

ARHETIPSE PODOBE VZHODNJAŠTVA: MORALIČNO OGLEDALO ENEJEVE NOVE IDENTITETE

ŠPELA TOMAŽINČIČ

1. DILEMA O DRUGIH

Pred nekaj leti je izšla obsežna monografija z naslovom *The Invention of Racism in Classical Antiquity* avtorja Benamina Isaaca. Naslov monografije lahko zveni tudi kot provokacija, saj združuje pojma, ki sta v idejnih predstavah večine bralcev pa tudi raziskovalcev antičnih kultur nezdružljiva ali se celo izključujeta. To sta antika in rasizem. Prvo resno težavo povezovanja te pojmovne dvojice predstavlja relativna starost fenomena rasizem, drugo pa ideološko breme, s katerim je natovorjen ta termin. Splošno sprejeto dejstvo je namreč, da sta rasa in rasizem novoveška konstrukta.

Ne glede na znana dejstva smo z omenjenim naslovom postavljeni pred osnovno dilemo: ali rasizem v antiki predstavlja anahronizem, ali pa je treba njegove izvore dejansko iskati v antiki.

Osnovna avtorjeva intenca je namreč jasna. Skuša nas prepričati, da je antika poznala fenomen rasizma. Prepričanje, da antična kultura v bistvu ni rasistična in nikoli ni bila, po Isaacovem mnenju temelji na navadni pozabljivosti. Prav tako se Isaac ne strinja s tistimi, ki rasizem razumejo kot novoveški fenomen, temveč je prepričan, da je izvore rasizma treba iskati v antiki. Konceptualna povezava med modernim rasizmom in antiko po mnenju avtorja obstaja. Vzpostavilo jo je razsvetljenstvo, med avtorji tega obdobja sta pomembna predvsem George-Luis Buffon in David Hume, ki sta številne teoretične nastavke za svoje delo črpala v antiki.¹

V osnovi je izhodišče Isaacove študije prepoznati in slediti razvoju negativnih družbenih pojavov in praks v odnosu do tujih ljudstev v grški in rimski družbi. Zanimajo ga ambivalenten in sovražen odnos do tujih, zlasti sovražnih ljudstev, kot ga odražajo antična besedila. V teh okvirih Isaacova monografija pomeni prispevek k obravnavi antičnega odnosa do tujih ljudstev, etničnih skupin, sovražnih skupin in drugih nasploh.² Novost Isaacove študije je v tem, da v razumevanje in razlago odnosa do drugih vpeljuje nov fenomen, ki ga sodobna družba definira kot najbolj ekstremnega v odnosu do drugih.

¹ Številni primeri so navedeni v Isaac, *Invention of Racism*, 9–13, 64, 103, 160–61.

² Med njimi zlasti: Cartledge, *Greeks*; Harrison, *Greeks and the Barbarians*; Hall, *Ethnic Identity*; Mattern, *Rome and the Enemy*; Hingley, *Globalizing Roman Culture*.

Isaac se že takoj na začetku omeji na fenomen rasizma. Cilj študije tako postane dokazati, da so zgodnje oblike rasizma, kot jih sam imenuje, obstajale že v antiki in da so antične korenine rasizma služile kot prototip modernemu rasizmu.³

Avtor se pri tem zaveda, da izbrani pristop zahteva precizno in nedvoumno definicijo rasizma. Ključnega pomena je namreč, da predlagana definicija ustreza obravnavani temi, se pravi fenomenu antičnega rasizma. Samo pravilno izpeljana definicija lahko vodi k prepoznavanju rasističnih praks in manifestacij rasizma v antiki. Isaac zato ne izbere ene od obstoječih definicij rasizma, temveč postavi svojo definicijo. Rasizem definira kot:

Odnos do posameznikov in skupin ljudi, ki predpostavlja neposredno in enosmerno povezavo med telesnimi in duševnimi lastnostmi. Zaradi tega posameznikom in skupinam ljudi pripisuje skupne lastnosti, telesne, duševne in moralne, ki so trajne in nespremenljive, ker jih povzročajo dedni ali zunanji dejavniki, kot sta klima ali geografija.⁴

Ob tem dodaja, da je bistvo rasizma v tem, da ljudi obravnava kot superiorne oziroma inferiorne zaradi prepričanja, da imajo s skupino, ki ji pripadajo, skupne navidezne fizične, mentalne in moralne lastnosti in da teh lastnosti individualno ne morejo spremeniti, ker so determinirane s fizičnim okoljem. Razumevanje rasizma temelji na treh glavnih predpostavkah:

1. rasizem v osnovi zanika možnost spremembe na individualni ali kolektivni ravni;
2. rasizem skupinske značilnosti razume kot stalne, nespremenljive in sprejete od zunaj pod vplivom zunanjih fizičnih dejavnikov, kot so okolje, geografija in podnebje;
3. rasizem obravnava ljudstvo kot enoten in celovit organizem.

V prvih dveh točkah se rasizem razlikuje od predsodka, na primer etničnega, socialnega, rasnega ali kateregakoli drugega, v zadnji točki pa se z njim prekriva.⁵ Primer, ki ga Isaac ob tem navaja, se glasi: če se za neko ljudstvo trdi, da ima suženjsko naravo zaradi tega, ker mu vlada kralj, to imenujemo etnični predsodek. Če pa se trdi, da so neumni in pogumni zato, ker živijo v hladni klimi, je ta trditev rasistična.

Glavni problem Isaacove študije izhaja iz postavljene definicije predmeta raziskave. Bistvena komponenta definicije je determinizem; definicija rasizma temelji na deterministični predpostavki, pri čemer Isaac kot rasistični razlagalni model razlik med ljudmi razume le tistega, ki temelji na okoljskem determinizmu. Antični zapis o nekem ljudstvu vrednoti kot rasističen, če ustreza enemu od kriterijev: da so značilnosti prikazane kot posledica nespremenljivih zunanjih vplivov ali da so

³ O ciljih in izhodiščih Isaacove študije gl. predvsem Isaac, *Invention of Racism*, 1–8.

⁴ Prav tam, 23; prev. avtorica.

⁵ O razlikah med rasizmom in rasnimi predsodki prav tam, 23–25.

te značilnosti dedne. Takšne razlage so po njegovem mnenju v antiki prevladujoče. Problem je v tem, da se antični okoljski determinizem bistveno razlikuje od biološkega determinizma, ki je osnovna predpostavka definicije rasizma v 19. in 20. stoletju. Ta rasizem razlike razume kot biološko pogojene, kar je postdarvinovski koncept. Avtor se razlik, ki izhajajo iz razumevanja oblik determinizma v antiki in v novem veku, zaveda, zato antične razlage v resnici ne označi za rasizem temveč za protorasizem. Ta po njegovem mnenju predstavlja predhodnika modernemu rasizmu.⁶

Druga težava, ki izhaja iz definicije, je naslednja: Isaac nehotе ustvarja vtis, da je okoljska komponenta v antiki odločilna in prevladujoča pri razlagi kolektivnih značilnosti posameznih ljudstev. V nasprotju z Isaacovo okoljsko determinanto lahko upoštevamo tudi nekatere druge dejavnike, ki niso omejeni na okolje. Kot izziv Isaacovi teoriji okoljskega determinizma lahko na primer postavimo alternativno razlago, ki kolektivne značilnosti posameznih ljudstev utemeljuje na družbenih ali političnih dejavnikih. Takšne razlage v antiki niso bile neznane. Številni antični avtorji okoljski determinizem navajajo zgolj kot eno od možnih razlag za prepoznane kolektivne značilnosti posameznih ljudstev.⁷ Ideje o političnih in socialnih institucijah kot enem od elementov za določanje kolektivnih potez tako predstavljajo neposreden izziv Isaacovi rigidni teoriji rasizma v antiki. Ti antični pristopi k razlagi razlik med etničnimi skupinami so upoštevali tako družbene kot okoljske vplive. Ključnega pomena pri opredelitvi oblik determinizma je, da moderni rasizem v nasprotju z 'antičnim protorasizmom' razlikam ni sposoben priznati družbenih ali zgodovinskih izvorov, temveč jih razume izključno biološko.

Isaac rasizem v antiki vrednoti izključno na osnovi pisnih virov. Kot sam navaja, je njegov namen sistematična študija protorasizma, etničnih predsodkov in ksenofobije v antični literaturi od 5. stoletja pr. Kr. do pozne antike. Študija analizira tako vzorce mišljenja, intelektualne in emocionalne koncepte kot tudi odnose do določenih ljudstev, kot so dokumentirani v grški in rimski literaturi. Takšno izhodišče ima različne implikacije za študijo. Ker literarni viri ponavadi izražajo stališče avtorja, Isaac rasizem nujno razume kot izoliran fenomen in ga ne more z gotovostjo definirati kot splošen družbeni pojav. Rasizem v antiki tako postane individualen, izjemen fenomen, ki avtomatično razbremenjuje družbo kot celoto. Za Isaaca so sicer posebej dragoceni tisti viri, v katerih se odražajo družbeni predsodki in odzivi, ki dopuščajo interpretacijo rasizma v antiki kot družbenega pojava.

Težava Isaacove metodologije je tudi v tem, da se z obračanjem pozornosti k stališčem posameznika izogiba neposrednemu preverjanju širšega zgodovinskega, političnega, kulturnega in družbenega konteksta. Študija je tako omejena na deskriptivno

⁶ Isaac, *Invention of Racism*, 37–38.

⁷ Nekaj jih ob obravnavi posameznih avtorjev navaja tudi Isaac sam, npr. Izokratovo prepričanje, da so Perzijci slabotni zato, ker jim vlada mogočen kralj, ali Ksenofontovo trditev, da je bila Perzija mogočna, ko ji je vladal kralj, po njegovi smrti pa je oslabela.

analizo rasizma, ki ne ponuja razumevanja vzročnih in kontekstualnih vidikov obravnave tega fenomena, na primer tega, kaj je odločilno za pojav rasizma v antiki.⁸

Pomisleki zoper uporabo Isaacovega modela presojanja antičnega odnosa do drugih in zoper obravnavo fenomena rasizma v antiki nasploh torej obstajajo. Osnovni pomislek ni nov in je povezan z vprašanjem, ali je antiko sploh mogoče presojati s sodobnimi koncepti. Rasizem in rasa sta namreč novoveška konstrukta, antika ni poznala niti koncepta rase niti rasizma. Termin 'rasa' je prvič dokumentiran v 16. st. kot izraz evropskega kolonializma in imperializma. V tem času pojasnjuje razlike med ljudmi, s katerimi je bila soočena takratna Evropa, hkrati pa predstavlja osnovni sistem klasifikacije človeških skupin. Sprva, zlasti pa v času razsvetljenstva, je rasa taksonomski koncept, v 19. st. z uveljavitvijo znanstvenega rasizma postane predvsem biološki koncept.⁹

Odsotnost terminologije seveda še ne pomeni, da izbrane teme v antiki ne moremo preučevati. Kljub temu, da je definiranje in razlaganje antičnih družbenih razmerij in praks s stališča sodobne družbene teorije večkrat upravičeno,¹⁰ se uporaba terminov rasa in rasizem v okvirih antike vseeno zdi anahronistična in zavajajoča. To nenazadnje potrjuje Isaac sam, ki mu kljub natančni analizi v antiki ne uspe odkriti konkretnih rasističnih praks in se mora zadovoljiti z oznako 'protorasizem'.

