

Marton Máté (1994) az ELTE Ókortörténeti Doktori Programjának hallgatója. Kutatási területei: a római köztársaság korának vallás- és politikatörténete, Augustus-kor.

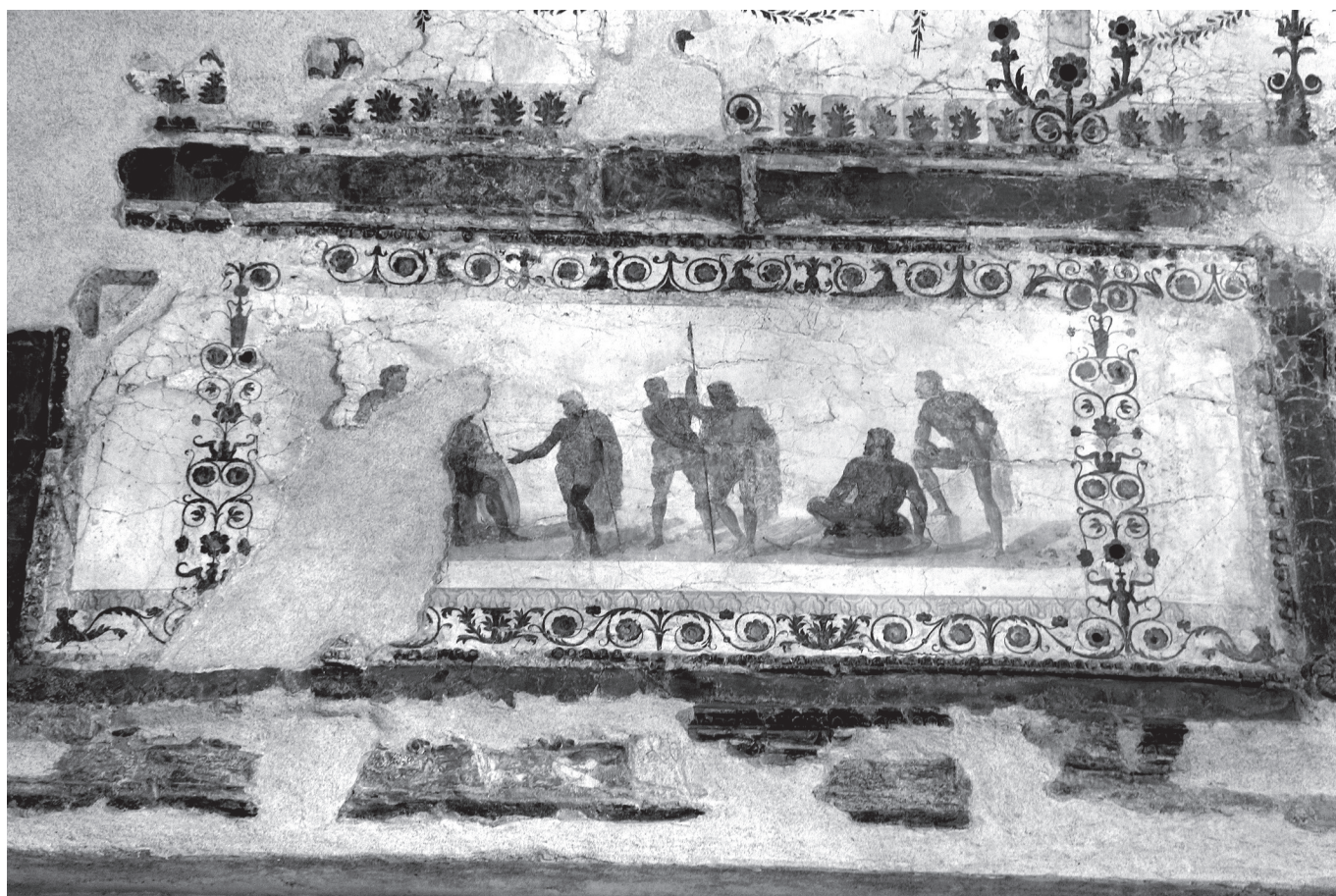
Legutóbbi írása az *Ókorban*:
A tizenkét isten vacsorája (2018/3).

Ki segíthet a megsebesült Aeneason?

Az *Aeneis* gyógyítás-epizódja (XII. 383–440)

Marton Máté

Nulla viam Fortuna regit, nihil auctor Apollo / subvenit („Ámde sikert sem a sors nem nyújt, sem az orvos-Apolló”)¹ – hangzik el az *Aeneis* XII. énekének 405–406. soraiban. Ha a két sort így, kontextusukból kiragadva próbáljuk értelmezni, akkor még a laikus *Aeneis*-befogadó is sejtheti, hogy valami igen nagy baj történhetett ott, ahol sem a Fortuna, sem Apollo közbenjárása nem segített. Kicsit kibontva a szövegekörnyezetet, meglepetésünk még nagyobb lehet: a fenti idézet nem a trójaiak ellenségére, esetleg Turnusra vonatkozik, és nem is az eposz egy szerencsétlenül járt mellékszereplőjére, hanem magára a főhősre, Aeneasra. Az még talán belátható volna, hogy a Fortuna nem kedveli a hányattatott sorsú hőst, hiszen ott



1. kép. A Domus Transitoriában található, 4. stílusban készült freskó. Kr. u. 54–58 körül. Középen feltehetően a sérülten dárdájára és Ascaniusra támaszkodó Aeneas, a velük szemben lévő, ülő idősebb alak pedig Iapyx lehet

kellett hagynia hazáját, feleségét, majd szerelmét, elvesztette apját és rengeteg társát, míg eljutott Itáliába, ahol az ígért nyugalom helyett ismét háború és szenvedés várt rá. Viszont az, hogy maga Apollo, a trójaiak töretlen támogatója sem hajlandó segíteni, igazán furcsán hat az eposz egészének tekintetében: az isten jóslataival már utazásuk legeleje óta folyamatosan segíti, irányítja az otthonukból elűzött trójaiakat, de főleg Aeneast (pl. III. 115–129).² Az isten már Homéros *Ilias*ában is többször közbelép és megmenti a vitézkedő Aineiast a haláltól (V. 344–46), vagy éppen támogatja és harcra bátorítja a hőst (XX. 79–114). Apollónak tehát minden bizonnyal a római-görög vallásban és eposzokban megszokott funkcióitól valami teljesen különböző feladatot kellett volna végrehajtania ebben az esetben – gondolhatja bizakodóan magában az értelmezést lázasan kereső filológus, viszont ebben a magyarázatban is csalódnia kell. Egy ismertlen eredetű nyíl üti át Aeneas combját, miközben ő a Iuturna által megszegett megállapodást kívánja helyreállítani és társait lecsillapítani. A harc képtelenné vált hőst társai, köztük fia, az ifjú Ascanius segítik vissza a táborba (XII. 318–323), itt Iapyx, a trójaiak tábori orvosa siet a segítségére, akiről többek között megtudhatjuk, hogy nagyon is jártas volt tudományában, hiszen nemcsak, hogy egyenesen Apollótól szerezte képességét, de egyike volt az isten szeretőinek (XII. 391–397); mégis: *nihil auctor Apollo subvenit*. Az az Apollo nem segít, aki Rómában már a Kr. e. 5. század óta Medicusként van jelen, és aki az augustusi vallási megújulásnak és az erre épített propagandának egyik legfőbb istene. Most mégis az eposz egy kritikus pillanatában, a Turnusszal való összecsapás előtt nem sokkal cserben hagyja hőst éppen abban a funkciójában, amely talán a jóslás, az íjjal való küzdelem és a művészetek mellett az egyik legfőbb apollói tudomány.

Szerencséjére nem csupán Apollo az egyedüli párfogója sokat szenvedett hősünknek; egy másik istenséggel még szorosabb kapcsolatot ápol: Venus lesz az, aki anyaként (*genetrix*, 412) meglátva fia szenvedését annak segítségére siet. Ida hegyéről gyógyfüvet szed, melyet belekever Iapyx eddig hatástalan orvosságába (412–424), és az addig minden orvosi próbálkozásnak makacsul ellenálló nyíl pedig játszi könnyedséggel csúszik ki a sebből. Iapyx meglepetten veszi tudomásul a történeteket, sejtve, hogy nem magának és talán nem is Apollónak, hanem egy nagyobb istennek (*maior deus*, 429) köszönheti a hirtelen felgyógyulást (425–429). Aeneast ekkor harcra buzdítja, ő pedig, még mielőtt Turnusra rontana, első és egyben utolsó alkalommal az eposzban³ fiához, Iulushoz szól (435–440): *disce, puer, virtutem ex me verumque laborem, / fortunam ex aliis. Nunc te mea dextera bello / defensum dabit et magna inter praemia ducet* („Légy a valódi vitézségben követőm s az erényben, / ám a szerencsét másoktól lesd el, fiú. Jobbom / most e csatán megvéd és majd nagy öröme vezérel”). Rövid monológja nagyon furcsán hat a fent elbeszél, szintén szokatlan történések tükrében. Miért nem birtokosa a *fortunának* a *pius Aeneas*? Milyen jutalomhoz segítik majd hozzá Ascaniust az éppen felgyógyult édesapja védelmező kezei? Mégis a legfontosabb kérdés az, hogy Apollo miért nem segít?

A jelenet furcsasága, vagy éppen jelentősége már az *Aeneis* ókori befogadónak képzeletét is megragadta, legalábbis ezt mutatja két falfestmény. Kazimierz Bules a Domus Transitoria egyik freskóján ezt a jelenetet véli felfedezni: a festmény közepén egy láthatóan sebesült alak áll, aki egy fiatalabb fiúra



2. kép. A pompeii Casa di Siricóból származó, Kr. u. 45–79 körülre datálható freskón jól azonosítható a megsebesült Aeneas, aki a síró Ascaniust öleli át. A kép előterében a nyílhegyet kihúzni próbáló Iapyx, a háttérben pedig a gyógyfüvet hozó Venus

támaszkodik. Az ifjú a sebre mutatóval éppen segítséget kér egy ülő öregebb alaktól (1. kép).⁴ A második ábrázolás egy sokkal jobb állapotban lévő, Pompeiiiben, a Casa di Sirico *triclinium*-ban talált freskó,⁵ amelyen egyértelműen Aeneas és Iapyx látható a sebbezelés pillanatában. Aeneas mellett látható továbbá az aggódó, szinte már zokogó Iulus is, akit édesapja vigasztalóan ölel át, a háttérben a frissen szedett gyógyfüvekkel érkezik Venus, hogy segítsen fiának (2. kép). Azon felül, hogy a festmény a trójai hősiességre és kitartásra mutat rá,⁶ előrevetíti azt az értelmezési keretet is, amelyen keresztül az epizódot az alábbiakban értelmezni kívánom. Aeneas, Ascanius és Venus között egyértelmű a szoros viszony, az egymásért való aggodás és egymás segítése (*Nunc te mea dextera bello / defensum dabit*, vö. a festményen Aeneas ölelő balkezével), a generációk közötti harmónia látható. Apollót azonban sehol sem találjuk a képen: a megrendelő vagy a festőművész, igazodva és egyben értelmezve is az *Aeneis* elbeszélését, feltehetőleg abból indultak ki, hogy az istenség nem szereplője az epizódnak.

Amennyire szokatlan Apollo távolmaradása, oly sok értelmezési kísérlet született a problémára. Többen a Vergilius és egyéb (főleg Homéros) szövegek közötti intertextuális kapcsolatokat vizsgálták meg, felállítva és bemutatva azokat az irodalmi,⁷ illetve tárgyi⁸ párhuzamokat, amelyek mintául szolgálhattak Vergiliusnak a Iapyx-jelenet megírásánál. Ezek a tanulmányok többek között a Homérosszal versengő római epikus költészet egyik jeleneteként értelmezik. Vannak, akik úgy gondolják, az epizód dramaturgiai újdonsága és meghökkentő volta mögött Venusnak a római vallásban lezajló arculatvál-

tozása húzódnak,⁹ mások Aeneas „hősietlen” viselkedésében,¹⁰ megint mások Iapyx eposzhoz nem illő karakterében látják a megoldást a probléma feloldására.¹¹ T. P. Wiseman elsőként vonja be értelmezésébe az Augustus-kor politikai-vallási kontextusát, és a gyógyító Apollo sikertelenségét a nem olyan réggen lezárult polgárháborúban keresi.¹² Az értelmezés nehézségét talán J. F. Miller foglalja a legjobban össze, miután egy többoldalas elemzés után az alábbi következtetésre jut: „végső soron nincs meggyőző indíték arra, hogy Apollo cserben hagyja orvosát Aeneas súlyos sérülésének kritikus pillanatában”.¹³ Miller felveti – a Wisemannél is megjelenő – lehetőséget, hogy esetleg a Iapyx-epizódban az Augustus-kori Apollo vallási profiljának változása lenne észrevehető. Azonban ezt gyorsan és könnyen meg is cáfolja: ahogy például Horatius *Carmen saecularé*jában is láthatjuk, Apollo Palatinus nem szorítja ki Apollo Medicust,¹⁴ sőt a kettő inkább egybefonódik: az állam és természetesen a *princeps* egészségének megőrzése továbbra is az isten feladata.

