

Imre Flóra (1961) gimnáziumi tanár,  
PhD-hallgató, kutatási területe az  
Augustus-kori líra.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:  
*Mit hagyott Horatius Philippinél? Ho-*  
*ratius, Ódák II. 7 és III. 14* (2011/1).

## *Animosus infans*

### Költővé avatás Horatius III. 4. ódájában

Imre Flóra

**H**oratius a *carmen*ekben nem sokszor mesél az életéről. Van mégis néhány olyan történet, amelyet – általában csak mintegy mellékesen, valami általánosabbhoz kapcsolva – elmond. Ilyen például a farkas, amely elmenekült a szerelmi dalt éneklő költő elől (I. 22), a fa, amely ledőlve csaknem agyonütötte (II. 13, II. 17, III. 8), a Bacchusszal való találkozás (II. 19), sőt bizonyos értelemben a Philippi csatából való megmenekülés története is (II. 7).<sup>1</sup> Magánmítoszok ezek, maguk mögött valami sajátos jelentés auráját felvillantó kis történetek, amelyek az adott szövegekbe sokszor alig látszanak illeszkedni.

Hasonló történetet olvashatunk a III. 4. ódában is. A Calliope múzsához címzett *invocatió*t követően a költő máris úgy érzi, mintha teljesült volna a kérése, s a „szent ligetekben” bolyongana. (Az óda egészének latin szövegét és általam adott értelmező prózafordítását lásd a margón; a vers általam készített műfordítása a keretes részben olvasható.) Ezt követi az alábbi kis történet elbeszélése:

*Me fabulosae Volture in Apulo  
nutricis extra limina Pulliae  
ludo fatigatumque somno  
fronde nova puerum palumbes*

*texere, mirum quod foret omnibus  
quicumque celsae nidum Aceruntiae  
saltusque Bantinos et arvum  
pingue tenent humilis Forenti,*

*ut tuto ab atris corpore viperis  
dormirem et ursis, ut premerer sacra  
lauroque conlataque myrto,  
non sine dis animosus infans.*

Engem az apuliai Voltur-hegyen, mikor mesebeli/mesélő/meséssel teli dajkám, Pullia küszöbét elhagytam, és a játéktól elfáradva elaludtam, gyerekkoromban friss lombbal fedtek be a vadgalambok, amit mindenki csodálatosnak találhatott, aki csak a magas Aceruntia fészékében lakott, vagy a bantiai hegyen, vagy a paraszti/falusi/egyszerű Forentum kövér mezein; úgyhogy a veszedelmes viperáktól és a medvéktől biztonságban aludtam, befedett a szent babér és a felhalmozott myrtus engem, aki – bár kisgyermek voltam – nem az istenek segítsége nélküli és (már akkor) lélekkel teli voltam.

III. 4. 9–20

Vannak filológusok, akik valóságos, önéletrajzi eseményként értelmezik ezt a történetet.<sup>2</sup> Én azt gondolom, mindegy is, hogy mennyi a történet valóságalapja: fontosabb – vagy legalábbis az irodalmi értelmezés szempontjából termékenyebb – a szerkezetét megvizsgálni.

Horatius: Carm. III. 4

*Descende caelo et dic age tibia  
regina longum Calliope melos,  
seu voce nunc mavis acuta  
seu fidibus citharave Phoebi.*

*Auditis? An me ludit amabilis  
insania? Audire et videor pios  
errare per lucos, amoenae  
quos et aquae subeunt et aerae.*

*Me fabulosae Volture in Apulo  
nutricis extra limina Pulliae  
ludo fatigatumque somno  
fronde nova puerum palumbes*

*texere, mirum quod foret omnibus  
quicumque celsae nidum Aceruntiae  
saltusque Bantinos et arvom  
pingue tenent humilis Forenti,*

*ut tuto ab atris corpore viperis  
dormirem et ursis, ut premerer sacra  
lauroque conlataque myrto,  
non sine dis animosus infans.*

*Vester, Camenae, vester in arduos  
tollor Sabinos, seu mihi frigidum  
Praeneste seu Tibur supinum  
seu liquidae placuere Baiae;*

*vestris amicum fontibus et choris  
non me Philippis versa acies retro,  
devota non extinxit arbor  
nec Sicula Palinurus unda.*

*Utrumque mecum vos eritis, libens  
insanientem navita Bosphorum  
temptabo et urentis harenas  
litoris Assyrii viator,*

*visam Britannos hospitibus feros  
et laetum equino sanguine Concanum,  
visam pharetratos Gelonos  
et Scythicum inviolatus amnem.*

*Vos Caesarem altum, militia simul  
fessas cohortes abdidit oppidis,  
finire quaerentem labores  
Pierio recreatis antro;*

*vos lene consilium et datis et dato  
gaudetis, almae. Scimus ut impios  
Titanas immanemque turbam  
fulmine sustulerit caduco,*

*qui terram inertem, qui mare temperat  
ventosum et urbes regnaque tristia  
divosque mortalisque turmas  
imperio regit unus aequo.*

Nekem úgy tűnik, hogy legalább kétféle narratív alapséma szervezi e történetet, nem is annyira egymásra rétegezve, hanem inkább egymásba oldódva: a beavatási mítosz és a mese. (Ez a kétféle narratíva természetesen sok szövegben jelentkezik együtt; úgy tűnik, a beavatási mítoszok gyakran mesei formában őrződnek meg a hagyományban.)<sup>3</sup>

## Beavatás

Tekintsük át először a beavatási mítosz elemeit! Maga a történet a következő: a kisgyermek kiszakad megszokott környezetéből (elhagyja dajkája házáat), és idegen (sötét, fenyegető) erdei környezetbe kerül. Itt elalszik, védelmező állatok (madarak) befedik friss lombokkal, és így megmentik attól, hogy más, veszedelmes, (megevással/elnyeléssel) fenyegető állatok megöljék, majd valahogyan – nem derül ki, hogyan – visszakérül az eredeti környezetébe, ahol megmenekülését/jelenlétét az egyszerű emberek csodálatosnak/istenektől megszenteltnek találják.

Ez az eseménysor megfelel egy beavatási szertartás forgatókönyvének: a beavatandót elválasztják anyjától (itt dajkájától), megszokott (gyermeki) környezetétől, visszakérül az ős-káoszt (rendezetlenséget) jelképező vadonba, itt meghal (elalszik, eltemetik), sőt szörnyek felfalják (bár Horatius ezt negatív formában meséli el: a galambok megvédik attól, hogy az ártó vadállatok áldozata legyen); végül újjászületik, feltámad, és megváltozott létállapotban (csodaként, szentként) tér vissza a világba.