Poleg terminologije pomisleki zadevajo tudi omejenost stališča presoje, ki izhaja iz Isaacove definicije rasizma. Antična stališča presoje razlik med ljudmi in razlage drugih so v grobem temeljila na kulturi (*nomos*) in naravi (*physis*). O prevladi enega dejavnika nad drugim so v 5. st. pr. Kr. potekale živahne intelektualne debate.¹¹ Naravne dejavnike (*physis*) najbolj očitno zagovarja psevdo-hipokratska razprava *O podnebjih, vodah in krajih* s konca 5. st.,¹² vendar etnične značilnosti ne obravnava kot 'genetsko' pogojene temveč kot rezultat vpliva okolja in klime.¹³ Kljub temu naravni determinanti, okolje in klima, nikoli v antiki nista bili uveljavljeni kot kriterij za pojasnjevanje razlik med ljudmi. Antična stališča presoje drugih in sistemi klasifikacije tujih skupin večinoma niso temeljila na fizičnih ali bioloških razlikah, temveč predvsem na etičnih, družbenih in kulturoloških kriterijih.¹⁴ Med

⁸ Edini primer, kjer avtor prestopa mejo deskriptivnih okvirov, je vprašanje imperializma. Avtor je namreč prepričan, da obstajajo povezave med stališči Grkov in Rimljanov do tujih ljudstev in njihovo ideologijo imperialne ekspanzije ter dejanskim uresničevanjem te politike. O tem prav tam, 169–224.

⁹ Rattansi, *Racism*, 23–33.

¹⁰ Uporabo sodobnega termina 'etnična identiteta' v antiki argumentirano zagovarja Hall, *Hellenicity*, 17–18, z dodatno literaturo.

¹¹ Hall, *Hellenicity*, 17–18, in Tuplin, »Greek Racism?«, 51–73.

¹² Gre za enega od spisov iz Hipokratovega korpusa (*Corpus Hippocraticum*), katerega avtorstvo je sporno. Gl. Isaac, *Invention of Racism*, 60 in op. 18.

¹³ Za kritiko rasističnega branja tega teksta gl. Tuplin, »Greek Racism?«, 63–69, prim. Isaac, *Invention of Racism*, 60–69.

¹⁴ O tem Tuplin, »Greek Racism?«, 47–63. Prim. še Nippel, »The construction of the 'Other'«, 278–93.

temi posebno mesto zaseda jezik. Izraz *barbar*¹⁵ se brez negativnih konotacij prvotno nanaša na vse tiste, ki niso govorili grško.¹⁶ Etimološko je beseda razložena kot: 1) onomatopoetski izraz, sestavljen iz zlogov bar-bar, ki označujeta nerazločnost tujega jezika, ki so ga Grki prepoznavali zgolj kot nerazločno 'brbljanje' ali 2) kot izposojenka in sumerske besede *barbaru*, ki preprosto pomeni 'tuj', 'nenavaden'.¹⁷

Zgodovina termina barbar je bistvena za razumevanje pomena kriterijev presoje 'drugih' in oblikovanje koncepta 'Drugi' (*the Other*). V času zmag nad Perziji v letih 480–479 pr. Kr. so Grki ustvarili barbara, univerzalno podobo Drugega (*the universal Other*). Redefinicija tega termina pomeni iznajdbo stereotipne, enotne podobe Drugega, ki je najlepše upodobljena v Ajshilovih *Peržanih* iz leta 472 pr. Kr. Večina zgodovinarjev je čas perzijskih vojn prepoznala kot odločilen trenutek pri oblikovanju grške identitete. Iznajdba negativne podobe barbara, ki je diametralno nasprotna podobi Grka, je pomenila nov mehanizem pri definiranju grštva in grške identitete; ustvarila je dihotomijo podob, grške in barbarske. Prva je predstavljala grštvo, druga, negativna, pejorativna in moralno sporna je predstavljala barbare. Negativna polarizacija je pomenila, da so Grki svojo identiteto definirali od zunaj, skozi primerjavo z nasprotno podobo barbara.¹⁸

Zadnji pomislek je povezan z uporabnostjo Isaacovega modela za presojo etnične alteritete v antiki. Koncept rase v sodobni antropološki in sociološki znanosti ni več tako prisoten; prvič zato, ker so sodobne genetske raziskave po 60 letih 20. st. zavrnila hipoteze o biološki determiniranosti ras, na kateri je v 19. in 20. stoletju slonela definicija rasizma;¹⁹ drugič zaradi še vedno prisotnega ideološko-zgodovinskega bremena.²⁰ V zadnjih desetletjih je koncept rase, ki še ni doživel ustrezne redefinicije, v veliki meri nadomestil koncept etnične skupine. Teoretska literatura, ki se loteva vprašanj etnične in kulturne identitete, ponuja za antične študije številne uporabne ideje in zaključke, ki se tičejo formiranja etnične identitete in narave etničnih skupin. Za razumevanje nadaljevanja te razprave lahko izpostavimo tri:²¹

- 1) etnična identiteta je družbeni in ne biološki fenomen;
- 2) etnične skupine niso statične in monolitne temveč dimanične in fluidne;
- 3) etnična identiteta se vzpostavlja v razmerju z drugimi etničnimi identitetami.

¹⁵ Gr. βάρβαρος, lat. *barbarus*.

¹⁶ Hall, *Inventing the Barbarian*, 3–5 in Nippel, »The construction of the 'Other'«, 281.

¹⁷ Hall, *Inventing the Barbarian*, 3 in Hall, *Hellenicity*, 111–12.

¹⁸ Gl. predvsem Hall, *Inventing the Barbarian*, 56–100 in Cartledge, *Greeks*, 51–77, ter Hall, *Hellenicity*, 175–79.

¹⁹ Rattansi, *Racism*, 69–86.

²⁰ O razmerju med raso in etnično identiteto ter uporabnosti obeh konceptov Hall, *Hellenicity*, 1–29.

²¹ Točke so povzeto po Hall, *Ethnic Identity*, 17–33, in Hall, *Hellenicity*, 13–15.

2. SPREMINJAJOČA SE IDENTITETA: KAKO SO KARTAŽANI POSTALI TROJANCI?

Vergilij v proemiju *Eneide* v prvih sedmih verzih razkrije celotno vsebino epa: tema pesnitve bo padec enega mesta in s tem dogodkom povezana ustanovitev drugega. Zgodba je načrtana linearno kot potovanje glavnega junaka Eneja med dvema mestoma, Trojo in Rimom, *Troiae* (1.1) ... *Romae* (1.7). Začetna geografija mest, v katero je vpet glavni junak, bralca seznani z osnovnimi dejstvi, ki so bistveni za razumevanje pesnitve; usoda Rima je povezana s padcem Troje (brez padca Troje Rima ne bi bilo), Enejev cilj je ustanoviti mesto, prinesiti penate v Lacij in začeti latinski rod (... *conderet urbem / inferretque deos Latio, genus unde Latinum*, 1.5–6). Na samem začetku pesnitve je jasno, da bo svojo nalogo izpolnil, čeprav v epu samo ustanovitevno dejanje ni opisano.

Ep se v resnici začne šele po uvodnem nagovoru Muzam (1.8–11), v katerem Vergilij zahteva epsko pripoved. Prva beseda, ki sledi proemiju, je *urbs* (1.12). Ne gre za Rim niti za Trojo, temveč za Kartagino (1.12–4):

Urbs antiqua fuit, Tyrii tenuere coloni,
Carthago, Italiam contra Tiberinaque longe
Ostia, dives opum studiisque asperrima belli

Mesto Kartagina je bilo starodavno, naseljevali so ga tirski kolonisti. Stalo je nasproti Italije, daleč od Ostije na Tiberi, neizmerno je bilo v bogastvu in surovo v vojaških naporih.

Postavitev Kartagine na epski zemljevid razbije načrtano linearno pripoved od padca Troje do ustanovitve Rima. Opis mesta, predlog *contra* (*Italiam contra*), ki ne zaznamuje samo geografske pozicije mesta, in *asperrima belli*, govori o sovražnosti med mestoma in namigujeta na spopad. Še toliko bolj, ker je Kartagina najljubše mesto Junone (1.15–18), v kateri so rimski bralci prepoznali staro sovražnico Rima.

Prvi spev *Eneide* skoraj v celoti govori o Kartagini; Vergilij Enejev prihod na libijsko obalo uporabi za prikaz rastoče Kartagine, kraljice Didone, ki vlada mestu, za razlago njenega mitološkega rodovnika in predstavitev kartažanske kulture.

Še pred prihodom v Kartagino, kamor Eneja privede mati Venera, skozi Venerino in Enejevo razlago (1.343–64 in 1.372–85) spoznamo mitični genealogiji obeh junakov; Didonina in Enejeva usoda sta v glavnih obrisih enaki: oba sta prisiljena v selitev, odhajata z Vzhoda, ustanoviti morata novo mesto: *non ignara mali, miseris succurrere disco* (»ker razumem nesrečo, znam pomagati nesrečnim«, 1.630) in *me quoque per multos similis fortuna labores iactatam hac demum voluit consistere terra* (»podobna usoda je hotela, da se tudi jaz po preživetih mnogih naporih slednjič

ustalim v tej deželi», 1.628). Eneja in Didono povezujejo tudi številne skupne kvalitete, kot so: *virtus, pietas, iustitia, industria*. Vendar primerjava obeh zgodb – verjetno ni naključje, da v *Eneidi* potekata vzporedno – jasno pokaže na celo vrsto razlik, ki jih Vegilij namenoma razkriva.

