

VÉNUSZ VIRRASZTÁSA

„A művészet legmagasabb rendű meghatározása szerint szá-
munkra egészében véve a múltba süllyedt világ; a művészetnek
ma már nincs meg az a valósága és közvetlensége, amellyel va-
laha, legmagasabb rendű létezése idején rendelkezett.”

(Hegel: *A művészet filozófiája* 1826.)¹

1.

„*Detinenda tota nox est, pervigilanda canticis.*” (Visszatartott [odaszentelt] az egész éjszaka, énekszóval kell átvirrasztani)² – olvasható abban a „kései antik” költeményben, amelynek szinte minden sora *látomás* és *talány* egyszerre, s amely hamar kiszabadult Emil Baehrens gondos filológiai munkával összegereblyézett gyűjteményének, a *Poetae Latinae Minores*nek³ kényszerű menedékéből, s az utókor számára önálló életre kelt. Valóban, mindaz, amit az ismeretlen költő megörökít, a semmibe vesző hajdani kultusz hült helyét idézi fel: a „*Veneri Victrici Hyblensi*,”⁴ a hyblai Győzedelmes Vénusznak szentelt *virrasztás*” bármikor és bárhol újra végrehajtható, álom, mitológia és a történi idő elmosódó határvidékén. Hiszen a kényszerítő erejű virrasztás addig tart, amíg az éjszaka el nem múlik,⁵ de ugyanez igaz megfordítva is. Az álomnak ellenszegülő létezés végtelenné tágíthatja az éjszakát. Nyilvánvaló, hogy a *bármikor* és a *bárhol* típusú koordináták valamire való filológus számára egyenesen elrettentők, úgy vélem, a *Pervigilium Veneris* értelmezése szempontjából mégis perdöntő fontosságúak. Csak így érhető el ugyanis, hogy – Hegel mottóként idézett megállapításával ellentétben – a művészet valami más legyen, mint „egészében véve múltba süllyedt világ”. Ha a múlt, mint a történeti kozmoszt elnyeléssel fenyegető óceán nem létezne, (ezt jelenti a *bármikor* és *bárhol* lenni hétköznapinak nem nevezhető tapasztalata), a művészet világa az idővel szemben reflektálatlan maradna.

Köztudott, hogy a kereszténység történetének második évszázadától fogva gombamód szaporodnak el a krisztianizált pogány kultuszok és

kultusz helyek, a Mediterraneum közeli és félreeső tájékain egyaránt. Függetlenül attól, hogy minden esetben tényszerűen igazolható jelenségről van szó, avagy csupán bevett tudományos közhelyről, a felismerés bizonyos fokig mindig is bizonytalanságérzetet, vibráló feszültséget szül a klasszika-filológia és a patrisztika területén egyaránt. Ez a fajta bizonytalanság a *Pervigilium Veneris* modern szövegkiadásával kapcsolatban is érezhető. A Loeb Classical Library 1913-ban napvilágot látott edíciójának fordítója, J.W. Mackail például (a) „*The Eve of St. Venus*” címet adta művének⁶; tény és való, „Szent Vénusz” árnya az egész keresztény irodalom történetében ott kísért. Ugyanakkor a 93 trochaikus tetraméterből álló költemény olvastán óhatatlanul is az az ember érzése, hogy a névtelen szerző – megszegve a virrasztás kultikus parancsát – valamiféle álom-világot tár elénk. Anélkül, hogy eldönthető lenne: vajon a Venus Victrix kultusz valamelyik beavatottjának *bennfentes*, avagy a keresztény szemlélő *kívülálló* tapasztalata a perdöntő a költői pozícióban,⁷ netán álomhoz tapadó vízióval állunk-e szemben, inkább annak a kérdésnek a megválaszolására teszek kísérletet, vajon e háromféle, egymáséttól idegen irányulás – az álom-valóság, a mitológia, mint „pogány múlt”, valamint a bibliai kinyilatkoztatás világa – miként ötvözhető egyetlen tapasztalattá? Feltételezésem szerint ugyanis a *Pervigilium Veneris* formai titka éppen az iménti „szinkretikus” tapasztalatból fakadó *személyes* jellegben keresendő. Mindez egyébként a vers 89. sorában, e nagyszabású kontrapunktban válik egyértelműen világossá, ahol a költő – úgy mond – kilép maga teremtette világából; „*Ille cantat, nos tacemus. Quando ver venit meum?*” (Ő énekel, mi hallgatunk. Az én tavaszom mikor jön el?)⁸

Ebben a pillanatban az álombéli virrasztásnak egy csapásra vége szakad, az álom-éjszaka múlttá válik, a költő-műstagógosz felmondja a mítosszal, vagyis a stilizált Vénusz-kultusszal kötött „szövetséget”. Ráadásul tisztában vagyunk vele: a *szövetség*-hasonlat meglehetősen bizarr, hiszen olyasmiről van szó, ami nem a *mitológia*, hanem a *kinyilatkoztatás* világában őshonos. Mégsem számítható az értelmezésből, minthogy e két mindenség egymáshoz fűződő viszonya, a kölcsönös reflexiók mikéntje határozza meg a historiográfia eszközeivel faggatott múlt arculatát. Mindamellet alapevően asszimmetrikus viszonyról kell beszélni, hiszen az európai történeti gondolkodás majd minden neme a bibliai kinyilatkoztatás eseményhorizontján *belül* ölt testet, és a mitológia mindenségére szükségképpen, mint saját múltjára reflektál. Valamennyi olyasfajta „tapasztalat”, amely a mitológia világán belüli pozícióból fogalmazódik meg (ilyen az antik mithográfusnak, vagy kései kollégájának, az összehasonlító vallástörténet jelenkori művelőjének szemlélői pozíciója)⁹ valóságos idő-falakba ütközik. A vizsgálódó tekintet előtt lokális múltak sokasága hemzseg; úgy tűnhet, a történeti kozmosz valamiféle meg nem született csillaghoz hasonlatos, amelynek anyaga köd és

por formájában még szertekóborol a mitológia univerzumában. Az el nem múltó múltak tehát ott sorjáznak mind, pályafutásuk zenitjén talán a görög világban, egyfajta *tragikus* egyidejűségben.

Eléggé valószínűtlen, hogy az álomban ébredő, a *Pervigilium Veneris* költője éppen erre az égboltra emelte volna a tekintetét. „Azon” az égbolton – s ez pontosan tudható – valamennyi csillag léte egy hajdan elhangzott konkrét ígérethez tapad.¹⁰

9

2.

Álom, végzet, gondviselés heterogén elemeiből, mint valamiféle illatos áldozati kenet áll össze az a személyes tapasztalat, sőt személyes sors, amelyet a vizsgált költemény szerzőjének tulajdonítunk; de hogyan beszélhet az ember személyes viszonyról egyáltalán, ha magának a költőnek a személyét eloszlathatatlan homály fedi? Különleges balszerencse, hogy a keletkezéséről a II.-tól a IV. századig datált vers szerzőjeként olyan auctorok kerültek – kerülnek szóba, akiket csupán a közös név alapján tekinthetünk egyetlen alaknak, különben nem. Az igazán komolyan vehető jelöltek közül a II. századi Florus, és a IV. századi Tiberianus, illetve a jóval komolytalanabb kései analogonok közül Fulgentius figurája pontosan ilyen.

Az ezüstkori költői közül Florus neve merült fel legtöbbször az elmúlt másfél század azonosításai kísérletei között. Már amennyiben az ő költői életműve vegytisztán elválasztható az *Epitomae de Tito – Livio* című kivonatok szerzőjeként ismert történetíró, illetve a *Vergilius orator an poeta* írójának tekintett hispániai rétor életművétől, s biztonsággal állítható, hogy ő az, akihez Hadrianus ama híres négysorosát címezte. Ha nem, akkor akár a *Vénusz virrasztása* szerzőjének a szájába is adhatnánk az imperatori gúnyvers első sorát: „*Ego nolo Florus esse.*”¹¹

A *Poetae Latinae Minores* szerzőinek sorában mindenképpen megemlíthető a III. századi Nemesianus, aki Karthágóban élt, s négy fennmaradt eklogáját ismerjük. Ám a modern korszak filológus-társadalmának első számú szerző jelöltje kétségtelenül Tiberianus. Pontosabban az a Tiberianus néven ismert auctor, akinek az azonosítása megoldatlan, de aki talán azonos lehet azzal a római főhivatalnokkal, aki a IV. század harmincas éveiben Galliában, Hispániában, illetőleg Afrikában töltött be magas funkciókat.¹² Négy verséről és néhány fennmaradt töredékről tudunk; ezek közül az *Amnis ibat*, e húsz trochaikus pentaméterből álló költemény kétségtelenül mutat némi formai hasonlóságot a *Pervigilium Veneris*szel; a mindent átfogó tavasz-ünnep, a természet kozmikus násza mind a két költeményben központi szerepet kap,¹³ bár Tiberianusnál inkább egyfajta újplatónikus, mintsem sztoikus színezetettel.