A történet motívumai beavatási típusúak; egyes elemek az ifjak felnőtté avatására, mások a sámánok,<sup>4</sup> a „szent szakértői” beavatására utalnak.<sup>5</sup> A kétféle beavatás természetesen összefügg: az ifjak felnőtté avatása is a profán létezésből a szenthez való eljutás, hiszen csak a szakralitás megélésével válhatnak a közösség teljes jogú tagjaivá; ennek a szakralitásnak egy magasabb foka az, amelyre azok juthatnak el, akik valamilyen módon meghaladják emberi létállapotukat, a természetfölötti lényekkel különleges kapcsolatba kerülnek, ezáltal elnyerik oltalmukat, sőt, bizonyos tekintetben hasonlónak válnak hozzájuk: ők lesznek „a szent szakértői”.<sup>6</sup>

Trencsényi-Waldapfel Imre Hésiodos kapcsán párhuzamot von<sup>7</sup> a költői és a próféta elhívás jellemzői között. Ő ugyan nem említi a „beavatás” kifejezést, de az elemek, amelyekről beszél, erre utalnak. Talán érdemes a horatiusi mítoszt összevetni a Trencsényi-Waldapfel szerint Hésiodos „prófétaságára” utaló motívumokkal.<sup>8</sup> Trencsényi-Waldapfel szerint az elhívás első jellemzője a látomás-szerűség. Hésiodosnál ez lényegében csak a Múzsák megjelenése (*Theogonia* 22–23), amiről nem tudjuk meg egyértelműen, hogy álomszerű vagy valóságos. Horatiusnál az álomszerűség sokkal hangsúlyozottabb. Az 5. sor *auditis?* kérdése eleve a tapasztalás bizonytalanságára utal, amelyet csak a másik szubjektum segítségével ellenőrizhetnénk, ezért szükséges a többes szám második személyű megszólított, a fiktív beszédhelyzet megteremtése. Ugyanerről a bizonytalanságról tanúskodik a *videor* passzív igealak, amely azt érzékelteti, hogy csupán a zárt belső világ érhető el a beszélő számára, nem dönthető el, hogy amit tapasztal, mennyiben objektív valóság.

Trencsényi-Waldapfel jellemző elemként említi a találkozás helyszínét is, a hegyet, egyrészt a magasság átvitt, szimbolikus jelentése miatt, másrészt a tér köznapin világon kívül eső volta miatt. Ez a jellemző valóban hangsúlyos Hésiodosnál is, Horatiusnál is (ahogy általában a beavatási szertartásokban is).<sup>9</sup> Hésiodos „szent Helikón lejtőjén őrizgette a nyáját” (*Theogonia* 23; Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása). Horatiusnál egyrészt a Múzsák jelenbeli megjelenésének helye is ilyen világon kívüli pont, másrészt a költői elhívás mítosza is hangsúlyozottan a hétköznapi környezeten kívül (*extra limina*), ráadásul egy hegyen (*Volture in Apulo*) játszódik.

Trencsényi-Waldapfel szerint jellemző elem a csoda is. A Hésiodos-szöveg csodája nem annyira az érzékelhető világban történik (a babérágból bot, *sképtron* lesz), sokkal fontosabb eleme a belső változás, a költői képesség isteni adománya:

...s adták friss ágát a babérnak, hogy leszakasszam,  
botnak, megbámulni valót, meg az isteni hangot  
ültették el bennem.

*Theogonia* 30–32

A horatiusi csoda „kidolgozottabb”. A gyerekkori jelenetben a galambok (nyilván valamiféle istenség lépviselei – talán Venusé, de a galamb már az égei kultúrákban is a nehezen körülírható, de alapvető szerepű anyaistennő kísérője)<sup>10</sup> friss lombbal (*fronde nova*) befedve rejtik el az alvó kisgyermeket, aki így éppen (*tuto corpore*) menekül meg az itt még kissé mesebelinek, toposz-szerűnek tűnő veszedelmektől (*atris... viperis, ursis*), amit a környék népe is csodálatosnak (*mirum*) talál. Másrészt a következő sorokban (21–24) a társadalmi felemelkedés (*tollor*) is bizonyos mértékig csodaszerűnek tűnhet,<sup>11</sup> majd a felnőtt költő megmenekülése az immár valószínű veszélyektől (*versa acies... devota... arbor*, 26–27) is a Múzsák kivételes kegyelmének jele. Harmadrészt a 28–36. sorokban ismét a távoli tájak mesés veszélyei jelennek meg, amelyekkel a költő a Múzsák segítségével bízva bátran szembeállna.

A csodával hozza kapcsolatba Trencsényi-Waldapfel a költői elhívatásnak azt a motívumát is, hogy az egész jelenetet általában valamiféle bizonytalanság, lebegés jellemzi. Hésiodosnál ez elsősorban a Múzsák énekében mutatkozik meg:

*Tudjuk a sok föllentést, mind a valóra hasonlót,  
tudjuk zengeni mégis a színigazat, ha akarjuk.*

*Theogonia* 27–28

Horatiusnál ez az elem is hangsúlyosabb. A fentiekben már említettem a Múzsák megjelenésével kapcsolatban a percepció bizonytalanságát, de ide kapcsolható az önkívület motívuma is: *an me ludit amabilis insania?* (5–6).

Végül van még egy rendkívül érdekes gondolata Trencsényi-Waldapfelnek a felavatott költő és az őt kiválasztó istenség viszonyáról, hogy tudniillik a halandó költő tudása – mivel ő az időbeliség folyóján sodródik, és így híján van az igazi létezés megélésének – csak a múltra és a jövőre vonatkozik, a jelen viszont, a változásnak ki nem tett lényeg csupán az istenségé lehet, ezért mondja Hésiodos először magáról azt, hogy „hirdessem, mi leszen s volt?” (*Theogonia* 32), majd később a Múzsákról: „zengve a himnuszt és hirdetve, mi van, mi leszen s volt?” (38). A horatiusi szövegben is található nyoma ennek a felfogásnak: a felavatási jelenetben a költő személyéhez kapcsolódó igék múltban (*texere, non extinxit*) vagy jövőben (*temptabo, visam*) állnak, sőt, a gyermekkorra való emlékezés gesztusa is erre utalhat (*infans*). A Múzsák tevékenysége viszont a jelenhez kapcsolódik (*recreatis, datis, gaudetis*), sőt a költőre vonatkozó egyetlen jelen idejű megállapítás is hozzájuk kapcsolódik: *vester... tollor* (21–22).

Összefoglalva tehát a költővé avatás, az elhívás személyes mítosza sok, a hésiodosihoz hasonló elemet tartalmaz, amelyek – úgy tűnik – a költői elhívást (a prófétaéhoz hasonlóan) a beavatási szertartások köréhez csatolják. Vizsgáljuk meg közelebbről is a 9–20. sorok beavatáshoz kapcsolható elemeit!

Beavatási típusú motívumok tehát először is a helyszínek. Az erdő általánosan jellemző helye a beavatási szertartásoknak. A jelen esetben a szövegből kiderül az is, hogy hegyvidéken járunk (*celsae nidum Aceruntiae, saltusque Bantinos*) – a hegy, a magasság, a felemelkedés (mint ahogy más vallási közegben a Világfa is) *axis mundi*, amely közlekedési lehetőséget biztosít az itteni világ és a „túli” világ között; a sámánbeavatás motívuma, az égbeszállás jelképe. Másfelől a szereplők is a beavatásra jellemzőek: elsősorban a gyermek (erről később még ejtek néhány szót), a beavatandó, másrészt az állatok, akik részint segítő-védő szellemek (galambok), részint a beavatást végző démonok (kígyók, medvék), sőt szent növényeik képében megjelennek az istenségek is, akik magukhoz fogadják, megszentelik a leendő különleges képességű embert: a babér Apollóra utal, a mirtusz Venusra (az ő személyükre is visszatérek még). Megjelenik nem utolsó sorban a