Didonina in Enejeva zgodba se najprej razlikuje v vzrokih za odhod; Didona, hči kralja feničanskega mesta Tir, je poročena s stricem Sihejem, ki ga je zaradi velikega bogastva umoril njen brat Pigmalion. Zaradi zločina, ki se je dogodil, je Didona z nekaj zvestimi privrženci in moževim premoženjem zapustila Tir in po postanku na Cipru na libijski obali ustanovila mesto Kartagina.²² Didona pobegne, ker je žrtev bratovega nasilja, in zaradi zločina v družini. Motiv za umor njenega moža je pohlep po bogastvu in oblastiželjnost. Tirsko kraljestvo ogrožata razkošje, pohlep po bogastvu in oblasti. Enej izhaja iz mlajše veje trojanske kraljeve družine, iz Troje je pregnan zaradi sovražnega zavzetja mesta. Njegovo mesto propade. Je junak, ki so mu bogovi prerokovali, da bo nekoč vladal Trojancem,²³ in nastopa v vlogu voditelja preživelih Trojancev. Njegovo potovanje in njegov cilj sta volja boga Jupitra. Didona pobegne od doma z moževim bogastvom in skupino zvestih privrženecv. Enej je pregnan, na begu iz goreče Troje odnese očeta Anhiza in sina Askanija ter domače penate. Enej je junak s prihodnostjo, iz Troje odhaja v Lacij, ki predstavlja njegove družinske korenine, išče svoj italški rod in domovino, kjer ga čaka zemlja za ustanovitev novega mesta in bodoča žena. Didona je junakinja brez prihodnosti. Odhaja v neznano, tuje, sovražno okolje.²⁴ Zemljo za mestni teritorij si mora zagotoviti z zvijačo. Vztrajno zavrača vse snubce, Jarbanta, kralja Getulov in druge kneze, ne želi si poroke in nima zagotovljenega potomstva.

Kako je v tej mitološki genealogiji predstavljena *gens Punica*? Izpostavimo lahko vsaj tri vodilne motive: endogamni zakon, prevaro in bogastvo.

Endogamni zakon junakinje je dejstvo, ki zaznamuje celoten punski rod; takšen zakon ne zagotavlja potomstva, temveč zaradi medružinskih vezi ogrozi njegovo nadaljevanje in destabilizira oblast do te mere, da pride do umora v družini. Nadaljevanje rodu dodatno ogrozi ugrabitev punskih žena na Cipru, ki posledično vodi v čustveno sterilnost punskih mož in zavračanje zakona z afriškimi ženskami. Didona sama ni sposobna zagotoviti potomstva in s tem nadaljevanja rodu; živi v iluzijah pretekle zveze in zavrača eksogamen zakon s tujimi snubci. Propad najboljšega elementa punskega rodu je simbolično naznanjen z Didoninim samomorom. Endogamne zakonske zveze so v grško-rimskem kuturnem svetu vrednotili kot

²² Kartagina (*qart hadasht*) dobesedno pomeni 'novo mesto'. Prvotno ime ustanoviteljice Kartagine je Elisa. Didona je sprva njen vzdevek, ki kasneje nadomesti pravo ime ustanoviteljice. Za razlago obeh imen gl. Ribichini, »Dido and her myth«, 568.

²³ V *Iliadi* (20.307–8) Pozejdon, potem ko ga reši iz boja z Ahilom, v katerem bi bil premagan in ubit, prerokuje, da bo nekoč zaradi svoje zvestobe bogovom vladal Trojancem.

²⁴ Prim. Didonin pogovor s sestro Ano (*Aen.* 4.35–44), v katerem toži o svojem brezizhodnem položaju (tuja dežela, sovražna ljudstva, grožnje s Tira, nima potomstva).

moralno zavržno dejanje, veljale so za nesprejemljive in so jih razumeli kot vzrok za degeneracijo rodu. Podobno so bile obravnavane tudi etnično mešane poroke. Tovrstne zakonske prakse so veljale za izrazito tuj element in za znamenje neciviliziranosti; povezovali so jih z vzhodnjaškim kulturnim okoljem, kjer so bile po splošnem prepričanju nekaj običajnega.²⁵

Enejeva družinska slika je popolno nasprotje Didonini. Podoba iz Troje bežečega Eneja pove vse: tri generacije moških, simbol rodovne kontinuitete; družinski penati, kultni predmeti, simbol religiozne kontinuitete in družinskih vrednot. Enej je povezan s homersko tradicijo, označen je kot *insignis pietate vir* (1.10),²⁶ je ugleden bojevnik²⁷ in ima bogovsko poreklo.²⁸ Vse te njegove poteze same zase govorijo, da je bil izbran najboljši trojanski element. Trojanska genealogija skozi moško linijo nakazuje kult prednikov in željo potomcev, da se odlikujejo v svojih dejanjih in dosežejo simbolni status svojih prednikov, s čimer je zagotovljena kontinuiteta kvalitete rodu.

Drugi motiv je prevara. Didona s prevaro pridobi moževo bogastvo, s katerim zapusti Tir, v Afriki pridobi zemljo z lažno obljubo o poroki. Motiv prevare je del klasičnega repertoarja stereotipne vrednostne podobe Feničanov, ki je vsebinsko v jedru ostal nespremenjen od Homerja naprej.

Tretji že nakazani motiv, ki ključno determinira *gens Punica*, je pretirano bogastvo, razkošje, luksuz, v katerem uživajo Punci. Ustanovitvena zgodba mesta Kartagine ustreza izvorom velikega in bogatega trgovskega ljudstva; v njej izstopa motiv denarja; Sihej je *ditissimus auri* (1.343), ubil ga je Pigmalion, ki je *avarus* in *auri caecus amore* (1.349), Sihej Didoni pred odhodom iz Tira pove za *ignotum argenti pondus et auri* (1.359). V nasprotju s tem Hektor Eneju pove za penate. Tirski begunci natovorijo svoje ladje z zlatom (*navis, quae forte paratae, corripiunt, onerantque auro*, »ladje, ki so bile po naključju pripravljene, so ugrabili in natovorili z zlatom«, 1.362), medtem ko so Trojanci *omnium egeni* (1.599), na ladje naložijo družinske penate (*sum pius Aeneas, raptos qui ex hoste Penates classe veho mecum*, »pobožni Enej sem, na ladji vozim s seboj penate, ki sem jih odnesel od sovražnika«, 1.378–91).

Motivi, povezani s samim dejanjem ustanovitve novega mesta, prav tako odražajo dve popolnoma različni kulturni tradiciji, ki se kažeta v načinu pridobivanja ozemlja za novo naselbino, v načinu omejitve pomerija in v znamenjih (*omina*) na prostoru bodoče naselbine.²⁹

²⁵ Ribichini, »Dido and her myth«, 569.

²⁶ Je *pius erga parents* in *pius erga deos*, Homer ga označi za *εὐσεβής* (Il. 20.299).

²⁷ V Iliadi se Enej spopade z Diomedom (5.297–430) in Ahilom (20.259–339). Obakrat ga iz boja rešijo bogovi, prvič ga reši mati Afrodita, drugič pa Pozejdon.

²⁸ Enejeva mati je Afrodita, njegov ded je Jupiter.

²⁹ Vergilijev vir za ustanovitveno zgodbo Kartagine je zgodovinar Pompej Trog (18.4–6). Kartagino so ustanovili tirski kolonisti konec 9. st. pr. Kr. Kot je zapisano v Analih mesta Tir, je v sedmem letu vladanja kralja Pigmaliona njegova sestra Elisa zbežala iz Tira in ustanovila Kartagino. Moscatti, »The Carthaginian Empire«, 54.

Didona je ozemlje pridobila z denarjem in zvijačo; z lokalnim prebivalstvom se je pogodila, da lahko kupi toliko ozemlja, kolikor ga prekrije volovska koža. Kožo je nato raztegnila in razrezala na trakove: *mercaticque solum, facti de nomine Byrsam, taurino quantum possent circumdare tergo* (»kupili so zemljo, kolikor so jo lahko obdali z volovsko kožo, in jo poimenovali Birska«, 1.368–9). S to zvijačo je pridobila ozemlje celotnega griča nad promontorijem bodoče Kartagine.³⁰ Ta del zgodbe aludira na punske ozemeljske apetite in širjenje njihove ekonomsko-trgovske mreže po Mediteranu. Primerjalno je ta del ustanovitvene zgodbe v popolnem nasprotju z rimsko tradicijo. Rimljani so ob ustanovitvi mesta popolni lastniki svojega ozemlja. Ozemlje, kjer bo nekoč stal Rim, je namreč Eneju podaril Evander.³¹ Pomerij mesta Rim je določil šele drugi rimski kralj Numa Pompilij. Plutarh izrecno navaja, da Romul ni želel načrtovati pomerija prvotnega Rima, ker bi s tem dejanjem nakazal, koliko je posegel v tuje ozemlje. Pove tudi, da je bil prvotni obseg mesta majhen in da ga je Romul kasneje razširil z vojnami.³²

Rimski teritorialni pristop, nakazan v ustanovitveni zgodbi, ki vojno predstavlja kot legitimen pristop pri osvajanju novih ozemelj, lahko beremo tudi kot zameetek rimske imperialne ideologije. Te namige potrjuje *omen* v ustanovitveni zgodbi. Kartažani pri gradnji na mestu, kjer bo stal Junonin tempelj, odkrijejo konjsko glavo, ki napoveduje, da bo Kartagina *bello egregiam et victu facilem per saecula gentem* (1.444). Vzporedno znamenje je človeška glava, odkrita v temeljih Jupitrovega templja na Kapitolu, ki ga je dal postaviti Tarkvinij Ošabni. Dve različni ustanovitveni znamenji narekujeta dve različni usodi mest: znamenje Kartagini napoveduje usodo poraženega mesta, Rimu pa usodo zmagovalca.³³

Značajski atributi Kartažanov, ki jih razkriva Vergilij v mitološki genealogiji, so homerska dediščina;³⁴ Homerjeva podoba Feničanov predstavlja univerzalni zgled, ki ga je kasnejša literarna tradicija prenesla na njihove neposredne naslednike Kartažane.³⁵ Omemba Feničanov v *Iliadi* je obakrat povezana z njihovimi razkošnimi proizvodi; v prvem primeru (6.288–95) so to pisane tkanine, delo sidonskih žensk, in v drugem (23.740–5) velik srebrn krater. Feničanski značaj nam dejansko razkrije šele *Odiseja*; prva referenca je zopet povezana z bogatim feničanskim izdelkom (4.614–9); ostale tri (13.256–86; 14.287–315; 15.403–84) z njihovimi pomor-

³⁰ Kartažanska trdnjava se je imenovala Birska, kar je grški izraz za volovsko kožo.

³¹ *Aen* 7.320–72

³² Plutarh, *Numa Pomp.* 16.

³³ Ribichini, »Dido and her myth«, 569.

³⁴ Omembe Feničanov pri Homerju: *Il.* 6.288–95, 23.740–5; *Od.* 13.271–86, 14.287–300, 15.415–53. Za omembe Feničanov v antičnih besedilih gl: Isaac, *Invention of Racism*, 324–35 in Mazza, »The Phoenicians«, 548–67.

