

Rung Ádám (1987) az ELTE BTK Ókortudományi Doktori Programjának doktorjelöltje. Doktori dolgozatának munkacíme: *Az archaikus Itália fikciója*.

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *Romulus költőzködései* (2014/1).

Építő és romboló leírás Propertius IV. 1a elégiájában

Rung Ádám

Nagy általánosságban szólva, ha valami nem romos, az jobb, mint ha romos volna. Van olyan azonban, amikor egy ilyen nagy általánosságban talán igaz állítás mégsem tűnik annyira igaznak: valahogy így jár az ókor irányában elfogult utazó, amikor először Rómába érkezik. Az eszével tudja, hogy Róma pezsgő nagyváros máig, annyira azonban mégsem vesz tudomást erről, hogy ne rázza meg a látvány, amikor rádöbben, hogy az irodalomból ismert helyszínek többsége bizony nem az emlékezés és a képzelgés színhelyéül kínálkozó rom, mert vagy már ott sincs, és felette vagy a helyén folyik az élet, vagy ha megvan, akkor benne, rajta, közte – a Pantheon kapuján kívül van a miserend, a Marcellus-színház árkádjaira épített Orsini-palota pedig a mai napig valakinek a lakása.¹

Így kétezer év múltán, amelynek ráadásul nem is olyan régi, máig erősen ható szakasza volt a romok iránt igencsak elfogult romantika, ez a várakozás és a csalódás tulajdonképpen érthető, még ha kissé gyerekes is – annál érdekesebb, hogy bizonyos, Marcellus színházával nagyjából egyidős szövegekben mintha megjelenne ugyanez az érzés. Ilyen szöveg például Propertius negyedik könyvének első elégiája, különösen az első 26 sora, amely többé-kevésbé egy római városleírásra fűzi fel a mondandóját, és amelynek középpontjában – az aitiologikus elégia műfajának és a korszak konvencióinak megfelelően – a helyekhez kötődő ősi római történetek állnak. Van azonban valami ironikus abban, hogy a vers narrátora egy nagyon is felépült, ráadásul folyamatosan új és új épületekkel gazdagodó városban csak a második sorig jut el anélkül, hogy elfogná a nosztalgia Róma bálványozott primitív – a tér nyelvére lefordítva fel *nem* épült – őskorával kapcsolatban. Mintha az Augustus érdeméül elismert építkezések jelentése fordított arányosságban állna a római ősök egyszerűségének ugyanezen korszakban újra felvirágzó kultuszával, mindazzal, amit Vergilius Euandere így foglal össze:

*aude hospes contemnere opes et te quoque dignum
finge deo, rebusque veni non asper egenis.*

Merd, vendégem, megvetni a javakat, magadat is tedd méltóvá az istenihez, és ne szigorú arccal érkezz meg a mi szegény világunkba.

VIII. 364–365

Ez az az Euander tehát, aki majd nemsokára Propertiusnál is megjelenik, és aki Vergiliusnál a fel sem épült vagy szépérvék nélkül (*sine arte*) épített kunyhók mellett a saját vizuális világának részeként mutatja be a romokat, amelyeket az árkádiai kolónia lakói már-már a későbbi rómaiakra emlékeztető tisztelettel illetnek.

Ha ezt a fel nem épültséget vagy akár a lelkes elfogadással illetett romosságot tekintjük az ősi, konzervatív Róma eszményképének, akkor egyértelmű, hogy a mostani Rómán keresztül a régi Rómát bemutató propertiusi elégia elkerülhetetlenül paradox: amikor valami felépül, valami óhatatlanul le is rombolódik, és vendég legyen a talpán, aki eldönti, hogy a palatinusi Apollo-templom, a Iuppiter Tonans-templom és a Marcellus-színház épülete jelenti-e inkább a valódi Rómát, vagy az azelőtt ott díszlő

hiányuk, aminek nagyon is lehet szimbolikus jelentősége, és ami végérvényesen megszűnt a város augustusi (vagy akár már késő köztársaságkori) újragondolásával. Olvasatomban az elégiánkat megnyitó hang tudatában van ezeknek az ellentmondásoknak, és – a római mitikus hagyomány egyes mellékvágányainak megismerése mellett – a szöveg kiválóan használható arra is, hogy megjelenítsük és megkérdőjelezzük az *építés*, *konstrukció*, illetve a *visszaépítés*, *rekonstrukció* fogalmait. De előbb néhány általános kérdés a szerzői életmű és a műfaj architektusairól.

Propertius, az elégia és a római múlt

A műfaj ekkori történetét hagyományosan „domesztikációs” folyamatként szokás leírni, amelynek során a (közvetlen görög előzmények híján) jellegzetesen „római”, de az augustusi kultúrpolitikával gyökeresen ellentétes értékeket képviselő elégia művelőit sikerült eltüntetni (Gallus, részben Ovidius) és/vagy „megszelídíteni” (Tibullus, Propertius, részben Ovidius).² Utóbbin azt szokás érteni, hogy az elégikusok egy része látszólag maga mögött hagyta a korábban létrehozott *amans*-figura szereplőjét egy decensebb, semlegesebb líra (Tibullus, Propertius 3. könyve) vagy egyenesen egy aitiologikus témavilág kedvéért (Ovidius: *Fasti*; Propertius 4. könyve). Erre azért lehetett szükség – így a szokásos narratíva –, mert az a bizonyos szerető, akinek a szerepét a római elégikus magára ölti, és akinek a képében körülrajongja a már csak neve miatt is alacsonyabb társadalmi státuszú, a költemények világában viszont egyértelműen domináns *amicát*, többé-kevésbé nyílt tagadása annak a catói eredetű politikai és társadalmi emberideálnak, amelyet az augustusi kultúrpolitika a törvénykezés szintjéig menően képviselt. Sőt egy ilyen férfitípus nemcsak ennek az emberideálnak, de a római férfi társadalmi nemének a határain is túlmutat.³ Ez pedig tarthatatlan: egy római előkelőnek inkább meg kellene nősiülnie, és együtt kellene munkálkodnia az ifjabb Caesarrel az új világ építésén.

Ezek szerint Propertius pályája is „megszelídülésként” vagy „megjavulásként” olvasható. A stilszerűen a *Cynthia prima* szavakkal kezdődő *Monobiblos* (az első könyv) nyersen elégikus tematikájú, és amikor politikával foglalkozik (21–22), akkor is Augustus leginkább elfelejtendő polgárháborús lépését, a véres perusiai háborút idézi fel. A második és a harmadik könyvekben viszont fokozatosan előtérbe kerülnek *Cynthia* rovására a politikai és metapoétikus témák, míg a negyedik könyv már néhány, inkább szatirikus, mint valójában elégikus hangnemerű szerelmes verstől eltekintve egyenesen hazafiasnak mondható.⁴ A „szatirikus” verseket és a velük váltakozó aitiologikus darabokat három nagyszabású ünnepi elégia keretezi: a hatodik, amely a palatinusi Apollo-templom építéséről szól, a tizenegyedik, amely egy előkelő római hölgyet gyászol, illetve az első, amely – a fent említett *nem eléggé romos* tájkép leírásával – a könyv programját adja. Ezzel a darabbal szándékozom foglalkozni, de előbb kitérnék pár mondatban a fentebb bemutatott „irodalomtörténeti háttérrel” kapcsolatos problémákra, amelyek véleményem szerint sokat tehetnek hozzá a most tárgyalt jelenet értelmezéséhez is.