*Magnum illa terrorem intulerat Iovi  
fidens iuventus horrida brachii  
fratresque tendentes opaco  
Pelion imposuisse Olympo.*

*Sed quid Typhoeus et validus Mimas  
aut quid minaci Porphyriion statu,  
quid Rhoetus evolsisque truncis  
Enceladus iaculator audax*

*contra sonantem Palladis aegida  
possent ruentes? Hinc avidus stetit  
Volcanus, hinc matrona Iuno et  
nunquam umeris positurus arcum,*

*qui rore puro Castaliae lavit  
crinis solutos, qui Lyciae tenet  
dumeta natalemque silvam,  
Delius et Patareus Apollo.*

*Sed quid Typhoeus et validus Mimas  
aut quid minaci Porphyriion statu,  
quid Rhoetus evolsisque truncis  
Enceladus iaculator audax*

*contra sonantem Palladis aegida  
possent ruentes? Hinc avidus stetit  
Volcanus, hinc matrona Iuno et  
nunquam umeris positurus arcum,*

*qui rore puro Castaliae lavit  
crinis solutos, qui Lyciae tenet  
dumeta natalemque silvam,  
Delius et Patareus Apollo.*

*Vis consili expert mole ruit sua;  
vim temperatam di quoque provehant  
in maius; idem odere vires  
omne nefas animo moventis.*

*Testis mearum centimanus gigas  
sententiarum, notus et integrae  
temptator Orion Dianae,  
virginea domitus sagitta.*

*Iniecta monstris Terra dolet suis  
maeretque partus fulmine luridum  
missos ad Orcum; nec peredit  
impositam celer ignis Aetna,*

*incontinentis nec Tityi iecur  
reliquit ales, nequitiiae additus  
custos; amatorem trecentae  
Pirithoum cohibent catenae.*

*Szállj le az égből, és nosza, énekelj fuvoláddal hosszú dalt, Calliope királynő, vagy – ha inkább úgy akarod – éles/magas/szellemes hangon/szólóban, vagy Phoebus lantjával vagy citharájával.*

*Halljátok? Vagy csak játszik velem valami szeretetreméltó örütség? Úgy tűnik, hogy én hallom, és isteni (szent) ligetekben bolyongok, amelyekben kellemes vizek és szellők jelennek meg.*

*Engem az apuliai Voltur-hegyen, mikor mesebeli/mesélő/meséssel teli dajkám, Pullia küszöbét elhagytam, és a játéktól elfáradva elaludtam, gyerekkoromban friss lombbal fedtek be a vadgalambok,*

*amit mindenki csodálatosnak talált, aki csak a magas Aceruntia fészében lakott, vagy a bantiai hegyen, vagy a paraszti/falusi/egyszerű/sík Forentum kövér mezein;*

*úgyhogy a veszedelmes vipéráktól és a medvéktől biztonságban aludtam, befedett a szent babér és a felhalmozott myrtus engem, aki bár kisgyermek voltam, nem az istenek segítségével nélküli és (már akkor) lélekkel teli voltam.*

*A tietek vagyok, Camená, a tietek, amikor felmegyek a meredek szabin hegyekre, vagy amikor (inkább) a hideg Praeneste tetszik nekem, vagy a lejtős Tibur, vagy a forrásokkal teli/tiszta vizű Baiae;*

*mivel a ti forrásaitok és kartáncaitok barátja voltam, nem pusztított el engem Philippinél a visszafordult/hátráló hadsör, sem az átkozott fa, sem Palinurus szicíliai hullámával.*

*Bárhogy is, ha ti velem lesztek, szívesen meg fogom kísérteni hajósként akár az őrző Bosphorust és utazóként az asszír part égető homokját,*

*meg fogom látogatni a vendéggel szemben vad britannusokat és a lóvért szerető concanust/concanusokat, meg fogom látogatni a tegzes gelonusokat és a szkütha folyót, úgy, hogy nem ér semmilyen bántalom.*

*A dicső Caesart, mihelyt a katonáskodástól elfáradt csapatait elhelyezte a városokban, és fáradalmi befejezését keresi, ti üdítitek fel/te-remtitek újjá a pieriai barlangban;*

*ti adtok szelíd tanácsot, és örvendeztek az adott tanácsnak, jóságosak. Tudjuk, hogy hogyan pusztította el az istentelen Titánokat és a hatalmas lázadást lecsapó villámával az,*

profán tömeg is, a közösség, akik számára a megváltozott létállapotú beavatott szentként, csodaként mutatódik fel.

Érdeemes számba venni azokat a kifejezéseket, amelyek – véleményem szerint – kapcsolatba hozhatóak a beavatási elbeszélések jellemző elemeivel. Megkísérlem elkülöníteni a már említett kétféle beavatási típust, bár a későbbiekben látni fogjuk, hogy ez meglehetősen problematikus. Először lássuk tehát az ifjúvá avatási szertartásokra jellemző motívumokat:

1. *nutricis extra limina Pulliae*<sup>12</sup> – „dajkám, Pullia küszöbén kívül”: az „anyától” való elszakítás, a gyermeki (öntudatlan és profán) lét vége.<sup>13</sup>
2. *fatigatumque somno* – „az álomtól elnyomva”: a virrasztás, nem-alvás alapvetően beavatási próbatétel,<sup>14</sup> amely az emberi létállapot meghaladására, a halhatatlanság elérésére tett kísérlet (s mint ilyen, sok mítoszban, mesében szerepel Gilgamestől Csongorig). Másrészt az elalvás, az álom a (beavatási) halál jelképe, amelyet majd feltámadás, új, értékesebb, a szenttől telített életre születés fog követni.
3. *fronde nova... texere* – „friss lombbal... befedtek”: a beavatási szertartásokban általában központi szerepet játszik az erdőben álló, ágakból, lombokból készült beavatási kunyhó, amelybe bebújva, illetve amelyben bizonyos időt eltöltve a jelölt visszatér a föld/ősanya/összörnyeteg – valamiféle khthonikus lény – méhébe, ezáltal meghal, majd innen kijutva újra megszületik, most már új, szentséggel telített életre. A *nova* („új”) szó egyrészt nyilvánvalóan erre utal, másrészt könnyen ideérthetjük azt a jelentését is, amely a latin szakrális nyelvben gyakran megjelenik, ti. az isteneknek bemutatott áldozat is mindig ilyen: friss, a termés elseje, legjava, „zsengéje”.<sup>15</sup>
4. *mirum quod foret omnibus* – „ami mindenki számára csodának tűnt”: jellegzetes vonása a beavatási szertartásnak, hogy a végén a beavatottat mintegy „felmutatják” a közösségnek, ezáltal bejelentve a szent jelenlétét, a „hierofánia csodáját”.<sup>16</sup>
5. *saltusque Bantinos* – „és a bantiai erdős hegyeket (ti. lakják)”: a beavatandónak a többiektől való elkülönítése általában az erdőben történik.<sup>17</sup>
6. *ab atris... viperis... et ursis* – „a sötét/kegyetlen vipéráktól és medvéktől”: a beavatók általában állat alakú istenségekként jelennek meg, gyakran épp kígyó vagy medve formájában.<sup>18</sup>
7. *premerer* – „be voltam fedve/el voltam temetve”: az ige, amelyet a szöveg használ, nagyon sajátos ebben a helyzetben. A *premo* voltaképpen azt jelenti: „nyom, szorít”, tehát általában eléggé erőteljes, erőszakos cselekvést fejez ki (bár természetesen átvitt értelemben is használatos).<sup>19</sup> A szövegkörnyezet alapján itt az ágak fedik be a gyermeket, aki épp ennek következtében marad sértetlen, furcsa tehát kissé, hogy negatív konnotációval bíró igét használ a szerző – vagyis talán ez is arra utalhat, hogy ez az állapot, amelybe a gyermek került, valami szenvedéssel teli, halálos, eltemetett helyzet: az isteni lények kezétől elszenvedett beavatási halál.
8. *infans* – „kisgyermekként, csecsemőként”: valószínűleg ez a szóválasztás sem csak stilisztikai célú (a 12. sorban a *puerum* már utalt rá, hogy kisgyermek a történet főhőse). Az *infans* szó eredetileg a még beszélni sem tudó csecsemőre utal, ami egyrészt persze túlzás (legalábbis ellentmond az erdőben bolyongás kissé már idősebb gyermeket feltételező eseményének), másrészt azt implikálja, hogy a hős (a költő *personája*) már akkor az istenek védelme alatt állt, és a szent szférájába tartozott, amikor még meg sem tudott szólalni: a költő akkor is költő, amikor éppen nem képes beszélni. Másfelől a beszélni nem tudó csecsemő-állapot a beavatásnak is gyakori és fontos motívuma: a beavatás során a beavatandó magzatállapotba kerül, és mintegy újjászületik, újra meg kell tanulnia az alapvető emberi készségeket. Sok beavatási szertartásnak része, hogy a beavatott a beavatás után egy darabig úgy tesz, mintha sem testrészei használatának nem lenne még teljes birtokában (például mások etetik), sem beszélni nem tudna, és mint a kisbaba, lassacskán „fedez fel újra” képességeit,<sup>20</sup> s amikor megszólal, gyakran másféle, új, „megszentelt” nyelvet<sup>21</sup> használ.