Végezetül Fulgentius VI. századi grammatikus és rétor neve említendő, aki – miként Ágoston – berber származású, s akit (nem utolsó sorban származása okán) az utókor gyakorta Szent Fulgentius ruspei püspökkel azonosít.¹⁴ A „rétor”, illetve a „püspök” Fulgentius genealógiai összeköttetése aligha lehet célunk, viszont azt meg kell említenünk, hogy feltehetőleg a/z amúgy szintén keresztény/ rétor *Mythologiarum libri tres* címen ismert művének I. könyvében, egészen pontosan a Prológus rövid vers-betétében idézi a *Pervigilium Veneris* 19–20. sorát.¹⁵ Továbbá a II. könyvben kitér a trinociumra, Venus Victrix április 1 és 3. között megtartott fesztiváljára is, immáron persze azzal a szemléletmóddal kiegészítve, amely az említett Prológusban a „Bálványok eredetével” kapcsolatban olvasható. A filológiai oknyomozás girbe-gurba útja itt – feltehetőleg – véget ér, avagy az amúgy is végtelenül hosszúra nyúló „kései antikvitás” szellemében körré zárul.

Reflexiók, utalások, hivatkozások tarka szövedéke a gyér információk és az egyre növekvő időbeli távolságok következtében már-már finom pókhálavá alakul, pókhálavá, amely képes érzékelni akár az álom keltette rezdüléseket is. Amennyiben tehát a költeményben elénk tárt mozzanatot, a kultusz esszenciájának tekinthető *virrasztás* ténylegesen eltéphetetlen szákkal kötődik az álom, de legalábbis a félálom világához, úgy ez a „világ” még valami *mitológia-előtti*, még akkor is, ha a *Pervigilium Veneris* kultikus parancsként értelmezendő. (Csak zárójelben jegyzem meg: az iménti kifejezés genitivus subiectivus is egyben; nem csupán az istennő tiszteletére tartott virrasztásról van szó, hanem arról is, hogy saját ünnepén maga a soknevű Vénusz is virraszt.) Ennek a kezdetnélküli – tehát a mitikus genealógia hatókörén *kívül* eső – létezésnek igazából csak paradoxonokon keresztül lehet a közelébe férkőzni. Quod nunc somnus, pervigilium ante fuit.

Próbáljunk meg elképzelni egy olyasfajta valóságot, ahol mindenütt álmok gomolyognak; a feladat egyenértékű azzal, mintha egy világot kellene megálmodni, majd benépesíteni. A gondolkísérlet természetsszerűleg homályban hagyja annak a kézenfekvő kérdésnek a megválaszolását: vajon kicsoda ébreszti fel az álmodót és döbbsenti rá arra, hogy amit lát, érez, alkot – mindez álom csupán? Könnyen belátható, hogy ilyesfajta mélység-dimenziót az álom-létezés nem ismer. Éppen ezért az álom-valóság felől nem csupán a *múlt* „nem látszik”, (ez a lezáruló horizont közös a mitológia birodalmáéval), hanem a *jövő* – egyáltalán bármiféle jövő – sem. Különleges értelmet nyer ily módon a *Pervigilium Veneris* refrénként visszatérő sorának idő érzékelése: „Cras amet qui nunquam amavit, quique amavit cras amet.” (Horváth István Károly fordításában: „Most szeress, ha már szeretted, s hogyha nem, hát most szeress!”) A megidézett *most* – a *cras*, igazából a karnyújtásnyira lévő jövő, a *holnap* – sohasem érkezik el. Ám paradox módon az iménti „soha” pozitív előjelre tesz szert az álom-valóságban; feladata nem az, hogy

a reménytelenségnek, a csüggedésnek adjon hangot, hanem hogy haladékot biztosítson. A költemény latin nyelvén pedig ez a *haladék*, a *spatium* a hiányzó tér-dimenziót hordozza, úgy is mondhatnám, „teret nyit” a kultusz álmában fölsejlő szertartásrendjének.

Roppant sajátos térszerűségről beszélhetünk csupán; távoli ana- 11
lógia gyanánt ama rövid *Timaiosz*béli szövegszakaszt említem, ahol Platón az amúgy is nehezen (vagy éppen sehogy sem) értelmezhető *khóra* kifejezés magyarázatakor él az álom-hasonlattal. A khóra – talán a hely absztrakta fogalma, de még inkább az a valami, ami „teret ad a térnek” – Platónnál nyilvánvalóan keletkezés előtti és léten kívüli, s szemben az idővel, amely az örök eikónja, nem hasonmása semminek. Miután a világon a létezők háromféle neme különböztethető meg – az első ezek közül a romolhatatlan, örökkévaló dolgok együttese, (szemlélésükre a *noészisz* rendeltetett), a második az időben változó, enyészetnek alávetett dolgok sora, (megközelítésük az érzékeléssel egybefonódó vélekedés, *doxa meth'aisztészeosz* révén lehetséges) – Platón rátér a *Khóra* jellemzésére:

„Továbbá a harmadik a Khóra örökké létező neme, amely romlást nem fogad be, ám helyet kínál [szállást nyújt] valamennyi keletkező dolognak, ő maga viszont csupán valamely, a gondolkodás érzékeléstől mentes fattyúhajtásának a segítségével, (*auto de met' anaiszthésziasz haptón logiszmo tini nothó*) fogható fel, alig-alig megbízható módon; őt tartva szem előtt még álmodunk is (vagy: álom-jóslatot szövünk; *oneiropolumen*), s azt mondjuk: minden létezőnek szükségképpen valamilyen helyen kell lennie, és valamilyen helyet kell elfoglalnia, [valamilyen Khórával kell rendelkeznie; *kai katekhon Khóran tina*], hiszen az, ami sem a földön, sem pedig az égben nem létezik, az semmi. Mindezeket és az ezekkel rokon (*tauta dé panta kai tutón all' adelpha*), valamint az álomtalan (ébren lévő *äupton*) és igazán a természethez tartozó dolgokat emiatt az álmodozás (képzelőds, *oneiróxisz*) miatt nem vagyunk képesek – miután felébresztettünk – elhatárolni, hogy igazat mondjunk;”¹⁶

A *Khóra*, mint valamiféle *triton genosz*, a gondolkodás és a létezés „harmadik neme” (innen fakad a ráirányuló gondolkodás „fattyú” volta) bizonyos álomszerűséggel, álombéli állapottal jellemezhető, olyan állapottal – s ezzel folytatódik a tovább már nem idézett *Timaiosz* szövegszakasz –, amely megakadályozza az embert abban, hogy világosan megkülönböztesse a csupán az örökkévaló dolgok árnyképét hordozó eikónt, illetve a valódi létezőket. A gondolatmenet lezárása egy, a platóni életműben többféle formában (a *gignomené polisz*, a nyelv eredete, végül a titokzatos *aorisztosz diüasz*), felbukkanó paradoxon, miszerint megengedhetetlen, hogy a keletkező ugyanaz legyen, mint az, amiben keletkezik, vagyis hogy „ugyanazon dolog egy és kettő legyen egyszerre.”¹⁷

Álom és ébrenlét világának metaforikus egymásnak feszülése nem szokatlan Platónnál, ám a Khóra példája a kettő közötti elmosódó határokra, a szunnyadás, a félálom, az éppen fölébredés örök *köztességére* hívja fel a figyelmet. Továbbá rávilágít a fenti szövegszakasz – első látásra – egészen nüansznyi tetsző mozzanatra is, amely az *egerthentesz* passzív participiummal kapcsolatos. Vagyis, „miután (amikor) felébresztettünk”, nem vagyunk képesek a valódi és a látszat létezés megkülönböztetésére. Két kérdés is elodázhatatlanul idekíváncozik: egyrészt, a Khóra-álom állapotában, a gondolkodás ama bizonyos „fattyúhajtásának” a segítségével vagyunk-e képesek milderre? Másrészt – újfent utalva a passzív participiumi alakra –: ki az, mi az, aki/ami által „felébresztettünk”? Egyáltalán képes-e a gondolkodó/álmodó magától „kiébrednie magát” ebből a köztességből?

Álom-valóság és virrasztás viszonya (az álmban virrasztó súlyos paradoxonával terhelve) magában a köztességben, a *fél-álomban* válik érzékelhetővé, s ez a bizonyos köztesség logikailag is kétféle világ jelenlétét feltételezi. S feltételezi azt is, hogy a virrasztó adott esetben átléphet ama *másik* világba, vagyis a kultusz otthonául szolgáló mindenségbe, a mitológia birodalmába. Oda, ahonnan az ébresztő szólítás is érkezik; a vers olvastán egyértelmű, hogy ez a szólítás a Vénusz trinoctiumára meghívott isteni vendégek invocatója. A nümphák, Ámor, a gratiák mellett jelen van Bacchus, Ceres, s a „költők istene” vagyis Apollón sem hiányzik; („*Nec Ceres nec Bacchus absunt, nec poetarum deus.*” 45. sor.). Egyfajta isteni *anokhé*, fegyverszünet tanúi vagyunk; az erdők, ligetek úrnőjét hatalmának felfüggesztésére szólítja fel a költő: „Uralkodjék az erdőben is Vénusz! Te pedig vonulj vissza Diana!” („*Regnet in silvis Dione; tu recede, Delia!*” 47. sor.) A kultusz ünnepélyes előkészülete gyanánt megújul a teljes természet, a tavaszi tájon és az emberi szíveken egyaránt végigsöpör Favonius, az enyhet hozó nyugati szél. Így vagy úgy, de ajándékkal érkezik mindenki, s ez érthető is, hiszen mit ér a kultusz *áldozat* nélkül? Az álombéli hívás és a mitikus szólítás ugyanazon a regiszteren hangzik el; egybefonódik az álombéli virrasztás és a tavasz ébredése. Ahogyan a *Pervigilium Veneris* elején olvasható: „Új tavasz, zengő tavasz van éppen, a földkerekség most születik igazán.” („*Ver novum, ver iam canorum; vere natus orbis est.*” 2. sor).