³⁵ Vergilijev vir za ustanovitveno zgodbo Kartagine je zgodovinar Pompej Trog (18.4–6). Kartagina so ustanovili tirski kolonisti konec 9. st. pr. Kr. Kot je zapisano v Analih mesta Tir, je v sedmem letu vladanja kralja Pigmaliona njegova sestra Elisa zbežala iz Tira in ustanovila Kartagino. Moscati, »The Carthaginian Empire«, 54.

skimi spretnostmi. V kontekst zgodb o feničanskim pomorskih 'pustolovščinah' sodijo tudi negativne vrednostne sodbe o njihovem značaju; poveljnik feničanske ladje je opisan kot »slepar in lažnivec, ki je zagrešil že veliko podlih dejanj« (14.288–9), ki je »zapeljal Odiseja z lažnivo pretvezo« (14.290) in »daje lažne nasvete« (14.296). Zgodba uvaja značajske attribute in epitete, ki se deloma ponovijo v bolj znani zgodbi o svinjskem pastirju Evmaju (15.403–84).³⁶

Za Homerja ne moremo trditi, da razkriva negativno vrednostno sodbo o Feničanih.³⁷ Gotovo pa je, da so značajski atributi, s katerimi je 'ovenčan' feničanski poveljnik ladje v Odiseji, postali stalnica v rimskih vrednostnih sodbah o Kartažanih in primarni zgled za njihovo stereotipno podobo. Podoba Feničana kot bogatega obrtnika in prevarantskega trgovca je eden najbolj rigidnih in vztrajnih antičnih stereotipov, ki se je nekritično preselil na njihove neposredne naslednike Kartažane.³⁸ Negativni atributi, kot so 'sleparji', 'lažnivci' in 'pretkani trgovci', so skupaj z opisano prakso ugrabitve žensk in otrok ter njihovim zaslužnjem postali del splošno sprejete predstave o Kartažanih, ki jo je dokončno oblikovala avgustejska doba.³⁹

Da je v ozadju Vergilijevega opisa Puncev Homer, opozarjata še dva odlomka, ki sprožata aluzije na Trojo.

Prvi odlomek skozi Ilionejev govor Didoni odpira problematiko punskega 'gostoljubja' (1.539–43):

Quod genus hoc hominum? Quaeve hunc tam barbara morem
permittit patria? Hospitio prohibemur harenae;
bella cient, primaque vetant consistere terra.
Si genus humanum et mortalia temnitis arma
at sperate deos memores fandi atque nefandi.

Kakšna vrsta ljudi je to? Katera barbarska dežela dopušča takšno ravnanje? Odreka jo nam pravico do pristanka, z vojno grozijo in nam preprečujejo stopiti na obalo. Če prezirate človeški rod in orožje smrtnikov, vedite, da bogovi pomnijo dobra in zla dejanja.

³⁶ Za Feničane pri Homerju Mazza, »The Phoenicians«, 551–52, in Winter, »Homer's Phoenicians«, 247–49.

³⁷ Enako velja za grško klasično zgodovino, ki se v celoti izogne negativni vrednostni podobi Kartažanov in jim je večinoma celo naklonjeno. Izjema je zgodovinar Timaj iz Tavromenija na Siciliji (ok. 356–260 pr. Kr.). Kot sicilski Grk v svoji zgodovini zavzame protikartažansko stališče. Gl. Barcelo, »The Perception of Carthage«, 1–14.

³⁸ V *Iliadi* se za Feničane uporablja izraz Sidonci, prebivalci Sidona, enega od feničanskih mest na levantski obali poleg številnih drugih, kot so Tir, Biblos, Beritus, Tripoli in druga. Izraz Feničani je grška oznaka za vse prebivalce obmorskih mest na levantski obali.

³⁹ Prim. Mazza, »The Phoenicians«, 558–67, in Isaac, *Invention of Racism*, 324–35, za rimsko literarno tradicijo o Kartažanih.

Prvi stik Trojancev s kartažansko kulturo je izraz divjaštva (*ferocia*) in pomeni kršitev pravila gostoljubja s strani Kartažanov. Kartagina je predstavljena kot *barbara patria*, Kartažani pa kot *genus*, ki krši osnovno civilizacijsko načelo *ius hospitum*. To načelo je v Ilionejevem govoru predstavljeno kot *thémis*, kot zakon božanskega izvora, ki ga je vzpostavil Zevs. *Thémis* določa ravnanje s tujcem, ki je prav tako pod zaščito Zevsa Ksenija.⁴⁰ Zloraba tega načela ne pomeni zgolj kršitve enega od osnovnih načel družbenega vedenja, temveč ima kršitev teh načel neposredne kozmične posledice, ki posegajo v osnovno hierarhično strukturo sveta. Ker Jupiter prepozna Kartažane kot *gens inimica* (4.235), pošlje Merkurja, da pri Kartažanih zagotovi *ius hospitum* in prepreči konflikt: *ponuntque ferocia Poeni corda volente deo; in primis regina quietum accipit in Teucros animum mentemque benignam* (»po volji boga Punci umirijo divja srca; med prvimi kraljica izkaže Tevkrom mirnega duha in dobrohoten namen«, 1.303–4). Analogija s Trojo je očitna: Trojanci so z ugrabitvijo Helene kršili *ius hospitum*, kar je bil neposreden povod za trojansko vojno. Kozmične posledice kršitve tega zakona so vidne v Zevsovi odločitvi, da Trojo uniči, ker je Paris z ugrabitvijo Menelajeve žene Helene kršil omenjeni zakon. Enaka usoda doleti Kartagino po Enejevem odhodu.⁴¹

Drugi odlomek (1.637–42; 723–41): Trojanci in Kartažani so zbrani na razkošnem banketu, ki ga je za prišleke priredila Didona. Banket je razstava orientalskega blišča in spominja na Homerjeve opise feničanskega razkošja: razkošna palača, drage škrlatne preproge, srebrne in zlate posode, kraljica leži na zlatem divanu, bogato obložene mize, darilna skodelica, okrašena z dragulji in zlatimi kamni.⁴² Trojanci prinesejo Didoni bogata darila (1.647–55): z zlatom vezen plašč, ki ga je nekoč nosila Helena, žezlo, biserno ogrlico, z dragulji okrašen diadem.

Munera praeterea, Iliacis erepta ruinis,
ferre iubet, pallam signis auroque rigentem,
et circumtextum croceo velamen acantho,
ornatus Argivae Helenae, quos illa Mycenis,
Pergama cum peteret inconcessosque hymenaeos,
extulerat, matris Ladae mirabile donum:
praeterea sceptrum, Ilione quod gesserat olim,
maxima natarum Priami, colloque monile
bacatum, et duplicem gemmis auroque coronam.

Razen tega ukaže prinesti darila, ki so bila rešena iz porušene Troje: palo, natrpano z zlatimi podobami, in pokrivalo, obrobjeno z zlatorumenim akantom. To okrasje, čudovito darilo matere Lede, je iz Miken odnesla argejska Helena, ko je

⁴⁰ Burkert, *Greek Religion*, 130 o vlogi Zevsa kot zaščitnika tujcev in pravice do gostoljubja.

⁴¹ Didona napravi samomor, Kartagina propade.

⁴² Prim. opis kraljice Didone v 4. spevu.

hlepele po Troji in nedovoljeni svatbi. Nato pa še scepter, ki ga nekoč je nosila Iliona, najstarejša Priamova hči, biserno ogrlico in dvojno krono v zlatu z dragimi kamni.

Podobe orientalskega barbarstva, zlasti opis vzhodnjaškega razkošja na banketu, ustvarjajo analogijo med Punci in Trojanci. Vergilij s pomočjo slabšalnega stereotipa o Kartažanih kot barbarih redefinira veljavne mitološke predstave o Trojancih in jih prenese na Punce. Zgodovinskim Puncem dodeli attribute mitoloških Trojancev in jih napravi za njihove neposredne naslednike. Z na novo zarisano podobo Kartažanov se mitološki vzorec Troje prenese v realnost rimske zgodovine. Stari homerski motiv Troje postane posrednik pri oblikovanju nove podobe Kartagine, ki asociira staro-davno Trojo in v tem smislu predstavlja *Ilion novum*. Zgodovinska konkretizacija mitološke Troje je najbolj očitna v prvi ekfrazi *Eneide*.⁴³

Priložnost za prvo ekfrazo nastopi, ko Enej pred srečanjem z Didono obišče novi kartažanski tempelj, ki je posvečen Junoni (1.446–93). V njem odkrije prizore iz trojanske vojne. Tema upodobitev je padec Troje. Motiv so boji (*Iliacas pugnās*), prikaz krute usode trojanskih junakov in njihovih zaveznikov: Priam, traški kralj Rezos, ki ga je ubil Tidejev sin Diomed takoj po prihodu pred Trojo, Troil, najmlajši Priamov sin, ki je bil nemočen v boju z Ahilom, trojanske žene, ki hitijo v svetišče Palade, Ahil, kako vlači Hektorjevo truplo okoli Patroklovega groba, Enej, Memnon, etiopski kralj, ki ga je ubil Ahil, Pentezileja, kraljica Amazonk, ki jo je ubil Ahil.

Čeprav tempelj prikazuje *Iliacas ex ordine pugnās* (1.456), nam Vergilij podaja nekronološko, emocionalno selekcijo podob, posredovano prek Eneja kot opazovalca. Junak se v njih sooči s preteklostjo, je hkrati opazovalec in predmet umetniškega dela. Sprva opazuje (*miratur* 1.456), nato vidi (*videt*, 1.465; *videbat*, 1.466) in na koncu prepozna (*agnoscit lacrimans*, 1.470; *se quoque....agnovit*, 1.488). Njegova reakcija in komentar ob trojanskih prizorih v templju sta presenečenje nad širokim slovesom trojanskih bojov: *bellaque iam fama totum vulgata per orbem* (1.457). Prisotnost slik v templju pojasnjuje izključno s prepoznavnostjo trojanske vojne in s spoštovanjem do zaslužene slave: *sunt hic etiam sua praemia laudi; sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt* (»tudi tu so primerne nagrade za slavo, so stvari, vredne solza, in človeška usoda se dotakne srca«, 1.461–2).

Ključni problem upodobitev v templju je v opazovalcu; sporočilo ekfraz se namreč konstituira skozi opazovalca. Čeprav Enej kot priča dogodkov tako rekoč predstavlja idealnega gledalca in interpretira upodobitev v templju, ne prepozna in v resnici tudi ne more prepoznati vsebinske povezave med Trojo, Kartagino in upodobitvami v Junoninem templju. Vergilijev bralec trojanskih prizorov v templju ne dojema na enak način kot Enej, torej zgolj kot boleč spomin, temveč razume kontekst

⁴³ Pomembnejši prispevki so: Williams, »The pictures on Dido's temple«, 145–51; Clay, »The archeology of the temple«, 195–205; Putman, »Dido's murals and Virgilian ekphrasis«, 243–75; Barchiesi, »Virgilian Narrative«, 271–81 in Hardie, *Virgil*, 75–79.