1. kép. Az Aja Triada-i szarkofág. Iraklion, Régészeti Múzeum  
(forrás: fr.wikipedia.org)

A következő motívumok – úgy tűnik – a szakralitás egy magasabb szintjére való emelkedéshez kapcsolhatóak:

1. *palumbes* – „vadgalambok”: a galamb jellegzetesen Aphroditéhez, illetve Venushoz kapcsolódó állat, gondoljunk például az *Aeneis* hatodik könyvére, ahol galambok (igaz, itt másik szóval mondva: *columbae* – erre a nyelvi különbségre még visszatérek), anyja madarai vezetik el Aeneast az aranyághoz (*Aen.* VI. 190–204). A galamb – vagy valami ahhoz hasonló madár – egyébként az ábrázolások<sup>22</sup> tanúsága alapján már a bronzkortól jelképe annak az istennőnek, akit jobb híján „nagy anyaistennőnek” szokás nevezni, és akinek az alakja több görög istennőben is folytatódik, elsősorban kthonikus típusú istennőkben, de gyakran Aphroditében/Venusban is. Úgy tűnik tehát, hogy a hős védelmező állatai ehhez a „nagy anyaistennőhöz” kapcsolódnak, tehát ő maga is valamiképpen az istennő védelme alatt áll, az ő kiválasztottja. (Erről is ejtek még szót a továbbiakban.)
2. *celsae nidum Aceruntiae* – „a magas Aceruntia tetején lévő fészket (ti. lakják)”: a magas hegy (különösen azzal a költői képpel átértelmezve, hogy a tetején fészkek van) a sámánavatás Világfáját idézi, amelyre a beavatandó felmászik, hogy az istennel találkozzon.<sup>23</sup>
3. *tuto... corpore* – „biztonságban lévő testtel”: a jelző itt a beavatásnak ahhoz az eleméhez kapcsolja a képet, hogy a leendő sámán testét felaprítják, olykor megfőzik, húsát a csontjairól lekaparják, és szörnyetegek (beavatási démonok) falják fel. A költői szöveg természetesen ennek ellentétét jeleníti meg: a kisgyermek teste biztonságban van, *nem* falják fel őt a szörnyetegek – a beavatási jelképes halállal szemben itt az elképzelhető veszélyektől való *megmenekülés* jelenik meg.<sup>24</sup>
4. *dormirem* – „aludtam”: a beavatás eksztatikus (a hétköznapi létet meghaladó) természetéhez tartozik az álom is, amely voltaképpen az önkívület enyhébb, jelzészzerű formája.<sup>25</sup>
5. *sacra lauroque conlataque myrto* – „szent babérral és összehordott mirtuszszal (ti. voltam betemetve)”: itt konkretizálódik a 12. sorban említett *frons nova*, „zsenge lomb”. A babér Apollo, a mirtusz pedig Venus szent növénye, úgy tűnik tehát, hogy a gyermek ennek a két istenségnek a beavatottja lesz, az ő körükhöz tartozó szakralitásban részesül. Lényeges motívum ez a mű egésze szempontjából: a költő ennek a két istenségnek a védelme alá helyezi

aki a mozdulatlan földet, aki a szeles tengert elrendezi, és a városokat és a szomorú királyságokat és az istenek és halandók (rendezett) csapatait méltányos hatalommal egyedül kormányozza.

Nagy félelmet/veszedelmet üzent Iuppiternek karjában bízva ez a durva/félelmetes ifjúság és a fivérek, akik arra törekedtek, hogy a Peliont rátegyék – ezáltal homályba borítva – az Olympusra.

De mit tehetne Typhoeus és az erős Mimas, vagy mit tehetne a fenyegetően álló Porphyryon, mit Rhoetus és a kiszaggatott fatörzseket vakmerően hajigáló Enceladus

Pallas visszhangzó aegisával/pajzsával szemben, még ha neki is rontanak? Egyik oldalt állt a mohó/vérszomjas Vulcanus, másfelől a tisztes nő, Iuno, és aki soha nem teszi le a válláról az íjat,

aki Castalia tiszta forrsvizében mosta meg hosszú/kibontott haját, aki birtokában tartja Lycia bozótjait és az erdőt, melyben született, a délosi és patarai Apollo.

A terv/tanács nélküli erő saját súlyától omlik össze; a rendezett erőt az istenek is gyarapítják; (de) gyűlölik őket a lélekben minden szentségtelent megmozdító erőszakot.

Tanúja (ennek) a gondolatomnak/véleményemnek a százkezü gigas és Orion, aki arról ismert, hogy megkísérelte a szűz Diánát, és akit legyőzött a lány nyila.

A Földnek fáj, hogy szörny-fiait fedi, és gyászolja a villám által a fakó Orcusba küldött gyermekeit; és nem emészt meg a gyors tűz a rátett Aetnét,

és a magát vissza nem tartó Tityus máját nem hagyja békén a madár, könnyelműségének/erkölcstelenségének odarendelt öre; és a szerelmes Pirithous háromszáz lánc tartja megbilincselve.