A *Graetiae Descriptio* V. könyvében Pauszaniász arról tesz említést, hogy Olümpiában, Gelón kocsija mellett, egy régi Zeusz szobor állt, amely – állítólag – a hüblaiak fogadalmi ajándéka volt. Majd hozzáfűzi: Szicíliában két Hübla nevezetű település is van, ám az egyik teljesen lakatlan, míg a másik, a Katana közelében lévő Hübla Gereatisz falu „Hüblai istennőnek van szentelve, és ez igen nagy tiszteletnek örvend a szicíliaiak körében. Véleményem szerint Gereatisz lakói hozták ezt a szobrot Olümpiába, hiszen Philisztosz,

Ankhomenidész fia is azt mondja, hogy ezek az emberek álom- és csodajel-magyarázók voltak, és istenfélelemben valamennyi szicíliai barbárt felülmúlták.¹⁸ A Pauszanasznál megörökített hagyomány szerint tehát a hübliai a kultuszjelek avatott magyarázói, álomjósolatok „megálmodói” s egyúttal kommentátorai voltak; ennek a ténynek a Victrix Venus alakja köré 13 fonódó tavaszünnep esetében is nyilvánvalóan különös jelentősége lehetett. Bár a *Pervigilium Veneris* pontos keletkezési idejére nézve tényleg csak találgatásokra vagyunk utalva, aligha kétséges, hogy ugyanez lehetett a helyzet a Pauszanasz utáni tradíció esetében is. Miként az előbbiek során idézett *Timaiosz*-szövegrészlet példája is mutatja, a görög *oneiropoleó* ige egyként jelentheti magát az álmodozást, illetőleg az álom értelmezését, úgy az *álommagyarázó* (*oneirokritész*, *oneirophrón*, stb.) – mint az eleven kultusz beavatottja – szükségképpen és mindig *álmodó* is egyben. Különösen feszítő paradoxont eredményez e megállapítás akkor, ha az elsőszámú kultikus parancs magát a „dallal átszótt virasztást” jelöli meg.

Miután sem a műsztagógosz, sem a költő, sem pedig a mithográfus nem tartozik a tavaszünnepen felvonuló istenek, az „álomtalanok” sorába, semmiféle biztosítékkal nem rendelkeznek arra, hogy valóban az ébrenlét világához tartoznak-e, s nem csupán álom, ami történi velük. Mindannyian rászorulnak tehát a mitikus genealógia kínálta menedékre, nemzedékek újra és újra összeomló, örök jelenére. Hiszen ebben az értelemben a mitológia nem más, mint maga a *virasztó világ*.

3.

A kultusz csúcspontján megvalósul a teljes uralom: Vénusz a Hübla virágaival teleszórt királyi székén ül, s a párkákkal együtt gyakorolja ítélő hatalmát, és sorsot megszövő képességét. A kultusz lényege fedi fel magát előttünk, (ha tényleg keresztény költő művével állunk szemben, akkor azt kellene mondanunk: „nem igaz módon”); *akkor* és *ott* a mitikus univerzum középpontja Venus Victrix szellemi erőtere.¹⁹ Mindez az ellentmondások ama nagy és átfogó harmóniájából következik, melyet évszázadok óta mitológiának hívunk. Ám az iménti „harmónia” úgyszólván semmit sem árul el a mitikus idő jellegéről; a szóbanforgó végső egybeszerkesztettség nem, illetve nem csak az antik mithográfusok Hésziodosztól Apollodóroszig terjedő hosszú sorának az alkotása.

Schelling mélyenszántó elgondolása, miszerint a mitológia egyszerre maga is költészet, valamint a költészet anyaga is.²⁰ Ennek az aszimmetriának az oka pedig abban keresendő, hogy a mitológia – éppen úgy, mint az univerzum – végsősoron: *egy*. Nincs belőlük több. A mitológia univerzuma –

csakúgy, mint a bennünket körülölelő világmindenség – szabálytalan tempóban (azaz a szerkesztési és az értelmezési kísérletek aktuális számától függően) tágul. Képes arra, hogy feneketlen belsejében nyeljen el mindenfajta régi és új mítosz-variánst, mitológéját – akár az idők végezetéig.

14 Képes tehát arra is, hogy az álom-létezők hosszú sorának kínáljon menedéket. Mindezek pedig – Schelling elgondolásának megfelelően, miszerint mindenfajta születés a sötétségből a fényre való előtörés – úgy lépnek elénk, mintha éppen abban a pillanatban jöttek volna a világra, mintha a sima vízfelszín fodrozódásai lennének, semmi más. Nagyjából úgy, ahogyan Hésziodosznál²¹ tűnik fel Aphrodité a tenger habjai közül, egy másik, archaikusnak nevezett mitikus világ küldötteként. A kulcsszó mindenesetre a (negatív előjellel használt) kierkegaardi *pillanat*, amely idő és örökkévalóság „szintézise”, s amelynek logikai státusza a (mitikus genealógiákat is éltető) *paradoxon*.

Hermann Usenertől Walter F. Ottón át Kerényi Károlyig²² többféle valástörténeti iskolában is éppen a *pillanat*, illetve a pillanatszerűség határozza meg a görög istenek szellemi-exisztenciális pozícióját. Álom-világ és mitológia határvidékén valamennyi mitikus lény az useneri „Augenblicksgötter”²³ arculatát ölti, (az idővel szembeni érzékenységre a kinyilatkoztatás mindenségével történő találkozás során tesz szert);²⁴ a hüblai kultusz Venus Victrix példálul valóban az a „*parthenosz amétór*” (anya nélküli szűz), akinek – talán éppen a *Pervigilium Veneris* lehetséges keletkezésének idején, a IV. század derekán – egy másik irodalmár uralkodó, Julianosz Aposztata nevezte.²⁵

Mindenesetre a mitológia lokális, „saját múltja” alapján Vénusz-Aphrodité már nem csupán az uranoszi nemzedék bukásának az egyik mementója, hanem „hús-vér” isteni szülők – Zeusz és Dioné – gyermeke is egyben.²⁶ Sőt, amennyiben a két fenti szemléletmódot egy magasabb paradoxonban szeretnénk egyesíteni, említsük meg a platóni mítosz példáját, ahol Aphrodité „kvantumozott diszpozícióban” tűnik fel: mint egyszerre égi és földi lény, mint *Aphrodité Urania*, és mint *Aphrodité Pandémosz*.²⁷ Akár így, akár úgy, Vénusz alakot öltései – hasonlóan a görög és a római mitológia valamennyi lényéhez – egyfajta perspektíva nélküli térben jelennek meg előttünk, ahol nincs *előbb* és *később*, *elől* és *hátról* (hangsúlyozva, hogy tér-, illetve időbeli koordináták mindenkor fölcserélhetőek), hanem csupán *lent* és *fent*. Éppen ez az irányulás az, amelyet a mitikus genealógia felkínál, szemben az álom-világ differenciálatlan izomorfiájával. Ennek a perspektíva nélküli térnek a hátterében valamennyi isten- és hérosz alak „mindig jelenlévő”; amikor egy-egy kultusz leírásával, vagy mitikus elbeszéléssel találkozunk, nem történik más, mint hogy egyik alak (esetleg a figura valamelyik variánsa) valamiféle titokzatos szólításnak engedelmessé válva hírtelen az előtérbe lép. Így jelenik meg a

Pervigilium Veneris költői látomásában a bírói hatalmát gyakorló, de mindekelőtt a természet egészét újjáformáló, az „örök születés” stílusjegyeit hordozó istennő.

A *De natura deorum*ban Cicero Vénusz nevét a „jönni” (venere) igéből származtatja, mondván: ő az, „aki mindenkit meglátogat” (venit).²⁸ A naiv etimológia vulgáris megközelítésében nyilván arra utal, hogy az istennő, illetőleg Ámor túlhatalmával szemben szinte valamennyi halandó tehetetlen, de a kései sztoa nagyjelentőségű alakjának álláspontja saját filozófiai iskolájának kozmológiai szemléletére is fényt vet. Vagyis a „mindenkit meglátogató Vénusz” a mindennapokat átszövő és a legszélesebb néprétegeket érintő tiszteletet sejtet, (ahogyan például Petronius *Satyricon*jában Trimalchio helyez el egy Vénusz képet a larariumban),²⁹ addig a *Pervigilium Veneris* szerzője az istennő talán legkedveltebb alakváltozatának, Venus Anadyomenének a születését – az elemek kozmikus násza gyanánt – a vulgársztoa szellemétől áthatva tárja elénk.