Mindeközben Miller (és korábban már Hawkins is)¹⁵ röviden említ, ám kiaknáztatlanul hagy egy ígéretesnek tűnő értelmezési lehetőséget. Venus mint *genetrix* (412) lép közbe, de ezáltal nem csak Aeneas anyjaként, hanem az éppen Iulustól származtatott *Iulia gens* védőisteneként, Iulius Caesar és végső soron Augustus Caesar égi felmenőjeként is megjelenik az epizódban. Ebből kifolyólag Ascanius / Iulus lehet az egész epizód megértésének egyik kulcsfigurája, mivel az ő szerepeltetésével jelenik meg előttünk az új generáció, amely szemben a múlt megannyi kínjával, megpróbáltatásaival, már egy bizakodóbb jövő felé tekint, összhangban azzal, ahogy az Augustus-rendszer akarta feltüntetni magát a polgárháborúk bizonytalan időszakával szemben.¹⁶ Ám ahogy az eposzban, úgy Vergilius korában sem zökkenőmentes a generációváltás: a költő még dolgozik az *Aeneisen* (Kr. e. 23), amikor Augustus súlyos betegségen, Róma pedig komoly járványon esik át, a Murena-féle összeesküvés belpolitikai bizonytalanságot okoz, de az egyik legsúlyosabb csapás a nagy reményű Marcellus, Augustus örökösének hirtelen megbetegedése és halála. Tanulmányomban e történeti szempontok alapján kívánom megvizsgálni Aeneas furcsa gyógyításának történetét, illetve Iapyx, Apollo, Venus és végül Ascanius ebben játszott szerepét. A konkrét történeti megfeleltetéseken felül az adott szerző mindenkor – Kosellecket követve – *elváráshorizontja* és *tapasztalati tere* is figyelembe veendő tényező:¹⁷ Vergilius és kortársai esetében, a röviden vázolt történeti hátteret figyelembe véve, mindkettő igen radikálisan átalakult.

A (nem) gyógyítás

Már Aeneas megsebesülése is önmagában sok kérdést vet fel, és előrevetíti a gyógyításepizód problematikuságát (XII. 318–323), ugyanis nem lehet tudni, ki lőtte ki a sebet ejtő nyílvesztőt. Vergilius, akárcsak egy forráshiányban szenvedő történész, nem árul el semmit a saját és a szereplők bizonytalanságán kívül: *incertum qua pulsa manu, quo turbine adacta, / quis tantam Rutulis laudem, casusne deusne / attulerit* („hogy ki kezéből jött, mi vihar repítette le, rejtély, / nem tudjuk, hogy e nagyszerű hírt a rutulnak a vaksors / hozta, vagy isten”).¹⁸ Amíg az Aeneast megsebesítő ember vagy isten személye továbbra

is homályban marad, és a narrátor e rejtély feletti töprengése lehetőséget ad a Turnusszal való összecsapás késleltetésére, addig az események szintjén nincs megállás: a rutulusok tombolnak (324–382), Aeneas pedig társai félrevoncsolják a harmezőről (383–386). A gyógyításjelenet egyik legfontosabb halandó szereplője természetesen Iapyx. Vergilius viszonylag sokat elárul róla: tudjuk, hogy Apollo kínálta fel neki a lehetőséget arra, hogy válasszon egyet a mesterségei közül, és motívációját is megtudjuk arról, hogy miért éppen a *mutae artes* mellett döntött (391–397):

*Iamque aderat Phoebus ante alios dilectus Iapyx
Isides, acri quondam cui captus amore
ipse suas artis, sua munera, laetus Apollo
augurium citharamque dabat celerisque sagittas.
Ille, ut depositi proferret fata parentis,
scire potestates herbarum usumque medendi
maluit et mutas agitare inglorius artis.*

*Fut közben Phoebus kedvence is, íme, Iápyx
Íasidés, akit úgy megkedvelt egykor Apolló,
hogy nekiadta s örömmel ajándékol tudományát,
látnoki lelkét, lantját és hozzá sebes íjját.
Ámde kitett atyján inkább vágyván könyörölni,
ő a füvek titkába merült el, az orvosi tanba,
s ment csak e csendes művészet hír-nélküli útján.*

Az orvos Iapyxszal sehol máshol nem lehet találkozni az *Aeneisen* kívül. Tarrant feltételezése szerint¹⁹ Vergilius alkotta meg a szereplőt, ami újfent azt mutatja, hogy a költőnek valami célja kellett, hogy legyen a karakter és az epizód kidolgozásával.²⁰

Iapyxot mindenkinél jobban kedvelte Apollo (*ante alios dilectus*), sőt egyenesen szeretőjének tartotta (*acri quondam cui captus amore*).²¹ Kapcsolatuk nagyon hasonló Achilleuséhoz Patroklosszal, mivel a két hős viszonya – habár ez nincsen nyíltan kimondva Homéros eposzában – értelmezhető erotikusan is.²² Patroklos szintén „szeretőjétől” nyerte el az orvoslás tudományát, amivel később sikeresen látja el Eurypylos sebéit. Azonban Iapyx karakterével több probléma is van: egyrészt nem önszántából lett Apollo szeretője, az isten választotta ki őt, aki ezért felkínálta neki a többi mesterségét is,²³ Iapyx pedig kiválasztotta azt az egyet, amit az elbeszélő éppen nem sorolt fel: az orvoslást.²⁴ Habár Iapyx e választással haldokló édesapján kívánt segíteni: *ut depositi proferret fata parentis* („Ámde kitett atyján inkább vágyván könyörölni”), ami mint odaadó cselekedet jól beleillik a *pietas* fogalmába,²⁵ ugyanakkor édesapja már menthetetlenül a „halál küszöbén” volt, így *pietas*-ból egy nagyon is etikátlan, a természet szabályaival ellentétes cselekedet lesz.²⁶ Ennek a kegyes gesztusnak azonban nagy ára volt, egy olyan jelzöt magával hozó mesterséget kellett ezután művelnie, amit egy hőseposz egyik szereplője se fogadna szívesen: *inglorius*.²⁷ Nicoll kiemeli, hogy az *inglorius* (’dicstel’-en) kifejezés az *Aeneis*ben sehol sem nyer pozitív jelentéstartalmat; Iapyx egy pillanatra azzal az Arrunsszal kerül hasonló morális megítélés alá, aki Camilla alattomos megölésekor csak annyit kér, ugyancsak Apollótól, hogy tettéért akár *inglorius*-ként is, de hadd térhessen haza, viszont ezt az isten meg se hallja, és hagyja megbűnhődni a szűz megöléséért.²⁸ Habár Iapyx esetében a vergiliusi elbeszélő használja ezt a kéretlen



3. kép. Achilleus beköti Patroklos sebét.
A Sósias-festő vörösalakos kyllixe Vulciból, Kr. e. 500 körül.
Antikensammlung Berlin, F2278

jelzőt, míg Arruns magára vonatkoztatja, mindkettő esetében ott van a tudatosság, hiszen Iapyx maga választott egy olyan tudományt, amelyen keresztül nem nyerhető el harci dicsőség, Arruns pedig tudta, hogy párviadalban nincs esélye Camillával szemben, így a csellel elkövetett gyilkossága csak is dicstelen lehet. A két hős között a párhuzamot ezenkívül még erősebbé teszi az is, hogy mindketten valamilyen formában Apollóhoz köthetőek. Arruns a Soracte hegyi ősi Apollo-kultuszhoz tartozik, a faliszki törzs tagjai ezen a szent helyen tiszteltek Soranust, akit már a Kr. e. 5. században Apollóval kezdenek azonosítani,²⁹ és feltételezhetően hasonló szerepkörrel (tisztító, gyógyító, jós és egyben alvilági istenség³⁰), valamint a delphoi-i Apollón-szentéllyel (barlang, farkasmítosz stb.) való hasonlóság miatt Soranus legkésőbb az Kr. e. 4. századra teljesen egybeolvad Apollóval.³¹ Serviustól tudjuk, hogy a farkasokat szimbolizáló papok szertartásának a parázson járás mellett még lényeges eleme volt a szentély közelében lévő barlangból feltörő mérges gázok szakrális semlegesítése.³² A Soracte hegyen évente egyszer megrendezett rítus – egybevetve a többi észak-itáliai farkaskultusszal – feltételezhetően a közösség megtisztítását szolgálta, mind fizikai mind szakrális értelemben.³³ Habár Miller az Arruns és Camilla epizódban inkább az eposzban megszokott, trójaiakat védő olymposi Apollót látja,³⁴ úgy vélem, Vergilius szándékosan választotta és emelte ki éppen ezt a helyi Apollo-kultuszt. Arrunsnak papi kötelessége volt, hogy elpusztítsa a közösséget fenyegető, pestisnek ('veszedelem') és *dedecus*nak ('szégyen', 789) nevezett Camillát.³⁵ Ez nem csak egy egyszerű retorikai túlzás, hanem Aeneas és szövetségesei szempontjából a brutális valóság volt, amikor Camilla vérengzését a csatatéren meg kellett állítani. Habár Arruns nem volt méltó erre a feladatra, viszont az isten, akit a legjobban tisztel, igen. Iapyx esetében is az egészséghez, gyógyításhoz köthető isten idéződik meg, azonban egy

személyesebb, rómaibb (*Medicus*) szinten. Ezért nőhet tovább az értetlenség az eposz befogadójában, amikor azzal kell szembeesülnie, hogy éppen Apollo hagyja cserben Aeneast, hiszen most is a közösség jóléte, sőt annak megmaradása függ Aeneas felgyógyulásától. Azonban nem sorolható teljesen egy kategóriába a szűz Artemis kedvelte Camilla gyilkosa Iapyxszal, mivel – habár Vergilius *inglorius*nak (dicstelen) és a *mutae artes* (csendes művészet) művelőjének³⁶ nevezi – képességét jóra kívánja használni. *Pietasa*, Apollo határtalan szeretete és hősietlen mestersége révén karaktere egyszerre lesz elhanyagolható és kiemelkedő.³⁷ Tehát Iapyx jellemének hiányosságai nem adnak elég alapot arra, hogy Apollo egy ilyen krízis helyzetben ne segítsen.

Specifikusan megadja az elbeszélő azt is, hogy mire is tanította meg Apollo kedvenc orvosát: *scire potestates herbarum usumque medendi*. Egy nagyon speciális és technikai tudást adott át neki, ami főleg a gyógynövényekkel való kezelésére vonatkozik. Ezzel a sorral Vergilius nemcsak az orvoslással kapcsolatos ismereteit kívánja újfent bizonyítani, mint ahogy azt Noonan gondolta,³⁸ hanem következő pár sorban nyer értelmet Iapyx – jelen esetben – haszontalan tudásának részletezése (400–405):

[...] *ille retorto
Paeonium in morem senior succinctus amictu
multa manu medica Phoebique potentibus herbis
nequiquam trepidat, nequiquam spicula dextra
sollicitat prensatque tenaci forcipe ferrum.
nulla viam Fortuna regit, nihil auctor Apollo
subvenit. [...]*

*Paeoni hátra dobott köpenyében az agg pedig izzad,
phoebusi gyógyító fűhöz folyamodva hiába,
s hasztalanul huzogatja kezével a nádat is egyre,
csak forgatja a vas végét foga közt a fogónak.
Amde sikert sem a sors nem nyújt, sem az orvos-Apolló.*