2. kép. Oszlopokon ülő madarak.  
Iraklion, Régészeti Múzeum



3. kép. Hintázó nő. Iraklion, Régészeti Múzeum  
(forrás: en.wikipedia.org)

magát – az apollói elem a művészet, a költészet szimbóluma, a venusi pedig talán ezen belül jelöl meg egyfajta önértelmezést: nem az epikus, nem a politikai költészet, nem a hatalmasok világa vonzza Horatiust (ahogy azt sok más versében is hangsúlyozza), hanem a „liraibb”, az egyén életszentségéhez kapcsolódó témák művelőjének tekinti magát.<sup>26</sup> (Más kérdés, hogy hol e témákon keresztül, hol ezek mellett nagyon is szól arról a politikai-társadalmi világról is, ami körülveszi – de ez itt messzire vezetne.)

13. *non sine dis* – „nem az istenek nélkül (nagyon is az istenek jelenlétében/segítségével)”: stilisztikai eszközökkel is hangsúlyozódik ez a kitétel, egyrészt azért, hogy a sor elején áll, ritmikailag kiemelődik, másrészt nyilván nem véletlen a *litotés* sem, a kettős tagadás a nagyon erős állítás jelentésében áll, tehát a gyermek a történet végén a szent szférájába kerül, az istenek közvetlen közelébe.
14. *animosus* – „lélekkel telien”:<sup>27</sup> az *animus* szó itt kifejezetten a szellemi létezés jelentésében áll,<sup>28</sup> a szellemi létre ébredettség a megszentelődés, a beavatás eredménye.<sup>29</sup>

Természetesen nem gondolom, hogy Horatius a fentiekben bemutatott beavatási elemek jelentésének mind tudatában lett volna. Az általa használt nyelv az, amely magában hordozza vallási gondolkodásnak ezeket az elemeit. Úgy tűnik legalábbis, hogy a szöveg megteremt egy olyan kontextust, amely határozottan a beavatásra utal. Mi lehet ennek a szerepe?

Van egy árulkodó kifejezés a vers 40. sorában. A költő a tizedik strófában saját személye helyett Augustust állítja a középpontba (37–40):

*Vos Caesarem altum, militia simul  
fessas cohortes abdidit oppidis,  
finire quaerentem labores  
Pierio recreatis antro.*

A magas/dicső Caesart, mihelyt a katonáskodástól elfáradt csapatait elhelyezte a városokban, és fáradalmi befejezését keresi, ti teremtitek újjá/üdititek fel a pieriai barlangban.

A *recreo* eredeti jelentése: újjáteremt. Lehet persze itt úgy értelmezni (és sokan értelmezték is úgy),<sup>30</sup> hogy itt csupán a harcokban megfáradt ember szellemi, művészi élvezetek által való felüdítéséről van szó. Másfelől viszont az igazi újjáteremtés nem más, mint maga a beavatás: a Múzsák, a beavató mesterek segítségével Caesar egy új, megszentelt létre ébred. Vagy legalábbis ébredhet, amennyiben képes elfogadni a beavatás nyújtotta lehetőséget (40–41):

*Vos lene consilium et datis et dato  
gaudetis, almae.*

Ti adtok szelíd tanácsot, és örvendeztek az adott tanácsnak, jóságosak.

Így folytatódik ugyanis a szöveg. Tegyük most félre a *lene consilium* jelentésének kérdését. Így is eléggé furcsának tűnik ez a mondat. Ugyanis az, hogy a Múzsák tanácsot adnak, még rendben van: az istenek gyakran szoktak tanácsot adni a halandóknak. De miért olyan hangsúlyos az, hogy ezek a jóságos (tápláló? éltető? – eredetileg a kisgyermek felneveléséhez kapcsolódó szó ez is) istenségek örvendeznek a tanácsnak, amit

adtak? Nem gyermeteg dolog ez egy kissé? Talán inkább arról lehet szó, hogy valami kimondatlan maradt itt. A Múzsák nem annyira a tanácsnak örülnek, hanem az ige participium perfectum voltának, hogy tudniillik eredményes volt a cselekvésük: nem hiába adták a tanácsot, mivel az, akinek adták, meg is fogadta.

Ez értelmezheti visszamenőleg a költő *personájának* gyermekkorából felidézett „magánmítoszt”. Mert hát innen visszatekintve mi is lehet a szerepe ennek a hosszú beavatási történetnek (amelyet egyébként még négy versszakban követ annak a leírása, hogy milyen védelmet, milyen hatást jelent ez a beszélőre nézve)? A Múzsák adják a tanácsot Caesarnak, de gyakorlatilag a szövegben megszólaló költő szájával szólnak. Ezért szükséges annak a részletes kifejtése, bizonyítása, hogy a beszélő nem akárki, joga, képessége van arra, hogy az istenség szavát közvetítse, mivel beavatott, a szentség szakértője: „a Múzsák papja”, ahogyan Horatius a könyvet nyitó versben fogalmaz (*Musarum sacerdos*, III. 1. 3). Ezt a helyzetét alapozza meg a beavatási mítosz.

## Mese

Vizsgáljuk meg most a másik narratívát, a mesei jellegűt. A szövegrész indítása: *me fabulosae* nagyon hangsúlyosan tesz egymás mellé két elemet, az „én”-t és a „mese”-t. A *fabulosus* szó ugyan Pulliával van egyeztetve, de azáltal, hogy a mondat elejére kerül, és így eléggé eltávolodik a jelzett szótól, hangsúlyosabbá válik a benne kifejezett tartalom: az egész szöveg(-rész) fabula, mese.<sup>31</sup>

A mesei narratívát Vlagyimir Jakovlevics Propp klasszikus elmélete alapján elemzem. Propp elméletének lényege, hogy a mesékre jellemző egyfajta közös morfológia, vagyis a mesékben megtörténő események, cselekedetek szabályos mintázatot mutatnak. Propp azt tételezi, hogy a mesékben az ún. mesei funkciók az állandó elemek: ezen a fogalmon azt érti, hogy a szereplők cselekedetei a mese szerkezetében milyen szerepet töltenek be. Azt állapítja meg, hogy a mesékben viszonylag korlátozott számú (néhány tíz) funkció fordul elő, és ezek sorrendje a történetben meghatározott. Az adott történetben nem kell minden funkciónak előfordulnia, gyakorlatilag bármely funkció megjelenhet vagy kimaradhat, de az események sorrendje kötött. Másfelől Propp azt is megállapítja, hogy a mesében a szereplők is összefüggenek a funkciókkal, vagyis ún. szerepkörök mutathatók ki; ezek száma is alacsony, és lényegében a mesében adott konfliktus mentén rendeződnek el (például: a hős és ellenfele).

A történetünk tehát (a mesei szempontot kiemelve) a következő: egy kisgyerek elmegy az erdőbe – itt a történet elején az *extra limina* („a küszöbön kívül”) is felhívja a figyelmet a meseiségre, elvégre a kisgyereknek általában otthon a helye –, ráadásul a szöveg nem mondja el, hogy miért. Ez határozottan mesei elbeszélési jellegzetesség: a mesétől általában idegen, hogy szavakban megfogalmazza a motivációt.<sup>32</sup> A mese törvényszerűségei szerint nyilván valamit keresni indul, amiről – szintén a mesére jellemző módon – nem is tudja, hogy mi az.<sup>33</sup> A kisfiú elalszik az erdőben, eközben segítő állatok ellátják varázslatos védelmező eszközökkel (az istenekhez kapcsolódó babér és mirtusz ilyenként funkcionál a történet-

ben), ezek megvédik az ellenségektől (kígyók, medvék), akik fölött ily módon győzelmet arat. Majd, amikor visszatér kiinduló közegébe, már megszerezte azt a valamit, amit keresett, az isteni segítséget, a különleges lelki minőséget (vö. *non sine dis animosus*), és az emberek, akik közül elindult, ilyenként (kiválasztottként) ismerik fel: erre utal a *mirum*, „csodálatos” kifejezés.

