, ugyanis (az *Aeneis* szerint legalábbis) Dardanus Itáliából költözött Keletre,³¹ a csodás esemény előidézője pedig Iuppiteren keresztül maga az istenek anyja, Cybele. A jelenetre – amint látni fogjuk – az ókori és különösen persze a Vergilius-korabeli Magna Mater-kultusz vallástörténeti, történelmi és politikai vonatkozásai, kulturális kódjai is rárakódnak.

A Cybele-kultusz

A második pun háború végéhez közeledve a római állam a Si-bylla-könyvekhez fordult segítségért, ahonnan azt a tanácsot kapták, hogy hívják be a kis-ázsiai, fríg istennőt a városba.



2. kép. Kybelé mint az állatok úrnője (*potnia thérón*).

Kr. u. 3. századi szobor Latiumból Virius Marcarius senator dedikációs feliratával. A szobor az oroszlánok mellett a toronyszerű fejdísszel az *Aeneis*ben Cybelére alkalmazott *turrita* jelzőt (VI. 785) is jól szemlélteti. Régészeti Múzeum, Nápoly (forrás: Wikimedia)

Ekkor, Kr. e. 204/5-ben került sor Magna Mater kultuszának rituális befogadására.³² A történettel kapcsolatos három legfontosabb forrás Liviustól, Ovidiusától és Cicerótól származik.³³ Habár az istennő befogadásának okai és körülményei, illetve származási helye tekintetében a három leírás nincs teljes összhangban,³⁴ az bizonyos, hogy a szertartásnak kiemelt jelentőséget tulajdonított az állam és a lakosság is: a (valószínűleg) Pessinusból egy szent kő képében hajón érkező Cybelét Róma legjelesebb férfinja, P. Scipio Nasica, illetve a legtisztább asszony, Claudia Quinta³⁵ fogadta. Az istenanya kultusza innentől kezdve szerves része volt a római vallási életnek: templomot állítottak neki a Palatinuson, és minden évben megrendezték a *Ludi Megalenses*t a tiszteletére.³⁶ Az eseménynek kiemelt szerepe volt a római kultúrában: Plautusnak egy, míg Terentiusnak négy darabja is van, amiről tudjuk, hogy az ünnep keretében mutatták be.

Az istennő szerepe és a hozzá kapcsolódó szertartások megítélése mégis igen kettős egészen az Augustus-kor végéig:³⁷ egyszerre jellemzi az eredetkultusból fakadó mély vallásos tiszte-

let, de a keleti elemekre vonatkozó félelem, elítélés és tartózkodó távolságtartás is. Magna Mater tiszteletét tehát a „sajáttá tétel” és a kulturális idegenség kettőssége és folytonos ellentmondása hatja át:³⁸ Cybele egyszerre az istenek anyja, a mindenki felett álló istenasszony, a termékenység, a győzelem istennője,³⁹ de ezzel egy időben a hozzá kapcsolódó vallási gyakorlatot végző fríg *gallusok* nemcsak hogy idegennek hatnak a rómaiak számára, hanem az örületet, a túlzott mámort, a vad szexualitást és az önkasztráció gyakorlatának nyomán a „férfiatlanságot”, a *Romanitas* fogalmának tökéletes ellentétét testesítik meg.⁴⁰

A kultusz sokrétűségét, illetve sokféle értelmezési lehetőségét kifejezetten jól szemlélteti a késő köztársaságkor néhány irodalmi szövege: Catullus 63. *carmen*je, illetve Varro *Eumenides* című töredékesen fennmaradt menipposi szatírájának és Lucretius *De rerum naturájának* egyes részletei. Míg Varro elsősorban a *gallusok* döbbenet kiváltó megjelenését, ruháit,⁴¹ mozgását, a vonulásukhoz kapcsolódó furcsa akusztikus, zenei hatásokat írja le (dob, fúvós hangszerek diszharmonikus játéka),⁴² Catullus az önkasztráció gyakorlatának mitikus eredet-történetét írja meg, vagy máshonnan közelítve Attis példáján keresztül (és ezáltal szorosan kapcsolva a jelenséget a *gallusokhoz*) a belső szexuális vágy tombolását ábrázolja.⁴³ Lucretius egészen más megközelítésből ír az istennőről: a kultuszról és eredetéről mint a régi görög költők által énekelt *turpis religi*óról számol be (*concedamus ut hic terrarum dictitet orbem / esse deum matrem, dum vera re tamen ipse / religione animum turpi contingere parcat*, „engedjük meg, hogy a földkerekséget az istenek anyjának nevezze, amíg ő maga valójában tartózkodik attól, hogy lelkét a bectelen vallás megfertőzze”, Lucretius, *DRN* II. 658–660, saját ford. – K. A. E.). E szerint a „babona” szerint Cybele az egész világot, az ősanját testesíti meg, és a *Phrygia-fruges* paronómáziára alapozva nagyobb metaforikus keretbe ágyazva az istennőt a termékenységgel hozza párhuzamba, ennek nyomán pedig az önkasztrációt azzal magyarázza, hogy aki megsértette szüleit, azt az istennő bünteti meg, és arra van kárhóztatva, hogy képtelen legyen utódokat nemzeni.⁴⁴ A *gallusok* öncsonkítását forrásaink összefüggésbe hozzák továbbá az *Aeneis*ben is fontos értékkel, a *pietasszal*,⁴⁵ illetve annak hiányával, az *impietasszal*. A Lucretius által emlegetett régi költőknél is a *gallusok* a szüleikkel, hazájukkal és az istenekkel szembeni köteleességek elmulasztásáért érdemlik ki a kasztrációt mint büntetést, Catullusnál Attis öncsonkításának eredménye végső soron a *pietas* hiánya,⁴⁶ és Varro is explicit módon hozza összefüggésbe egymással az *impietast* és az önkasztrációt.⁴⁷ A *gallusok* tehát ebben az értelemben az *impietas* megtestesítői, Magna Mater pedig a hűtlenség megboszoszulója és a szexuális vágy megzabolázója.⁴⁸ Erre utal számtalan attribútuma közül többek között a szekérét húzó oroszlánok csapata, habár Catullus költeménye ez esetben is kivételt képez, nála ugyanis az oroszlánok Attis tettének megboszoszulói, és Cybele küldi a dühöngő oroszlánokat a fiúra, hogy rávegye az örök szolgálatra (63,78–83). Az oroszlánok továbbá, még ha csak implicit módon is, már Catullusnál és Lucretiusnál is a *gallusok* attribútumait, viselkedésmódját idézhetik fel.⁴⁹

Magna Mater kultuszának határozott ambivalenciája, ez a sok esetben egymásnak ellentmondó sokszínűség a kultusz legmeghatározóbb jegyének tűnik. Miközben az istennő az óvó-védő anya, a termékenység megtestesítője, Iuppiter édesanyja, egyben kegyetlen bosszúálló is, a *pietas* erényének elhi-

vatott és megalkuvást nem ismerő védelmezője, és innen nézve kézenfekvő, hogy a római állam legelső istenei között tartsa számon. Követői, a *gallusok* azonban egyrészt a vad, ösztön-szerű szexuális vágy, az eksztatikus kivetkőzés, az örület, másrészt azonban az örök szolgálat, a hűség megtestesítői is, akik tanulva saját „hibáikból” a *pietas* védelmezőivé váltak.