Célszerű vetni egy pillantást arra, valójában mit is *állít* az elégia: azaz kihívást intézni a fenti, némileg naiv műfaj történeti vázlatához, például a narratológiát segítségül hívva. Ez a

*hoc, quodcumque vides, hospes, qua maxima Roma est,
ante Phrygem Aenean collis et herba fuit;
atque ubi Navali stant sacra Palatia Phoebo,
Euandri profugae concubuerunt boves.
fictilibus crevere deis haec aurea templa,
nec fuit opprobrium facta sine arte casa;
Tarpeiusque pater nuda de rupe tonabat,
et Tiberis nostris advena bubus erat.
qua gradibus domus ista Remi se sustulit, olim
unus erat fratrum maxima regna focus.
curia, praetexto quae nunc nitet alta senatu,
pellitos habuit, rustica corda, patres.
bucina cogebat priscos ad verba Quirites:
centum illi in prato saepe senatus erat.
nec sinuosa cavo pendebant vela theatro,
pulpita sollemnibus non oluere crocos.
nulli cura fuit externos quaerere divos,
cum tremere patrio pendula turba sacro,
annua at accenso celebrare Parilia faeno,
qualia nunc curto lustra novantur equo.
Vesta coronatis pauper gaudebat asellis,
ducebant macrae vilia sacra boves.
parva saginati lustrabant compita porci,
pastor et ad calamos exta litabat ovis.
verbera pellitus saetosa movebat arator,
unde licens Fabius sacra Lupercus habet. [...]*

*Ez itt, bármit is látsz, vendég, ahol a nagy Róma van,
a frig Aeneas előtt domb volt és fű;
és ahol a hajós Phoebus palatinusi szentélye áll,
Euander menekült marhái feküdtek.
Agyagisteneknek nőttek meg így ezek az arany templomok,
és nem volt szemrehányás tárgya a műgond nélkül épített kunyhó:
Tarpeius atya [= Iuppiter] is meztelen szikláról villámlott,
és a Tiberis is marhák közé érkezett meg.
Ahol ma a lépcsők fölé emelkedik Remusnak az a háza, régen
egyetlen tűzhely volt a két testvér legnagyobb királysága.
A curiában, amely most a biborszegélyes szenátustól fénylik,
állatbőrös atyák voltak, rusztikus lelkek.
Kürtszó terelte össze a polgárokat a szavakhoz,
gyakran száz közülük volt a mezőn a szenátus.
Nem függtek bő vásznak tágas színház felett,
a pulpitus sem illatozott ünnepi sáfránytól.
Senkinek sem jutott eszébe idegen isteneket keresni,
mikor a függő tömeg az atyai szertartásokon remegett,
inkább ünnepelték az évenkénti Pariliát meggyújtott szalmával,
amelyet most csonka lóval újítanak meg.
A szegény Vesta megkoszorúzott szamárcsikóknak örvendett,
az olcsó szertartásokat sovány marhák vezették.
Az apró telkeket hizott disznók tisztították meg,
és a pásztor is a nád zenéjére áldozta fel a juh belsősegeit.
Sörtés üteget lóbált a bőrbe öltözött szántóvető,
innen vannak a szabados Lupercus Fabius szertartásai. [...]*



1. kép. Marcellus színháza és benne/rajta a Palazzo Orsini
(forrás: Geobia, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=18942534>)

kérdésfelvetés a szatírával vonja párhuzamba az elégia műfaját, amennyiben az elégikus narrátort a beleértett szerzőtől transzparensen különböző szatirikus narrátorhoz hasonlítja.⁵ Ha innen nézzük, a szerelmi elégia szerelmes beszélőjével narrátor-mivolta ellenére sem kell azonosulnunk, tehát amit a saját értékrendjéről állít, azt idéző- vagy kérdőjellel ellátva olvashatjuk, sőt akár egyenesen negatív példaként is: ebből a szempontból az elégia ugyanúgy nem szubverzív műfaj, mint ahogyan a szabad szájú, de végső soron erős konformista olvasatokat is megengedő szatíra sem az.⁶ E mellett az olvasat mellett szólhat az a tény is, hogy az elégia *puellái* általában felszabadított, a velük kapcsolatot tartó római polgároknál jóval alacsonyabb státuszú nők, akiknek kiszolgáltatottsága, játékszer mivolta lépten-nyomon felsejlik a *servitium amoris* lírai szituációja mögött is. Másképpen szólva az elégikus (és még inkább az ezzel határos catullusi) szerelmi költészet narrátora ugyan lemondani látszik a társadalmi nemek római rendszerében élvezett tekintélyéről, de mint olvasó azt hiszem, hogy ezt a rendszert mégsem az ő helyzetének a leírásával lehetne a leghatékonyabban megkérdőjelezni. Ha viszont az elégikusok akkor sem annyira *enfant terrible*-ök,⁷ amikor szerelmesként viselkednek, akkor a „megjavulásuknak” is másként kell működnie, mint ahogyan azt egyébként gondolnánk. Ilyen jellegű „újraolvasást” kísérlek meg az alábbiakban az erősen mitológiai negyedik propertiusi könyv első versén, annak is azon az első pár során, amelyek talán már első olvasásra is túlságosan erős fényben igyekeznek bemutatni az ósinél is ősbib Róma békés, erkölcsös világát. Amellett fogok érvelni, hogy a vers némileg *over the top* bevezető sorai (és így a hozzá hasonló részek) nem feltétlenül az augustusi világra nézve *affirmatív* pólusát jelentik a „vegyes” negyedik könyvnek – ahogyan a fentiek értelmében az *amica* kegyeiért megalázkodó „igazi” elégiák sem feltétlenül *szubverzívek*.

Amíg nem tesszük fel a fentebb megalakított „szemüvegünket”, az első elégia maga is „vegyes” darabnak tűnik. Míg az első (szokásosan 1a számozással jelölt)⁸ hetven sorban a versbeli Propertius Róma rusztikus, erkölcsös múltjáról beszél, majd megígéri a könyvben ezután valóban következő eredetmitoszok előadását, addig a 71–150. sorban (1b) egy keleti pedigréjű jövevény, a csillagjós Horos csitítja a túl sokat markoló előbbi narrátort: nem fog menni, hiszen ő azért mégiscsak elégikus szerző. Egyértelműnek tűnnek a szerepek: a megtérni szándékozó *költő* beszéde maga az új erőre kapott rómaiság, a csillagjós pedig maga a megtestesült dekadencia és hellénizmus. Ezt más nézőpontból így is lehet olvasni (főképp ha nem vesszük számításba, hogy az ókorban az asztrológia komoly tudománynak is számított), én azonban ezúttal a fentiek értelmében nem teszek így, és csak az 1a részre koncentrálok, azon belül is

csak az első huszonhat sorra, amelyek talán a leglelkesebben dicsőítik a rusztikus, szigorú, *igazi* Rómát. Ahogyan pedig olvasni fogom ezeket a sorokat, az egyfajta *close reading* lesz, amelynek során megkísérlem minél több helyen leöblíteni a szavakról azt a hermeneutikai hordalékot, amelyet a „megjavult” vagy „jámbor” költő és a modern értelemben vett „bukolika” vagy a *mos maiorum* képe alakít ki az olvasóban, helyette pedig más, a korban lehetséges kontextusokat próbálok a szöveg köré rendezni.

Már az első sor belehelyezi a verset egy jellemzően hellénisztikus irodalmi szituációba, az idegenvezető-vendég párbeszédébe;⁹ másrészt pedig, bár ez inkább csak a továbbiak fényében kap többletjelentést, felhívja a figyelmet a római múlt és jelen látásának óhatatlanul sokszínű lehetőségeire. A *quodcumque vides* kitétel ugyanis egyrészt jelentheti azt, amit a szövegkörnyezetben jelteni szokott („ameddig a szem ellát”), másrészt viszont, ha közelebb megyünk, fordítható úgy is: „bármit is látsz”. *Neked* tehát nem kell azt látnod, kedves vendég, mint nekem, akkor sem, ha én szépnek látom a várost mind mostani, mind a más szempontból lenyűgöző ősi állapotában – te mind a kettőt láthatod másképp. Fontos narratori gesztus.