A szerteágazó szakirodalomban Ritoók Zsigmond hívja fel arra a figyelmet, hogy az egész vers szerkezetét egyfajta körkörös ismétlődés jellemzi, kezdve a refréntől egészen a mitológiai elemek elrendezéséig.³⁰ Valóban, a „*cras amet qui numquam amavit, // qui que amavit cras amet*” alakú paralelizmus, szemérem és vágy, nimfák és Ámor megtestesítette szimbolikája köré fonódva végigvonul az egész költeményen, sajátos belső dinamikát kölcsönözve a szövegnek. Ritoók véleménye szerint a fenti kompozíciós elv a sztoikus kozmológia felfogását követi;³¹ egészen pontosan már az ósztoa képviselőinél kimutatható, s nyilván Poszeidoniosznál kiteljesedő „örök visszatérés” elvét, amelyet általában két elentétes princípium vált ki és teljesít be: elsősorban a *tűz* (a soknevű Pűr-Pneuma-Logosz-Heimarmené), valamint a *víz*, vagy *levegő*. (Arra nézve, hogy mennyire univerzális és a sztoikus iskola álláspontján túlmutató felfogásról van szó, elegendő talán az akár doxográfusnak is tekinthető keresztény apologéta, Hippolütosz eljárását említeni: a *Philosophumena* szerzője könnyedén mossa egybe a sztoikusok, a számukra kitüntetett fontossággal rendelkező Hérakleitosz, valamint Empedoklész „pulzáló” kozmoszának képét.) Végsősoron azonban a világfolyamat (*ekpürószisz* révén) a Pneuma-Pűrbe tér vissza, tehát a tűz ős-princípiuma jelenti a mindig megismétlődő kezdet kiinduló pozícióját. A sztoikus allegorézis és/vagy mitológia-filozófia nyelvén – legalábbis amennyire egy homályos Philodémosz-fragmentum alapján megállapítható: már kitióni Zénónnál is – Aphrodité (s vele a mindent átható erősz) az elemek keveredéséből előálló *pneuma* koherenciáját segíti elő.³² Az elemek és a lények együvé tartozásának a vágya testesül meg az istennő alakjában, s ily módon e vágy valóban kozmikus jelleget ölt.

Ennek a körkörös világfolyamatnak mindamellettt csak az egyik aspektusa, az „örök születés” kötődik igazán jellemző módon Vénusz alakjához; pontosan úgy, ahogyan ez a *Pervigilium Veneris* szövegében is megmutatkozik.

16 Ám az örök születés nem jelenti egyúttal azt, hogy a Venus Venetrix kultusz – valahol a hüblai völgyben – egyfajta reneszánsz idill példája lenne. Apró momentum csupán, de mindenképpen figyelemreméltó, hogy a költemény szerzője Dionét nem Uranosz spermájából származtatja – miként Hésziodosz –, hanem az archaikus isten-nemzedék „ősatyjának” véreből, vagyis az istennő az Erinnuszok és a gigászok genealógiájában osztozik ezzel.³³ A „rossz vér” – mégha égi eredetű is (és tulajdonképpen ikhtórnak kellene neveznünk) – ilyenformán döntően befolyásolja az isteni jellemet. A hésziodoszi *Theogonia*, illetve homéroszi himnusz *habok* (*aphron*) közül előlépő, s az olümposziak „szép világához” tartozó Aphrodité lényé tehát egy jóval sötétebb arculattal is rendelkezik; a mitológiai hagyomány szerint csupán három istennőt³⁴ nem volt képes erősz puszító hatalma alá rendelni. Márpedig a mitológia mindenségének *világszerűségét* az „uranoszi vér” leszármazottai, az első isteni nemzedék szörny-lényei alakítják ki elsősorban, főleg az olümposziak „felékesített” *koszmoszának* nem látható erői gyanánt. Ha hinni lehet a doxográfiai hagyománynak, akkor a gigászokat már kitióni Zénón a „világ elemeivel” (*ta sztoikheia tu koszmu*) azonosította.³⁵

A fentiek értelmében azt is mondhatnánk, hogy Aphrodité-Dioné-Vénusznak *sorsa* (mégpedig a sztoikus *heimarmené* felfogásnak megfelelően „megszabott sorsa”) az örök születés, és ugyanez a sorsa mindannak, akit/amit a költő e szimbolika fősége alá rendel. Hiszen a körkörös világfolyamat/ok/ mélyén végsősoron valamiféle mélyebb azonosság, avagy szimmetria rejlik; eszerint a sors azonos a körkörösséggel, illetőleg a körkörösség maga a sors. Ilyenformán pedig maga a kultusz is sors-közösséget jelent; a trinoctiumon részt vevő virrasztók közössége pontosan tudja ezt. S amennyiben *tudja*, ténylegesen egyfajta mitikus *communio* részévé válik, végérvényesen eltávolodva az álomlét differenciálatlan mindenségétől; áttörve az időtlenség falát, a műstész valamiféle múlt távoli derengésére lesz figyelmes. Pontosabban *lenne*, hiszen tudjuk, az iménti gondolatkísérlet csupán *elgondolható*, de *meg nem élhető*. Ki lenne képes ugyanis arra, hogy eljövendő napok ígérését konzekvensen múltó alkonyi szürkületként érzékelje? Mintha a Nap valamiféle elmúlt tegnapi virradna fel. Az időnek ilyesfajta érzékelése csakis a kultusz, az ünnep jelenlétéből fakadhat, ám ki vehetné magára manapság a hajdani fesztivál résztvevőjének pozícióját? S ki láthatná azt, amiről a költő is beszél: „*éppen most láthatnád éjszakákon át a táncolók ünneplő tömegét, /összegyűlve csapatosul, áthaladni erdős völgyeiden,/ virágkoszorúk és mirtusz-házikók között.*” (*iam tribus choras videres feriatis noctibus/ congreges inter catervas ire per saltus tuos,/ floreas inter coronas, myrteas inter casas.*” 42-44. sor.)

Azt, hogy a Venus Victrix ünnep tényleg három éjszakán át tartott, Titus Liviustól tudjuk (23,35,15), mégpedig a Kr.e. 295. év eseményei közt a Venus Obsequensnek emelt fogadalmi szentély felszentelése kapcsán. Tudjuk azt is, hogy Róma városának mitikus genealógiájában – minthogy a városalapító, Aeneas az istennő fia – Venus mindig és egyszerre *Genetrix* és *Victrix*, függetlenül attól, hogy Sullától, Iulius Caesartól Hadrianusig milyen templomokat építettek a tiszteletére, s milyen hivatalos ünnep-rendet (dies fasti) állapítottak meg számára a kultikus naptárban.³⁶ Nyilvánvaló az is, hogy a fenti állami kultuszok (kiegészülve talán a Sulla által adoptált *Felix* epithetonnal) a *Roma aeterna* eszményben eggyé illeszkednek. Magyarán, a diadalmas győző, Aeneas Rómába vezérlő istennő és az „ősanya” alakja egymástól elválaszthatatlan. Ugyanakkor az is könnyen belátható, hogy ugyanaz a jótékony erő segít bennünket a különféle *lokális kultuszokat* egyfajta átfogó mithográfiai rendbe illeszteni, mint amelyik az egymással nem mindig érintkező *lokális múltakat* (miként az előbb említett liviusi történetírói pozíciót) tereli az egyetlen, vagy egyetemes *világtörténelem* eseményhorizontja alá. Mindebből a „virrasztó”, az álom-világ terrenumát elhagyó, s a mitikus három nap ünnepi jelenébe zárt műsztész semmit sem érzékel; számára – jobb szó híján – bizonyos, sztoikus fogalmi keretek közötti *sorsválasztás* a Vénusz-kultuszhoz, és a szóbanforgó „örök születés” ideájához való csatlakozás.

A kultuszba záródó jelen, illetve a felvirradni készülő múlt az ismétlődés szellemének alávetve – elvileg – bármilyen idő lehet, híven a schellingi elgondoláshoz: az idő a pillanatban, (aktuálisan pedig minden pillanatban) „die ganze Zeit”. De ahhoz, hogy „az idő egésze” a mitológia mindenségének hiányzó harmadik temporális dimenziójává váljék, mellőzhetetlenül szükséges, hogy istenek, héroszok és emberek közösen lakott világára a bibliai kinyilatkoztatás Napja vessen egyre fogyatkozó árnyékot. Ennek megfelelően a műsztész, s vele feltételezhetően az ismeretlen költő említett sors-választása nem kellőképpen differenciált kategória. A sztoikus *heimarmené/fatum* – önmagát meghaladó módon – kettébomlik, (s nem csupán a *Pervigilium Veneris* rekonstruálni próbált költői univerzumában) a mitológiai múltat is megosztva: egyfajta *sors-múlttá*, illetőleg *gondviselés-múlttá*. Hozzátevé, hogy az utóbbi kifejezés már nem a sztoikus *pronoia* értelmezési tartományából származik, hanem a korai kereszténység nyelvéből, ahol is a *gondviselés* (a *Vulgata* szövegében *providentia*) éppen az antik /csillag/sors ellenében válik egy másfajta, vagy éppenséggel magasabbrendű sors-fogalom hordozójává.³⁷ Ilyenformán pedig a sorssal átszőtt múlt az, amelyik – adott esetben szinte képtelen módon, de – mindig beteljesedik, míg a „másik” sors-fogalom csupán valamiféle, a távoli

jövő felől érkező feszültségként érzékelhető; a mitológia mindenségének lakói csak sejthetik, de tudni nem tudhatnak róla. Megfordítva viszont talán azt mondhatnánk: a bibliai kinyilatkoztatás hatósugarát tekintve a mitológia világa en bloc *megválthatatlan*. Vénusz, Diana, a párkák, Ámor, a *Per-vigilium Veneris* valahány megidézett szellemi lénye a Biblia „kozmoszában” úgy jelenik meg, mint gonosz angyalok, vagy démonok,³⁸ akik számára a megváltás útja egyszer s mindenkorra el van zárva.