Cybele személye és kultuszának bizonyos aspektusai nemcsak a tárgyalt jelenetben jutnak kiemelt szerephez, hanem az eposz egészében is szembetűnően sokszor jelennek meg. Az istenek anyja végig aktívan segíti Aeneast és a trójaiakat. Ő az, akinek az akaratából Creusának Trójában kell maradnia (*sed me magna deum genetrix his detinet oris*, „nem, mert engem e földön a menny szent anyja marasztal”, II. 788). Minthogy rá érti (tévesen) Anchises Apollo szavait, amikor „ösi anyjuk” lakóhelyének megkeresésére és az ott való letelepedésre szólítja fel a trójaiakat (*antiquam exquirite matrem*, III. 96), végül a helyet is hibásan Kréta szigetként azonosítja. A hatodik énekben Anchises az alvilágban ahhoz hasonlítja a hősi szülőteire büszke Róma fényes jövőjét, mint amily boldogságot Berecynthia érez, mikor átöleli isteni sarjait (VI. 783–787).⁵⁰ Végül a X. énekben, a metamorfózist követően a nimfává változott hajók megüzenik Aeneasnak, hogy vissza kell térnie Itáliába, és szembe kell szállnia a latin csapatokkal (X. 215–249), és ezt követően Aeneas Cybeléhez is fohászodik (X. 252–255), de ugyanebben az énekben olvashatjuk Aeneas hajójának leírását is, amelynek orrán Cybele jelképei, az Ida-hegy és oroszlánok ékeskednek (*Aeneia puppis / prima tenet rostro Phrygios subiuncta leones, / imminet Ida super, profugis gratissima Teucris*, „elől Aeneás evezőse / száll, phryg földi oroszlán-pár díszíti az orrát, / s Ida, a bérc, melyet oly szívesen szemlélnek a teucrok”, X. 156–158).

Az istennő mindemellett implicit módon is, újra és újra megjelenik az eposz különböző szöveghelyein; a hozzá kapcsolódó vallásgyakorlat és az ebben megbúvó kulturális kódok átszövik az eposz szövetét. Magna Mater kultuszának egyik legfontosabb eleme a fríg eredethez kapcsolódik. Az epikus elbeszélő igen sokszor reflektál erre, és ennek nyomán valamilyen formában frígeknek nevezi a trójaiakat.⁵¹ Maga a jelző azonban korántsem értéksemleges, különösen akkor nem, amikor az ellenség használja a trójaiakra:⁵² így az önkasztráció gyakorlatára visszavezethető képzettársítások nyomán sokszor jelenik meg a jelző negatív kontextusban, általában a *semivir* (‘félig férfi’ átvitt értelemben: eunuch) vagy *effeminatus* (‘nőies’) kifejezéssel karöltve. Először Iarbas, megharagudván Aeneasra, ócsárolja így a trójaiakat (IV. 206–218):

*Et nunc ille Paris cum semiviro comitatu,⁵³
Maeonia mentum mitra crinemque madentem
subnexus, raptu potitur: nos munera templis
quippe tuis ferimus famamque fovemus inanem.*

*Most is ez a... ez a kenceficés, e Paris, ki kobakján
maeoni mitrával mászkál mindig, melyet állán
úgy köt meg, nézd, élvezi zsákmányát; de mi, persze,
templomaidba hiú hírednek hordjuk adóink, mi?!*

Vergilius: *Aeneis* IV. 215–218

A kilencedik énekben azután Numanus Remulus nevezi „két-szer foglyul ejtett frígeknek” (*bis capti Phryges*, IX. 599) a trójaiakat, majd így folytatja:

*„o vere Phrygiae, neque enim Phryges, per alta
Dindyma, ubi adsuetis biforem dat tibia cantum.
Tympana uos buxusque vocat Berecynthia Matris
Idaeae; sinite arma viris et cedite ferro.”*

*„Phryg nők, nem phryg férfi-sereg! Fel a Dindyma-fokra,
hol sipotok két hangú, jól ismert dala vijjog.
S merre anyátok, az idai, bikk-fütyel, dobütőkkel
hív, Berecynthia: nem titeket, hőst illet a fegyver.”*

Vergilius: *Aeneis* IX. 617–620

Remulus tehát Berecynthia ligetébe utasítja vissza Aeneas csapatát, ráadásul a *gallusok* attribútumaival felruházva őket, a gúnyolódó beszédnek pedig Ascanius vet véget Apollo segítségével, örökre elhallgattatva a rutulust. Ezen felül az eposz végén a nagy összecsapás során Turnus is „fríg fél-férfinék” (*semiviri Phrygis*, XII. 99) nevezi Aeneast.⁵⁴

Aeneas csapatának a *gallusokkal* való azonosulása tehát ketős. Egyrészt a trójai eredetet védik és őrzik ebben a szerepben: Aeneas többször imádkozik az istenek anyjához, nem beszélve arról, hogy amikor Trójából elindul, hogy új hazát keressen, talán épp a Cybeléhez való viszonyt jelezve egy oroszlánbőrt terít magára,⁵⁵ mielőtt apját hátára, fiát pedig karjára venné. Ezáltal implicit módon *gallusként* definiálva magát innentől Cybele követője és szolgálója, a *pietas* erényének fíradhatatlan védelmezője lesz (már alapvetően az apjának adott tisztelettel is), ezzel megtartva gyökereit és „áldozva” a győzelem istennőjének, aki a múltat és jövőt köti össze, és aki ez utóbbi sikerességéért, az újjászületésért is felelős. De mindezzel egy időben a trójai népnek azzal kell szembesülnie, hogy a külső szemlélők bélyegként, szégyenfoltként sütik rájuk a „fríg” jelzőt⁵⁶, és a maguk népének vélt vagy valós bátorságával, szikárságával, férfias, harcias jellemével szembeállítva⁵⁷ ehhez az eredethez és a *gallusokhoz* a férfiatlanságot, a gyávaságot, a mámoros, eksztatikus kivetkőzést és örületet társítják.

A hajók átváltozása mint a múlt újraértése: továbblépés és ellenpont

A hajóallegória már csak a felgyújtás aktusán keresztül is Trója bukásával, és ezen keresztül a trójai had múltjával való összehasonlítás lehetőségét kínálja fel, amely, különösen a már ismertetett Cybele-kultusz biztosította kulturális kontextus révén számtalan interpretációs következménnyel jár. Ezt az értelmezési lehetőséget erősíti a már említett hajóleírás is a X. énekben, mely szerint Aeneas hajóját az Ida-hegy és a gyakran a *gallusokra* emlékeztető oroszlánok díszítik, és amelynek utasai, vagy akár maguk a hajók így mint Magna Mater követői tűnnek fel. A metamorfózis tehát – David Quint értelmezése nyomán – a múlt elfelejtésének vagy még inkább ismétlés általi megsemmisítésének proleptikus eseménye.

Quint két tanulmányában⁵⁸ is részletesen elemzi az *Aeneis*-ben található ismétlések retorikai és traumafeldolgozó szerepét. Az elsősorban a freudi pszichoanalízis elméleteire hivatkozó írások az *Aeneist* mint az *Ilias* és az *Odysszeia* fontos változtatásokat betöltő parafrázisát értelmezik, és helyezik az Augustus-kor politikai kontextusába.⁵⁹ Az intertextuális beágyazottság természetesen a tárgyalt jelenetben sem hagyható

figyelmén kívül, különös tekintettel arra, hogy még ezáltal is egy határátlépést visz színre az epizód: a cselekmény e pontján ugyanis, ahogy arra már utaltam, az *Odysseia* világából az *Ilias* világába lépünk át. A hajók „elpusztulásával” – Turnus értelmezése szerint is (IX. 130–131) – ez véglegessé válik. Innentől kezdve a bolyongás lezárult, megkezdődik a trójaiak letelepedése, a harc az új hazáért, egy „második trójai háború”, amely azonban a trójaiak szemszögéből nézve épp ellentétes kimenetellel fog zárulni. Ezzel egy időben pedig, miután a múltba révedést maguk mögött hagyva a jelen és a jövő problémáit kell felfejteniük, a trójaiak rómaivá válásának folyamata, etnogenezise is elindul,⁶⁰ amely természetszerűleg az identitásképzés nehézségeit is felszínre hozza. A trójaiak feladata tehát, hogy megértsék: a múlt nem ismételtető meg teljes egészében ugyanúgy.⁶¹ Többek között ennek elfogadása teszi alkalmassá végül őket arra, hogy fordítsanak sorsukon, és ugyanez teszi alkalmatlanná a latinokat arra, hogy megnyerjék a háborút. Eszerint az eposz első fele a trauma feldolgozásának kudarcát viszi színre: több példát is látunk a múlt változtatás nélküli ismétlésének működésképtelenségére⁶² és az irodalmi művek közötti metaleptikus határátlépés határaitra is.⁶³ Ezzel összefüggésben Quint Aeneas és Turnus Achilles szerepéért folytatott „párharcát” is meggyőzően tárgyalja: a „második trójai háború”, a latinok ellen folytatott háború az irodalmi előzmények tekintetében az *Ilias* különböző szerepköréiért is folyik.⁶⁴ Épp ennek a „párharcnak” a kimenetelét vetíti előre a vizsgált jelenet és azt követően Turnus beszéde (IX. 122–158).

