TRENCSÉNYI-WALDAPFEL IMRE

VALLÁSTÖRTÉNETI TANULMÁNYOK

Trencsényi-Waldapfel Imre

VALLÁSTÖRTÉNETI TANULMÁNYOK

Trencsényi-Waldapfel Imre akadémikus, az Eötvös Loránd Tudományegyetem tanára, közel harminc esztendeje folytatja kutatásait a vallástörténet területén, és több mint tíz esztendeje rendszeresen tart vallástörténeti előadásokat, előbb a szegedi, majd a budapesti egyetemen. Mint klasszikus-filológus, elsősorban a görög és a római rabszolgatartó társadalom felépítményében nagy szerepet játszó mítoszokkal, vallási intézményekkel és a vallásnak az antik filozófiában korán fellépő kritikájával foglalkozik. De figyelme kiterjed az ókori Keletre is. Így pl. a görög mitológia keleti elemeire és az ószövetségi mitológia marxista értelmezésére vonatkozó dolgozatai nemzetközi érdeklődést ébresztettek. A görög mítoszokból széleskörű összehasonlító anyagra támaszkodva, amely az archeológia és a modern néprajz adatait is tekintetbe veszi, módszeres következtetéseket von le a vallás eredetére és annak az ősközösségben kialakuló formáira, nevezetesen az anyajog és a patriarchális társadalom küzdelmének tükröződésére a mitológiában és a vallási szertartásokban. Az antik mítoszok, hiedelmek és ritusok továbbélését a kereszténységben is figyelemmel kíséri, végül a modern bibliakritika és vallástörténeti szemlélet előzményeit tárja fel a renaissance humanizmusában. Ilymódon a kötet, bár nem lép fel egy rendszeres vallástörténet igényével, hanem a szerző évek során írt részletTanulmányait foglalja össze, a vallástörténet alapvető problémáinak és legfontosabb korszakai kutatását új szempontokkal és eredményekkel gazdagítja.

500.831

TRENCSÉNYI-WALDAPFEL IMRE
VALLÁSTÖRTÉNETI TANULMÁNYOK

TRENCSÉNYI-WALDAPFEL IMRE

VALLÁSTÖRTÉNETI TANULMÁNYOK

AKADÉMIAI KIADÓ BUDAPEST

1959

500831

LEKTOR

MÁTRAI LÁSZLÓ

M. TUD. AKADÉMIA KÖNYVTÁRA
Könyvlelt. 168 /1960 sz.

ELŐSZÓ

Több mint huszonöt éve annak, hogy az itt kötetbe gyűjtött vallástörténeti tanulmányok közül keletkezésük időrendjében a legelsőt a Magyar Tudományos Akadémia heti üléstermében, a Budapesti Philologiai Társaság felolvasó ülése keretében bemutattam. Nem nélkülözött akkor minden időszerűséget ez az előadás. 1932 óta ugyanis Budapesten és a vidéken egyházi és világi főhatóságok tevékeny közreműködésével szervezett társadalmi eseménnyé vált a gépkocsik ünnepélyes beszentelése és az útonjárók védőszentjének, Kristófnak a pártfogásába ajánlása. Egyházi, polgári és katonai hatóságok, társadalmi egyesületek — a „Királyi" Magyar Auto Club mellett a cserkészszövetség is — buzgón terjesztették Szent Kristófnak — ősrégi mitológiai hősök e középkori változatának — mint az autósok, motorosok, majd a vízi sportolók, sőt a második világháború alatt már a Horthy-hadsereg páncélosai védőszentjének is a tiszteletét. Az ellenforradalmi korszak egyik látványos parádéja volt a városligeti, majd Ezredes utcai autószentelés, amelyen a szertartást egyszer a hercegprímás, másszor a pápai nuncius és a frankhamisításban bűnrészes tábori püspök szolgáltatták, hogy utána ünnepélyesen beszenteljék a kormány, a katonaság és a társadalmi egyesületek közületi, valamint a születési és pénzarisztokrácia magán járműveit, ellátva egyben az autókat a balesetet elhárító talizmánnal: a Szent Kristófot ábrázoló plakettel.

Ismeretes — ha nem is minden részletében eléggé közismert — az a sokoldalú ideológiai támogatás, amelyet a Horthy-fasizmusnak az egyházak nyújtottak. A középkori babonák anakronisztikus újjáéledésének sem a gépjárművezetők és páncélosok Kristóf-kultusza volt az egyetlen példája. Hogy csak egyetlen egyet állítsak még melléje: hasonló szerepe volt a mátraverebély-szentkúti búcsújáróhelynek, amelynek forgalmát a húszas években emelik mesterségesen, tehát éppen akkor, amikor a fehér terror tűzzel-vassal és a lelki megfélemlítés minden eszközével

akarja kiirtani a proletárforradalom emlékét a salgótarjáni szénmedence bányászainak a szívéből — Szentkút néhány kilométerre esik Nagybátonytól, nem egészen húszra Salgótarjántól. És a pápa 1926-ban engedélyez az év minden napjára teljes búcsút a szentkúti zarándokoknak, majd 1928-ban öntik a kegytemplom nagyharangját, kenetes irredenta körirattal, amellyel tökéletes összhangban 1934-ben a már említett frankhamisító püspök a búcsújáróhely csodatevő forrásánál a Horthy-fasizmus soviniszta reményeinek teljesedéséért fohászkodik.

Látnivaló tehát, hogy már a polgári felvilágosodás alapján álló józan szemlélődő számára sem a mesterségesen felújított Kristóf-kultusz volt az egyetlen jelenség, amely méltán magára vonta a kritikát. De a Kristóf-kultusznak volt egy sajátos vonása, amely a Horthy-korszak hasonló, az emberi öntudat elhomályosítását célzó törekvései között is megkülönböztette. Ugyanis a Kristóf-kultusz feleleventésére, a modern közlekedés védőszentjévé nyilvánítására, a gépjárművek beszentelésére és bajelhárító talizmánnal való ellátására egyik tisztes hagyományokkal rendelkező tudományos társulatunk felolvasó ülésén ugyancsak a Magyar Tudományos Akadémia falai között tett egy akkori egyetemi tanár javaslatot — olyan javaslatot, amelyet egyházi és világi hatóságok, valamint társadalmi egyesületek felkaroltak és megvalósítottak. Külsőségeiben tudományos színezetű felolvasása első évfordulóján ugyanez az egyetemi tanár már azokra, akik „az általa a Magyar Tudományos Akadémia palotájában felvetett eszmét felkarolták és Szent Kristóf dicsőségének emelésén fáradoztak, Szentünk közbenjárására, a Mindenható bő áldását" kérhette — hogy a saját szavait idézzem.

Nos, éppen amire a Horthy-korszak magyarországi Kristóf-kultuszának a kezdeményezője hivalkodva utalt, az, hogy a Magyar Tudományos Akadémia palotájából indult el hódító útjára a megújított középkori babona, hívta fel figyelmemet éppen erre a jelenségre s ösztönzött arra, hogy — ha csak közvetett úton is — kritikailag reagáljak rá. Ha előfordulhatott, hogy rendezésének és elrendezésének külsőségeiben tudományos színezetű előadás „a nép ópiumának" szervezett terjesztésére tett javaslatot, a magam részéről azt a feladatot vállaltam, hogy a kérdés általtudományos tárgyalásával szembe a Kristóf-legenda kialakulásának valóban tudományos ábrázolását állítsam. A ráfordított munka, a Kristóf-legenda eredetének a felderítésén kívül, más eredményekkel is járt, így többek között adalékokat szolgáltatott a kereszténység kialakulása, különösen a keresztény ünne-

pek történetéhez. S ami további munkám szempontjából különösen elhatározó fontosságú volt, miután ezen a területen az elvi alapok tisztázása nélkül már néhány bizonytalanabb kísérletet előbb is tettem, a Kristóf-legendára vonatkozó kutatások során vált számomra egészen világossá a vallástörténeti kutatások szerepe a felvilágosító munka tudományos megalapozásában. Mert a vallástörténet azáltal, hogy a vallás és annak egyes jelenségei keletkezését és továbbélését konkrét történeti körülmények között ábrázolja és konkrét történeti feltételekből értelmezi, már is megfosztja abszolút érvényük látszatától, azaz a vallásos meggyőződés köréből legjobb esetben a művelődés túlhaladott fokának emlékei közé emeli át azokat.

Hosszas megfontolás után azért vettem fel néhányat a felszabadulás előtt írt vallástörténeti tanulmányaim közül e kötetbe, mert éppen ennek a minimális követelménynek eleget tesznek. Ezek közül a „Christophorus" és a „Martyr occultus" című dolgozatok szorosan összetartoznak, de távolabbról ezekhez kapcsolódik a „Vergilius pásztori Múzsája" című is, amennyiben a megváltó gyermek születése mitoszának a vizsgálatával a kereszténység előtörténetéhez szolgáltat adalékokat s a IV. ecloga csodálatos gyermekét végső fokon avval a Napgyermekkel azonosítja, aki a keresztény legendában a Krisztust hordozó óriás — „Christophoros" — vállán megjelenik. Két másik e korai dolgozatok közül meg éppen az értelem világosságának szabad szellemű képviselőivel, a valláskritika két klasszikusával foglalkozik. Az egyik Rotterdami Erasmus, a nagy humanista, többek között a Biblia tudományos vizsgálatának is egyik úttörője, kora minden babonájának — a Kristóf-kultusznak is — fölényes leleplezője, aki látszatra csak odavetett megjegyzéseivel a modern vallástörténeti kutatásnak nem egy jelentős útmutatást adott, így pl. akkor, amikor a Mária-kultusz egyes vonásait antik istennőkre, köztük Aphrodité-Venus kultuszára vezette vissza. A másik Erasmus antik mintaképe, a samosatai Lukianos, aki mint a görög filozófiai materializmus legjobb hagyományainak késői örököse, egyforma iróniával kezelte a haldokló antikvitás immár halott isteneit és azt a sokszínű, nyugati és keleti elemek keveredéséből táplálkozó ún. szinkretisztikus vallásosságot, amelynek talaján a kereszténység kialakult.

De ha úgy vélekedem is, hogy ezek a korai dolgozatok, mint a vallástörténeti kutatás számára ma is felhasználható adalékok, megérdemlik, hogy egy-egy ma már alig hozzáférhető régi kiadvány lapjairól újabb vallástörténeti tanulmányaimmal együtt

újra kiadásra kerüljenek, ez nem homályosíthatja el azt az éles határvonalat, amelyet a felszabadulás a magyar tudomány történetében és ezen belül a magyar tudomány olyan szerény művelője munkásságában is jelent, mint e kötet szerzője. A felszabadulás tudományos munkámban is és azon belül talán elsősorban éppen vallástörténeti kutatásaimban döntő fordulatot hozott magával, amely, úgy hiszem, e kötetben is érezhető, bár a tanulmányok nem megírásuk sorrendjét, hanem nagyjában tárgyuk történeti időrendjét követve sorakoznak egymásután. Hiszen csak a felszabadulás után nyílt alkalmam rendszeresen tanulmányozni a marxizmus—leninizmus klasszikusait, ami vallástörténeti szemléletem idealista maradványainak fokozatos felszámolásában segített, és csak a felszabadulás után ismerkedhettem meg a szovjet ókortudománnyal, amely tárgyi gazdagságával és következetesen materialista módszerével vallástörténeti kutatásaimra is ösztönzőleg hatott, aminthogy ösztönzőleg hatottak úgy elismerő, mint bíráló megjegyzéseikkel azok a szovjet kutatók is, akik utóbb vagy személyes érintkezésben, illetőleg levelek útján, vagy a szovjet tudományos sajtóban vallástörténeti eredményeimről nyilatkoztak.

Ilyen körülmények között egy tanulmánykötet, amely egy negyed század terméséből válogat, szükségképpen mutat bizonyos egyenetlenségeket, amelyek csak a tanulmányok újraírása árán lettek volna teljesen kiküszöbölhetők. És ebben nemcsak és nem is elsősorban az idő hiánya akadályozott, hanem e tanulmányok természete, illetőleg keletkezéstörténete is, amennyiben minden későbbi tanulmány bizonyos mértékig a régebbieket korrigálja, kiegészíti, vagy éppen azok egy nyitva hagyott problémájának a megoldására tesz kísérletet. „Átírásuk" tehát legfeljebb annak a vallástörténeti összefoglalásnak a keretében lenne megoldható, amelyet e részlettanulmányok mind egyik vagy másik oldalról előkészítenek, amely valóban a materialista világnézetért folyó harcunk szempontjából is elodázhatatlan feladat s amelynek kidolgozását, illetőleg amelynek kidolgozásában való közreműködést évek óta egyik fő feladatomnak tekintem.

Arra a kérdésre, hogy nem volna-e hát helyesebb mindjárt e vallástörténeti összefoglalással lépni a nyilvánosság elé, egyszerre többféle és véleményem szerint egyaránt helytálló felelet adható. Mindenekelőtt: e vallástörténeti összefoglalás, bár évek óta dolgozom rajta, még további évek rendszeres munkáját igényli, s azt remélem, hogy e tanulmányok addig is alkalmasak a vallástörténeti érdeklődés ébrentartására, sőt bizonyosfokú

kielégítésére is. Igaz, hogy e tanulmányok zöme a görög és a római rabszolgatársadalom vallási felépítményének kérdéseivel foglalkozik, de nem hagyják figyelmen kívül az ókori Keletet és ezen belül az őszövetségi vallástörténetet sem — márcsak annál a sokszoros érintkezésnél fogva sem, amely az újabb kutatások szerint már az archaikus görögség körében is keleti művelődési elemek elterjedésére vezetett. Időben visszakövetkeztetnek az osztálytársadalmak kialakulását megelőző ősközösség vallási viszonyaira, kivált a matriarchátus bukásának tükröződésére a mitológiában, s tekintetbe veszik az antik rabszolgatársadalom válságában születő kereszténységet, sőt annak további fejlődéséhez is nyújtanak egy-két adalékot. Így ha szükségszerű hézagai és az új tudományos tételek bizonyításánál elmaradhatatlan apparátus nehézkessége akadályozzák is, hogy népszerű olvasmánnyá váljék, az ideológiai harc derékhada — az írásos és előadásos propagandával közvetlenül foglalkozó elvtársak — bizonyára a vallástörténeti összefoglalás elkészültéig is elég sokoldalú és tudományosan ellenőrzött anyagot fognak találni e könyvben, amit munkájukban fel tudnak használni.

De vallástörténeti tanulmányaim közzététele nemcsak ilyen átmeneti, az összefoglaló mű megjelenéséig érvényes jelentőséggel bír. Sok aprólékos kérdés megvitatásától tehermentesíti a készülő összefoglalást, aminthogy jelenleg is nem egy olyan tételnek nyújtja tudományos igazolását, amelyet először 1936-ban, harmadszor lényegesen átdolgozva és kibővítve 1956-ban megjelent Mitológiám tartalmaz már, de a könyv népszerű céljaihoz képest kénytelen volt bizonyítás nélkül hagyni. Meg aztán a készülő vallástörténeti összefoglalás szélesebb alapokra fektetését, színvonalának emelését jelentené, ha nagyobb és bizonyos mértékig szervezettebb kutató gárdára lehetne a munkát alapozni. Tanulmánykötetem megjelenésétől ezért nem utolsósorban azt is várom, hogy többé-kevésbé elszigetelten, illetőleg különböző tudományágak keretében vallástörténeti, vagy a vallástörténettel érintkező kutatásokat folytató kartársaim körében termékeny vitákat ébresztve materialista vallástörténeti köztudat kialakítását is elősegítse.

Említettem már, hogy a kötet egységének biztosítása érdekében a tanulmányok teljes újraírására nem vállalkozhattam. De ez nem jelenti azt, hogy az első közlések szövegét valamiféle helytelenül értelmezett hitelesség jegyében változatlanul vettem fel a gyűjteménybe. Nyilvánvaló tévedéseket kiigazítottam, az egyik dolgozatból — ha a szerkezet szembetűnő megbontása nél-

kül lehetséges volt — elhagytam azt, amit egy másik tanulmány megismétel, illetőleg pontosabban vagy részletesebben kifejt, itt-ott felvettem a szövegbe egy-egy azóta felszínre került adatot, de az általam tárgyalt kérdések újabb irodalmát csak olyan esetben vettem tekintetbe, amikor korábbi álláspontomhoz képest valóban jelentős korrekciót vagy kiegészítést tartalmaz. Egy-két tanulmányt kiegészítettem később írt, de e kötetbe fel nem vett dolgozataim egy-egy részletével, így „Christophorus" című tanulmányomba beolvasztottam „Az Ábrahám-legendától a Kristóf-legendáig" című, 1946-ban megjelent dolgozatom főbb eredményeit, „Az oxfordi symposion" gondolatmenetét világosabbá tettem „Humanizmus és marxizmus" című, 1948-ban írt könyvem néhány, összefoglaló Erasmus-portrét nyújtó lapjával. Más esetekben viszont az eredeti közlésekhez képest rövidítettem, így különösen, ahol kimerítőbb irodalomtörténeti vonatkozású fejtegetésektől lehetett a jelen kötet tematikájába szorosabban illő vallástörténeti anyagot elkülöníteni, mint pl. a „Vergilius pásztori Múzsája" című tanulmány esetében, amelynek tisztán irodalomtörténeti érdekű részleteit elhagytam, vagy „A matriarchátus bukásának tükröződése homérosi mítoszokban" című tanulmánynál, amelyet „Bellerophontés" című, egészében a homérosi költészetnek a népköltészethez való viszonyát tárgyaló dolgozatomból emeltem ki. Meg kell azonban mindjárt azt is mondani, hogy főleg a klasszikus ókorra nézve az irodalomtörténet és a vallástörténet szempontjainak merev elkülönítése ritkán célravezető, így pl. „Homérosi kompozíció" című dolgozatom mitológiai és vallástörténeti eredményei elválaszthatatlanok az irodalom és a művészet történeti, sőt formai kérdéseinek az elemzésétől; ezt igazolja Marx figyelmeztetése, mely szerint a görög művészetnek — és a művészet fogalmába Marx a költészetet is beleérti — a görög mitológia „nemcsak fegyvertára, hanem talaja".

Végezetül hadd említsem meg, hogy válogatott vallástörténeti tanulmányaim közül kettő magyar nyelven itt jelenik meg először; az egyik a „Lukianos környezetéhez" című, amelyet 1936-ban mutattam be a Budapesti Philologiai Társaságban, de csak 1945-ben és akkor is csupán angol nyelven jelent meg az Oriens Antiquus című gyűjteményes kötetben, a másik az „Egy ezópuszi mese és keleti párhuzamai" című, amely egyidejűleg németül kerül folyóiratban kiadásra.

Budapest, 1959. március 1.

Trencsényi-Waldapfel Imre

A KÉT ÁDÁM-MÍTOSZ TÁRSADALMI HÁTTERE

A bibliakritika legmegtámadhatatlanabb eredményei közé tartozik, hogy az ember teremtésének a történetét Mózes I. könyve két különböző eredetű változatban hagyományozza. Már Astruc felfedezésének, a „Jahvista" és „Elohista" redakció megkülönböztetésének legelnagyoltabb alkalmazása is a hagyomány két élesen elkülönülő rétegébe utalja egyfelől a világ teremtésének hat napjáról és a szombatról beszámoló első fejezetet és a második fejezetnek ehhez csatlakozó első három versét, másfelől Ádám és Éva teremtésének és bűnbeesésének a második fejezet 4. versével kezdődő és a harmadik fejezetet is magábanfoglaló történetét ; a „hat nap" elbeszélésében *Jahve* a következetesen használt isten-név, az Éden-kert mítoszában *Jahve Elohim*. A további kutatásokban további megkülönböztetések merültek fel. Gunkel a „Jahvista főforrásából" eredezteti az elsőt, minden lényeges vonásában az ún. „Papi-kódexből" a másodikat.[1] A két „recenzió" formai különbségeit talán Schwally határolja el a legélesebben : „Itt drámai cselekmény, ott pedáns felsorolás ; itt minden az ember körül forog, aki kezdete és vége a cselekménynek, ott az ember *csak* záróköve az épületnek és egy szám a felsorolásban ; itt a paradicsom mondai alakja a színtér, ott a való világ."[2] Ezek alapján kevesli is, hogy csupán „két recenzióról" beszéljünk, s ennyiben csatlakoznunk is kell hozzá. Úgy hisszük azonban, rajta is túl kell mennünk, mert lényegében ő is csupán két különböző jellegű és fokú elbeszélő művészetet észlel, s legfeljebb ugyanannak a mítosznak különböző célú feldolgozásait látja a két elbeszélésben : egyik esetben a szombat indokolására szolgál a teremtés művének hat napra való, erőltetettnek látszó elosztása, a másik esetben maga az ember a központi probléma. De a két különböző tendenciájú feldolgozás adatai szerinte felhasználhatók egymás megvilágítására, így az elbeszélés egy sokat vitatott mozzanata — Isten „férfinek és nőnek teremtette őket" (Gen. I. 27.), amit Schwally

önkényesen, de nem vele egyetértők nélkül egyes számra javít — teszi érthetővé, hogy a második elbeszélésben (Gen. II. 22.) Isten Ádám bordájából teremti Évát. Ez álláspont tarthatatlanságáról még lesz szó az alábbiakban, de már most hangsúlyozzuk: aligha helytállóan jellemzi az első elbeszélést Schwally úgy, hogy ott az ember csak egy szám a teremtmények katalógusában, míg a másodikban minden az ember körül forog; abban igaza van, hogy az elsőben az ember az egész épület záróköve, de kár volt ez elé a megállapítás elé a „csak" szócskát tennie, mert valójában a két Ádám-mítosz közül az első tükrözi a határozottabban antropocentrikus világképet. Mert a két elbeszélés e tekintetben is, mint minden más részletvonására nézve, nemcsak két különböző szempontú feldolgozása ugyanannak a hagyománynak, hanem az ember teremtésének két különböző mítosza, amelyekben két egymással élesen szembenálló világkép, két különböző társadalom felfogása tükröződik. Csak ne forduljunk az ellentétek kiegyenlítése végett az önkényes szövegjavítások kényelmes módszeréhez, hanem vegyük szemügyre ezeket az ellentéteket elfogulatlanul, magához a szöveghez fordulva, a két elbeszélést önkéntelenül is összeolvasztó emlékeinktől sem hagyva magunkat befolyásolni.

Az első elbeszélés szerint Elohim a világ teremtésének hatodik napján teremti az embert, miután sorjában megteremtette már a világosságot, a mennyboltot, a szárazföldet és a tengert, a növényzetet, az égitesteket, a tenger élőlényeit és az ég madarait, a föld vadját, a barmot és a csúszómászókat. S miután mindezt látta már, hogy jó, a hatodik napon, melyre a föld állatvilágának a megteremtése is esett, mondta Elohim: „Teremtsünk embert képünkre és hasonlatosságunk szerint és uralkodjék a tenger halán és az ég madarán és a barmon és az egész földön és minden csúszó-mászón, amely csúszik-mászik a földön." Az ember tehát, mint az állatvilág és az egész föld ura, a már minden vonatkozásban kész világba kerül. Ezzel szemben a második elbeszélés éppen azt hangsúlyozza, hogy amikor Jahve Elohim megteremtette az eget és a földet, még nem volt rajta növényzet, mert hiányzott még az eső és az ember, „aki szolgálja a földet" *(lă'ăβôδ 'ĕθ-hā'ăδāmā)*. Az első esetben tehát az ember utolsónak jelenik meg a teremtett lények közül, hogy ura legyen a földnek és elsősorban az állatvilágnak, a második esetben az ember teremtése feltétele annak, hogy a növényzet kisarjadjon, s a földnek nem urául, hanem szolgájául rendeltetett. A hexaémeron (a „hat nap") rendjében az isten teremtő igéjére jön létre

minden, az emberrel kapcsolatban nem hangzik el ugyan kifejezetten isten „legyen" szava, de a verbumok, melyek az ember teremtésére vonatkoznak, elmondhatók voltak azokról a teremtményekről is, amelyeket a „legyen" szó hívott elő a semmiből: *nă'ăśĕ ādām*... teremtsünk embert, *văjjĭβerā· 'elôhīm 'eϑ-hā'ādām*... és megteremtette isten az embert, mint ahogyan már a kezdetben teremtett égről és földről is elmondható: *bārā·* s a „legyen" szóval teremtett boltozatról is ez áll: *văjj'ăś* . . . A második elbeszélésben viszont, amely részletezi, hogy Jahve az embert a föld porából alkotta és élő lelket lehelt beléje, a *jāṣār* ige fejezi ki a teremtő aktust, *văjjīṣĕr*, ami köztudomásúan az agyagot megformáló fazekas tevékenységét is jelenti.[3] Ebből pedig arra kell következtetnünk, hogy a hexaémeron nemcsak rövidség kedvéért mellőzi az ember teremtésének Gen. II.-ből ismert mikéntjét, hanem szerinte az embert isten teremtő elhatározása ugyanúgy a semmiből állította elő, mint a többi létezőt: „mondta . . . és lett". A teremtő kijelentésnek viszont ezen a ponton két olyan mozzanata is van, mely sokféle magyarázatra adott alkalmat: a teremtő elhatározást kifejező ige többes száma és az ember teremtésének isteni mintája, különösen, ha a teremtés szándékát és a teremtés tényét tartalmazó két mondatot nem különítjük el egymástól oly módon, mint ahogyan általában a szöveg monoteisztikus és spirituális színezetének megóvása érdekében történni szokott: „És mondta Elohim: Csináljunk embert képmásunkra és hasonlatosságunkra és uralkodjanak a tenger halán és az ég madarán és a barmon és az egész földön és minden csúszó-mászón, amely csúszik-mászik a földön. És megteremtette Elohim az embert a maga képmására, Elohim — vagy az istenek — képmására teremtette őt, férfinek és nőnek teremtette őket." Nézetem szerint a két felötlő mozzanat, a teremtő alany többes száma és az istenképmás tartalma csak együtt lesz értelmezhető; addig is mutassunk rá, hogy a második elbeszélés nemcsak arról nem tud, hogy az ember az istenség képmására teremtetett, hanem egyenesen a tiltott fa gyümölcsének élvezetéből következik, hogy olyanná lett, „mint egy az istenek közül": jó és rossz tudója.

Ezek alapján két egymásból le nem vezethető mítoszról kell beszélnünk; a bűnbeesés mítosza a kettő közül csak a másodikhoz kapcsolódik, de alaphangulatuk különbözősége már enélkül is szembetűnő: az egyik szerint az ember az istenség képmása, a világ ura, a másik szerint az ember, aki a földből vétetett, a föld szolgálatára van rendelve. Bizonyos, hogy az

ember és az első ember neve — Ádám — összefügg a föld jelentésű *'ădāmā* szóval, de az első elbeszélés ezt az összefüggést a mítosz szempontjából egyáltalán nem használja ki. Nyilvánvaló, hogy a két mítosz két egymásnak ellentmondó világkép kifejezése, az egyik optimisztikusan, a másik pesszimisztikusan ítéli meg az ember helyét a természetben. A kérdés csak az, hogy milyen társadalom áll az egyik és milyen a másik világkép mögött. Bár a kérdést tudtommal senki nem fogalmazta meg idáig ilyen élesen, a megoldás benne rejlik azokban a megfigyelésekben, melyeket más összefüggésekben a tudomány máris felhalmozott. Mindenekelőtt Goldziher Ignác úttörő mitológiai kísérletére kell utalnunk, mely méltatlanul szorult háttérbe a nagy magyar orientalistának később inkább az iszlámra és az arab világra vonatkozó munkássága mögött ;[4] eredményei és szempontjai megérdemelték volna a legnagyobb figyelmet azután is, hogy a módszer, melynek jegyében fiatalkori műve a héberek mitológiájáról megszületett, Max Müller iskolájának túlzásai folytán — a szoláris mítosz-magyarázat tűzön-vízen keresztül való erőszakolásával — hitelét vesztette.

Goldziher könyve külön fejezetet szentelt azoknak a különbségeknek, melyeket a nomád-pásztor-társadalom és a földműves társadalom mítoszai mutatnak fel. S ebben az összefüggésben, anélkül, hogy a két Ádám-mítoszt megkülönböztette volna, tett két olyan megállapítást, mely a mi problémánk megoldását is elősegítheti. A földműves-kultúrák napok szerint való időszámításával szemben áll ezek szerint az éjszaka vonuló pásztor-nomád kultúrákban az éjszaka szerint való időszámítás. Ezt mutatja pl. az arab nyelvhasználat, mely helyek távolságát is az út megtételére szolgáló éjszakákban adja meg, s evvel függ össze az éjszaka prioritása araboknál és hébereknél egyaránt, ami abban is kifejezésre jut, hogy az ünnepek nem reggel, hanem előző este állnak be.[5] Ebből számunkra is értékes tanulság, hogy a hexaémeron megfogalmazásában az éjszaka és nappal viszonyának a pásztor-kultúrára jellemző felfogása érvényesül : „És lett este és lett reggel — egy nap." Minthogy azonban Goldziher a két Ádám-mítoszt nem különböztette meg, egy másik megfigyelését csak bizonyos korlátozásokkal fogjuk felhasználhatni. A bibliai bűnbeeséssel Bastian közlése alapján állít párhuzamba egy kalabari mítoszt az első emberpárról, melynek az istenség, Abaszi megtiltotta a földművelést és a szaporodást; az asszony kezdeményezésére megszegik a tilalmat és evvel a halandóság büntetését vonják magukra.[6] Az egyezések kézenfekvők, de mi inkább a

különbségeket akarjuk hangsúlyozni. A kalabari hagyományban a földművelés maga az isteni tilalom áthágását jelenti, tehát valóban a pásztor-kultúra szempontjai érvényesülhetnek benne, aminthogy a földművelés bűnösségéről számos néphagyomány vall, amelyek részben a pásztor-kultúrákkal hozhatók kapcsolatba.[7] A bibliai elbeszélésben viszont a föld megművelése — úgy látszik, kertművelés[8] — az embernek már teremtésében megadott feladata, illetőleg — a földművelés vesződségesebb formái — az isteni tilalom megszegésének büntetése. Ez pedig arra vall, hogy a bibliai bűnbeesés — mely szövegileg a második Ádám-mítosszal áll összefüggésben — egy földműves-kultúra számára a verejtékes paraszti élet aetiologiai mondája, ugyanúgy, mint a Prométheus-mítosz és a vele összefüggő Pandóra-mítosz a boiótiai parasztok világképét tükröző Hésiodosnál. Ha pedig így van, ez is azt az álláspontunkat erősíti, hogy két Ádám-mítoszunk van, két különböző társadalommal a háttérben.

Ha Goldziher anélkül, hogy a két Ádám-mítoszt megkülönböztetné, a hexaémeron refrén-szerűen ismétlődő mondatában a pásztor-kultúrákra jellemző megfogalmazást vesz észre, Gressmann, ugyanecsak anélkül, hogy különbséget tenne a hexaémeron keretébe illeszkedő és a bűnbeeséssel összefüggő Ádám-mítosz között, magáról az Éden-kert mítoszáról állapította meg, hogy csakis egy földművelő közösségben alakulhatott ki. Szerinte az a megismerés, melyet a tudás fája közvetített, a szexuális élet megismerését jelentette; támogatja ezt a megismerést jelentő héber ige *(jādă')* gyakori eufémisztikus használata is. (Pl. „és Ádám *megismerte* Évát" Gen. IV. 1.) De ez a megismerés rejti magában a földművelést is, aminthogy teljes és tudatos a párhuzamosság a föld és az anyaméh megtermékenyítése között — erre nézve utal Ézs. 62, 4. és Hós. 1—3. mellett Sophoklés Antigonéjának 569. versére is.[9] Hogy az a földműves-társadalom, amely az Éden-kert mítoszát létrehozta, a mezopotámiai, s a mítosz iránt az izraelita félnomádok, amikor még Harran körül sátoroztak, nem is érdeklődhettek, s csak akkor vehették át, amikor Palesztinában letelepedve a földművelő életmódra tértek, Gressmann további, igen plauzibilis következtetései. S mindenesetre az ellentmondás Goldziher és Gressmann önmagukban tekintve helyes megfigyelései között csak úgy hidalható át, ha két, egymástól független Ádám-mítoszt feltételezünk: a pásztor-kultúra Ádám-mítoszát a hexaémeron keretében és a földműves-kultúra Ádám-mítoszát az Éden-kert és a bűnbeesés mítoszával összefüggésben.