A második sor még több jelentést sűrít magába: csúcspontja az *ante Phrygem Aenean* időhatározó. Ezt olvashatjuk Vergiliusszal¹⁰ és a nála található mitológiai rendszerrel a fejünkben, és akkor a jelentése egyértelmű: „a fríg (értsd: frígiai, tehát trójai) Aeneas érkezése előtt (ti. Euander idején)” a város területén csak fű és dombok voltak – erre az olvasatra utalhat az árkádiai király nevének megjelenése a negyedik sorban. Jelen lehet ugyanakkor egy meta-mitologikus mozzanat is ebben a kifejezésben: „a trójai Aeneas (értsd: a *története*) előtt”, tehát mielőtt a római nép egésze magára vállalta volna a trójai eredetmondát, tehát a Romulus-történet és a köztársaságkor

„történelmi” mitológiája idejében. Ezt az értelmezést erősítheti az Euander-kori marhalegelők, a Romulus–Remus-történet és a köztársaságkori *mos maiorum* explicit idősíkváltások nélküli összemosódása a következő verssorokban. Ezzel végtelen skálája nyílna meg a szocio-politikai kontextusoknak: „az (arisztokrata) Iuliusok (zsarnoki) uralma előtt” vagy akár „az idegenek (mint Maecenas, Agrippa, sőt, Octavianus) Rómába érkezése előtt” vagy épp „a mítoszok (állami) szabályozása előtt” – és így tovább, nem kizárva Augustusra nézve sem a subverzív, sem az affirmatív konfigurációkat.

Létezik egy ezzel rokon, de még különösebb olvasat is: ha fordított jelzős szerkezetként, azaz tömörített mellékmondatként olvassuk a „fríg Aeneast”, akkor még közelebb kerülhetünk Vergilius szövegéhez; ebben az esetben a fordítás hangozhat úgy is: „mielőtt Aeneas fríg (értsd: *tényleg* fríg, *keleti*) lett volna”. Ez esetben nem távolodnánk el Aeneas történetétől mint közös eredetmítosztól, hanem hátrébb lépünk egyet, ahogyan Vergilius teszi, aki bár némileg hátrébe szorítja és árnyalja a kérdést, de egyértelműen *keletieknek* ábrázolja Aeneast és kíséretét.¹¹ Ez a döntés az ő esetében sem volt egyértelmű: a homérosi trójaiak nem különböznek jelentősen a görögöktől, és a kortárs halikarnassosi Dionysios is görögként beszél mind a trójaiakról, mind a tőlük származtatott rómaiakról.¹² A bukolikus ízlésű idegenvezető tehát teljes joggal fejezné ki ellenérzését a trójai herceg tarka ruhás, bodorított hajú változatával szemben, és joggal választana magának helyette olyan Aeneast, amilyen majd az Ara Pacison szakállasan, catói módra *tunica* nélkül viseli *togáját*,¹³ és aki jobban illene a továbbiakban vázolt vidéki tájba.

A harmadik sor sem annyira egyértelmű, amilyenek elsőre láthatjuk: igen, valóban az előkelő házaktól és templomoktól fénylő domb nevének varrói etimológiájára (*Palatium* < *balare*)¹⁴ és a helyszín rusztikus múltjára utal, de a szavak, amelyekkel ezt teszi, közel sem ennyire problémamentesek. Először is, amikor egy helyi idegenvezető a hely „nagyon régi” korszakáról akar mesélni, miért illusztrálná ezt egy alig több mint tíz éve épült templom hiányával? A negyedik könyvet szokásosan Kr. e. 16–15 környékére datálják,¹⁵ a palatinusi Apollo-templom pedig Actium után, Kr. e. 28-ban készült el – annyira *most*, hogy ugyanennek a könyvnek a hatodik elégiája ennek a templomnak a felavatásáról szól.¹⁶ Ráadásul Apollo itteni jelzője (*navalis*) sehol máshol nem fordul elő a neve mellett.¹⁷ Az elsődleges értelmezés az actiumi csata Apollójára utal, de lehet az isten *navalis* azért is, mert másképp kötődik a hajókhöz: a ‘tengeri’ szó ‘idegen’ értelmé egyáltalán nem ritka sem a latinban (pl. *passer marinus*, ‘strucc’), sem más nyelvekben (pl. a magyar *tengeri* mint ‘kukorica’). Annak a bolygatása pedig, hogy épp Apollo lenne olyan *idegen* isten, akinek alakját nem lehet belevetíteni például abba az idealizált korai Rómába, amelyről beszélünk, kérdőjelet helyez el a jelen vallási rendje mellett. Akkor pedig különösen, ha engedünk a Nietzschei dichotómia csábításának,¹⁸ és Apollót szembeállítjuk Dionysos-Liberrel, aki Antonius kedvenc istensége volt,¹⁹ és akit Vergiliusnál az egyik *par excellence* idegen istenként látunk,²⁰ amikor látjuk, és aki ennek ellenére még sokszor szóba fog kerülni a tárgyalt propertiusi idillben.²¹

Az irodalmi vetélkedés Vergiliusszal nem zárható ki a negyedik sorból sem: Euander marháit ott fekszenek a Palatiumon, ahogyan azt az árkádiai telepes maga mutatja meg Ae-

neasnak a vergiliusi szövegben,²² azonban a szavak, amelyek ezt a jelentést közvetítik, megint nem csak ezt mondhatják. Egyrészt ugyan megjelenik a vergiliusi eposz egyik hívószava a sorban, de nyelvtani helyzete sokatmondóan kérdéses. A *profugae* alak tartozhat a *boves* szóhoz is, amelyet így a jelzőn keresztül ‘teheneknek’ lehet fordítani: a Palatinuson „Euander menekült tehenei feküdtek”. Így egy jelzőcsere útján a vergiliusi nyitás *fato profugusával* megegyező melléknév szabályosan, változatlan paradigmával kerül a szövegbe, amely ezen a szinten így egyúttal affirmatív viszonyba is kerül az *Aeneisszal*. Ha azonban nem olvasunk jelzőcserét a sorba, és hiszünk a felszíni elrendezésnek, a *profugae* lehet a nemsokára előforduló *advena* mintájára képzett hímnemű, de első deklinációs főnév birtokos esete is, amely Euander nevével van egyeztetve: így „a menekült Euander marháit feküdtek” a Palatinuson.²³ Ez esetben eszébe juthat az olvasónak a szavak szintjéig menő elhatárolódás is az egyébként nagyra tartott epikus szintű, vagy legalábbis a sor regisztrálhatja a lehetőség nyitva maradását.²⁴ Mindezt szinte groteszk módon húzza alá, hogy a marhák fekvését egy olyan szó jelöli, amely éppen az elégikus költészetben is gyakran jelöl kifejezetten szexuális aktust.²⁵ Ismét felmerülhet a kérdés, hogy nem az olvasó kritikai érzékét stimuláló *dissimulatióról* van-e szó.

A következő sor – amellet, hogy talán az antik olvasó nálunk erre sokkal kevésbé érzékeny ízléséhez mérve is feltűnő közhely – ismét olyan felhangokkal bír, amelyek túlmutatnak a *mos maiorum* és a régi egyszerűség elsődleges üzenetén. A modern olvasóban a sor Suetonius Augustusának büszkélkedő szavait (28) idézheti meg, miszerint „agyag-Rómát örökölt és márvány-Rómát hagyott maga után”. Ez a korabeli olvasó számára még nem volt elérhető, bár valamilyen, akár csak szóbeli előzménye még akár ismert is lehetett, mivel nem lehetett nem észrevenni az ifjú Caesar építkezéseinek hevét, amely éppen csak az aventinusi triász templomáig nem jutott el.²⁶ Mikor volt, amikor agyagistenek voltak, és jobb volt-e akkor, mint most, amikor aranyszobrok vannak? Hogy kell érteni a „mostot”? Augustus kora, vagy a lezáruló dekadens-polgárháborús időszak az, amelyet épp Augustus zár le? Le lehet-e azt zárnai reprezentatív építkezésekkel? Propertius szövege még függő beszédben, félkomolyan sem válaszol az ilyen kérdésekre – sőt ugyanezek sugároznak tovább a következő sor nem kevésbé ismerős „kunyhó-beszédére” is:²⁷ mikor nem volt kellemetlen a *sine arte* kunyhó, és mikor vált azzá? Most kellemetlen a *sine arte* kunyhó, és mikor vált azzá? Most kellemetlen? Melyik a kellemetlen itt a Palatinuson, Romulus kunyhó-emplékhelye, vagy Augustus mellette álló, szerényként számon tartott háza? A bizonytalanságot ismét fokozza a kétértelmű megfogalmazás: az *opprobrium* nem csak a ‘hibát’ magát jelentheti, hanem az érte kapott ‘szemrehányást’ is, így tehát a sor a magától értetődő „nem volt baj az egyszerű házzal” mellett akár „nem járt az emberek szája az egyszerű házak miatt” értelemben is vehető. Sőt, ha egy kissé beengedjük a *casa* szó később rögzült jelentését is a játékba, akkor akár még a „nem azzal foglalkoztak az emberek, kinek milyen háza van / ki mennyire ad a látszatra a házával” is szóba jöhet – ami akár az ellentétébe is átfordíthatja a szokásos moralizáló toposzt, a fogyóban lévő magánszféra körébe utalva a lakhelyek milyenségét.