A történet szerkezete megfelel a Propp által tételezett mesei funkcióknak.<sup>34</sup> Az alábbiakban röviden felsorolom az erre utaló kifejezéseket (a római számok a Propp-féle funkciókat jelölik):

- I. eltávozás (és ezzel együtt) II. tilalom és III. tilalom megszegése<sup>35</sup> – *nutricis extra limina Pulliae*, „dajkám, Pullia küszöbén kívül”. Ezzel indul a történet: a kisgyermeknek (normálisan) nem lenne szabad kimenie a kertből, mégis megteszi – ezzel kezdődik a bonyodalom.
- VIII.<sup>36</sup> hiány<sup>37</sup> – az, hogy mit keres (öntudatlanul) a gyermek, csak a történet végén derül ki, amikor megkapja: az isteni jelenlétet, a lélekkel teltséget.
- XII. a hőst próbának vetik alá<sup>38</sup> – *fatigatumque somno*, „az álomtól legyűrve”. Az, hogy a hős nem állja ki a próbát, mégis segítséget kap, nemegyszer előfordul a mesében.<sup>39</sup> Érdekes persze, hogy a szöveg itt éppen ezt a változatot alkalmazza, egyfelől nyilván a gyermekek valóságos viselkedését jelenítve meg, másfelől talán egy csöppnyi öniróniával is: Horatius az isteni adományt nem megérdemeltnek, hanem ajándéknak tekinti.<sup>40</sup>
- XIV. a varázseszköz a hős birtokába kerül<sup>41</sup> – *sacra lauroque conlataque myrto*, „szent babérral és összehordott myrtusszal”. Ez a szöveg 19. sorában található, de a történet logikája szerint természetesen előbb történik, mint a visszatérés.<sup>42</sup>
- XV. a hőst a segítők a keresett dolog birtokába juttatják<sup>43</sup> – lásd *non sine dis animosus*. Érdekes, hogy ez is az elbeszélés végén jelenik meg (erre még visszatérek).
- XVIII. az ellenség legyőzése<sup>44</sup> – *tuto ab atris corpore viperis... et ursis*, „a szörnyű viperáktól és a medvéktől biztonságban lévő testtel”. Horatiusnál a küzdelemben való győzelmet a küzdelem hiánya helyettesíti.
- XIX. a kezdeti hiány megszűnése<sup>45</sup> – ismét *non sine dis animosus*. Ebben az esetben az, hogy *litotésszel* él a szöveg, talán éppen a hiányra és annak megszűnésére is utalhat.
- XXVII. a hőst (hősként) felismerik<sup>46</sup> – *mirum quod foret omnibus*, „ami mindenki számára csodálatos volt”.

A mesei funkciók tehát kimutathatóak a szövegben,<sup>47</sup> érdekes azonban, hogy az elbeszélés nem lineáris, nem a mesei történet sorrendjét követi, hanem a történet egyes elemei mintha valamilyen más törvényszerűségnek megfelelően rendeződnek. Véleményem szerint ez a rend lírai természetű: a szövegrész leghangsúlyosabb részei az eleje és a vége, itt is helyezkednek el a legfontosabb motívumok – az elején az átlépés a megsokkott, valóságos, hétköznapi világból a mese, valószínűtlenség, csoda világába, a végén pedig ennek lényegi eredménye: a hős átváltozása, az istenek kiválasztottjává, költővé válása. (Talán az is közrejátszik ebben, hogy az elbeszélés sorrendjét mintha

Horatius: *Calliopéhez*

Ódák III. 4

Szállj le az égből, s hosszú dalokba fogj,  
kérlek, királynő Calliope, akár  
csak énekelsz, akár Apollo  
lantja kísér, fuvolák, ha tetszik.

Halljátok? Örült és szerelemteli  
csalódás ez? Én hallom is, azt hiszem,  
és úgy tűnik, hogy szent ligetben,  
friss patak ágai közt bolyongok.

Gyerekkoromban Apuliában a  
Vultur-hegyen, hogy Pullia küszöbén,  
mesélő dajkámén kiléptem,  
és elaludtam, ahogy a játék

erőm kiszívta, lombbal a vadgalamb  
testem befedte, s ez csoda volt a jó  
falusiaknak Bantiában  
és Aceruntia meg Forentum

népének: így a vipera, medve nem  
talált meg, álmom mirtuszok és babér  
takarta, istenek vigyáztak  
rám, s a gyereken a lélek ott volt.

Tiéd, Camena, a tietek vagyok,  
sabin hegyekbe míg felemelkedem,  
vagy ha Praeneste tetszik épp, vagy  
tiburi sík, vizek anyja, Baiae;

barátja voltam táncaitoknak és  
vidéketeknek, így a Philippinél  
hátráló had se pusztított el,  
sem a fa, sem Palinurus árja.

Bárhogy, velem ha lesztek, a Bosphorus  
hullámaival vagy Assyriának a  
forró homokját megkísértem  
én, vagy utazni fogok britannus

földre, a vendég-nemszeretőkhez, a  
lővért imádó concanusokhoz, a  
tegzes gelonusokhoz, engem  
Scythia semmi erőszaka nem bánt.

Caesart, mikor már harcokon elviselt,  
vén katonáit letelepítve ő  
magának is nyugalmat óhajt,  
a ti lakóhelyetek üdíti,

szelíd tanács a ti adományotok,  
s örültök neki. Tudjuk, a szörnyeteg  
titánokat s a lázadást hogy  
verte le, mennyköveit lesújtva

a moccanatlan föld meg a tengerár  
irányítója, városokon, sötét  
királyságokon aki méltó  
teljhatalommal uralkodik fönt.

Nagy félelemben dőlt Iupiter a bős  
karjában bízó ifjucsapat miatt,  
s hogy a fivérek rá akartak  
tenni egy ormot Olympusára.

De mi Typhoeus és az erős Mimas,  
mi a hatalmas Porphyrion, mi is  
Rhoetus, s a fákat hajjigáló  
Enceladus, a merész, ha Pallas

visszhangja-zúgó aigisa áll elé,  
hiába támad. Itt a mohó hevű  
Volcanus, itt a tiszta Iuno,  
és kinek íja sosem pihenhet,

ki fűrtjeit a Castalia derűs  
vizében mossa, és Lyciának a  
bozótjain s erdős hazáján,  
Deluson úr s Patarán, Apollo.

Tanács híján önsúlya rogyasztja meg,  
irányítottan istenek emelik  
nagygyá, de undorodva nézik  
ők az erőt, ha tilosra indít.

Szavamra példa maga a százkezű,  
és Orion is, aki a szűzies  
Dianát kísértette, s érte  
lány nyila verte le őt, a zsákmányt.

A Földnek fáj, hogy szörny-fiait fedi,  
gyászolja villám-verte szülőiteit  
az Orcusban, és nem emészti  
fel a futós tűz a súlyos Aetnét,

nem hagyja békén már Tityus belét  
a sas, a hitványt őrzi a porkoláb,  
s a háromszáz lánc a szerelmezt,  
Pirithoust lekötözve tartja.