Ez a megkülönböztetés azután nyilvánvalóvá teszi a két mítosz ellentétes tendenciáját: a pásztor az, aki az állatvilág urának tudja magát, a földműves az, aki a nehezen megművelhető föld verejtékező szolgájának tekinti az embert. „Átkozott a föld temiattad, fáradság árán egyél belőle életed minden napjaiban. Tövist és bogáncsot sarjaszt számodra és enni fogod a mező füvét. Arcod verejtékével eszed a kenyeret, amíg visszatérsz a földhöz, mert belőle vétettél, mert por vagy és porhoz térsz vissza." Így összegezi pesszimisztikus álláspontját az emberről a földműves-kultúra Ádám-mítosza. A hexaémeron nem moralizál, de a hexaémeron konzekvenciáit vonja le a VIII. zsoltár, melynek humanista öntudata már másokat is[10] emlékeztetett az Antigoné híres kardalára. „Ha elnézem a te egeidet, ujjaid alkotását, a holdat és a csillagokat, amelyeket megszilárdítottál: Mi az ember, hogy megemlékezel róla, és Ádám fia, hogy számba veszed? És csak kevéssel tetted kisebbé Elohimnál — vagy az isteneknél — és dicsőséggel és méltósággal koronáztad. Urrá tetted kezed alkotásai felett, mindent lábai alá adtál: A juhot és a marhákat mind és a mező barmait is, az ég madarát és a tenger halait . . ." Egyenesen egész interpretációm próbájának tekintem, hogy a teremtés mítoszától függetlenül is igazolható e zsoltár beletartozása a bibliai hagyományok pásztori vonalába. És itt ismét Goldziher alapvető megfigyeléseit értékesíthetjük.

Pásztor-nomád és földművelő kultúrák költészetében és mitológiájában egyaránt az égitestek és a meteorológiai viszonyok Goldziher megfigyelései szerint ellentett előjellel szerepelnek. A földművesek a termést érlelő napot, a pásztorok a legelők számára bőséges esőt ígérő elsötétülő égboltot kísérik rokonszenvükkel: földműves-mitológiákban a Nap győzi le az Éjszakát, a világosság a sötétséget, pásztor-mitológiákban a felhőzet, a leszálló éjszaka, a Hold és a csillagos égbolt kerülnek fölénybe. S minthogy a pásztor-nomádok — kivált a déli éghajlat alatt — éjszaka vonulnak, költészetükben is a csillagos égbolt tükröződik, ezért találkozunk a Koránban és a beduin költészetben is olyan gyakran célzásokkal az éjszakai csillagos égboltra — idézi Sprenger egy megállapítását is Goldziher, s utal a karavándalokra *(Ḥidāh)*, amelyek szintén jobbára éjszakai vonulásokra vonatkoznak.[11] Ezeket az idézeteket is bízvást kiegészíthetjük a VIII. zsoltárral, amelynek költője, ha az égre tekint, nem a napot, hanem a holdat és a csillagokat látja.

A két Ádám-mítosz elkülönítésével s az elsőben a pásztorok, a másodikban a földművesek szempontjának a felfedésével talán biztosabb alapokat vetettünk a bibliai teremtés-történet legtöbbet vitatott mozzanatainak, a teremtés mintájának, férfi és nő viszonyának és a szaporodásnak nézetünk szerint csak együttesen megadható magyarázatához is. Vegyük itt mégegyszer szemügyre az ellentéteket. A pásztor-kultúra mítosza szerint Elohim a maga képére teremtette az embert, a földműves-kultúra mítosza szerint az istenség attól tart, hogy a tiltott fa gyümölcsének megízlelése után hozzá hasonlóvá válik, az első szerint férfinak és nőnek teremtette az embert, a második szerint csak miután az állatok közt nem talált magához való segítőtársat az ember, kerül sor Éva teremtésére Ádám bordájából,[12] s ami a legkevésbé áthidalható, s egyben a pásztori mítosz optimisztikus és a földműves-mítosz pesszimisztikus színezetére egyaránt jellemző, a hexaémeronban az ember teremtését nyomon követi az „első parancsolat": „Szaporodjatok és sokasodjatok és töltsétek be a földet" — míg az Éden-kert mítoszában a szexuális életet ugyanaz a bűntudat kíséri, mint a földművelést.

Ha elfogadjuk a kétféle Ádám-mítosz megkülönböztetését, eleve el kell utasítanunk minden egyeztetést, azaz minden olyan magyarázó kísérletet, mely a két szöveget egymásra vonatkoztatva, az egyiknek a hézagait a másikból igyekszik kitölteni. Vonatkozik ez különösen Gen. I. 27. és Gen. II. 22—24. kombinálására, ami többeket a teremtés-mítosz olyan rekonstrukciójára vezetett, amelyben az androgyn ősember jut egészen a Platón *Symposion*jában Aristophanésnek tulajdonított mítosszal egyező szerephez. Az az indonéziai mítosz pl., melyet Ad. E. Jensen személyes közlése alapján Szabó Árpád felhoz, a kettévágott gömbről, melynek egyik feléből férfi, másik feléből nő lesz, s az egyik a folyó mentén felfelé, a másik a folyó mentén lefelé vándorol, amíg ismét egyesülhetnek, — szép párhuzam az Aristophanés-féle mítoszhoz, de semmit sem mond a bibliai elbeszélés szempontjából, mert hiszen a bibliai szöveg ilyetén értelmezésére csak a két össze nem tartozó mítosz önkényes összekapcsolása adott alkalmat. Annál értékesebb a mi szempontunkból is annak a cerami mondának a vallomása, melyből Szabó Árpád fejtegetései kiindulnak: az ember teremtése előtt a kő és a banánfa vetélkedtek, hogy melyiknek az alakját öltse fel az ember, a banánfa győz, tehát az ember nem a kő terméketlen halhatatlanságát örökölte, hanem a vegetáció szaporodáson és halálon keresztül vezető halhatatlanságát.[13] Szaporodás és halál így

függenek össze a földműves-társadalom Ádám-mítoszában is. Amihez csak azt kell még hozzátennünk, hogy a szaporodást és földművelést ugyanaz a bűntudat is kísérheti, mint pl. Ovidiusnál, ahol az aranykori jámborság jellemzője, hogy akkor még nem zavarta meg az önként termő föld szűzies érintetlenségét az ekevas.[14] Mind erről nincs szó, nem is lehet a pásztori kultúra Ádám-mítoszában, hiszen ha a földet az emberi beavatkozás kényszeríti termékenységre, az állatvilág szaporodása lényegében független az embertől. És minden jel arra vall, hogy amint a földműves-mítoszban az ember szaporodása a vegetációval rokon, a pásztori Ádám-mítosz számára az ember teremtésének ősmintája végső elemzésben — az állat.

„És mondta Elohim: Teremtsünk embert *(ādām)* képmásunkra és hasonlatosságunk szerint és uralkodjék a tenger halán és az ég madarán és a barmon és az egész földön és minden csúszó-mászón, amely csúszik-mászik a földön. És teremtette Elohim az embert, a maga képmására, Elohim — vagy az istenek — képmására teremtette őt, hímnek és nőnek teremtette őket." Az ember teremtésének ez a Gen. I. 26—27. verseiben összefoglalt története legalább három, többnyire elkülönítetten tárgyalt pontján problematikus; a nehézségeket, melyek részben már a középkori, sőt az ókori biblia-magyarázatot is foglalkoztatták, többen önkényes szövegjavításokkal igyekeztek kiküszöbölni. Így mindjárt a teremtés szándékát kifejező igének *(nă'ăśē* = teremtsünk) s a teremtés isteni mintáját kifejező főnév birtokos személyragjának *(bĕṣalmēnu kidemuθēnu* = képmásunkra hasonlatosságunk szerint) többes számát hol pluralis majestaticusnak értelmezték, hol apologetikus célzattal a Szentháromságra magyarázták; az utóbbit egy történeti szempontú vizsgálat elhanyagolhatja, de az elsőt is el kell ejteni, mert a pluralis majestaticus használata a héberben csak utóbb lép fel, perzsa hatásra.[15] Az ókori és középkori zsidó magyarázat, melyet Rasi kodifikál, azt olvassa ki ebből a többes számból, hogy isten az embernek mint a legfőbb teremtménynek az alkotását udvari népével — „familiájával" — tanácskozza meg:[16] ennek azonban ellene mond, hogy nemcsak a teremtésre felszólító ige, hanem az isteni minta birtokos személyragja is többes számú, ami csak úgy volna érthető, ha a teremtő istenség a környezetében helyetfoglaló isteni lényekkel egylényegű. Ugyanez a megjegyzés talál Gunkel álláspontjára is: „Ez a képzet a politeizmusból vezethető le, de már nem politeisztikus, minthogy az egy istent (Jahvét) mint urat, mint egyedül mérvadót tekinti, a

többi ‚Elohim'-ot azonban mélyen alatta állóknak, sőt szolgáinak." Ami pedig azt jelenti, hogy a politeizmus kikerülését célzó magyarázat is menthetetlenül a politeizmusba torkollik.

A többes szám kérdését egyelőre nyitva hagyva, nézzük a teológiai magyarázat következő botránykövét: mit jelent az, hogy az ember az isten — vagy az istenek — képmására teremtetett? Egy elfogulatlanul antropomorf mitológia számára, mint amilyen a görög—római, éppoly természetes gondolat az, hogy az ember az istenek képmása (vö. Ovidius Met. I. 83.), mint amilyen természetes az antropomorf mitológia racionalisztikus kritikája számára az az ellenvetés, hogy az emberek mindenütt a maguk képére teremtették isteneiket (Xenophanés).[17] A monoteizmusok spirituális istenfelfogása viszont a bibliai szöveg kinyilatkoztatott hitelét csak úgy őrizhette meg, ha a szövegen túltette magát, azaz ha a szövegen kívül eső mozzanatokat olvasott bele. Áll ez a patrisztika óta általános dogmatikai értelmezésre is, mely szerint csak a bűnbeesés előtt és a megváltás után tekinthető az ember isten képmásának, azaz éppen a testiség az, mely ellentétben áll az isteni természettel,[18] de áll ez arra a magyarázatra is, mely már az apokrif Jesus Siracidesnél felmerül, s mely mindenesetre a VIII. zsoltárnál sokkal határozottabban korlátozza az isten képmásának az értelmét arra, hogy az ember istenhez hasonlóan uralkodik a többi teremtményen (XVII. 2—3.). Csakhogy Gen. I. 28., mely kimondja, hogy az ember fog uralkodni az állatvilágon, nem a teremtő aktus, hanem már kifejezetten az áldás konzekvenciáit fejti ki: „És megáldotta őket Elohim és mondta nekik: Szaporodjatok és sokasodjatok és töltsétek be a földet és igázzátok le, és uralkodjatok a tenger halán és az ég madarán és minden élőn, ami nyüzsög a földön." Sőt ami Gen. I. 26. célhatározó mellékmondatát illeti — amennyiben a kapcsoló *ve* kötőszót szabad egyáltalán alárendelő szerkezettel helyettesítenünk —, ez sem a „képmást" értelmezi, hanem csupán az ember teremtésének a célját határozza meg: „Teremtsünk embert képmásunkra és hasonlatosságunk szerint, *és* uralkodjanak stb." Ezt annál inkább kell hangsúlyoznunk, mert mint mindjárt látni fogjuk, a bibliai szöveg egész határozottan kimondja, hogy miben teremtette Elohim a maga képére az embert.

Az antropomorf istenelképzelés kikerülésére kialakított értelmezések kritikájában egyet kell tehát értenünk Gunkellal, de magyarázatának pozitív oldalát nem tekinthetjük kielégítőnek. Ha a Biblia az istenség kezéről, füléről, nyelvéről, ajkáról

stb. beszél, valóban a középkori (s részben már ókori) bibliamagyarázatban érvényesülő „emberi beszédmód elvére"[19] jogosult hivatkoznunk. Egy háttérbe szorult antropomorf mitológia csökevényeire már csak azért sem lehet következtetni az ilyen kifejezésekből, mert mint B. Jacob is helyesen hangsúlyozza, az ilyen antropomorfizmusok a nyelvi kifejezésekben éppen azokra a bibliai könyvekre (pl. Ézsaiás és Jób) a legjellemzőbbek, amelyeknek az istenfogalma a leginkább spirituális.[20] Ám ebből is csupán annyi következik, hogy elesik Gunkel bizonyítéka az ősi antropomorf mitológiára vonatkozólag, de semmiesetre sem következik belőle, hogy a Biblia által dokumentált héber kultúra számára isten „kezdettől végig tiszta szellemi lény test és alak nélkül". Mert ha arra nincs is kétségtelen adat, hogy istent valaha is emberalakban képzelték volna el a héberek, annál szívósabb ellenfele volt a bibliai monoteizmusnak isten állatalakú elképzelése. Jellemző már a dekalógus képtilalma is ; nem emberalakú bálvány faragását tiltja a törvény, hanem — s itt az állatvilág ugyanolyan háromrétegűsége szerepel, mint a teremtés-történetben —, hogy arról vegyenek mintát az istenség elképzeléséhez, „ami az égben fent, ami a földön és ami a vízben a föld alatt van."[21] Hogy abban a kultuszban, melyet a bibliai monoteizmusnak ki kellett szorítania, milyen állatképmás jött elsősorban tekintetbe, arra már egészen határozott adataink vannak az aranyborjútól — pontosabban fiatal bikától[22] — kezdve, melyet a monda szerint a Jahvétól elpártoló nép éppen akkor öntet magának, amikor Mózes a törvénytáblákat várja a hegyen (Exod. XXXII.), Somrón és Béthél bika-bálványáig, mely ellen Hosea (VIII. 6. és X. 5.) s minden bizonnyal Ámosz is (pl. VII. 9.) mint a hivatalos kultusz tárgyai ellen hadakozott, s melynek archeológiai realitását a samariai *Égel Jahve:* „Jahve bikaborjú" feliratú leletek igazolják.[23]

Ezek után visszatérhetünk előbbi kérdésünkhöz : mennyiben hordozza az ember isten képmását? A bibliai szöveg (Gen. I. 27.) egészen egyértelműen válaszol : „És megteremtette Elohim az embert a maga képmására, Elohim — vagy az istenek — képmására teremtette őt : hímnek és nőnek teremtette őket." Érthető, hogy annak a bibliamagyarázatnak, amely történeti rétegek megkülönböztetése nélkül az egész Biblián végig ugyanazt a spiritualisztikus monoteizmust akarta érvényesülve látni, holott ez voltaképpen csak a profétizmusban alakult ki, el kellett zárkóznia az elől a mitologikus elképzelés elől, hogy az ember a maga szexualitásával képmása az istenségnek. Annál

kevésbé érthető, hogy a vallástörténeti magyarázat is inkább messziről hozott párhuzamokhoz, sőt szövegjavításokhoz folyamodik, mintsem hogy a szöveg egyértelmű és világos vallomását elfogadja. Legmesszebb e tekintetben Schwally megy, aki az utolsó mondat többes számú tárgyát *(ôθŏm)* egyes számúra javítja *(ôθô)*: „... hímnek és nősténynek teremtette őt." Csak e konjektúra elfogadása tenné szükségszerűvé a visszatérést a Rasi által is idézett midráshoz, melyet Schwally vallástörténeti párhuzamokkal is támogat, a Symposion Aristophanésnak tulajdonított mítoszán kívül az Eusebius egyházatya által fenntartott Bérossos-töredéket is idézve : az embereknek eredetileg egy testük volt és két fejük, s ez az egy test mindkét nem jellegzetességeit magán viselte.[24] Schwally az androgyn ősember kettéválasztását látja Éva megteremtésében is, ami ellen mindenekelőtt azt az ellenvetést kell tennünk, hogy az androgyn ősember két egyenrangú félre való kettéhasítása egészen más képzet, mint az, hogy a magános, de önmagában teljes férfi testének egy alárendelt részéből alkotja meg az istenség az asszonyt : Éva teremtésének előzménye az, hogy „nem jó az embernek egyedül lenni", az androgyn őslény kettéhasításának — Aristophanés mítoszában csakúgy, mint a Szabó Árpád által felhozott indonéziai hagyományban — következménye, hogy önmagában sem a férfi, sem a nő nem érzi teljesnek magát. De még ha Éva teremtésében, tehát a második Ádám-mítosz tartozékában, valóban az androgyn ősember képzetének a nyomát kellene is látnunk, a két Ádám-mítosz fentiekben elfogadott szétválasztása után a hexaémeron magyarázatában ezt nem érvényesíthetjük többé : a két Ádám-mítosz egymástól független, egyiket a másik alapján kiegészítenünk nem lehet. Arról nem is szólva, hogy ha Schwally feltevését elfogadva következetesek akarunk maradni, arra az álláspontra kellene helyezkednünk, hogy a teremtő istenség is androgyn-alakú volt, márpedig ennek a héber mitológiában semmi nyoma. Annál inkább bizonyítható — láttuk már —, hogy az istenség bikaalakban való elképzelése ellen még a prófétáknak is küzdeniük kellett. Ha pedig azt feltételezzük, hogy a bikaalakú istenség teremtette önmaga képére az embert, Gen. I. 27. minden nehézsége egyszerre megoldódik, a grammatikai nehézségek, az isteni minta többes száma és az emberre rámutató mutatónévmás előbb egyes számú *(ôθô)*, majd többes számú *(ôθŏm)* használata is. És itt Gressmann egy megfigyelését értékesíthetjük, jobban mint ő maga — a két Ádám-mítosz éles megkülönböztetése nélkül — tehette.

Gressmann a második Ádám-mítosz vizsgálata során jutott el ahhoz a megállapításhoz, hogy ha az ember a tiltott fa gyümölcsének az élvezete után az istenekhez vált hasonlóvá — „És mondta Jahve Elohim : olyan lett az ember, mint egy mi közülünk, jó és rossz tudója" (Gen. III. 22.) —, ez annyit tesz, hogy az ember a maga szexualitásának a felismerésével képessé vált a teremtőerő gyakorlására. Hogy Jahvénak sem női párja, sem gyermeke nincs, az nem mond ellent e magyarázatnak. Gressmann arra utal, hogy annál gyakoribbak az istenpárok más sémi népeknél : Istár és Thammuz Babylónban, Baalat és Adónis a phoeniciaiaknál, Astarte és Baal az amoritáknál.[25] Ám nekünk voltaképpen ezekre az analógiákra sincsen szükségünk, elegendő, ha feltesszük a kérdést, hogy mit jelent Jahve bikaalakja? Annyit mindenesetre, hogy szexualitása erősen hangsúlyozott. Renan elképzelését a sémiták eredendő monoteizmusáról Goldziher száműzte a tudományos legendák világába,[26] s egy az állatok párosításával foglalkozó pásztori kultúra számára a monoteizmust megelőző fokon különösen elképzelhetetlen a bikaisten kultusza a női elv elismerése nélkül, még akkor is, ha az *Égel Jahve* vagy bármely szinonimája alatt elképzelt istenség mellett állandó női istenség nem is szerepelt. Hogy az ember szexualitásával valósítja meg az istenség képmását, a bibliai szöveg elfogulatlan olvasásából közvetlenül következik ; s ha ezt tartjuk szem előtt, magától értetődik az isteni minta többes száma : az istenség is párosan, férfi és női alakban mintája a teremtésnek. De magától értetődik az első mutató névmás egyes száma is : az istenség az embert mint fajtát alkotta kétneműnek, és magától értetődik a második mutatónévmás többes száma is : az *embert* kétneműnek teremtette, azaz az *emberek között* vannak férfiak is, nők is. Hogy a mutató névmás egyes számának és többesszámának a váltakozását helyesen magyarázzuk s hogy Schwally szövegjavítását vissza kell utasítanunk, abban megerősíthet minket az a körülmény, hogy lényegében hasonlóan ismétli meg az egész szerkezetet Gen. V. 1—2 : „. . . Amely napon teremtette Elohim az embert, Elohim képére alkotta őt *(ôthô)*. Férfinak és nőnek teremtette őket *(bᵉrā'ŏm)* és megáldotta őket *(ôthŏm)* . . ."

A kétféle Ádám-mítosz megkülönböztetése tehát arra is alkalmasnak bizonyult, hogy a bibliai teremtés-történet néhány sokat vitatott pontjának helyesebb megvilágításához segítsen. Kérdés csak az, hogy a pásztori és a földműves szemlélet érvényesülése a Genesis feltételezett forrásszövegei között egyértelműen

osztható-e el? Ha pl. Gunkel analízisének eredményeit fogadjuk el, a pásztor-kultúra Ádám-mítosza az ún. „Papi-kódex" hagyományába kerül, a földműves-kultúra Ádám-mítosza pedig a Jahvista szerkezet „főforrásába". Viszont ugyancsak a Jahvista szerkezet — igaz, hogy Gunkel szerint annak egy „mellékforrása" — hagyományozza Káin és Ábel történetét, melyben nyilvánvalóan a pásztori szempont érvényesül.[27] Főrészében az Elohista szerkezetet követi, de a Jahvista szerkezet elemeivel keverve, a Genesis elbeszélése Izsák feláldozásáról, melyben Wundt hangsúlyozza azt a tendenciát, hogy a pásztor-kultúra áldozati kultuszát állítja szembe a kánaáni földműves-kultusz gyermekáldozatával.[28] Kikövetkeztethető volna-e még a Biblia olyan szövegszerű forrása, amely akár az egyik, akár a másik szempontot következetesen viszi keresztül? Olyan kérdés, melyre csak a bibliai pásztor-mitológia és földműves-mitológia további részletekbe menő kidolgozása adhat feleletet; egy ilyen természetű vizsgálathoz Goldziher alapvetésén túl Wundtnak azok a megfigyelései is szolgáltatnak adalékokat, melyeket ő úgy összegezhet, hogy a bibliai mondák egy részében (Káin és Ábel, Ismael és Izsák, Ézsau és Jákob) a vadász, a földműves, a pásztor-nomád és a két utóbbi közt elhelyezkedő stabil állattenyésztő életforma ellentétei tükröződnek.[29]

Anélkül, hogy ezt a feladatot végleg el akarnám hárítani magamtól, ezúttal meg kell elégednem azzal, hogy a bibliai mitológiák egy középponti jelentőségű példájával hangsúlyozzam: ha igényt tart arra, hogy történeti tudománynak, azaz egyáltalán tudománynak tekintessék, a Biblia magyarázata sem nélkülözheti azt a minden történeti vizsgálatnál magától értetődő elvet, hogy minden szellemi formát — a mítoszokat is — valamely konkrét társadalom gazdasági rendjéhez mint alaphoz tartozó felépítmény összefüggéseiben kell vizsgálni.

A két Ádám-mítosz alapvető hangulati különbségét is csak a történelmi materializmus alapján tudjuk megnyugtatóan értelmezni. A hexaémeron optimizmusa azoknak a pásztor-nomád népeknek az öntudatát tükrözi, amelyek i. sz. e. a II. évezredben Dél felől jutottak Palesztinába és itt a kánaáni, fejlettebb termelőerőkkel rendelkező, elsősorban földművelő törzseket hosszú harcok után leigázták; ennek a pásztor-nomád társadalomnak az emlékeire a héber nyelv szó- és kifejezéskészletében Avgyijev utal,[30] és ennek a hódító lendülete tükröződik a minden más teremtményt uralma alá hajtó ember teremtésének a mítoszában. A másik Ádám-mítosz eredetileg a mezopotámiai és

egyiptomi kultúrális hatás alatt álló kánaáni népek[31] mítosza volt ; nem véletlen, hogy ennek egyes vonásait ismerhettük fel az egyiptomi és babylóni teremtés-mítoszokban is. De e mítosz bibliai formájának már osztályjellegét is hangsúlyoznunk kell : a földet művelő, elnyomott és kizsákmányolt dolgozóknak a munkához való viszonyát fejezi ki. A munka itt büntetés, akárcsak a Prométheus-mítosz boiótiai paraszti változatában, a munka kényszer-jellege fejeződik ki ebben, ami végigkíséri a kizsákmányoláson alapuló osztálytársadalmak minden formáját. Mert magától értetődően visszamenőleg a rabszolgatársadalomra is kiterjesztendő — *mutatis mutandis* — az, amit Lenin a hűbériségről és a kapitalizmusról megállapított : „A társadalmi munka hűbéri szervezete a deresfegyelemre támaszkodott, és emellett a dolgozók, akiket maroknyi földesúr rabolt és gyötört, a legteljesebb sötétségben és megfélemlítettségben éltek. A társadalmi munka kapitalista szervezete az éhség fegyelmére támaszkodott, s a dolgozók óriási tömege a polgári kultúra és polgári demokrácia minden haladása ellenére, még a legelőrehaladottabb, legcivilizáltabb és legdemokratikusabb köztársaságokban is, bérrabszolgák vagy leigázott parasztok tudatlan és megfélemlített tömege maradt, amelyet maroknyi kapitalista fosztogatott és gyötört. A társadalmi munka kommunista szervezete, amely felé első lépés a szocializmus, maguknak a dolgozóknak szabad és tudatos fegyelmére támaszkodik, akik lerázták mind a földesurak, mind a kapitalisták igáját, és mindinkább erre fog támaszkodni."[32] Ez azt is megmagyarázza, hogy miért találkozunk az osztálytársadalom eleven népköltési anyagában is a bűnbeesés valamiféle változatával a munka kényszerűségének a magyarázatára,[33] s miért fejezi ki ezzel szemben nemcsak a szovjet irodalom, de a szovjet népköltészet is a felszabadult munka hősiességét és örömét. Mint ahogyan Sztálin a sztahanovisták első szovjetunióbeli értekezletén hangsúlyozta : „Nálunk az emberek nem a kizsákmányolók javára dolgoznak, nem semmittevők gazdagítására, hanem saját maguk, saját osztályuk, saját szovjet társadalmuk javára, ahol a hatalom a munkásosztály legjobbjainak a kezében van. Innen van az, hogy nálunk a munkának társadalmi jelentősége van, hogy a munka nálunk becsület és dicsőség dolga."[34]

A mi biblia-szövegünkben a két egymásnak ellentmondó Ádám-mítosz csak azért érvényesülhet egymás mellett, mert amikor a bibliai kánon kialakult, az állami önállóságát vesztett népben az idegen hódítókkal szemben tanúsított ellenállás köze-

pette az osztályharc, melynek a héber irodalomban az elnyomottak oldalán a nagy próféták voltak a legtudatosabb képviselői,[35] egy időre elmosódott : a makkabeusok fénykorában átmenetileg a különböző osztályok érdekegyesítésére is sor kerülhetett.[36] Az írástudók, akiknek a hagyományok összegyűjtése, rendszerezése és fenntartása volt a feladatuk, a különböző eredetű hagyományok eredeti intencióitól idegen szempontokat alkalmaztak a válogatásban, a különböző eredetű szövegekben és szájhagyományokban megnyilvánuló osztályjelleg iránt kevés érzékkel. Csak így voltak az egymásnak ellentmondó szövegek és hagyományok az áthidalás minden kísérlete nélkül egyetlen könyvben — az ószövetségi kánonban — egyesíthetők. Abban viszont, hogy mindkét Ádám-mítosz az írásbafoglalásig ilyen szívósan megőrizhette egymásnak ellentmondó és egymással ellentétes társadalmi háttérre való vonásait, része lehetett a palesztinai fejlődés Marx által megfigyelt, illetőleg a héber és arab viszonyok vizsgálata alapján általánosabb érvénnyel is megfogalmazott jellegzetességének : „A történelem kezdetétől valamennyi keleti törzsnél kimutatható egy *általános* viszony azok egy részének letelepedése és a többiek további nomádsága között."[37]

PANDÓRA-MITOSZOK

Prométheus mítoszát Hésiodos kétszer adja elő, egyszer a *Theogonia*, másszor a *Munkák és Napok* összefüggésében. Ez utóbbi helyen a Prométheus-mítosz valójában csak előzménye Pandóra mítoszának. Összefoglalása éppen ezért hézagos, csak annyit emel ki belőle a költő, amennyi a Pandóra-mítosz megértéséhez szükséges; számít arra is, hogy közönsége már a *Theogonia* megfogalmazásában amúgy is ismeri. Ez utóbbi (Theog. 507—616) a maga genealógiai formájának megfelelően Iapetos leszármazottjai között beszél Prométheusról; testvérei: Menoitios, akit gőgje miatt villámával sújtott az alvilágra Zeus, Atlas, aki a föld szélein a széles eget tartja, és Epimétheus. Jellemző, hogy bár a *Theogonia* Iapetos titán és Klymené ókeanida négy fiáról beszél, már itt adva van a lehetőség annak a kettősségnek a kidolgozására, amit a *Munkák és Napok*-ban Prométheus és Epimétheus képviselnek: Prométheus a tarkaeszű *(ποικίλος)* és gyorsészjárású *(αἰολόμητις)*, míg Epimétheus mind ennek az ellentéte, *ἀμαρτίνοος*, azaz olyan, akinek „téved az értelme", aki kezdettől fogva csak a kenyérevő emberek bajára lett, mert elsőnek vette át Zeustól a „megformált" *(πλαστήν)* nőt, még szűzen. Nyilvánvaló, hogy Epimétheus alakja puszta létét is ennek az ellentétnek köszönheti. Miután *Prométheus* nevét a népetimológia „előre megfontolónak" értelmezte, a mítoszt tovább szövögető képzelet melléje állította ellentétét, az „utólag gondolkodót", a „késő bánat" emberének a típusát, *Epimétheust*. Prométheust bilincsbeverte Zeus és sast támasztott ellene, amely egész nap minden éjszaka újranövő máján lakmározott, mindaddig, amíg Héraklés le nem lőtte a sast, s erre Zeus is, hogy hős fia tiszteletét biztosítsa, elnyomta haragját Prométheus ellen.

Mi volt Prométheus bűne, amely a kegyetlen büntetést maga után vonta? Az, hogy szembeszállt Zeus akaratával. A tűzlopás nem kiindulópontja, hanem csupán egyik láncszeme annak a vetélkedésnek, mely Zeusszal szembeállította. Megelőzi ezt egy

különös monda, amelyet akkor értünk meg világosan, ha a görög áldozati szertartás aetiologiai mondájának, azaz a való életben rendszeresen megismétlődő cselekmény az ősidőkbe visszavetített tükröződésének fogjuk fel. Az aetiologiai monda avval az igénynyel lép fel, hogy a gyakorlatot a mintájául szolgáló ősi cselekménnyel hitelesítse. Ez esetben arról tud, hogy valamikor a halhatatlan istenek és az emberek Mékónében—a mitológia egyik „álomszerű vidékén": a név a mákonyt szolgáltató mákra *(μήκων)* utal[1] — osztozkodtak egy nagy ökrön, a monda intenciója szerint nyilván az *első* levágott állaton. Prométheus osztott, éspedig úgy, hogy túljárt Zeus eszén, amennyiben egyfelől a húst és a kövér belső részeket a bőrrel együtt a gyomorba rejtve rakta ki, másfelől a fehér csontokat gondosan egybeillesztve fényes zsírral takarta le és Zeusra bízta, hogy válasszon. A hézagos előadásból is világos, hogy Zeus már választott, és pedig a kívül mutatósabb, de belül csak csontokat tartalmazó rakást választotta, mikor észrevette, hogy Prométheus becsapta. De választásával már egyszer s mindenkorra eldöntötte, hogy az emberek az áldozati lakomán maguknak tarthatják meg az állat értékes, fogyasztásra alkalmas részeit, míg a csontokat elégetik a füstölgő oltárokon a halhatatlan istenek számára.