A következő sor átnéz a szomszéd dombra,²⁸ és ott is hasonló ősi rétegeket lát – akkor még nincs ott Iuppiter temploma, ahol most ott van. Viszont melyik Iuppiterről van szó?

Ha a Iuppiter Feretriusról, akkor Romulus előtt vagyunk, akár csak az imént; ha az Optimus Maximusról, akkor az etruszk királyok kora a *terminus ante quem*; ha viszont a Iuppiter Tonans-szentélyt hiányoljuk (amelyre a létingét helyettesítő ige is utal), akkor ismét a palatinusi Apollo paradoxonába ütközünk: az azért nem volt annyira régen, mikor az nem volt ott, hiszen ezt a szentélyt is nemrégén építtette az ifjú titán.²⁹ Ráadásul Iuppiter megnevezése esetében megint olyasmi történik, mint a „fríg Aeneasban” vagy a „tengeri Apollóban”. Mindenki érti, hogy *Tarpeius* 3 = *Capitolinus* 3, de miért éppen ezt a nevet használja az idegenvezetőnk a sokból? Nem ez a legsemlegesebb: legismertebb eredetmondáját, a várost a szabinoknak pénzért vagy szerelemből eláruló Tarpeia történetét ismét csak megtaláljuk ugyanebben a Propertiusi könyvben. Remélhetőleg lassan kezd érthetővé válni, miért akartam rögtön elbizonytalanító értelmet adni annak az első sornak.

Hasonló kérdéseket rejt (nem is *rejt* annyira) a nyolcadik sor is: megint marhákat látunk, most a Tiberis partján, azonban a folyó jelzője, az előbb már (hasonló fauna közepette) érintett *advena* értelmezése ismét kevésbé zárt. Érthetjük a szót a legszorosabb értelmében (*ad + venio*): ez esetben a megszemélyesített folyó lepődik meg a rusztikus táj látványán: „az ideérkező Tiberis itt bizony csak marhákat talált”; és érthetjük a talán szokásosabb módon is, úgy pedig a marhák szemszögéből látjuk ‘messziről jöttek’, sőt ‘jötteknek’ a folyót. Azt már oda sem kell írni, hogy honnan jött az „idegen”: a Tiberis tényszerűen Etruriából jön, és erre rendszeresen utalnak a római szerzők is.³⁰ Ez pedig – ki sem mondva a szót, azaz egyik szót sem a lehetségesek közül – Propertius eddigi politikai megnyilvánulásainak egy fontos szeletét, regionális öntudatát juttathatja eszünkbe. Hangsúlyosan etruszknak mondja úgy Perugia városát (amelynek vesztével mélyesen együtt érez), mint az azt körülvevő dombokat (I. 20–21) – hogy ő személy szerint milyen etnikumhoz köthető, az csak a narrátorral kapcsolatban válaszolható meg valamelyes bizonyossággal, az pedig elég egyértelműen az etruszkokkal vállal közösséget. Az viszont talán nem elhanyagolható tényező, hogy az etruszkok említése felszínre hozhatja a népcsoporthoz sztereotipiként hozzákötődő gazdagság és élvezetesség (*tryphé*) képzeteit,³¹ és ezen keresztül az e tulajdonságok egyik megtestesítőjeként számon tartott, de nemrég (Kr. e. 23/22) kegyvesztetté, a szó erős értelmében *privatusszá* vált Maecenas emlékét.³² Talán a „megszelídített” költő most épp azáltal vad egy kicsit, hogy „megszelídítőjére” emlékeztet? Ha ezt nem is tudjuk megbízhatóan ellenőrizni, a tirrén *luxuria* szembeállítás az ősi Latium szikár, de egyben békés képeivel mindenképpen beleolvasható ebbe a sorba – hogy melyiket kivel azonosítjuk a jelen politikai térképen, az a mi dolgunk.

A következő sor értése (az első szócsonka szövegkritikai hadszínterétől eltekintve is) meglehetősen nehéz:³³ amit bizton állíthatunk, az az, hogy a legsúlyosabb szó benne mindenképpen *Remus* neve. Akár múlt időnek, akár *logicumnak* olvassuk a *se sustulit* perfectumát; akár az ősrégi *casa Romulit* értjük a *domuson*, akár a szemben fekvő, új Quirinus-templomot,³⁴ a probléma ismét a szövelezés. Minden további nélkül lehet egyszerű metonímia is a *Remus* a *Romulus* helyett: de miért pont itt, és miért pont ez? Ha kételyeink lennének, a következő sor (10) ha tagadva is, de a két testvér rivalizálását bolygatja, a pentameter tartalmával mintegy tisztázva a hexameter am-

bivalenciáját – ahogy egy jó elégiához illik. Mit akar vajon ezzel? A polgárháborút szeretné belerángatni a kontextusba? Esetleg a „most”, ahogy korábban is lehetségesnek tartottam, a polgárháború jelenét jelenti, és az augustusi jelen már az *olim* visszaállása?

Az előbbi olvasatot ugyanennek a versnek két, értelmezésem határain kívül eső sora támaszthatja alá: az 50. és a 71., amelyek, úgy tűnik, ezt az önmagában is önértelmező disztichont értelmezik tovább. Előbbi azon kevés helyek egyike a latin irodalomban, amelyek expliciten emberáldozatként értelmezik Remus halálát,³⁵ nem tévedésből vagy hevesességből elkövetett gyilkosságként – és ezt az áldozatot ráadásul Aeneasnak jósolja meg/írja elő a Sibylla, ha engedünk a kontextus sugalmazásának, és Vergilius mitikus rendszerében értelmezzük. Megint mintha meta-mitikus szinten járnánk, mint a második sorban: *ante Phrygem Aenean*, az egész fríg történet előtt, nem kellett, nem volt min összevesznie a két testvérnek, de a keleti jövevények csomagjai közt – a mindent megrontó arany mellett – ott van Remus halálos ítélete is.³⁶

Egy archaikusabb gondolkodásban ez, ha sötét is, de nem szokatlan: gondoljunk csak Kómives Kelemenre – a moralizáló olvasatokra fogékonyabb klasszikus antikvitásban azonban egy ilyen mítosz már viszonylag könnyen értelmeződik át a bibliai „ösbűn” motívumához hasonló történeté: ennek leghíresebb megfogalmazása Horatius 7. *epódosa*. Amelyre a jelen költemény 71. sora viszonylag egyértelműen utal:

quo ruis imprudens vage dicere fata Propertius?

Hová rohansz a jövőmondással, meggondolatlan, csavargó Propertius?

quo, quo scelesti ruitis?

Hová rohantok, bűnösök?

Horatius: *Epod.* 7, 1

Ezt már éppen Horos, a csillagjós mondja: a nevek összecsengése mellett többek közt emiatt a sor miatt szokás Horatius fikcionalizált megjelenítéseként, illetve paródiájaként olvasni a sorsok leírásában járatos jövevényt.³⁷ Ha ez nem is szükséges, az összefüggés viszonylag egyértelműen felhívja a figyelmet a Remus-mítosz polgárháborús visszhangjaira, hiszen a Horatius-vers a klasszikus útvonalon, a politikai kommentár felől érkezik el a mítosz felidézéséhez. Hogy Remus most a nemrég visszafogadott majdnem-testvér, Agrippa,³⁸ a halott majdnem-testvér, Antonius,³⁹ valaki más fontos ember, vagy általában a polgárháborúban meghaltak allegóriája, azt persze nem tudhatjuk – mind lehetséges.