A korai kereszténység időszakában a szenvedély, az érzékiség – Aphrodité-Vénusz legfőbb attributuimai – is alá vannak rendelve e kétféle múlt egymással szembeszegülő természetének. Amennyiben a sors-múltba zárul „az idő egésze”, úgy a (sztoikus) *amor fati*ból, a sors vágyszerű igenléséből egy egész érzéki univerzum sarjad, Erósz birodalmának legrejtettebb zugait is feltárva. Ebből a birodalomból, s egyáltalán, a mitikus genealógiák pókhálójából csak egyetlen menekülő útvonal kínálkozik a műstész számára, s ez az út a kinyilatkoztatás világa felé vezet. Igaz, a szóbanforgó útvonal nem rajzolódik ki semmiféle térképen, mint ahogy az ilyesfajta átjáró az álom-világból a mitológia terrenumába átlépő előtt is láthatatlan maradt. Az ismeretlen költő felszólítása – *Cras amet qui numquam amavit* –, illetve a felszólítás időbeli módusza, a *cras* (holnap), szimbolikus értelemben egy másik határozószóban rezonál, s ez a *nondum* (még nem).

A IV. század vége táján (adott esetben – bár ennek kicsi a valószínűsége – a *Vénusz virrasztása* születése idején), Szent Ágoston egész addigi életútját áttekintő művében, a *Vallomásokban*, Karthágóban töltött ifjúkori éveit értékelve a következőket írja: „Veni Carthaginem, et circumstrepebut me undique sartago flagitiosorum amorum. *Nondum amabam, et amare amabam, et secretiore indigentia oderam me minus indigentem. Querebam quid amarem, amans amare...*” („Karthágóba mentem, és mindenünnen feltört körülöttem a szégyenteljes szerelmek zagyva áradata. *Még nem szerettem, de szerettem a szerelmet*, és titkos telhetetlenséggel gyűlöltem magamban a kevésbé telhetetlent. *Kerestem, hogy mit is szeressek, szeretve a szerelmet*, és gyűlölve a gondtalan, csapdáktól mentes életet.” Conf. III,1.)³⁹ E sokszor sokféle megfontolásból idézett szövegszakasz az *amor flagitiosus*, a szégyenteljes, gyalázatos szerelem „új ideáljával”, illetve az *amare amabam*, a „szerettem a szerelmet” Aphrodité/Vénusz világán kívül eső megvallásával egyfajta szublimált érzékiséget hív életre, az *amor sanctus* testen fölülemelkedő irányulásával egybeszóve. Noha az aligha kétséges, hogy erósz szinte teljes megtagadásával az európai kereszténység főárama a Biblia szellemét alapvetően „megerőszkolta”, annyi azonban bizonyos, hogy az antik kultusz vonzköréből kilépő műstész szükségképpen ebbe a szublimált erotikus birodalomba „lépett át”, /adott esetben a *transcendo* ige szótári jelentéséhez igazodva/,⁴⁰ miközben a visszafelé vezető utat végérvényesen felégette maga

mögött. A „felégetés” pedig – képletesen szólva – a mitikus univerzum éltető dűnamizsának, a genealógiának a felszámolását is jelenti egyben; az a bizonyos, múltba taszított világ nem nyújt többé menedéket annak, aki oltalmat keres benne.

19

4.

A mitikus genealógia „szövevényéből” (szó szerint: *con-textus*ából) való kilépés egyúttal kitörést is jelent abból a birodalomból, amelyet a kinyilatkoztatás világa immáron mindenkor *múlt*nak lát, schellingi kifejezéssel élve saját *örök múltjának*. Az így felfogott múlt (amely legalább annyira tér, mintsem idő) a kereszténység uralomra jutása óta nem csupán álom-alakokat küld felénk, hanem valódi „surrogó árnyakat,” akiknek – eme hajdaniak követelésének engedve – az európai művészet mutat be folyamatosan engesztelő áldozatot. Az európai művészeti ágak alapvető szellemisége, s nem csupán ikonográfiai, vagy tematikai kötöttsége fűz bennünket úgyszólván eltéphetetlen szálakkal a mitikus kozmoszhoz úgy, mint a hegeli mottóban is előbukkanó hasonlathoz, a művészet „egészében véve a múltba süllyedt világához.” Noha az „árnyak inváziója”⁴¹ szüntelenül tart, paradoxon módon a mítosz mindenségét ettől mégsem látjuk igazán sötétnek, kietlennek. Pontosan úgy *nem*, ahogyan a *Pervigilium Veneris* netán keresztény szerzője sem, aki erősz és a tenyészet szép, istenekkel, s egyéb szellem-alakokkal átlényiesült világát tárja elénk. Az örök tavaszünnepe teljes uralmához egyetlen dolog hiányzik csak: a költőt a Venus Victrix kultuszhoz fűző *legszemélyesebb* viszony. Ennek megfelelően hiába „zengő világ” tehát az álmokat befogadó mitikus kozmosz, ha ugyanakkor némaságra kényszerít. A legszemélyesebb viszony – merőben negatív módon – a költemény végén elhangzó kérdésbe sűrűsödik: „*quando ver venit meum?*” (Az én tavaszom mikor jön el? 89. sor). Innentől fogva a kultusz harsány, zenével, tánccal fűszerezett saját világával szemben (a 89-92. sor közötti szövegszakaszban) felsejlik egy másik is, amelyet a hallgatás, a csönd jellemez. A „*nos tacemus*”, „mi hallgatunk” odaszúrt tőmondat valamiféle némaságba burkolózó misztériumot sejtet, ám erről semmi közelebbit nem tudunk meg. A költemény különféle mítosz-elemekekből, mitológimákból egybeszerkesztett tarka szövevénye, az egész tavaszba forduló világot Vénusz lélegzetével áthatva tárja elénk: a tenger Dioné születésének színtere, a rét vajúdásához szolgáltat díszletet, az ég pedig isteni ősenek, s egyúttal ő magának lakóhelye. Ennek megfelelően a kultuszban egybegyűlők tánca és éneke az egész mitikus kozmoszon végighullámszik, akár csak a legendás dalnokok melódiái, Orpheusz gyászdala, avagy Linosz temetési

éneke.⁴² Nem csak Hübla völgyében ünnepelnek tehát – hanem a költemény elsődleges, sztoikus filozófiai „hangoltságának” megfelelően mindenütt –, ahol az istennő nevét ismerik és tisztelik. *Mindenütt*, azaz az olümposzi „boldogok” (s egyben latin alakváltozataik) által uralt mindenség határain belül. Mégis, ennek a kozmikus kórusnak az énekébe némi disszonancia vegyül, amikor a költő a fecske „csivogását” *Terei puella* (Tereus leánya, avagy az itt rekonstruálható mítosz-variáns szerint: ifjú felesége) énekével azonosítja. A nagy valószínűséggel Ovidius *Metamorphoses* 6, 421-ből származó változat alapján Procne veszi át Philomela szerepét, azaz az előbbi lesz Tereus thrák király felesége, az utóbbi pedig a királynő nővére. (A bevett változat alapján Philomela a feleség, Itys, Tereus fia rajta követel erőszakot, s az ő nyelvét vágja ki, nehogy a gaztett kitudódjék. Ám mégis kitudódik, s Philomela ráveszi férjét a bosszúállásra: Ityst megölik. Zeusz mindhárom főszereplőt madárrá változtatja: Tereusból búbos banka, Philomelából csalogány, Procnéból pedig fecske lesz.)⁴³ A természeti idill mögött a mitikus genealógia szörnyűségeket sejtet, s a mitológiai „összhangzat” ennek a sejtésnek szükségszerűen „hangot is ad”. Aligha véletlen, hogy a princípium horrendi felszín alatti rétegét „Hübla völgyétől” csupán egy vékonyka lepel választja el, s ez nem több, mint hogy a megszelídített kultusz a borzalmakról tudni sem akar. Amúgy viszont a névtelen szerző személyes sorsa is bele van szőve az iménti lepelbe, hiszen a némaságnak ára van: „*perdidi Musam tacendo, nec me Phoebus rescipit;*” („hallgatván elveszítettem a Múzsámat, és Phoebus sem tekint rám”) – olvasható a 91. sorban. Végül pedig, az utolsó refrén előtt, a dél-lakóniai Amyclae (Amüklai) városának esete kerül említésre; a már Homérosznál felbukkanó város lakóinak megtiltották, hogy az ellenség állítólagos közeledése miatt vaklármával okozzanak pánikot. Amikor azonban a közeli Spárta hadserege valóban megjelent, a felkészületlen polisz könnyen az ellenség kezére került: *perdidit silentium*, vesztét okozta a hallgatás.