Porphyrios (De abstinentia, IV. 2) idézetéből tudjuk, hogy a peripatétikus Dikaiarchos a húsfogyasztás hiányát a hésiodosi színekkel festett aranykornak, Kronos korának a jellemző vonásai közé számította; a phoeniciai mitológia hasonló elemére enged következtetni byblosi Philón (Eusebius, præp. ev. I. 106); az Ószövetség szerint (Gen. IX. 2) az emberek csak a vízözön után kapták eledelül az állatokat. A görög hagyomány az athéni Diipolia ünnep aetiologiai mondája gyanánt ismer még egy elbeszélést arról az első alkalomról, amikor az emberek ökröt vágtak le; ennek az ugyancsak Porphyriosnál (De abstinentia, II. 29—30) ránk maradt mondának felbecsülhetetlen vallás- és egyben társadalomtörténeti jelentőségére W. Robertson Smith mutatott rá.[2] Vegyük még hozzá, hogy a Diipolia szertartása keretében a húsfogyasztással járó bűntudat olyan legyőzése jelenik meg, amilyent többek között az obi-ugor medvevadászoknak az áldozati lakoma emlékét őrző medve-torain figyelhettek meg a kutatók. Hogy csak egy szembetűnő vonással jellemezzem az egész formáció rokonságát: Athénben az áldozati állat levágásában részes emberek — akik a vizet hordták a bárd és a kés élesítéséhez, aki ez eszközöket köszörülte, aki tovább adta, aki segítségükkel levágta az állatot — egymásra hárítják a felelősséget, végül is a

kést, amelynek nincs hangja, hogy védekezzék, ítélik halálra és dobják a tengerbe. A XVII. század óta számos feljegyzés igazolja, hogy „a manysik és chantik a medve megölése után az oroszoktól készített fegyverekre hárítják a felelősséget".[3] A szarvasmarhát megölni : bűn, de bizonyos — az athéni Diipolia szertartásaiban pontosan körülírt — feltételek között egyenesen vallásos kötelesség, mely időről időre megújítja a törzs összetartozását a totem-állattal, s biztosítja számára a totem-állat erejét, a törzs számára is kívánatos tulajdonságait. Ám ha a húsfogyasztás áldozati jellege mentesít a bűntudattól, gazdaságilag csak akkor értékes, ha a szertartás egyben azt is biztosítja, hogy a levágott állat emberi fogyasztásra legalkalmasabb részei az ember számára maradjanak meg, s az „isteneknek" az ember számára használhatatlan részek — elsősorban a csontok — jussanak. A. Thomsen túlságosan éles különbségtétele[4] az „étkezési áldozat", az „ajándékozási áldozat" és a „sacramentum"között véleményünk szerint csak a fejlődés aránylag magas fokán jogosult ; közös kiindulópontja mind a háromnak a húsfogyasztás lehetővé tétele a fejlődésnek azon a fokán, amelyen az ember az állat megölését — vadászat vagy levágás útján — bűnnek érezte, de olyan bűnnek, amelynek elkövetését a létfenntartás szükségletei megkövetelték. Kétségtelen, a Diipolia aetiologiai legendája, bár sokkal későbbi megfogalmazásban maradt ránk,[5] a fejlődés alacsonyabb fokát mutatja, „Prométheus csele" a fejlődés magasabb fokát. Érthető, hogy az ünnep évről évre visszatérő áldozati szertartásai az ősibb fokot konzerválták, míg az ünnepi alkalomtól viszonylag függetlenebb húsfogyasztás fejlettebb fokot jelent ugyan, de az áldozati lakoma jellegét még sokáig nem vesztette el. Az ökörsütés homérosi leírása világosan mutatja ezt (pl. Odysseia III. 430—463) ; egy talmudi adat (Baba bathra 60 b) nagy valószínűséggel enged arra következtetni, hogy az ókori zsidóságtól sem volt idegen ez a gondolat, legalább is a jeruzsálemi szentély pusztulása után egyes farizeusok avval okolták meg tartózkodásukat a hústól és bortól, hogy nincs már oltár, amelyen áldozatot lehetne bemutatni.[6]

A Hésiodosnál fennmaradt aetiologiai monda éppen a húsfogyasztás kialakult — az ember gazdasági érdekeinek megfelelő — szokását igazolja, jellemző azonban, hogy valakinek — éppen Prométheusnak — még ezért is el kell a büntetést szenvednie az egész emberiség nevében. Kevésbé volna érthető ez a bűntudat akkor, ha a csontok elégetése valóban csak azt a szerepet töltené be, amire Thomsen gondol. Szerinte az áldozat — az „étkezési

áldozat", „Speiseopfer" is — *tabu*, ezért az áldozat helyén kell a maga egészében elfogyasztani, hogy illetéktelenek ne jussanak hozzá ; *οὐκ ἐκφορά :* mondja a rítus görög terminologiája, azaz „nem szabad kivinni" az áldozat helyéről, s így, amit az ember nem tud elfogyasztani belőle, azt az istennek kell felajánlani. A mítoszban semmiesetre sem fedezhető fel a nyoma sem olyan aggodalomnak, amely a csontok el nem égetéséhez fűződnék, de igen egy olyan érzés, hogy az ember, amikor az áldozati állat javát fogyasztja el, megrövidíti az isteneket — e megrövidítésre az jogosít fel, hogy maga Zeus választott így, igaz, hogy Prométheus által félrevezetve. S Zeus nyilván, hogy az ember számára lehetetlenné tegye a Prométheus csalárdsága által megszerzett előny élvezetét, magát a húsfogyasztást, elvonja a tüzet az emberektől, mégpedig oly módon, ami rendkívül jellemző az emberiség őskora iránti érdeklődését más helyen az „aranykor" mítoszába foglaló költőre. Mert bizonyára igaza van E. Schwartznak, aki a Theog. 563. v. *μελίῃσι* szavát nem a következő sor *ἀνθρώποις* szavával egyezteti, s elveti annak lehetőségét, hogy — a scholionok értelmezéséhez közeledve — a *μελίη* szót *μελιηγενής* értelmében fogjuk fel, hanem dativus instrumentalisnak tekinti ;[7] tehát Zeus „ettől kezdve azután mindig megemlékezve a cselről, nem adta többé a kőrisfák segítségével a fáradhatatlan tűz erejét a halandó embereknek", azaz megszűnt az az állapot, hogy az emberek a villámsújtotta fák révén minden sajátosan emberi gondoskodás nélkül jutottak a tűzhöz, egyelőre még csak az áldozati lakomák feltételéhez. Eddig Schwartz értelmezése. Hadd mutassunk rá, hogy a *Theogonia* mítoszának ez a vonása is jellemző a *Munkák és Napok* költőjére, aki az emberiség boldog aranykorát más vonatkozásban a természet önként nyújtott ajándékaival gazdagnak festette, míg az emberi munka jelentkezését a rézkorszakban regisztrálja először. A tűz birtoklását mindenesetre a természeti véletlentől bizonyos fokig függetlenítették azok a kezdetleges műveltségi viszonyok között élő törzsek, amelyek a husáng nevű növény (görögül *narthéx*, latinul *ferula*) szárában tartalékolták a parazsat ;[8] az ilyen eljárás ismeretére vall, ha Hésiodos azt beszéli el, hogy Prométheus, ismét túljárván Zeus eszén, a narthéx üreges szárában lopja le a tüzet az emberek számára. A tűz tehát, ha Hésiodos még nem is emeli ki jelentőségét mint a technikai műveltség alapjáét, immár a műveltség magasabb fokára jutott ember sajátja : Prométheus ajándéka révén nem kell többé a villámcsapásra várnia, saját maga sáfárkodik vele.

De Zeus megbosszúlja Prométheus cselekedetét az embereken : az ő terve szerint földből gyúrt Héphaistos valami szemérmes szűzhöz hasonló alakot, felövezte és feldíszítette ezt fényeruhával Pallas Athéné, fejére finomművű fátylat adott, s a frissen kiviruló mező virágaiból font koszorút és arany fejéket, amelyet Héphaistos művészete a szárazföld és a tenger sokféle állatainak élethű képmásaival ékesített. Ezt a „szép rosszat" (*καλὸν κακόν*, Theog. 585) azután bemutatta Zeus az *istenek és az emberek* gyülekezetének ; tőle származnak az asszonyok, akik mint valami nagy szerencsétlenség lakoznak a halandó férfiak között, mert soha nem társulnak a szegénységhez, csak a jóléthez, s mint a herék a méhkasban, úgy élősködnek mások munkáján. Ilyen szerencsétlenségnek adta az emberekhez Zeus az asszonyt, s ha valaki ki akarja kerülni és nem házasodik, az sem jó, mert akkor öreg korára támasz nélkül marad, s halála után idegenek, oldalági rokonok (*χηρωσταί*, Theog. 607) osztoznak vagyonán. Ha derék asszonyt talál : a jó a rosszal alig egyenlíti ki egymást ; de ha gonosz felesége van, akkor meg éppen soha nem talál megnyugvást ; ezek azok a sorok, amelyekből E. Schwartz a költő ugyanolyan csalódásának a visszhangját véli kihallani, mint ami Hósea prófétának a parázna asszony allegóriájához szolgáltatott élményi alapot. Így áll bosszút Zeus, s ilyen értelemben nem lehet túljárni az eszén, s nemcsak az emberek, hanem maga Prométheus is megbűnhődött, bármily sokat is tudott, bilincs került reá.

Hésiodos két főművének egymáshoz való viszonya s a *Munkák és Napok* értelmezése szempontjából egyaránt lényeges kérdés, ellentétben áll-e evvel az elbeszéléssel Prométheus és Pandóra mítoszának másik hésiodosi változata (Erga 42—105), s ha igen, mi az eltérő vonások magyarázata. Figyelembe kell vennünk, hogy a mítosznak a két eposzban teljesen különböző a kompozícionális helye és szerepe. A *Theogoniá*-ban a genealógiai formában előadott teljes világképen belül az istenek és az emberek érdekellentétének, férfiak és nők szembenállásának az érzékeltetésére szolgál az asszony mint az istenek eszköze az ember megbüntetésére ; a *Munkák és Napok*-ban ugyanez a mítosz a mű kiindulópontját jelentő kérdésre ad feleletet : miért van az, hogy az embereknek fáradságos munkával kell előteremteniök táplálékukat? Zeus haragjában rejtette el a tüzet az emberek elől, amiért Prométheus megcsalta őt. Ez nyilvánvaló utalás az ismertnek feltételezett mondára : Prométheus a mékónéi osztozkodásnál, az áldozati lakoma mitológiai ősképénél csalta meg Zeust ; e feletti haragjában rejtette el a tüzet az emberek ellen

bosszút forraló isten, s ez vonta maga után Prométheus újabb lépését Zeus ellen, a tűzlopást. Ez idáig hat sorban (Erga 47—52) összefoglalt tartalmi kivonata a *Theogonia* 535—567 verssorainak. Élénkebbé válnak a következő sorok: Zeus haragját és bosszúállását a *Theogonia* harmadik személyben írja le csupán a következő sorokban, míg a *Munkák és Napok* gúnyos szavakat is ad Zeus ajkára s az elsőszemélyes megszólítást, amely különben helyenként a *Theogonia* harmadikszemélyes elbeszélésének a szavait megismétli, az „istenek és az emberek atyjának" gúnyos nevetésével zárja. Zeus a továbbiakban is cselekvőbben van jelen, mint a *Theogonia* megfelelő részletében; nem csak azt tudjuk meg, hogy Héphaistos Zeus akarata szerint tette, amit tett, hanem erős drámaisággal Zeus marad hosszabb periódusokon keresztül az alany: ő az, aki megparancsolja Héphaistosnak, hogy minél gyorsabban keverjen össze földet vízzel, s tegyen ebbe emberi hangot és erőt, de istennőkhöz hasonló szépséget is; ő parancsolja meg Athénének, hogy tanítsa meg a szövés-fonás mesterségére, Aphroditének, hogy öntse körül bájjal a fejét és vészthozó vággyal meg a tagokat megbontó gondokkal, s ő szólítja fel Hermést, hogy ebleket és tolvaj szokást ültessen beléje. De nemcsak hogy cselekvőbben és indulatosabban (*ὅττι τάχιστα!*) lép fel itt maga Zeus; a következő jelenetet, ahol az istenek végrehajtják Zeus parancsát, mozgalmasabbá — és terjedelmesebbé — teszi már az a körülmény is, hogy nem csak két isten — a Homérosnál is aranyból leányokat öntő Héphaistos, s a szobrászi tevékenységet, de a cserepességet is Ergané mellék-nevével segíteni hívatott Pallas Athéné — készíti fel az első asszonyt, hanem rajtuk kívül még más istenek is. És ezeknek az isteneknek a szerepe egészen másnemű, mint a két mester-istené.

Héphaistos és Pallas Athéné szerepe megfelel a mesterségekhez való viszonyuknak: bármilyen természetet ölt is az agyagból gyúrt alak, jelenlétüket magyarázza, hogy ők a természet-nyújtotta nyers anyagot alakító mesterségek képviselői. Ám Aphrodité és Hermés szerepe éppen az, hogy saját természetükből: Aphrodité csábító szépségéből és Hermés tolvaj-természetéből részeltessék az agyagból gyúrt asszonyt. S ebben az összefüggésben Pallas Athéné szerepe is bővül: nemcsak felöltözteti azokba a remek ruhadarabokba, melyeknek szövése Pallas Athénének mint a női munka képviselőjének a hatáskörébe tartozik, hanem — hogy az agyagból gyúrt asszony valódi asszony legyen — Aphroditéhez és Herméshez hasonlóan a saját tudományából is részelteti őt, megtanítja a szövés mesterségére. De ha a *Munkák*

és Napok 47—52 sorai világosan mutatták, hogy csupán sovány tartalmi összefoglalásai a *Theogonia* 535—567. sorainak, a *Munkák és Napok* 53—89. sorai szemmelláthatólag a *Theogonia* 571—586. soraiban megadott lehetőséget fejlesztenek tovább — s így ez is, az is a *Theogoniá*-t mint kész művet feltételezi a *Munkák és Napok* kialakulásánál. Erre vall az a látszólagos ellentmondás is, amelyet Zeus rendelkezései és e rendelkezések végrehajtása között figyeltek meg egyesek : Zeus arra szólítja fel Pallas Athénét, hogy tanítsa meg a Héphaistos által agyagból gyúrt figurát a saját művészetére, a szövésre-fonásra — igen, mert Athéné evvel a művészetével alkalmas arra, hogy az asszonyi tulajdonságokhoz a maga részéről is hozzájáruljon, akárcsak Aphrodité és Hermés. Ám Zeus rendelkezéseinek teljesítése közben Athéné elrendezi az asszony viseletét — igen, mert a *Munkák és Napok* költője nem téveszti szem elől a *Theogonia* elbeszélését sem, ahol Athéné csupán Héphaistos társa az első asszony felkészítésében, s még nem kell Hermésszel és Aphroditével versenyeznie az asszonyi tulajdonságok átadásában. Viszont a *Munkák és Napok* elbeszélésének ebben a szakaszában Aphrodité kísérői, a Kharisok és Peithó, a rábeszélés istene, a széphajú Hórákkal együtt a szépséges szűzhöz hasonló alkotás feldíszítésében is segítik Pallas Athénét, s Héphaistos alkotása így válik *Pandórává*, azaz „mindenki által megajándékozottá".

Látnivaló, a *Munkák és Napok* a Prométheus-mítosz tekintetében kivonatolja, a hozzá csatlakozó Pandóra-mítosz tekintetében viszont gazdagon továbbfejleszti a *Theogonia* elbeszélését. Mutatkozik azonban már az eddigiekben is egy vonás, amelyet a *Munkák és Napok* elmellőz s méghozzá meggyőződésem szerint tudatos meggondolás alapján, azért, mert nem illett többé ahhoz a koncepcióhoz, amelynek irányában a *Theogonia* elbeszélését Hésiodos továbbfejlesztette. Ez a vonás : az az aranykorona, amelyet a *Theogonia* szerint Héphaistos készített és Pallas Athéné tett fel az első asszony fejére. A koronán — bevésve-e vagy plasztikusan alakítva, a szövegből nem tűnik ki — szörnyeteg állatok, mind, amiket csak táplál a szárazföld és a tenger, bámulatraméltó művészettel voltak kidolgozva, mintha csak élnének és meg tudnának szólalni. Mi keresnivalója van ennek a koronának — aranykoszorúnak vagy diadémnek — az első asszony fején, ha ez az első asszony nem egyéb, mint ősanyja és egyben mitológiai előképe a halandó asszonyoknak? Pandóra fejdíszének az elképzelését megkönnyíti talán az a pompás arany diadém, amelyet Novocserkasszkban találtak és a leningrádi

Ermitázsban őríznek :[9] drágakövekkel és egy női fejjel díszített diadém felső peremén fák és állatok — szarvasok és madarak — vannak aranyból öntve. De ami realitás a Fekete-tenger északi partvidékének hellénizált városi lakossága körében, a boiótiai parasztköltő számára csak mitológiai elképzelés lehet : megkülönböztető jelvénye valamilyen istennőnek, mégpedig olyan istennőnek, akinek valami különleges viszonya van az állatvilághoz. S különleges viszonya lehet a halottakhoz is ; mindenesetre a halotti kultusz keretében találkozunk i. e. a VIII. században egy a Hésiodos által is felkeresett Eretriában halotti diadémként használt arany fejszalag típussal — rokonai Attikából kerültek elő —, amelyet többnyire állatok domborműves, orientalizáló ábrázolása jellemez.[10] Leginkább a Földanya valamelyik változatára — az állatokkal körülvett Kybelé rokonára — kell gondolnunk, annál is inkább, mert az állatvilág teljességét az aranykoszorún egyenesen avval jellemzi Hésiodos (Theog. 582), hogy ott képviselve volt „a szárazföldi és a tengeri állatok" minden fajtája : *κνώδαλ' ὅσ' ἤπειρος πολλὰ τρέφει ἠδὲ θάλασσα.*[11] Hogy a minden élőt tápláló Anyaistennő (istenek anyja, *Μήτηρ θεῶν*) hatáskörébe nemcsak a szárazföld, hanem a tenger is beletartozik, ugyanígy mutatja az orphikus himnusz (XXVII. 5—8);

> Áll a világ közepében a trónod, hisz te magad vagy
> kormányzója a földnek, táplálod te az embert,
> mind tőled származnak az istenek és a halandók,
> s tartod uralmad alatt az egész tengert s a folyókat.

Ez a *Μήτηρ θεῶν* már természetesen Kybelé és Rheia vonásait egyesíti magában : oroszlánfogaton jár, Phrygia „megváltó" istennője *(σώτειρα)*, de egyben Kronos hitvese és Uranos leánya. Szempontunkból különösen fontos „áldástosztó" *(ὀλβοδότις)* jelzője, amelyet a rákövetkező (10) sorban adott értelmezésével *(παντοίων ἀγαθῶν θνητοῖς ὅτι δῶρα χαρίζῃ* = „mert mindent, ami jó, a halandóknak te adod csak") együtt jogosan tekintünk az orphikus Gé-himnusz (XXVI. 2) „mindent ajándékozó" *(πανδώτειρα)* jelzője szinonimájának. Kybelé eredeti kisázsiai szerepkörével most nem foglalkozhatunk; annyit Dieterich is elismer, hogy már a homérosi himnusz Démétérnek rendeli alá Rheié néven, s hogy Euripidés *Helené*jének egyik liturgikus énekeket utánzó kardala (1301—1368) egyenesen Démétérrel azonosítja.[12]

Ilyenformán a *Theogonia* elemzése hasonló következtetésre vezetett minket, mint amire C. Robert a *Munkák és Napok* pár-

huzamos helyének a vizsgálata s néhány vázaképpel való szembesítése alapján jutott : Pandóra eredetileg magának a Földnek a megszemélyesítése, az „embernek mindent ajándékozó" istennő, s csak Hésiodosnál lett az ember földből gyúrt asszonya.[13] E képzet kialakításához mindenesetre hozzájárult, hogy a mítosz általánosságban a Földanyában látta a női elv első megjelenését — mint ilyen Gaia is minden létezőnek az ősanyja. Ahhoz, hogy halandó asszonyok ősanyja és mitológiai előképe lehessen, isteni mivoltát túlságosan előtérbe állító vonásaitól meg kellett fosztani. Ennek az eszköze C. Robert megfigyelése szerint az első asszony „Pandóra" nevének, amely Hésiodosnál csak a *Munkák és Napok*-ban fordul elő, új értelmezése : ez a név már nem a Földanya ajándékozó gazdagságára utal, hanem azt jelenti, hogy „mindenki által megajándékozott", mert hiszen Zeus parancsára minden isten és istennő adott neki valamit. Ugyanígy, isteni attributumaitól való megfosztását és egyben humanizálását célozza szerintünk, ha elmarad fejéről az állatkoszorú, amely a *Theogoniá*-ban még isteni előképére árulkodott. Egyébként hadd mutassunk rá már itt arra, hogy a bibliai mítosz első asszonya, Éva, ugyancsak egy Földanya képzet humanizált utódjának látszik ; az átlátszó *'Iššā* név mellett (*'iššā*-asszony, Gen. II. 23) szereplő *Éva (Ḥăwwā)* név bibliai értelmezése : „minden élő anyja" (Gen. III. 20) Gé istennő Hésiodosnál (*πάντων μήτηρ*, Erga 563) és Aischylosnál (*παμμήτωρ*, Prom. 88) is előforduló jelzőjét juttatja eszünkbe. Említést érdemel, hogy más meggondolások alapján már St. Langdon a sumér Földistennővel rokon sémi Anyaistennőre vezeti vissza Éva alakját : *Ḥăwwā* mint alvilági természetű istennő neve szerepel egy karthagói feliraton, *ḥăvvē* az aramban kígyót jelent s a babylóni mitológiában kígyó alakjában is megjelenik az az Aruru-Nintud-Mami istennő, aki Mardukkal együtt részt vesz az ember teremtésében.[14]

A *Theogonia* szerint az asszony puszta létével Zeus büntetése az embereken, amiért Prométheus ellopta számukra a tüzet. A *Munkák és Napok* ezt a motívumot is megismétli : azok a kétértelmű tulajdonságok, amelyekkel az istenek Pandórát megajándékozzák, magukban véve is súlyos csapást jelentenek az emberek számára. Mindkét műben a férfinemet képviselő Epimétheus meggondolatlanságból fogadja be őt. A *Theogonia* röviden utal arra, Epimétheus jellemzése során, a *ἀμαρτίνοος* jelző kibontása gyanánt, hogy ő kezdettől fogva csak bajnak született a kenyérevő emberek számára, mert ő volt az, aki elsőnek vette át Zeustól az agyagból gyúrt asszonyt. Ám a *Munkák és Napok*

nemcsak hogy Epimétheus szerepét részletezi jobban, hanem az első asszony — itt Pandóra — szerepét is kiegészíti ; bajt jelent puszta létével, az istenek által ráruházott tulajdonságainál fogva is, de még inkább — nyilván asszonyi gyarlóságból : kíváncsiságból — elkövetett cselekedete által, amelyet már Epimétheus házában követett el.

Epimétheus megfeledkezett előrelátó bátyja, Prométheus figyelmeztetéséről, hogy ne fogadjon el semmit Zeustól, nehogy bajba keverje a halandókat — akárcsak a meggondolatlan mesehősök : Psyche, akit Amor figyelmeztet a nővérei részéről őt fenyegető veszedelemre (Apuleius, Met. V. 5), vagy akár Hófehérke a Grimm-testvérek meséjében, akinek a törpék hiába tiltják, hogy bárkivel is szóbaálljon. Addig az emberi nem baj nélkül élt a földön, de az Epimétheus által befogadott asszony leemelte a hordó, vagy helyesebben talán : hombár *(πίθος)* fedelét, nyilván kíváncsiságból, mint ahogyan kíváncsiságból nyitja ki Psyche a szelencét, amelyben a halálos álom volt bezárva (Apuleius Met. VI. 20.), vagy Kekrops leányai a ládát, amelyben Pallas Athéné az újszülött Erichthóniost bízta Pandrososra, hogy azután az istennő bosszúja, illetőleg a ládában a Föld szülötte mellett rejtőző kígyó halálukat okozza (Apollodóros Bibl. III. 14). Idáig nem volt szó a *πίθος*-ról ; alighanem Epimétheus házatájának a tartozéka gyanánt kell elképzelnünk, éspedig olyannak, mint azok a nagyméretű hombárok, amelyeket pl. a trójai vagy a krétai ásatások során tártak fel : bizonyos magasságig a földbe süllyesztve álltak és gabona, olaj, száraz hüvelyes stb. tárolására szolgáltak. Ilyen hombárt képzel Homéros is Zeus házatájára (II. XXIV. 525), a földi lakás olymposi tükörképén. Ezek az olymposi *πίθος*-ok tartalmuk szerint is rokonságban állnak avval a *πίθος*-szal, amelyet Pandóra talál Epimétheusnál: az egyikben a bajokat, a másikban a jó dolgokat őrzi Zeus, s az embereknek hol az egyikből, hol a másikból oszt, legtöbbször mind a két *πίθος*-ból merítve, jót rosszal keverve határozza meg az emberek sorsát. Hésiodosnál valószínűleg azzal a meseelemmel is számolnunk kell, hogy Pandóra határozott tilalom ellenére nyitotta ki a hombárt, mint pl. a Grimm-testvérek 3. meséjében és ennek rokonaiban Szűz Mária fogadott leánya a tizenharmadik szobát, amikor a Szűzanya elmegy hazulról. Hasonlóan nyitják ki már Homérosnál (Od. X. 34—47) Odysseus társai a tömlőt, amelybe Aiolos a vészthozó szeleket zárta ; ha itt a tilalomról nem is esik szó, csak így érthető, hogy a hajósok kincseket sejtenek a tömlőben és azalatt követik el végzetes tettüket, amíg

Odysseus alszik. Azt már kifejezetten elbeszéli Hésiodos, hogy az asszony kezével leemelte a hombár nagy fedelét, s ezáltal kibocsátotta az emberek közé a súlyos gondokat-bajokat ; csak *Elpis* maradt meg a hombárban, mert Pandóra rácsapta a fedelet, mielőtt kirepülhetett volna.

Mi volt tehát a hombárban? Csak gond és baj úgy, mint Zeus egyik πίθος-ában, vagy jó és rossz vegyesen, úgy, mint Zeus *két* πίθος-ában együttvéve? A Pandóra-mítosz értelmezésének sarkalatos kérdését látják ebben a kutatók, végső fokon ettől függ az is, hogy Elpis, a „reménység" jót vagy rosszat jelent-e Hésiodos szerint az emberek számára. A megoldások nagyjában három csoportra oszthatók, amennyiben vagy a hézagtalan logika érvényesítésére törekszenek a magyarázatban, vagy belenyugszanak abba, hogy az archaikus elbeszélés nem rendelkezik a következetesség mai követelményével, vagy a hagyomány „megromlásával" számolva többé-kevésbé merész korrekciókkal igazítják a szöveget ilyen vagy olyan elfogultságuk követelményéhez. Ez utóbbi irányban bizonyára G. Lisco megy el a legmesszebbre ; az ő véleménye szerint Hésiodos nem ismerte sem Pandóra nevét, sem a πίθος motívumát, szerinte a *Munkák és Napok* lényegében csak a *Theogonia* misogyn mítoszát ismételte meg az első asszonyról, mint a férfiak életét megrontó nő mitológiai előképéről. Csak utólag csatolt egy interpolátor ehhez valamilyen másik mesét, amely már nem az első asszonyról szólt, hanem az „egyszeri nőről", aki a πίθος fedelét leemelte ; utóbb ezt az interpolációt is megfejelték, s még hozzá olyan ügyetlenül, hogy a két, eredetileg össze nem tartozó elbeszélés varratán az első elbeszélés befejezése és a második elbeszélés kezdete lemaradt ; ilyen körülmények között következetességet a gondatlanul kontaminált szövegben hiába is keresnénk.[15]

Nem tekintve általános módszertani aggályunkat az efféle radikális kritikával szemben — amiben különben Lisco főleg a nagynevű Kirchhoffot követi[16] —, rá kell mutatni arra mindenekelőtt, hogy a πίθος-motívum mellőzése csak úgy képzelhető, ha elfeledkezünk arról, hogy Hésiodos ezen a helyen a Prométheus- és a hozzá csatlakozó Pandóra-mítoszt feleletül szánja ugyanarra a kérdésre, amelyre az Ószövetségben Ádám és Éva mítosza felel : miért kell az embernek verejtékes munkával keresnie meg kenyerét. Az magában véve, hogy az asszonyok olyanok, amilyennek a női nemet mitológiai előképének a jellemzésével festi a *Theogonia*, erre a kérdésre nem ad kielégítő választ : Prométheus bűnének az emberekre mért büntetése

gyanánt — s a *Theogoniá*ban még csak erről van szó — az asszony puszta léte is elegendő. A mítosznak a *Munkák és Napok* kompozíciójában elfoglalt helye követeli meg az asszonynak azt a cselekedetét, amely egyenesen arra ad magyarázatot, hogy miért kell az embernek fáradságos munkával tartania fenn az életét. E. Schwartz érdeme mindenesetre, hogy ezt a szempontot nem téveszti szem elől, viszont túlságosan leszűkíti a kérdést, megfeledkezve arról, hogy az ószövetségi mítoszban is avval együtt, hogy az embernek arca verejtékével kell felhoznia a földből a kenyeret, egyéb bajok is jelentkeznek a tiltott fa gyümölcse élvezetének büntetéseképpen. Ezért nem is lát többet a Pandóra-mítosz *πίθος*-motívumában, mint a Babrios (58. sz.) késői feldolgozásában ránkmaradt ezópuszi mesében, ahol az ember az óvatlanul kinyitott *πίθος*-ból hagyta kirepülni az élet javait, az egy remény kivételével. Schwartz szerint Hésiodosnál is a *πίθος*-ban maga a *βίος* volt, vagyis mindaz, amire az embernek élete fenntartásához szüksége van. Epimétheus nemcsak abban volt meggondolatlan, hogy átvette Herméstől az első asszonyt, hanem abban is, hogy háza úrnőjévé tette s rábízta a hombárt, amelyet a legnagyobb gonddal kellett volna őrizni. Az asszony leemelte a hombár fedelét, minden jó egyszerre kirepült, csak a remény eltávozását tudta megakadályozni azáltal, hogy még időben rácsapta a fedelet. S evvel megadta Hésiodos a választ: az első asszony könnyelműsége által egyszerre eltékozolt javakat kell most az embernek fáradságos munkával előteremtenie. Hogy egyéb bajok is járnak az emberek között, azt már szinte anorganikusan fűzi az elbeszéléshez a költő: sehol nincs kimondva, hogy a „betegség" és a „fáradság" is az asszony által kinyitott hombárból szabadult az emberekre.[17] Ez igaz; de igaz az is, hogy közvetlenül mielőtt a közelebbről valóban meg nem határozott *πίθος*-t említené a költemény 94. sora, egy *γάρ* szócskával egyenesen az Epimétheus által csak utólag felismert *κακόν* magyarázatául említi, hogy azelőtt minden baj nélkül, súlyos fáradság s az embereknek halált okozó elviselhetetlen betegségek nélkül éltek az emberek. A 94. sort kezdő *ἀλλά* kötőszó világosan utal arra, hogy az asszony, mikor leemelte a fedelet a hombárról, evvel a boldog állapottal ellenkezőt idézett elő. S a hombár felnyitását megelőző és a hombár fedelének hirtelen lecsapását követő helyzet kiélezett ellentéte akkor is eléggé erős marad, ha azokkal a kéziratokkal tartunk, amelyekben az Odyssea XIX. 360. sorát megismétlő 93. sor („most tengersok baj közt gyorsan öregszik az ember") hiányzik. Nem térhetünk ki tehát az elől a különben

hagyományos értelmezés elől, hogy a hombárból az első asszony szabadította az emberekre a sokféle nyomorúságot, közöttük az embert a betegséghez hasonlóan megtörő fáradságos munkát is : πόνος, a fáradság, és νοῦσος, a betegség, egyaránt κακόν — büntetés, amelyet Pandóra közvetítésével Prométheus bűnéért mért Zeus az emberekre.[18]

De ha csak a bajok voltak a hombárban, amelyek most kiszabadulva önmaguktól járnak hangtalanul az emberek között, mit jelent az, hogy ἐλπίς, a reménység egymaga benne maradt a hombárban? Azt kell hinnünk, hogy ἐλπίς is rosszat jelent? Továbbá, ha a fáradtság és a betegség azáltal jutottak osztályrészül az embereknek, hogy kiszabadultak a hombárból, a reménység, amely előtt még időben lezárult a hombár fedele, el van-e zárva az emberektől? És ezen a ponton már olyan értelmezéseket kell mérlegelnünk, amelyekkel egyetértünk abban az elvi kiindulópontjukban, hogy Hésiodos szövegét, s nem valami önkényes „szövegkritikai" konstrukciót vesznek alapul, vagyis a ránk hagyományozott szöveget egészben és nagyjában a költő alkotásának tekintik, amelyet az itt-ott feltételezhető szövegromlás, kopás vagy interpoláció lényegesen aligha befolyásolt.