De ezen kívül is: egyáltalán, mikor ugrottuk át Aeneas és az albai királyokat? A második sor meta-mitologikus olvasatát erősítve a kevésbé elegáns, de ebbe a képbe jobban illő *másik* eredetmondába (ti. Romuluséba) nem vezet át semmi, nincs jelölve a mozgás az idősíkok között. A szöveg sorrendisége ezáltal úgy tűnik, impliciten a félreérthető kezdősorokat értelmezi: itt minden Aeneas és az ő népe előtt volt, *quodcumque videmus*, a paraszt-köztársaság ősatyái, az ősi római kultusz, és a város alapítása is.

A következő négy sorban a szenátus kezdeteire tér ki a narrátor. Ahogy a továbbiakban is látni fogjuk, a tájékozódási pontok időbeliségének tekintetében idegenvezetőnk nem ki-

fejezetten pedáns: a *curia*, akármilyen régre megyünk is vissza az időben, azért már ott van (olyan talán nincs is, hogy még ne lenne), még ha régen a mai ruhák helyett állatbőrök fedték is a szenátorok testét, mint ma a barbárokét.⁴⁰ Most milyen szépek, ellenben: „bíborsegélyes ruhákban csillognak”. Mintha más dolguk se lenne azon felül, hogy szépek legyenek – a *nitet* ige használata nagyon veszélyes, ha valaki úgy akarja gondolni, hogy Augustus idején már tényleg nincs más dolguk. Tovább súlyosbíthatja ezt a benyomást a *praetextus* melléknév használata: nyilván mindenki megérti, hogy ez a szenátorok bíborsegélyű togájára utal, ha viszont valaki a *niteo* igét is a fentiek szerint fordítaná, annak bizony eszébe juthat a kisgyermekes szerencsehozó bíborcsíkja is – „ahol ma a rövidnadrágos szenátus vakítja a népet”.

Ha a *rustica corda* talán nem csak modern füllel lekezelő felhangjait nem is fessegetjük (‘jámbor lelkek’), akkor is van még, ami elbizonytalaníthat ebben a szakaszban. A *bucina*, amely az atyákat *összetereli*, itt persze pásztortülöknek *értendő* – de tud ez a szó harci kürtöt is jelenteni, ahogy a *cogere* sem biztos, hogy a legkellemesebb konnotációkkal bíró szó a ‘hívás’ kifejezésére (vö. *omnes eodem cogimur* – Horatius: *Ódák* II. 3, 25). Amire *összetereli* őket, az pedig a ‘szavak’ – lehet ugyan értelem nélkül is beszélni, azonban annak a hangsúlyozása, hogy a szenátus tagjai *régen beszélhettek*, talán nincs áthidalhatatlan távolságra a (köztársasági hangulatú) politikai kommentártól.⁴¹

Felveti ez a jelenet a római lokalitás és az Augustus-kori Róma egyre inkább *összitaliai*, sőt *összeurópai* jelentősége közötti ellentét képzetét is: „régen nem jöttek félig gall és félig pun idegenek a szenátusba, csak akik hallótávolságon belül laktak”. Ha így értjük a kürtszó kitételét, akkor sem egyértelmű, hogy politikailag hol állunk ezáltal, hogy vajon a rómaiság újjáéledését ünnepeljük, vagy azt firtatjuk, hogy vajon Augustus őseinek városa, Velitriae még hallótávolságon belül van-e (Maecenaséről nem is beszélve). És persze akármelyiket teszszük, szintén nem magától értetődő, hogy mindezt komolyan kell-e venni, vagy ez csak egy félművelt idegenvezető végig sem gondolt idegengyűlölő szólama.⁴² Ugyanez a problémakör jelenik meg a következő sorban, amely a mezőn *összegyűlő száz ember képét* idézi fel: *miért pont száz?* A szenátus létszámának kérdése természetesen érinti a provinciális szenátorok problémáját, és ezáltal a polgárháborúk korának súlyponti kérdése lehetett: megint felmerül a kérdés, hogy vajon az idegenvezető ebbe a „tegnapba” helyezi magát, és a szenátus politikai célú feldagasztását rosszallja, vagy nagyon is „ma” beszél, és (így vagy úgy) Augustus ez irányú intézkedéseit⁴³ kommentálja.

A következő négysoros blokk (17–20) a római kultikus tér változásaival foglalkozik, és ahogy az imént a *curia* esetében, itt sem tér ki különösebben arra, hogy esetleg színház ne lett



2. kép. A Pantheon napjainkban

(forrás: Arpingstone, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=191742>)

volna az ősidőkben: biztosan volt, csak nem volt olyan kényelmes, és a szaga sem volt olyan jó. A *crocus* ezenfelül erősen terhelt hívószó, amely a „keletiség” képzetkörét jeleníti meg:⁴⁴ ha szó szerint értjük ezt, akkor ez a szó ismét a keleti civilizáló mitológia távollétét hangsúlyozza a korai Rómától (pro vagy kontra). Ha azonban összeolvassuk a *theatrum* konnotációival és a következő sorokkal, akkor egy másfajta „idegent”, az archetipikus, tehát a dolgok egyik síkján „őshonos” idegent is jelentheti: Bacchust. Ez az „inkonzisztencia” akár arra a valós inkonzisztenciára is utalhat, hogy ugyan Liber-Dionysos szimbolikája a beszélgetés idején politikailag terhelt egy kisé, azonban nem biztos, hogy tudunk olyan régre visszamenni, amikor ne lett volna ott Rómában, a demokráciához nélkülözhetetlen színházzal együtt.⁴⁵ Ez a problémafelvetés folytatódik a szakasz harmadik sorában is. A régi rómaiaknak „nem azon járt az eszük, hogy idegen isteneket keressenek”, de valójában a két jellemzően „idegen istenként” emlegetett istenalak, Bacchus és Magna Mater már évszázadok óta honosak voltak Rómában,⁴⁶ ahogyan nem egy „őshonos” istenhez is kötődött régi *evocatio*-történet⁴⁷ – ellentétben a nem sokkal ezelőtt említett „hajós Apollóval”.

A 20. sor szinte korona- vagy epitomé-szerűen jeleníti meg mindazt, amiről eddig beszéltem a szöveg kapcsán. A modern olvasó számára talán a legtermészetesebb fordítás valami olyasmí, hogy „remegett a szorongó tömeg”.⁴⁸ A római *religiótól* egyáltalán nem idegen az isteni jelenlét hatására beálló remegés. Hogy ennek a jelenségnek a kiemelése illik-e egy nosztalgikus hangulatú leírásba, az más kérdés.⁴⁹ De fordítsuk másképp, konkrétan: a fákon ‘hintázott a sok lógó ember’. Ha felocsúdtunk a lehetséges háborús atrocitások rémképéből, ennek kapcsán valamiféle rituális, szimbolikus fákról lógásra, sőt konkrét hintázásra is gondolhatunk, mint amilyen az athéni Anthestéria ünnepén játszódtott le, a bacchikus kultúrthős Ika-



3. kép. A Pantheon mögött
(Ujházy Noémi felvétele)

rios lánya, az apja halálakor öngyilkosságot elkövetett Érigoné emlékére.⁵⁰ Ha ugyanennek a görög ünnepnek egy másik rítusára gondolunk, és a *turba* nem feltétlenül ‘emberek tömege’, akkor úgy is lehetett hajdan, hogy ‘sok maszk/bábu lógott’ a fákon.⁵¹ Ha eltekintünk attól a nem túl valószínű lehetőségtől, hogy az athéni ünneptől teljesen függetlenül, egy másik isten tiszteletére kialakult *oscillatio* (a latin szó egyaránt jelenti mindkét rítust)⁵² már a kezdetektől fogva létezett Rómában,⁵³ akkor bizony egy, a görögöktől átvett, vagy a velük való érintkezés során kialakult rítusról van szó, mégpedig dionyszosi rítusról mint a római ősök legeredetibb szokásáról. Ennek Augustus-kori implikációira talán már nem kell újból kitérni, és az irodalmiak egyébként is érdekesebbek: ismét Vergilius lép be a diskurzusba, de most nem az *Aeneisszel*, hanem a *Georgicával*: a II. könyv 389. sora ugyanis az egyetlen olyan forrás, amely Propertius előtt az *oscillatio* római szertartására utal. Ez elegendő bizonyíték arra, hogy ez a szertartás Romulustól és Remustól, sőt talán már *ante Phrygem Aenean* is megvolt? Propertius szövege erre valami olyasmit válaszol: ha Vergilius mondja...