A szöveg egyértelművé teszi, hogy Iapyx az Apollo által biztosított tudás birtokában kezd hozzá a „beavatkozáshoz”, az idős orvos „paian módra” (vagy viseletben) siet megsebesült vezéréhez, éppen Apollo azon *ephiteton*jával, amivel gyógyító szerepkörében szokták nevezni.³⁹ Azonban ez mind hiábavaló, az Apollo hatáskörébe tartozó tudás hatástalan: *multa manu medica Phoebique potentibus herbis / nequiquam trepidat* („gyógyító fűhöz folyamodva hiába, / S hasztalanul huzogatja kezével a nádat is egyre”). További hangsúlyt kap az isten cserbenhagyásának furcsasága, ha felidézünk az *Ilias*ban felbukkanó gyógyító/védő Apollónt. A XVI. könyv 508–536. soraiban a szintén nyiltól sebzett Glaukost személyesen Apollón gyógyítja meg a hős kérésére,⁴⁰ azonban Apollón Glaukos esetében nagyon könnyen és gyorsan állítja vissza az ifjú harcos erejét. Esetünkben is ezt a fajta ellátást és végkimenetelt várnánk el – ahogy Miller rámutatott, mintha Apollo nevének és a *potentibus* melléknévnek az egymás mellé helyezése arra célozna, hogy ebben az esetben Apollo *Medicus*nak sikeresen kellene közbenjárnia.⁴¹ Csakhogy a történet a már ismert módon folytatódik: *nulla viam Fortuna regit, nihil auctor Apollo / subvenit*. Tehát nem Iapyx ügyetlen és nem tud élni az isten által adott képességgel, hanem az Apollótól eredő hathatós orvosság és tudás vallott kudarcot (*nequiquam...*

nequiquam).⁴² A narrátor az *auctor Apollo* megnevezéssel egyrészt jelzi, hogy itt a trójaiakat segítő és védő istenre (vö. Verg. *Georgica* III. 36), másrészt pontosabban arra az *Apollo Medicus*-ra esik utalás, aki még Augustus idejében is *extra portam Carmentalem inter forum holitorium et circum Flaminium*⁴³ („a porta Carmentalis mellett, a Forum Holitorium és Circus Flaminus között”) lakozott. Mikor Euander a régi és egyben leendő Róma helyén vezet körbe Aeneas, ugyanezt a kifejezést használja az isten megnevezésekor (VIII. 335–36): *matrisque egere tremenda / Carmenthis nymphae monita et deus auctor Apollo* („Közben e helyre hozott, ám üzött nimfa-anyakám, / Carmentis rém-jóslata is, meg az isten, Apolló”). Egyrészt a száműzött Euander így párhuzamba állítja magát a trójai menekültekkel és Aeneasszal, akik szintén Apollo vezetésével keresik, illetve találták meg új hazájukat, másrészt pár sorral lejjebb megtudjuk, hogy a Porta Carmentalis mellett meséli el Apollo iránymutatását, éppen ott, ahol később Apollo Medicus temploma fog állni.⁴⁴ Ezt a szentélyt Kr. e. 431-ben éppen egy Iulius avatta fel, a hagyomány szerint a nép egészségének megóvásáért: *Aedis Apollini pro valetudine populi vota est* („A nép egészségéért templom építésére tettek fogadalmat Apollónak”).⁴⁵ Am Apollo Medicus kultusza nem csupán a római nép tagjainak személy szerinti egészségéért volt felelős, hanem, ahogy a Sybilla-könyvek és a delphoi jóslatok is,⁴⁶ inkább az állam „egészségét” biztosította,⁴⁷ az isten funkciói között volt az a kommunikációs csatorna létrehozása és irányítása, amely által az emberek képesek voltak a *pax deorum* megőrzésére és fenntartására. Az istenség ezen aspektusa kifejezetten fontos az Augustus által „helyreállított” *res publica* vallási-erkölcsi rendszerében.⁴⁸ Az actiumi csata után ehhez társult Apollo új politikai-katonai arculata, amely 31-től jelentősen meghatározza az isten szerepét a principátus rendszerében, és amely vonása az *Aeneis*-ben is érzékelhető.⁴⁹ Apollo tehát nem csak Euandert és Aeneas vezette, hanem sok száz év múltán magának Augustusnak is utat mutat.

Ez az eposzon és történelmen átívelő kapcsolat az epizód végén ismét megidéződik. Fortuna nem segít, és ezzel Aeneas is tisztában van – legalábbis az epizódot záró, Ascaniushoz szóló beszédében már arra figyelmezteti gyermekét, hogy a *virtust* és *labort* tőle, de *fortunát* már mástól tanulja (ami itt részben úgy értendő: „örökölje”) meg. *Virtus* és *labor* Aeneas jellemének kezdetektől fogva szerves részét képezik, azonban a *fortuna* ezektől jól elkülöníthető, és nemcsak azért, mert Aeneas ezt mondja, hanem a fogalom ambivalens jellegéből fakadóan is: hiszen pozitív vagy negatív is lehet.⁵⁰ Aeneas (és az egész trójai menekült sereg) esetében többször megjelenik, minden egyes esetben valamelyest negatív kontextusban. Például maga Venus is nagyon lemondóan beszél Aeneas *fortunájáról* mint olyan baljós tényezőről, amelyet még az istenek sem tudnak jóra fordítani, s mintha maga is erre utalna a fent idézett sorokban.⁵¹ Aeneas ingadozó *fortunája* független a Iuppiter és Apollo által kinyilatkoztatott és megerősített *fatumtól*, mivel az nemcsak Aeneasra, hanem magára Ascaniusra is vonatkozik, hiszen ő az egyik fontos (a *gens Iulia* szempontjából a legfontosabb) láncszeme az *imperium sine finé*t beteljesítő folyamatnak. Ez a kinyilatkoztatás csak a mindenkor befogadó és az istenek előtt ismert, az eposz szereplői előtt nem. Különösen fontos ennek végrehajtásában Venus, akinek személyesen Iuppiter biztosította Aeneas túlélését és a belőle fakadó római jóvőkép valóra válását (I. 256–296). Tehát jelen esetben az eposz

szereplői előtt Aeneas sérülése és felgyógyulása könnyen tűnhet a *fortuna* játéknak, miközben a *fatum* beteljesülésének egyik mozzanata látható. Aeneas harcképtelensége lehetőséget ad a narrátor számára, hogy ebben a jelenetben megjelenjen az eposz egyik kulcsmotívuma: Venus közbelépésével a *fatum* beteljesüléséhez járul hozzá, Aeneas intő szavai és Ascanius folyamatos szerepeltetése pedig ennek lényegére mutatnak rá.

Az ifjú hős mindvégig szemtanúja és részese a történeteknek: már a legelején ott áll a trójai hősök mellett, akik apját felszerelik és biztonságba kísérik: *Ascaniusque comes castris statuere cruentum / alternos longa nitentem cuspidé gressus* („S Ascanius karján sebesülten a sánc fele húzza: / Lépését hosszú lándzsával váltja a bajnok”, 385–386). Ebben az esetben Ascanius tesz tanúbizonyságot *pieatasáról*: Aeneas biceg, fia pedig támaszként segíti, ezzel az elbeszélő megidézti és egyben felszereli a híres, Trójából való menekülés emblematisz jelene-tének szereplőit (vö. II. 721–729), ezzel egyszerre kiemelve és keretezve Ascanius szerepét az eposzban. Pár sorral lejjebb az ifjú hős Iapyx gyógyítás kísérlete alatt ismét megjelenik, most már sokkal meghittebben ábrázolva: *Aeneas magno iuvenum et maerentis Iuli / concursu, lacrimis immobilis* („Aeneás vadul, ott a fiuk roppant hada körben / És szomorúan Iulus; a könny rá [ti. Aeneasra] nem hat azonban”, 399–400). Habár azt olvashatjuk, hogy Aeneas nem hatotta meg aggódó fia látványa,⁵² bármennyire is dühöngött harcképtelensége miatt, amint erejét visszanyerte, nem egyből a csatába vetette magát, hanem Ascaniushoz fordult: *Ascanium fuis circum complectitur armis / summaque per galeam delibans oscula fatur* („Ascaniust így, fegyveresen, szívére szorítja / S szól, a sisakvason át csókját ajakára lehelvén”, 433–434),⁵³ és epizód zárásának is tekinthető beszédet intéz fiához (először és egyben utoljára is az egész eposzban). Ascanius / Iulus szerepeltetése emlékezteti a befogadót arra, hogy ez a jelenet nemcsak Aeneasról szól, hanem fiáról is, aki még nem érett meg arra, hogy vezethesse a trójaiakat,⁵⁴ ahogy azt Aeneas is kifejti beszédében: *nunc te mea dextera bello / defensum dabit et magna inter praemia ducet*. Még szükséges Aeneas túlélése ahhoz, hogy a iuppiteri jóslat (illetve maga a *fatum*) valóra váljon. Venus bekapcsolódásával pedig, úgy vélem, egyértelművé válik, hogy ebben a jelenetben nem a megsebesülésen van a hangsúly (természetesen nem vetendő el Venus aggódó anya szerepe sem), hanem sokkal inkább az *Aeneae domuson*. A vergiliusi elbeszélő ezt végül egy intratextuális utalást teszi egyértelművé, ami némileg magyarázza Iapyx istenének cserbenhagyását is.

A IX. ének korábban már említett részében Apollo egyenesen Iulushoz szól, beszéde nagyon hasonlóan épül fel Aeneaséhoz:⁵⁵

„*Macte nova virtute, puer, sic itur ad astra,
dis genite et geniture deos. Iure omnia bella
gente sub Assaraci fato ventura resident,
nec te Troia capit.*” [...]

„*Jól van, a tett, fiu, nagyszerű volt: ez a mezsgye visz égbe,
isteneket nemző istenfit, téged. A vész
sok hadat Assaracus faja majd törvénybe igázza,
túl fogsz törni te Tróján!*” [...]

IX. 640–644

„Disce, puer, virtutem ex me verumque laborem,
fortunam ex aliis. Nunc te mea dextera bello
defensum dabit et magna inter praemia ducet
tu facito, mox cum matura adoleuerit aetas,
sis memor et te animo repetentem exempla tuorum
et pater Aeneas et auunculus excitet Hector.”

„Légy a valódi vitézségben követőm s az erényben,
ám a szerencsét másoktól lesd el, fiu. Jobbom
most e csatán megvéd és majd nagy örömré vezérel.
Csakhogy, amint érett kort érsz, ne feledd felidézni,
és eleid szem előtt tartván, mi legyünk a szivedben,
Aeneás atya és Hectór nagybátya a példa.”

XII. 435–440

A *disce* imperativus és a *macte* vocativus már az elején összekapcsolja a két szöveghelyet, továbbá a struktúra is hasonló, a *virtutem* – *virtute* és *bello* – *bella* a hexameter ugyanarra a helyére esnek, ezenfelül mindkét esetben nagyon tudatosan a *virtus* és *puer* kifejezések egymás mellé kerülnek.⁵⁶ Viszont a két beszéd tartalmilag éppen ellentétes üzenetet hordoz, habár mindkettő hasonló felütéssel indul: a beszélők óvják és féltik, de egyben nevelik is a fiút, biztosítják arról, hogy nagy dicsőség és fényes sors vár, amely reményeik szerint a *virtus*ra és a jó *fortunára* lesz alapozva; azonban a beszédek második fele két külön idősíkot jelenít meg. Aeneas arra kéri fiát, hogy emlékezzen rá és a múltjára: *sis memor et te animo repetentem exempla tuorum [...] excitet*, míg Apollo éppen a múltból való továbblépésre szólítja fel: *nec te Troia capit*, és a leszármazottjai által majd megalapítandó Róma nagyságára helyezi a hangsúlyt. Mindkét esetben kétségtelenül megjelenik az a vérvonal, ami többek között összeköti Tróját Augustus Rómájával.⁵⁷ Aeneashoz a régmúlt köthető, a trójai örökség, illetve azok az erények és fogalmak, amelyek a római kultúra és identitás fontos elemeit képezik,⁵⁸ míg Apollónál – már csak az isten jóslatadó tevékenységéből fakadóan is – a jövő jelenik meg. Apollo Aeneas nosztalgikus hangvételű beszédében – éles kontrasztban Iapyx *medicus* istenével – az eddig az eposzban megszokott szerepében idéződik meg. De ez az isten nem csinál semmit, vagy nem is akar, jelen epizódban az *auctor Apollo* oximoronná válik; Trója már halott, pontosabban Trójának halottnak kell lennie ahhoz, hogy Ascanius élhessen.⁵⁹ S úgy néz ki, ennek végleges beteljesüléséhez az isten még Aeneast is kénytelen volna feláldozni, azonban hősünk nem halhat meg, a végső *fatum* beteljesedéséhez szükséges párviadal még hátra van, az eljövendő generációt megtestesítő Ascanius még nem áll teljesen készen arra, hogy átvegye apja szerepét. Tehát nem csak egy egészségügyi krízisnek vagyunk így szemtanúi. Ovidius – éppen ezt az epizódot parafrázálva – Apollót hasonló helyzetben tünteti fel: bármennyire is szeretne az isten gyógyírt a Daphne által szívére ejtett sebre, nem képes magán segíteni, mivel az nem fizikai, hanem lelki sérülés.⁶⁰ Az Aeneas combján ejtett komoly seb kihat Ascaniusra is. Valójában generációs válságot ábrázolnak a fent elemzett sorok, amely krízishelyzet egy másik istenséget követel meg. Venus feladata az, hogy biztosítsa a trójai vérvonal fennmaradását, amely Ascaniustól / Iulustól Iulius Caesaron át egészen Augustusig ível, s amely az eposz születésekor ismét válságba kerül.⁶¹

Venus Genetrix közbelép

Az eddigiekben felvázolt kontextusban Venus hirtelen megjelenése és segítsége már jóval kézenfekvőbb értelmezési lehetőségeket tesz lehetővé. Az istennő, meglátva fia szenvedését és Iapyx sikertelenségét, Ida hegyéről egy bizonyos *dictamnium* nevű gyógynövényt szed, és azt belecsempészi az orvos hatástalan orvosságába (415–419):