P. Waltz a legkövetkezetesebb védelmezője annak az álláspontnak, hogy ἐλπίς itt még nem jelenti a „jóreménységet" — a neutrális „várakozás" szónak ugyanolyan utólagos jelentésszűkülése ez, mint pl. a szláv eredetű magyar „szerencse" szónak mai „jószerencse" értelme : a régiségben a „balszerencsét" is jelentette. Waltz magyarázata szerint ἐλπίς Hésiodosnál az embert fenyegető bajok előrelátása ; amikor Pandóra ránkszabadította a bajokat, ettől az egytől megkímélte Zeus az embereket, éppen azáltal, hogy Pandóra még időben lezárta a hombár fedelét.[19] Ezzel szemben P. Girard helyesen érzi, hogy ἐλπίς-t az emberre zúduló bajok közepette csak jótéteménynek tekintheti Hésiodos paraszti bölcsessége, bár indokolása nem minden tekintetben megnyugtató. Helyes, ha arra utal, hogy a „vak remények" Aischylos szerint is az emberre zúduló bajok közt jótéteménynek számítanak : legalább nem él az ember örökös rettegés között, mert nem tudja előre halála óráját (Leláncolt Prométheus, 250). Ám azok a különböző, későbbi, és Hésiodoshoz csak bizonytalanul kapcsolható hagyományok, amelyeket felhoz, nem elégségesek annak bizonyítására, hogy a hésiodosi πίθος egyesítette a homérosi két πίθος tartalmát : a jót és a rosszat egyaránt magában foglalta. Így Theognis 1135. vv. arról tud, hogy a Remény egyedül maradt a földön, miután a többi „jó istennők", Pistis,

a „Bizalom", Sóphrosyné, a „Józanság", és a Kharisok is visszanyerték eredeti hazájukat, a halhatatlanok lakóhelyét, az Olympost. Babrios — mint már láttuk — egy olyan *πίθος*-ról írja meséjét, amelyben a Reménység a többi jó dolgokkal együtt foglalt helyet, s minthogy itt nem az asszony, hanem az ember nyitja ki a hombárt, s az epikureista Philodémos is említ egy hagyományt, amely szerint nem Pandóra, hanem Epimétheus tette ezt, viszont Philodémos itt „a bajok hombárját" említi *(πίθος τῶν κακῶν)* —, Girard kész a következtetéssel, hogy Babrios és Philodémos ugyanazt a hagyományt ismerik, s ha az egyik szerint csupa jó, a másik szerint csupa rossz, közös forrásuk szerint bizonyára jó és rossz egyaránt volt a hombárban. Ha pedig így van, amikor Pandóra felemelte a fedelet, a „jó dolgok" — az egy Reményen kívül — felrepültek belőle az égbe úgy, amint azt Theognis írja, a hombár és Pandóra említése nélkül, vagy Babrios, Pandóra említése nélkül, de a hombár motívumát a Pandóra-mítoszhoz hasonlóan használva ki ; a bajok pedig az emberek közé szabadultak. De annak kielégítő magyarázatával adósunk marad Girard, hogy Hésiodos, ha maga is így gondolja, miért beszél csak a bajok kiszabadulásáról és az egyetlen megmaradt jótéteményről, a Reményről. Girard megfigyelései között csak egy van, ami megtámadhatatlan : a 100. sor *ἄλλα* szavából csakugyan nem lehet arra következtetni, hogy az *ἐλπίς* is valami *λυγρόν* azaz rossz értelmű tulajdonság volna („más, sokezernyi csapás pusztítja azóta az embert") ; az *ἄλλα* mutató névmásnak a görög nyelvben szokásos használata ez, s pl. az Odyssea VII. 367. és köv. sorai *('Οδυσσεὺς ... ἠδὲ καὶ ἄλλοι Φαίηκες)* sem engednek arra következtetni, hogy Odysseus is phaiák lett volna ; a helyes fordítás : „Odysseus, és a többiek, mármint a phaiákok."[20]

Mindezeknek a Pandóra-mítosz magyarázatára irányuló kísérleteknek közös fogyatkozása, hogy elszigetelik Hésiodos elbeszélését attól a két rendszertől, amelynek összefüggései kiegészítik a hézagokat : az egyik rendszer, amelybe eredete, a másik, amelybe a költő szándéka szerint tartozik Hésiodos Pandóra-mítosza. Csak így lehetséges, hogy közel egy időben, ugyanolyan tudománytörténeti előzmények birtokában, a *Munkák és Napok* két tekintélyes kommentátora olyan homlokegyenest ellenkező véleményre juthat, mint Wilamowitz (1928) és T. A. Sinclair (1932). Természetesen az egymásnak ellentmondó kommentárok ismertetésében még csak megközelítő teljességre sem törekedhetünk ; kettejük véleményének szembesítése — esetleg Mazon (1928) közvetítő megoldásával kiegészítve — nagyjában jellemzi

a különböző megoldások alaptípusait. Wilamowitz szerint a történet tendenciája az, „hogy a Remény az embereknél marad . . . Gyakran fog megcsalni, de még akkor is olyan vigasz, ami nélkül nem élhetünk".[21] Sinclair éppen ellenkezőleg úgy találja, hogy a Remény azért marad fogva, „mert olyan jótétemény, ami az embertől meg van tagadva. Az ember helyzete reménytelen, nem is várhat semmi egyebet, mint hogy arca verejtékével szerezze meg kenyerét".[22] Mazon különbséget tesz ugyan a „primitív" mítosz és ennek hésiodosi feldolgozása között, de ő sem abban a két rendszerben keresi az értelmezés kulcsát, amely két rendszerre ez a különbségtétel utal, s legfeljebb amorgosi Sémónidés egy töredékével (l. 6 és köv. vv.) támogatja azt a konstrukciót, amely sokkal inkább alapul a remény fogalmának, mintsem Hésiodos szövegének az elemzésén: „A remény vitathatatlanul valami jó a primitív mítoszban és az marad bizonyos értelemben Hésiodosnál is: az emberek azért képesek elviselni azt a munkával és nyomorúsággal teli életet, amelyet az Ég kiszabott nekik, mert nem ismerik a jövőt, mert nem fogynak ki a reményből. De a valóságban ez a jó csupán illuzórikus jó, csalétek, amely által az emberek az isteni bosszú tőrébe jutnak."[23] Hogy ha archaikus szöveg értelmezéséről van szó, a logika következetes alkalmazásának a látszata milyen tág teret enged a szubjektív önkénynek, H. Fränkel megvesztegető ötlete mutatja a legszembetűnőbben: szerinte a hombár foglyának maradó Remény a soha meg nem valósuló vágyakat fejezné ki: „Míg minden csapás szabadon kirajzik, hogy saját akarata szerint megvalósuljon, a Remény meg van fosztva a megvalósulás adományától. Ha már-már átlépné a realitás küszöbét (a hordó száját), lecsapódik előtte börtönének az ajtaja és nem tud kitörni belőle (*ἄρρηκτοι δόμοι*). A Remény fogvatartása és a csapások szabadjára engedése komplementer aktusok. Előbb csak kívánság nélküli boldogság volt, most tehetetlen vágyak vannak, míg mindennemű szerencsétlenség teljhatalmat nyert arra, hogy reánk sújtson. Ha valami szerencsétlenség közeledik, úgy az egyszerűen itt van, a maga brutális, értelmetlen realitásában; nincs szüksége nyelvre, hogy jelentkezzék és bemutassa magát. De a Remény — így egészíthetünk ki itt is az ellentétesség érvényesítésével — csupán értelmes gondolat, csak beszéd (v. ö. *λόγος*), csak bejelentése és kinyilvánítása a vágyaknak, anélkül, hogy a lehetőség mint realitás (v. ö. *ἔργον*) valósulna meg."[24]

Önmagában véve bármily tetszetős is ez az okoskodás, kirívó példája annak, milyen messzire tévedhet a szövegmagyarázat

már-már egy profán homilétika irányában, ha elfeledkezik a filológiának A. Boeckh által megfogalmazott alapvető feladatáról: „das Erkennen des Erkannten",[25] azaz, ha a szöveg eredeti intenciójának lelkiismeretes felkutatása helyett feltétlenül a modern olvasó számára plauzibilis gondolatmenet helyreállítására törekszik. Alább következő vizsgálódásaink eredményéből hadd előlegezzünk annyit, hogy felfogásunk végül is Wilamowitzéhoz fog a legközelebb állni, Elpis hésiodosi szerepét illetően is, és abban a megfigyelésben is, hogy bizonyos mérvű logikai hézag az elbeszélésből el nem tüntethető. Csakhogy nem fogunk megállani Wilamowitz negatív megállapításánál — „mit dem Verstande kommen wir nicht durch" —, hanem megfigyeljük az aetiologiai monda sajátos szerepét a megismerésben. Az elbeszélésnek ez a típusa mindig tesz egy lépést a filozófia felé, amennyiben a jelenségek oka után kérdez, de módszere szükségképpen alatta marad a tudományos megismerés legalacsonyabb fokának is; logikai korlátai jórészt elbeszélő technikájának plaszticitásából adódnak.[26] Hésiodos ezekkel a korlátokkal együtt veszi át a néphagyományból, s egyebekben a filozófiai megismeréshez közelebb kerülő igényei alig változtatnak rajta. A „das Erkennen des Erkannten" követelményét tehát az alábbiakban egyfelől ki kell terjesztenünk a néphagyományokra is: milyen felismerések nyertek ezekben megfogalmazást? Másfelől nem elégedhetünk meg avval, hogy feltárjuk — akár a néphagyományokban, akár a néphagyományt felhasználó Hésiodosban — e felismerések tartalmát, hanem — s ezúttal ez a filológiai interpretációnak még lényegesebb kérdése lesz — meg kell határoznunk közelebbről a megismerésnek azt az alacsonyabb, következetlenségekkel szemben türelmesebb módját is, amelyet az aetiologiai monda képvisel. Úgy látszik, az ilyen következetlenségek azok éppen, amelyek Hérakleitost (44. és 47. fr. Diels) különösen türelmetlenné tették Hésiodos „polymathiájával" szemben. A filozófia története szempontjából lényegesek lehetnek a dialektikának azok a csírái, amelyek Hésiodos helyét Hérakleitos előzményei között jelölik ki; érthető azonban, hogy Hérakleitos számára lényegesebbek voltak azok a fogyatékosságok, amelyek feltárása útján a dialektikát magasabb színvonalra emelhette.[27]

A két rendszer közül, amelybe, mint említettük, a Pandóra-mítosz beletartozik, az egyik Hésiodos forrásának a kérdését veti fel. Mint sok más esetben, úgy itt is állásfoglalásunk a forrás kérdésében az interpretációt támogatja, azaz annak a rendszernek a megértését, amelybe a mítoszt Hésiodos költői szándéka állította;

ezért vizsgáljuk meg előbb az eredet kérdését, s azután a mítosz helyét a *Munkák és Napok* kompozíciójában. S ezzel máris állást foglaltunk Sinclair véleményével szemben, aki az olyan folklorisztikus párhuzamot, amilyet Frazer Pausanias-kommentárja (ad I. 24, 7) hoz fel, elvileg csupán érdekesnek, de a Pandóra-mítosz megértése szempontjából közömbösnek minősíti.[28] Persze, magában véve ez az egy párhuzam — a perui mítosz, amely szerint a teremtő istenség az inka Huyana-Capaénak küld egy dobozt, s ebből pillangók alakjában repülnek ki a nyavalyák az emberek közé — még nem mond sokat ; a lényeges az lesz számunkra éppen, hogy ilyen párhuzamok sokkal nagyobb számban állíthatók a Pandóra-mítosz mellé, mintsem az az eddigiekben történt. S a motívum kiterjedt folklorisztikus rokonsága — Frazer utalása elvileg ennyiben mutat a mi eredményeink irányába — ezúttal a már gyakran felemlített ószövetségi párhuzamnak is más megítélésére késztet minket, mint akár a világkorszakok, akár a helikóni felavatás vagy a földi asszonyokkal szerelemben egyesülő istenfiak mitikus elemei, illetőleg Hésiodos két eposzának a szerkezete kérdésében.

Bizonyára alig van a görög mitológiának olyan eleme, amelyet századok folyamán többször állítottak volna párhuzamba bibliai motívummal ; elég legyen egyelőre a régiek közül Miltonra (Paradise Lost, IV. 714), az újak közül Headlam és Türck már idézett dolgozataira utalni. Pandóra is, Éva is az első asszony, s a görög mítoszban is, a héberben is ez az első asszony zúdítja az emberekre a csapásokat, köztük a nehéz munkát is. Hésiodosnál mindenesetre Pandóra az istenség büntetésének az eszköze csupán, a bűnt Prométheus követte el, a *Genesis* elbeszélése szerint Éva éppen azáltal, hogy bűnt követ el, s Ádámot is ráveszi a bűnre, lesz az emberi nem szerencsétlenségének az okozója. Így Éva cselekedete nem Pandóra, inkább Prométheus cselekedetével párhuzamos. A tudás fájának az isteni tilalom ellenére leszakított gyümölcse emlékeztet arra a szerepre, amelyet az emberi öntudat kialakításában Prométheus ajándékának, a tűznek tulajdonít Aischylos (Prom. 442—449) és Platón (Philébos 16 C), aligha függetlenül minden — bár Hésiodos által mellőzött — hagyománytól. Pandóra és Éva mítosza ugyanarra a kérdésre felelő aetiologiai monda, funkciójuk tehát azonos a néphagyományban, s kompozícionális helyük is rokon a *Munkák és Napok* illetőleg a *Genesis* bevezető mítoszai között. Ezúttal mégsem csatlakozhatunk — az olyan részletegyezések ellenére sem, hogy Pandórát ugyanúgy agyagból gyúrta Héphaistos, mint az Éden-kert

mítosza szerint az első embert az istenség — Dornseiff véleményéhez, aki szerint a két mítosz ugyanazt az előázsiai elbeszélést fejleszti tovább.[29] Ellene mond ennek az a megfigyelésünk, hogy a folklore a Pandóra-mítosz motívumaihoz az Éden-kert mítoszánál közelebb álló párhuzamokat is bocsát rendelkezésünkre. Igaz, hogy a Pandóra-mítosznak ezeket a párhuzamait a néphagyományok egy része egyenesen az Éden-kert és a bűnbeesés mítoszához fűzi, nyilván, mert mind e mítoszok alapjában véve azonos funkcióját átérzik : egytől-egyig olyan aetiologiai mondák, amelyek még sok egyéb elbeszéléssel együtt feleletet keresnek arra a kérdésre, miért sújtják bajok az embert, és különösen, miért kell az embernek arca verejtékével keresnie a kenyeret. Érdekes különben, hogy már a zsidó bibliamagyarázó költészet, a midrás is a Pandóra-mítoszra emlékeztető példázattal világítja meg a bűnbeesést. Egy ember egész házát rábízza feleségére, csupán egyetlen hordótól tiltja, amelyben kígyókat és skorpiókat tart. Az asszony szomszédnőjére hallgat, aki elhiteti vele, hogy férje más asszonynak szánt drágaságokat őriz a hordóban ; az asszony belenyúl, a kígyók megmarják s jajveszékeléséből hazatérő férje megérti, hogy megszegte a tilalmat (Beresith Rabba ad Gen. III. 11).[30] A számos különböző típusban az egész világon elterjedt idevágó hagyományok közül elsősorban azokra figyelünk most, amelyek motívumaikban közelebb állnak a Pandóra-mítoszhoz, mint a bűnbeesés ószövetségi mítoszához — közelebb állnak a Pandóra-mítoszhoz akkor is, ha számunkra hozzáférhető alakjuk már az ószövetségi mítosz szálait szövi tovább. Csupán egy-két mástípusú példát vetünk előre, módszeres tanulságok kedvéért.

Egy szőregi mondában, amelyet Kálmány Lajos közölt, mikor Isten kiűzte a Paradicsomból Ádámot, megparancsolta neki, hogy „vére veritékivel keresse a kinyerit". Kapát adott neki, hogy avval kapálja körül magát, de ki ne lépjen a körből : elég lesz egész esztendőre, ha annyi földet művel meg, amennyit onnét elér. Elég is volt, mert akkor még végig kalász volt az egész gabonaszár. De Ádám telhetetlenségében hosszú kapanyelet csinált, hogy messzebb érjen el a körből, így több gabonája termett, és Isten ezt még elnézte neki, csak amikor a következő esztendőben még többet akart és ezért a körből is kilépett, mondta ki Isten az átkot : „A maradékod se tejjön be soha!" Azóta megrövidült a búzakalász, s bármennyit is fáradozik az ember érte, sohasem elég.[31] Nyilvánvaló, hogy ez a monda nem a bibliai történet kiegészítése, hanem egy másik hagyománysorban

vitt eredetileg ugyanolyan szerepet, mint a bűnbeesés ószövetségi mítosza ; utólagos a bibliai hagyománnyal való egyeztetése, s ez teremtett is — az aetiologiai monda célját és jellegét meg nem zavaró — ellentmondást : a Paradicsomból való kiűzéssel együtt járt már az átok, hogy arca verejtékével egye az ember a kenyerét, mégis, Ádám újabb engedetlenségével újra magára vonja az átkot. Hasonlóan rejti el már büntetésből a *Theogonia* szerint Zeus a tüzet az emberek elől, hogy azután Prométheus — újabb álnoksággal — ellopja és ezzel újabb büntetést vonjon önmaga és az emberek fejére. Így pusztán a logikai ellentmondás alapján még nem is lehetne állást foglalnunk a tekintetben, hogy a szőregi monda eredetileg az ószövetségi elbeszéléstől függetlenül jött létre, annál inkább abból a tényből, hogy párhuzamai nemcsak a Bibliával többé-kevésbé ismerős népeknél találhatók fel : Kálmány Lajos pl. egy buddhista legendát állít melléje, mely szerint kezdetben annyi rizs termett, amennyi csak kellett, egyszer azonban egy balga ember másnapra valót is szedett magának, s azóta terem szűkebben.[32]

Szőregről, a szegedi Királyhalom tájékáról, Ószentivánról, Magyarszentmártonról és Ságújfaluról ismeri Kálmány a következő mondát : Mikor Krisztus a földön járt, még bővebb volt a termés, de egyszer egy asszony a frissen kisütött lángossal tisztogatta meg gyermekét, mire Isten büntetésből megkisebbítette a kalászt ; a szeged-királyhalomi változat szerint Szent Péter könyörgésére hagyott annyit, amennyi a kutyáknak, macskáknak elegendő, a félegyházi és ságújfalusi változatok szerint „Mária könyörög szent Fiának", hogy „a kutyák számára" hagyja meg legalább a szár végén a kalászt.[33] E monda első felé hez egyebek között a Grimm-testvérek egy meséje (25. „Die Kornähre" : itt a szár végén az ártatlan tyúkok kedvéért marad meg a kalász) hasonlítható ; Kálmány még egy udmurt (votják) mondára utal, ahol az asszony avval vonja magára a termékenységet adó ég haragját, hogy a piszkos pelenkát az égre dobja fel száradni.[34] A monda második felével egyező grúz mondát Leonidze feldolgozásában ismerjük : isten az emberre megharagudván, el akarta pusztítani a gabonát, végül is a kutya könyörgésére hagy meg annyit, amennyi a kutyának elegendő :

Isten meglágyult a szóra,
Megkegyelmezett, s azóta
Kutyának való morzsákon
Él a világ dolgozója.[35]

Egy komi változat megmutatja, hogy ezekben a folklorisztikus hagyományokban sem korlátozódik az asszony által elkövetett hiba büntetése a földműves munkájának a megnehezülésére, bár feltétlenül ez áll a középpontban, akárcsak Pandóra és Éva mítoszában. E szerint a kenyértésztával méltatlanul bánó asszony — a kalász megrövidülése mellett — azáltal is bűnhődik, hogy megszaporodik a vesződsége a gyermekeivel. Az ószövetségi átok szerint a férfi arcának verejtékével eszi a bűnbeesés után kenyerét, az asszony pedig fájdalommal szüli gyermekét (Gen. III. 16—19) ; a komi monda szerint a haragvó Jen kurta kalászt hagy csak az addig gabonaszemmel telenőtt száron — ez kimondatlanul is elsősorban a férfit érő büntetés —, de egyben ilyen átkot mond ki az asszonyra, akinek gyermeke idáig mindjárt születésekor tudott beszélni és járni : „Három évig feküdjön kinyúlva gyermeked és ne tudjon beszélni. Csak három év múlva tudjon lábára állni!"[36] Kálmány Lajos a kalász megrövidülésének a motívuma nélkül ismer hasonló hagyományokat ; Egyházaskéren úgy tudják, hogy egyszer egy asszony utána kapott első gyermekének, s erre mondta Isten : „Ha nem jô vôt úgy, ahogy én teremtöttem, viseld mos'mán gongyát esztendejig, vagy továb' is!"[37]

Az ilyenféle aetiologiai hagyományok sorában találjuk meg a Pandóra-mítosz közelebbi folklorisztikus párhuzamait is. Az udmurtok dualisztikus mitológiájában fordul elő egy sajátságos elbeszélés, amely egyik motívumával — a letakart edény — a Pandóra-mítoszra, a másikkal — a férjét tilalmas étellel-itallal kináló első asszony — inkább Évára emlékeztet. Inmár, a jó principiuma, megteremtette az embert — vörös agyagból, akárcsak Gen. II. 7. szerint[38] — s egy gyümölcsfákkal tele kertbe helyezte, majd leküldte hozzá testvérét, a rossz principiumát, Keremetet, aki azt tapasztalta, hogy az ember szomorú. Keremet ekkor Inmár megbízásából tanítja meg az embert a búfelejtő kumisz elkészítésére, de ez sem segít, Keremet megint azt a hírt hozza, hogy az ember búnak ereszti fejét, mire Inmár hazugsággal vádolja Keremetet, Keremet Inmár szemébe köp, s a két testvér — a jó és a rossz — azóta harcban áll egymással. Most Inmár megy le az emberhez, s miután látja, hogy az valóban szomorú s kérdésére azt a választ kapja, hogy az ember nem élhet asszony nélkül, teljesíti kívánságát azzal a feltétellel, hogy egy évig nem iszik kumiszt, mert Keremet bemocskolta. Keremet az asszonyt használja fel bosszúja eszközéül, s ezért kíváncsivá és éleszűvé teszi őt. Így egyszer az asszony egy letakart edényt talál, ebben

volt a Keremet által megmérgezett kumisz ; az asszony nem törődve Inmár tilalmával, leveszi az edény tetejét, iszik a kumiszból és férjének is ad belőle. Így lettek az emberek bűnösökké és halandókká, mert Keremet a kumisszal együtt a halált is beletette az edénybe. Mindenesetre különös a befejezés : az istenség nemcsak kiűziaz első emberpárt az udmurt paradicsomból, hanem megfosztja a szaporodás képességétől is : más helyen alkotott újra néhány pár embert ismét vörös agyagból, akik mellé oltalmul Keremettel szemben páronként egy-egy nagy kutyát rendelt.[39] És mégis — az aetiologiai mondákra jellemzőnek talált következetlenséggel — az első emberpártól öröklik e később teremtett párok utódai az „eredendő" bűnt és a halált, s úgy látszik, az első ember megvigasztalására teremtett kumiszt is, ami a halállal együtt volt az edényben, akárcsak a Remény a fáradságos munkával és a halálthozó betegséggel volt együtt Pandóra hordójában.

Kálmány Lajos Temesköz-Lőrincéről idéz magyar párhuzamot az udmurt kozmogóniai mondához, de a Pandóra-mítosszal való rokonságát sem az egyiknek, sem a másiknak nem ismeri fel. E szerint isten már a tiltott fa gyümölcse megízlelésének a büntetésére adott Évának egy tálat, de adott nekik „kész", azaz minden bizonnyal már magbaszökkent vetést is, megélhetésük biztosítására. „Akkô a tálat fő'nyitották, az vôt beletéve, hogy a fehérceléd a férfinak engeggyön, mert ha a fehérceléd a férfi keze alatt lött vôna, az almábul se' övött volna."[40] Feltehetnénk a kérdést, persze, jó tulajdonság-e, rossz-e az engedelmesség. Éva szempontjából nézve mindenesetre büntetés, a Bibliával csak felületesen ismerős mesehallgatónak is úgy kell felfognia e motívumot, mint a bűnbeesés után Évára kimondott átok második felét : „Megsokasítva megsokasítom a te kínjaidat és vajudásod fájdalmait, kínban fogsz fiakat szülni és férjed után vágyakozol és ő uralkodni fog rajtad." (Gen. III. 16). Viszont ez az engedelmesség az emberiség javát szolgálja, hiszen ha meglett volna már előbb, sor sem kerülhetett volna a bűnbeesésre — ha az aetiologiai mondától idegen következetességgel folytatnánk a gondolatsort, azt kellene mondanunk, hogy ha az asszony engedelmes lett volna, nem kellene — engedetlensége büntetéseképpen — engedelmesnek lennie. Az már nem tűnik ki az elbeszélésből, hogy az „Engedelmesség" kirepült-e a tálból, vagy bennemaradt, s így az emberek közé „került-e", mint a Pandóra hordójából kirepült bajok, vagy az emberek között „maradt-e", mint a hordóba zárt Remény. Egy népszokás azonban arra enged következtetni, hogy

kirepült a tálból. Legalább is a múlt században még Kálmány Lajos megfigyelhette, hogy Magyarkanizsán, Szegeden és Lőrincfalván lakodalmakon egy leborított edényt vittek a násznagy elé, ki felfedte azt, s ekkor egy madár szállt ki belőle ; Lőrincfalván éppen ilyenkor szokta elmondani a násznagy az előbb idézett mondát. De a madár és az „Engedelmesség" kapcsolata idővel elhalványulhatott, erre vall az is, hogy a szokás disznótorokon is előfordult, s maga a megfigyelő úgy gondolhatta, hogy a kirepülő madár „az elszállt boldogságra céloz".[41] Arany László 1867-ben szájhagyomány alapján („egy falusi gyermektől hallottam") olyan történetet beszél el, amelyben a mesebeli szegény ember meg a felesége egyenesen az első emberpár bűnét ismétli meg a Pandóra-mítoszra emlékeztető körülmények között. Az első emberpárt kárhoztatják azért, hogy kíváncsiságuk miatt minden ivadékukat kiűzték a paradicsomból. Meghallja ezt a király és magához hívatja őket : „No szegény emberek, adok én nektek egy szép kerti házat, ott lakhattok, nem lesz semmi dolgotok, öt tál ételt kaptok naponként, de egy hatodik leborított tálat is visznek be, s azt soha meg nem szabad néznetek ; abban különös jó étel lesz, de ha fölemelnétek, tovább nem kaptok semmit." Néhány napig boldogan élnek, de az asszony nem állja meg kíváncsiság nélkül, végül is rábeszéli férjét, hogy emeljék fel a födőt. Erre „a tálból kirepül egy darázs, amit aztán nem tudnak többé megfogni, s így kiesnek az uraságból".[42]

Bizonyos szempontból még közelebb áll a Pandóra-mítoszhoz a monda egyik szőregi változata, amennyiben a tálban az ember jövendő nehéz sorsa van, s a bajokat Éva kíváncsisága idézi fel. A tálra a fügefa alatt bukkannak, ahova a bűnbeesés után bújnak Isten haragja elől ; a tál le volt borítva, Éva a kígyó csábító szavára hallgatva fedi fel, s a „világ tükrét" találja benne: „abba möglátta a jövendőbeli világnak mindön sorsaját". Hogy ezek a „sorsok" milyen ijesztően utalhattak az emberi nemet fenyegető bajokra, mutatja, hogy Éva, azonfelül, hogy a Paradicsomban „mökszerette a kovartélyt", azért sem akart első szóra kimenni onnét, mert „a világ tükribül möglátta az ü sorsát is". De a tálban van az istennek az az eszköze is, amellyel Évát engedelmességre kényszeríti : elküldi az angyalt, aki tüzes kardot húz ki a tálból, s akkor Éva kimegy a Paradicsomból. A tüzes kard a bibliai elbeszélésből vett motívum : evvel állnak őrt az elveszett Paradicsom bejáratánál a kerubok (Gen. III. 24.). A világtükör mását Kálmány Lajos abban a tükörben véli felfedezni, amelybe ind hagyomány szerint az őslény tekintett a világ

teremtésekor.[43] A tükör mágikus szerepére azonban általánosabban is hivatkozhatunk : a sámánok tükrére, arra a tükörre, amelyet gyászházban ma is „illik" letakarni stb.[44] S ez utóbbi hiedelem tükör és edény rokonságát is kidomborítja, különösen, ha azokra az edényekre gondolunk, amelyeket a múlt század végén a babylóni Nippurban a pennsylvaniai egyetem expedíciója talált.

Ezeknek az edényeknek ábrázolásai és aramnyelvű, keleti és görög istenneveket ószövetségi vonatkozásokkal a görög mágikus papíruszok eklekticizmusához hasonlóan keverő feliratai a családot fenyegető különböző veszedelmeket kívánják elhárítani, éppen azáltal, hogy nem engedik őket az edényből kiszabadulni ; a szőregi monda kard-motívumához beszédes párhuzamot nyújt az a tál, amelynek a fenekén egy megbilincselt lábú démon hatalmas pallost tart a kezében.[45] A nippuri edények aránylag későiek, talán már i. sz. I. századából valók, de annak a hiedelemnek, hogy a nyílás nélkül hagyott edény alkalmas az ártó szellemek elhárítására, ősi eredete egy akkad-sumér varázsszöveggel igazolható.[46] Ebből az összefüggésből magyarázza A. Jirku azt az ószövetségi előírást, amely a lefedetlen edényt tabunak nyilvánítja (Numeri XIX. 15)[47] és ugyanevvel magyarázza Zakariás próféta egy látomását.[48] Véleményét csak megerősíti, ha kiemeljük, hogy a nippuri edények feliratai különösen gyakran irányulnak Lilith elhárítására :[49] Lilith az Ézsajás XXXIV. 14. verséhez fűződő zsidó hagyomány szerint Éva gonosz alteregoja, Ádám első, az első emberhez és Pandórához is hasonlóan földből gyúrt felesége, aki miután elvált Ádámtól, különösen a gyermekágyas nőket és az újszülötteket fenyegeti.[50] Zakariás (V. 5—11) egy ólommal lepecsételt hordót lát ; a hordó közepén asszony ül, akire a látomást a prófétának megmagyarázó angyal ezt mondja : „Ez a Gonoszság" — s (vissza)veti a hordó közepére és (újra) ráteszi az ólomfedelet. Mire a próféta újra felveti a szemeit, két nő jelenik meg gólyaszárnyakkal, fölemelik a hordót a levegőbe, s a próféta kérdésére, hogy „hova viszik a hordót", az angyal így felel : „Hogy házat építsenek neki Sineár földjén . . ." A. Jeremias magyarázata a prófétai allegóriára bizonyára talál : a látomás azt jelenti, hogy a Gonoszság asszonyának száműzésével Juda ment marad a romlástól.[51] Viszont már H. Gunkel jogosan utalt e látomás „népmesei" jellegére, s párhuzamai között az „üvegbezárt szellem" mese-típusa mellett (a Grimm-testvéreknél és az Ezeregyéjszaka Regéiben) Pandóra és Psyche „szelencéjét" is fölemlíti.[52] Ennek a keleti démonológiának a származéka lehet a Margit-legendának az a motívuma is, amelyben A. Wirth egyenesen

a Pandóra-mítosz keresztény visszhangját vélte felismerni ; itt a Sátán mondja el, hogy társaival együtt Bölcs Salamon egy hordóba zárta, a király halála után tűz csapott fel a hordóból, Babylón kapzsi lakói azt hitték, hogy kincs van benne, felnyitották, mire a gonosz szellemek kiszabadultak és elterjedtek a földön.[53]

Eddigi megfigyeléseink birtokában tovább is mehetünk ennél az utalásnál. Mint annyi más, különösen a babylóni fogságot követő idők prófétáinál felmerülő látomásnál, valószínű, hogy valamilyen mitikus kép kapott allegórikus értelmezést, s számolnunk kell avval a lehetőséggel, hogy az eredeti mítosz szerint a hordóban maga az asszony a „Gonoszság", aki mint a földi asszonyok mitológiai előképe került az emberek közé, s szabadult ki a fedél óvatlan eltávolítása után. Ha ez így van, jelentésében a keleti mítosz a *Theogonia* felfogásához áll közelebb, ahol maga az asszony a „szép rossz" (Theog. 585) és a „nagy csapás" (Theog. 592) az emberek számára, viszont formájában — amennyiben a fedeles hordóban kerül az emberek közé — a *Munkák és Napok* Pandóra-mítoszával mutat rokonságot.

A Pandóra-mítosz más elemeire nézve is valószínűsíthetők keleti párhuzamok. A középkori perzsa Tuti-Nameh — mely különben a szanszkrit Sukasaptati átdolgozása — ismeri az aranyműves, az ács, a szabó és a remete meséjét. A négyféle mesterség képviselője együtt utazik, a pusztában töltik az éjszakát és felváltva virrasztanak. Az ács kezdi, s unalmában fából egy asszonyt farag. Így találja a szobrot az aranyműves, aki az ácsot felváltja az őrségen, ez aztán feldíszíti különböző ékszerekkel. Következik a szabó, aki felöltözteti, s végül a remete, akinek az imájára élet költözik a fából faragott asszonyba. Erre aztán felborul az egyetértés a négy útitárs között ; sőt mindazok, akiktől — egyre magasabb fokon — ítéletet kérnek a perlekedők, az asszony szépségétől elbűvölve maguk is vetélytársakká válnak, végül is egy szent fához fordulnak, az „ítélet fájához". A fa törzse szétnyílik, magába fogadja a fából faragott asszonyt, mert „minden lénynek vissza kell térnie a maga ősanyagához".[54] Valószínűnek tartom, hogy ez a mese valamilyen kozmogóniai mítosz humanizálása ; a fa — kórisfa — Hésiodosnál is szerepel mint az emberek — rézkori nemzedék — teremtésének anyaga (Erga 145), az ács és az általa kifaragott asszonyt sorra megajándékozó utitársai az első asszony teremtésében részes istenek helyébe léphettek ; ez a kozmogóniai mítosz egyben — mint a kozmogóniai mítoszok többé-kevésbé általában — aetiologiai monda is volt,

a viszálynak mint az asszonyi szépség által megzavart egyetértésnek és a halálnak mint minden élőt ősanyagához visszatérítő kényszerűségnek a mitológiai aitiáját tartalmazta. Ily módon egyaránt kapcsolódhatott a trójai mondakör Eris-motívumához és a bűnbeesés ószövetségi mítoszához, melynek végső kihangzása ugyanaz, mint a perzsa meséé : „mert por vagy és a porhoz térsz vissza."