A csodás esemény ugyanis nem maradhat reakció nélkül. A rutulusok a metamorfózist követően megdöbbennek, megremülnek, akárcsak a Tiberis (*obstipuerunt animis Rutuli, conterritus ipse / turbatis Messapus equis, cunctatur et amnis / rauca sonans revocatque pedem Tiberinus ab alto*, „elhül a sok rutulus, megijed Messapus, a mének / horkannak, s a folyam habozik habjával ömölni: / visszatüremlik a tengertől a rekedt Tiberinus”, IX. 123–125). Velük ellentétben „a bátor Turnus nem veszti el önbizalmát” (*at non audaci Turno fiducia cessit*, IX. 126), nem ijed meg a jelenségtől, sőt a jósjelel felbuzdulva még beszédet is intéz társaihoz, amelyből nyilvánvalóvá válik, hogy úgy gondolja: a természetfeletti jelenség az ő leendő győzelmük megkérdőjelezhetetlen bizonyítéka. Véleménye szerint ugyanis Iuppiter ezzel jelzi, hogy megtagadta eddigi segítségét a trójaiaktól, elzárta előlük a tengert, így nem menekülhetnek; végzetüket pedig beteljesedettnek látja, hiszen már elérték Itália partjait. Mindemellett a következő sorokban Turnus saját *fatumára* hivatkozik: *sunt et mea contra / fata mihi, ferro sceleratam excindere gentem* („azonban / végzetem énnekem is van: e fajt aprítani vassal”, IX. 136–137). Felmerül viszont a kérdés (amelyre nem kapunk választ), hogy mire alapozza ezt a kijelentést.⁶⁵ Valójában azt láthatjuk, hogy újradefiniálja a *fatumot*, és úgy értelmezi, mint ami Hardie szavaival „a morális értékek mentén kijár az embernek, vagy ami a fegyverek erejében keresendő”.⁶⁶

A beszéd innentől kezdve ferdített vagy téves analógiák sora. Turnus ugyanis (számára legalábbis) kézenfekvőnek tűnő párhuzamot von az ő serege és a trójai háborúban győzedelmeskedő görögök között, azonban már az első „kapcsolódási pont” is hibás azonosításon alapul: „elragadott hitvesről” (*coniuge praerepta*, IX. 138) beszél ugyanis, miközben Lavinia nemcsak, hogy nem a hitvese, de még csak a jegyese sem volt.

Így a tények meghamisításán keresztül von párhuzamot saját maga és Menelaos között (ami Iuno alakjához közelíti, aki szintén sokszor így formálja saját maga kedvére az igazságot),⁶⁷ és valójában ez az azonosítás lesz egész interpretációjának alapja és ezzel veszti is. Turnus úgy gondolja, hogy esete hasonmása, úgy is mondhatnánk, *imitatiója* a trójai háborúnak: *nec solos tangit Atridas / iste dolor, solisque licet capere arma Mycenis... at non viderunt moenia Troiae / Neptuni fabricata manu considerare in ignis?* („ily bú nem az Atreus / sarjainak fáj csak, mely kardra kapatta Mycenaet!”, „Nem látták-e talán Trójának tűzbe borulva / Neptúnus keze épített falait leomolni?”, IX. 138–139, 144–145). Nem meglepő ennek fényében, hogy nem kételkedik győzelmében. Legnagyobb tévedése pedig nem az, hogy nem tudja vagy nem akarja helyesen olvasni a jeleket, vagy hogy képtelen a metaforikus értelmezésmódra, hanem hogy nem veszi észre a múlt és jelen között húzódó határvonalat, így a régmúlt eseményeit pontról pontra megismételhetőnek gondolja. Ha tehát elfogadjuk David Quint értelmezését, pontosan úgy jár el, mint a trójaiak az eposz első felében. Turnus beszédének így azáltal is jelentősége lehet, hogy előrevetíti végzetét, ugyanis a római olvasó számára a csata előtti jósjelek félreértelmezése kétségbevonhatatlan bizonyítéka volt az egyén személyes bukásának, és minthogy a befogadó néhány sorral feljebb olvashatta a természetfeletti jelenség okát Iuppiter és Cybele párbeszéde nyomán, nem lehet kétséges számára, hogy Turnus értelmezése hibás.⁶⁸

Ahogy tehát az eposz egésze, úgy Turnus beszéde is egyre szembetűnőbben mutatja: sem az időszakos közti átjárás, sem az irodalmi művek közötti metaleptikus határátlépés nem lehet soha teljes mértékben változtatás nélküli, és ennek a meg nem értése lesz Turnus téves interpretációjának másik oka. Innen olvasva pedig Turnus beszédének jelentősége hatalmasat nő, és egyszersmind a megelőző átváltoztatás-jelenet is elválaszthatatlan lesz tőle: átértelmeződik a szövegrész első fele is, melyet végig átszöött az irodalmi előzmények variatív megidézése. Vergilius ugyanis – miután megmutatja, hogyan lehet a már meglévő irodalmi hagyományra támaszkodni, új kontextusba helyezni és újraértelmezni – Turnus szónoklatán keresztül el is utasítja a szolgál *imitatiót*, és a vezér későbbi sorsával leszögezi: bármily hasonló is egy mű cselekménye, és bármennyire is emlékeztet minket egy másik eposzra, a határok mégsem teljesen átjárhatók. Semmi sem történhet meg kétszer ugyanúgy. Az átváltoztatás-jelenet tehát nem csupán a cselekmény fontos eleme, az isteni akarat, a *fatum* egyik utolsó megnyilatkozása, a határok átlépésének szimbolikus színrevitele és a trójaiak sorsának allegorikus megfestése, hanem metapoétikus olvasatban intertextuális metamorfózis is: a szövegtenger megmutatkozása, melyen hajózva az olvasó, bár ismerős tájak mellett halad el, mégsem léphet kétszer ugyanabba a világba.