A következő disztichon, amely azt ecseteli, hogy mit csináltak a rómaiak ahelyett, hogy idegen isteneket kerestek volna, ismét zavarba ejtő. Az említett Parilia egyrészt tavaszközön-

tő ünnep (ebben folytatja a februári Anthestéria által megkezdett sort), másrészt pedig ismét Róma alapításának ünnepe is. Az ekkor előadott tisztító hatású tűz-ugrás leírása a hexameterben még rendben is lenne – a pentameter azonban ezúttal sokkal inkább elbizonytalanít, mint tisztáz. Mi tudhatjuk például Ovidiustól, hogy hogy jön a ló a pásztorok tavaszünnepéhez: a tisztító szertartásokban nála felhasználják többek közt egy ló,⁵⁴ talán az októberi lóverseny aprólékos szertartások közepette levágott győztese, az *equus october* megszártított vérét is.⁵⁵ A *Fasti* azonban valószínűleg későbbi, mint Propertius szövege, és ha hihetünk a *novare* ige itteni használatának, a rítus egyes elemeiben elszakadhatott a korábbiaktól. Korábban még lóról sem biztos, hogy volt szó, nemhogy *curtus*, azaz ‘kurta’ lóról – hogy ez mit jelent, azzal kapcsolatban egyes kommentátorok itt az *equus october* levágott fejére és farkára gondolnak, melyek közül az utóbbit a Vesta-templom tűzhelye fölé volt szokás felakasztani, hogy a tűzbe csepegjen a vér.⁵⁶ A „kurta/csonka ló” szóhasználat azonban különös: a ló, azt hiszem, nem csak szerintem szűnik meg lónak lenni, amikor levágják, és ráadásul még a fejét is eltávolítják a farkával együtt. Ráadásul amikor a szó élő állatra vonatkozik, akkor a *curtus* ‘nyírott farkút’ vagy ‘heréltet’ jelent.⁵⁷ Ez utóbbi olvasatnak lehet jelentősége az áldozat érvényessége szempontjából: ha a földek termékenységeért bemutatott áldozat maga ivartalanított, meddő állat, az nyilvánvalóan kevésbé tűnik szerencsésnek, mintha termékeny és sértetlen – azonban a rómaiak számára az áldozati állat nemzőképessége még a férfi istenek esetében sem feltétlenül bírt jelentőséggel.⁵⁸ Ha tehát a „most” és az „akkor” közötti különbség az állat nemiségében rejlik (korábban termékeny, most meddő), akkor a jelző nagyobb súllyal bír és a „felújítás” sikertelennek tűnik, ha azonban korábban nem

is volt szó loáldozatról vagy annak véréről a *Parilia* kapcsán, akkor a *curtus* csak díszítő jelző, amely legfeljebb az állat ünnepélyes leölés kori „megrövidítésre” utalhat. Ez utóbbi esetben is felmerülhet viszont a kérdés: miért pont ez? Az a ló, ha valóban az *equus october*ről van szó, győztes is, fenséges is, szent is és még nagyon sok minden azon felül, hogy *kurta*.

Különösen akkor tűnik furcsának a természetlenség, a szexuális inaktivitás képzetét felidéző szó a pentameterben, ha az olvasó a következő hexameterből tekint vissza rá. Bár a számár, különösen ebben a kontextusban, egyszerűen Vesta szent állataként is felmerülhet, feltűnő, hogy mennyire éles ellentétben áll az állathoz kötődő kifejezetten sikamlós antik motívumkincs az előző sor hasonló állatának lehetséges szexus nélküliségével.⁵⁹ Ráerősíthet az erotikus kontextusra az a történet is (ha ekkor már ismert volt), amellyel Ovidius magyarázza a többnyire egyenesen testetlen istennő rokonszenvét a szamarak felé: mikor ugyanis egyszer Priapus hátsó gondolatokkal közelített az ez esetben mégis fizikai valójában szundikáló Vestához, az istennőt végül egy számár bögése ébresztette fel, és menekítette meg a veszélytől ezáltal.⁶⁰ Ráadásul megint érdekesek a jelzők. Természetesen miért ne koszorúzhathnák fel a Vestának szánt csikókat általában is (pl. a Vestálián),⁶¹ de ha engedünk az imént felvillant erotikus kontextusnak, és Caesar

pár sorral alább feltételezhető „megjelenésének”, azt hiszem, az sem túlzás, ha Suetonius híres portréjára asszociál az ember a kopaszodását babérkoszorúval elfedő idősebb nőcsábászról.⁶² Minden szertartás úgy zajlik, ahogy zajlania kell – szegény Vesta viszont ismét kellemetlen társaságba kerül.

A következő három sor (amelyeknek összetartozása megerősíti az előző hexameter visszafelé irányultságát) az ősi rómaiak szerény szertartásait mutatja be, ismét nosztalgikus hangon – de egyben rávilágítva ezzel nagyjából ugyanarra a paradoxonra, amit ennél direktbben majd csak Ovidius Iana fogalmaz meg pár évvel később:

*nos quoque templa iuvant, quamvis antiqua probemus,
aurea: maiestas convenit ipsa deo.
laudamus veteres, sed nostris utimur annis:
mos tamen est aeque dignus uterque coli.*

Még ha tetszettek is a régiek, nekünk jók a templomok aranyból is: a fenség illik az istenekhez.

Dicsérjük a régieket, de a saját éveinkkel élünk: mégis, mind a két szokás méltó az ápolásra.

Fasti I. 223–226

A 22. sorban a régi áldozati marhák soványságának hangsúlyozása szinte bántóvá válik az istenekre nézve, sőt esetleg egy jelzőcsere révén maguk a szertartások is ‘olcsóvá’ válnak (*vilia sacra*). Úgy tűnik, itt a primitivitás nemcsak a nosztalgikus szempontból vitatható értékű *kultúra*, de a vitathatatlanul értékes *kultusz* rovására is megy, ez pedig épp a római szertartások akkurátus, maximalista szellemisége szerint a leginkább elfogadhatatlan. A következő hexameter megfordítja a problémát: a dísznő, bár a rómaiak egyik ősi totemállata, hízzottságával⁶³ mégis furcsán kilóg a szegénység és szerénység képzetköréből, a pentameter pedig a nádsípok emlegetésével ismét felidézi Bacchus (az ősi Rómából eddig azt hittük, kiszorítandó) szféráját.

A tárgyalt szakaszt – azaz a Róma belvárosához szorosabban köthető leírást – záró sorpár a Lupercalia ősi, totemisztikus szertartását járja körül.⁶⁴ A nosztalgikus, de a barbárság képzetét ismét előhozó szavakban (*saetosus, pellitus*) bővelkedő hexameter után a pentameter ismét érdekes szövegválasztással elégti ki az azzal kapcsolatos kíváncsiságunkat, hogy mégis ki ütlegel kit abban a sörtés ruhában. Ha akarjuk, ez a sor is a *mos maiorum* és az augustusi idők kontinuitást fejezi ki azzal, hogy egy a kezdetektől a szöveg jelenéig élő szokást mutat be, kiváltképp mert Augustus a Lupercalia megünneplését is helyreállította, illetve megreformálta.⁶⁵ Például megtiltotta a gyermekek részvételét a szertelen futóversenyen, amely során továbbra is félmeztelen, kecskebőrökbe öltözött férfiak biztosították a felvonulást megtekintő nők termékenységét azzal, hogy az áldozati állatok bőréből hasított szíjjakkal csapkodták őket.⁶⁶ A kissé zavaros első sor problémáit azonban nem oldja meg teljesen a pár második sora sem: ha *innen* jön a Lupercalia, akkor ez még nem az? Akkor miért hadonászik az a derék földműves? Ez így nem éppen koherens eredetmonda. Vagy a Lupercalia épp áltálal válik igazán kontinuussá, hogy magától értetődik a kezdetektől? Azoktól a kezdetektől, amelyekről, bár elvileg *tudjuk*, hogy mikor vannak, már megint nem derül ki, hogy a fríg Aeneas előtt vagy után, a város alapítása előtt

vagy után, a köztársaság alapítása előtt vagy után kell őket elképzelni.