(Junonino svetišče) in pomen prizorov; prepozna tudi povezavo med Kartagino in Trojo. Za bralca je ključno prepoznavanje trojanske vojne v novem vsebinskem kontekstu: upodobitve v templju ustvarjajo paralele med Trojanci in Kartažani, spričo katerih Trojanci učinkujejo kot mitološki predhodniki Puncev. Vizualne podobe Junoninega templja opazovalca-bralca prav tako usmerjajo k prepoznavanju povezav med mitološko preteklostjo in sedanjostjo; izbira teme in kontekst upodobitev ponujata mitološko analogijo prihodnjim zgodovinskim dogodkom. Ekfrazo je zato mogoče razumeti kot ominozen namig na prihodnje dogodke.

Zakaj torej Enejevo linearno načrtano potovanje iz Troje do Rima prekine vihar (gotovo ni naključje, da je vihar povzročila boginja Junona), ki ga vrže na kartažanske obale? Kakšno je sporočilo postanka v Kartagini v prvem spevu *Eneide*?

Iz povedanega se zdi razumljivo, da je Vergilijev namen Kartagini nadeti podobo 'Drugega'; to je tisto podobo, od katere se mora Enej oddaljiti. Tehnika, s katero Vergilij zariše to podobo, je polarizacija, ustvarjanje nasprotja med Kartažani kot neciviliziranimi barbari in civiliziranim svetom. Druga tehnika je prenos zgodovinsko oblikovanih stereotipov o Feničanih in Vzhodnjakih nasploh na Kartažane.⁴⁴ Ključna je povezava s Trojanci kot literarno-mitološko podobo 'Drugega', s Trojanci kot arhetipom vzhodnjaštva, seveda predvsem v smislu negativnega moraličnega zgleda. Slikovni zgled Vergilijeve ekfrazе so poslikave znamenite Pisane stoe (*stoa poikile*) na atenski agora, ki je bila zgrajena okoli leta 460 pr. Kr. kot spomenik atenski zmagi nad Perzijci. Izbor slik – bitka pri Ojnoi,⁴⁵ boj Tezeja z Amazonkami, zavzetje Troje in bitka pri Maratonu – ustvarja vzporednice med Trojanci in Amazonkami kot mitološkimi nasprotniki Grkov ter zgodovinskimi Perzijci, nad katerimi zmagujejo Grki.⁴⁶

Arhetipska podoba vzhodnjaštva, ki ponuja konstelacijo (proti)zgledov, je moralično ogledalo, ki ga Vergilij ponuja najprej Eneju, nato avgustejskim bralcem. Problem je seveda v tem, da je Enej *de facto* še vedno Trojanec. Vergilijev *speculum morum* tako problematizira Enejevo trojanskost, njegovo etnično identiteto. Pravi namen upodobitve Kartažanov je mogoče najjasneje razbrati prav iz ekfrazе, torej ne neposredno, temveč prek medija umetnine. Ta dejansko učinkuje kot '*Iliada*' znotraj *Eneide*.

Bralec dihotomijo podob, ki jo odseva Vergilijev *speculum morum*, lahko prepozna, ne moremo pa tega trditi za Eneja. Podobe v Junoninem templju pri Eneju sprožajo napačne, vendar logične reakcije. Enej ne zazna in še niti ni sposoben zaznati problema svoje etnične identitete, ker še ne pozna svoje prave 'mitološke' genealogije

⁴⁴ O tem Erskine, *Troy between Greece and Rome*, 61–93.

⁴⁵ Po vsej verjetnosti dodana kasneje kot odraz ohladitve odnosov med Atenami in Sparto. V bitki pri Ojnoi so Atenci prvič premagali Spartance.

⁴⁶ Prim. Castriota, *Myth, Ethos and Actuality*, 76–89 in Erskine, *Troy between Greece and Rome*, 70–71.

in svoje prave pradomovine. Zmeda v njegovi etnični orientaciji je očitna v odlomku, kjer Enej nastopa v vlogi graditelja Kartagine (4.259–67):

Ut primum alatis tetigit magalia plantis,
Aenean fundantem arces ac tecta novantem
conspicit; atque illi stellatus iaspide fulva
ensis erat, Tyrioque ardebat murice laena
demissa ex umeris, dives quae munera Dido
fecerat, et tenui telas discreverat auro.
Continuo invadit: »Tu nunc Karthaginis altae
fundamenta locas, pulchramque uxorius urbem
exstruis, heu regni rerumque oblite tuarum?«

Brž ko se je s krilatimi podplati dotaknil punskih hiš, je zagledal Eneja, kako gradi trdnjavo in obnavlja poslopja. Meč se mu je svetil od zelenega jaspisa, plašč, ki mu je padal z ramen, je žarel od tirskega škrlata. Premožna Didona je priskrbela darila in bogato prevezla tkanino z zlatimi nitmi. Takoj ga napade: »Mar zdaj postavljaš temelje veličastne Kartagine in prevzet od ženske gradiš to sijajno mesto, na kraljestvo in svojo obvezo pa si pozabil?«

Po prvi čustveni reakciji ob pogledu na rastoče mesto, *o fortunati, quorum iam moenia surgunt* (1.437), se Enej identificira s Punci: od Didone prevzame vlogo ustanovitelja Kartagine (*Aenean fundantem arces ac tecta novantem*),⁴⁷ ker ta ne opravlja več svoje funkcije in dela na gradbišču zastanejo (4.88–9), ter voditelja Puncev. Enej ima v vlogi graditelja Kartagine značilno vzhodnjaško podobo: oblečen je v razkošen škrlaten plašč, tkan z zlatimi nitmi, ki mu ga je podarila Didona (4.261–4). Drugi atribut vzhodnjštva je pomehkuženo podrejanje ženski; Enej je v odnosu do Didone 'uxorius'. Očitno je, da Enej gradi napačno mesto in da postaja/ostaja Vzhodnjak. Zato v dogajanje posežejo bogovi, ki Eneja 'prisilijo' v odhod iz Kartagine.

3. *MUTATIO MORUM*: ISKANJE ENEJEVE PRADOMOVINE

Geografija mest, ki jo Vergilij začrta v proemiju *Eneide*, je zgovorna tudi z narativnega stališča; časovna in prostorska distanca, ki ločita Trojo in Rim, ustvarjata vtis retrospektivnega potovanja od enega do drugega mesta. Vsebine in dogodki, s katerimi Vergilij zapolni začrtani lok, presegajo 'pravljичno' odisejsko vračanje junaka iz porušene Troje. Za Vergilija je potovanje priložnost, da dokumentira proces

⁴⁷ Participij *fundantem* in substantiv *fundamenta* poudarjata vlogo Eneja kot ustanovitelja. Morwood, »Augustus, and the theme of the city«, 214–15.

transformacije glavnega junaka. Enej v tem oziru ni postavljen v vlogo klasičnega epskega junaka, temveč je junak v fazi tranzicije; zaradi bogov se mora oddaljiti od znanega preteklega reda in utemeljiti nov, drugačen red. Pozicioniran je med Trojo in tistim, kar bo nekoč Rim. Za bralca je to priložnost, da sproti spremlja razvoj junakove identitete in prepozna politične in ideološke modele, ki anticipirajo napovedano ustanovitev Rima. Potovanje iz Troje v Rim je zato treba razumeti kot duhovno potovanje, ki v zaključni fazi pomeni Enejevo etnično transformacijo. Vizija bodočega Rima ni fizično mesto, zgrajeno iz opeke in malte, temveč Enejevo mentalno stanje, ki ga doseže s preseganjem trojanske dediščine in postopnim spoznavanjem in priučevanjem novih rimskih vrednot in nove rimske identitete. Ker je *Eneida* pisana iz perspektive začetkov Rima, ki jih kot *conditor gentis* pooseblja Enej, le-ta predstavlja tudi novi model Rimljana.

Anticipirana preobrazba glavnega junaka deloma pojasnjuje, zakaj je vodilni motiv 'odisejske' polovice *Eneide* ustanovitev mest. Ne gre samo za epizodo o Kartagini, kjer se Enej loti gradnje napačnega mesta, temveč za številne druge poizkuse ustanovitve mest:⁴⁸ prvi poizkus je v Trakiji (*moenia prima loco*, 3.17), Eneja od namere odvrne čudna prikazen (*horrendum et dictu ... mirabile monstrum*, 3.26). Drugo mesto, ki ga začne graditi, je Pergamon na Kreti (*avidus muros optatae molior urbis*, 3.132), od tega početja ga odvrnejo podobe bogov in trojanski penati (*effigies sacrae divum Phrygiique Penates*, 3.147). V 5. spevu Enej s plugom označi pome-rij novega mesta, zgrajenega po vzoru Troje (*interea Aeneas urbem designat aratro sortiturque domos; hoc Ilium et haec loca Troiam esse iubet*, »medtem Enej s plugom začrta mesto, z žrebom razdeli bivališča in ukaže, naj bo ta kraj Troja«, 5.755–57). Mesto gradi za tiste Trojance, ki bodo ostali na Siciliji, za njihovega vladarja postavi Akesta, po katerem mesto dobi tudi ime. V Kartagini se loti del na obzidju mesta, ki ga gradi Didona (*Aenean fundantem arces ac tecta novantem*, 4.260). Od del ga odvrne Merkur na očetov ukaz. Po starejši različici mita Enej še ob prihodu v Lacij najprej ustanovi mesto, imenovano Troja.⁴⁹

V ponavljajočem se motivu iskanja teritorija, kjer bi Enej ustanovil novo mesto, prepoznamo povezavo med teritorijem, dejanjem ustanovitve mesta in etnično identiteto, na katero opozarjajo nekatere študije o vprašanju etnične pripadnosti.⁵⁰ Te kot najpomembnejša elementa etnične zavesti omenjajo vezanost na specifični teritorij, ki se lahko odraža tudi kot spomin na pradomovino prednikov ali kot mitični teritorij, in mit o skupnem izvoru.

V 8. spevu Eneja v snu obišče italški bog Tiberin, *deus Tiberinus*, in ga napoti v mesto Palantej (*Palanteum*) na območju Palatina, kjer vlada Evander (8.31–65). Z vključitvijo epizode o Evandru Vergilij poseže na področje starodavne rimske

⁴⁸ O tem Morwood, »Augustus, and the theme of the city«, 216.

⁴⁹ »Troiam autem dici, quam primum fecit Aeneas, et Livius in primo et Cato in Originibus testantur.« (Serv. *Aen.* 1.5)

⁵⁰ Tako npr. Smith, *Myths and Memories*, 57–95, in Hall, *Ethnic Identity*, 25.

mitologije; prostor kasnejšega Rima, kamor pride Enej, je predstavljen skozi mit o Arkadijcih, grški skupnosti, ki je pod vodstvom mitičnega kralja Evandra, sinom 'sibile' Karmente, prebivala na prostoru Palatina. Evander, 'Dobri mož', nastopa v vlogi mitičnega prednika Eneja, ki je v času njegovega prihoda v Italijo še živ;⁵¹ Enej ob prihodu ugotovi skupni mitološki izvor,⁵² ki ga preko kralja Dardana povezuje z Evandrom in italjsko zemljo (8.134–42):

Dardanus, Iliacae primus pater urbis et auctor,
Electra, ut Grai perhibent, Atlantide cretus,
advehitur Teucros; Electram maxumus Atlas
edidit, aetherios umero qui sustinet orbis
vobis Mercurius pater est, quem candida Maia
Cyllenae gelido conceptum vertice fudit;
at Maiam, auditis si quicquam credimus, Atlas,
idem Atlas generat, caeli qui sidera tollit.
Sic genus amborum scindit se sanguine ab uno.