A beszédnek ezen felül van még egy fontos funkciója: az átváltozás-jelenet ellenpontját képezi ugyanis, hiszen a hajók metamorfózisa épp azt performálja, aminek elfogadására Turnus képtelen: a múltat jelképező hajóhad (lényegi elemeit megtartva) a változást, az újjászületést, a jövőt magukban hordozó nimfákká változik, ezzel vetítve előre a trójaiak sorsát, amelynek során Aeneas csapatának ezt a múltat szükséges egyrészt feledni, másrészt lényegi eltérésekkel, de meg is ismételni.⁶⁹

A múlt idegenné tétele

Van a vizsgált jelenetnek egy további fontos aspektusa, amelyre a fentebb tárgyalt Cybele-kultusz világíthat rá. Ahogy ugyanis az előzőekben láthattuk, a trójai had múltbeli identitásának szerves része a fríg eredet, amely nemcsak az eposzon belül jelenik meg pejoratív kontextusban, hanem – ahogy azt fentebb kifejtettem – a *gallusokra* értve is hangsúlyosan negatív felhanggal bír a Vergilius korabeli római vallási gyakorlatban. A hajóallegória értelmezésének van tehát egy szűkebb értelmezési lehetősége is, amely viszont, ha tüzetesebben megvizsgáljuk, mégis holisztikusabb interpretációt kínál fel. A *gallusok* ugyanis, ahogy azt szintén láthattuk, a római vallásgyakorlatban Magna Mater kultuszának „nem kívánt”, keleti, barbár elemeit testesítik meg, ahogy az eposzban is – a már ismertetett szimbólumokon keresztül – az örület, az eksztázis, az effemináltság képzete társul hozzájuk. Az ellenség, Iarbas és Turnus a trójaiak ellen intézett megszólalásaikban épp ezeket a jellemzőket emelik ki mint Aeneasnak és/vagy csapatának kifogásolható tulajdonságait, és az eposz végén Iuppiter és Iuno egyezségében⁷⁰ is ez kerül középpontba: Iuno kikötése, hogy a trójaiak egyesülhetnek a latinokkal, de Trójával együtt Trója emlékezete, szokásai, nyelve is ki kell hogy haljon.⁷¹

*Ne vetus indigenas nomen mutare Latinos
neu Troas fieri iubeas Teucrosque vocari
aut vocem mutare viros aut vertere vestem.
Sit Latium, sint Albani per saecula reges,
sit Romana potens Itala virtute propago:
occidit, occideritque sinas cum nomine Troia.*

*Régi nevét e vidék latin őseinek ne parancsold,
Sem magukat trósszá, teucroknak híva, cserélni,
S hogy vesszék a vitéz viselet, változzon a nyelvük.
Álljon csak Latium, fejedelmeit adja örökre
Alba, s a római fajt az itáli erény tegye naggyá;
Trója letűnt, neve is tűnjék el hát vele végképp!*

Vergilius: *Aeneis* XII. 823–828

A trójaiak tehát múltjuk bizonyos elemeit megőrizhetik, de még nagyobb részét el is kell felejteniük, és így, az emlékezés és felejtés révén megvalósuló szelekcióval a közösségi identitás újradefiniálására is szükség van.⁷² Fehér M. István szavaival: „identitásképzés» másképp, mint [...] »idegenségtapasztalat feldolgozása» révén nem is lehetséges”.⁷³ A trójaiaknak ennek értelmében új, itáliai identitásuk kialakításához szükségük van egyrészt a latinokhoz képest való önmeghatározásra,⁷⁴ másrészt azonban nem kevésbé saját idegenségük felszámolására, a saját múltjukkal szembeni önmeghatározásra is. Magna Matert, az ősanját, a *pietas* megtestesítőjét, aki végig segítette útjukat Itáliába, nem szabad feledni, azonban a fríg hagyomány férfiatlansággal, *impietasszal* vádolható elemeit már annál inkább: ez ugyanis az út az átváltozáshoz, ez az, ami lehetővé tud tenni egy – a régítől teljesen el nem szakadó, de azt átértelmező – újakezdést. Valójában tehát az új identitás kialakításának első lépése a saját múlt bizonyos elemeinek idegenné tétele, majd az ehhez képest való önmeghatározás nyomán az új azonoságtudat kialakítása. Ezt az idegenné tételt pedig Ascanius gesztusa viszi színre leglátványosabban, amikor az éppen a



3. kép. A gallus-papok vezetője (*archigallus*).
Temetkezési dombormű, Kr. u. 2. század közepe. Capitoliumi
Múzeum, Róma (forrás: Wikimedia)

fríg eredet kapcsán a népet ócsárló Numanus Remulust Apollo segítségével lenyilazza, ezzel fojtva belé a szót, megkérdőjelezve és megsemmisítve mindazt, amiről a latin beszél.

Könnyen belátható az is, hogy a trójai nép, miután elhagyja az égő Tróját, folytonos identitáskrizisbe kerül. Hol *hospes*ként, vagyis vendégként, hol pedig *hostis*ként, vagyis ellenségként fogadják őket; Itáliában először előbbiként, később utóbbiként. Ahogy azonban a két szó közös töve is mutatja, van ennek az állandó kettős szerepnek egy fontos közös metszete: a másokhoz képest való önmeghatározás és a személyes identitás kettőssége.⁷⁵ Mindkét szó ugyanazt a lényegi elemet foglalja magában, csak más hangsúlyokkal: idegen, aki más, mint én, illetve aki nem én vagyok. Épp ilyen saját maga számára az elgyökértelenedett, identitásának alapjától (Trójától) megfosztott, meghurcolt trójai sereg is. Az egyik esetben örömmel látott és fogadott vendégként, a másik esetben veszélyt jelentő, ellenséges idegenként tekintenek rájuk. Aeneas hadának azonban az eposz e pontján rá kell jönnie, hogy nemcsak mások szemében, hanem saját magukéban is ezzel a kettősséggel küzdenek: egyszerre vendégbarátaik, új, ismeretlen, de megismereni vágyott replikái saját maguknak, miközben az identitásuk múltból itt maradt kísértő szellemeinek ellenségei is.

Jelen esetben tehát Aeneasnak és követőinek önmaguk újradefiniálásához és egy új népként való újraértéséhez nemcsak a latinokhoz vagy etruszkokhoz képest, hanem a frigekekhez, trójaiakhoz, vagyis a saját múltjukhoz képest való önmeghatározásra is szükségük van. A múlt szövetének szálaiból pedig bizonyos lényegi elemeket meg kell tartaniuk, amelyek nagygyá tehetik majd az új népet, de a (vélt vagy valós) *impietast*, illetve „keletiesként” és „barbárként” elkönyvelt vonásaikat⁷⁶ a trójai háború traumájával és az ismétlés kényszerével együtt



4. kép. Jean-Baptiste Marie Pierre: *Kybelé megakadályozza, hogy Turnus felgyújtsa a trójai flottát* (18. század). Metropolitan Museum of Art, New York (forrás: Wikimedia)

maguk mögött kell hagyniuk. A hajók átváltozásának jelene épp ezt vetíti előre: a hajók kitörnek anyagba zárt létükből, és megszabadulva a traumatikus múlt fedélzetükön hordozott terhétől, bár lényegi elemeiktől el nem szakadva, új alakban térnek vissza, és – ha nem is ennyire zökkenőmentesen – ugyanez történik a trójaiakkal is: a hajók metamorfózisa nemcsak szimbolikusan vetíti előre számukra a múlt megsemmisítését, hanem praktikus szinten is lehetlenné teszi a tovább-, vagy még inkább a visszaindulást. Az eposz e pontján tehát a trójaiaknak nincs többé választásuk: a vándorlásnak, az útkeresésnek vége. Innentől kezdve a feladatuk az új haza megalapítása, megőrzése, a trauma feldolgozása a javukra fordított ismétlés nyomán, és a saját magukkal való szembesülés során a múltjukkal szembeni meghatározás révén az új „nemzet” új identitásának kialakítása. Ennek az új identitásnak a kialakítása pedig – ahogy azt a fentebb idézett, Iuppiter és Iuno között lezajló párbeszéd és az annak révén kialakuló egyezség is jól mutatja – már nemcsak a trójai csapat feladata: az új, római identitás létrehozása ugyanis csak a latinokkal együtt lehetséges. Ennek nyomán pedig a „rómaiság”, a *Romanitas* nemcsak a trójai, de – ahogy azt Aeneas pajzsán is látjuk – a latin eredetű is magában fogja foglalni a későbbiekben. Az identitásképzés, vagy jelen esetben még inkább identitásváltás, az etnogenezis pedig lényegét tekintve elengedhetlenül határátlépést implikál. Szubjektumból szubjektumba való áthelyezkedést, az előző identitás lerombolását és egy új felépítését, valójában tehát az identitás dekonstrukcióját feltételezi. Így lesz a hajók átváltozása a trójaiak etnogenezisének szimbolikus előképe.