A költeményben felidézett kultusz „szép világa” mögött tehát a homályból felbukkan egy domesztikálatlan, vad birodalom is, legalább villanásszerűen. A görög mitológia jól formált kozmosza mögött (ahonnan a *Pervigilium Veneris* szerzője talán önkéntes száműzetésbe vonul, talán erőszakkal űzik ki onnan?) egy olyan birodalom, ahol *erősz* (s vele mindenfajta sztoikus, avagy platónikus *szümpatheia* eszméje) sötét, disszonáns és rút erők játékszerévé válik, ahol a schellingi tragikus múlt majdan önmagába roskad, s újra álmokat kezd szőni, álmokat, amelyek megint szerterajzanak a mitikus hősök vágyait célba véve. Ha a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás világa felől közelítünk az előbbi drámai eseményhez, akkor szinte egycspásra szertefoszlik a hellén mitológia Erősz uralta *szép* világa, s vele a Vénusz-kultuszt jellemző *pervigilium*.

Egészen másfajta *virrasztók* népesítik be a metafizikai tájat, a kései zsidó apokaliptika *egrégoroi* („virrasztók”) alakjai, azok az angyali lények, akik „nem alszanak” (arámi formában: *irin*), hanem éberem felügyelnek a teremtettség rendjére, illetőleg az emberi történelem lefolyására. A virrasztók szemszögéből nézve a görög mitológia erőtikus 21 birodalma megfeleltethető azzal a világgal, illetve világekorszakkal, amelyet a *Genesis* 6. fejezetének elbeszélése alapján a bukott angyalok (nefilim) uraltak, s amelyet a bibliai kinyilatkoztatás szerint a tökéletes *anomia* jellemzett. A szűkszavú bibliai elbeszélések legfontosabb kommentárja, a *Hénokh-apokalipszis*⁴⁴ a földre lejutott lázadó angyalok, valamint az „ember lányainak” (benót haádám) nászából létrejött keverék lények (a *Septuaginta gigantesz*nek nevezi őket) az erőszak és a gonoszság művét teljesítik be a földi világban, együtt a különféle perverziónak hódoló Ádám-ivadékokkal. A „sötét Erősz” elterjedése és mindent fölülmúló hatalma a gonosz angyalok által közvetített tudás; ekképpen tehát egyfajta negatív kinyilatkoztatás része. Amennyiben viszont úgy járunk el, ahogyan a rabbinikus hagyomány, s az ókeresztény exegetikai irodalom jó része, vagyis az előbbieken felidézett aión *egyetlen realitás* két, különféle alakváltozatának fogjuk fel, akkor lényegében véve nem jutunk máshová, mint a görög filozófiai hagyomány *alétheia-doxa*, *valóság* és *látszat* distinkciójához. Ezt a megoldást sugallja a II. századi apologéták legnagyobb formátumú szellemi alkotása, az *egységes szellemvilág* gondolata is (ahol a gigászok valóban azonosak a Biblia gonosz angyalaival). Ám úgy vélem, nem vagy nem csupán erről van szó. Az álom-valóság, mitológia, kinyilatkoztatás fogalmi hármassága azt jelenti, hogy e három kifejezés mindegyike – a maga módján – létező szellemi realitást nevez meg, (a vallásfenomenológia nyelvét kölcsönözve) nem csak egy és ugyanazon *numen* alakváltozatait. Ha nem így állna a helyzet, s ténylegesen tűnékeny látszat-világok sorakoznának csupán egyetlen Valóságos előtt, s a képlékeny *Alétheia*-mindenség felületén soha nem jelentek volna meg a korszakokat jelképező törésvonalak, sőt szakadékok, akkor az így értelmezett Egyetlen kosmosz nem lett volna más, mint időtlenül lebegő fantazma, végsősoron álom-kép talán.

De nem így történt. Pusztán ama tény, hogy a bibliai teremtettség világának (rovott) *múltja* van, s hogy ez a múlt történetesen éppen a mitológia mindensége maga, már önmagában is kielégítően bizonyítja, hogy a két történeti és szellemi birodalom nem lehet azonos. Ennek a következtetésnek a belátása, s különösképpen pedig az igenlése sajátos szellemi diszpozíciót eredményez: a tavaszi táj bukolikája mögött romok és a pusztulás képei sorjáznak, és megfordítva. Mindez persze vissza-visszatérő csalatást jelent, hiszen ilyen esetben Vénusz fia, Ámor és a föllázadt „virrasztók” egyike, például

a *Hénokh*-corpus gonosz angyala, *Aszbeél* (ő az, akiről azt olvassuk, hogy „gonosz tervet sugallt az angyalok gyermekeinek, és rávette őket, hogy tisztátalanná tegyék testüket az emberek leányaival.”⁴⁵), gyanakodva méregetnék egymást, és semmiképpen sem ismernék fel egymásban a másik tükörképét. *Aszbeél* (más alakváltozatban *Keszbeél*; talán „isten gondolata?”) lehetne ama „zsidó Ámor”,⁴⁶ aki erősz birodalmát az olümposziak „szép világából” valamiféle sötét és kietlen *tohuba* számúzi. Ilyenformán viszont ez a sötét, kietlen tájék – a *terra fornicationis*, a „paráznaság földje” – osztozni kényszerülne azon dolgok és jelenségek sorsában, amelyeket a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás az *eljövendő világ* részének tekint. Mi történt, mi történik (talán azóta is) mitológia és kinyilatkoztatás „világainak” határvidékén? Mi az a különös esemény, amely a *Pervigilium Veneris* költőjét is meghátrálásra kényszerítette, s nem csupán úgy, mint csalódott szerelme, aki e műfaj multhatatlan keserűségét zengeti?

Amennyiben tehát Ámor és az imént felidézett *Aszbeél* tényleg nem ismerik fel egymást, s az erotikus birodalom tohuja az „ólám habá”, az eljövendő világ fenyegető ígérete, akkor arra a paradoxonnak tűnő következtetésre kell jutnunk, hogy ha mindez igaz, a mitológia mindensége – mint a kinyilatkoztatás országának „örök múltja” – a *jövő* felől közelít hozzánk. Ennek megfelelően a bibliai *Venus Victrix* kultusz részt követel/het/ magának a *jövendőből*, ha a *jelenből* nem is. Így a *cras amet* felszólításnak tényleg létezik egyfajta *jövöbeli* jelentése; vagyis a parancs egyszer majd beteljesíthető. Ugyanígy, a *quando ver venit meum?* kérdés is megválaszolható, noha természetesen nem tudjuk, hogy aktuálisan milyen *jövőre* vonatkozhat a lehetséges válasz. De ez nem is igazán fontos, a lényeg ugyanis magában a *nyitottságban* rejlik. Ovidius írja, hogy az *április* – Vénusz hónapja – neve (nyelvtörténetileg helyesen) az *aprire*, „megnyílni”, „feltárulni” igéből származik, s ez az irányulás illik a leghívebben az istennő lényéhez. (*Fasti*, IV, 126.)⁴⁷ Ebben a *nyitottságban* pedig benne foglaltatik a *végzetszerűen* bizonyos *jövő*: tavasz lesz újra és újra, megkérdőjelezhetetlenül; de ha csak ennyi történik – még semmi sem történt. Az örök múlt monoton hullámverését hallgatja csupán az, aki a *jövő* ilyesfajta – szó szerint „semmitmondó” – üzenetére figyel. Amire figyelni érdemes, az a *jövő* felől hajlik vissza, s hatalmánál fogva maga is visszatérésre kényszerít. Vénusz számos alakváltozata közül ilyen *Venus Vesticordia*, a szíveket visszafordító Vénusz, Aphrodité Aposztrophia latin megfelelője, aki – mintegy saját lényét és természetét megérőszakolva – a házasságtörés iránti vágytól elfordítja a nők szívét. A múlt felé való megnyílás viszont éppen azt jelenti, hogy valami ne történjen meg, mi több, nem történik meg. Hiába hangzik fel a vers utolsó sorában a *cras amet* felhívás, a „személyes” tavasz – noha örök, tehát mindig itt van – mégsem jön el.

A vulgársztoa szellemének, a természet körforgásának a mindig „jelenvaló eljövendő”, e paradox nyelvi lelemény felel meg, ám a mitikus szellemi lények számára a kinyilatkoztatás világa „felé” csupán egyetlen kitörési pont, s egyben túlélési pozíció lehetséges: az eljövendő isten, az eljövendő démon, az eljövendő hérosz stb. De hát kik is ők, akár a görög-római mitológia, akár pedig a kései zsidó apokaliptika univerzuma *felől* szemlélve?

A *Hénokh*-corpus egyik részében, a *Virrasztók könyve* 6. fejezetében azt olvassuk, hogy a Szemjázá vezetésével a Hermon hegyre leszállott kétszáz lázadó angyal esküt tett az emberiség által elkövetendő bűnök hiánytalan betöltésére.⁴⁸ Ha így vesszük, a jövő-horizontot a bűn-történet végtelenített genealógiája jelképezi, a bibliai kinyilatkoztatásának a világtörténelmet átfogó ígéreteivel (elsősorban is a megváltás művével) szemben egyfajta *mitikus precedens* fenntartása. (Hogy a lázadó angyalok korántsem mitikus sorsa mi lesz, azt a legrészletesebben az újszövetségi *Jelenések könyve* fejti ki.) Másfelől viszont a görög mitológia istenei, szellemi lényei nagyon is képesek arra, hogy „történeti alakot” öltsenek (máskülönben aligha integrálhatta volna őket a kereszténység, a *communio sanctorum* karneváli forgatagába.⁴⁹) Éppen ez a történeti vonatkozás az, amely a kiháló lokális kultuszok, illetve a tetszhalott mitográfiák rendjéből (vagy inkább kusza szövevényéből) kivezet. S ha ez megtörténik, akkor válik érvényessé velük kapcsolatban Schelling paradox megállapítása: „Csak itt válnak istenekké, korábban bálványok voltak.”⁵⁰

Schelling érvelésének logikája világossá teszi, hogy itt nem a „megszokott” bibliai megközelítésről van szó – vagyis, hogy „az idegen istenek bálványokként lepleződnek le” –, s ha nem, akkor ez kizárólag az apokaliptika szemléleti reflexeinek felfüggesztése révén lehetséges. De egyáltalán, mi maradhat az apokaliptika – magyarán a feltárlukozó *Alétheia*-világ – szemléleti horizontján *kívül*?⁵¹ S még ezen is túl: miféle megközelítés helyettesítheti az exegézisben, vagy a filozófiában az európai tradíción belül az eszkhatológiával végérvényesen összeházasodott apokaliptikát?