Kot trdijo Grki, je med Tevkre prišel Dardan, prednik in ustanovitelj trojanskega mesta. Bil je sin Elektre, hčere mogočnega Atlanta, ki na ramenih podpira nebesni svod. Vaš prednik je Merkur, vrh ledene gore Kilene ga je spočela in rodila bela Maja. To Majo je, če kaj verjamemo slišnemu, zaplodil Atlant, tisti Atlant, ki nosi zvezdno nebo. Tako rod obeh izhaja iz ene krvi.

Evander nima nobene zveze s trojansko kulturo in tudi ni bil udeležen v trojanski vojni. Z Enejem se povežeta v boju proti Latinom, ki v 'iliadični' polovici *Eneide* predstavljajo Trojance.⁵³

Vergilij Evandru dodeli vlogo Enejevega vodnika po proto-Rimu, ki deluje kot utopično, fantazijsko prizorišče in simbolično predstavlja Enejev *Ursprungsland*. Na prehodu po mitičnem prizorišču proto-Rima se Evander in Enej vrneta k izvorom Rima; Evander razkriva najpomembnejša politična, religiozna in kulturna obeležja Palanteja, ki predstavljajo zametke kasnejšega Rima: *porta Carmentalis* (8.337–41), *asylum Romuli* in *Lupercal* (8.42–3), *nemus sacri Argileti* (8.345–6), *sedes Tarpeia* et *Capitolia* (8.347–54) in *duo oppida disiectis muris, Ianiculum et Saturnia* (8.355–8).

⁵¹ O vlogi Evandra Papaioannou, »Founder, Civilizer and Leader«, 681–702.

⁵² Elektra, Dardanova mati, in Maja, Merkurjeva mati (Evander je Merkurjev in Karmentin sin) sta dve izmed Plejad, hčera Titana Atlanta. Oče Dardana in Merkurja je Jupiter.

⁵³ Literarni prelom z Enejevo trojansko identiteto, ki se kaže v zgradbi *Eneide*, je z dobrimi argumenti predstavil Anderson, »Vergil's Second Iliad«, 17–30. Dokazal je, da Vergilij z literarnimi sredstvi, zlasti z vzporejanjem homerskih vlog, ponazori, da aplikacija trojanskih vlog na Enejeve Trojance ni več mogoča. Razmerje med grškimi in trojanskimi vlogami je v iliadični polovici *Eneide* obrnjeno, zato stereotipiziranje Enejevih Trojancev z mitološkimi trojanskimi osebami ne vzdrži več.

Enej je takoj ob prihodu priča letnemu obredu žrtvovanja po grškem vzoru (*Graeco ritu*), nato se seznani z zgodbo o Heraklu in Kaku (8.185–2 75). Sprehod po Palanteju pojasnjuje izvore političnih in religioznih institucij in Eneju odpira pogled v kulturna ozadja zgodovine Lacija in Rima, ki temeljijo na idealih skromnosti (*frugalitas*), preprostosti (*simplicitas*) in dela (*labor*).⁵⁴ Izbor kulturne in religiozne krajine s simbolnimi znamenji in poudarjenimi ideali tukaj živeče skupnosti nakazujejo civilizacijski pomen grške prisotnosti; celoten teritorij kasnejšega Rima je prežet z grško kulturo; Enej lahko na vsakem koraku svoje poti opazuje *monumenta virorum priorum*, ki pričajo o tem, da ima prostor bodočega Rima bogato predzgodovino.

Vergilij skozi mit o Evandru dekodira Enejev etnični zapis; srečanje z Evandrom je ključna točka Enejeve etnične transformacije: Enej lahko v Evandru prepozna enega od svojih mitoloških 'prednikov'. Ta mu v didaktičnem sprehodu po proto-Rimu razkriva Enejevo pradomovino.

Dejanski in dokončni prelom z Enejevo trojansko dediščino se zgodi v 12. spevu, ko Jupiter sprašuje ženo Junono, kdaj bo konec bojev med Latini in Trojanci (*quae iam finis erit, coniunx*, 12.793). Junona za zmago Trojancev zahteva izbris formalnih zunanjih znamenj trojanske etnične identitete: ime (*nomen*), jezik (*vox*), obleka (*vestis*), oblika vladanja (*reges*) in religija (*religio*). V zameno za zmago Trojancev in Eneja zahteva, da se Trojanci odrečejo svojemu staremu imenu in sprejmejo novo; Latini naj ohranijo svoje prvotno ime (*nomen Latinum*), Trojanci naj postanejo Latini; trojanski element naj bo izbrisan, prevlada naj latinski (12.819–23).

4. PROBLEMATIČNA TROJANSKA DEDIŠČINA

O ustanovitvi mesta Rim obstaja med 25 in 30 različnih grških literarnih verzij; v njih je Rim v različnih obdobjih trojansko, etruščansko,⁵⁵ pelazgijsko⁵⁶ ali grško⁵⁷ mesto. Med eponimnimi ustanovitelji so *Rhomos*, Romul, *Rhome*, včasih s trojanskim poreklom drugič ne. Zakaj so si Rimljani za mitološke predhodnike izbrali ravno Trojance in ne na primer Grkov?

Rimska mitološka preteklost je podedovana; trojansko poreklo Rimljanov je dediščina grške historiografske tradicije, ki jo je prevzela rimska epika. Enejev mit je grškega izvora, njegove korenine segajo v homersko epiko in sodijo v kontekst grškega mitološkega razumevanja mediteranskega prostora po padcu Troje.⁵⁸

Ideja o trojanskem izvoru Rima in o Rimljanih kot potomcih Trojancev je prvič

⁵⁴ Npr. opis Evandrove kočje, 8.359–60: *tecta ... pauperis Evandri*.

⁵⁵ Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.29.2

⁵⁶ Plut. *Rom.* 1.1

⁵⁷ Gruen, *Culture and National Identity*, 21 in op. 64.

⁵⁸ O tem Erskine, *Troy between Greece and Rome*, 37–43.

dokumentirana pri zahodnih, sicilskih Grkih, v 4. st. pr. Kr.⁵⁹ Sicilski zgodovinarji iz 4. in 3. st. pr. Kr., Alkim, Kalij in Timaj, mitološke izvore Rima povezujejo s Trojanci: v Alkimovi genealogiji iz 2. pol. 4. st. pr. Kr. je ustanovitelj Rima *Rhodus* [*Rhomos*?], vnuk Eneja in Tirenije. Kalijeva ustanovitvena zgodba iz konca 4. st. pr. Kr. ne vključuje Eneja, vendar je ustanovitelj Rima *Rhomos*, eden izmed treh sinov (ostala dva sta še *Rhomylos* in *Telegonos*) Trojanke Rome, po kateri je mesto dobilo ime. Timaj iz Tavromenija (sredina 4. st. pr. Kr. – sredina 3. st. pr. Kr.) je v svoji *Sicilski zgodovini* (*Sikelika*) obravnaval tudi začetke Rima in je bil prepričan, da je mesto trojanskega izvora. Za to je našel dokaz v vsakoletnem obredju na Marsovem polju (*Campus Martius*), imenovanem *Equus October*; obrede so po njegovem mnenju prirejali v spomin na padec Troje.⁶⁰

V literaturi se kot prvi primer identifikacije Rimljanov s Trojanci v politične in vojaške namene navaja spopad z epirskim kraljem Pirom v letih 275–280 pr. Kr.;⁶¹ v tem spopadu naj bi se Pir razglasil za potomca Ahila, vojno proti Rimljanom kot novim Trojancem pa naj bi razlagal kot novo trojansko vojno. Po zaslugi Pira, ki je dal konfliktu mitološko preobleko, naj bi se tudi Rimljani prvič prepoznali v vlogi Trojancev.

Takšna interpretacija temelji izključno na kratkem Pavzanijevem odlomku, ki opisuje, kakšne fantazije so se Piru motale po glavi, medtem ko je poslušal odposlance iz Tarenta.⁶² Kot je prepričljivo pokazal Erskine, 'dnevno sanjarjenje' Pira v vsebinsko in kronološko problematičnem literarnem odlomku ne more biti dokaz za zlorabo trojanske identitete Rimljanov v propagandne namene. Prav tako to ne more biti zadosten dokaz za trditev, da so se Rimljani prepoznavali v vlogi Trojancev. Iz Pavzanijeve navedbe lahko sklepamo edino to, da se je že pred Pavzanijem oblikovala analogija med trojansko vojno in Pirovo vojno proti Rimljanom. Nenazadnje Pir tudi ni bil najbolj primeren vodja protitrojanske kampanje, saj je njegova družinska genealogija vsebovala številne trojanske elemente: njegova sinova sta nosila trojanski imeni, Helen in Aleksander, prav tako njegova sestra, Troada. Pirovo identifikacijo z Ahilom je treba razumeti predvsem v povezavi z njegovo željo po posne-manju mitološkega vzornika, ki je bil hkrati tudi njegov rodovni mitološki prednik (epirski kralji so svoj rod izpeljevali od Ahila, Pir sam je nosil ime Ahilovega sina, bil je bratranec Aleksandra Veliškega v drugem kolenu, Aleksandrov vzornik pa je bil

⁵⁹ Starejše navedbe o trojanskem izvoru Rima so vprašljive. Tako navedbe Helanika z Lesbosa iz 5. st. pr. Kr. in grškega lirskega pesnika Stezihora iz 1. pol. 6. st. pr. Kr; njegova pesnitev *Iliou persis* naj bi bila literarna predloga za upodobitve na osrednji plošči avgustejskega marmornega reliefa, t. i. *Tabula Iliaca*, kjer je prikazan Enej, ki v spremstvu sina Askanija iz Troje na ramenih odnaša očeta Anhiza, zraven pa je napis, da bo odplul v Hesperijo. Prim. Gruen, *Culture and National Identity*, 13–19, in Erskine, *Troy between Greece and Rome*, 152.

⁶⁰ Erskine, *Troy between Greece and Rome*, 152.

⁶¹ Cornell, *Beginnings of Rome*, 65, in Gruen, *Culture and National Identity*, 44.