Ha az Éden-kert mítosza tehát inkább csak funkciójában, mintsem epikai anyagában mutatott egyezéseket a Pandóra-mítosszal, vannak nyomok, amelyek arra engednek következtetni, hogy az ókori Keleten ismerős volt az első asszony mítoszának egy a Pandóra-mítoszhoz Éva mítoszánál lényegesen közelebb álló alakja is. Eljuthatott Hésiodoshoz ennek a keleti mítosznak valamelyik változata ugyanazon az úton, amelyen költészetének sok más keleti eleme eljutott hozzá. Kétségkívül óvatosságra int minket mégis az ilyen „Pandóra-mítoszok" széles folklorisztikai elterjedése : a magyar, az udmurt, sőt a perui változatok, s e változatok hátterében többször felismerhető mágikus alap-motívum — az edénybe zárt szellemek mozzanata — arra késztetnek, hogy általánosan elterjedt prehisztorikus képzetekkel is számoljunk. Semmi okunk kétségbe vonni, hogy a földműves verejtékes munkájának és az embert fenyegető ezernyi csapásnak a magyarázatát kereső aetiologiai mondák s ezek egyik legelterjedtebb típusa, amely az első asszonyhoz fűzi mind e bajok eredetét, vagy ezen a típuson belül is az éppen, amely szerint egy lezárt edényből szabadította ki az asszonyi gyöngeség az emberek közé őket, a boiótiai parasztság körében is ismerős lehetett. A Pandóra-mítosz és széles körben elterjedt rokonai egymástól függetlenül, azonos társadalmi feltételek között keletkezhettek, a fejlődésnek egy olyan fokán, amelyen — a matriarchátus bukásával — az anyaistennő kultusza háttérbe szorult és a nő alacsonyabb értékelése vált időszerűvé.

Az a logikai következetlenség mindenesetre, amelyen Hésiodos Pandóra-mítoszának legtöbb magyarázója fennakad, az aetiologiai néphagyományoknak úgyszólván műfaji sajátossága. Természetesen adódik ez abból éppen, hogy az epikus menet alakításába folytonosan beleszól a valóság, amelynek nemcsak okát adja meg, hanem amelyet már kialakulása közben is jól ismert vonásaival kell példaszerűen ábrázolnia. Minthogy a bajoknak az a tulajdonságuk, hogy az emberek között járnak feltartóztathatatlanul, kirepülnek a hombárból ; minthogy a reménynek az a tulajdonsága, hogy minden csalódás ellenére szívósan meg-

marad az emberek lelkében, ennek megfelelően viselkedik: a hombár foglya marad. Ez az, ami az emberi életet jellemzi, ennek kell az emberi élet kialakulását ábrázoló aetiologiai hagyományban valamiképpen cselekmény alakját öltenie. A Grimm testvérek egyik meséjében („Die Boten des Todes") a Halál jótét jutalmául igéri az embernek, hogy nem fogja váratlanul elragadni, hanem elküldi előbb követeit; ezek a követek az öregkor nyavalyái, tehát részben azok a bajok éppen, amelyek Pandóra hombárjából szabadulnak az emberek közé. A mese mégis a Pandóra-mítosszal és Aischylos Prométheusának (250. v.) „vak reményeivel" egyjelentésű, ami aetiologiai mondanivalóját illeti, mert a pointe az éppen, hogy az ember nem ismeri fel ezeket a követeket, s így mégis halála órájáig vak reménység élteti.[55] S mint ahogy a reménynek minden csalódás ellenére kiirthatatlanul megmaradó szívósságát jellemzi Hésiodosnál, hogy áttörhetetlen lakása lett a hombár, ugyanígy a remény mindenen diadalmaskodó erejét fejezi ki az örökzöld szín a keresztény szimbolikában, vagy akár az arab aetiologiai mondában, amely szerint Ádám egy mirtuszágat vitt magával a Paradicsomból, s ezért az örökzöld mirtusz, a Paradicsom egyedül megmaradt emléke, a remény jelképe lett az emberek számára.[56]

A Pandóra-mítosz helye a *Munkák és Napok* egészében világosan mutatja, hogy Hésiodos csak így értékelheti a remény szerepét az emberi életben. Ezt a reményt több oldalról is fölcsillantja a költemény: a vaskor alig elviselhető viszonyai között ez kecsegteti a költőt egy jobb kor eljövetelével, ez állítja az igazságtalan hatalmasokkal szembe Zeus isteni igazságszolgáltatását, és ez az, ami a földműves ember nehéz munkájának a természet annyi veszedelmével szemben évről-évre eredményt igér. Csak ne hagyatkozzék pusztán a reményre az ember, hanem fogja meg serényen a dolog boldogabb végét (Erga 498—501):

> Tétlen férfi, ki balga remények teljesedését
> várja, ha éléstára üres, vádolja magát csak.
> Szükségben nem jó, ha remény táplálja az embert,
> ül fecsegők közt, s nincs elegendő ennivalója.

HOMÉROSI KOMPOZÍCIÓ

„Érzeteink, tudatunk a külső világnak csak képe és magától értetődik, hogy a tükörkép nem létezhetik a tükrözött dolog nélkül, a visszatükrözött dolog azonban a visszatükrözőtől függetlenül létezik."[1] A materialista ismeretelmélet ez alaptételét maga Lenin alkalmazta az irodalomra, a legkonkrétabb formában Tolsztojról szóló tanulmányaiban, a valóságot ábrázoló nagy írót ellentmondásaival együtt „az orosz forradalom tükre" gyanánt értékelve.[2] A művészi alkotás ezek szerint nem lehet valamiféle a valóságtól magát függetlenítő képzelet műve — képzeletet ilyen értelemben csak akkor feltételezhetnénk, ha feladnánk azt az álláspontot, hogy a tudatot a lét határozza meg. A művészi alkotás mindig a társadalmi létet tükrözi — ha ellentmondásokkal teljes, akkor ezeknek az ellentmondásoknak az alapját is a társadalmi valóság ellentmondásaiban kell megkeresnünk.[3]

A lenini tükröződési elmélet alkalmazása teremti meg az egyetlen szilárd alapot a görög irodalom valóban történeti, azaz az irodalom és a társadalom viszonyát helyesen feltáró kidolgozásához. De a görög irodalom sajátos problémái a tükröződési elmélet szempontjából is további tanulságokat ígérnek. Mégpedig nem elsősorban azért, mert már a görög irodalmi fejlődés során is kialakult a tükröződési elméletnek egy kezdetlegesebb változata ; gondoljunk mindenekelőtt a szofista Alkidamasra, aki az *Odysseiá*-t az emberi élet tükrének mondta.[4] Szép feladat volna e gondolat további életét nyomonkísérni, feltárni összefüggéseit Aristotelés *mimésis*-elméletével[5] és meghatározni társadalmi feltételeit a görög poétika tükröződési elmélete kialakulásának. De az imperializmus és a proletárforradalom korszakában kidolgozott tükröződési elmélet általánosítása szempontjából fontosabb ennél a görög irodalom két más, jellegzetes, a modern irodalmaktól élesen megkülönböztető vonásának a vizsgálata.

A görög költészet legjelentősebb alkotásai — az eposzok és a drámák egyaránt — az istenekről és az istenektől származtatott

hősökről szóló *mítoszok* feldolgozásai, de még a görög lírát is — a legszemélyesebbet csakúgy, mint a közösségi élettel a legszorosabb kapcsolatot tartót — át- meg átszövik elválaszthatatlanul a mitológiai utalások. Egyezményes szimbólumai-e csupán a valóságnak ezek a mítoszok, vagy éppen a valóságtól független, a valóság fölött lebegő elképzelések? A tükröződés teóriájának így is, úgy is ellentmondana a görög irodalom empíriája, egyik esetben, mert az egyezményes szimbólumoknak legfeljebb közlő, de nem a valóságot feltáró értékük lehet, másik esetben, mert azt jelentené, hogy a mítoszok új meg új feldolgozásait nyújtó görög költészet maga is függetlenítette magát a valóságtól.

A görög irodalom másik jellegzetes vonása, amelyre itt különösen tekintettel kell lennünk, az, hogy az európai költészet alapformái, az epikus költészet, a dráma és a líra, a görög irodalomban bontakoznak ki, meghatározott társadalmi feltételek között, bizonyos orális hagyományokban megadott elemi lehetőségekből. Ezek után a görög költészet tanulmányozásánál különleges hangsúllyal merül fel a kérdés, hogy a művészetnek a valóságot tükröző szerepe miként mutatkozik meg a közvetlenül tartalmi elemeken túl a formai elemekben, magukban a műfajokban is, amint azok egymás után, a társadalmi fejlődés által meghatározott sorrendben kialakulnak.

Az a két különleges probléma tehát, amit a lenini tükröződési elmélet a görög irodalommal kapcsolatban felvet, *a mítosz és a valóság viszonya* egyfelől, másfelől pedig *a formának a társadalmi valóságot tükröző értéke*. A görög költészet kezdeteinél együttesen jelentkezik a kettő és együttesen vár megoldásra. Ebben az együttes megoldásban *tartalom és forma dialektikus kapcsolata* jut szembetűnően érvényre.

A költő társadalmi helyzetére és a költészetnek a valósághoz való viszonyára nézve már a homérosi költészetben találunk olyan nyilatkozatokat, amelyek a költői tudatosságnak feltűnően magas fokáról tanúskodnak. Az ithakai királyi udvar dalnoka, Phémios, a trójai háborúból hazatérő görög hősökről énekel. Ithaka királya még nem tért haza s házanépe azt sem tudja, él-e, hal-e a hős Odysseus. Ezért fakad könnyekre a férjét húsz év múltán is hűségesen hazaváró Pénelopé, mikor az éneket hallja:

> Phémios, oly sok más bűvös dalt tudsz te dalolni,
> istenek és a halandók tetteiről, mit a dal zeng:
> abból mondj valamit, míg itt ülsz, s ők borainkat

csöndben igyák; de a gyászos dalt hagyd abba, amit zengsz
s mely kedves szivemet kebelemben gyötri örökké,
mert hiszen engem sújt legjobban a rettenetes gyász ...

De fia, Télemachos, a dalnok pártjára áll:

Édesanyám, minek is tiltod te a szépszavu lantost,
hogy gyönyörünkre dalolja, mit ő óhajt? Nem a dalnok,
csak Zeus itt a hibás, aki azt ad a búzafogyasztó
földi halandónak mindig, ami őneki tetszik.
Azt se csodáld, hogy a hős görögök balsorsa felől zeng:
mert az olyan dalt dícsérik legjobban a népek,
mely köreikben minden dal közül épp a legújabb.[6]

Phémios, csakúgy, mint a phaiákok királyi udvarát dalaival gyönyörködtető Démodokos az eposz további énekeiben, társadalmilag alárendelt helyzetű, de egyszersmind a dal különleges adományának birtokában a királyok között is bizonyos megkülönböztető előjogokkal, a szentség és sérthetetlenség jellegével rendelkezik.[7] Télemachos szavaiban az jut kifejezésre, hogy az énekest a valóság köti. Ha magáért a fájdalmas valóságért a felelősséget az istenségre hárítja, csupán a valóság transzcendens megítélésére vall, de a költészetnek a valóságot tükröző jellegét nem csorbítja. Vele szemben áll a költészet megítélésében Pénelopé, aki a költészettől valami a valóság felett álló vigasztalást vár, s az éneknek a valóságot közvetlenül kifejező változatával a mitológiai éneket állítja szembe. Minthogy az epikus költészet magva valóban az istenekről és az isteni héroszokról — az istenek leszármazottairól — szóló hősdal és a homérosi eposzok tematikáját is ez határozza meg igazán, alapkérdésünk megkerülése volna, ha a homérosi költészetnek a valósághoz való viszonyát illetően Télemachos szavaira hivatkoznánk. Csak a homérosi mitológia felől kiindulva kereshetjük a megoldást. A görög vallásnak általában s a görög vallás jellegzetes oldalának, a mitológiának tudományos feldolgozásában pedig a döntő lépést már Engels megtette, amikor Bachofennek, minden érdeme elismerése mellett, szemére veti, hogy a vallást tette meg a történelem döntő mozgató erejévé, a matriarchátusról szóló úttörő munkájában úgy állítva be az Aischylos *Oresteiá*-jában tükröződő családjogi fejlődést, mintha „nem az emberek tényleges létfeltételeinek fejlődése, hanem e létfeltételeknek ugyanezen emberek fejében visszatükröződő vallásos képe okozta volna a férfi és a

nő kölcsönös társadalmi viszonyában bekövetkezett történelmi változásokat".[8] El lehet mondani : amint Marx saját szavai szerint a Hegelnél feje tetején álló dialektikát „talpára állította",[9] Engels is, elfogadva Bachofen konkrét elemzéseit, a viszonyt megfordította s az Orestés-mítoszt mint a társadalmi változások tükröződését használta fel történeti forrásnak. Bachofen szemléletének azok a messzemenő veszélyei, amelyeket Engels idejében felismert,[10] úgyszólván a szemünk láttára bontakoztak ki, a két világháború között a vallástörténet ürügye alatt miszticizmusba torkolló német — és hozzá kell tennünk : magyar — ókortudományban, amely nem hiába ünnepelte egyik szellemi ősét éppen Bachofenben.[11] Ideje, hogy a marxizmus—leninizmus klasszikusaira és a szovjet ókorkutatás jelentős eredményeire támaszkodva, Bachofen kétségtelen pozitívumait is ne Nietzschén és epigonjain, hanem Engelsen keresztül értékeljük és értékesítsük.[12]

Az olymposi istenvilág a maga egészében a hőskori társadalom visszatükröződése. Vegyük szemügyre közelebbről azt az istennőt, aki a legközvetlenebbül vesz részt a homérosi eposzok cselekményében, Pallas Athénét, és az ő viszonyát azokhoz az istenekhez, akiknek a hatáskörén osztozik. Osztoznia kell, nyilvánvalóan azért, mert *a homérosi mitológia a vallástörténeti fejlődésnek egy olyan határvonalán áll, amelyen Pallas Athéné ősibb istenségek rovására lép előtérbe.* Ez a határvonal természetesen egyben — azaz elsődlegesen — a társadalmi fejlődés két nagy szakaszának is határvonala.

Pallas Athéné, Zeus leánya, szépséges és okos szűz, a háború és a kézművesség istene. Alakjának helyes felfogásához éppen azt kell hangsúlyoznunk, hogy egyszemélyben egyesít két olyan hatáskört, melyet egyenként más istenek is betöltenek. Még közelebb visz az alakjában visszatükröződő társadalmi valóság felismeréséhez, ha szembeállítjuk azokkal az istenségekkel, akik a háborút, illetőleg a kézművességet külön-külön képviselik az istenek között. Az egyik *Arés,* a mindent elsöprő háború barbár istene, akit saját atyja, Zeus is gyűlöl (Il. V. 890). Attributumai között ilyenek vannak, mint „vértől szennyes" *(μιαίφονος),* „háborúval soha jól nem lakó" *(ἄτος πολέμοιο),* „sok könnyet okozó" *(πολύδακρυς),* „emberpusztító" *(βροτολοιγός).* Ha Homéros úgy tudja, hogy a thrákok között van leginkább otthon (Il. XIII. 301), ebből hiba volna arra következtetni, hogy ennek az istenelképzelésnek thrák eredetéről őrzött meg valami halvány emléket a hagyomány ; ellentmondana ennek a feltevés-

nek az a körülmény is, hogy az „Arés" név görög etymonja igazolódott.[13] De nem kielégítő az a magyarázat sem, amely Thrákia zord éghajlati viszonyaira, Boreás, az északi szél hazájára utal, mely méltó háttere lehetett a viharzóan előrontó hadistennek.[14] Arés thrák hazája azt fejezi ki, hogy Homéros is inkább a thrákok közé illő istennek tekintette, akik a barbárság alsó fokán alig emelkedtek felül. Még századokkal utóbb, Hérodotos és a későbbi ethnográfiai források szerint is a földművelést és az ipart egyaránt megvetették, zsákmányoló háborút folytattak, amely kezdetlegesen szervezett törzseiket is szembeállította egymással. Florus pl. róluk szólva azt is kiemeli, hogy isteneik oltárán embervért áldoznak, koponyákat használnak ivóedénynek és a hadifoglyokkal kegyetlenkednek.[15] Egyik királyukról, Diomédésről, kit nem hiába mondanak Arés fiának, azt tartja a monda, hogy lovait emberhússal etette.[16] Arést külső megjelenésének is nem egy túlméretezett vonása a homérosi vallás legősibb rétegébe utalja. Kirí Homéros méreteikben is antropomorf istenei közül; egyik jelzője egyenesen „óriási termetű" *(πελώριος)*, akkorát ordít, mint tízezer ember (Il. V. 859), s amikor földre rogy, hét hold földet takar be a teste (Il. XXI. 406). Egy mítosz szerint, amelyet futólag Homéros is említ (Il. V. 385—387), a szérűt megszemélyesítő Alóeus óriás-gyermekei, Ótos és Ephialtés, tizenhárom hónapig tartják fogva, hogy a földművesek békés munkáját biztosítsák. Így reprezentálja Arés a háborút mint öncélú pusztítást, amely a békés munkát puszta jelenlétével kizárja.

Pallas Athéné mind ennek az ellentéte, amit a mítosz azáltal is tudatosít, hogy mint állandó ellenfelét helyezi szembe Arésszal, sőt: győztes ellenfelét, akinek büszkélkedő szavában — „megmondtam, úgy-e, hogy többet érek nálad"[17] — kifejezésre jut a civilizáltabb, új hadviselés fölénye a régivel szemben. Hogy a hadviselés történetének milyen új fázisa tükröződik Pallas Athéné alakjában, azt legjobban a thébai mondakör egy mítosza mutatja, olyan mítosz azonban, amelynek ismerete már az epikus ciklusban feltételezhető.[18] Diomédés az Ilias szerint Pallas Athéné egyik kedveltje a görög hősök között, s ő az, aki Glaukosszal szemben példát mutat arra, hogy vannak körülmények, amikor a harcban az ellenfél életét is meg kell kímélni, ez esetben azért, mert a szembenálló felek atyjai vendégbarátok voltak (Il. VI. 119—236). De elveszti Pallas Athéné kegyét az, aki szembekerül az istennő által képviselt civilizáltabb hadviselésnek a barbárság szintjéről nézve új erkölcsével. Thébai alatt Diomédés atyja, Tydeus, halála órájában is bosszútól lihegve fogja kézbe ellen-

felének Amphiaraos által levágott fejét s agyvelejét kezdi szürcsölni. A kannibalizmustól, amely helyénvaló Arés körében, a másik, a thrák Diomédés környezetében is, Pallas Athéné undorral elfordul : Tydeust, akinek már-már halhatatlanságot ajándékozott volna, sorsára hagyja. Mert Pallas Athéné a háborúban is a józan mértéktartást képviseli, ki magát Arést is többször inti a Zeus által szabott korlátok szem előtt tartására (Il. V. 29. és XV. 125). Ezért is kedveltje atyjának, ezért avatkozik gyakrabban bölcs tanácsadással a cselekménybe, mintsem győzhetetlen erejével. Mint harci istennő sem a pusztításban, hanem a szépen felállított hadrendben leli kedvét s a háborúhoz való viszonyát mindennél jobban kifejezi egyik jelzője : „városvédő" *(ἐρυσίπτολις)* istenség ő, aki tehát akkor is, amikor rettenetes pajzsát tartja az ellenség felé, nemhogy kizárná, hanem egyenesen védelmezi a város falai mögött folyó békés munkát. Ez a békés munka hangsúlyozottan a város falai mögött folyó kézművesség, szövésfonás, agyagipar, kőfaragás, de akár a kovácsmesterség is, ami viszont Pallas Athénét a kovácsisten, Héphaistos mellé állítja (pl. Od. XXIII. 160).

Héphaistos, a sánta kovács, akinek puszta mozdulatai is nevetésre, a híres „homéri kacajra" ingerlik az olymposi istenek et (Il. I. 599). Az „óriás" jelző *(πέλωρ αἴητον)* őt is megilleti, akárcsak Arést, ami arra vall, hogy még az ő alakján is kevésbé érvényesült a homérosi vallásosság antropomorf mértéktartása, mint pl. Pallas Athéné alakján. De ha a *πέλωρ — πελώριος* jelző közössége Arésszal együtt az istenek primitívebb rétegébe utalja,[19] a mítosz epikuma szembehelyezi Arésszal, éspedig úgy, hogy kettejük megítélésében ugyanannak a társadalomnak az értékrendje nyilvánul meg. A kovács kezdetleges viszonyok között a harcos törzsekben a testi hibája folytán fegyverviselésre alkalmatlan férfi[20] — sánta a germán mitológia kovácsa is, Völundar—Wieland.[21] Ezért, bármennyire elismerik is a fegyverkovács szükségességét, csökkent értékű ember, amit az eposz humora kíméletlenül hangsúlyoz, csakúgy, mint a fegyverforgató harcosok fölényét vele szemben. Héphaistos felesége a szerelem és a szépség istennője, Aphrodité, de a sánta kovács méltatlan hozzá, ezért ad felmentést a vele házasságot törő Arésnak a közmegegyezés.[22]

Ha Pallas Athéné mint a harc istene a háború civilizáltabb formáját, mint a kézművesség pártfogója a munkának is új értékelését, az ipart kifinomultabb fokon, a társadalmi elismertetés magasabb szintjén képviseli. Bármily remekművek kerülnek is ki

Héphaistos keze alól — Achilleus pajzsa, vagy akár az istenek palotája —, alakjának komikumához a munka nehézkes mozdulatai is erősen hozzájárulnak. Pallas Athéné a háborúban és a munkában egyaránt a józan megfontolást érvényesíti, melynek megszemélyesítését, Métist, egyenesen anyjának is mondja a hagyomány.[23] Az ő segítsége mellett már nemcsak a munka eredménye, az alkotás szép, hanem szépek magának a munkának a mozdulatai is. Pallas Athénének, a szépséges szűznek a körében ezért részletezheti az a hős, ki az istennő különös pártfogása alatt áll, önelégült hangsúllyal, hogyan ácsolta meg saját kezével hálószobáját :

> Mert keritésünkön belül egy nagy olajfa virágzott,
> nagylevelű, magas is, vastag, mint oszlop a törzse,
> én e köré kívántam a hálótermem emelni,
> sok kőből föl is építettem, jól betetőztem,
> és jól záródó, faragott ajtót remekeltem.
> Majd az olajfának lombját vágtam le utána,
> és törzsét gyökerétől kezdve simára faragtam
> érccel s értően, hosszát megmérve zsinórral,
> s ágylábbá kifaragtam, fúróval kilyukasztva.
> Innen kezdtem az ágyat emelni, amíg befejeztem,
> díszítvén elefántcsonttal, meg arannyal-ezüsttel ;
> s bíbortól ragyogó szíjat feszitettem az ágyra.[24]

Ugyancsak Odysseus kedvteli részletezéssel festett munkamozdulatait látjuk, amikor tutaját ácsolja :

> S ő hasogatta a fát ; sebesen végezte a munkát.
> Húsz törzset vágott ki, s a fejszével lefaragta
> ágaikat, lecsiszolta tudósan, mérte zsinórral.
> Fúrókat hordott ki Kalypsó, isteni asszony ;
> s ő egymáshoz is illesztette, kifúrva a fákat,
> s összeerősítette eresztékkel, cövekekkel.
> Mint amilyen szélesre keríti az ács a teherrel
> járó bárka alapját, hogyha a dolgát érti,
> jó tutaját ugyanily szélesre csinálta Odysseus.
> Bordákat tett rá, támasztván sűrü cölöppel,
> végre keresztbe gerendákkal befejezte a munkát.[25]

Összegezve eddigi megfigyeléseinket: *a munka új értékelését ugyanaz a szép és okos istennő képviseli, aki a hadijog megszelídítését, humanizálását követeli,* s kettős funkciója egy-egy ősibb

istenséggel állítja szembe. Pallas Athéné mitologikumában a társadalmi valóság tükröződésének helyes megítéléséhez a homérosi kompozíciónak, e kompozíció jelentésének tartalom és forma dialektikus összefüggését feltáró elemzésén keresztül fogunk eljutni.

Annak a Homéros-filológiában nemrég még uralkodó felfogásnak, hogy a homérosi eposzokat a szájhagyományban kialakult kisebb egységek utólagos és szinte mechanikus egybeszerkesztésének vagy akár egy középponti mag köré a szóbeli átadás automatizmusával rakódó bővítmények konglomerátumának kell tekintenünk, semmi sem mond határozottabban ellent, mint az eposzok egységes, minden részlet helyét az összhatásban gondosan kiszámító, szigorú és következetes szerkezete.[26] Ez a szerkesztő művészet legalábbis a két eposz számára egy-egy tudatos költőt feltételez, aki az epikus szájhagyomány bővéből merít tartalmilag, a szájhagyományban kialakult forma-elemeket is felhasználja és továbbfejleszti, de a maga költői céljait akkor sem téveszti szem elől, amikor egy-egy kivételes esetben — mint Bellerophón vagy Meleagros tartalmilag is kezdetlegesebb társadalmat tükröző, formailag is az epikus hősdal kisebb egységekkel számoló epizódjait[27] — a szájhagyományban élő megfogalmazást csaknem érintetlenül hagyva épít egy-egy ősibb epikumot a maga mérhetetlenül nagyobb távlatokban tervező alkotásába. Néphagyomány és költői egyéniség viszonyát — a homérosi kérdés lényegét — ma világosabban látjuk, mint a múlt század filológusai, világosabban láthatjuk kivált azért, mert a szovjet népköltészet alakulása a Nagy Szocialista Forradalom után közvetlen tapasztalati anyaggal szolgál éppen azon a ponton, ahol korábban többé-kevésbé önkényes találgatásokra voltunk utalva. Maxim Gorkij éppen a népköltészethez való viszonyát nézve nevezhette a dagesztáni Szulejmán Sztalszkijt a XX. század Homérosának,[28] a kazah Dzsambul pedig saját magáról mondhatta, amikor a Vörös Zászló érdemrendet megkapta, hogy „nem ő, hanem a kazah népköltészet érdemelte ki ezt a kitüntetést".[29] Holott nyilvánvaló, hogy az ő szocialista költészete minőségileg más, mint a kazah *akin*ok szájhagyománya, amelyben az ő költészete gyökerezik s amelynek a Nagy Szocialista Forradalomig ő maga is egyszerű letéteményese volt.[30] A minőségi változást a már akkor is agg népénekes költészetében maga a forradalom hozta létre — aminthogy a görög őstörténelem forradalmi változásának tükröződését kell keresnünk abban a döntő lépésben is, amelyet a folyékony halmazállapotú szájhagyomány felől

az *Ilias* költője tett meg a kikristályosodott, zárt forma felé, ezzel megteremtve az európai irodalom első tudatos költői alkotását.

Az *Ilias* kompozícióját a *szimmetria* következetesen keresztülvitt elve jellemzi. Ez a megállapítás magábanvéve nem új, különösen E. Drerup és iskolája érvényesítette, nem minden pedantéria nélkül, mind a két homérosi eposz formai vizsgálatában. A baj csak az volt, hogy ez a vizsgálat merőben formai maradt, s a szimmetria csupán mint az anyag rendező elve jött tekintetbe. Drerup egyik munkatársa pl. azt figyelte meg, hogy az *Odysseia* IX—XII. énekeiben Odysseus tizenkét kalandját beszéli el a phaiakoknak, s ezt a tizenkét kalandot egy, a hatodik és hetedik kaland közé helyezett cezura mint szimmetria-tengely két egyenlő, egymásnak térelosztásában is megfelelő részre osztja.[31] Ilyen és hasonló megfigyelések tehetők a két eposz egészén s a feltételezett kisebb egységek, a rapszódiák kompozícióján, az egyes jelenetek felépítésén, bizonyos csoportalakulásokban is, mint pl. a két hírnök kíséretében megjelenő királyok, a két szolgáló által körülvett Helené, Andromaché, vagy Pénelopé esetében[32] és így tovább. Ilyen körülmények között a szimmetria csupán a „költői ökonomia" kérdése maradt s legfeljebb annyiban bír esztétikai értékkel, hogy az epikus felépítés „művészi egyensúlyát" biztosítja.[33] Esetleg Homéros „geometrikus stílusáról" is lehetett beszélni ezen az alapon,[34] de a mű igazi megértését egy ilyen egyoldalúan formai, tartalom és forma összefüggését háttérbe szorító, a formát mint a tartalom elsődleges kifejezőeszközét kellően nem értékelő elemzés alig szolgálhatja.

Tartalom és forma összefüggésének helyes értékelésére mindenekelőtt azt kell hangsúlyoznunk, hogy a homérosi szimmetria — mint minden szimmetria — ellentétek egysége. A szimmetria olyan egyszerű mértani megjelenésénél is fennáll ez a tétel, mint pl. az egyenlőszárú háromszög — egyébként az antik szimmetrikus kompozíciók jellegzetes típusának, a tympanonnak a kerete — esetében. Ha a szimmetria-tengelytől jobbra és balra nem mérhetnők ellentett irányban a szimmetrikus pontok távolságát, legfeljebb párhuzamosságról, lapos egymásmellettiségről beszélhetnénk — mértani példánkon két egybevágó, de egymással szorosabban nem kapcsolódó derékszögű háromszögről. Ámde a szimmetria elvének ez a legegyszerűbb, mértani megfogalmazása mindjárt egy másik kérdést is felvet: alkalmazható-e egyáltalán a térbeli elrendezés e sajátos elve a költészetre, amelynek elemei időben következnek egymás után? Lessing klasszikus meg-

fogalmazása szerint: „Die Zeitfolge ist das Gebiet des Dichters, so wie der Raum das Gebiet des Malers." Mint ismeretes, ebből a megkülönböztetésből adódik a „Laokoon" alap-problémája és Lessing is elsősorban homérosi példákon mutatja meg, hogy a költő miként ábrázolja a térbeli jelenségeket, a „testeket" az időben, azaz mozgásukban. A mi problémánk ezúttal ennek a fordítottja — de más értelemben, mint ahogyan a fordított kérdést a cselekményt ábrázoló képzőművészettel kapcsolatban Lessing is felteszi —: a szimmetria Homéros költői módszerében annak is eszköze, hogy időbeli jelenségek, „cselekmények" térbeli elhelyezkedését felmutassa, sőt ezen túlmenően a cselekmény mozgása mögött a tér állandóságát érzékeltesse. A költészet elemei, igaz, a kimondott szavak egymásutánjában, tehát időben jelennek meg előttünk, de tudatunk egységbefoglalja ezeket az elemeket, ugyanúgy, ahogy a görög képzőművészetben legalábbis a szimmetrikusan megkomponált vázaképeknél: a vázát körül kell járnunk vagy a szemünk előtt elforgatnunk, s a közvetlen szemlélet számára időbeli egymásutánban megadott képelemek mégis a szimmetrikus szerkezet egységében jelennek meg a szemlélő tudatában.

Az *Ilias* szimmetrikus kompozíciója a legsúlyosabb ellentéteket foglalja magasabb egységbe. A görögök fürge hajóikon érkeztek a trójai síkságra, hogy Ilion magas várát ostromolják, a trójaiak a várat védik, az eposz szimmetrikus kompozíciója mégis az ellentétes alaphelyzeten túl a szemben állófelek egyenlő morális súlyát érzékelteti. Trója fölött a megmásíthatatlan végzet lebeg kezdettől fogva; a nagy epikában — mint Lukács György helyesen mondja ki az általános érvényű tételt — „mindig jelen van és mindig túlnyomó jelentőségű a szükségszerűség mozzanata", amelyben „a társadalmi fejlődés szükségszerűsége jut kifejezésre".[35] Abban már a szimmetrikus szerkesztés elve érvényesül, hogy az *Ilias*-ban ezt a megmásíthatatlan végzetet egyszer a görögök, másszor a trójaiak oldalán mondja ki valaki, azonos szavakkal és mégis ellentétes, azaz egymást kiegészítő értelemben. A sztereotip fordulatok, az ismétlődő verssorok minden epikus népköltészetre jellemzőek és éppen a szóbeli hagyomány életének törvényszerűségeivel magyarázhatók;[36] Homéros átveszi a szájhagyománynak ezt a technikai eszközét, de a maga céljainak megfelelően használja fel.[37] Mikor Menelaost a trójai Pandaros nyila megsebesíti, bátyja, Agamemnón vigasztalja azzal, hogy Trója napjai meg vannak számlálva. S mikor a legnagyobb trójai hős, Hektór búcsúzik feleségétől, ugyanezt

mondja, így egyszer a győzelem biztos tudatát, másszor a reménytelen harcban is kötelességét teljesítő hős kétségbeesett elszántságát fejezik ki az azonos verssorok :

> Eljön majd az a nap, mikoron szent Trója leomlik,
> s elpusztul dárdás Priamos, vele pusztul a népe . . .[38]

De ha az egyik oldalon a pusztulásra szánt fellegvár magasodik, a másik oldalon ennek is megvan a szimmetria elve által megkövetelt ellensúlya. A görögök hajótáboruk megerősítésére sáncárkot vonnak és bástyafalat emelnek ; féltékenyen nézi a merész építkezést Poseidón, a tenger istene, aki egykor Phoibos Apollónnal együtt Tróját építette fel, de Zeus leinti :

> Földrázó, szélesmellű, mik jutnak eszedbe?
> Más isten félhetne talán ily gondolatoktól,
> az, ki te nálad sokkal hitványabb s keze gyöngébb,
> ám a te híred örökké él, hol jár csak a hajnal,
> addig várj csak, amíg fürtös görögök hadi népe
> drága szülőföldjére hajóin mind hazaindul,
> összetöröd mindezt akkor s a habokba borítod,
> és az egész partot betakarhatod újra homokkal,
> így omlik le a nagy fal, amit görögök keze épít.[39]

Poseidón és Zeus szóváltásának a helyét az eposz szimmetrikus kompozíciójában még jobban kidomborítja közvetlen előzménye. A trójai háború egyik legnagyobb mérkőzésének vetett véget a leszálló este, Hektór és Ajas félbeszakadt párviadaluk után egymást megajándékozva váltak szét, hogy mindketten élve térjenek haza és megörvendeztessék ezzel övéiket. Ezután mindkét táborban gyűlést tartanak a vezérek, mindkét táborban a legöregebb — a görögök haditanácsában Nestór, a trójaiakéban Priamos király — teszi szóvá, hogy fegyverszünetet kell tartani, amíg mindkét oldalon eltemetik a harcban elesetteket. A trójaiak követe, Idaios közvetíti a fegyverszünet megkötését. Idaios követjárása — úgy, mint az egész eposz szimmetrikus szerkesztési elve — az ellentétek további kiélezésének és az ellentéteken túlmutató alapvető egységnek egyszerre lehet az eszköze. Mert nemcsak a fegyverszünet megkötését közvetíti, hanem a háború végső célját illető tárgyalásokat is. A trójaiak, Anténór tanácsának módosításával, békét ajánlanak, s ezért, ha Helenát nem is, a Paris által elrabolt kincseket tetézve hajlandók kiadni a görö-

göknek. De a görögök már nem hajlandók alkudozni: a békeajánlatot, Diomédés tanácsára hallgatva, győzelmük biztos tudatában visszautasítják, csak a fegyverszünethez járulnak hozzá. Akkor elindulnak mind a két oldalon, halottaikat összeszedni és máglyát rakni. Az ismétlődő sorok — megint a népi technika, új és jelentőségteljes szerepben — éreztetik, hogy a szimmetriatengely két oldalán folyó két cselekmény egymásnak pontos tükörképe, mint ahogy az előbbiekben is Nestór és Priamos, Anténór és Diomédés szerepe a kompozíció szimmetrikus pontjainak volt tekinthető.