A fenti kérdések nyilvánvalóan messze túlívelnek a *Pervigilium Veneris* értelmezésének műfaji határain. De nem ívelnek túl a névtelen költő sejtetett személyes sorsán, amely teljes némaságba burkolózik, csak a refrént hagyja ránk eleven módon: *Cras amet, qui numquam amavit, quique amavit cras amet*. S ez pedig nem több, mint a csalódott szerelmes untilg ismert szólama, annyi, mint néhány uszadék fa, amelyet az elsüllyedt hajóból vet felszínre a tenger. Úgy tűnik, a Virrasztó szinte minden energiáját fölemésztette az a bizonyos, különböző világokban zajló tavasz-ünnep. Nem lévén több idő a *feltárlukozásra*⁵² visszatért a múltba, ahonnan vétetett.

- 1 G.W.Fr.Hegel: *A művészet filozófiája. P. von der Pfordten lejegyzésében. 1826.* (ford. Zoltai Dénes. Canticum Kft. Bp. 2008.) 39.
- 2 Az idézett szakasz fordítását illetően nincs konszenzus a nemzetközi szakirodalomban, s ennek részint az az oka, hogy a költemény szövegét áthagyományozó kódexek egyikében e helyütt a „de tenente tota nox est” variáns szerepel, tehát értelmezhetjük úgy is, hogy „amíg csak az éj tart”, addig kell a kultusz résztvevőinek dallal virrasztania. Jómagam Robert Schilling: *La Veillée de Vénus.* (Les Belles Lettres, Paris, 1961² [1944]) megoldását követem: „Il faut consacrer toute la nuit et veiller tout en chantant.”
- 3 A.Baehrens: *Poetae Latini Minores* I-V. (Teubner, Leipzig, 1879-1883.). A „Pervigilium Veneris” szövege in. Vol. IV. (1882) 292-297.
- 4 A „Veneri Victrici Hyblensi” egy, Szicília keleti részéről előkerült szobor felirata, amely – talán – a költeményben felidézett kultusszal állhat összefüggésben.
- 5 Nyugati keresztény kultúrkörben a „vigilia” szó jelentése összefonódott az ünnep előestéjének képzetével; ekként a virrasztás valamely ünnep preludiuma, fel-, vagy bevezető szakasza. Ezzel szemben a „pervigilium” legközelebbi görög megfelelője, a „panükhisz” az egész éjszakát kitöltő ébrenlétre, ünnep és „vigilia” egybeesésére utal. Ilyenformán a virrasztás ténylegesen „panükhisz”, egész éjszakán át tart és megfordítva. Sarkosabban fogalmazva: a virrasztás maga az ünnep; s ahogy ez a költeményben megidézett *trinoctium* esetében is látható, a napszakok határai kitolódnak.
- 6 *The Vigil of Venus of Tiberianus.* (trans. by J.W.Mackail). in. *Catullus, Tibullus, Pervigilium Veneris.* (ed. by G.P.Goold. „Loeb Classical Library”, Harvard Univ. Press, Cambridge Mass. – London, 1988² [1913]).
- 7 Könnyen megeshet, hogy egyszerre mind a kettő, hiszen még a keresztény ókor kései századaiban sem ritka, hogy valamelyik pogány kultusz főpapja egyúttal helyi püspökként is működik. Nem valószínű azonban, hogy a *Vénusz virrasztásának* szerzője ilyesfajta „kettős rejtekben” írta volna művét.
- 8 Amennyiben külön nem jelzem, a költeményt a saját, nyers fordításomban idézem. Horváth István Károly formailag nagyon szép magyarítása így hangzik: „Ő dalol, – s mi hallgatunk. Az én szívemben nincs tavasz.”
- 9 Végsősoron mind a két módszert, illetőleg az időben egymástól nagyon távol eső szemléletmódot az antik sztoikusoknál kidolgozott felfogás, a teóriák ekvivalenciájának elve uralja. Az ókori mitohográfus számára mindez a kultuszok és misztériumok egyenértékűségében, egyetlen átfogó táblóvá történő összeillesztésében, míg az összehasonlító vallástörténet módszerét illetően a heterogén elemek tipológiai egybegyűjtésében, ha tetszik, egyfajta kollázs-technika alkalmazásában jelenik meg. Hozzá kell tenni, hogy a kollázs alap-felületét itt a bibliai kinyilatkoztatás *előtti* világ jelenti, ahol Ábrahám, illetve a pátriárkák „vallása” nem egyéb, mint a kanaáni kultuszok egyike.
- 10 A Biblia Istenének Ábrahámhoz intézett ígéretéről van szó: „Az Úr angyala pedig másodsor is kiáltott Ábrahámnak az egekből. És ezt mondta: Magamra esküszöm – szólott az Úr –, amiért megtetted ezt a dolgot, és nem vontad meg (tőlem) a fiadat, a te egyetlenedet. Ezért megáldva megáldalak, és megsokasítva megsokasítom magvaiddat, [olyan sokan lesznek] akár az ég csillagai (kekőkébé hasámajim) vagy a homokszemek a tenger partján,” (*Gen. 22,15-17*).
- 11 Az *Anthologia Latina* gyűjtemény, illetőleg a *Historia Augusta* Hadrianus életrajza alapján az uralgó Florus „*Ego nolo Caesar esse*” (Nem akarok Caesar lenni) kezdetű négy soros gúnyversére válaszol, eképpen: „*Ego nolo Florus esse / ambulare per tabernas / latirare per popinas / culices pati rotundos.*” (Nem akarok Florus lenni, kocsmáról kocsmára járni, csapszékekben meghúzódni, testes szúnyogokat elszendvedni.)
- 12 Nemesianus eklogái és a fragmentumok in. *Minor Latin Poets* II. (trans. by J. Wight Duff – Arnold M. Duff, „Loeb Classical Library”, Harvard Univ. Press, Cambridge Mass. – London, 1934) 451-518.
- 13 Tiberianus: *Amnis ibat.* in. *Minor Latin Poets* II. i.m. 558-9.
- 14 Fulgentius: *Mythologiae.* in. *Fulgentius the Mythographer.* (trans. by L.G. Whitbread. Ohio State Univ. Press, 1971).
- 15 A kései latin irodalom Fabius Planciades Fulgentius néven ismert auctora, akit négy fennmaradt műve, észak-afrikai származása, illetve működése, életideje (nagyjából az V. század második fele