*Hoc Venus obscuro faciem circumdata nimbo
detulit, hoc fusum labris splendentibus amnem
inficit occulte medicans, spargitque salubris
ambrosiae sucos et odoriferam panaceam.*

*Hát egy ilyennel jön, testét sűrű ködbe takarva
most Venus; és a tükörfényes, vízzel teli tálba
lopja titokban, sőt tölt enyhétadó, folyadékony
ambroziát is rá s illat-lehelő panacéát.*

Venus-hoz nem különösebben köthető az orvoslás, de ha mindenképpen valamilyen gyógyító aspektust szeretnénk Venus-hoz/Aphroditéhez kötni, akkor azt a (gyógy)növényekkel kapcsolatos tevékenységek (virágzás, termékenység) vonatkozásában tehetjük meg, amely aspektusa azonban az istennő keleti kultuszaira jellemző.⁶² Így Iapyx „görögsége”, a trójaiak „keletiessége” és Venus keleti vegetációs kultuszokban betöltött szerepe némileg árnyalja az epizódot, viszont kontrasztban áll a tipikusan ártó, illetve sebző istennő szerepével, ami inkább jellemző az *Aeneis*ben, ahol az egyik legveszélyesebb fegyverrel, a szerelemmel szedi áldozatait.⁶³ Így tesz például az első énekben, amikor Amort küldi Didóhoz (I. 657–660; külön érdekes, hogy Ascanius képében),⁶⁴ hogy a szerelemmel megóvja fiát az estleges bántódástól, a karthágóiak trójaiakkal szemben táplált ellenséges érzületétől. Itt a szerelem méregként terjed, azonban a IV. énekre Dido már egy nyíl által megsebesült vadként van lefestve, akinek, ellentétben az üzőtt szarvasokkal, nincs gyógyír a sebére (IV. 68–73):

*Uritur infelix Dido totaque vagatur
urbe furens, qualis coniecta cerva sagitta,
quam procul incautam nemora inter Cresia fixit
pastor agens telis liquitque volatile ferrum
nescius: illa fuga silvas saltusque peragrat
Dictaeos: haeret lateri letalis harundo.*

*Ég a szerencsétlen Didó, őrjöngve fut immár,
úgy fut az utcákon, mint szarvasünnő, kit a pásztor
Kréta mezőin megcélzott és megsebesített:
benne maradt-e a nyíl? a vadász nem tudja, azonban
tudja a szarvasünnő, s bár még megfutja sebével
Dictének vadonát, az a vessző, érzi, halálos.*

A toposz, miszerint a krétai vadállatok vadászat során szerzett sebeiket *dictamnium*mal gyógyították,⁶⁵ éppen az itt tárgyalt epizódban tér vissza, és éppen Venus gyógyítása kapcsán érezte fontosnak Vergilius ismét elbeszélni a vadállatokhoz köthető természeti szokást (XII. 411–415):

*Hic Venus indigno nati concussa dolore
dictamnum genetrix Cretaea carpit ab Ida,
puberibus caulem foliis et flore comantem
purpureo; non illa feris incognita capris
gramina, cum tergo volucres haesere sagittae.*

*Am fia méltatlan kínján megesis Venus ekkor
és szed a krétai Ida hegyén vérszínű virágú
Dictamnust, dúsan-húsos levelekkel a szárán;
ismeri jól minden vad-kecske is ezt a növényt, ha
szárnyas nyíl reked olykor meg hátuk közepében.*

Vergilius Aeneas és Dido kapcsolatának elbeszélése során mindvégig fenntartja azt a szimbolikus erotikus nyelvezetet, amely a vadász és az elejtett állat metaforájában rejlik.⁶⁶ Most a Iapyx-epizódnál ez a metafora ismét felbukkan és megidéződik.⁶⁷ A két szöveghely közötti hasonlóságot már Servius is felismerte,⁶⁸ azonban együttes interpretációjukra nem tett kísérletet. Skinner szerint Vergilius Dido intratextuális megidézésével meg kívánja szakítani Venus gondoskodó anyai szerepét, és az istennő azon vonatkozására kívánja felhívni a figyelmet, amely képes volt halálba kergetni az eposz egy másik kulcsszereplőjét.⁶⁹ Dido és Aeneas fájdalma a gyógymód által párhuzamba kerül, a két történet annyiban különbözik, hogy Dido sebe végzetes (*letalis*), nincs gyógyír rá, ezzel szemben Aeneas megmenekül, és éppen az a Venus menti meg, aki Dido öngyilkosságának okozója, és éppen azzal a gyógynövényt, amit a karthágói királynő metaforikusan nem talált. Mindent egybevetve az mondható el, hogy habár Venus nem gyógyító istennő és kiváltképp nem az Vergilius eposzában,⁷⁰ mégis olyan szerekekkel egészítette ki Iapyx gyógynövénykeverékét, ami egy tanult orvos alapvető kelléke.⁷¹ Hawkins kiemeli, hogy Iapyx sikertelen kísérletekor nem csak az orvosi kezelés kritikáját láthatjuk, hanem az isteni védnökségét is.⁷² Nem kizárt, hogy Vergiliusra valamilyen formában hathatott a római Venus újdonsült „orvosi” aspektusa,⁷³ de ennek ellenére is igen egyértelmű, hogy most más szerepében van jelen az istennő, mint az eposz korábbi részeiben: Róma ősanjaként és a *gens Iulia* isteni felmenőjeként, azaz *genetrix*ként (412). Tarrant itt az aggódó anya szerepét hangsúlyozza,⁷⁴ amely egyaránt vonatkoztatható a Iulius Caesar által alapított és propagált Venus Genetrix kultuszára. Az istennő és a *forum Iulium*on álló temploma egyszerre közvetítette a Trójából való származás hagyományát, de legfőképpen a *gens Iulia* felmenőjét.⁷⁵ Később, a Caesar elleni merényletet követően, szerepe még fontosabbá válik: az egyik legfontosabb vallási legitimációs alapja lesz az éppen politikai karrierjét építő ifjú Octavianusnak; hatalomra jutása után pedig a *princeps* és az új rendszer egyik legfőbb jelképe lesz.⁷⁶

Ezt az értelmezést támasztja alá az *Aeneis*ben a *genetrix* jelző többszöri előfordulása.⁷⁷ Vergilius a legtöbb esetben nagyon is tudatosan használja Venus ezen megszólítását, amelynek jelentéstartalma az eposz születésekor az augustusi valláspolitikának és propagandának köszönhetően átalakult.⁷⁸ Már az első könyvben egy igen érdekes szöveggörnyezetben találkozhatunk a jelzővel: *os umerosque deo similis namque ipsa decoram / caesariem nato genetrix lumenque iuventae / purpureum* („S alkata isteni volt; hiszen anyja lehelte hajának / Napragyogását”, I. 589–591). Aeneas alakjának, pontosabban

hajának leírása a kiragadott részlet. Feltételezhetően etimológiai kapcsolat van a Caesar *cognomen* és a *caesaries* (‘szép, gyönyörű hosszú haj’) között,⁷⁹ a főnév hangzása és a *nato genetrix* folytatás egyértelműen megidézi Venus újdonsült, átpolitizált arculatát. Venus nemcsak Aeneasnak az édesanyja, nemcsak szép haját adott fiának, hanem a *gens Iulia* „maku-latlan” vérvonalának elindítója is. Aeneas alakja és kinézete nem csak Didót ejti ámulatba, hanem az eposz befogadóját is. Aeneas megjelenése egy istenhez hasonló (*deo similis*, 589), tehát az adott szöveggörnyezetben többszörösen hangsúlyt kap hősünk nem hétköznapi származása, leendő megistenülése és a tőle kiinduló (szintén istenivé váló) vérvonal.

A többi esetben a Venusra vonatkozó *genetrix* jelző mindig olyan kontextusban jelenik meg, ami nem csak a fia jelenlegi fizikai épségért, hanem küldetésének sikerességéért is aggódó anyára enged következtetni, sőt túlmutatva Aeneason, már-már inkább Ascaniusra vonatkozik; legalábbis Aeneas leszármazottjaira általában. A IV. énekben Iuppiter nevezi *genetrix*nek (227) Venust, mikor Mercuriusnak parancsba adja, hogy emlékeztesse Aeneast küldetésére és a leendő Rómára (229–231): *sed fore qui gravidam imperiis belloque fremen-tem / Italiam regeret, genus alto a sanguine Teucris / proderet, ac totum sub leges mitteret orbem* („Amde hogy ő rá várjon a harcizajos, birodalmak / Terhétől nagy Itália kormányzása, ki Teucer / Nemzetségéből származva itt él a világon”).⁸⁰ A VIII. énekben, mikor Vulcanustól fegyvert kér fiának, Venus magára vonatkoztatva használja a jelzőt (ugyanazokat a szavakat használva, mint az I. énekben, csak fordított sorrendben): *genetrix nato* (383), annak érdekében, hogy hősünk eredményesen tudja felvenni a harcot a rutulusokkal és Turnussal.⁸¹ Vulcanus el is készíti a fegyverzetet, benne azt a pajzsot is, amin majd Aeneas leszármazottainak dicső tettei fognak szerepelni, középpontban az Actiumnál győzedelmeskedő Augustusszal.

A *genetrix* kifejezés legközelebbi előfordulása a most tárgyalt Iapyx-epizód. Első pillantásra nem tűnik indokoltnak a megnevezés, Venus maga is a semmiből bukkan elő, megjelenése egyáltalán nincs felvezetve, egyszerre csak: *hic Venus* („ekkor Venus...”).⁸² De még mielőtt összezavarodna a befogadó, a szöveg a *genetrix* megnevezésével felkínál egy lehetséges értelmezési keretet. Venus, belépve az elbeszélésbe, pillanatok alatt megoldja azt, amit az apollói tudományában kudarcot való Iapyx nem tudott. Aeneas visszanyeri az erejét (424: *atque novae rediere in pristina vires*), amit Iapyx a következő – eddig tőle szokatlan erejű – szavakkal kommentál (425–429):

*„Arma citi properate viro! quid statis?” Iapyx
conclamat primusque animos accendit in hostem.
„Non haec humanis opibus, non arte magistra
proveniunt, neque te, Aenea, mea dextera servat:
maior agit deus atque opera ad maiora remittit.”*

*„Kardot a hősnek! mit vártok? hamar!” – izgat Iápys
s szívük az ellenség ellen maga szítja először.
„Ezt nem eföldi erő, nem a gyógytudomány cselekedte,
Aeneás, de nem is jobbam segített ki bajodból:
nagy harcokra nagyobb hatalom küld vissza, egy isten.”*

Iapyx kezdeti szerencsétlenkedése ellenére az epizód végére fontos szereplővé válik. Felismeri, hogy nem ő volt a kulcs (*neque te, Aenea, mea dextera servat*) Aeneas meggyógyításában, majd elsőként teszi egyértelművé az eposz szereplői számára azt is, hogy itt isteni beavatkozásról van szó. Sőt azt is közli, hogy ez nem Apollo műve, hiszen nem azon mesterség révén épült fel a hős, amit Iapyx tőle kapott (*haec [...] non arte magistra / proveniunt*).⁸³ Azonban ebből még nem következik Venus szerepe: habár mi tudjuk, hogy ő adta vissza a hős erejét és egészséget, a jelenetben szereplők előtt ez rejtve marad (*obsuro faciem circumdata nimbo / detulit*, 416–417). Iapyx úgy ítéli meg, hogy egy nagyobb isten segítette (*maior [...] deus*), amely szavak mögött talán a *hybrist* elkerülni kívánó orvos, de valószínűleg egy bizonyos isten bújik meg. Vergilius ezt a szövegrészt a Glaukos-epizódból merítette, ahol a lykiai hős szintén ezekkel a szavakkal ad hálát hirtelen gyógyulásáért Apollónnak (*μῆγας θεός*, XVI. 531).⁸⁴ Ebben az esetben is logikusan Apollóra gondolnánk (Servius is ezt tételezi fel),⁸⁵ de amint olvasható, Apollo és tudománya semmit sem ért el ebben az esetben (csakhogy ezt a szereplők nem tudják). Az isten, habár a latinban grammatikailag hímnemű, értelmezhető általános, jelöletlen főnévként is („istenség”), és így Iapyx szavai mögött nem csak Apollót, hanem Venust is tetten érhetjük, ám erről csak a Múzsza révén többlettudással bíró narrátor tájékoztat. A belső, epizódban résztvevő közönség, vagyis az Aeneas körülálló trójaiak Apollót várnák, azonban a külső már Venusra koncentrálnak. Venus Genetrix lesz az a „nagyobb isten”, aki nemcsak ebben az epizódban, hanem az eposz egészében is önmagán túlmutató szerepet játszik. A XII. énekben a végső összecsapás előtt még egyszer utoljára a durva háborúra, a védtelen város lerohanására bátorítja Aeneast (554–556):

*Hic mentem Aeneae genetrix pulcherrima misit
iret ut ad muros urbique adverteret agmen
ocius et subita turbaret clade Latinos.*