Van azonban egy fontos pont, ahol a hajók metamorfózisa által előrevetített csodás átalakulás csorbát szenved, és világossá válik, hogy bármennyire is sikerült a trójai népnek a múltat mag mögött hagynia, a teljes feledés lehetetlen. Aeneas a mű végén ugyanis – bár némi habozást követően – „a retentő dühtől és haragtól lángra gyúlva” (*furiis accensus et ira terribilis*, XII. 946) kegyetlenül megöli Turnust, amikor meglátja rajta a megölt Pallas fegyverzetét. Az előbbieket tükrében tehát az identitásképzés kudarcát láthatjuk itt.⁷⁷ Aeneas ugyanis, még ha bizonyos mértékig képes is saját maga kudarcot szenvedett múltbeli énjét hátrahagyni, győzelemre vezetni a trójai sereget és korrigálni a Trója alatt elszenvedett vereséget, létrehozva ezáltal a „szerepcsere”, a múlt minden sérelmének feledését – szemelyes szinten legalábbis – mégsem tudja véghezvinni. A trójai háború traumájának felszínre kerülésekor a múlt emlékeitől lángra gyúlva képtelen megkegyelmezni „saját maga Hektórijának”. Ebben az értelemben pedig ugyanazt a

hibát követi el, mint Turnus: a múlt változtatás nélküli ismétlésének veszélyeit figyelmen kívül hagyva, az achilleusi kegyetlen bosszúállás melletti döntéssel az *Ilias* reprodukcióját végzi el.⁷⁸ Innen nézve pedig az eposz lezárására az identitásképzés és a feledés kudarcának tragédiájaként is lehetne tekinteni, és az eposz hirtelen lezárása is bizonyos tekintetben érthetővé válhat: az identitásváltás, a trójaiakból rómaiává válás nem is annyira egyszerű. Ahogy a római nép évszázadokon át küzd Cybele kultuszának romanizálásával, úgy küzd meg Aeneas és csapata az egész művön át a trójai háború és az ehhez kapcsolódó dicső múlt feledésével.

Ahogy David Quint az ismétlés és feledés kettős retorikáját az eposzon belül az augustusi propaganda és történelemértelmezés irányvonalaival állítja párhuzamba, úgy a vizsgált jelenet is jól értelmezhető ilyen szempontból. A hajók átváltozása a Magna Mater-kultusz romanizálásának fontosságára hívja fel a korabeli olvasó figyelmét, aki minden bizonnyal könnyen olvassa a hajóhadra rakódott kulturális kódokat, és érti: a keleti, barbár elemek elvetésére, de az istenanya tiszteletének megtartására és kultuszának újraértelmezésére van szükség. Mindemellett azonban azt gondolom, hogy az epizód valójában éppen arról beszél, hogy identitásképzés, vagy még pontosabban identitásváltás az idegenségtapasztalat feldolgozása, azaz a máshoz képest való meghatározás nélkül lehetetlen. Csakhogy a trójai nép számára jelen esetben az idegen, amihez képest meg kell határozni és újra kell értelmeznie saját magát, nem más, mint saját maga, a múlt árnyaitól kísértve.

Jegyzetek

Az egész kutatáshoz nyújtott fáradhatatlan segítségéért Kozák Dánielt, szakirodalmi javaslataiért Krupp Józsefet, alapos és inspiráló szerkesztői munkájukért Dobos Barnát és Tamás Ábelt, a kézirat első változatához fűzött értékes megjegyzéseikért pedig Gloviczki Ráhel és Szlovicsák Bélát illeti köszönet. Az *Aeneis*ből vett részleteket, ha másként nem jelzem, Lakatos István fordításában idézem.