- és a VI. század első fele) nyomán gyakran azonosítanak Szent Fulgentius ruspei püspökkel, (szülőhelye Telete; a település ma Medinet-el-Kedima, Tunéziában), akinek származása, műveltsége életideje (kb. 462/5-527/33) feltűnő módon megegyezik az előbbiével.
- ¹⁶ Platón: *Timaiosz*, 52a-b. = *Plato with an english translation*. VII. (trans. by R.G. Bury. „Loeb Classical Library”, William Heinemann, London – Harvard Univ. Press, Cambridge Mass.) 1952. 122.
- ¹⁷ *Timaiosz*, 52c. = i.m. 122-3.
- ¹⁸ Pauszaniász: *Graciae Descriptio*, V 23,6. = -: *Görögország leírása* I. (Muraközy Gyula ford. Pallas – Attraktor, Bp. 2000.) 304.
- ¹⁹ „*iussit Hyblaeis tribunal stare diva floribus: / praeses ipsa iura dicit, adsidebunt Gratiae.*” („az istennő úgy rendelte, bírói emelvényét Hybla virágai borítsák be, ő maga elnököl és ítéletet mond, a párkák melléje helyezik széküket.” 49-50. sor).
- ²⁰ Fr.W.J. Schelling: *A művészet filozófiája. (A kéziratot hagyatékból.* ford. Révai Gábor, Akadémia, Bp. 1991.). „A mitológia nem egyéb, mint az univerzum magasrendű köntösben, a maga abszolút alakjában, az élet és a csodálatos káosz képe az isteni imaginációban; a mitológia maga is költészet már, de önmaga számára valóban mégis csak az anyaga és eleme a költészetnek.” 111.
- ²¹ Hésziodosz: *Theogonia*, 188-200.
- ²² Kerényi Károly: *Prótoگونosz Koré*. in. *Mi a mitológia? Tanulmányok a homérosi himnuszokhoz.* (Szépirodalmi, Bp. 1988). 137. „Ilyen istenek csak felvilágozhatnak mint eszmék, csak közvetlenül ismerhetők meg a szellem egy-egy kinyilatkoztatás élményében. Nem jöhetnek létre valami másból fokozatosan.”
- ²³ Hermann Usener: *Götternamen. Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung.* (Verlag von Friedrich Cohen, Bonn, 1896). Az „Augenblicksgötter” című fejezet: 279-300.
- ²⁴ A mitikus figurák kortalan lénye igazából a kinyilatkoztatás világa felől szemlélve ölt temporális vonásokat, azzal párhuzamosan, ahogyan a kinyilatkoztatáshoz mérten a mitológia mindensége az „örök múltba” süllyed. Mindamellert az iménti kijelentés természetesen finomításra szorul, például ha elsősorban a művészettörténetre koncentrálnunk. Egy-egy archaikus kuros, vagy koré szobor kortalan tekintetéhez mérten „klasszikus” alakváltozataik arcán, illetve tekintetén kétségtelenül „nyomot hagy” a múltó idő, s ez a beszédes tény aligha csupán az úgynevezett „realisztikus ábrázolás” következménye.
- ²⁵ id. Kerényi Károly: *Prótoگونosz Koré*. i.m. 182.
- ²⁶ Homéroszi himnuszok *Aphroditéhez* II,5.
- ²⁷ Platón: *Szümposzion*, 180e.
- ²⁸ Cícero: *De nat. deo*. III,24. = -: *Az istenek természete.* (Havas László ford. Lazi Kiadó, Szeged, 2004.) 151.
- ²⁹ Andrea Cucchiarelli: *La Veglia di Venere.* („BUR Classici Greci e Latini”, Rizzoli, Milano, 2003). 75.
- A *Satyricon*bélihez nagyon hasonló példát hoz fel Cucchiarelli, amikor közli azt a mozaikot, amely a Sousse-i (Tunézia) Régészeti Múzeum mozaik-tárában látható, (évtizedekkel ezelőtt magam is láttam), s ahol nőnek öltözött férfiak táncolnak Vénusz ünnepén – a falon olvasható felirat április 1-ét mutat –, a háttérben larariumhoz hasonló bemélyedésben az ikonográfiai jegyek alapján valószínűsíthetően – egy kis Venus Anadyomene szobrocska szemlélhető.
- ³⁰ Ritoók Zsigmond: *Zur Komposition des Pervigilium Veneris.* in „Acta Classica Univ. Scient. Debrecen”, X-XI. (1974-75). 137.
- ³¹ u.o. 135-138.
- ³² Hans von Arnim: *Stoicorum Veterum Fragmenta*. I. (*Zeno et Zenoni discipuli*. Teubner, Stuttgart, 1964). frg. 168.
- ³³ Ritoók Zsigmond: i.m. 134.
- ³⁴ E három istennő: Pallasz Athéné, Artemisz és Heszta.
- ³⁵ frg. 100. = Schol. Hesiod. Theog. 134. *Stoicorum Veterum Fragmenta* I. i.m.
- ³⁶ Iulius Cesar i.e. 55-ben szentelt templomot mitikus ősanjának s egyben háborús győzőnek, Venus Victrixnek a Campus Martiuson; Hadrianus pedig 135-ben emelteti az istennőnek Róma legnagyobb templomát, egyúttal a város örök dicsőségének kifejezőjeként.

³⁷ Az a bevett elképzelés, miszerint a Názáreti Jézus megváltó keresztáldozata (szimbolikus értelemben pedig a mágusok által követett betlehemi csillag) egyszer s mindenkorra megtörte az antik *heimarmenének* (részül kiszabott sors, végzet) az asztrológia, a csillag-sors kifejezte hatalmát, mindenképpen finomításra szorul. Ha az újszövetségi *pronoia* (megszokott fordításban: „gondviselés”) jelentését gondosan le is választjuk a sztoikusok fogalmi szótáráról, a sors a bibliai

26 kontextuson belül is (változatlanul) érvényes szellemi realitás marad. Úgy vélem, az antik csillag-sors imént említett legyőzetezése az előfeltételek egyetemes rendszerére vonatkozik, a *személyes* (és különösképpen a kierkegaard *személyes*) tartományára automatikusan *nem*. Ezen a szinten mindenkinek a *saját* sorsára kell rábukkannia, és a *saját* életútját kell végiggárnia.

³⁸ A *megváltás* a mitológia világában értelmezhetetlen fogalom, legfeljebb a különféle korszakok rendjéről (az aranykortól a végső hanyatlást kifejező vaskorig) beszélhetünk, illetőleg a kezdeti viszonyok helyreállításáról (*apokatasztaszis*). Ennek megfelelően az univerzum legtávolabbi zugolyait is kitöltő *sorsszerűség/végzet* jellegének nagyjából-egészében a bibliai „örökkévaló bűnösség” problémája feleltethető meg. Vagyis az ember módjára meghalni nem tudó, bűnbe esett szellemi lények – elsősorban is a lázadó angyalok – bibliai értelemben éppoly „megválthatatlanok”, mint például az olümposzi istenek. Eme tény kétségtelen rokonságot teremt köztük, még ha azonoságot nem is.

³⁹ Augustinus: *Confessiones*. (ed. P.Knöll. „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum”, Bd. 33. Bécs, 1896). Magyar fordítás: --: *Vallomások*. (ford. Városi István, Gondolat, Bp. 1982). A rövid szövegszakaszt saját fordításomban idézem.

⁴⁰ Ha képesek lennének az álom-valóságban valódi egzisztenciális pozíciót felvenni, akkor ahhoz mérten a mitológia világa ténylegesen is *transzcendens* realitásnak bizonyulna. Éppen ezért a *transcend*o ige, illetve a *transcensus* kifejezés – az „átlépés” tényére utalva – használata a fenti mozzanatra nézve teljességgel indokoltnak tűnik.

⁴¹ Emmanuel Lévinas kifejezése; in. --: *A valóság és árnyéka* (ford. Barbaczy Eszter.) in. „Nappali Ház”, 1992/2. 4. „A művészet nem egy sajátos valóságtípusról alkotott tudás – a művészet eltér a tudástól. A művészet maga az elhomályosítás eseménye, a leszálló éj, az árnyak inváziója. Hogy teológiai fogalmakhoz nyúljunk, amely lehetővé teszi, hogy – mégha csak durván is – körülhatároljuk saját felfogásunkat a kurrens elképzelésekhez képest: a művészet nem a kinyilatkoztatás rendjébe tartozik. De nem tartozik bele a teremtés rendjébe sem, amely éppen az ellenkező irányba halad.”

⁴² A fenti metaforika teljességgel megfelel a sztoikus szümpatheia „zenei jellegének”, ám kézzelfogható módon Rilke I. *Duinói elégiájából* származik.

⁴³ Ovidius: *Metamorphoses*, 6,421. skk. = --: *Átváltozások*. (ford. Devecseri Gábor, Magyar Helikon, Bp. 1964.)

⁴⁴ *Hének könyvei*. (ford. Fröhlich Ida – Dobos Károly Dániel – Hollós Attila, „Őszövetségi Apokrifek” 1. PPKE, BTK, Piliscsaba, 2009.)

⁴⁵ *Képes beszédek könyve*. in. *Hének könyvei*. i.m. 99.

⁴⁶ „Aszbeél” – talán a héber *ázab* igéből: „Istentől elhagyott” – természetszerűleg csak az egyik jelölt a „zsidó Ámor” szerepkörére; a *Hénekh*-corpusban név szerint megörökített „nefilim” közül többen is kiválóan alkalmasak voltak/lehetettek erre.

⁴⁷ Publius Ovidius Naso: *Fasti. Római naptár*. (ford. Gaál László, „Prométheusz Könyvek”, Helikon, Bp. 1986). 74.

⁴⁸ *Virrasztók könyve*, 6. fej. in. *Hének könyvei*. i.m. 28.

⁴⁹ Az „alakot öltés” megközelítő kifejezés, erre nézve a II. *Korinthuszi-levélben* Pál apostol a következőket írja: „...*autosz gar ho Szatanasz metaszkhématidzetai eisz aggelon phótosz*”; (mert maga a Sátán [is] a világosság angyalává maszkirozza át magát; 11,14). A *metaszkhéma* ilyen értelemben külsődleges, a személyiség belső lényegét nem érintő külszíni maszk, vagy álca; az „alakot öltésnek” inkább a *metamorphosisz* jelentéstartománya felel meg.

⁵⁰ Fr. W.J.Schelling: *A művészet filozófiája*. i.m. 151.

⁵¹ Amennyiben az *Alétheia-világ* mintája a parmenidészi kosmosz, akkor a „horizonton kívüli” pozíció tökéletesen értelmetlen; nem létezik olyasmi, hogy a parmenidészi gömbön *kívül*. Ám amennyiben a bibliai kinyilatkoztatásban rögzült *Alétheia-világra* gondolunk (amelyből a Názáreti Jézus főleg

a *János-evangéliumban* beszél), akkor az – *apokalüpszisz* (a görög szó maga a *kinyilatkoztatás*) szemléleti horizontján kétségtelenül *kívül* esik. Miután a bibliai kinyilatkoztatás Isten lényének és tevékenységének csupán a töredékét tárja elénk.

⁵² Ismét csak: *apokalüpszisz, revelatio*.