*Aeneásnak ily eszmét súg most anyja, a Legszebb:
induljon sebesen seregével a vár, a fal ellen,
és rémítse meg ott a latint viharos rohamával.*

Ismét feltűnő a *genetrix* jelző használata a szövegben, ráadásul Venus ismét idegen szerepet ölt magára: hadi tanácsokat ad, sőt a könyv végén már bele kíván avatkozni a küzdelembe.⁸⁶ Tehát Venus átalakul, a fiáért aggódó, eddig szinte passzív, csak szóban, vagy közvetve segítőtől aktív szereplő lesz, aki egyszerre gyógyít és ölésre, harcra buzdít. Igaz, hogy Apollo kulcsfontosságú isten: többször mutatja az utat a trójaiaknak és magának Aeneasnak, vagy éppen a szárnyait bontogató Iulusnak segít, sőt az eposz elbeszélésének idejétől függetlenül, Aeneas pajzsán megjelenve a történeti közelmúltban Actium partjainál vezeti győzelemre Augustust. Azonban az eposz végére szerepe láthatóan átalakul, sőt utolsó megidézésekor már meg sem jelenik, annak ellenére, hogy az epikus világrendből egy kifejezetten rá szabott feladatot kellene végrehajtania. Casali e cserbenhagyás mögött Aeneas megváltozott lelkiállapotát felételezi; a hős a XII. ének végére az őrző Achilleushoz válik hasonlónak (vö. Turnus-párviadal), aki Homéros eposzában az egyik legfőbb ellensége az istennek.⁸⁷ Bármi is legyen azonban Apollo távolmaradásának az oka, az isteni védnök-

ségben bekövetkezett űrt Venust tölti be, aki nem csak gyógyító, valamint harcos, hanem szülő és anya, patróna és védőisten. Anyasága, patrónaszerepe nem merül ki azonban Aeneas megóvásában, hanem sokkal inkább Ascaniusra koncentrálnak, az elkövetkező generációkra, amelyek Augustus korára ténylegesen beváltják Iuppiter jóslatát. Ascanius pedig – habár már bontogatja szárnyait – nem a jelen hőse, hanem a jövőé, ezért van szüksége még Aeneas oltalmára, apja szárnyai alatt pedig valóban hatalmas jutalmakban (*magna praemia*) lesz része: nevet fog adni annak a nemzetségnek, amely egy vég nélküli birodalmat hoz létre. Ez a jövő pedig a múltban elkövetett hibák elkerülésével és a példák (*exemplumok*) elsajátítása révén válik biztossá.⁸⁸

Apollo Medicus vagy Venus Genetrix?

A gyógyításepizód értelmezését tovább árnyalhatja, ha Vergilius korának történeti és politikai keretében vizsgáljuk meg az irodalmi szövegrészt, vállalva ezzel a történeti referenciák irodalmi szövegekkel való konkrét összeegyeztetésének hermeneutikai veszélyeit is.

Augustus politikai pályafutásának kezdetén sokkal nagyobb hangsúlyt kaptak az olyan istenek, akiknek profilja jobban illett a polgárháború tematikájához, Iulius Caesar megbosszulásához és az ehhez kapcsolódó propagandához: Mars Ultor, a megistenült Iulius Caesar (*divus Iulius*) és végül, de nem utolsósorban Venus Genetrix. Ezeket a kultuszokat már a korai (Kr. e. 40–30-as) években elkezdte felépíteni,⁸⁹ míg Apollo egy későbbi szakaszhoz, az actiumi csata és konszolidáció éveire (Kr. e. 31–17) jobban köthető.⁹⁰ És habár Apollo és Venus az augustusi irodalomban legtöbbször harmóniában, vagy legalábbis egyenértékű alternatívák képviselőjeként tűnik fel egymás mellett – mint mondjuk Horatius I. 2 órájában (29–36) –, ez nem feltétlenül volt mindig így. Kr. e. 44-ben, még a második triumvirátus létrejötte előtt Apollo és Venus élesen szembekerültek egymással az istenek személyét kiaknázó propagandaharcok következtében. Március idusa után a politikából és közéletből kiszoruló M. Iunius Brutus *praetor urbanusként*, a július 6. és 13. között tartott *ludi Apollinarest* komoly összegekkel támogatta, és a saját neve alatt rendezte meg. A kortárs források tanúsága szerint a játékok hatalmas sikert arattak, és képesek voltak újra köztársaság-párti hangokat megszólaltatni, egy pillanatra stabilizálni a helyzetüket. Brutus pedig Apollót egészen élete végéig politikai-vallási arculatának részesévé tette.⁹¹ A pillanatnyi sikert az éppen legitímációját és politikai karrierjét építő ifjú Octavianus döntötte romba. Egy héttel Brutus Apollo-ünnepe után a július 20. és 28. közé eső *Ludi Victoriae Caesaris* megszervezésével reagált ellenfele próbálkozására, így ellensúlyozva a *liberator* párt növekvő népszerűségét.⁹² Az így kibontakozó két isten mentén zajló versengésből végül Octavianus került ki győztesen, amihez hozzájárult a Venus-ünnep közepén feltűnő híres, a később csak a *sidus Iulium*nak nevezett üstökös és ennek sikeres politikai kontextualizálása. Ezt az égi jelet már a kortársak Iulius Caesar apoteózisaként, valamint az istenek pártfogásának jeleként értelmezték.⁹³ Habár Brutus még a philippi csata alatt is Apollo támogatását kereste, csalódnia kellett.⁹⁴ Egy Caesar-párti (C. Vibius Varus), 42-ben veretett érmén már egymás



4. kép. C. Vibius Varus által veretett érme, a főoldalon Apollo, a hátoldalon Venus (Kr. e. 42)

mellett, harmóniában ábrázolták a két istenséget (RRC 494.34 – lásd a 4. képet), és Apollót hamarosan teljesen kisajátítja az ifjú Caesar. Ettől fogva a polgárháborúból győztesen kikerülő Octavianus mindkét istenséget politikai-vallási profiljának szerves részesévé tette, azonban más-más hangsúllyal. Apollo lett az új rendszer legfőbb szimbóluma, a köztársaság helyreállításának és egy újabb, jobb korszaknak (vö. Vergilius IV. eclogájával) a beharangozója és őrzője. Venus pedig mint Iulius Caesar *gens*ének és a *princeps* genealógiai legitimitációjának egyik legfőbb jelképe kapott szerepet.

Octavianus hatalmának konszolidációja után azonban Venus megjelenése gyengül, amiben többek között egy Caesartól független vallási kép létrehozása is közrejátszhatott. Az Augustus-kori költészetben kívül egyetlen más forrásunk van, amelyen valamelyest nyomon lehet követni a kultuszának ingadozását. Összesen háromszor jelenik meg különböző pénzvereteken az istennő, mindig Augustushoz kapcsolva,⁹⁵ a legutolsó alkalommal Kr. e. 19 és 4 között, ahol Venus mellett Augustus titulusa (COS IMP CAESAR AVGV XI) és a jósláshoz, áldozatbemutatáshoz szükséges, papi felszerelésekkel (*simpulum*, *lituus*, *tripus* és *patera*) együtt ábrázolták (RIC 367 – lásd az 5. képet). A Kr. e. 20-as évek végére Augustusnak újabb problémákkal kellett szembenéznie: a Murena-féle politikai puccskísérlet mellett egy súlyos, majdnem az életét követelő⁹⁶ betegség, illetve járvány⁹⁷ (amely még érdekesebbé teszi Apolló cserbenhagyását az *Aeneis*ben) sújtotta Rómát és annak első emberét, ennek következtében pedig az egyik legégetőbb kérdésként az örökösödés merült fel.⁹⁸ Augustusnak nem volt fia, erre a szerepre unokaöcsét, C. Claudius Marcellust szánta, és el is indította azon a pályán, ami majd a hatalom átvételéhez feltétlenül szükséges lesz. Azonban Kr. e. 23 őszén súlyos betegségben meghalt a „hírnévben egyre és egyre magasabbra törő” Marcellus.⁹⁹ Ha a tizenkilenc éves ifjú halálát követő szertartásokat és propagandát nézzük, akkor azt vehetjük észre, hogy Augustus komoly külsőségek közepette gyászolta meg egykori örökösét és unokaöcsét.¹⁰⁰ Marcellus halála az *Aeneis*re is nagy hatással volt. Vergilius ekkor még erősen dolgozott az eposzon, de 22 vagy 21 környékén már személyesen adott elő részleteket a császári család előtt; az egyik ilyen részlet között volt a VI. ének 883 sora: *tu Marcellus eris*, aminek hallatára –

az anekdota szerint – Octavia elájult.¹⁰¹ Mindenesetre a 20-as évek végére a principátus rendszerében valamiféle törést, majd egy új politikai konszolidáció létrejöttét érezhetjük.¹⁰²

Az eposz szereplőit történeti személyeknek megfeleltetni sokszor félrevezető, mégis a történeti kontextust figyelembe véve meglepő a párhuzam Marcellus és Ascanius között. Mindketten nagy reményű fiatalok, mögöttük egy nagy múltú, karizmatikus apa (Aeneas), illetve nagybáty (Augustus) áll,¹⁰³ előttük pedig a fényes jövő. Marcellust azonban túl hamar elragadta a végzet, talán éppen azért, mert túlságos nagyravágyó volt és a *hybris* vagy *superbia* csapdájába esett¹⁰⁴ Ezzel szemben Ascanius megfogadta Apolló taná-

csát és nem tört egyből a csillagokig, visszafogta magát, most pedig a XII. énekben Venus biztosítja atyja épségét és ezáltal (mint Aeneas maga hangsúlyozza beszédében) közvetve az ő biztonságát is. Ez az isten egykor nagy segítségére volt Augustusnak pályája elején, és akire ismét szüksége lenne Marcellus és saját betegségek, illetve az azt követő örökösödési kérdésben. Venus Genetrix ebben a tekintetben kifejezetten fontos istene az eposznak és az Augustus-kornak egyaránt. Habár ezen az epizódon és a numizmatikai anyagon kívül nem áll elég adat a rendelkezésünkre arról, hogy pontosabb képet kapjunk kultuszának erősödéséről Marcellus halálakor és Augustus súlyos betegségekor, az *Aeneis* kétségtelenül Venus Genetrixnek mint a *gens Iuliát* óvó, az eljövendő generációkat is védő istennőnek a római vallásban betöltött fontos szerepéről tanúskodik.

Miért nem segít Apolló?

Vergilius több alkalommal is reflektált a kortárs eseményekre,¹⁰⁵ sőt Róma egész történelmére, és azokat sikeresen dolgozta bele művébe az eposz műfajának szükségszerű jegyeivel. A költemény cselekménye bár a heroikus-mitikus múltban játszódik, de a jelenkor szemszögéből van elbeszélve (vö. Euanther idegenvezetése a VIII. énekben).¹⁰⁶ Tehát éppenséggel az *Aeneis* a bizonyíték arra, hogy Venus mindvégig kifejezetten fontos istene volt az Augustus-kornak. Azonban ez nem magyarázza Apolló – amúgy érthető – megidézését, majd annak elutasítását, hiszen kultusza mindvégig szerves része a principátus vallási-politikai arculatának. Sőt, az egyike azoknak a legfontosabb isteneknek, akiken keresztül az augustusi rendszer reprezentálta és definiálta magát szemben a hosszas polgárháborúkkal, a morális, kulturális és vallási (összességében: a *mos maiorumot* érintő)¹⁰⁷ romlással.