- 1 Euander jelentős szerepre tesz szert az eposzban, mivel a későbbi Róma területén egy olyan „proto-Rómaként” értelmezhető város uralkodója, amelynek bemutatásába ráadásul a Vergilius-korabeli Róma jellegzetességei, látképe is beleíródik, így Euanderen és városán keresztül az elbeszélő látványosan reflektál a római identitás kialakulásának folyamatára.
- 2 Már Servius előtt is megegyezik a kritikusok véleménye arról, hogy a részlet dramaturgiailag indokolatlan az adott szöveghelyzetben, mivel semmit nem tesz hozzá az eposz cselekményéhez, hovatovább egyesek úgy vélik, hogy Vergiliusnak Ovidiusra kellett volna hagyni megírását, hiszen sokkal inkább illik a *Metamorphoses* kontextusába (ahol egyébként, még ha jelentősen más fókuszpontokkal is, de szintén visszaköszön), mint az *Aeneis*be (bővebben lásd Williams 1973, 283; Mackail 1930, 335). Mindezeket idézi: Fantham 1990, 102, illetve a kérdésről lásd még: Wilhelm 1989, 89–90.
- 3 Fantham 1990; Hardie 1990. Nauta (2004) Catullus 63. *carmen*-jének elemzése során, a „római elvárás horizont” rekonstruálására tett kísérletben hívja segítségül a jelenetet. Rövidebben tárgyalja a jelenetet Garstang 1962, 22–24; Latham 2012, 104–105; Latham 2014/2015, 53; Roller 1999, 303. Nauta 2007, 83 és Wiseman 2009, 387–388 történelmi, illetve szociokulturális és/vagy vallástörténeti kontextusba ágyazva csupán említi a szövegrészt.
- 4 Az ún. organikus egység aristotelési gyökerű követelményének eleget tevő értelmezésre kísérletet sem teszek, úgy gondolom ugyanis, hogy sem a IX. könyv (erről lásd Hardie 1994, 2), sem a tárgyalt jelenet nem ilyen tekintetben ágyazódik be az eposz egészébe, és innen nézve talán az sem meglepő, hogy az erre törekvő értelmezések problematikusnak találták azt. (Az organikus egység problémájáról lásd még a Nisus és Euryalus jelenet kapcsán: Ferenczi 2010, 77–108.)
- 5 Lásd Fantham 1990, 106–107.
- 6 Lásd Hardie 1987, 164.
- 7 A szakirodalom ritkán tárgyalja, azonban véleményem szerint nem mellékes ennek a kérdésnek a tárgyalásakor Catullus 4. *carmen*-je sem, melyben a kishajó (*phaselus*) egy függő beszéd keretében elmeséli, hogy milyen tájakat bolyongott be, merre vitte „urát”, de arról is szó esik, hogy milyen megpróbáltatásokon ment keresztül „erdőként”, azaz a hajó nemcsak hogy itt is perszonalifikálva van, hanem az átváltozás-motívum is középpontba kerül.
- 8 Vö. Cat. 64, 1, Hardie 2000, 92.
- 9 Vö. Zeus felháborodása Poseidón kérésére: *Od.* XIII. 140, Hardie 2000, 93.
- 10 Lásd Hardie 2000, 93.
- 11 Lásd Fantham 1990, 108.
- 12 Ballentine 1904.
- 13 Lásd Ballentine 1904, 90–97, 106–111.
- 14 *...nymphae priscum Carmentis honorem, / vatis fatidicae, cecinit quae prima futuros / Aeneadas magnos et nobile Pallanteum* (VIII. 339–341, fent sajtó ford. – K. A. E.).
- 15 Van mindezek mellett még egy, az *Aeneis* szempontjából is fontos irodalmi előzmény, Apollónios Rhodios *Argonautikája*, amelyben az Argó épp mintha az előzőekben felsorolt képességeket, elsősorban az emberi tulajdonságokat (beszélni tudás) és a nimfák képességét (jövendőmondás) egyesítené magában. Erről és az Argó egyéb természetfeletti képességeiről elsősorban lásd Gaunt 1972.
- 16 Persze nem ez az egyetlen eset, amikor a trójaiak a nimfákat hívják segítségül, de akad néhány olyan szöveghely is, ahol egy adott helyszín szentségét hivatott fokozni a nimfák korábbi jelenléte (lásd pl. I. 157–173, VIII. 314–318). Szinte minden szöveghely a nimfák jós-, illetve jövőért felelős szerepét támasztják alá, többek között Aeneas akkor is a nimfákhoz is imádkozik, amikor az „asztal megevésével” megbizonyosodik róla, hogy Itáliában kell végleg letelepedniük (VII. 107–140).
- 17 A nimfák és a koca, illetve malacainak bőségét a természetközelség, a lokalitás, illetve a termékenység is összekapcsolja. Köszönöm Dobos Barna remek észrevételét.
- 18 II. 680 (az Iulus feje felett megjelenő lángcsóvára értve), III. 26 (Polydorus vérző sírhalma, amely Aeneast a hely elhagyására figyelmezteti, és amelyet követően a hős szintén a nimfákhoz imádkozik), X. 637 (Iuno egy Aeneas alakú ködfelhőt hoz létre, hogy elcsalja Turnust az életét veszélyeztető csatából).
- 19 Seider 2013, 36–40 szintén rámutat arra, hogy Turnus, Numanus Remulus és általában az itáliaiak a múlt ismétlődésének bizonyossága nyomán látják biztosítva győzelmüket.
- 20 Nem elhanyagolható ez a később tárgyalt határátlépések szempontjából sem, és komoly kérdéseket vet fel a mű tagolásával kapcsolatban is, hiszen Vergilius itt mintegy újrakezdi a művet; nemcsak a narrációban mutatkozik ez meg, hanem a cselekmény tekintetében is jelentős fordulópontot vezet be a jelenet. A *prooemium*ban olvasható invokációt követően a VII. ének elején olvasható „második *prooemium*ban” (37–45) és az itáliai csapatok katalógusának bevezetésében is (VII. 641–646) megszólítja az elbeszélő a Múzsá(ka)t. A „középen” elhelyezkedő *prooemium*ok irodalmi hagyományáról és egyedi funkciójáról lásd Conte 2007.
- 21 A sor egyébként szövegkritikailag több szempontból is problematikus; erről lásd Hardie 2000, 89.
- 22 Ezt az eseményt egyébként maga Aeneas is elbeszéli a harmadik énekben: *classemque sub ipsa / Antandro et Phrygiae molimur montibus Idae* („és Antandros alatt készítsünk sok hadigályát, / a phryg Ida tövében” III. 5–6). A hegyi fákból készített hajók motívumához lásd még Cat. 4, 10–16; 64, 1–2; vö. Hardie 2000, 91.
- 23 A fákból lakozó dryasokhoz, istenségekhez és ezáltal a fák alapvető szent státuszához érdekes párhuzam a *Metamorphoses* Erysichthon-története, amelyet legújabbban Bényei Tamás elemez részletesen (Bényei 2020). Ahogy Bényei interpretációjában az Erysichthon-történet tartalmi ellenpontja a Philemon és Baucis-epizód, úgy bizonyos értelemben a fát megsértő királyról szóló elbeszélés másik ellenpontjának akár Aeneas hajóépítését is tekinthetjük, amennyiben Aeneas az istennő felszólítására, a *fatum* beteljesítésének érdekében épít hajóhadat a szent ligetből. Köszönet Dobos Barnának, hogy erre a párhuzamra felhívta a figyelmeimet.
- 24 Lásd pl. rögtön a mű *prooemium*-át: *Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris / Italiam fato profugus Laviniaque venit litora* („harcokat énekelek s egy hőst, akit Itáliába, / Trója vidékéről Lavin partig, legelőször / üzött végzete”, I. 1–2).
- 25 *Ergo maria invia Teucris, / nec spes ulla fugae: rerum pars altera adempta est, / terra autem in nostris manibus, tot milia gentes / arma ferunt Italae* („a víz megcsalta a teucrust, / már menekülnie meddő, s így fele veszze ügyüknek. / Mert a fővény a miénk, fegyvert fog ezer faja-népe Itáliának!”, IX. 130–133).
- 26 A jelenet nem előzmény nélkül való. Vö. *Od.* XIII. 127–158; II. I. 498–530. Lásd Hardie 2000, 90.
- 27 A phaiák hajók kövé változtatását Homéros szintén egy régi jóslat beteljesedéseként írja le (*Od.* XIII. 172, 178): Hardie 2000, 95.