⁶² Paus. 1.112.11.

prav tako Ahil);⁶³ vendar Pir ni bil edini helenistični vladar, ki je svojo javno podobo gradil na homerskih aluzijah.⁶⁴

Rimska nacionalna epika je v republikanskem obdobju prevzela grško antikvarsko tradicijo o trojanskem izvoru Rima. Kljub temu, da je tematika obeh republikanskih epov zgodovinska – Nevijev ep *Bellum Punicum* obravnava 1. punsko vojno, Enijevi Anali dogodke od začetka republike do okoli 165 pr. Kr. –, oba epa vsebujeta tudi mitološko pripoved o padcu Troje, Enejevem begu iz goreče Troje, Enejevem prihodu v Italijo in ustanovitvi Rima.

Mitološki del je enako kot v *Eneidi* načrtan linearno, s čimer je vzpostavljena povezava med Trojo in Rimom, vmes je pri Neviju Kartagina,⁶⁵ pri Eniju pa pripoved o Kartagini v uvodnem mitološkem delu ni ohranjena.

Vendar Rimljani podedovane trojanske identitete niso uporabili zgolj za prikaz svoje mitološke genealogije, temveč so svoje trojansko poreklo od vsega začetka problematizirali. Tega sicer ne moremo trditi za Nevija, zagotovo pa to lahko trdimo za Enija. Iz fragmentov prve knjige *Analov* lahko ob podpori besedil iz avgustejskega obdobja z gotovostjo sklepamo, da je bila ena od osrednjih tem prve knjige problematika trojanske dediščine in z njo povezana vzpostavitev rimske identitete. V znamenitem prizoru, ki ga ponavadi naslavljamo *Concilium deorum* (1.51–55), bogovi dosežejo kompromisno rešitev o statusu novega mesta in o položaju njegovega ustanovitelja. Junonina zahteva na posvetu pomeni prelom s trojansko dediščino; spomin na Trojo mora biti z ustanovitvijo novega mesta izbrisan, novo mesto mora dobiti rimsko ime, iz njega mora izvirati nov, rimski rod.⁶⁶ Enijevo občinstvo je najbrž pričakovalo, da bo etnične preobrazbe prišlo že v mitološkem delu pesnitve. Rimska kultura ob svojih začetkih ni imela nikakršnih povezav z Orientom, pač pa jo je že zelo zgodaj dosegel grški vpliv. Najpozneje od druge polovice 3. stoletja so se Rimljani čutili ne le kot del, temveč kot neposredni dediči in soustvarjalci helenistične kulture in grške mitologije.

Aktivno prilaščanje in politična promocija mita o Trojancu Eneju se še stopnjujeta v avgustejskem obdobju. Predstava o Eneju kot ustanovitelju in začetniku rimskega rodu je namreč ustrezala političnim idejam in načelom novega vladarja Avgusta. Poleg tega je Avgust od Cezarja podedoval rodovnik, po katerem je rodbina Julijcev izvirala od Enejevega sina Askanija oziroma Jula.⁶⁷ Avgustova genealogija je poleg mitičnega trojanskega prednika Eneja vključevala tudi bogovska prednika Venero in Marsa.⁶⁸ Po zaslugi te genealogije je trenutni vladar Avgust dobil mesto v

⁶³ O tem tudi Plutarh, *Pyrrh.* 1. 7.7, 13.2.

⁶⁴ Erskine, *Troy between Greece and Rome*, 157–61.

⁶⁵ Fr. 20 Morel-Büchner-Blänsdorf

⁶⁶ Za komentar odlomka gl. zlasti Feeney 1984, »Reconciliation of Juno«, 179–94.

⁶⁷ Za Vergilija je Jul samo dodatno ime za Askanija: »Puer Ascanius, cui nunc cognomen Iulo additur.« (Verg. *Aen.* 1.267) S tem je Jul seveda postal ustanovitelj Albe Longe.

⁶⁸ Bogovski izvor rodbine Julijcev je prvič izpričan v Cezarjevem pogrebem govoru za pokojno teto Julijo leta 69 pr. Kr. Suet. *Iul.* 6.1.

Vergilijevem nacionalnem epu, ki so ga sočasni bralci lahko brali tudi kot mitološki ep o Avgustovem predniku.

Avgust v *Eneidi* nastopi trikrat, vedno v neposredni povezavi s svojimi mitološkimi predhodniki: v 6. spevu Anhiz v Eliziju svojemu sinu razgrne celotno rimsko zgodovino, ki se konča z Avgustom (6.791–805); v 8. spevu Vulkan izdelava ščit, na katerem so upodobljeni številni prizori iz rimske zgodovine, osrednji prizor je Avgustova zmaga v bitki pri Akciju (8.675–726); v 1. spevu (1.257–96) Jupiter v preokrobo o slavi, ki je bodo deležni Enejevi potomci Askanij, Romul, Cezar, vključni tudi napoved Avgustove apoteoze (1.286–90):

Nascetur pulchra Troianus origine Caesar,
imperium oceano, famam qui terminet astris,
Iulius, a magno demissum nomen Iulo.
Hunc tu olim caelo, spoliis Orientis onustum,
accipies secura.

Iz plemenitega rodu bo izšel Trojanec Cezar, čigar imperij bo segel do Oceana in slava njegova do zvezd. On bo Julijec, po slavnem predniku Julu. Njega boš nekoč otovorjenega s plenom z Orienta varno sprejela na nebu.

Jupitrova napoved, da bo Venera Avgusta sprejela *spoliis Orientis onustum*, razkriva še en vidik družbene in politične relevantnosti Enejevega mita. Avgustovo vzhodnjaško poreklo in javna promocija vzhodnjaškega princa Eneja sta na videz neskladna z vsebino propagande proti orientalskemu despotizmu, ki sta ga poosebljala Oktavijanov politični konkurent Antonij in kraljica ptolemajskega Egipta Kleopatra VII. Negativna politična propaganda, uperjena zoper 'vzhodnjaški par', zlasti očitki na račun Antonijeve orientalizirane javne podobe, vladarskega kulta, luksuza in pomehkuženosti, vse to je bistveno zaznamovalo konsolidacijo Avgustove politične moči in njegov vzpon na oblast. Dokončen obračun z orientalskim sovražnikom je pomenila bitka pri Akciju leta 31 pr. Kr., ki jo je Oktavijan javno prikazoval kot zaključek obdobja vojn in kot triumf tradicionalnih rimskih vrednot.⁶⁹

Bitka pri Akciju je Avgustu kot zmagovalcu nad ptolemajskim Egiptom in s tem zadnjim velikim helenističnim kraljestvom omogočila, da je svojo politično ideologijo utemeljil na ideji spopada med zahodno rimsko civilizacijo in Vzhodom ter na stigmatizaciji vzhodnjaštva. S tem je postal formalni dedič grške orientacije do Vzhoda, ki je imela svoje korenine v prvem velikem zgodovinskem obračunu med Grčijo in Perzijo v letih od 490 do 479 pr. Kr. Začetnik te politične ideje, atenski govornik Izokrat, je uspeh Homerjeve *Iliade* pripisoval dejstvu, da je pesnitev poveščevala zmagovalce nad barbari. Poslanstvo Filipa II. Makedonskega je videl v

⁶⁹ Beacham, »The Emperor as Impresario«, 158–60.

nadaljevanju skupnega boja Grkov proti Perzijcem kot novim Trojancem.⁷⁰ Arhaično enačenje Vzhodnjakov z destruktivnimi in kaotičnimi silami, ki ogrožajo kozmični red, je Vergiliju omogočila, da je Zevsovo kozmično zmago nad Titani transponiral v rimsko politično realnost.⁷¹ Avgust se kot zmagovalec nad zadnjim vzhodnjaškim kraljestvom v ideologiji Avgustovega kozmičnega imperija preobrazi v zmagovalca nad destruktivnimi kaotičnimi silami. Zato mu je v *Eneidi*, enako kot njegovim literarnim mitološkim predhodnikom, obljubljena apoteoza: *hunc tu olim caelo, spoliis Orientis onustum, accipies securo*.

Homerska podoba vzhodnjaškega princa Eneja ni bila kompatibilna z družbeno in politično atmosfero avgustejskega Rima. Kot javna, družbeno relevantna mitološka podoba in kot prednik trenutnega vladarja je Enej moral doživeti 'detronizacijo' in se 'italizirati'.⁷² Prvi korak v procesu 'detronizacije' je omogočila zgodba o Dardanu kot priseljencu iz Italije. Dardan je bil sicer ustanovitelj mesta Dardanija na pobočju Ide in prednik trojanskih kraljev, vendar so bile njegove korenine po Vergilijevi različici italske. To dejstvo Eneju predočijo penati. V pojasnilo, zakaj Apolon iz Ortigije Trojance naslavlja kot *Dardanidae* (3.94), penati Eneja v 3. spevu (154–71) v snu podučijo, da sta njegova prednika Dardan in Jazon po rodu iz Hesperije, ki je kasneje dobila ime Italija (3.63–8).⁷³

Est locus, Hesperiam Grai cognomine dicunt,
terra antiqua, potens armis atque ubere glabae;
Oenotri coluere viri; nunc fama minores
Italiam dixisse ducis de nomine gentem:
hae nobis propriae sedes; hinc Dardanus ortus,
Iasiusque pater, genus a quo principe nostrum.

Obstaja dežela, Grki jo imenujejo Hesperija, je starodavna, bojevita in rodovitna. Nekoč so tu prebivali Enotri. Govori se, da so potomci zdaj deželo imenovali po imenu kralja Italija. Odtod izvirata Dardan in praded Jazon, začetnik našega rodu.

Tudi Jupiter Eneja v 4. spevu *Eneide* imenuje *dux Dardanius* (4.224). Zavest o svoji pravi domovini (*patria*) Enej potrdi ob slovesu od Didone: *sed nunc Italiam magnam Gryneus Apollo, / Italiam Lyciae iussere capessere sortes; / hic amor, haec patria est*, »zdaj pa so Apolon iz Grineja in likijske prerokbe veleli, da odidem v veliko Italijo. Tja me vleče ljubezen, tam je moja domovina«, 4.345–7. Kot Italce, potomce Dardana (*Dardanidae*), Enejeve Trojance prepozna tudi Latin (7.195–211).

⁷⁰ Prim.: Paneg. 82–4, 157–9, 181, 185–6; Phil. 111–14.

⁷¹ O tem Hardie, *Virgil's Aeneid*.

⁷² O tem Cairns, *Virgil's Augustan epic*, 109–28, in Galinsky, »Virgil's Aeneid«, 346.

⁷³ Prim. 7.195–242 in 8.134–42. Dionizij iz Halikarnasa (1.61–2) navaja, da je Dardanova prava domovina Arkadija, kjer sta skupaj bratom Jazonom vladala za Atlantom.