A Iapyx-epizód és Apolló tétlensége meglepő epizódja az *Aeneis*nek. Talán nem állásfoglalás bizonyos istenek vagy ideák mellett, hanem az ezekben rejlő lehetőségek felmutatása. Ebben a jelenetben nem egyszerűen egy homérosi toposz átdolgozásával van dolgunk, hanem annak újraértelmezésével, sajátos római (augustusi) kontextusba helyezésével is. Apolló a XII. énekig szinte az egyik legfontosabb halhatatlan szerep-

lője volt az eposznak:¹⁰⁸ mindamell, hogy kivette szerepét a harcokból, többek között jóslatain keresztül mutatta az irányt és a trójaiak küldetésének tárgyát (vö. III. 97). Orvostudományának és egyáltalán megjelenésének elutasítása az elbeszélő részéről továbbra is kérdés marad, annyi azonban bizonyos, hogy így lehetőséget nyújt Venus támogató fellépésére, ezzel izgalmas kontextusokat nyújtva az epizód értelmezéséhez. Az istennőre már régóta aggódó és szerető édesanyaként tekintettek Rómában, az Augustus-korra pedig az állam fennmaradásának kérdése – legalábbis a principátus ideológiájában – elválaszthatatlanul egybeolvadt Augustus egészségével (gondoljunk csak Horatius IV. 5. *carmen*jére). Ez az egész-

ség, mint közismert, eléggé ingadozó volt, és többször adott aggodalomra okot.¹⁰⁹ Mondhatni Apollo nem mindig segítette elsődleges funkciójában a *princeps*t, és talán ettől sem független, amit az *Aeneis*ben olvasunk. Iapyx sikertelen kezelésénél is már-már a legrosszabbra számítanánk, Venus azonban segít, ahogy tette és tenni fogja a későbbiekben is. S habár a vizsgált epizódban Apollo helyett cselekszik, nem azért teszi, mert fontosabb isten lenne vagy mert Apollo kevésbé az, hanem hogy bemutathassa, az általa képviselt *genetrix*i erő nélkül Apollo támogatása haszttalan. Mindenesetre Millerrel egyetértve nekünk is azt kell megállapítanunk, hogy nem oldható fel teljesen Apollo cserbenhagyásának rejtélye, a Iapyx-epizód továbbra



5. kép. C. Antonius Vetus által veretett érme, a földalton Venus, a hátdalton *simpulum*, a *lituus*, *tripod* és *patena* Augustus nevével (Kr. e. 16)

is egyike marad azon ellentmondások egyikének, amelyek behálózzák Vergilius eposzát. S ez nem is feltétlenül baj, hiszen így újabb és újabb értelmezési lehetőségekkel bővíthet a Vergilius-filológia. Azonban hangsúly a gyógyító személyéről a gyógyítás aktusára is áthelyezhető. Akár Apollo, akár Venus menti is meg megsebesült hőstünket, a lényeg a sérülés okozta traumából való felépülés során szerzett tanulság és tapasztalat. Éppen Ascanius és a mindenkor befogadó szeme előtt alakul át az epikus és történelmi tapasztalati tér, és jelenik meg az új elvárás horizont, Augustus Rómája. Parafrázálva Fodor Ákos pársorosát,¹¹⁰ fogalmazhatnánk úgy is, hogy sebesülés nélkül nincs gyógyulás.

Jegyzetek

Ezúton szeretném megköszönni Kozák Dánielnek ösztönző témavezetését és azt a termékeny közös munkát, amely e tanulmány megszületéséhez vezetett. Külön köszönet Tamás Ábelnek és Dobos Barnának megjegyzéseikért és alapos szerkesztői munkájukért.

- 1 Az *Aeneis*t itt és a továbbiakban Lakatos István fordításában idézem.
- 2 Lásd Köves-Zulauf 1998 és Fratantuono 2017.
- 3 Vö. VII. 107–134, ahol Ascanius tréfásan megjegyzést tesz az asztalok megevéséről, s már-már a párbeszéd kialakulna apa és fia között, de Aeneas csak csendre inti, hogy ő maga adja meg az elhangzottak értelmezését. Értelmezői beszédaktusában már nem Ascaniushoz, hanem az egész társasághoz szól („*salve fatis mihi debita tellus vosque*” *ait* „*o fidi Troiae salvete penates: hic domus, haec patria est*”, „Légy üdvöz – folytatja legott –, ő, végzetem-adta / Föld, valamint üdvöz legyetek hú trójai szentek: / Itt házam s a hazám”).
- 4 Bulas 1950, 116. Habár ebben az esetben az interpretáció nem annyira egyértelmű, mint a pompeii ábrázolás esetében.
- 5 A IV. pompeii stílusba sorolják be, és feltehetően Kr. u. 45–79 között készült, ma a nápolyi Museo Archeologico Nazionale (inv. 9009.) található. Felon (2017, 248–250) a freskóról beszélve veti fel a kérdést, hogy vajon a szövegből kiderül-e, hogy hol éri a nyíl Aeneast. Van pár utalás a szövegben arra, hogy Aeneas csak fél lábon és a dárdájára támaszkodva képes talpon maradni (XII. 386: *alternos longa nitentem cuspide gressus*), illetve később a nyíl

okozta seb miatt nem képes Turnust utolérni (XII. 746–7: *tardata sagitta genua... impediunt*). Mindenesetre a freskó megrendelője vagy alkotója a combra képzelte el a sebet.

- 6 Vö. Galinsky 1965, 29: „The painting places the heroism of the Trojan in sharp focus. As in the *Iliad* or the *Aeneid*, Aeneas is no shirker who stays out of battle. He fights even at the risk of being seriously wounded. In so doing he gains great glory without bringing his life into real jeopardy. For 'ancestors have to survive'.”
- 7 Harrison (1981, 209–225) szerint az *Iliad* IV. 192–219; XI. 822–848; vö. Tarrant 2013, 169. Az V. könyv egy jelenete a szereplők részleges egybeesése révén is hasonlít az *Aeneis*-jelenetre: Diomédész csataterén való tombolása folyamán szembekerül Aineiaszal, akit szintén súlyosan megsebesít, ezt látva Aphrodité aggódva közbelép, és egy lepellel próbálja elfedni és a haláltól megóvni fiát (305–448). Azonban Diomédész nem kímélve se istent, se embert, az istennőt is megsebesíti, aki erre hirtelen feljajdulva elejti Aineiaszt, és visszavonul az Olymposra, ahol sebeit édesanyja, Dióne kötözi be. A földre került hőst végül Apollón óvja meg a végzettől, és pergamosi szentélyébe viszi, ahol Artemis és Létó gondjaira bizza. Az *Aeneis*ben az istenek szerepe felcserélődik: Apollo nem tud (vagy nem akar) segíteni, és Venus lesz az, aki ezúttal sikeresen oltalmazza meg Aeneast. Dióne és Aphrodité kapcsolatához lásd Cyrino 2010, 14–18.
- 8 Noonan (1997, 378–383) még két irodalmi (Pseudo-Apollodóros elbeszélésében Iphiklost meggyógyítja Melampus [*Bibliothéké* I. 9, 12], és Téléphost Achilleus [III. 20]), illetve két képzőművésze-

- ti párhuzamot (Patroklost Achilleus gyógyítja meg a Sósias-festő kylixén [Berlin, Antikenmuseen F2278 – lásd a 3. képet], valamint egy etruszk tükör, amelyen feltehetőleg Iasos megfiatalítása látható) sorol fel.
- 9 Hawkins 2004, Skinner 2007.
- 10 Casali 2009, 318, 43. jegyzet.
- 11 Nicoll 2001, 194; Perzell 2018, 155–156. Vö. Tarrant 2014, 188.
- 12 Apollo Medicus templomát Kr. e. 34 és 32 között C. Sosius, Antonius egykori bizalmasa és katonája restauráltatja. Wiseman úgy véli, hogy Sosius ezen előlete menthetetlenül összekapcsolódott a Marcellus-színház mellett álló, Apollo Medicus-templommal, amely így emlékművévé lett az Antonius-pártnak. Wiseman azonban nem veszi figyelembe azt, hogy Sosius később Augustus *clementiájának* egyik legékezebb példája lesz: Actium után megbocsátást nyer, és ez által lekenyerezve átadja Augustusnak az Apollo Medicus-templom dedikációjának lehetőségét, ami így a princeps születésnapjára (szeptember 23.) esik, ráadásul Sosius a Kr. e. 17-ben tartott ludī saeculares szervezésében is szerepet kapott, ami a korban az egyik legfontosabb apollói ünnepnek tekinthető. Wiseman 1984, 123–125. Vö. Miller 2008, 176–77; Tarrant 2013, 189.
- 13 Miller 2009, 179: „there is in the final analysis no convincing motive for Apollo to foresake his doctor at the critical moment of Aeneas’ grievous injury”.
- 14 *Augur et fulgente decorus arcu / Phoebus acceptusque novem Camenis, / qui salutari levat arte fessos / corporis artus, / si Palatinas videt aequos aras* („Jószavú Phoebus, tüzes íjjal ékes, / ő, kilenc Múzsák szeretett vezére, / ő, ki meggyengíti a lankadottat / gyógyerejével”, Horatius: *Carmen saeculare* 61–65; Radó György fordítása). Ráadásul Apollo Medicus templomát Augustus születésnapján (szeptember 23-án) avatják fel.
- 15 Hawkins 2004, 78: „these intertexts reveal how Virgil strategically departs from the Homeric model of healing and that he rewrites the *topos* of the wounded hero in order to create a new role for Venus Genetrix – the fount of the Julian line”. Hawkins ugyanakkor az 50. lábjegyzetben megjegyzi: „most of the occurrences of *genetrix* in the poem simply mean »mother« and are not collocated with *Venus*”. Az utóbbi állítással írásom erre vonatkozó részében foglalkozom majd.
- 16 Pettrini 1997, 107. *A res publica* „helyreállításáról”: Galinsky 1996, 58–79; Zanker 1988, 101–166.
- 17 Koselleck 2003, 401–430.
- 18 Lásd Hawkins 2004, 86–87. A *casusne* Tarrant (2014, 169) szerint ebben az esetben halandó emberre vonatkozik. A *casus* azonban jelentheti a ’vakszerencsét / véletlent’ is, a fogalom összefüggésbe hozható a *fortuna, fatum* fogalmakkal. A kérdéshez lásd Coleman 1982, 158–160. *A pressa est insignis gloria facti* („a tett ragyogó fényét fedi fátyol”, 322) szavak is talán arra utalnak, hogy nem ember volt a sebző, hiszen az eposzi hősökre inkább jellemző a harci cselekedettel való dicsekedés. Például éppen a XII. énekben a megsebesülés és gyógyítás között Turnus szavai (359–361). Tarrant ebben látja a sebző anonimitását: az elbeszélő megtagadja a dicsőséget ettől a harcostól, hogy továbbra is Turnus álljon a középpontban mint Aeneas fő ellenfele.
- 19 Tarrant 2013, 188.
- 20 A homérosi eposzokból ismerünk Iasidés és Iasos nevű hősokeket (*Il.* XV. 332; *Od.* XI. 283, XVII. 443), azonban nekik nincs orvosi vonatkozásuk. Etimológiailag viszont a Iapyx / Iasos név összekapcsolható az orvoslással. Servius *ad Aen.* XII. 391: *Iapix aptum nomen medico: nam ἰασθαί Graeci dicunt „curare”* („A Iapix név az orvosláshoz köthető: ugyanis a ἰασθαί-nak nevezik a görögök a gyógyítást”). Vö. Paschalis 1997, 388. Hawkins (2004, 88) ezenkívül az apjának a nevét (Iasus) etimológiai kapcsolatba hozza az ἰασμαί igével. Skinner (2007, 91) ebből arra a következtetésre jut, hogy minden bizonnyal az apja is orvos volt, és Iapyx a családi hagyományt viszi tovább. Jacobson (2001, 308–309) a *pyx(is)*-szel, az orvosságokat tartó dobozkával hozza kapcsolatba. Iapyxianak hívták azt a területet Dél-Itáliában, ahol a görögökkel felvették a kapcsolatot az itálieiak, továbbá Iapyxnak hívják azt a szelet, ami Keletről fúj. Lásd Hawkins 2004, 88. Paschalis (1997, 388) az utóbbi etimológiai kapcsolattal magyarázza Iapyx nevét, mely szerinte Aeneas csatájára való gyors „szélsebes” visszatérését szimbolizálja; de ahogy Jacobson is megjegyzi (2001, 301), ez inkább beleolvasás, mint vergiliusi játék. Az Iasides családnév nem egyedül áll az eposzban, szintén ezt a nevet viseli Palinurus, viszont ezenkívül semmilyen más kapcsolat nem mutatható ki a két trójai hős között.
- 21 Ez a sor utalhat a görögségben meglévő és főleg az oktatásban megjelenő homoszexuális kapcsolatokra is, ehhez a kérdéshez lásd Noonan 1997, 379 (7. jegyzet) és 387. Vö. Skinner 2007, 91–92.
- 22 Noonan 1997, 379–380.
- 23 Apollo mesterségeiről lásd de Callatay 1995; Tarrant 2013, 191. Vö. Ovidius Apollójával, aki *Metamorphoses*-ben (I. 517–522) Daphne szívét megnyerendő dicsekszik el birtokaival, tudományaival, különös hangsúlyt fektetve az orvoslásra.
- 24 Perzell 2018, 144. Apollo vagy nem gondolhatta, hogy ennek az *ars*-nak komolyabb csereértéke lehet, vagy ellenkezőleg túlságosan értékesnek gondolta ahhoz, hogy csak úgy odaajándékozza. A szövegből inkább az előbbi feltételezhető, hiszen Iapyx ezután *inglorius* jelzőt kénytelen magán viselni.
- 25 Skinner 2007, 90–91. Vö. Perzell 2018, 141–142.
- 26 Az *Aeneis*-ben a *pietas* bírhat negatív vagy legalábbis kétséges konnotációval is; ehhez lásd Perzell 2018, 145, 9. lábjegyzet.
- 27 A kifejezés utalhat Vergilius korában a rómaiak megítélésére a doktorokkal és sebészekkel szemben, akik főleg alacsony származásúak, gyakran rabszolgák voltak. Miller 2009, 176; Tarrant 2013, 192. Vö. Servius (*ad XII.* 397) kommentárját, aki úgy tartja, hogy a hőskorban az orvosok még nagy megbecsülésben részesültek.
- 28 XI. 785–813. Nicoll 2001, 193–194. Az Arruns-epizódhoz: Miller 2009, 164–170.
- 29 Strabón (V. 226) nem hozza kapcsolatba Apollóval. Plin. *NH* VII. 19; Sil. It. V. 175–183. Serv. *ad Aen.* XI. 785. A területen a Kr. e. I. századból származó feliratot is találtak, amely Apollo Soraninak nevezi a hely istenét (*CIL* XI 7485). Papjait *hirpi Soraninek*, azaz „Soranus farkasainak” hívták. Rissanen 2012, 118–122.
- 30 Innen jöhet Servius (*ad Aen.* XI. 785) felvetése is, aki Dis Paterrel azonosítja a helyi istenséget.
- 31 Rissanen 2012, 123.
- 32 Serv. *ad Aen.* XI. 785.
- 33 Rissanen 2012, 124–135.
- 34 Miller 2009, 165.
- 35 Vö. Camilla tombolásával a csatamezőn: XI. 649–725. Lásd hozzá Basson 1986, 60–62.
- 36 Tarrant (2013, 192) szerint a némaság vonatkozhat egyaránt a hír-név hiányára, és az orvoslás azon jellegére, hogy csendben végzik.
- 37 Perzell (2018, 144–145) találóan veszi észre azt, hogy nincs egyáltalán egyértelművé téve az, hogy az Apollótól kapott képességével és szaktudásával Iapyx valóban sikeresen mentette meg apját.
- 38 Noonan 1997, 384.
- 39 Miller 2009, 171; Tarrant 2013, 191. Apollo Paenhoz lásd Graf 2009, 66–68.
- 40 Miller 2009, 173.
- 41 Vö. Ovidius *Met.* I. 522: *et herbarum subiecta potentia nobis* („a gyógyerejű füvek is mind engem uralnak”, Devecseri Gábor fordítása), ahol szintén hasztalan ez a tudás.
- 42 De Callatay 1995, 819.
- 43 Asconius: *In Cic. Tog. Cand.* 80–81.
- 44 Gransden 1976, 127–128; Wiseman 1982, 124–25; Miller 2009, 171.