Ha elfogadnánk is, hogy ennek a tisztázására nincs szükség, a különös fesztiválhoz kötődő leghíresebb kortárs történet akkor sem Augustusról szól, hanem a *másikról*. Ha máshonnan nem, Shakespeare-től ma is közismert az a történet, amelyben Antonius a Kr. e. 44. évi Lupercalián (elég jellemzően, a verseny végigfutása után) felajánlotta az idősebb Caesarnak a királyságot jelképező koszorút, amelyet az – így vagy úgy – de visszaütött.⁶⁷ Nem könnyű kitalálni, melyikük említése lehetett kellemetlenebb Augustus számára ennek a történetnek a kapcsán, de hogy mind a kettő tudott kellemetlen lenni, az nyilvánvaló: az első polgárt gyakran kapjuk azon, hogy bár fürdik a *divi filius* cím/név nimbuszában, Caesar örökségének egyes elemeinél még Pompeius vagy Cato örökségét is többre tartja,⁶⁸ Antonius, mint Caesar isten jobb kezének alakja pedig itt a szokásosnál is kellemetlenebb lehet, még ha a nyíltan monarchista gesztus Caesar egyfajta „rosszabbik felét” is jelenítheti meg egyúttal. Ennek megtestesüléseként maga Antonius volt felmutatható – az erősebb farkas nem is kegyelmezett neki: *lupus non pepercit*.

Amint az olvasó már sejtethi, a hagyományosan két testületbe tömörülő Lupercusok egyik kollégiumának (Fabii/Fabiani) kiemelése sem pusztán obskúrus nevekkel operáló antikvárius gesztus – bár az előbbi híres Lupercus az újonnan alapított harmadik klub, a Luperci Iulii első elnöke volt.⁶⁹ Az egyik csoport megnevezése ugyanis Romulus és Remus történetén belül ismét a testvérek viszálját idézi fel – azt hiszem, már nem is olyan nagy meglepetés, hogy a két kollégium alapítóiként a két testvért tisztelték, és hogy a monda szerint Luperci Fabii volt Remus csapata.⁷⁰ Ember embernek farkasa, a kunyhók közt ugyanúgy, mint a márvány és az aranyfüst világában.

Konklúzió

A könyv kezdősorainak figyelmes elolvasása meggyőzhet minket arról, hogy óvatosan kell bánnunk Propertius esetében azzal a tankönyvi igazsággal, hogy az augustusi rend felől nézve a szerelmi témájú elégia jelenti a költészete szubverzív pólusát, az aitiológia pedig az affirmatívát. Ennél, azt hiszem, valamelyest egységesebb a kép: ahogyan a szerelmi elégia szereplője (és a szatíra) esetében is eldöntetlen marad a kérdés, hogy kell-e, szabad-e azonosulnunk a narrátorral, úgy a mitológikus-aitológikus elégia esetén is több a kérdésfeltevés, mint a válasz. A mítoszvariánsok, az újraértelmezett római történelem és a valószínűleg némileg szelektíven megújított római kultikus élet határain kívül eső hagyományok minden kommentár nélkül úsznak be a szövegbe – és ez a narrátor „nagy vállalásai” tükrében nemhogy kevésbé „veszélyessé”, hanem még „veszélyesebbé” is teheti a szöveget. Mindez pedig talán mindennél inkább bizonyítéka a római vallási hagyomány és a római elégia mélységes összefonódásának. Míg az eposz, a történetírás legalább óvatosan szétszálazza a hagyomány párhuzamos vonalait és valamelyiket (valamilyen interakcióban a propagandával) megteszi első számú narratívájává, az aitiológikus elégia (legalábbis a vizsgált darab) még ezt sem teszi meg: az étellel teli és tájékozott, de olykor szórakozott idegenvezető-mesélő maskja mögé rejtőzik, és csak ontja a hagyományt, a maga rendezetlenségében.

A szövegben megjelenő terek kezelése pedig kettős: találkoznak a szöveg és a hagyomány olyan arcaival is, amelyek analógiákat mutatnak a tájjal és a térrel, és olyanokkal is, amelyek megmutatják a párhuzamosság határait. Propertius megmutatja ebben a költeményében, hogy a közösség által lakott tér és az általa ápolta irodalmi és rituális hagyományok egyaránt állandóan változnak, mert „lakóik”, mint hús-vér emberek, mindig a saját koruk kontextusában kell hogy megértsék és módosítsák – a saját szempontjukból „helyreállítsák” – őket. Ugyanezért is vannak bennük viszont azonosságok, hiszen az emberek (és az antropomorfi istenek) van, amiben sosem változnak. Ennél azonban még jelentősebbek lehetnek azok az azonosságok, amelyek lehetővé teszik az enyémhez hasonló vizsgálódásokat: a korábbi fejlődési

fázisok akarattal vagy véletlenül megőrzött, át-, vagy át sem értelmezett fossziliái, mint egy furcsa állandó jelző egy versben, egy inkoheregensnek tűnő motívum egy rítusban vagy egy feltűnő hiány egy történetben – vagy egy épületen. Ez a két állandóság (és a harmadik, a változás) lehetetlenné teszi úgy az irodalmi motívumok, történetek, mint az épületek egyik, vagy másik értelmezésének egyeduralkodóvá tételét. Az épületek esetében, különösen ha használják őket, a rétegeesség gyakran nehezebben látható meg (itt sántít néha a párhuzam) – ez azonban nem jelenti azt, hogy a modern szemlélő ne sejtethné például, hogy a Pantheonban miért fér el annyi mellékoltár, vagy hogy a ma is lakott Orsini-palota helyén valamikor a Marcellus-színház korinthusi oszlopokkal díszített harmadik szintjének kellett állnia.⁷¹

Jegyzetek

Az ókori szerzőktől vett idézetek magyar fordítása – akárcsak az elemzett Propertius-elégia prózafordítása a margón – a tanulmány szerzőjétől származik. (*A szerk.*)