> Nagy Priamos nem tűrte a sírást, máglyarakásra
> némán vitte halottját mind, gyászolva szívében,
> s tűzben elégetvén, indult mind szent Ilionba.
> Így a görög had szemben szintén máglyarakásra
> némán vitte halottját mind, gyászolva szívében,
> s tűzben elégetvén, indultak a fürge hajókhoz.[40]

A halottak eltakarításának *(νεκρῶν ἀναίρεσις)* ez a diptychon-szerű ábrázolása, mely egyszerre mutatja meg az engesztelhetetlen ellenfeleket, görögöket és trójaiakat, ugyanabban a gyászban halottaikért, már világosan utal a szimmetrikus kompozíció mélységes jelentésére. Viszont ez az eposznak azok közé az epizódjai közé tartozik, amelyeket a homérosi eposzok egységében kételkedő kritika különböző érvekre támaszkodva minősített késői betoldásnak. Az olyan szubjektív állásfoglalással még vitatkozni sem igen érdemes, amely az előadás tömörségében Homéros epikus művészetéhez méltatlan ügyefogyottságot lát;[41] ezzel szemben legfeljebb annyit kell megjegyezni, hogy a szimmetrikus szerkesztés elvének felismerése után értelmet kapott az is, ami odáig esetleg sematikus ismétlődés benyomását kelthette. De foglalkoznunk kell H. Weil észrevételeivel. Szerinte[42] a *νεκρῶν ἀναίρεσις* későbbi betoldás azért, mert ellentétben áll az *Ilias* világnézetével, fiatalabb erkölcsi felfogást mutat a halott ellenféllel szemben kötelező magatartás tekintetében. Ezt az új, haladottabb felfogást mutatja Pausanias spártai király kijelentése, amely szerint a halott ellenfelet meggyalázni — amint azt a perzsák Thermopylai hősének, Leónidasnak a holttestével tették — „inkább a barbárokhoz, mintsem a görögökhöz illő cselekedet". (Hérodotos IX. 79.) Ezt a felfogást Weil legkorábban az *Ilias*-nál feltétlenül fiatalabb *Thébais*-ban véli megtalálhatónak, a már általunk is idézett Tydeus-epizódban; az *Ilias* bevezető

sorai egyenesen arról beszélnek, hogy Achilleus haragja sok derék hős testét vetette oda a dögmadaraknak és a kutyáknak, s egy-egy holttest körül nem egyszer lángol fel a harc, éppen azért, hogy az ellenfél megakadályozza, a barátok biztosítsák a végtisztességet az elesett hős számára. Weil nem veszi észre, hogy a prooimion erkölcsi állásfoglalás nélkül a háború kegyetlen realitásával számol, az olyanféle jelenetek viszont, mint az elkeseredett küzdelem Sarpédón vagy Patroklos holttestéért az ő álláspontja ellen bizonyítanak, egyszerre két szempontból is. Először azért, mert ezek a jelenetek, környezetükkel együtt, élesen szembenállnak nemcsak a *νεκρῶν ἀναίρεσις* vitás epizódjával, hanem az *Ilias* első hat énekének egész sor olyan mozzanatával is, amelyekhez még az eposz egységét legmerészebben feldaraboló Homéros-kritika sem mert nyúlni ; másodszor azért, mert a trójaiak oldalán harcoló Sarpédón és a görög Patroklos számára a végtisztességet egyaránt az istenek közvetlen beavatkozása biztosítja a harc dühétől elvakult ellenfelekkel szemben, ami az eposz nyelvén annyit jelent, hogy az elesett hőst a végtisztesség erkölcsi szempontból minden körülmények között megilleti. A harc hevességét, a hadijog alkalmazását illetően az *Ilias* első hét éneke határozottan szembenáll a továbbiakkal, nem azért, mert más korból vagy akárcsak más költőtől származik, mint a többi — hiszen ezek az énekek a cselekmény olyan alapvető mozzanatait tartalmazzák, amelyek nélkül a továbbiak megérthetők sem volnának —, hanem mert a költő tudatos művészete tömeglélektani biztossággal ábrázolja a harc kibontakozásának fokozatosságát. Ebből a szempontból éppen a hetedik ének szimmetrikus temetési jelenetével zárul az az első, előkészítő szakasz, amelyben még olyan párviadalok voltak lehetségesek, mint Paris és Menelaos párviadala a III., Glaukosé és Diomédésé a VI., vagy Hektóré és Ajasé a VII. énekben. Mind a három párviadalban valósággal a lovagi torna szigorú játékszabályai érvényesülnek, mind a három döntetlen marad, az első, mert Aphrodité a maga kedveltjét, Parist, csodálatos módon ragadja el ellenfele elől és csempészi vissza ágyasházába, Helené mellé, a második, mert az ellenfelek atyai vendégbarátjukra ismernek egymásban, a harmadik, mert leszállt az este ; a két utóbbi esetben az ellenfelek még meg is ajándékozzák egymást, mielőtt szétválnak. S Hektór, mikor felszólítja a görög hősöket, hogy álljon ki vele valamelyikük viadalra, egyenesen feltételül köti ki, hogy a győztes a legyőzött holttestét adja ki hozzátartozóinak elhamvasztásra :

Ezt mondom csak s Zeust hívom köztünk tanúnak rá :
hogyha amaz leterítene engemet érc kelevézzel,
szedje le fegyveremet s a hajókhoz hordja a zsákmányt,
ámde a testemet adja ki, hogy majd máglya tüzében
hamvaszthassanak el Trójában a férfiak és nők,
ámde ha én győznék, áldást úgy adjon Apollón,
mint ahogyan, fegyvert zsákmányolván, Ilionban,
messzelövő Phoibos szentélyében kiakasztom,
ám a legyőzött testét visszaadom s a hajókon
balzsammal kenjék be a hosszúfürtü achájok
s Helléspontos partján hantot emelve föléje
így mondhassák egykor róla a messzi utódok,
míg a hajójuk a bíborszínű tengeren átkel :
„Rég meghalt embernek a sírja emelkedik ottan,
bár jól harcolt, hős Hektór volt az, ki legyőzte."
Így mondhatja akárki s az én nevem el nem enyészik.[43]

Mint látjuk, a végtisztesség megadása homérosi felfogás szerint nemcsak hogy kijár a legyőzött ellenfélnek, hanem a győztes dicsőségének a megújítására is alkalmat ad. S látnunk kell azt is, hogy az a nézet, amely a temetési jelenetet mint a homérosi felfogással ellentétben állót iktatná ki a hiteles homérosi énekek közül, ha önmagához következetes akar maradni, ugyanilyen ítéletet vonna maga után a temetési jelenet közvetlen előzményét, Hektórnak és Ajasnak az imént idézett szavakkal bevezetett, félbeszakadt párviadalát illetően is. Márpedig ennek a párviadalnak s egyben a bevezető szavaknak szilárd helyét az epikus kompozícióban biztosítja, hogy az eposz végkifejlete, Achilleus és Hektór párviadala, mint negatív előképére mutat vissza rá. Hektór ugyanolyan szerződést kínál Achilleusnak, a trójai harcok elmérgesedett, utolsó szakaszában, mint amilyen szerződés alapján a lovagias mérkőzések sorozatából álló első szakaszban Ajasszal állt ki viadalra, de Achilleus már visszautasítja ezt :

Gyűlöllek, Hektór, szerződésről ne beszéljünk . . .[44]

A homérosi felfogást tehát a legyőzött ellenféllel szemben kötelező magatartásról, az elesettek holttestének kötelező kiszolgáltatásáról nem az mutatja meg, hogy a Patroklos haláláért bosszút lihegő Achilleus ezt megtagadva megcsúfolja Hektór holttestét, hanem a legnagyobb nyomatékkal éppen az a tény, hogy utóbb ő is kénytelen az istenek akarata előtt meghajolni, ellenfele holttestét kiszolgáltatni. A halottnak minden körülmények

között kijáró tisztelet legemlékezetesebb szimbólumát lehet, hogy a *Thébais* állította először a görög nép elé — nem is annyira Tydeus negatív, mint inkább Antigoné pozitív alakjában —, de semmiesetre sem ellentétben az *Ilias* erkölcsi világával. Ilyenformán ez a kitérő nemcsak Hektór és Ajas párviadalának szimmetrikus helyzetét mutatta meg Achilleus és Hektór párviadalával az eposz egész felépítésében, hanem azt is igazolta, hogy a Hektór és Ajas párviadalára következő temetési jelenetben is joggal láttuk az *Ilias* szimmetrikus szerkesztési elvének bizonyítékát, amint az az egész eposzban és kisebb egységekben egyaránt érvényesül.

Az eposz szimmetria-tengelyétől jobbra és balra oszlik el minden cselekmény és minden akár isteni, akár halandó szereplő. A szimmetria-tengely fölött csupán Zeus áll, de csak azért, hogy a cselekményen kívülálló pártatlanságával is e szimmetrikus kompozíció értelmét hangsúlyozza. Ő az, aki az Ida hegyének magas ormáról s egyben minden történés legmagasabb ormáról áttekinti az egész cselekményt, mind a két oldalon, kezében a mérleget tartva, melynek egyik serpenyőjébe a görögök, másik serpenyőjébe a trójaiak sorsa van vetve. (Il. VIII. 69—74.) Akármelyik fél javára billen a mérleg, a közös emberi sorsból egyik sem maradhat ki. A szimmetrikus kompozíció, mely az ellenfelek mozdulatait egymás tükörképének mutatja, éppen azt fejezi ki, hogy görögök és trójaiak egyaránt — emberek. Priamos és Achilleus találkozása az epikus szimmetriának ezt az igazi jelentését a szimmetrikus formaelv egy bonyolultabb, a formaelemeket keresztező s így az antik retorikából vett kifejezéssel élve *chiasztikus*nak nevezhető változatával tárja fel, talán minden eddigi példánknál meggyőzőbben. Priamos, a trójai király, megtört aggastyán, Achilleus, a legnagyobb görög hős, daliás ifjú. Egy-egy keservesen megsiratott halott fekszik közöttük — Achilleus barátját Priamos fia, Hektór ölte meg a harcban, Hektórt nemcsak megölte, de holttestét is meggyalázta a Patroklosért bosszút lihegő Achilleus, Priamos éppen azért könyörög, hogy a diadalmas hős adja ki végre fiának meghurcolt holttestét. Priamos az ifjú Achilleust látva maga előtt, elesett fiára gondol, s Achilleus lelkében a gyámoltalan agg Priamos látása a saját apját, Péleust idézi fel, ki odahaza Thessaliában ugyanúgy gyámol nélkül maradt s nemsokára ugyanúgy fogja Trója alatt elesett fiát siratni, mint most Priamos. A jelenet chiasztikus felépítését húzza alá a kis változtatással ismétlődő sorok mondattani chiazmusa is :

akkor a Dardanidés Priamos bámulta Achilleust . . .
s közben a Dardanidés Priamost bámulta Achilleus . . .[45]

Ebben a jelenetben, mely az egész eposznak Hektór siratásával végződő zárószakaszát a legengesztelhetetlenebbnek látszó ellenfelek kiengesztelődésével készíti elő, tetőfokát éri el a homérosi humanizmus. A szovjet irodalom tudja ismét így egybekapcsolni a humanizmust a harci helytállás fenntartás nélküli követelményével. Vszevolod Ivanov egy elbeszélése, mely az intervenciós háború eseményei köréből meríti tárgyát — *A 14—69. számú páncélvonat* — egy amerikait állít elénk a partizánok fogságában ; a fogoly és a partizánok nem értik egymás nyelvét, de ráismernek a fogolyban a tőkések által katonai szolgálatra kényszerített proletárra, amikor az ő szeme is felragyog a „Lenin", „szovjetszkaja reszpublika" és „proletáriát" szavakra.[46] Vagy Kazakevics kisregényében, a *Csillag*-ban a szovjet katona ellenfelének kérges tenyerén látja, hogy német munkással áll szemben, szeme szánalommal telik meg, és mégis meg kell semmisítenie, mert a hazájára támadó fasiszta hadigépezethez tartozik . . .[47] Ez már a proletár nemzetköziség költészete, mely a tőkés államok proletariátusával való közösség tudatát tartja ébren. *A homérosi humanizmust is a társadalmi fejlődés egy konkrét szakaszából kell magyaráznunk, abból az átmenetből, amely a barbárság korából a civilizációba vezetett s melyben a rabszolgarendszer kialakult.*

Mint Engels megállapította : „A barbárság felső fokának legvirágzóbb szakaszát írják le a homérosi költemények, különösen az *Ilias*. Fejlett vasszerszámok, kovácsfújtató, kézimalom, fazekaskorong, olaj- és borsajtolás, fejlett, az iparművészetbe hajló fémfeldolgozás, kocsi és harckocsi, bordázott és fedélzetes hajók építése, a művészi építészet kezdete, fallal körülvett városok tornyokkal és bástyákkal, a homérosi eposz és az egész mitológia — ezek annak az örökségnek legfőbb javai, amelyet a görögök a barbárságból a civilizációba átvettek."[48] A munkának a munkaeszközök fejlődésével fokozódó termelékenysége tette a győztes számára a legyőzött ellenfél életét értékessé, ez vezetett az ellenfél életének a megkímélésére, mert a hadifogoly mint rabszolga vált felhasználhatóvá vagy értékesíthetővé.[49] A homérosi költemények ebben a tekintetben is az átmeneti korszakra vallanak. Még napirenden van az *Ilias*-ban, hogy egy-egy feldúlt városban a férfiakat leöldösik, de a nőket életben hagyják, vagy ágyasnak, vagy háziselédnek, aki főleg a háziiparban ügyeske-

dik, vagy azért, mert fényes váltságdíjra számítanak érte.[50] Engels is hivatkozik arra, hogy „az egész *Ilias* tengelye Achilles és Agamemnón vetélkedése egy ilyen rabszolganőért".[51] De találkozunk már férfi rabszolgákkal is, főleg az *Odysseiá*ban,[52] s az emberi élet értékének a rabszolgatartással együtt kialakuló elismerése nyilvánul meg abban, hogy a feltétlenül halálra sebző mérgezett nyilak használata már vallási aggályba ütközik. Aligha tekinthető véletlennek, hogy éppen Pallas Athéné tesz célzást ilyenirányú tilalomra (Od. I. 261—264), s mindenesetre ebben leli magyarázatát az, hogy a kézművesség istennője egyben a háború humánusabb formáit is megköveteli. Pallas Athéné adománya általában a szövés-fonás mestersége, de ő ajándékozza meg vele különösképpen a rabszolganőket Alkinoos udvarában :

> Ötven szolgáló nő él a magas palotában,
> van, ki piros gabonát őrölget kézimalommal,
> más szövetet szövöget, vagy az orsót pörgeti, ülnek
> sorban, mint terebélyes nyárfán rezg a levél, és
> jó szorosan szőtt vásznaikon csöpögő olaj illan.
> Mint ahogyan legjobban a phaiák férfiak értik
> kormányzását fürge hajóknak, az asszonyok éppúgy
> legszebben szőnek : megajándékozta Athéné
> őket a szép munkához ügyességgel, jeles ésszel.[53]

Mint ahogyan pl. Hermés, a mitológiai tolvaj, Autolykos apja és minden tolvaj isteni pártfogója, maga is tolvaj, Artemis, a mitológiai Hippolytos és minden más vadász által különös tiszteletben részesülő istennő maga is puzdrát és íjat visel, Héphaistos, a kovácsok istene — akit egyébként a fémművesség ünnepén, a Khalkeián az athéni mesteremberek Pallas Athénével együtt ünnepeltek — maga gyakorolja a kovácsmesterséget a legtökéletesebb fokon, úgy a mitológiai gondolkodás számára természetes, hogy Pallas Athéné azért ajándékozhatja meg ügyességgel a szövés-fonásban vagy akár a hímzésben az asszonyokat, mert mindenekelőtt ő maga remekel benne. (II. V. 735., IX. 390., XIV. 179. stb.) De ha Athéné *ἐργάνη* jelzője az istennőnek arra a minőségére utal, amelyben a rabszolganőkkel ipari tevékenységük folytán kerülhet kapcsolatba, ugyanennek az elvnek az alapján a végzett munka természetétől függetlenül is, elsődlegesen a rabszolgasággal való összefüggéseire kell gondolnunk akkor, ha olyan jelzőjével találkozunk, amely az istennőt magát is „hadifogoly"-nak minősíti. Talán már így értelmezendő Pallas

Athéné *ξενία* mellékneve Spártában (Paus. III. 11, 11), és mindenesetre csak így értelmezhető római változatának, Minervának *capta* jelzője. Ovidius (Fasti, III. 835) említi *Minerva Capta* templomát a Caelius hegyen, a római iparosok Quinquatrus nevű ünnepével kapcsolatban. Természetes, hogy az uralkodó osztály szempontjait tükröző antik tradíció csak elvétve őrizte meg a rabszolga-kultuszok egy-egy adatát és érthető az is, hogy Augustus korában már a hivatalos kultusz körébe emelkedett motívum eredeti értelme elhomályosodott. Ovidius tanácstalanul áll a szokatlan kultikus jelzővel szemben és négy különböző etimológiával kísérletezik. Ebből három csak a szó önkényes eltorzítása árán volt egyáltalán felállítható, tehát tudományos értéke a semmivel egyenlő; a szó eredeti alakját fenntartó magyarázat viszont a már meg nem értett kultikus jelző aetiologiai legendájának tekinthető csupán: a caelius-hegyi istennő azért viselné a *Capta* melléknevet, mert kultuszát Falerii elfoglalásakor onnét hozták át ide, tehát az istennő valóban mint hadifogoly *(captiva)* került Rómába. Csakhogy Minerva kultuszának erről az áthozataláról nincs más adatunk, s így elhamarkodottnak kell minősítenünk azoknak a vallástörténészeknek az álláspontját, akiket Ovidius magyarázata megnyugtatott,[54] holott a római költő nem csinált titkot abból, hogy itt csupán találgatásokra hagyatkozik, mégha hivatkozik is egy igen bizonytalan tartalmú feliratra. A jelző nyilvánvalóan egy olyan — máskülönben elveszett — mítosz-elemre utal, amely Minervát mint hadifoglyot jelenítette meg, a rabszolgák szempontjából értékelve annak az istennőnek a lényegét, aki a háborúban az ellenfél életének lehetőségig való megkímélését követelte s a hadifogoly rabszolgamunkájának a megbecsülésére tanított.

Pallas Athéné jellegzetesen a városi élet istennője, utaltunk már *ἐρυσίπτολις* — „városvédő" — jelzőjére s jellemző, hogy bár az *Ilias* cselekménye a görögök oldalán harcoló istenségek közé állítja, mégis mint városvédő istenség a trójai akropolison is jelen van. (Il. VI. 305.) A homérosi költészet kétségkívül azoknak a kisázsiai görög városoknak a körében keletkezett, amelyeknek városi élete ebben az időben a legélénkebb, kézműves-ipara a legfejlettebb volt. S Homéros maga is az énekest, az *aoidos*-t a nép javára dolgozó iparosok, a *démioergos*-ok közé számítja, az ácshoz és az orvoshoz hasonlóan. (Od. XVII. 383.) Valamiféle osztályöntudat csillan már meg itt, s ennek mindenesetre része van abban az érdeklődésben, amellyel a háborút éneklő költészete az ipari tevékenységet és az ipar kimagaslóan szép teljesítményeit

kíséri. De állásfoglalását nemcsak és nem is elsősorban ilyen és hasonló tartalmi elemek fejezik ki : a művészi forma nem pusztán a tartalom külsőleges kerete, hanem elsődleges kifejezőeszköz, tükrözője gyakran éppen olyan alakulóban levő valóságoknak, amelyek nem jutottak még el a tudatosságnak arra a fokára, hogy tételes formában lehessen beszélni róluk. Más összefüggésben Horváth Márton mutatott rá élesen, hogy művészi alkotás és politikai tudatosság ilyen egyenlőtlen fejlődése valójában történeti kategória. „A politikai és művészi magatartás kettősségét a szocialista realizmus alkotó módszere kizárja. A szocialista realizmus egyik fölénye a kritikai realizmussal összehasonlítva éppen az alkotás politikai tudatosságában rejlik".[55] Minthogy az alkotásnak ezt a politikai tudatosságát éppen a marxizmus—leninizmus tudománya biztosítja a művészet számára, ebből a gondolatmenetből az is következik, hogy ha napjaink élenjáró irodalmára nem is, korábbi korszakokra nézve az elsődleges művészi kifejezés és a tudatosság ilyen megkülönböztetése fenntartható. Ebben az értelemben ismerteti el az *Ilias* szimmetrikus kompozíciója a homérosi mitológiával karöltve mint elsődleges művészi kifejezés a rabszolgatársadalom küszöbén az emberi élet értékét a legyőzött ellenfélben is. És ilyen értelemben *az Ilias haladó szellemű állásfoglalás a rabszolgaság kérdésében*, de még nem a rabszolgaság ellen, hanem *a rabszolgaság mellett, egy olyan kor álláspontjáról, amely a legyőzött ellenféllel szemben a rabszolgaságnál kegyetlenebb elbánást sem küszöbölt ki még.* Amint Engels mondja a rabszolgaság fejlődéstörténeti jelentőségét végérvényesen megállapító fejtegetéseiben : „haladást jelentett ez maguknak a rabszolgáknak is ; a hadifoglyok, akik közül a rabszolgák tömege rekrutálódott, megtarthatták most legalább az életüket, a helyett, hogy mint korábban, agyonverték, avagy mint még korábban, még meg is sütötték volna őket".[56]

A trójai mondakörnek a szájhagyomány által szolgáltatott nyersanyaga mint tartalom és a szimmetrikus kompozíció mint forma az *Ilias*-ban ugyanannak a társadalmi valóságnak, az alakulóban levő rabszolgatársadalomnak a visszatükrözésére szolgál. A szimmetrikus forma-elv a görög képzőművészetben is nyomonkísérhető, mégpedig, úgy látszik, Homérostól független és Homérostól függő funkcióban egyaránt. Homérostól független pl. a korfui Artemis-templom nyugati oromzatának tympanonja, ahol geometriai értelemben a szimmetria — a tympanon térkitöltésében természetszerűleg — eléggé szigorúan érvényesül, de a homérosi szimmetria kiegyenlítő és feloldó hatása nélkül, sőt

éppen rendkívül nyugtalanítóan. A tympanon szimmetria-tengelyében támadó mozdulattal a borzalmas vigyorgásával minden élőt halálba merevítő Gorgó foglal helyet, hajába és dereka köré kígyók fonódnak. A Gorgó körül jobbra és balra kiomló véréből sarjadt két gyermeke, Pégasos, a szárnyas ló, és Chrysaór, az „aranykardos" ifjú ; mögöttük egy-egy pihenő oroszlán. A tympanonnak mint egyenlőszárú háromszögnek két egyenlő szöge mellett a sarokban egy-egy elesett hős fekszik, az elesett hősök és az oroszlánok között mind a két oldalon egy-egy nagyjából azonos tömegű, tehát geometriai értelemben többé-kevésbé egyensúlyt tartó csoport ; az egyik Zeust ábrázolja, amint villámával egy gigast lesújt, a másik Priamost, amint az oltár mellett, ahová Trója pusztulásakor menekült, Achilleus fia, Neoptolemos, halálra sújtja.[57] A szimmetria tehát itt nem a harcban egymással szembenállók egyenlő emberi értékét fejezi ki, mint Homérosnál, hanem ha egyáltalán kifejez valamit, akkor azt éppen, hogy Neoptolemosnak a már teljesen kiszolgáltatott ellenfelet is kíméletlenül megsemmisítő cselekedetét — a homérosi világnézet szempontjából egyenesen istentelenséget — igazolja az isteni példa, az ellenfeleire ugyancsak kíméletlenül lesújtó Zeus magatartása a gigasok harcában. Így adja meg a korfui, Homérostól független művészet a trójai mondakörnek a homérosi megfogalmazástól érintetlen anyagából merítve, a teljes felmentést a barbár hadijog nevében olyan cselekedetért, amelyet a későbbi köztudat, a Homérosnál is érvényesülő civilizáltabb hadijog szellemében, egyenesen végzetes következményeket magában rejtő bűnnek minősített. Pausanias i. sz. u. a II. században még látta Delphoiban azt az oltárt, amely mellett a hagyomány szerint Apollón papja Neoptolemost ölte meg. (X. 24,4.) A „Descriptio Graeciae" más helyén beszéli el a közmondásos „neoptolemosi megtorlás" *(Νεοπτολέμειος τίσις)* kifejezés magyarázatára, hogy Neoptolemosnak ugyanúgy az oltár mellett kellett meghalnia, mint ahogyan ő az oltár mellett oltalmat kereső Priamost megölte. (IV. 17,4.) A korfui tympanon szimmetria-tengelyének a vonalában tehát, amely Neoptolemos cselekedetének ellensúlyát Zeus hasonlóan kíméletlenül pusztító cselekedetében határozza meg, a zsákmányoló háborúk ideológiájának megfelelően, méltán áll a Gorgónak a homérosi vallásosság által háttérbe szorított szörnyalakja.

Képzelni sem lehetne evvel ellentétesebb szellemű művészeti alkotást, mint az aiginai Aphaia-templom nyugati oromzatának tympanonja, mintegy száz évvel későbbről, i. sz. e. 500 tájáról.

A tympanon a görögök és a trójaiak harcát ábrázolja, rendkívül mozgalmas alakokból álló csoportokban, a szimmetria-tengely mindkét oldalán hullanak el görögök is, trójaiak is, a tympanon összhatása mégis kiegyensúlyozott és megnyugtató, éppen a szimmetria elvének szigorú érvényesülése folytán. És a kompozíció szimmetria-tengelyében Pallas Athéné karcsú alakja magasodik a tympanon csúcsáig, nyugodtan és fölényesen, még a pajzsát is úgy tartva, hogy a riasztó és teljes pusztulást hirdető Gorgó-fő ne legyen látható rajta. Szó sincs róla, ez nem Homérosz-illusztráció, de a trójai mondakörnek a képzőművészet sajátos eszközei útján Homérosszal egyező értelmű ábrázolása. Ezt a megállapításunkat lényegesen az sem módosítaná, ha el kellene fogadnunk azt a különben eléggé bizonytalan feltevést, hogy az Aphaia-templom nyugati tympanonja nem az *Ilias* cselekményét képező ún. „második" trójai háborút ábrázolja, hanem annak mitológiai előképét, az „első" trójai háborút, melyet még Priamos apja, Laomedón ellen Ajas apjának, Telamónnak részvételével Héraklés vezetett.[58]

Történt már utalás az aiginai szimmetrikus kompozíciónak csatajeleneteket ábrázoló egykorú attikai vázaképekkel való rokonságára ;[59] ezt ki kell egészítenünk avval, hogy tympanon és vázakép szimmetriájának közös rokonára, a homérosi kompozícióra figyelmeztessünk. Különösen tanulságos példa az aiginai tympanonnal körülbelül egyidős vörösalakos amphora, Euthymidés tanítványának, a „Kleophradés-festőnek" a műve, mely Vulciból került a würzburgi egyetem múzeumába s melynek az *Ilias*-hoz való viszonya tematika szempontjából sok vitára adott alkalmat. Két hős áll itt szemben egymással, egymásnak szimmetrikusan megfelelő mozdulatokkal ; az egyiket világosan kiolvasható felirat mondja Hektórnak. Mindkettő mögött egy-egy öregember, tökéletesen egyező viseletben, egyforma görcsös botra támaszkodva ; egyik a jobbjával, másik a baljával igyekszik a végzetes párviadaltól visszavonni a hőst, akiért aggódik. Az egyik — a névjelzés nélkül maradt hős mögött álló — kétségtelenül Achilleus nevelője, Phoinix : a vázaképen ki van írva a neve, akárcsak Hektóré ; a Hektór mögött álló öreg neve hiányzik. Minthogy Phoinix tudomásunk szerint csak Achilleusnak és senki másnak nem volt a nevelője, az a harcos, akinek ő fogja a kezét, nem lehet más, mint Achilleus ; ezt az azonosítást Welcker még avval a finom megfigyeléssel is támogatta, hogy a jelöletlen harcos pajzsán látható aithiops figura Achilleust mint Memnón legyőzőjét megillető attributum, bár az az esemény, amelyre az

attributum utal, csak Hektór halála után következett be. A vázaképen az attributum proléptikus alkalmazása semmiben sem különbözik a homérosi jelzők állandó használatától, Odysseus pl. már az *Ilias*-ban is „várost-feldúló" *(πτολίπορθος)* és „bajtűrő" *(τλήμων)*, holott csak a későbbi események adnak epikus tartalmat ezeknek a jelzőknek.[60] Bizonyos, hogy a vázaképen Hektór egy övet tart a mögötte álló öreg felé forduló balkezében, ellenfele pedig szíjjal körülfont hüvelybe dugott kardot Phoinix felé forduló jobbjában és ez joggal emlékeztette a homérosi költészet minden ismerőjét Hektór és Ajas félbemaradt párviadalára az *Ilias* VII. énekében, amely a két hős ajándékcseréjével végződött:

> Szólt Hektór s kardját, az ezüstveretűt, odaadta,
> és a hüvelyt s vele együtt a szíjat, a jól hasitottat,
> Ajas fényes bíbor övét neki adta cserébe.[61]

De ez a homérosi reminiszcencia arra semmiképpen nem elegendő, hogy magának a vázaképnek határozott vallomásával szemben Hektór ellenfelében ne Phoinix növendékét, Achilleust, hanem Ajast lássuk.[62] A vázakép kétségtelenül Achilleust és Hektórt ábrázolja, ha még nem is abban az utolsó párharcban, amely Hektór halálával fog végződni, szembenállásuk mégis ennek a tragikus kimenetelnek az előjeleivel terhes már itt is, akkor is, ha az ajándékcsere motívumát Ajas és Hektór párviadalából kölcsönzi. H. Brunn beszél éppen a trójai mondakört feldolgozó vázafestészettel kapcsolatban a képzőművészet „relatív önállóságáról" forrásával, a költészettel szemben: „bár általában a költészetből meríti mitológiai anyagát, ezt nagy szabadsággal alakítja a maga sajátos művészi szempontjai szerint." A Hektór búcsúját ábrázoló caerei vázáról többek között megállapítja, hogy nem érezzük a külsőleges egyezések hiányát, ha az epikus költészet belső lényege („das innere Wesen der epischen Dichtung") olyan mélységgel jut kifejezésre, mint ezen a vázaképen: Hektór szüleitől búcsúzik, s nem is egyedül, hanem egy egész fegyveres csapat élén, Andromaché hiányzik a kompozícióból, viszont ott van a háttérben Kassandra és Polyxena, akiknek a jelenléte már is Trója pusztulásának komor árnyékát veti a jelenetre. Ez az egyedül helyes kiindulópont állítja Brunnt a minket foglalkoztató vázakép értelmezésében is Welcker oldalára: Achilleus és Hektór egy első találkozásáról van itt szó, „mely gazdag a következményekre utaló célzásokban, és a két hős jelentőségét a háború

végső eldöntésében éppen ennek erőszakos halogatása helyezi éles megvilágításba".[63] Más kérdés, hogy a Hektór kezét fogó, Hektórt Phoinix mozdulatához hasonló mozdulattal a harctól félrevonni igyekvő aggastyánban Priamost kell-e látnunk, vagy esetleg egy öreg szolgát, illetőleg nevelőt, akit éppen a szimmetria igénye állított, az Achilleus mögött álló Phoinixnak megfelelően, Hektór mögé. Így is, úgy is világos a szimmetrikus kompozíció jelentése: a vázafestő nem az eposz egyik vagy másik részletét illusztrálni, hanem tömören összefogva, egyetlen pillanat képében az eposz lényeges mondanivalóját kifejezni akarta. Achilleus és Hektór párviadala itt magában foglalja homérosi ellenképét, Ajas és Hektór mindkét félre nézve szerencsés kimenetelű párviadalát is, illetőleg felcsillantja — a képzőművészetnek a költészettől eltérő lehetőségeivel — azt az ellenfényt, amelyet Achilleus és Hektór mindkét félre nézve tragikus szembenállásának élesebb megvilágítására az eposzban Ajas és Hektór párviadalának hősi idillje képvisel. De a vázakép nemcsak visszafelé utal, Achilleus és Hektór végzetes párviadalának homérosi előzményeire, hanem reprezentálja magát a végzetes párviadalt, sőt előre is mutat: a botra támaszkodó két öreg csüggedő testtartásában, fájdalmas tekintetében felidézi már azt a pillanatot, amikor Hektór halála után Achilleus felismeri Hektór sorsában a maga sorsának, Priamos gyászában a saját apja, Péleus közeli gyászának a tükörképét. A vázakép szimmetrikus kompozíciója tehát ugyanúgy az ellenfél emberi értékének a felismerésére tanít, mint a homérosi szimmetria: a görögöt és a trójait, akiket a háború kérlelhetetlen ellenfelek gyanánt állított szembe egymással, egyforma emberi kapcsolatok kötik, egyformán van, aki aggódjék értük, aki meggyászolja őket, mert egyaránt emberek. A szimmetria természetesen itt is, mint mindenütt, ellentétek egysége, ezért nem kell visszautasítanunk B. Schweitzer szép fejtegetéseit sem, aki ugyanezen a vázaképen a lélektani ellentétek megkapó ábrázolását veszi szemügyre.[64]

A görög képzőművészet szimmetrikus kompozícióinak elemzése tehát megerősíti felfogásunkat a homérosi kompozíció jelentéséről. És így a *homérosi realizmus* konkrét ábrázolásain, az *Ilias*-nak a két rabszolgaleány — Chryséis és Briséis — sorsa körül forgó cselekményén túl a társadalmi valóság tükröződését a *homérosi istenvilágban* és a *homérosi formában* is felismertük. De két megszorítást kell tennünk mindjárt, az egyik a homérosi humanizmust, a másik Homéros osztályöntudatát illeti. Az a humanizmus, amely a rabszolgatársadalom kialakulása idején a

legyőzött ellenfélben is az ember elismerését követeli, távolról sem foglalhatja még magában az emberek természetadta egyenlőségének, egyenlő jogainak és kötelességeinek az elismerését. A hű rabszolga idillikus-patriarchális alakját állítja ugyan elénk egy-két esetben, főleg Odysseus derék kondásának, Eumaiosnak az alakját, s feltűnő az is, hogy az igazságtalanságot megtorló Zeusra és Zeus leányára, az igazságot reprezentáló Dikére a homérosi költészetben éppen az ő ajkáról hangzik el hivatkozás (Od. XIV. 84), de az ő ajkáról hangzik el olyan kijelentés is, hogy az ember *areté*-jének, emberi értékének a felét elveszti, mihelyt rabszolgasorra jut. (Od. XVII. 320—323.) És az *Odysseia* költője egészen természetesnek veszi, hogy a hazatérő Odysseus kétféle mértékkel méri a büntetést, amikor rendet teremt a házatáján. Felesége nemesi kérőit sorra megöli ugyan, de még hű dajkáját is leinti, amikor ez ura legyőzött ellenfeleinek láttán ujjongani akar. A távollétében hozzá hűtlennek bizonyult rabszolgákat és rabszolganőket azonban nemcsak megöli, hanem válogatott eszközökkel, meggyalázó módon kínoztatja halálra, mint pl. Melantheust, a kecskepásztort, akinek

> orrát és füleit vágták le goromba vasukkal,
> és kiszakították a szemérmét és a kutyáknak
> dobták, és dühösen vágták le kezét meg a lábát.[65]

A rabszolgatársadalom fejlődés ugyan az osztálynélküli őskösségnek képest, de az osztálytársadalom kialakulásával mindjárt kezdetét veszi az osztályharc is, melynek könyörtelen megnyilvánulásai az uralkodó osztály részéről a rabszolgák megfélemlítését és fékentartását célzó különleges nemei a halálbüntetésnek, mint az akasztás, amely a hűtlen rabnőket, a test meggyalázó csonkítása, amely Melantheust várta. Homéros az uralkodóosztály, illetőleg a kizsákmányoló osztályok szempontjából ítéli meg ezt, de osztályöntudatának a kérdését evvel a megállapítással még nem merítettük ki.