*Imre Flóra fordítása*



erősebben határozná meg a beavatás logikája, mint a mesei linearitás.)

A narratíva elemein kívül a meseszerűsége utalnak más jellemzők is. Ilyen például az, hogy a szövegrész mintha szándékosan csupa obskúrus helynevet tartalmazna, olyanokat, amelyeket valószínűleg a kortársak sem ismertek (többek között ez is okozhatta a rengeteg szövegproblémát ebben a részben).<sup>48</sup> Ugyanez a helyzet a Pullia névvel is, akinek nemcsak neve ismeretlen, de személye is obskúrus. Egy *nutrix* nyilván nem magas rangú személy, nem olyan, akit számon tartanak, s talán éppen ezért kerül bele névvel megnevezve a szövegbe: a gyermeki világ az, ami itt a maga intimitásában jelenik meg, a gyerek szemével nézzük ezt a környezetet, ahol természetes, hogy kinek-minek mi a neve, és nem fontos, hogy másoknak ez jelent-e valamit vagy nem, a gyerekeknek éppen ezektől a nevektől otthonos a világ – nekünk, kívülállóknak, olvasóknak pedig éppen ettől, a számunkra idegen intimitástól lesz meseszerű. A mese is úgy kezdődik, hogy „Hol volt, hol nem volt, volt egyszer egy szegény ember, s annak egy fia. Jankó volt a neve...”

Erre, a hétköznapi világ határán túliságra utal a szövegrész indító, már többször említett *extra limina* is, amely talán nem véletlenül cseng össze egy másik horatiusi magánmítosz helyszínével: a Lalage-ódában (I. 22) is *ultra terminum*, „a határon túl” bolyong a beszélő. Ilyen elem a *ludus*, ‘játék’ és a *somnus*, ‘álm’ is – a normális, felnőtt világon kívül eső, gyermeki, mesei világba vezetnek. Talán ezt sugallja az is, hogy a galambok megnevezése nem a szokásosabb *columbae*, hanem a szépirodalmi szövegekben sokkal ritkábban előforduló *palumbes*, amely Vergiliusnál épp az *Eclogákban* jelenik meg (a kortársak közül szinte egyedülállóan):

...nec tamen interea raucae, tua cura, palumbes  
nec gemere aera cessabit turtur ab ulmo.

Közben nem szünetelnek búgni a tompa galambok  
S turbékol szilfák tetején kedvenced, a gerle.

*Ecl.* I. 57–58; Vas István fordítása

Vergilius és Horatius szavai, kifejezései sokszor összecsen-  
genek egymással; talán itt sem véletlen, hogy a gyermekkori

## Jegyzetek

A tanulmány az Ókortudományi Társaság 2013. október 18-i felolvasó ülésén elhangzott előadáson alapul.

- 1 Részletesen elemzi ezeket Lowrie 1997, 187–223 („Personal Narratives and the Fantastic”).
- 2 Pl. Kiessling–Heinze 1930, 271.
- 3 „Az erdőben magányosan álló beavatási kunyhó emléke a népmesékben még Európában is fennmaradt, azután is, hogy az ifjúavatási rítusok már nem voltak szokásban.” Eliade 1999, 73.
- 4 A „sámán” szót természetesen csak jobb híján használom itt, olyan személyre vonatkoztatva, aki beavatott – nem egy bizonyos kultusz valamely fokozatába, mint a görög *mystés*, hanem általánosabb értelemben –; aki valamiképpen a szentséggel közelebbi kapcsolatban van, mint az átlagember, a görög vagy római felnőtt polgár, és aki valamilyen istenséggel állandó, tevételes kapcsolatban van, bár nem biztos, hogy a hagyományos értelemben pap. Legjobb lenne

jelenet dallama mögött a vergiliusi idill szólal meg. Az idill, amely persze korántsem igazi idill. Elvégre ezeket a szavakat Meliboeus éppen azért mondja, mert irigyli Tityrus békéjét, hiszen tőle éppen most veszik el az otthonát, a nyugalmat, a biztonságot.

## Miért is?

Lezárásként tegyük fel ismét az eredeti kérdést: hogy mire is való ez a kis történet, magánmítosz a versben.

Amit olvasunk, az tehát egyfelől beavatási forgatókönyv, s mint ilyen a beszélő *personájának* hitelességgel való felruházottságát támasztja alá, másrészt viszont mesei narratíva is. A mese viszont a valószínűtlen, a képtelen, a nem igaz világa. Meg kell tehát kérdőjeleznünk a beszélő beavatottságát, szakralitását, feltétlen igazságát? Talán igen. Talán éppen erre való ez a kettősség. Horatius hangjában szinte mindig van valami önironikus, valami „komolyan-is-mondom-meg-nem-is”. Itt is jelen vannak az önironia nyomai. Maga a történet, minél tovább elemezzük, annál banálisabb. Egy gyermek elmegy az erdőbe, egy ideig nem találják, majd megkerül, és nincs semmi baja. Csoda ez? Vagy éppen ellenkezőleg? *Mirum*, de nem általános értelemben, csak „mindenkinek, aki lakja” (*omnibus, quicumque... tenent*) az obskúrus nevű vidékeket, az egyszerű embereknek, „az alacsony Forentum” (*humilis Forenti*) népeinek – de talán ez a *humilis* nemcsak a sikvidéket jelenti ezúttal, hanem az egyszerű, alacsony rangú, műveletlen parasztemberek világát is. Azt a világot, amely „fészek” (*nidus*), elzárkózott, kicsi világ, amelyben a legnagyobb veszedelmet a szörnyű viperák és a medvék jelentik. A kicsi dolgok felnagyítása is az ironia eszköze.

Hogyan gondolkodik tehát Horatius saját szerepéről? Egyrészt komolyan veszi: a Múzsák papja ő, aki az istennők tanácsát, a *lene consiliumot*, azaz a szelídségre intő üzenetet<sup>49</sup> közvetíti Caesarnak. Másrészt tisztában van saját korlátaival: mondja, amit véleménye szerint mondania kell, de nem a beszélő itt a fontos, hanem az, amit mond. A beszélő elrejtőzik az önironia mögé, sőt, amit mond, azt is enigmatikusan, csak az értőknek, a gondolkodóknak tárja fel, azoknak, akik nem sajnálják a fáradtságot arra, hogy a szöveg sorai között olvassanak.

talán az Eliade által kitalált „a szent szakértője” erre a fogalomra, de – a fogalmazási bonyodalmakat elkerülendő – a továbbiakban hol szinonimákat próbálok keresni, hol mégis az – ilyen értelemben módosított jelentésű – „sámán” szót alkalmazom.

5 Eliade 1999, 253–254.

6 Eliade 1999, 251.

7 Trencsényi-Waldapfel 1983, 152–176.

8 Megjegyzendő, hogy Ritoók Zsigmond tanulmánya (Ritoók 2009) ellenben beavatásról beszél, s bár a Horatius-ódát nem tárgyalja, az antik görög irodalom költővé avatási történeteit ő is összehasonlító vallástörténeti kontextusban, a beavatási rítusok és elbeszélések mintázatát felfedezve olvassa (különös tekintettel a férfivá avatásra). A görög irodalom klasszikusainak összevetése az ausztrál, észak-amerikai, közép-ázsiai stb. törzsek vonatkozó elbeszéléseivel különösen izgalmassá teszi a tanulmányt.