- 1 <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/italy/9002790/Yours-for-26million-an-Italian-palazzo-built-on-top-of-a-mini-Colosseum.html> (hozzáférés: 2016. 12. 02.).
- 2 Adamik 2009, 361–369; Stroh 2011, 87–94.
- 3 Hajdu 2012, 70, hivatkozásokkal.
- 4 Camps 1965, 2–3.
- 5 Hajdu 2012, kül. 70–71.
- 6 Hajdu 2012, 69–70.
- 7 Stroh 2011, 90 (itt Ovidiusról).
- 8 Nem szeretnék állást foglalni azzal kapcsolatban, hogy az 1a és az 1b egy vagy két vers – talán az én érvelésem szempontjából előnyösebb lenne, ha nem függenének össze, hiszen amellet érvelek, hogy a vers „rendes” aitiologikus része sem annyira egyértelmű, mint amilyenek például az 1b-vel összevetve tűnik.
- 9 Camps 1965, 4.
- 10 A negyedik könyv és az *Aeneis* viszonyáról lásd O’Rourke 2011, erről a darabról 6–21.
- 11 Lásd pl. *Aeneis* IX. 598–620, kül. 598–602 és 613–620; O’Rourke 2011, 14–17 és 21 *ad loc.*
- 12 Pl. Rung 2015, hivatkozásokkal.
- 13 Zanker 1988, 203–205.
- 14 Varro: *De lingua Latina* V. 53.
- 15 Camps 1965, 1.
- 16 Pl. Cassius Dio LIII. 1, 3.
- 17 Camps 1965, 48.
- 18 Vö. Mac Góráin 2013.
- 19 Syme 1939, 254.
- 20 Lásd ismét Rung 2015.
- 21 A régészet eredményei is inkább afelé mutatnak, hogy Dionysos, ha nem is előbb, mint Apollón, de már nagyon hamar jelen volt Rómában, és fontos szereppel is bírhatott a köztársaság idején, vö. Wiseman 2004, kül. 182; 225.
- 22 *Aeneis* VIII. 361.
- 23 Lewis–Short *s. v.*
- 24 Propertius II. 34. 65–66.
- 25 Vö. Camps 1965, 48; Coutelle 2015, 366.
- 26 Tacitus: *Annales* II. 49.
- 27 Lásd Rung 2014.
- 28 A versről mint irodalmi (városi) tájképről lásd Camps 1965, 6; 49.
- 29 Camps 1965, 49.
- 30 Pl. Horatius: *Ódák* I. 20, 5; III. 7, 28 – előbbi esetben éppen Maecenas „rokona” a folyó: hogy ez miért fontos, lásd alább.
- 31 Bittarello 2009.
- 32 Camps 1965, 2.
- 33 Pl. Camps 1965, 50; Heyworth 2008, 415.
- 34 Camps 1965, 49–50.
- 35 Wiseman 1995a, 125.
- 36 Coutelle 2015, 405.
- 37 Coutelle 2015, 124; 142–144.
- 38 Servius *ad Aen.* I. 292.
- 39 Ezt a párhuzamot Hegyi W. György vetette fel az *Antik romok* című workshopon, párhuzamba állítva ezt a helyet a IV. könyv 6. elégiájával, ahol „Remus jeleiről” van szó a Crassus által elvesztett, Antonius által harcban és sikertelenül, Augustus által pedig diplomáciai úton és sikeresen visszaszerezni próbált római hadijelvények kapcsán.
- 40 *OLD s. v.*
- 41 Coutelle 2015, 374.
- 42 Vö. ismét Hajdu 2012.
- 43 Syme 1939, 349 és 370 – vö. a cikk megírásával nagyjából egy időben lejátszódott itáliai eseményekkel.
- 44 Pl. *Aeneis* IX. 614.
- 45 Ismét Wiseman 2004.
- 46 Lásd pl. Rung 2014, hivatkozásokkal.
- 47 Pl. Iuno Reginához, akit Liviusnál (V. 21) Camillus Veiből evokál.
- 48 Camps 1965, 51.
- 49 Hutchinson 2006, 65.
- 50 Hyginus: *Fabulae* 130.
- 51 Vergilius: *Georgica* II. 389; Camps 1965, 51; Hutchinson 2006, 64–65.
- 52 *OLD* és Lewis–Short *s. v.*
- 53 Bár van, aki ezt gondolja: Coutelle 2015, 377–378.
- 54 Ovidius: *Fasti* IV. 733.
- 55 Camps 1965, 52; nem az: Hutchinson 2006, 65 (Dumézilre hivatkozva).
- 56 Paulus-Festus *s. v.* Parilia.
- 57 *OLD s. v.* és Hutchinson 2006, 65.
- 58 Scheid 2007, 264, hivatkozásokkal.
- 59 Lásd pl. Apuleius teljes *Metamorphoses*-ét; illetve Coutelle 2015, 380.
- 60 Ovidius: *Fasti* VI. 319–344; vö. Coutelle 2015, 380 *ad loc.*
- 61 Camps 1965, 52.
- 62 Suetonius: *Divus Iulius* 45 és 50–52.
- 63 Vö. Plinius: *Naturalis historia* IX. 58, ahol Kleopátra hizlalja ugyanezzel a szóval (*saginare*) Antonius.
- 64 A Lupercusok, azaz a szertartást lebonyolító (tehát a hosszú futáshoz eléggé fiatal) papok nevét Varro a *lupa* mint ‘nőstény farkas’ és a *parcere* mint ‘megkegyelmezni’ szavak összetételéből ma-

gyarázza, és a Romulust és Remust megtaláló anyafarkassal köti össze (Varro: *Ant. div. fr.* 22I Cardauns; Wiseman 1995b, 1 *ad loc.*) – szokás szerint, ha ez nem is helyes etimológia (feltehetőleg nem az), Propertius kortárs olvasója ismerhette.

65 Suetonius: *Augustus* 31.

66 Pl. Plutarchos: *Caesar* 61.

67 Pl. uo. és Cassius Dio XLIV. 11; Suetonius: *Divus Iulius* 79, 2 stb.

68 Syme 1939, 316–318; Ferenczi 2015.

69 Cassius Dio XLIV. 6. 2.

70 Coutelle 2015, 384–385.

71 Vö. Claridge 1998, 275–277.

Bibliográfia

Szótárak

Lewis–Short: *A Latin Dictionary. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. revised, enlarged, and in great part rewritten by Charlton T. Lewis, Ph.D. and Charles Short, LL.D.* Oxford, 1879.

OLD: *Oxford Latin Dictionary.* Oxford, 1968.

Szakirodalom

Adamik T. 2009. *Római irodalom.* Pozsony.

Bittarello, M. B. 2009. „The Construction of Etruscan ‘Otherness’ in Latin Literature”: *Greece & Rome* 56/2, 211–233.

Camps, W. A. (kiad.) 1968. *Propertius: Elegies Book IV.* Cambridge.

Claridge, A. 1998. *Rome. An Oxford Archeological Guide.* Oxford.

Coutelle, É. (kiad.) 2015. *Properce, Élégies, livre IV.* Bruxelles.

Ferenczi A. 2015. „Cato nemes halála. Egy republikánus idol az augustusi Rómában”: *Ókor* 14/1, 18–22.

Hajdu P. 2012. „A római szerelmi elégia mint komikus műfaj”: *Ókor* 11/3, 69–71.

Heyworth, S. J. 2008. *Cynthia. A Companion to the Text of Propertius.* Oxford.

Hutchinson, G. (kiad.) 2006. *Propertius Elegies Book IV.* (Cambridge Greek and Latin Classics.) Cambridge.

Mac Góráin, F. 2013. „Apollo and Dionysus in Virgil”: *Incontri di Filologia Classica* 12, 191–238.

O'Rourke, D. 2011. „»Eastern« Elegy and »Western« Epic. Reading »Orientalism« in Propertius 4 and Virgil's *Aeneid*”: *Dictynna* [En ligne] 8. (2011. nov.) = <http://dictynna.revues.org/699> (hozzáférés: 2015. 02. 25., hivatkozások a honlap szakaszszámai alapján).

Rung Á. 2014. „Romulus költözködései: A Casa Romuli értelmezései és a kulturális emlékezet Rómában”: *Ókor* 13/1, 32–39.

Rung Á. 2015. „Aeneas, az etruszk antihős” = Bárány I. – Bolonyai G. – Ferenczi A. – Vér Á. (szerk.): *Studia classica. Tanulmányok az Eötvös Loránd Tudományegyetem Ókortudományi Intézetéből.* Budapest, 261–288.

Scheid, J. 2011. „Sacrifice for Gods and Ancestors”: J. Rüpke (szerk.): *The Blackwell Companion to Roman Religion.* Malden, MA, 263–272.

Stroh, W. 2011. *Meghalt a latin, éljen a latin! Egy nagy nyelv rövid története.* Ford. Dévényi I. Budapest.

Syme, R. 1939. *The Roman Revolution.* Oxford.

Wiseman, T. P. 1995a. *Remus. A Roman Myth.* Cambridge.

Wiseman, T. P. 1995b. „The God of the Lupercal”: *The Journal of Roman Studies* 85, 1–22.

Wiseman, T. P. 2004. *The Myths of Rome.* Exeter.

Zanker, P. 1988. *The Power of Images in the Age of Augustus.* Ford. A. Shapiro. Ann Arbor.



Az antik Smyrna agorájának romjai a mai Izmir (Törökország) területén (Somhegyi Zoltán felvétele)