- 28 Vergilius itt az isteni megnyilatkozás két irodalmi előzményét kombinálja (Hom. *Il.* I. 528–530; XV. 37–38); erről bővebben lásd Hardie 2000, 94.
- 29 Az *ite* ismétlése a rituális parancs része, ahogy Catullusnál is (63,12–13), vö. Hardie 2000, 96.
- 30 Hardie (2000, 97) azt is megjegyzi, hogy a metamorfózis textuális szinten is megtörténik: Catullus ugyanúgy a *monstrum* jelzővel illeti az Argót, illetve a delfin-hasonlat is az ő leírását idézi fel (64,12, 14–15). Innen nézve azt mondhatjuk, hogy a határátlépés nemcsak a hajók átváltozása révén, hanem a különböző irodalmi szövegek világa között is végbemegy.
- 31 A házi istenek (*Penates*) a harmadik énekben figyelmeztetik Aeneast, hogy nem Kréta lesz leendő hazájuk, hanem Itália (III. 154–171), és Dardanusra hivatkoznak mint ősrre: *hae nobis propriae sedes, hinc Dardanus ortus / Iasiusque pater, genus a quo principe nostrum* („itt [ti. Itáliában – K. A. E.] a hazánk minékünk, és Dardanus is, de e népnek / első őse is, Iasius, mind innen erednek”, III. 167–168).
- 32 A történelmi háttérrel és az ezzel kapcsolatos kérdésekről lásd Burton 1996.
- 33 Liv. XXIX. 10, 4 – 11, 8; 14, 5–14; Ov. *Fast.* IV. 247–348; Cic. *Har. resp.* 27–28. További szöveghelyeket is összegyűjt Burton 1996, 36.
- 34 Míg Liviusnál és Cicerónál Cybele Pessinusból, addig Ovidiusnál az Ida-hegyről érkezik; Ovidius régebbi jóslatokra és „az édesanya hiányára”, azaz kizárólag vallási okokra vezeti vissza Cybele behívását, Livius azonban az időszakban egyre szaporodó, Róma győzelmét előre jelző és sürgető csodás jelenségekből (kőeső, két nap az égen, villámlás, furcsa zajok a luno-szentélyből) fakadó babonás félelemre, azaz egyszerre vallási és katonai motivációra utal, Cicero pedig csak a pun háborút említi. A szöveghelyek történelmi forrásként való adekvát kezeléséről és összegeyzettségéről lásd Burton 1996, *passim*.
- 35 Ovidius és Livius szerint is Claudia Quinta feddhetetlensége kétséges volt a római nép számára, az istennő fogadása azonban lemosta róla a rossz hírt; Ovidiusnál egyenesen ő az, aki a Tiberisben megfeneklett hajót pusztán két kezével felvontatja a városig.
- 36 Roller 1999, 288.
- 37 A kultusz változásairól és állandó kettősségéről történeti áttekintést ad Latham 2012; rövid áttekintés magyar nyelven: Gesztelyi 2016. A kultusz Augustus-kori jelentőségéről és Cybele jelenlétének politikai értelmezhetőségéről az *Aeneis*ben lásd: Wiseman 2009, Wilhelm 1988.
- 38 A jelenség egyik szöveges bizonyítéka egy igen sokat idézett és valóban kifejezetten reprezentatív Dionysios Halikarnasseus-részlet: *Ant. Rom.* II. 19, 3–5. Erről és az istennő attribútumainak és a kultusz különböző szegmenseinek irodalmi és képzőművészeti reprezentációjáról lásd Latham 2014/2015.
- 39 Bøgh 2012.
- 40 Latham 2012, *passim*.
- 41 Hasonló szempontok nyomán elemzi Aeneas megjelenésének leírását, illetve annak a külső szemlélők (főleg a rutulusok) általi interpretációját Ferenczi 2003, 5–6.
- 42 Var. *Men.* 131B, 149B, 150B, 155B.
- 43 Roller 1999, 305.
- 44 Lucr. *DRN* II. 598–660. Erről lásd még Roller 1999, 297–299; egyéb szöveghelyekért Roller 1999, Nauta 2004, Nauta 2007, Latham 2012.
- 45 Erről elsősorban lásd McLeish 1972, a *pietas* ironikus vonulatairól pedig Johnson 1965.
- 46 Nauta 2004, 616. Habár a 63. *carmen*ben az *impietas* kérdésköre csak implicit módon jelenik meg, úgy tűnik, hogy Catullus költészetében, és pedig különösen a gyűjtemény második felében a *pietas-impietas*-oppozíció fontos szerepet játszik. A szó különböző alakokban az egész szövegkorpuszban tizenháromszor szerepel, ebből 11 a 60. *carmen* követő költeményekben. Épp elsősorban a *pietas* kapcsán a 68. és a 101. *carmen* és az *Aeneis* kapcsolatáról lásd: Somfai 2016.
- 47 *Si qui patriam, maiorem parentem, extinguit, in eo est culpa; quod facit pro sua parte is qui se eunuchat aut alioqui liberos <non> producit* („Bűn, ha valaki hazáját mint szülőjét megsérti; és ezt teszi, aki önként kasztrálja magát vagy más okból nem nemz gyermekeket”, saját ford. – K. A. E.), Var. *Men.* 235B.
- 48 Az oroszlanokat Varrónál maguk a *gallusok* szelidítik meg (*Men.* 364B), és Cybele Ovidiusnál is a „vadság megszelidítője” (*feritas mollita*, Ov. *Fast.* IV. 215–218).
- 49 Nauta 2004, 608.
- 50 A hasonlatról, és annak etnikai és politikai jelentőségéről lásd: Reed 2007, 156–159.
- 51 A szöveghelyeket lásd: Wilhelm 1988, 77.
- 52 Reed (2007) könyvének bevezetőjében utal arra az általános jelenségre, amely itt is szembetűnő, ti. hogy egy személy vagy csoport etnikai hovatartozása az adott szereplő nézőpontja szerint változhat, így szükségszerűen mindig konstrukció. Lásd pl. Reed 2007, 1–7.
- 53 A *semiviro comitatu* kifejezéshez és annak „keleties” jellegéhez lásd Ferenczi 2003, 6.
- 54 Külön izgalmas, hogy Turnus a „nőieséget” kifogásolja Aeneasban és csapatában, miközben az ő testi szépségére többször utal a narrátor (az egyik első jelző, amit róla olvasunk, a *pulcherrimus* – ’gyönyörű’, VII. 55), Reed (2007, 44) szerint egyenesen azt mondhatjuk, hogy „egy sztereotip Adonis-jelenet minden motívuma kapcsolatba hozható Turnussal”. Reed (2007, 113–114) a jelenetet egy másik ponton szintén a Cybele-kultusz felől értelmezi, Ascanius „győzelmét” az „orientalizmus” negatív jegyeinek visszautasításaként interpretálva.
- 55 Aeneas az eposz során többször is oroszlánbórt terít magára, oroszlánbórra fekszik vagy azt kap ajándékba. Az oroszlánbőr azonban a sok esetben a *furor* által motivált Herculest idéző motívum is. Ennek nyomán az oroszlánbőr motívumának proleptikus funkciót is tulajdoníthatunk, amennyiben az eposz lezárásában megjelenő, többek között a *furor* által motivált Aeneas képét vetítheti előre.
- 56 Jó példa erre a folyamatosan változó, külsőleg konstruált „nemzeti hovatartozásra” Chloereus is, akinek „keleti” vagy „nyugati” identitása, a rá használt jelzők (frig, keleti, lyciai stb.) megválasztása a róla beszélő szereplők nézőpontja szerint változik. Ld. Reed 2007, 87.
- 57 Lásd pl. a latin ifjak leírását (VII. 162–165) vagy Euander ismeretét Itália korai történelméről (VIII. 314–336).
- 58 Quint 1982 és 1989.
- 59 Az augustusi propaganda eredetmitoszájának szerves részévé tette Cybelét is mint a rómaiak ősanját, erre az aspektusra azonban jelen tanulmányban a terjedelmi korlátokra való tekintettel nem térek ki.
- 60 Természetszerűleg következik ebből, hogy az új identitás kialakítása is épp olyan nehézkes, mint a múlt árnyaival való megküzdés, és az elvileg a *fatum* által világosan elrendelt jövő, illetve annak értelmezése és megértése szintén korántsem magától értetődő. Szemléletes példa erre a VIII. énekben található pajzsléírás (VIII. 626–731). Aeneas a Vulcanus által készített pajzson (amelynek az *Ilias*ban Achilleus pajzsa az előzménye) látja Róma jövőjét, és bár konkrét és átvitt értelemben is „vállára veszi [leendő] leszármazottainak hírét és sorsát” (*attollens umero famamque et fata nepotum* VIII. 731. saját fordítás – K. A. E.), mégis *ignarus*ként, azaz a látottak jelentését nem értve ámul a pajzson (*Talia per clipeum Volcani, dona parentis, / miratur rerumque ignarus imagine gaudet*, VIII. 729–730). Az értékes észrevételért Dobos Barnát illeti köszönet.
- 61 Seider (2013, 31–36) múlt és jövő összefonódását, emlékezés és felejtés közti választás kérdéseit többek között a VI. énekben sze-