9 Eliade 1999, 151–152.

- 10 Lásd 22. jegyzet.
- 11 A szójáték egyébként egyszerre utal a földrajzi és a társadalmi emelkedésre. Érdekes Nisbet–Rudd 2004 megjegyzése a *tollor*hoz (külső erő feltételezése a passzívumban, egy *Georgica*-párhuzammal megtámogatva).
- 12 A szöveghely vitatott, én két okból választom ezt az olvasatot a *limen Apuliae* helyett: egyrészt indokolatlanul érezném az előző sor *Apulo*-ja után a megisméltendő *Apuliae*-t (nem érzem úgy, hogy stilisztikailag bármiben is erősítené a szöveget, sőt inkább kissé esetlen redundanciának tűnne – így vélekedik egyébként Kiessling-Heinze [1930, 272–273] és Borzsák [1975, 290–291] is), másrészt a dajka (más szövegben sehol sem emített) nevének említése szándékosnak tűnik – ahogy a cikk második részében majd kifejtem.
- 13 Vö. Eliade 1999, 27. A szövegkritikai problémákkal is terhelt sorhoz, illetve a Pullia vs. Apulia kérdéshez vö. Nisbet–Rudd 2014, *ad loc.* A Pullia olvasat mellett érvelve azt is mondhatnánk, hogy a *pullus*-ból képzett „fantáziánévről” van szó, Lalage stb. párjáról. Pullia az, aki a rábizott gyerekekkel mint „fiókájával” törődik? És akkor metaforikusan ő is madár, a Horatiust óvó galambok hétköznapi/emberi megfelelője!
- 14 Uo. 36.
- 15 Néhány példa: *Quid orat, de patera novum fundens liquorem?* (Horatius: *Carmina* I. 31. 2), *et deorum templa novo decorare saxo* (II. 15. 19–20).
- 16 Eliade 1999, 92.
- 17 Uo. 38.
- 18 Uo. 68, 71.
- 19 Vö. *OLD*, s. v. „premo”. Az ige itt feltételezett értelméhez lásd az alábbi párhuzamot: *Sardoa tellure premor comitata maritum* (*CIL* 10.7566, idézi *OLD* s. v. „premo” 14d).
- 20 Eliade 1999, 37.
- 21 Uo. 65.
- 22 Ilyen ábrázolás például az Aja Triada-i szarkofág egyik hosszú oldalán látható kép (lásd 1. kép), amely egy olyan jelenetet mutat, ahol galambok (galamszerű madarak) ülnek olyan oszlopok tetején, amelyeken a *labrys* (régészeti előfordulásai alapján hatalmi és szakrális szimbólum) látható, és amelyeknek női alakok – öltözetük alapján sejtethetőleg papnők – áldozatot mutatnak be. Böven sorolhatnánk efféle ábrázolásokat, talán kettőt érdemes még említeni: egy krétai kerámiaszobrocskát (lásd 2. kép), amely három jellegzetes minőségi oszlopot ábrázol, tetejükön ülő galambokkal (az oszlop maga is az istenség szimbóluma szokott lenni), illetve egy bájos kis agyagszobrot ugyancsak Krétáról (lásd 3. kép), amely hintázó nőt ábrázol (a hintázás a szexualitás jelképe), a hintát felüggesztő oszlopok tetején ülő galambokkal.
- 23 Eliade 1999, 151–152.
- 24 Uo. 194.
- 25 Uo. 180.
- 26 Izgalmas témának tűnik, de külön tanulmányt igényelne, hogy a horatiusi istenmegszólítások hogyan rajzolják körül azt a teret, amelyen belül a költő értelmezni igyekszik saját „hatáskörét”, azt, hogy milyen témákat nevez meg „neki valóként”, és milyenektől határolódik el.
- 27 A szó talán a görög *theopneustos* megfelelője.
- 28 Vö. *OLD*, s. v. „animosus”.
- 29 Eliade 1999, 8, 13–14, 127.
- 30 Babcock 1979, 2.
- 31 Természetesen nem önmagában a *fabulosus* jelző használata miatt gondolom jogosnak a rövid történet meseként való értelmezését.
- 32 Propp 1999, 75.
- 33 Uo. 77.
- 34 Uo. 28.
- 35 Uo. 33–35.
- 36 Propp kifejti, hogy a funkciók közül bármelyik kimaradhat, ezért nem folyamatosak a sorszámok (uo. 30).
- 37 Uo. 41.
- 38 Uo. 45.
- 39 Uo. 47.
- 40 Ahogy a *Carm.* IV. 3. 21-ben is: *totum muneris hoc tui est*.
- 41 Propp 1999, 48.
- 42 Az, hogy a mesében Propp elmélete szerint az események sorrendje kötött, nem jelenti azt, hogy a narrációnak feltétlenül lineárisnak kell lennie. Itt – az én értelmezésem szerint – azért nem lineáris a narráció, mert nem valóságos mesével, hanem annak csak a lírában felhasznált és ennek megfelelően a költői beszédbé travertált formájával van dolgunk.
- 43 Propp 1999, 53.
- 44 Uo. 55.
- 45 Uo. 55.
- 46 Uo. 62.
- 47 A mesei narratívának megfelel egyébként a Propp által tételezett szerepkörök megléte is: hős – a gyermek, segítőtársak – a galambok, ellenfél – a vadállatok, a keresett dolog – az isteni kiválasztottság (Propp 1999, 78–79).
- 48 Lásd Nisbet–Rudd 2004, 60–64.
- 49 A *lene consilium* részletes értelmezésére – a III. 4. óda egészének kontextusában – egy másik tanulmányomban vállalkoztam, lásd Imre 2014.

## Bibliográfia

- Babcock, Ch. L. 1979. „*Recreatio* and *Consilium* in the Pierian Cave”: *The Classical Journal* 75, 1–9.
- Eliade, M. 1999. *Misztikus születések*. Ford. Saly Noémi. Budapest.
- Eliade, M. 2001. *A samanizmus*. Ford. Saly Noémi. Budapest.
- Imre F. 2014. „Építkezési technika a III. 4. ódában”: Hajdu Péter (szerk.): *Horatius arcai*. Budapest, 131–144 (<http://reciti.hu/2014/2500>).
- Kiessling, A. – Heinze, R. (szerk.) 1930. *Q. Horatius Flaccus, Oden und Epoden*. Berlin.
- Lowrie, M. 1997. *Horace's Narrative Odes*. Oxford.
- Nisbet, R. G. M. – Rudd, N. 2004. *A Commentary on Horace: Odes Book III*. Oxford.
- Propp, V. J. 1999. *A mese morfológiája*. Ford. Soproni András. Budapest.
- Ritoók Zs. 2009. „Költővé avatások”: Uő: *Vágy, költészet, megismerés. Válogatott tanulmányok*. Budapest, 317–327 (eredetileg: „Dichterweißen”: *Acta Classica Univ. Debr.* 6 [1970], 17–25).
- Trencsényi-Waldapfel I. 1983. „A hésiódosi prooimionok keleti rokonsága”: Uő: *Vallástörténeti tanulmányok*. Budapest, 152–176.