ZAKLJUČEK

Primer Enejeve in rimske etnične identitete jasno dokazuje, da kolektivnih in posameznih značilnosti ne smemo razumeti kot nekaj konstantnega in statičnega, kot to predlaga Isaac. *Eneida* Enejevo etnično poreklo relativizira in bralcu omogoči, da spremlja mehanizme vzpostavitve etnične identitete in celoten proces etnične transformacije. Nestalnost in fluidnost Enejeve etnične identitete izhajata iz antičnega razumevanja konceptov *gens* in *ethnos*, ki nista biološki, temveč predvsem družbeni in kulturni kategoriji. Pri podeljevanju državljanstev in vključevanju v rimsko državo je bila kultura nad etničnim izvorom. Romanitas *per se* ni pomenila etnične opredelitve, temveč je pomenila kulturno pripadnost; ta je definirala civiliziranost v nasprotju z barbarstvom.⁷⁴ Zato Vergilijeva težnja, ko v *Eneidi* relativizira Enejeve etnične korenine in zanj zahteva italško poreklo, ni niti izraz nacionalizma in še manj rasizma v sodobnem pomenu teh besed. Za definicijo *gens* v *Eneidi* ni odločilno etnično ali celo rasno poreklo temveč kultura, vrline in etos. Sintagma *condere gentem Romanam* (1.33) vključuje idejo *združevanja*, v primeru *Eneide* gre za združitve latinskega in trojanskega rodu, v širšem smislu pa za fuzijo ljudstev oziroma različnih etničnih skupin. To sporočilo *Eneide* je nerazdružljivo povezano z avgustejsko idejo o kozmičnem imperiju, ki ga določujejo univerzalne kulturne norme in enoten vrednostni sistem.

BIBLIOGRAFIJA

- Anderson, William. »Vergil's Second Iliad.« *TAPA* 88 (1957): 17–30.
- Barcelo, Pedro. »The Perception of Carthage in Classical Greek Historiography.« *AClass* 37 (1994): 1–14.
- Barchiesi, Alessandro. »Virgilian Narrative: Ecphrasis.« V: *Cambridge Companion to the Roman Republic*, ur. Harriet Flower, 271–81. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Beacham, Richard. »The Emperor as Impresario: Producing the Pageantry of Power.« V: *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, ur. Karl Galinsky, 151–74. Cambridge University Press, 2005.
- Bremmer, Jan in Nicholas Horsfall. *Roman Myth and Mythography*. University of London Institute for Classical Studies Bulletin, Supplement 52. London: Institute for Classical Studies, 1987.
- Burkert, Walter. *Greek Religion: Archaic and Classical*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Cairns, Francis. *Virgil's Augustan Epic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

⁷⁴ Hingley, *Globalizing Roman Culture*, 49–71.

- Cartledge, Paul. *The Greeks: a Portrait of Self and Others*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Castriota, David. *Myth, Ethos, And Actuality: Official Art in Fifth-century B.C. Athens*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Clay, Diskin. »The Archeology of the Temple to Juno in Carthage.« *CPh* 83 (1988): 195–205.
- Cornell, Tim. *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000–264 B.C.)*. London: Routledge, 1995.
- Erskine, Andrew. *Troy between Greece and Rome: Local Tradition and Imperial Power*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Feeney, Denis. »The Reconciliations of Juno.« *CQ* 34 (1984): 179–94.
- Galinsky, Karl. *Augustan Culture: An Interpretive Introduction*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Galinsky, Karl. »Virgil's *Aeneid* and Ovid's *Metamorphoses* as World Literature.« V: *The Cambridge companion to the Age of Augustus*, ur. Karl Galinsky, 340–58. Cambridge University Press, 2005.
- Gruen, Erich. *Culture and National Identity in Republican Rome*. Cornell Studies in Classical Philology vol. 52. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- Hall, Edith. *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Oxford Classical Monographs, 1989.
- Hall, Jonathan. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hall, Jonathan. *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- Hardie, Philip. *Virgil's Aeneid: Cosmos et Imperium*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Hardie, Philip. *Virgil*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Harrison, Edward. »The Aeneid and Carthage.« V: *Poetry and politics in the age of Augustus*, ur. Tony Woodman in David West, 95–116. Cambridge University Press, 1984.
- Hingley, Richard. *Globalizing Roman Culture: Unity, Diversity and Empire*. London in New York: Routledge, 2005.
- Horsfall, Nicholas. »Dido in the Light of History.« *Proceedings of the Virgil Society* 13 (1973–4): 1–13.
- Horsfall, Nicholas. »Aeneas the colonist. *Vergilius* 35 (1989): 8–27.
- Isaac, Benjamin. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton in Oxford: Princeton University Press, 2004.
- Mattern, Susan. *Rome and the Enemy. Imperial Strategy in the Principate*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Mazza, Federico. »The Phoenicians as Seen by the Ancient World.« V: *The Phoenicians*, ur. Sabatino Moscati, 548–67. New York: Meridian, 1988.
- Morwood, James. »Augustus, and the Theme of the City.« *Greece and Rome* 38 (1991): 212–23.
- Moscati, Sabatino. »The Carthaginian Empire.« V: *The Phoenicians*, ur. Sabatino Moscati, 54–61. New York: Meridian, 1988.

- Nippel, Wilfried. »The Construction of the 'Other'.« V: *Greeks and the Barbarians*, ur. Thomas Harrison, 278–310. New York: Edinburgh University Press, 2002.
- Papaioannou, Sophia. »Founder, Civilizer and Leader: Vergil's Evander and his Role in the Origins of Rome.« *Mnemosyne* 56 (2003): 681–702.
- Putman, Michael. »Dido's Murals and Virgilian Ekphrasis.« *HSCP* 98 (1998): 243–75.
- Rattansi, Ali. *Racism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Ribichini, Sergio. »Dido and her Myth.« V: *The Phoenicians*, ur. Sabatino Moscati, 568–69. New York: Meridian, 1988.
- Smith, Anthony. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Tuplin, Christopher. »Greek Racism? Observations on the Character and Limits of Greek Ethnic Prejudice.« V: *Ancient Greeks, West and East*, ur. Gocha Tsetskhladze, 47–75. Leiden: Brill Academic Publishers, 1999.
- Williams, Robert. »The Pictures on Dido's Temple (*Aen.* 1.446–93).« *CQ* 10 (1960): 145–51.
- Winter, Irene. »Homer's Phoenicians: History, Ethnography, or Literary Trope?« V: *The Ages of Home: A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, ur. Jane Carter in Sarah Morris, 247–71. Austin: University of Texas Press, 1995.

ARCHETYPAL IMAGES OF ORIENTALISM: A MORAL MIRROR OF AENEAS' NEW IDENTITY

SUMMARY

Contrary to the general perception, *The Invention of Racism in Classical Antiquity* by Benjamin Isaac recognizes the ancient society as racist and tries to detect the early forms of racist attitudes and behaviour in the Greek and Roman antiquity. Thus Isaac introduces a new concept in understanding the ancient attitudes toward the Others, at the same time offering a new explanation model for collective group characteristics, which are, by his definition of racism, based on environmental determinism and the impossibility of change at an individual or collective level. Isaac's model, however, raises certain reservations and counter-arguments. Firstly, there are crucial divergences from racism in the modern sense of the term, which recognizes the collective group characteristics not as environmentally but as biologically determined; this is also perceived by Isaac, who therefore defines the ancient attitudes toward Others as protoracism rather than racism. Secondly, contrary to Isaac's view, the Greek and Roman explanations of collective differences between peoples were not dominated by the environmental-determinist approach but rather by historical, political, cultural, social, and – in particular – linguistic differences. The use of

the term 'racism' in ancient contexts therefore seems anachronistic, misleading and somewhat narrow. By contrast, the term *The Other* and the concept of the derogatory and stereotypical *Universal Other*, invented during the Persian Wars, prove much more stimulating and useful in attempts to define the attitude to other individuals and groups.

Introduced by a storm caused by Juno, which breaks the linear journey from Troy to Rome and brings Aeneas to the Libyan shores, the Carthage passage in Books 1–4 of the *Aeneid* draws the image of a historical and literary *Other*. To this end, Vergil attempts to ascribe the negative stereotype of the Phoenicians and Orientals in general to the Carthaginians. Moreover, the 'otherness' is established through the historical distinctions between the uncivilized barbarians, represented by the Carthaginians, and civilization, the Romans-to-be. The Carthaginians of the *Aeneid* share with the mythical other, the Trojans, such qualities as an association with Oriental luxury goods, evoked by Homeric images of the Phoenicians and by allusions to Troy. The pairing of the mythical Trojans and the historical Carthaginians resolves into a new symbolic and imaginary aspect of Carthage, associated with ancient Troy: Carthage becomes a new Troy – *Ilion novum*.

The recognition of Carthage as a new Troy is most obvious in the first Vergilian ecphrasis, a description of the images in Juno's new Carthaginian temple. The ecphrasis is more than a mere retrospective of past historical events, as it is perceived by Aeneas; for Vergilian readers, the temple painting would have drawn a powerful visual analogy between the mythic Trojans and their historical successors, the Carthaginians. As such, the images also function as an ominous hint about the future events.

The Vergilian images of Oriental 'otherness' can be perceived as a *speculum morum* reflecting the problematic ethnic identity of Aeneas, who is *de facto* still a Trojan and as such a direct threat to his mission and to the future Roman race. His inability to recognize his problematic ethnic identity is evident from his personal appearance, his Oriental garb and arms, and the fact that he is reconstructing the wrong city, Carthage.

Vergil's fundamental geography of the three cities drawn in the proem to the *Aeneid* serves as a literary frame of reference, recording the hero's changing identity and documenting the sociopolitical and ideological models prior to the foundation of Rome. A recurring theme of the Odyssean part of the *Aeneid*, the foundation of new cities on various territories, is closely associated with the formation of Aeneas' ethnic self-perception. This must, above all, be considered in the light of a specific territory and a myth of shared descent, which are, according to modern ethnic studies, two distinctive characteristics of ethnic consciousness. The ethnic theme is elaborated in the story of the Greek hero Evander in Book 8, where Aeneas' *Ursprungsland* and his true ethnic identity are finally decoded.

The ideas of early Sicilian historians, who claimed for Rome a Trojan past and ancestry, were not simply adopted as part of the Roman national mythological genealogy. Rather, the inherited Trojan legacy and the Aeneas myth were reworked ever since the early Republican epic, always finding their way into the current political systems and ideologies. Within this context, the ethnic component of the myth established a stereotypical generalised image of the barbarian Other, the Orientals, creating a diametrical opposition between the Romans and the Orientals. This mechanism is most evident in the case of Augustus, who founded his political views and ideological orientation on the idea of confrontation between the East and West, and on the disapproval of the eastern principle.

A study of Aeneas' and the Romans' ethnic identity thus shows that neither individual nor collective features can be perceived as static or monolithic, as might be suggested by Isaac's invention of racism in antiquity, but rather as dynamic, fluid and politically oriented.