- replő Sibylla-jóslat (VI. 88–105), illetve a „Lethe-jelenet” (VI. 713–751) mint a felejtés szükségességének allegóriája nyomán elemzi.
- 62 Gondolok itt többek között a buthrotumi „Trója-modellre”, amely bár más térben, de Trója pontos, kicsinyített mását igyekszik létrehozni, ám végső soron mint szellemváros jelenik meg az olvasó szeme előtt (III. 291–355). Hasonlóan értelmezhető a Kréta szigetén Aeneasék által újjáépített, de végül a dögvész miatt elpusztuló új, Pergamonnak, azaz Trójának nevezett város (III. 102–146).
- 63 A harmadik énekben a trójaiak nemcsak a phaiákok szigete mellett haladnak el (III. 291), hanem találkoznak az *Odysszeiából* „itt maradt” (de Homéros által természetesen nem említett) Achaemenidesszel is a kyklópsok szigetén (III. 569–691; az epizód ovidiusi továbbéléséről lásd Krupp 2011). A metalepszis tehát lehetséges, azonban mindenképp korlátozott: Aeneas hada vagy nem köthet ki ott, ahol a görögök is kikötöttek, vagy ha mégis, akkor sem találkozhat a másik eposz főszereplőjével, legfeljebb egy jelentéktelen mellékszereplővel.
- 64 Quint 1989, 33–50.
- 65 Vö. Phillips 1997, 50.
- 66 Hardie 2000, 100.
- 67 Hardie 2000, 100.
- 68 Phillips 1997, 49–51.
- 69 Habár Quint nem érinti a kérdést ebből a szempontból, de ma már szinte közhelyszámba megy, hogy az ismétlés a traumafeldolgozás és -átadás egyik legfontosabb eszköze (erről lásd pl. Runia 2005).
- 70 XII. 808–840.
- 71 Assmann egy nép és kultúrájának születése kapcsán megállapítja, hogy ez sok esetben az identitás szakralizálásával jár együtt.
- Ahogy a zsidóság körében az etnikumhoz tartozás elválaszthatatlanul összefonódik az isteni kiválasztottsággal, és így vallás és nemzeti identitás kéz a kézben jár (Assmann 1999, 155–157), úgy az eposz ezen pontján a római identitás is az isteni egyezség nyomán hangsúlyosan szakralizált keretet kap, ami kiválasztottságtudat szempontjából is emlékeztet a felhozott példára.
- 72 A felgyújtott hajók természetesen az égő Trója analógiájaként is működnek, a lángoló város képeit idézik meg. Mindemellett hátrahelyzeti jellegüket tekintve implikálnak egy bizonyos hiányt is, amely szintén Trójával mint emlékezhellyel köti össze őket. Trójáról mint *locus memoriaeről* és ennek irodalmi hagyományáról lásd Somfai 2016.
- 73 Fehér M. 2003, 11.
- 74 Assmann az etnogenezis kapcsán ezt a jelenséget „ellen-identitásnak”, distinktív módon meghatározott identitásnak nevezi, és Alan Dundes nyomán a kontradistinkció alapvető elvéről beszél. Lásd Assman 1999, 152–153.
- 75 A *hospes* és *hostis* etimológiai összefüggéseiről lásd Benveniste 1973, idézi Derrida 2004, 13.
- 76 A keleti szokások elhagyásának szükségességéről az *Aeneis*ben lásd Garstang 1962. Természetesen itt a mindekori ellenség által konstruált, „keletiesként” értelmezett vonásokról van elsősorban szó.
- 77 Hálásan köszönöm Tamás Ábelnek, hogy kritikáival rávett az itt következő rész újragondolására.
- 78 A tematikus ismétlés mellett az eposz lezárásában a nyelvi ismétlés, az inter- és intratextuális utalásrendszer is igen jelentős. Erről és a zárójelenetben tetten érhető „filológiai nosztalgiáról” lásd: Krupp 2017.

Bibliográfia

- Assmann, J. 1999. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Ford. Hidas Z. Budapest.
- Ballentine, F. G. 1904. „Some Phases of the Cult of the Nymphs”: *Harvard Studies in Classical Philology* 15, 77–119.
- Benveniste, E. 1973. „Hospitality”: Lallot, J. (szerk.): *Indo-European Language and Society*. London. Online: <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/3898.7-hospitality>
- Bényei T. 2020. „Erysishton fája – ökológia és retorika egy ovidiusi történetben”: Krupp J. (szerk.) – Kárpáti B. (szerk. közr.): *Világok között – Tanulmányok Ovidius életművéről*. Budapest, 43–64.
- Burton, P. J. 1996. „The Summoning of the Magna Mater to Rome”: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 45, 36–63.
- Conte, G. B. 2007. „Proems in the Middle”: Uő: *The Poetry of Pathos. Studies in Virgilian Epic*. Oxford, 219–231.
- Derrida, J. 2004. „Az idegen kérdése: az idegentől jött” (ford. Boros J. – Orbán J.): Biczó G. (szerk.): *Az idegen. Variációk Simmelről Derridáig*. Debrecen, 11–29.
- Fantham, E. 1990. „Nymphas... e navibus esse: Decorum and Poetic Fiction in *Aeneid* 9.77–122 and 10.215–259”: *Classical Philology* 85, 102–119.
- Ferenczi A. 2003. „Aeneas haja”: *Ókor* 2/4, 3–6.
- Ferenczi A. 2010. *Vergilius harmadik évezrede*. Budapest.
- Fehér M., I. 2003. „»A tiszta önmegismerés az abszolút másletben, ez az éter mint olyan...« Idegenségtapasztalat mint az önmegismerés útja és közege”: Bednancs G. – Kékesi Z. – Kulcsár Szabó E. (szerk.): *Identitás és kulturális idegenség*. Budapest, 11–30.
- Garstang, J. B. 1962. „*Deos Latio*: Western Asia Minor and the Gods of Aeneas”: *Vergilius* 8, 18–26.
- Gaunt, D. (1972). „Argo and the Gods in Apollonius Rhodius”: *Greece & Rome* 19, 117–126.
- Gesztyei, T. 2016. „Magna Mater változó szerepkörben”: *Ókor* 15/1, 64–68.
- Hardie, P. R. 1990. „Ships and Ship-names in the *Aeneid*”: M. Whitby – P. Hardie (szerk.): *Homo Viator. Classical Essays for John Bramble*. Bristol, 163–171.
- Hardie, P. 2000. *Virgil, Aeneid Book IX*. Cambridge.
- Johnson, W. R. 1965. „Aeneas and the Ironies of *Pietas*”: *The Classical Journal* 60, 360–364.
- Krupp, J. 2011. „Kritik und Imagination. Zur Philologie des Achaemenides”: Kelemen P. – Kulcsár Szabó E. – Tamás Á. (szerk.): *Kulturtechnik Philologie. Zur Theorie des Umgangs mit Texten*. Heidelberg, 249–264.
- Krupp J. 2017. „A fájdalom visszatérése. Az *Aeneis*, a nosztalgia és a filológia”: *Ókor* 16/1, 41–51.
- Latham, J. A. 2012. „Fabulous Clap-Trap. Roman Masculinity, the Cult of Magna Mater, and Literary Constructions of the *galli* at Rome from the Late Republic to Late Antiquity”: *The Journal of Religion* 92, 84–122.
- Latham, J. A. 2014/15. „Roman Rhetoric, Metroac Representation. Texts, Artifacts, and the Cult of Magna Mater in Rome and Ostia”: *Memoirs of the American Academy in Rome* 59/60, 51–80.
- Mackail, J. W. 1930. *The Aeneid*. Oxford.
- McLeish, K. 1972. „Dido, Aeneas, and the Concept of *Pietas*”: *Greece & Rome* 19, 127–135.
- Nauta, R. R. 2004. „Catullus 63 in a Roman Context”: *Mnemosyne* 57, 596–628.
- Nauta, R. R. 2007. „Phrygian Eunuchs and Roman *virtus*. The Cult of the Mater Magna and the Trojan Origins of Rome in Virgil’s *Aeneid*”: G. Urso (szerk.): *Tra Oriente e Occidente: Indigeni, Greci e Romani in Asia Minore*. Pisa, 79–92.

- Phillips, D. A. 1997. „Seeking New Auspices. Interpreting Warfare and Religion in Virgil’s *Aeneid*”: *Vergilius* 43, 45–55.
- Quint, D. 1982. „Painful Memories. *Aeneid* 3 and the Problem of the Past”: *The Classical Journal* 78, 30–38.
- Quint, D. 1989. „Repetition and Ideology in the *Aeneid*”: *Materiali e Discussioni per L’analisi dei Testi Classici* 23, 9–54.
- Reed, J. D. 2007. *Virgil’s Gaze. Nation and Poetry in the Aeneid*. New Jersey.
- Roller, L. E. 1999. *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*. Berkeley – Los Angeles – London.
- Ruina, E. 2005. „Megjelenítés, ismétlés, utánpótlás” (ford. Orzósy Á.): *2000* 17/1, 35–44.
- Seider, A. M. 2013. *Memory in Virgil’s Aeneid. Creating the Past*. Cambridge.
- Somfai, P. 2016. „*Commune sepulcrum*. Trója »catullusi« emlékezete Vergilius *Aeneis*ében”: *Ókor* 15/4, 35–41.
- Wilhelm, R. M. 1988. „Cybele. The Great Mother of Augustan Order”: *Vergilius* 34, 77–101.
- Williams, R. D. 1973. *The Aeneid of Virgil: Books 7–12*. London.
- Wiseman, T. P. 2009. „Cybele, Virgil and Augustus”: J. Edmondson (szerk.): *Augustus*. Edinburgh, 381–398.