A trójai mondakör a gyarmatosító háborúk emlékével a maga osztályuralmát alátámasztó görög arisztokrácia genealógiai hagyományainak egy összefüggő köre, összefüggő alighanem éppen azért, mert a különböző *basileusok* udvari költőiktől elvárták, hogy ősüket a trójai háború hősei közé illesszék. Homéros maga is az énekes — *aoidos* — természetes szerepét látta abban, hogy az arisztokrácia lakomáit kísérje énekével és az arisztokrácia hőstetteit tegye halhatatlanná. Költői szándéka szerint tehát

még nem szakadt el teljesen aoidos-elődeinek arisztokratikus közönségétől. De költői érdeklődése már túlmutat ennek a közönségnek az érdeklődésén, annak a kézműves és kereskedő polgárságnak megfelelően, amelynek a következő századok során a politikában is vezetőszerep jut s amely máris a maga gazdasági jelentőségével a kisázsiai városokban a múlt emlékeire támaszkodó arisztokrácia fölé kezd nőni. Homéros a kézművesek közé számítja a költőt, de még nem tagadja meg szolgálatait az arisztokráciától, amely ezeket a szolgálatokat kitüntetően tudja jutalmazni. Mégis, már részletező figyelemmel rajzolja meg Héphaistos műhelyét s alkalmilag egy-egy halandó kézműves tevékenységét is, a kézművesek önelégültségével időzik egy-egy remekbekészült ipari alkotás leírása mellett. Sőt az *Odysseia* — amely a feltörekvő osztály öntudatát mindenesetre valamivel fejlettebb fokon mutatja, mint az *Ilias* — hősét a világot járó kereskedők eszményéhez igazítja. Odysseus nemcsak bátor, hanem leleményes is és friss tudásvágyat hord magával kalandos útjain, akárcsak azok az ión kereskedők, akiknek széleskörű tapasztalatai nagyban hozzájárultak az ión tudomány kialakulásához. A homérosi költészet előremutató elemei teszik érthetővé, hogy Homérost századokkal később a kézművesek és kereskedők osztályuralmát jelentő athéni rabszolgatartó demokrácia is a görögség legnagyobb nevelőjének tekinthette. Homéros költészete a társadalmi fejlődésben előbbre mutat, mint az maga Homéros számára tudatos lehetett, éppen azért, mert önmaga előtt sem tisztázódott ellentmondásaiban az átmeneti kor ellentmondásos jellege tükröződik. Mindenekelőtt a kézművesség ellentétes megítélésére kell itt utalnunk, amely kibékítetlenül jelenik meg Héphaistos és Pallas Athéné ellentétes alakjában, s arra az engedményre, amelyet még az *Odysseia* költője is, saját osztályöntudata és az ipart űző polgárság rovására, tesz a fegyvert viselő arisztokráciának, amikor ez utóbbi felé bókolva, Arésszal nevet együtt a bámulatos ügyessége mellett is félszeg Héphaistoson. Az *Ilias* költője egyenesen helyeslőleg veszi tudomásul pl., hogy Odysseus rábeszélő szóval győzi meg a *basileus*okat, de botjával Thersitést, a közembert. (II. II. 188—278.)

A dolgozók határozott osztályöntudatát a kizsákmányolókkal szemben csak mintegy száz évvel később, i. sz. e. a VII. században szólaltatja meg a görög irodalomban Hésiodos. A boiótiai kisparaszt személyes sérelmein keresztül jut el osztálya kiszolgáltatott helyzetének felismeréséig és az igazság fogalmát mint az osztályharc éles fegyverét dolgozza ki, ugyancsak először a

görög irodalomban. Diké, az igazság megszemélyesítése, akinek a nevét még csak futólag, mitológiai plaszticitás nélkül mondta ki az *Odysseia* egyik rabszolga-szereplője, Hésiodos világképében már szinte a középpontba kerül: még Zeusnak is egyik fő tulajdonsága az éppen, hogy Diké az ő leánya . . .

A nélkül, hogy tovább kísérnénk ezúttal a görög irodalom fejlődését, két tanulságot máris levonhatunk:

1. *A homérosi eposz mitológiai tartalma nem mond ellent az irodalom társadalmi valóságot visszatükröző szerepének, hiszen a mítoszokban magukban is a társadalmi lét valóságos körülményei tükröződnek.* Vagy amint — teljesebben — Maxim Gorkij kifejtette, a mitológia „általában a természet jelenségeit, a természettel való harcot és — nagyvonalú szimbólumokban — a társadalmi életet tükrözi".[66]

2. *A forma elsőrendű kifejezőeszköz; a homérosi szimmetria az alakuló rabszolgatartó társadalom valóságát tükrözi.*

A MATRIARCHÁTUS BUKÁSÁNAK TÜKRÖZŐDÉSE HOMÉROSI MÍTOSZOKBAN

A homérosi eposzok következetes felépítése, szilárd és megbonthatatlan szerkezete világosan bizonyítja, hogy az epikus szájhagyomány csak a nyersanyagot szolgáltatta a költőnek, amelyet az szabadon, azaz a vállalt művészi feladatból következő törvények szerint alakított; az eposzok célzata is túlmutat az aoidika morális funkcióján, így az *Ilias* az osztálytársadalmak küszöbén haladó állásfoglalásnak bizonyult a rabszolgaság kérdésében. Az eposz monumentális egységébe illeszkedve természetesen általában feloldódtak azok a kisebb szerkezeti egységek, amelyek a szájhagyományban több-kevesebb szilárdsággal már kialakultak. De néhány esetben a költő céljait éppen az szolgálta, hogy ezeket a kisebb szerkezeti egységeket lényegükben érintetlenül hagyja. Ilyen mindenekelőtt az *Ilias*-ban az a két epizód, amelyek közös jellemző vonása, hogy hősük nem hőse az *Ilias*-nak, cselekményük nem áll közvetlen kapcsolatban a főcselekménnyel, a trójai háborúval sem; az *Ilias*-ban csupán az eposz valamelyik hősének az ajkára adva foglalhatnak helyet. Ilyen Bellerophontés története a VI., és Meleagrosé a IX. énekben.

Diomédés a harc hevében találkozik Glaukosszal, aki a lykiaiak seregét hozta Trója segítségére a Xanthos völgyéből. Diomédés meglepetten kérdezi kilétét, mert nem akar ismét halhatatlan istennel kerülni szembe, mint előző küzdelmei során. Glaukos saját maga egyszerű megnevezése helyett egy teljes genealógiai mondával válaszol, s ezt a genealógiai éneket különös indokolással vezeti be.

Hát te ki vagy, te derék, a halandó földilakók közt?

— kérdezi félreérthetetlenül Diomédés. És Glaukos válasza:

Büszkeszivű Diomédés, mért kérded születésem *(γενεήν)*?
Mint ahogyan lomb váltja a lombot, olyan csak az ember.

Földresodorja a lombot a szél, de helyébe az erdő
mást sarjaszt újból, mikor eljön a szép tavasz újra :
így van az ember is, így váltják a fiúk az apákat.[1]

Mimnermosnál is előfordul ez a kép, mégpedig mint a múlandóság hasonlata (Diehl 2) :

Úgy mint fán a levél, ha virágba borulva tavasz jön,
zsendül, nő, mihelyest érik a napsugarak,
úgy mi arasznyi időn örülünk a drága napoknak
ifjan . . .

De valóban erről, az emberi életnek a növényhez hasonló hervadékonyságáról van-e szó Homérosnál? és egyáltalán, puszta költői hasonlatról, amelyet a költő az alkalomhoz illően szabadon felhasználhat, vagy inkább egy olyan hagyományos formuláról, amely az adott helyen és összefüggésben szinte kötelezőnek számít? Egyenesen rituális formula gyanánt találkozunk vele egy olyan primitív szertartásban, melynek társadalmi funkciója a genealógiai öntudat ébrentartása. Az egyenlítővidéki fan négereknél az új törzsfő beiktatása olyan szertartás keretében történik, mely az új törzsfőnek összes elődeivel való azonosságát fejezi ki. Az elhalt törzsfő ideiglenes eltemetése után harminc napra kimetszik koponyáját, hogy az elődök koponyáit tartalmazó szent ládába kerüljön. Ezt a ládát az efirfira nevű fa friss ágaiból ácsolt állványra helyezik, majd kirakják a koponyákat és a totem jelvényeket, a törzs totemét az új törzsfő imént elhalt apjának és az egész klán ősapjának a koponyájára teszik, és ezek előtt mondják el az „egyesülés" énekét, amely ilyen szavakkal végződik :

Mindnyájunknak egy az akarata,
halhatatlan leheleted mindent egyesít.
Eggyé teszi őket és soha nem lankad,
eggyé egyesültek, soha szét nem válnak.
És a gyermekeink, akik jönni fognak, fajunk gyermekei,
a te gyermekeid, tieid apánk,
és akik ma élünk, gyermekeid vagyunk, tieid apánk.
És az efirfira egyre nő, csak nő.
Vastag törzsén ágak bontakoznak, nőnek.
Ágakból az ágak buján bontakoznak,
s efirfira marad mégis mindegyik.
Utolsóból első lesz benned,
az elsőből utolsó lesz benned.[2]

Mint látjuk, a növényvilágból vett hasonlat, amit nem csak a szöveg, de a rituális cselekmény is érzékeltet, nem a múlandóságot, hanem az egyén elmúlásán túl a törzs halhatatlanságát s az egy törzsből leszármazott egyéneknek végső soron a törzzsel való azonosságát fejezi ki. Glaukos válasza sem jelentheti azt, hogy Diomédés hiábavalóságot kérdezett, hiszen akkor nem elégítené ki hosszas elbeszéléssel kíváncsiságát, hanem csupán annyit, hogy saját magáról is csak akkor tud lényegeset mondani, ha egész törzsét — a birtokos névmás többesszáma el nem hanyagolható : *ἡμετέρην γενεήν* — mutatja be, mert az egyén, vagy akár az egy nemzedékhez tartozó egyének összessége olyan, mint a fa lombja, amely a váltakozó évekkel eltűnik és újra nő. Hogy a váltakozó nemzedékek egy törzshöz tartoznak, annak bizonyítéka a törzs őséhez méltó magatartás, amely alapjában a kiváló ős tetteit ismétli meg. Ezért beszélheti el Glaukos saját maga bemutatása helyett ősének, Bellerophónnak, Bellerophontésnak a hőstetteit. S ezzel egyben a hőskori nyilvánosság megítélése alá bocsátja a saját magatartását is, hiszen „nemzetségét sok ember ismeri". Maga az elbeszélés — Glaukos nemzetségének genealógiai mondája — a szélesre fogott mesélés hangnemében indul : „*Van egy város*, Ephyré, a lónevelő Argos zugában" s folytatódik mindjárt a genealógiai utalással : „ott élt Sisyphos, aki a legnyereségvágyóbb volt az emberek közül, Sisyphos, Aiolos fia, ő nemzett egy Glaukos nevű fiút, és Glaukos nemzette a derék Bellerephontést." Bellerophontés tehát itt már halandó ősök által meghatározott családfába illeszkedik, s nem valamelyik istennek vagy istennőnek a fia, mint annyi más nemzetség első őse, mégis ő a trójai csatamezőn elénk kerülő Glaukos családfáján az az első íz, kinek példaadó életét minden leszármazottnak meg kell ismételnie. Az a körülmény, hogy Bellerophón elkerül Argosból és Lykiában alapít családot, őt helyezi a lykiai családfa élére ; hogy más források Bellerophón isteni származására engednek következtetni, az pillanatnyilag egészen más kérdés. Bellerophónt az istenek szépséggel és kívánatos férfiassággal tüntették ki, ami féltékenységet ébresztett iránta Argos királyában, Proitosban ; mikor a királyné, Anteia, szerelemre gyulladt iránta, a csábításnak ellenálló ifjút hamisan bevádolta férjénél :

> Halj meg, Proitos, vagy pedig öld meg Bellerophontést,
> mert szerelemmel kísértett, pedig én nem akartam.[3]

Proitos haragra gerjedt, de megölni nem merte Bellerophontést, ezért elküldte Lykiába, apósához, s egy levelet is adott

vele — összehajtogatott táblát, sok vészes jelt *(σήματα λυγρά)* vésve bele. Bellerophontés elért a Xanthos folyó partjához s ott Lykia királya kilenc napon át vendégelte, csak a tizedik napon kérte el a levelet, s akkor, hogy veje felszólításának eleget tegyen, olyan feladatokat bíz rá, amelyek más ember számára a biztos halált jelentenék. Először azt parancsolja neki, hogy a Khimairát, az elől oroszlán, középen kecske, hátul kígyó alakú, tüzet lehelő szörnyet ölje meg, majd a solymosok, és harmadik feladat gyanánt az amazónok ellen küldi. Bellerophontés mind a három kalandból győztesen kerül ki ; hogy hogyan, azt nem részletezi a költő, de mindenesetre valamilyen isteni utasítások szigorú betartásával, amint az első feladattal kapcsolatban egy szűkszavú megjegyzés utal is rá : „az istenek jeleiben bízva" *(θεῶν τεράεσσι πιθήσας* Il. VI. 183.) A három feladat teljesítéséből diadallal megtérő ellen hiába sző új cselt a király : a lesbe állított lykiaiakat Bellerophón egytől-egyig megöli. Ebből felismeri Bellerophón isteni származását a király is — ez nem áll ellentétben az előbb megadott halandó nemzedékrenddel —, magánál tartja, *leányát és fele királyságát adja neki.* A népköltészetben is gyakori mesevégződéssel a mese-kompozíció lezárult, de nem zárulhat le még a genealógiai ének ; ehhez csatlakozik még a családfa, amely a genealógiai mondát saját magára vonatkoztató leszármazottnak — ezúttal a második Glaukosnak — az őshöz való viszonyát meghatározza.

Ott számára a nép gyönyörű földet hasitott ki,
hogy művelje, remek szántót és drága gyümölcsöst.
Három gyermeket is szült hitvese Bellerophónnak :
Isandrost és Hippolochost meg Laodameiát.
Később meggyűlölte azonban mindegyik isten
Bellerophónt s árván bolygott az aléisi földön,
lelkét ette, az embernek kikerülve nyomát is.
S Isandrost, a fiát, Árés, aki szomjas a harca,
míg híres solymos néppel vívott, leütötte.
És az aranygyeplős dühös Artemis ölte meg a lányt.
Hippolochos fia én volnék, őt vallom apámnak,
ő küldött Trójába, nagyon lelkemre kötötte,
hogy legyek első mindig, a többi fölé kimagasló,
és szégyent az apám nemzetségére ne hozzak,
mely a legelső volt Ephyrében meg Lykiában :
lásd, dicsekedve e törzset, e vért vallom magaménak.[4]

Így fejeződik be a genealógiai ének, mely csupán annyiban kapcsolódik az eposz cselekményébe, hogy Diomédés ebből ismer rá ellenfelében a saját nagyapja vendégbarátjának unokájára s mert ez a viszony az utódokat is kötelezi, Glaukos és Diomédés, baráti kézfogással, egymást megajándékozva válnak szét. A Bellerophón-epizód önmagában hordja zárt, az eposz nagyarányú kompozíciójától független szerkezetét : kiindul a nemzetségnek a nemzedékváltáson keresztül megmaradó azonosságát kifejező természeti képből, s a nemzetség ősének kiválóságát bemutató kalandjai után ismerteti az ősére hivatkozó kortársnak a genealógiai hősre visszavezethető nemzedékrendjét ; evvel bezárul a kör, s az utolsó sorok visszautalnak a kezdő sorokra : a genealógiai mondára hivatkozó utódon van a sor megbizonyítani, hogy valóban úgy azonos ősével, mint ahogy egyazon fa hajtásai évről-évre azonosak maradnak. A hasonlat jelentésének, sőt mondhatni társadalmi funkciójának az értelmezésében segíthetett a fan néger beavató szertartáshoz fűződő primitív ének, de itt már a különbséget, a képzet funkcióváltozását is hangsúlyozni kell. A fan törzsön belül mágikus szertartás biztosítja az egymást követő nemzedékek azonosulását a törzzsel, a görög genealógiai énekben már apáról fiúra szálló erkölcsi parancs — Glaukosnak is apja, Hippolochos köti a lelkére —, hogy cselekedeteivel igazolja ezt az azonosságot.

Éppen ez az igény, az ősök tetteinek ez a paradigmatikus, példaszerű megmutatása volt legfőképpen az a tényező, amely a szájhagyomány különböző megnyilvánulásai között éppen a hősmondát tette legelőször alkalmassá arra, hogy az orális költészet alkalomhozkötöttségéből kilépve — Marx kifejezésével —, „a művészi termelés mint olyan" felé közeledjék. Nem pusztán egy életjelenség kísérője volt, mint akár a munkadal, akár a szüreti ének, vagy a nászdal és a halottsirató : a hősdalt éneklő aoidos mindig megjelenhetett a megaronban, hogy a basileusok összejövetelein felmutassa az ősök példáját, s egyben kilátásba helyezze a kortársaknak az ősökhöz méltó cselekedetei számára az ének szájról-szájra szálló halhatatlanságát. A kialakuló osztálytársadalomban az arisztokráciának érdeke fűződött hozzá, s a genealógiai ének szerkezete ezt az érdeket csak még jobban kidomborította, hiszen az ősök kiváló tetteinek emlékezete az ő uralmukat is alátámasztotta. A Bellerophón-monda Homéros által az *Ilias*-ba épített alakjában meg éppen egy lykiai eredetű fejedelmi család görög eredetének az igazolására szolgálhatott.

A Bellerophón-mítosz kisázsiai eredete, különösen L. Malten széleskörű kutatásai óta, aligha vonható kétségbe. A mítosz minden sajátos — homérosi és Homérosnál elhallgatott — eleméhez ázsiai párhuzamok nyújtják a történeti magyarázatot, ilyen maga a Khimaira alakja, Bellerophón szárnyas lova, a Pégasos, amelyek mellé hettita és a hettiták által nyugat felé közvetített asszír—babiloni kultúrkörbe tartozó ábrázolások egész sorát lehetett állítani.[5] Ami magát a hőst illeti, bármily bizonytalanul állunk is még a Bellerophón név etimológiájával[6] szemben, mitológiai jegyei ugyanebbe a szférába utalnak. Igen értékes Maltennek az a megfigyelése, hogy Bellerophón valójában mitológiai szinonimája Khrysaórnak, az „aranykardú" ifjúnak, aki Pégasos ikertestvéreként születik meg a lefejezett Gorgó véréből. Mylasa város héros eponymosa Stephanus Byzantinus szerint Mylasos, akinek családfája azonos az *Ilias* VI. énekében olvasható családfával, éppen csak Bellerophón helyett Khrysaór áll. A mítosz eredeti formája szerint tehát ló és lovas egyszerre születtek meg s csak miután Bellerophón és Khrysaór azonosságának a tudata elhomályosodott, ölthetett a mítosz olyan alakot, hogy Bellerophón a Peiréné forrása mellett fogta el (Pindaros Ol. XIII. 90 vv. Strabón VIII. p. 379) vagy hogy Pallas Athéné (Paus. II. 4,1), illetőleg Poseidón (Schol. Hom. Il. VI. 155) ajándékozta neki a Pégasost. Malten arra is hivatkozik, hogy éppen Kariában tisztelték Zeust Khrysaoreus vagy Khrysaoris név alatt, Indrias-Stratonikeia közelében a szomszédos törzsek szövetségi szentélye áll *(σύστημα χρυσαορέων)* s egész Kariát is nevezték — úgy látszik, éppen a törzsi összetartozást kifejező kultuszról — Khrysaorisnak. Ez a Zeus Khrysaór nyilvánvalóan a kisázsiai villámistenség hellénizált változata ; az „aranykard" sem egyéb, mint ennek a fegyvere, a villám, amelyet többek között a hettita Tesub kezében is ott látunk. A babylóni mitológiában Enlil a villámmal sújtja le az oroszlánjellegű Labbut, Marduk ugyancsak villámával az óriáskígyók és tengeri szörnyek anyját, Tiamatot. S ha tekintetbe vesszük, hogy a Khimaira név kecskét jelent, ami Homérosból is világosan kitűnik : a Bellerophón által legyőzött szörnynek a törzse khimaira, azaz kecske, mint az ábrázolások kivétel nélkül mutatják, akkor hivatkoznunk kell a kecske olyan mitológiai szerepére, amely — ha nem is olyan teljes mértékben ismeretlen a görögségben, mint Malten állítja, — mindenesetre a keleti mitológiában jobban lép előtérbe. A mitikus bikaember a kecskével viaskodik s a kecske mint Enlil, Tamuz és más istenek szent állata is szerepel. Hiba volna Maltent követve hall-

gatással mellőznünk az Amaltheia-kecskére, Zeus dajkájára vonatkozó görög mítoszokat és főleg azt a Diodorus Siculus által megőrzött hagyományt, amely szerint a többnyire Zeus kecskebőr-pajzsa gyanánt szereplő Aigis (*aig-* = kecske) eredetileg a földből született, tüzet köpködő szörny lett volna, amely Phrygia, India, Phoenicia, Egyiptom és Libya elpusztítása után jött át Épeirosba, ahol azután Athéné legyőzte és bőrét pajzsul használta. (Diod. Sic. III. 69. 70.) Azt viszont készséggel elismerem, hogy ez a Malten által figyelembe nem vett adat is végső elemzésben inkább mellette szól, mint ellene, hiszen abból, hogy a hagyomány az aigist csak hosszabb keleti, Phrygiát is magában foglaló kerülő út végén hozza át Görögországba, nem nehéz éppen arra következtetni, hogy a görögök az istenek hasonló kecske-szörny ellenfeleit különböző keleti elbeszélésekből ismerték.

Mindezeknek az összefüggéseknek a felismerése után és azoknak a kapcsolatoknak is ismeretében, amelyeket újabban a hésiodosi mitológia és hettita mitológiai szövegek között megállapítottak,[7] nem fogjuk többé puszta véletlennek tekinthetni a Bellerophón-mítosz és két közismert ószövetségi elbeszélés között fennálló egyezéseket sem, hanem közös előzmények párhuzamos fejlődményeinek. Bellerophón kalandjainak a sorozatát az indítja el, hogy Proitos argosi király felesége, Anteia kívánja meg szerelmét, majd a csábításnak ellenálló ifjút bevádolja férjénél, akárcsak Józsefet Putifár felesége ;[8] Proitos úgy igyekszik eltenni láb alól a szépségben és hősi erőben kiváló ifjút, mint ahogyan Dávid király Urijást, akinek a felesége iránt bűnös szerelemre gyulladt : a levélvivőre nézve végzetes tartalmú levelet ad vele apósához.[9] De míg a József-motívum s az Urijás-levél motívuma egyaránt az Ószövetségben a keleti novellisztika keretein belül marad meg, a Bellerophón-mítosz összefüggésében jellegzetes mese-kompozíció szerves elemévé válik. További következtetéseink szempontjából különös fontossághoz jut majd annak a megállapítása, hogy ennek a mese-kompozíciónak a legközelebbi rokonságát valóban maig élő népmesék körében találjuk fel.

Két újgörög népmesét Hahn és Kretschmer gyűjteményei alapján már Malten is felhozott annak bizonyítására, hogy a Pégasos mitológiai alapvonása, a villámmal való összefüggése, milyen szívósan él tovább a nép képzeletében, a nélkül azonban, hogy minden kínálkozó tanulságot levont volna belőlük, vagy hogy vizsgálatait egyéb népmesékre is kiterjesztette volna.[10] Rhys Carpenter kiindulópontja az, hogy a görög eposz végső

forrásai azonosak Európa többi fennmaradt epikus hagyományainak forrásaival s nem találja egyáltalán fantasztikusnak a feltevést, hogy Jancsi és Juliska meséje ugyanolyan régi, vagy akár még régibb, mint az *Odysseia*, vagy hogy egy olyan nagy művész, mint Homéros, ugyanabból a forrásból merít, mint akár egy mai mesélő.[11] Ezen a ponton mégis megelégszik általánosságban annak a kiemelésével, hogy Bellerophón, akárcsak valamilyen mesehős, „három halálos próbát áll ki és a király leányát meg fele királyságát nyeri el".[12] A konkrét összehasonlító elemzés hiánya is hozzájárul, hogy megreked a fokozati különbség megállapításánál s a minőségi különbséget nem is igyekszik kidolgozni a homérosi eposz és annak népköltészeti jellegű előzményei között: „az orális irodalomnak egy bizonyos hierarchiája áll fenn, a hősi eposszal kb. a legmagasabb és a gyermeki tündérmesével a legalacsonyabb fokon."[13] Gunkel viszont csupán egyetlen motívumnak, az Urijás-levél motívumának előfordulásait keresi a népköltészetben s így újgörög, magyar és német népmesékre, valamint a Hamlet-mondára és egy kínai párhuzamára hivatkozik. De ha Homérosnak a szájhagyományhoz való viszonyát akarjuk meghatározni, semmi esetre sem elégedhetünk meg egy-egy elszigetelt motívum vizsgálatával.