- 45 Kis Ferencné fordítása. Livius IV. 25,3. Lásd hozzá Ogilive 1965, 574. Aesculapius Kr. e. 289-ben a Tiberis szigetén felavatott templomával ez a funkció hátérbe szorul, de nem vesz el teljesen, vö. Servius *ad Aen.* XII. 405; vö. Dumézil 1996, 443–444; Simon 1978, 210–212.
- 46 Orlin 2002, 86–94.
- 47 Wickkiser 2005.
- 48 Augustus restaurációs programjáról lásd Zanker 1988, 101–166; Galinsky 1996, 288–312.
- 49 Apollo Actiushoz: Miller 2009, 51–94.
- 50 A *labor* fogalmáról Vergilius eposzában általánosan lásd Goins 1993, 375–377. A *virtushoz* és ehhez a sorhoz, további irodalommal: Goins 1993, 381. *Virtus* és *fortuna* szembeállítás a görög-római gondolkodásban: McDonnell 2006, 90–95. A kis- és nagybetűs *fortunához* egyaránt: Köves-Zulauf 1995, 132–139. A fent idézett részletre vonatkozóan: Thomas 1998, 295–296; Seider 2013, 162, 6. lábjegyzet.
- 51 Venus a X. ének elején például (47–49) Iuppitertől egyenesen azt kéri, hogy legalább Ascaniust hadd óvhassa meg, Aeneas pedig csak kövesse azt, amit a Fortuna ad neki (*columem Ascanium, liceat superesse nepotem. / Aeneas sane ignotis iactetur in undis / et quacumque viam dederit Fortuna sequatur*). Vö. a Sibylla VI. éneken elhangzó jóslatával (95–96): *tu ne cede malis, sed contra audentior ito, / qua tua te Fortuna sinet* („Ám nyomorúságtól te ne félj, szállj csak vele szembe, / S hogyha nem enged a sors, annál inkább”). Különbséget kell tenni *fatum* és *fortuna* között: míg az előbbi az istenekhez köthető, addig az utóbbi a halandókhoz, ahogy Venus is jelzi a IV. éneken (107–114) Iunónak: mesterkedhet bárhogy, a *fortunának* nem lesz hatása Iuppiter jóslatára. A trójaiak *fortunájához* lásd pl. I. 615–630. További példák: Rogerson 2017, 188. Gutting (2009, 43–44) szerint az istenek által elrendelt *fatum* földi kivételése a *fortuna*, amelyet az istenek sem képesek befolyásolni. Ferenczi (2010b, 87) szerint a *fortuna* ebben az esetben csak a kellemetlen sebesülésre vonatkozik. Az itt megjelenő *fortuna* ugyanakkor valóban visszautalhat a *casus* kifejezésre, amely szintén jelölhet ’véletlent’ vagy ’vakszerencsét’, lásd fent.
- 52 Rogerson (2017, 184) felhívja a figyelmet az erős kontrasztra a „gyászoló Ascanius” (*maerentis Iuli*) és a „könnyektől mozdulatlan” Aeneas között. Az utóbbi kifejezés újfent a IV. éneket idézi meg, Dido elhagyásakor Aeneas állapota hasonlóan van leírva: *immota tenebat / lumina* (331–332).
- 53 Percell (2018, 153–155) Hektór beszédével (*Ilias* VI. 391–529) hasonlítja össze Aeneas szavait. Véleménye szerint Aeneas sokkal *didaktikusabb*, távolságtartóbb és szavaiban a római *exemplum* képzetkőre elevenedik meg. Vö. Rogerson 2017, 185.
- 54 Habár a IX. éneken már harcra érett Ascanius, azonban vezetőként kudarcot vall. Ugyanebben az éneken a rábízott trójai tábor elveszti két fiatal hőst (Nisus és Euryalus), és tovább mérgesedik a rutulusokkal való viszony.
- 55 Lásd hozzá Petrini 1997, 103–104.
- 56 Casali 2009, 302.
- 57 Hardie 1986, 149; Miller 2009, 154.
- 58 Rogerson 2017, 186–187. A trójai örökség kettős megítéléshez lásd Ferenczi 2010a, 128–131; Kerti 2020.
- 59 Fratantuono 2017, 194. Vö. Iuno híres utolsó beszédjével: XII. 828: *occidit, occideritque sinas cum nomine Troia*. („Trója letűnt, neve is tűnjék el hát veled végképp”).
- 60 Ovid. *Met.* I. 523–24.
- 61 Petrini 1997, 106–108.
- 62 Erre példának Hawkins (2004, 90.) Adonis történetet hozza, s akit párhuzamba állít Aeneas karakterével. Aphrodité a szeretett Adonist halálos sebesülésekor virággá változtatja, mivel képtelen más-hogy megmenteni őt. Adonis mítoszához: Ovidius: *Metamorphoses* X. 298–514. Ugyanakkor Aeneas esetében éppen, hogy egy ilyen virággal képes segíteni megsebesült fián (*dictamnum [...]* *puberibus caulem foliis et flore comantem / purpureo*). A görög-latin irodalomban Venust nagyon ritkán látjuk gyógynövényekkel együtt megemlítve, habár a Közél-Keleten ismert pár az orvosláshoz köthető kultusza, ez az arculat nem mondható jellemzőnek.
- 63 Példákkal lásd Hawkins 2004, 79. Skinner (2007, 92) felhívja a figyelmet arra, hogy az *Aeneis*ben sok olyan karakter van, akinek a halála nem csak a háborús cselekménnyel hozható össze, hanem a szerelemmel, erotikával és testiséggel is. Camilla, Pallas és Turnus halálának megjelenítésekor Vergilius gyakran használ a házassághoz köthető kifejezéseket. Az *Ilias*ban Diomédész és Aineias párviadala kapcsán egyenesen azt olvashatjuk, hogy Aphrodité nagyon ügyetlen a hadiügyekben, édesapja, Zeus baljósan figyelmezteti is, hogy hagyja a háborút Arésra és Athénére, inkább a szerelem művészeténél maradjon (V. 425–430).
- 64 Amor és Ascanius szerepéhez lásd Rogerson 2017, 124–130.
- 65 Theophrastos, *Historia plantarum* IX. 16, 1; Cicero: *De natura deorum* II. 216. A toposz használatához lásd Thornton 1996, 389–393; O’Hara 1996, 235–236.
- 66 Harrison 1989, 13–14.
- 67 Skinner 2007, 95–96.
- 68 Servius *ad Aen.* XII. 413.
- 69 Skinner 2007, 96.
- 70 Gutting 2009, 41: Venus inkább egy *matrona* és a szerelemistennő keverékeként van jelen.
- 71 Tarrant 2012, 196–198; Greenwood 1989, 135.
- 72 Hawkins 2014, 88–89; viszont véleménye szerint Apollo azért vonul háttérbe, hogy Venus megmutathassa botanikus tudását.
- 73 A szinte pásztori idillből, gyógynövényekkel megjelenő Venus Genetrix egyértelműen felidézti Lucretius Venusát (Hawkins 2014, 89).
- 74 Tarrant 2013, 196. Vö. Servius (*ad Aen.* XII. 411), aki egyből értelemszerűen összeköti Venus nevét a jelzővel. Ezzel szemben Newman–Newman 2005, 196: „She is a goddess of sex more than babies.”
- 75 Habár első templomát Venus Obsequens név alatt Kr. e. 296-ban avatta fel Q. Fabius Gurges a Szamnisz háborúk alatt (Liv. X. 31, 9; Serv. *ad Aen.* I. 720; vö. Latte 1960, 183 skk.). Később Erycina néven már úgy jelenik meg a római vallásban mint Aeneas, és főleg, a rómaiak édesanyja (Diodorus Siculus IV. 83, 4–7; vö. Vergilius soraival: *Aen.* V. 569–570). A Trójával való kapcsolathoz lásd Galinsky 1965, 63–102 és 173–176. A római Venus-kultuszhoz, különösen Eryxhez: Latte 1960, 185; Orlin 2007, 62. A Genetrix kultusznevhez lásd Ennius: *Annales* 68 Skutsch; Lucretius: *De rerum natura* I. 1. Viszont csak Iulius Caesar idején rögzül *Genetrix* alakja. Lásd Weinstock 1971, 15–18 és 84–85; Rives 1994, 294; Orlin 2007, 68–69. Venus Genetrix Caesar valláspolitikájában: Weinstock 1971, 80–87.
- 76 Zanker 1988, 53 sk.
- 77 A *genetrix* kifejezés 13 alkalommal fordul elő, ebből 6 Venusra, 5 Magna Materre vonatkozik (továbbá egyszer-ször Euryalus anyjára és Creusára). Lásd Newman–Newman 2005, 49.
- 78 Augustus és Venus kapcsolatához lásd Zanker 1988, 34–36.
- 79 *OLD* s. v. *caesaries* 1, vö. de Vaan 2008, 81.
- 80 Ez a két sor visszautal Venus számonkérésére: *hinc fore ductores, revocato a sanguine Teucris, / qui mare, qui terras omnis dicione tenerent, / pollicitus* („Bár hogy’ ígérted: az évek perdültén, megújul / Véréből Teucrusnak erednek a római törzsfők”, I. 235–237), illetve Anchises szavaira: *tu regere imperio populos, Romane, memento; / hae tibi erunt artes; pacisque imponere morem, / parcere subiectis, et debellare superbos*. („Ám a te mesterséged, római, az, hogy uralkodj / – El ne feledd –, hogy békés törvényekkel igazgass, / És kíméld, aki meghódolt, de leverd, aki lázad!”, VI. 851–853).
- 81 Gutting (2006, 273–274) szerint itt szintén Venus Genetrix jelenik meg. Vö. Fratantuono–Smith 2018, 482–483.

- 82 Venus hirtelen megjelenéséből könnyen lehet arra következtetni, hogy már előre tudta mi fog történi. Így a nyíl akár származhat tőle, vagy Amortól is. Ne felejtjük, Venus első felbukkanásakor az *Aeneis*ben éppen egy íjat tartó vadászként jelenik meg Aeneas előtt (I. 314–317). Sőt később, hogy fiának biztosan ne essék bántódása a karthágói tartózkodás alatt, Amort küldi Didóra (I. 657–666); külön érdekes, hogy Ascanius képében. Amor és Ascanius szerepéhez lásd Rogerson 2017, 124–130.
- 83 Érdekes, hogy Iapyx jobb keze nem tudta Aeneast szolgálni. Pár sorral később magának Aeneasnak a jobb keze lesz képes névleg oltalmat nyújtani Ascaniusnak (436), lásd Perkell 2018, 143–144.
- 84 A megidézett *Ilias*-hely jelzője alapfokú (*mezas*), az *Aeneis*ben már középfokú (*maior*), ami az „intertextuális” vagy irodalmi versengés jeleként is olvasható. Miller 2009, 174. Érdekes, hogy a II. énekben (788) *magna deum genetrix* jelzővel hivatkozik Cybelére.
- 85 Servius *ad Aen.* XII. 429. Lásd Miller 2009, 174.
- 86 Venus pusztításra szólítja fel fiát, megjelenése gyanús, lásd Skinner 2007, 87–88, vö. Tarrant 2012, 233.
- 87 Casali 2009, 318, 43. jegyzet.
- 88 Rogerson 2017, 188.
- 89 Scheid 2005, 178–186, Venushoz különösen 184. Lásd még Zanker 1988, 54–55 és 198; Galinsky 1996, 318–319; vö. Cassius Dio XLV. 6.
- 90 Habár arra is vannak forrásaink, hogy Augustus már korábban is társította magát Apollóhoz: Suet. *Aug.* 70 és 94, 4. Kr. e. 36-ban tett ígéretet a 28-ban átadott Apollo Palatinus templom megépítésére, amelytől kezdve Apollo és Augustus kapcsolata megkérdőjelezhetetlenné vált (Suet. *Aug.* 29.3. Vö. Vell. II. 81,3). Lásd még Miller 2009, 15–44.
- 91 A 44-es *ludi Apollinares*-ről: Cicero: *Ad Atticum* XV. 11 és 10, 12; *Philippikák* 10, 7, 12; Appianos: *A római polgárháborúk* III. 23, 87. Apollo Brutus pénzverésén: *RRC* 501, 501.1, 503.1, 506.2.
- 92 A Caesar által Kr. e. 46-ban, védőistenének, Venusnak alapított ünnep eredetileg szeptemberben lett volna esedékes, viszont vél-
- hetően éppen Octavianus hatására megváltoztatták a dátumot, és előrehozták az ünnepséget július 20. és 28. közé, ezzel – a *ludi Apollinares* után – a hónap második legnagyobb *ludiját* létrehozva. Ramsey–Lich 1997, 52–54; Sumi 2005, 151.
- 93 A *sidus*ról részletesen lásd Ramsey–Lich (1997) monográfiáját, különösen: 61–94, illetve Sumi 2005, 152–153.
- 94 Apollo volt a *liberatores* „párt” csatajelszava: Plutarchos: *Brutus* 24,7; Valerius Maximus I. 5, 7; Cassius Dio XLVII. 43, 1. Octavianus és Brutus „pártja” között, az istenek tekintetében lezajlott konfliktusról és Octavianus *evocatio*járól lásd Marton 2018, 141–161.
- 95 Kr. e. 44–42 között: *RRC* 485, 494.6, 494.34; és 31–29 között: *RIC* I 250a és 251.
- 96 Vö. Cassius Dio LIII. 30, 1.
- 97 Cassius Dio LIV. 1,1–3.
- 98 Crook 1996, 84–85.
- 99 Horatius *Carm.* I. 12, 45–39.
- 100 Octavia szerint azonban Augustus nem gyászolt különösebben (Seneca: *Cons. ad Maricam* 2, 3–5). Marcellushoz lásd Gleit 1998, 120–122.
- 101 Donatus: *Vita Vergilii* 31.
- 102 Gruen 2006, 26–43.
- 103 E párhuzam szempontjából is fontos lehet, hogy Aeneas nemcsak saját magát említi követendő példaként, hanem Ascanius nagybátyját, Hectort is – csakúgy, mint Andromache Buthrotumban (XII. 440: *excitet*, vö. III. 343: *excitat*).
- 104 Legalábbis Gleit (1998, 123–124) szerint Marcellus nagyon hamar beleélte magát a trónörökös szerepébe, ami Augustusban aggodalmat kelthetett.
- 105 A leghíresebb helyek: I. 257–96, VI. 756–854, VIII. 626–728.
- 106 Tarrant 1997, 177.
- 107 Lásd Hegyi 2017.
- 108 Már csak az említések számát tekintve is jól kirajzolódik az istenek eposzban elfoglalt hierarchiája: Iuppiter 64, Apollo 60, Venus 40 alkalommal bukkan fel. Miller 2009, 98 (7. jegyzet).
- 109 Suet. *Aug.* 81.
- 110 „Betegség nélkül nincs gyógyulás.” Fodor 2015, 152.

Bibliográfia

- Basson, W. P. 1986. „Vergil’s Camilla: a Paradoxical Character”: *Acta Classica* 29, 57–68.
- Bulas, Kazimierz 1950. „New Illustrations to the *Iliad*”: *American Journal of Archaeology* 54/2, 112–118.
- Casali, S. 2009. „The Theophany of Apollo in Vergil, *Aeneid* 9: Augustanism and Self-Reflexivity”: L. P. Athanassaki – R. Martin – J. F. Miller (szerk.): *Apolline Politics and Poetics*. Athens, 299–327.
- Coleman, R. 1982. „The Gods in the *Aeneid*”: *Greece & Rome* 29/2, 143–168.
- Crook, J. A. 1996. „Political History, 30 B. C. – A. D. 14”: A. K. Bowman – E. Champlin – A. Lintott (szerk.): *The Cambridge Ancient History* X, 70–112.
- Cyrino, S. M. 2010. *Aphrodite*. London.
- de Vaan, M. 2008. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden–Boston.
- Dumézil, G. 1996. *Archaic Roman Religion*. Baltimore–London.
- Felon, D. 2017. „Thigh Wounds in Homer and Vergil”: A. Park (szerk.): *Resemblance and Reality in Greek Thought*. London – New York, 239–258.
- Ferenczi A. 2010a. *Vergilius harmadik évezrede*. Budapest.
- Ferenczi A. 2010b. „Filológus a válaszáton”: *Ókor* 9/3, 85–90.
- Fodor Á. 2015. *Kis téli-zene*. Budapest.
- Fratantuono, M. 2017. „Apollo in the *Aeneid*”: *Eirene. Studia Graeca et Latina* 53/1–2, 169–198.
- Fratantuono, M. – Smith, R. A. 2018. *Virgil, Aeneid 8: Text, Translation, and Commentary*. Boston.
- Galinsky, G. K. 1996. *Augustan Culture*. Princeton.
- Galinsky, G. K. 1969. *Aeneas, Sicily, and Rome*. Princeton.
- Graf, F. 2009. *Apollo*. London.
- Gleit, R. F. 1998. „The Show Must Go On. The Death of Marcellus and the Future of the Augustan Principate”: H.-P. Stahl (szerk.): *Vergil’s Aeneid. Augustan Epic and Political Context*. London, 119–134.
- Goins, S. 1993. „Two Aspects of Virgil’s Use of labor in the *Aeneid*”: *The Classical Journal* 88/4, 375–384.
- Grandsen, K. W. 1976. *Virgil Aeneid Book VIII*. Cambridge.
- Greenwood, M. A. 1989. „Venus Intervenes. Five Episodes in the *Aeneid*”: *Liverpool Classical Monthly* 14, 132–136.
- Gruen, E. 2006. „Augustus and the Making of the Principate”: K. Galinsky (szerk.): *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*. Cambridge, 33–51.
- Gutting E. 2006. „Marriage in the *Aeneid*. Venus, Vulcan, and Dido”: *Classical Philology* 101/3, 263–279.
- Gutting, E. 2009. „Venus’ Maternity and Divinity in the *Aeneid*”: *Materiale e Discussioni* 61 (Fs Fantham), 41–55.

- Hardie, P. 1986. *Virgil's Aeneid. Cosmos and Imperium*. Oxford.
- Harrison, E. L. 1981. „Vergil and the Homeric Tradition”: *Papers of the Liverpool Latin Seminar* 3, 209–225.
- Hawkins, J. 2004. „The Ritual of Therapy. Venus the Healer in Virgil's *Aeneid*”: J. Rüpke – A. Barchiesi – S. Stephens (szerk.): *Rituals in Ink. A Conference on Religion and Literary Production in Ancient Rome*. Stuttgart, 77–97.
- Hegyi W. Gy. 2017. „A res publica tartalma és képzete”: *Ókor* 16/1, 19–26.
- Jacobson, H. 2001. „*Aeneid* 12.391–2: *Iamque Aderat Phoebus Ante Alios Dilectus Iapyx/Isides*”: *Classical Quarterly* 51, 308–309.
- Kerti A. E. 2020. „Határátlépés, metamorfózis és identitásképzés az *Aeneis*ben”: *Ókor* 19/2, 48–60.
- Köves-Zulauf, T. 1995. *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Budapest.
- Köves-Zulauf, T. 1998. „Apollo in der *Aeneis*: epischer »Götterapparat« wozu?»: *Acta Universitatis de Attila József Nominatae* 27, 108–116.
- Koselleck, R. 2003. *Elmúlt jövő. A történelmi idők szemantikája*. Budapest.
- Latte, K. 1960. *Römische Religionsgeschichte*. München.
- Marton, M. 2018. „Létó gyermeke és Brutus végzetes sorsa”: Farkas F. – Juhász D. – Szűcs B. (szerk.): *Adsumus XVI. Tanulmányok a XVIII. Eötvös Konferencia előadásaiból*. Budapest, 141–160.
- McDonnell, M. 2006. *Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic*. Cambridge.
- Miller, J. F. 2009. *Apollo, Augustus and the Poets*. Cambridge.
- Newman, J. K. – Newman, F. S. 2005. *Troy's Children. Lost Generations in Virgil's Aeneid*. Hildesheim.
- Nicoll, W. S. M. 2001. „The Death of Turnus”: *The Classical Quarterly* 51/1, 190–200.
- Noonan, J. D. 1997. „The Iapyx Episode of *Aeneid* 12 and Medical Tales in Myth and Mythography”: *Phoenix* 51/3–4, 374–392.
- O'Hara, J. J. 1997. *True Names. Vergil and the Alexandrian Tradition of Etymological Wordplay*. Ann Arbor.
- Oliensis, E. 2001. „Freud's *Aeneid*”: *Vergilius* 47, 39–63.
- Orlin, E. M. 2002. *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*. Leiden.
- Orlin, E. M. 2007. „Urban Religion in the Middle and Late Republic”: J. Rüpke (szerk.): *A Companion to Roman Religion*. Malden, MA – Oxford.
- Paschalis, M. 1997. *Virgil's Aeneid. Semantic Relations and Proper Names*. Oxford.
- Perkell, C. 2018. „Intratextuality and the Case of Iapyx”: S. Harrison – S. Frangoulidis – T. D. Papanghelis (szerk.): *Intratextuality and Latin Literature*. Berlin–Boston, 141–158.
- Petrini, M. 1997. *The Child and the Hero. Coming of Age in Catullus and Vergil*. Ann Arbor.
- RIC = Sutherland, C. H. V. 1923. *Roman Imperial Coinage*. London.
- Rissanen, M. 2012. „The *Hirpi Sorani* and the Wolf Cults of Central Italy”: *Arctos* 46, 115–135.
- Rives, J. 1994. „*Venus Genetrix* outside Rome”: *Phoenix* 48/4, 294–306.
- Rogerson, A. 2017. *Virgil's Ascanius. Imagining the Future in the Aeneid*. Cambridge.
- RRC = Crawford, Michael H. 1974. *Roman Republican Coinage*. 1–2. Cambridge.
- Scheid, J. 2005. „Augustus and Roman Religion”: K. Galinsky (szerk.): *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*. Cambridge, 175–193.
- Seider, M. A. 2013. *Memory in Vergil's Aeneid: Creating the Past*. Cambridge.
- Simon, E. 1978. „Apollo in Rom”: *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 93, 202–227.
- Skinner, M. B. 2007. „Venus as Physician”: *Vergilius* 53, 87–99.
- Tarrant, R. J. 1997. „Poetry and Power. Virgil's Poetry in Contemporary Context”: C. Martindale (szerk.): *The Cambridge Companion to Virgil*. Cambridge, 169–187.
- Tarrant, R. J. 2013. *Virgil Aeneid Book XII*. Cambridge.
- Thomas, R. F. 1998. „The Isolation of Turnus (*Aeneid* Book 12)”: H.-P. Stahl (szerk.): *Vergil's Aeneid. Augustan Epic and Political Context*. London, 271–302.
- Thornton, M. K. 1996. „Vergil's Injured Deer Motif in the *Aeneid*”: *Latomus* 55/2, 389–393.
- Weinstock, S. 1972. *Divus Julius*. Oxford.
- Wickkiser, B. L. 2005. „Augustus, Apollo, and an Ailing Rome. Images of Augustus as a Healer of State”: C. Deroux (szerk.): *Studies in Latin Literature and Roman History*. Bruxelles, 267–289.
- Wisemann, T. P. 1984. „Cybele, Virgil and Augustus”: A. J. Woodman – D. West (szerk.): *Poetry and Politics in the Age of Augustus*. Cambridge, 117–128.
- Zanker, P. 1988. *The Power of Images in the Age of Augustus*. Ann Arbor.