A levél-motívum a természetfeletti feladattal kapcsolódik egy sor mesében, mint pl. a Grimm-féle „aranyhajú ördög" meséjében és kiterjedt rokonságában. A király, megtudván, hogy a szegény asszony burokban született fia a jóslat szerint az ő leányát fogja feleségül venni, a fiút mindenáron el akarja pusztítani, hiába dobja vízbe egy ládában, életben marad, végül is levelet ad vele feleségéhez, melyben megparancsolja, hogy öljék meg a levélhozót. Útközben rablótanyán száll meg a fiú, míg alszik, a rablók kikutatják, megtalálják és kicserélik a levelet olyan tartalmú levélre, amelynek értelmében a királyné a király vélt parancsának engedelmeskedve nem hogy megöletné, hanem leányát adja a fiúhoz. Mikor a király hazatérve megtudja, hogy csakugyan a szegény asszony fia vette feleségül a királyleányt, ahhoz a feltételhez szabja a házasság elismerését, hogy a fiú hozza el az ördög három arany hajszálát. A fiú eleget tesz a feladatnak, sőt útközben rábízott mellékfeladatokat is teljesít, megtudja, miért nincs víz sem a kútban, amelyből azelőtt bor fakadt, miért kell az alvilági jellegű folyó révészének szüntelenül ide-oda járnia a két part között. A mese végén a gonosz király kénytelen vállalni az örök révész-szolgálatot.[14] E mese számos magyar változata is ismeretes, így pl. Gaal György gyűjteményében gaz-

dag kereskedő leányát veszi el hasonló körülmények között a szegény ember fia ; a feladat, amit szerencsésen végrehajt, megtudni az alvilág királyától, hogy melyik a szerencsés óra.[15] Berze Nagy János Heves megyei gyűjtésében a szegény ember fia a gazdag ember parancsára ugyanilyen előzmények után és ugyanilyen körülmények között a „tollas ördög" hat szál tollát hozza el[16] stb. A „Kapitan Dekatreis" újgörög meséjében a mesehős valósággal „beugratja" a sárkányt : elhiteti vele, hogy nem tud olvasni, s mikor ez feleségéhez olyan értelmű levelet ad vele, hogy ölje meg, süsse meg a levélvivőt és legkisebb leányukkal küldje ki neki húsát a mezőre, a „Tizenhárom Kapitány" elolvassa a levelet, eltépi és mást ír a helyébe. Utóbb tizenkét testvérével együtt egy király szolgálatába áll, a király a féltékeny testvérek biztatására küldi a rendkívüli feladatokra : a sárkány lovát, ágytakaróját, majd magát a sárkányt hozza el. E feladatok közül az első mindenesetre érintkezik a Bellerophón-mítosszal, ha nem is homérosi változatával, mely a Pégasost nem említi : Pindaros[17] szerint a hős ugyanúgy természetfeletti segítséggel szerzi meg a Pégasost, mint Kapitan Dekatreis a sárkány lovát. S az újgörög mese egyik szereplője, Mira, a hős egyéni sorsdémona, azt is elképzelhetővé teszi, hogy mi szerepe volt Bellerophón győzelmeiben annak, hogy „hitt az istenek jósjeleinek": Mira is eléggé valószínűtlenül hangzó tanácsokat ad a teljesíthetetlennek látszó feladatok hallatára már-már kétségbeeső Dekatreisnek s a hős mégis e tanácsok megfogadása révén diadalmaskodik.[18]

A mesehős általában vagy azért kerül a természetfeletti feladatok elé, mert valaki — többnyire féltékenységből — el akarja ezek által pusztítani, vagy azért, mert e feladatok teljesítése a királyság, illetőleg a menyasszony vagy a királyleány kezével egyben a királyság elnyerésének a feltétele. Bellerophónt a természetfeletti feladatokra azért küldi ki a lykiai király, mert veje kívánságának megfelelően életét akarja megsemmisíteni, de a feladatok teljesítése egyben a királyleány kezének és evvel a félkirályságnak az elnyerését is maga után vonja. A nélkül, hogy akár csak megközelítő teljességre is törekedhetném e tanulmány szerény keretei között az idézhető népmesei párhuzamok terén, hadd hozzam még fel egy kiterjedt típus képviselőjeként „Erős János" csángó meséjét,[19] sok tekintetben Puskin a pópáról és szolgájáról, Baldáról szóló meséje rokonát.[20] Szegény özvegy asszony munkakerülő, de nagyerejű fia a fösvény bíró szolgálatába áll, a fizetség csupán annyi, hogy amelyik hamarább meg-

haragszik, az szíjat hasíthat a másik hátából. A bíró kikapós felesége, ha nem is az erős szolgára vet szemet, de mégis őt akarja eltenni láb alól, mint a kántorhoz való szerelmének alkalmatlan tanúját. Bevádolja férjénél, de az nem mer tenni semmit ellene, mert a megállapodás szerint Erős János akkor szíjat hasíthatna a hátából. Elküldi hát az erdőre, állítólagos disznócsordája és disznópásztora után — mire Erős János behajtja a bíró udvarára a vaddisznócsordát és a vaddisznókat kerülgető medvét az erdőről. Erre a bíró levágatja a vaddisznókat Jánossal, aki ezt is elvégzi és a pörköléshez a csűrrel együtt hozza el a szalmát a szomszédból. A bíró harmadik kísérlete János elpusztítására csak János együgyű erejénél fogva válik a közönséges emberi erőt meghaladó feladattá: rakják a száraz kútba a töméntelen vaddisznóhúst, a bíró beállítja a kútba a szolgát is, avval az ürüggyel, hogy az ott elrendezze, de aztán hatalmas malomkövet gördíttet a kút szájára, hogy János ne tudjon többé kijönni. És János egyszercsak megjelenik, fején a malomkővel, melyet így távolított el a kút szájáról. A bíró tehát, akinek a szolga ereje és evvel járó nagyétkűsége már előbb is kényelmetlen volt — akárcsak Proitosnak Bellerophón ereje és szépsége —, buja feleségének vádaskodására igyekszik elpusztítani Erős Jánost, — akárcsak Proitos Bellerophónt — éppen csak hogy Proitos a levél-motívum közvetítésével apósára bízza azt, amit a népmesében a bíró maga kísérel meg, ugyanolyan sikertelenül. De különben a meseváz igen hasonló: Bellerophón is, Erős János is három, közönséges ember számára halálos veszedelmet jelentő feladatnak tesznek eleget; a három feladat természetesen az egyik esetben a mitológiai hőshöz méltó, a másik esetben a fösvény bíró fölibe kerekedő nagyerejű szegényparaszt lehetőségeihez van mérve. A meseváz egyezését még feltűnőbbé teszi a három feladathoz lazábban csatlakozó negyedik kaland szerkezeti helye: Bellerophón legyőzi azokat a lykiaiakat is, akiket a három feladat után is életben maradó ellen küld a király; a bírónak kapóra jön, hogy éppen katonát szednek a faluban s küldi Jánost, aki egy sátorlábbal egymaga szétveri az ellenséget, akárcsak Bellerophón a ráleselkedő lykiaikat. Aki Bellerophónt akarta elpusztítani, király volt, tehát megtehette, hogy amikor felismerte benne az isteni származású hőst, leányát és fele királyságát adja neki. Erős Jánost az a király jutalmazza hasonlóan, akinek a szolgálatában rendkívüli erejét meg tudta mutatni: „meghallja a király, hogy milyen ember jött, hogy az ellenséget megverte. Eléhívatta és megtisztelte jól, a leányát

feleségül adta." A kalandok sorát Homérosnál lezáró formulához — „hozzá adta leányát — és fele országát szintén nekiadta a lánnyal" — egy egész sor népmese-végződés volna idézhető, de idézzünk csak egyet, éspedig a Fehérlófia meséjét, már csak azért is, mert Bellerophón szárnyas lovának, a Pégasosnak a neve minden jel szerint „fehér lovat" jelent, talán éppen lykiai személynévképzővel ellátva.[21] „Az öreg király rettenetesen megörült, amikor a leányait meglátta. S hogy megtudta az esetet, a legfiatalabbat Fehérlófiának adta fele királyságával együtt. Nagy lakodalmat csaptak s még máig is élnek, ha meg nem haltak."[22]

De ez a „máig is élnek, ha meg nem haltak" formula viszont máris figyelmeztet genealógiai ének és népmese alapvető különbségére: az első minden körülmények között valamiféle történelmi emlékezet kifejezője, amelynek szerepe az éppen, hogy a jelennek a múlthoz való viszonyát valamiképpen és valaki vagy valakik szempontjából nézve meghatározza, a népmese kívül áll a történelmen, cselekménye „hol volt, hol nem volt" és teljesen közömbös, hogy mikor éltek és élnek-e még vagy már régen meghaltak-e a szereplői, ha egyszer a mese cselekményének a keretében a halált már legyőzték. Ha azt a kérdést tesszük fel, hogy mi az, amit Homéros már mindenesetre készen kapott a szájhagyománytól, azt kell mondanunk, hogy egy sor Kisázsiában otthonos mítosz-elemet, a népmeséből is ismert szerkezeti váz által rendezett formában, s alighanem a nemzetségi öntudatot kifejező hasonlatot is az évről-évre új lombot hajtó fáról, mint a genealógiai ének formuláját. Így, a mese-szerkezet a genealógiai kerettel együtt annak a szájhagyománynak volt az eleme, amely a homérosi költészet hátterében áll. Népköltészet tehát? Ha népköltészet alatt a dolgozó tömegek szájhagyományát értjük, szembeállítva az uralkodó osztályt szolgáló irodalommal, akkor semmiesetre sem az. Az aoidosok, akik ezt az énekeshagyományt fenntartották, a nép fiai voltak, de a basileusok, a gazdag nemzetségfők szolgálatában álltak, az előkelő házak lakomái állandóbb alkalmát szolgáltatták az éneklésnek, mint a nép ünnepei, s ez a körülmény rányomta bélyegét az énekeshagyományra is.

A Bellerophón-ének homérosi változatában is éppen eléggé elárulja, hogy a kialakuló uralkodóosztály milyen igényekkel lépett fel az énekessel szemben, s azt is megmutatja, hogy az énekes hogyan tudta ezeket az igényeket kielégíteni. Hérodotos (I. 147) tudósít minket arról, hogy egyes kisázsiai ión városokban még a történeti időkben is olyan dinasztiák uralkodtak, amelyek

lykiai eredetűek voltak és Glaukostól, Hippolochos fiától származtatták magukat. Kétségkívül igaza van Wilamowitz-Moellendorffnak abban, hogy éppen az ilyen, görög alattvalók felett uralkodó kisázsiai eredetű családoknak fűződött elsőrendű politikai érdekük ahhoz, hogy a lykiai eredet hagyományát a görög eredet hagyományával összeegyeztessék.[25] Márpedig a Bellerophón-ének éppen erre volt alkalmas : Bellerophón Lykiában alapított családot, a lykiai király leányától származnak gyermekei, a lykiai király osztotta meg vele uralmát, és Lykia népe hasított ki neki osztályrészt a közös földből. De Bellerophón maga görög volt : Argosból kényszerült Lykiába átjönni — íme, ez a mondaelem is a politikai raison következményének bizonyul. S hozzá tehetjük még : ha Glaukos mint lykiai fejedelem a trójai háborúban a trójaiak oldalán harcolt is, megbékélése a görög Diomédésszel nagyapáik vendégbarátsága alapján Kisázsia görög és nem görög lakosságának olyan békés együttélése számára jelenthetett igazoló hagyományt, amelyre hivatkozni ugyancsak a görögösödő kisázsiaiaknak állhatott az érdekében.

De ha így van, azt kell-e hinnünk, hogy ez arisztokratikus igényű genealógiai ének és a felsorolt népmesék között véletlen játéka minden egyezés, vagy pedig lemondjunk Maxim Gorkij szép megállapításáról, amely szerint „a folklór, a dolgozó nép szóbeli művészete alkotta meg a legmélyebb és legélénkebb, művészileg legtökéletesebb hős-típusokat", a mítoszok és a mesék hőseit, akiknek megalkotása csak úgy volt lehetséges, „ha az alkotó közvetlenül részt vesz a valóság teremtő munkájában, az élet megújításáért folyó harcban"?[26] Hogy erre a nyugtalanító kettős kérdésre megnyugtató választ adhassunk, figyeljük még meg azt a feltűnő körülményt, hogy a mi népmeséinkhez leghasonlóbb epikus szerkezetek egyebütt is a görögségben genealógiai hagyományok összefüggésében jelentkeznek.

Az *Odysseia* két ízben is utal — egyszer csak körülírással (XI. 287 vv.), egyszer név szerint (XV. 225) — Melampus mondájára és mind a kétszer genealógiai összefüggésben. Más forrásokból (főleg Apollod. Bibl. I. 9, 11, 12. Schol. ad Od. XI. 287, 290 stb.) ismerjük részletesen, teljes mesei szerkezetében a történetet a két testvérről, akik közül az egyik a városban lakott, a másik a városon kívül : ez utóbbit életük megmentéséért hálás kígyók tanították meg az állatok nyelvére. Evvel a képességével segíti meg Melampus nagyratörő testvérét, Biast, mikor ez a pylosi király, Néleus leányának, Pérónak a kezét kéri. Néleus csak ahhoz hajlandó feleségül adni a leányát, aki elhozza neki a Phy-

lakéban szoros őrizet alatt tartott teheneket. Melampus vállalkozik erre, de tettenérik és börtönbe kerül, ott az állatok nyelvének ismeretében megtudja, hogy a sok szú már keresztül-kasul rágta az épület gerendáit, fellármázza a házat s alighogy kiköltöztek belőle, az valóban összeomlott. Ezután Melampus, akinek rendkívüli képességei így nyilvánvalóvá váltak, szolgálattételre előhívott madarak segítségével meggyógyította Phylakos régóta beteg fiát, és a teheneket kérte jutalmul. Miután ezeket egy év letelte előtt meghozta testvérének, az feleségül vehette a pylosi király leányát.

Melampus mondájához már L. Preller hozott fel folklorisztikus párhuzamot: egy délszláv népmesét Karadzsics Vuk gyűjteményéből, amely szerint pásztor égő erdőből ment ki egy kígyót s ennek apja, a kígyókirály, hálából megtanítja az állatok nyelvére.[27] A motívum igen elterjedt; a magyar népmesében is ismerős, mégpedig avval a tipikus folytatással, hogy a megmentett kígyó apjától az állatok nyelvét megtanuló szegény embert tudományának titkáért kíváncsi felesége faggatja, avval sem törődve, hogy a titok elárulása az ember halálát okozhatja; végül a szegényembert kakasa tanítja ki arra, hogyan kell úrrá lennie az asszony felett.[28] „A fehér kígyó" meséje a Grimm-testvérek gyűjteményében nem egészen így indul: a mesehős a fehér kígyó megevésével szerzi meg az állatok nyelvének a tudását, de a továbbiakban, a hálás állatok motívumát a megmentett halak, hangyák és hollófiak segítő szerepével kapcsolatban érvényesítve, éppen ez a mese áll közelebb a Melampus-monda szerkezetéhez. A mesehős a hálás állatok segítségével, amelyeknek érti a beszédét, teljesíti azokat a természetfeletti feladatokat, amelyek révén a királyleány kezét elnyeri.[29]

Hadd érintsünk futólag még egy genealógiai hagyományt, mégpedig a makedón királyi családét úgy, amint azt Hérodotos (VIII. 137—139) elbeszéli. I. Alexandros hetedik őse, hogy még a népies „hetedik ükapám" kifejezés se hiányozzék, Perdikkas, a következőképpen szerezte meg Makedonia uralmát. Két testvérével együtt menekült Argosból s a makedoniai Lebaia városának királyánál álltak szolgálatba, a legidősebb a lovakat, a középső a szarvasmarhákat, Perdikkas, a legkisebbik az apróbb barmot legeltette, mert — mint ahogy Hérodotos szövegén szinte kézzelfoghatóan kitapintható a szájhagyomány — „régente az emberek királyságai is szegények voltak pénzben, nemcsak a nép, s a király felesége dagasztotta nekik a kenyeret". Hát a legkisebb fiú kenyere önmagától kétszeresére dagadt, jelenti a királyné a

férjének, az baljóslatú jelnek veszi és meghagyja a három testvérnek, hogy azonnal hagyják el az ő országát. Azok megszolgált bérüket kérik, mire a király gúnyosan a füstnyíláson beáradó napsugarakra mutat, a két idősebb megzavarodottan áll, míg a legfiatalabb testvér fogja kését, körülkanyarítja a padlóra vetődő napfényt, úgy tesz, mintha keblébe merné, és testvéreivel együtt eltávozik. Mikor a király észbekap, már hiába veszi üldözőbe őket — a megdagadó folyó is védi az üldözötteket — s így elérnek Midas kertjébe, ahol magától terem a hatvanlevelű rózsa. Innét kiindulva vették birtokukba egész Makedoniát, amihez a jogot nyilván akkor szerezte meg Perdikkas, amikor az egész ország közös napját elfogadta szolgálata béréül, akárcsak a fehér lovon Pannonia földjét és vizét megvásároló honfoglaló magyarok és más hasonló hagyományok hősei.[30]

De nem akarok most a Perdikkas-monda különböző művelődéstörténeti vonatkozásaiba — még a kenyér történetére vonatkozó vallomásának a fejtegetésébe sem — belemenni. Csak rámutatok arra, hogy ez is genealógiai monda, mégpedig, ha a Melampus-mondáról még el is mondható, hogy az egy jós-nemzetség genealógiai mondája, s a jósok Homéros megítélése szerint ugyanúgy a *δημιοεργοί*, tehát a szabad dolgozók közé tartoznak, mint akár az ács, az orvos, vagy a költő (Od. XVII. 384) — a Perdikkas-monda egy királyi család alapításának a mondája. A Bellerophón-mondával még az a közössége is megvan, hogy mindkettő egy-egy nem-görög uralkodó ház jól felfogott politikai érdekéből a családalapító őst száműzött görögnek, argosinak mondja. És mégis, a Perdikkas-mondában is ott van a fösvény uralkodóval szemben a béreseket, s a három testvér közül is a legkisebbet diadalra segítő mese-szerkezet egy egész sor közkeletű népmesei vonással.

Nincs más megoldás, mint annak a feltételezése, hogy a szájhagyomány a maga Homéros-előtti fokán — s ha nem időrendileg, hát fejlődéstörténetileg még a Perdikkas-monda is ideszámítandó — a még csak kialakulófélben levő osztálytársadalom feltételei között osztatlan birtoka volt az egész közösségnek. A nép alkotta, tartotta fenn és gyarapította, s a nép köréből származó, a néppel magát azonosító aoidos szólaltatta meg a basileusok udvarában is. S mihelyt itt szólaltatta meg, a basileusok ízléséhez és ízlésüket meghatározó érdekéhez alkalmazta a hagyományt; az, hogy az arisztokrácia a maga érdekében állónak érezte támogatását, kétségkívül hozzájárult ahhoz, hogy a feltételek az énekeshagyomány teljéből merített első nagy-

arányú alkotás rögzítésére és fenntartására megérjenek. Ilyen értelemben joggal hangsúlyozza Szergejev, hogy „a homérosi költemények alapjában véve a népköltészet termékei, végleges formájukat azonban az arisztokrata nemzetségek uralmának a korszakában nyerték".[31] Az első eposszal, mely hovatovább avval az igénnyel lépett fel, hogy hitelesnek elismert alakjához illetéktelen kéz ne nyúljon, sőt hogy az egész trójai mondakör hiteles feldolgozásának számítson, amellyel ellentétbe kerülni nem ajánlatos, megindult „a művészeti termelés mint olyan", melynek fontos tényezői a rögzített szöveg, az alkotás felidézésének az alkalomszerűségtől egyre határozottabb függetlenedése, s mindkettő támasztéka, az írásbeliség, továbbá az irodalmi minta fokozódó elismerése és az alakításnak a mű céljaihoz igazodó szabadsága, s e dialektikus ellentétet újra meg újra megoldani képes, egyre jobban előtérbe lépő, de tudva vagy öntudatlanul mindig valamelyik osztály érdekét képviselő költői személyesség.

Figyeljük meg még ez utóbbit, a költői tudatosság érvényesülését Homérosnál, éppen a Bellerophón-mítosszal kapcsolatban. A Bellerophón-énekben Homéros szemmelláthatóan válogat a mítosz archaikus vonásai között, van, amit megtart, mert támogatja a hőskort archaizáló törekvéseit, s van olyan, amelyet elutasít, mert ellentétben áll társadalomfelfogásának alapvető érdekeivel. Így nyilván azoknak a Homéros-magyarázóknak van igazuk, akik a Bellerophón-monda levél-motívumát valóságos levélnek tekintik.[32] Homéros már ismerte az írást, nagyarányú epikus kompozíciójának minden részlet összhangjára utaló egységét biztosítani sem lett volna képes, ha az alkotás közben feljegyzésekkel nem tudta volna emlékezetét támogatni. Ez természetesen a legkevésbé sem áll szemben avval, hogy közönségük elé a homérosi eposzok még utóbb is sokáig első sorban az élőszó közvetítésével, a rhapsódosok előadásain jutottak. De az írás egyszerű megjelölése helyett nem hiába áll a baljóslatú körülírás a „vészthozó jelek" bevéséséről a Bellerophónnak átadott táblára. A költő szándéka valóban az, hogy a hőskort általában írástudatlannak jellemezze, mert hiszen — a barbárság felsőfoka és a civilizáció határán jelentkező — új készség[33] túlságosan modernnek hatott volna. Egyenesen azt érzékelteti az elbeszélés, hogy az írás valami titokzatos mesterség, amellyel arra kényszeríthető valaki, hogy öntudatlan eszköze legyen a saját romlásának. Valamelyik útleírásból emlékszem egy történetre, amely az írás megjelenésének a titokzatosságát írástudatlanok között

sokatmondóan érzékelteti. Az utazó otthon felejti pipáját, bennszülött szolgájával izen haza érte, de hogy biztos legyen a dolgában, egy cédulát is ad vele, amelyre felírta kívánságát. Az írástudatlan szolga oldalát fúrja a kíváncsiság, hogy mire jó ez a papiros, az izenetet nem adja át, csak a levélkét, s legnagyobb meglepetésére gazdájának felesége erre is kiadja a pipát. A történet csattanója az, hogy legközelebbi afrikai útján az utazó egykori szolgájának házi fetisei között találja meg a cédulát.

Talán archaizáló vonásnak tekinthető már Homéros korában az is, hogy bár Lykia királya átadta Bellerophónnak a fele királyságát, földtulajdonhoz még nem jutott ezáltal: a nép hasított ki a közös földből számára „temenos"-t. Viszont távoltartja Homéros a maga költeményétől vagy enyhíti a Bellerophón-mítosz számos olyan vonását, amelyet nemcsak a mítosz különböző vonásait organikus egységükben mutató ázsiai emlékek őriztek meg, hanem amelyek későbbi görög forrásokban is feltalálhatók, de amelyek szembenállnak a homérosi mértéktartás elvével. Ezek azok a vonások, amelyek egyikét illetően Pindaros egyenesen hallgatást parancsol önmagának: *διασωπάσομαί οἱ μόρον ἐγώ*. (Ol. XIII. 130.) De szemmellátható eltünteti a mítosznak azokat a vonásait is, amelyek a lykiai matriarchátusra emlékeztettek.

Ismeretes, hogy Bachofen az anyajog történetének kidolgozásához egyenesen kiindulópontnak választja Bellerophón mítoszát, és ezt jó okkal teszi. Hogy az amazónok ellen is küldi őt a lykiai király, azt Homéros is említi, de hogy ez a mozzanat Bellerophónt mint a gynaikokratia ellenfelét jellemzi, az csak egyéb, Bachofen által sorra számbavett forrásokból tűnik ki. Ha Anteia bűnös szerelmét visszautasítja, ez utóvégre csak a szemérmes ifjút mutatja, de nemcsak szemérmesség kérdése, ha a lykiai asszonyok meztelenségükkel megfutamodásra kényszerítik, aminthogy ez az esemény Plutarchos (de virtute mulierum 9) szerint egyenesen aetiologiai mondája annak a lykiai szokásnak, hogy a xanthosiak nem apjukról, hanem anyjukról kapják nevüket. Homérosnál mindennek nyoma sincs, sőt ellenkezőleg, szemmellátható gonddal ügyel a patrilineáris vonal érvényesülésére. Mert abban már nem követhetjük Bachofent, hogy Homérosnál a matriarchátus ősi törvényeivel makacsul ellenszegülő Bellerophónnak józan ellentéte unokája, Glaukos, aki a felszínen egymást váltó férfi-nemzedékekkel szembeállítja a törzs anyai halhatatlanságát: „Nem a levél hozza létre a levelet, hanem minden levél közös létrehozója a törzs. Így vannak az emberek

nemzedékei is az anyajog felfogása szerint."[34] Csakhogy ez már Bachofen merész fantáziája, a homérosi sorokból ilyen értelem ki nem olvasható. Sőt: Glaukos, bár elmondja, hogy Bellerophónnak két fia mellett egy leánya is volt, nem hiába vallja magát az egyik fiú, Hippolochos leszármazottjának, ami egyben annyit is jelent, hogy az az ióniai basileus, akinek érdekét szolgálta ez a genealógiai ének, szintén fiúágon származtatta magát Bellerophóntól. Szerepel ugyan Laodameia fia is az *Ilias*-ban, de ez csak még jobban erősíti álláspontunkat; Bellerophónnak ez az unokája ugyanis Sarpédón, akinek isteni apjához, Zeushoz való kapcsolata domborodik ki jobban Homérosnál, és aligha ok nélkül. A Bellerophón-énekből tudjuk ugyan, hogy Laodameia ekkor már nem él, de ez csupán azt teszi lehetővé, hogy Sarpédón halálával kapcsolatban ridegség nélkül lehessen mellőzni az anya gyászát. Az az alkalom, amikor maga Zeus gyászolja halandó gyermekét (Il. XVI. 660—675), aligha reprezentálja véletlenül a gyászoló apát isteni fokon éppen egy lykiai hőssel kapcsolatban, hiszen Plutarchos (Consolatio ad Apollonium 22) egyenesen azt állítja, hogy a lykiaiak csak női ruhában gyászolhattak.[35]

Ez a következetes eltüntetése a matriarchátus nyomainak a szájhagyományra szerkezetében is szorosan támaszkodó Bellerophón-énekben jellemző Homérosra, aminthogy jellemző az *Ilias* XXIV. éneke sirató énekeinek a sorában is Andromaché első helyre állítása, illetőleg az özvegyi gyásznak minden más gyász fölé helyezése, az anya gyászát is beleértve. Hasonló átértelmezést figyelhetünk meg a Meleagros-éneknél is (Il. IX. 529—599), amelyről Rhys Carpenter helyesen állapítja meg, hogy kompozícionális helye nagyjában egyezik a Bellerophón-epizódéval,[36] amennyiben ezt is, azt is az eposz egyik szereplője beszéli el valamilyen a cselekménnyel összefüggő célzattal, anélkül, hogy közvetlenül az eposz cselekményébe illeszkednének. A Meleagros-ének Homérostól független létezésére vall ez is, már akár elfogadjuk Finsler megvesztegető feltevését, amely szerint a Meleagros-ének mint prehomérikus forma egyenesen mintául szolgált az *Ilias* költőjének arra nézve, hogy „Meleagros haragjához" hasonlóan „Achilleus haragját" tegye meg cselekménye kiindulópontjának,[37] akár azokkal tartunk, akik ezt kétségbevonják.[38] Mindenesetre hangsúlyozni kívánom, hogy ha a Meleagros-motívum hatásával számolunk is, ez nem jelenti még egy „Meleagris" eposz feltételezésének szükségességét; a szájhagyomány kisebb egységére kell gondolnunk. Phoinix, amikor

tanítványát, Achilleust Meleagros példájával inti engedékenységre, egyenesen hivatkozik a hősdalra (*τῶν πρόσθεν κλέα ἀνδρῶν ἡρώων*, Il. IX. 524—525) és elbeszélését valóságos mesekezdettel vezeti be: „régi és nem új dolog az, ami eszembe jut" (*μέμνημαι τόδε ἔργον ἐγὼ πάλαι, οὔ τι νέον γε, ὡς ἦν*, uo. 527—528.).

Ezek szerint Artemis istennő megharagudott Oineus aitóliai királyra, mert amikor ez minden istennek áldozatot mutatott be, róla megfeledkezett. Haragjában pusztító vadkant küld Kalydón környékére, a királyfi, Meleagros, vadászokat gyűjt ellene, akik segítségével az irtózatos erejű vadat elejti, de ekkor az istennő a vadászzsákmány körül ellentétet támaszt a kurések és az aitólok között. Áll a harc, az aitólok védik, a kurések támadják Kalydónt, s mindaddig ez utóbbiak bizonyulnak erősebbnek, amíg Meleagros sértődötten vissza nem vonul a harctól, mert megharagszik anyjára, Althaiára, amiért ez fivére halála miatt saját fiát megátkozta. Most a kurések kapnak erőre s hiába jönnek el a felesége, Kleopatra mellett heverő Meleagroshoz könyörögni apja, testvérei, sőt anyja maga is, legkedvesebb barátaival, s hiába igérnek ajándékokat, hogy kiengeszteljék. Csak mikor a várost ostromlók már az ő házához érnek fenyegető lángcsóvájukkal s a rabnő sorsától félő felesége is kéri, indul harcba a hős, megfordítja a küzdelem kimenetelét, de az ajándékokat már nem érdemli ki evvel.

Eddig az *Ilias* elbeszélése Meleagrosról; az elbeszélés hézagai szembetűnőek, így nem tudjuk, miért ölte meg nagybátyját Meleagros, azt is csak egy futólagos megjegyzés mondja ki, hogy Althaia átkát meghallgatta a bosszúálló Erinys, de Meleagros haláláról közvetlenül nem értesülünk, sőt felötlik, hogy Althaia az átok kimondása után is arra kényszerül, hogy kiengesztelje az egyszer megátkozott fiút. Az elbeszélés kivonat jellege nem tagadható, kérdés azonban, hogy az Ilias költője csupán azért hagyott-e el egyetmást a részletezésből, mert feltételezhette, hogy közönsége a többit emlékezetből ki tudja egészíteni. Finslernek mindenesetre ez a véleménye; ám ha a „kivonat" hézagait a Meleagros-monda egyéb forrásai alapján igyekszünk kitölteni — márpedig vagy e későbbi forrásokhoz nyúlunk, vagy merő találgatásokra hagyatkozunk —, akkor azt kell gondolnunk, hogy az *Ilias* költője éppen olyan vonásokat igyekezett háttérbe szorítani, amelyek ellentétben álltak műve egyébként is igazolt alapvető tendenciáival. Ez a körülmény is támogatja azoknak a nézetét, akik a Meleagros-monda későbbi forrásainak egy részében jó régi hagyomány tanúit látják.[39]

Bizonyos mértékig már az áldozatból kifelejtett Artemis haragja is emlékeztet sértődött tündérekről szóló mesék kiindulópontjára, még határozottabban kínálkozik hasonló jellegű népmesei párhuzam a Meleagros-monda későbbi szövegeihez. Apollodóros (Bibliotheca I. 8, 2) szerint a Meleagros születését követő hetedik napon megjelentek a Moirák és kimondták, hogy az újszülött addig fog élni, amíg a tűzhelyen levő fahasáb elég; ezt hallva, anyja kivette a tűzből a fahasábot és ládába zárta. Lényegében egyezik evvel Hyginus (171. fab.) elbeszélése: Meleagros születésekor megjelentek a királyi palotában a Párkák, Clotho azt jósolta, hogy nemes, Lachesis, hogy bátor férfi lesz belőle, Atropos pedig meglátva az égő fahasábot, így szólt: *„tam diu hic vivet, quamdiu hic titio consumptus non fuerit."* Hasonló a tündérek megjelenése a mesehősnő születésénél Grimmék *Dornröschen* c. meséjében. Csipkerózsa születésekor meghívnak tizenkét „bölcs asszonyt", s ezek sorjában erénnyel, szépséggel, gazdagsággal ajándékozzák meg az újszülöttet; már tizenegyen szóltak, amikor hivatlanul — a Péleus és Thetis lakodalmára meg nem hívott Eriséhez hasonló indulattal — belép a tizenharmadik s kimondja, hogy a királyleány tizenötödik életévében guzsallyal megszúrja magát és meghal. A tizenkettedik tündér is csak százesztendős álomra tudja enyhíteni a tündéri igézetet.[40]

Az Apollodórosnál és Hyginusnál lényegében egyező értelmű expozíciónak megfelelő kifejletre már korábbi tanúink is vannak: egy Phrynichos-idézet Pausaniasnál (X. 31) és Bacchylidés V. epinikiosa. Ezek a mondának ugyanazt az alakját ismerik már, amelyet utóbb főleg Ovidius (Met. VIII. 270—546) népszerűsített: a kurések és aitólosok viszályában Meleagros két anyai nagybátyját ölte meg, mire Althaia — testvéreit többre becsülve fiánál — az esztendők óta ládában őrzött üszkös fahasábot a tűzbe vetette s evvel fia halálát okozta. Homérosnál szemmelláthatő Meleagros halála körülményeinek szándékos elhallgatása; felmerült olyan nézet is, hogy ez azért van, mert ha Phoinix párhuzamot von Meleagros és Achilleus között, tapintatlanság volna ez utóbbival szemben az előbbi haláláról is beszélni.[41] Gondolni lehetne természetesen arra is, hogy az „external soul" motívuma, amelyet Frazer a fahasábhoz fűződő életérdekben felismert,[42] az efféle mágikus elemeket egyébként is szívesebben elkerülő költő mértéktartásával állt volna ellentétben,[43] de azt hisszük, többről van itt szó. Utóvégre Meleagros halálát úgy is előadhatta volna Homéros, ahogy Pausanias i. h.

szerint Hésiodos ismerte a mondát: Althaia átkát Apollón teljesíti be.[44] De Homéros ezt a megoldást sem vállalja teljes mértékben: Althaia testvérei haláláért megátkozza ugyan Meleagrost és az Erinys, az anyai átkot teljesítő ősi istennő[45] meg is hallgatja s mégis — és ez a következetlenség a legjellemzőbb — utána Althaia is kénytelen fia elé járulni engesztelő könyörgéssel, hogy hárítsa el Kalydón felől a veszedelmet. Az anyajog ősi istenei itt nem sokkal kisebb verseséget szenvednek, mint amikor velük szemben az új istenek az atyja halálát saját anyján megbosszuló Orestést veszik pártfogásukba.[46]

Pallas Athéné istennő már Homérosnál előforduló *Τριτογένεια* melléknevének régi és új magyarázatai közül elsőnek nyilvánvalóan Démokritos (fr. 2.) allegorikus magyarázata rekeszthető ki további vizsgálataink köréből ; eszerint a név az istennővel azonosított „gondolkodás" három funkciójára, a helyes elhatározásra, a hibátlan beszédre és a célszerű cselekvésre utalna. Az elszigetelt és szemmelláthatólag nem az istennő nevének nyelvi magyarázatára törekvő, hanem a gondolkodás lényegének meghatározását tetszetős formában összefoglaló ötlet számunkra csak annyiban tanulságos, amennyiben bizonyítja, hogy a *Τρῖτο-γένεια* összetétel első tagját — a két *ι* különböző kvantitása ellenére — az antik nyelvérzék is kapcsolatba hozhatta a *τρίτος* számnévvel ; a homérosi *Τρῑτογένεια* első szótagján a nyújtás valóban metrikai szükségletből eredhet.[1] Legfeljebb ennyi az értéke a mi szempontunkból Lykurgos Harpokratión által idézett töredékének, amely szerint Athénben a hónap harmadik napja *(ἡ τρίτη τοῦ μηνός)* volt Pallas Athénének szentelve, mint születésnapja — ha ugyan evvel a nyilván aránylag késői vallási szokással egyáltalán megkísérelte Lykurgos — a *τριτόμηνις* szón kívül — a *Τριτογένεια* nevet is magyarázni. Jogos Wilamowitz kétsége : „der Ansatz an ein festes Monatsdatum kann kaum alt sein"[2] — már akár a hónap harmadik, akár a harmadik dekas harmadik napjára, illetőleg a hónap végétől számított harmadik napra *(τρίτῃ φθίνοντος)* értsük is a tudósítást.[3] Hogy görög nyelvérzék számára milyen természetes dolog volt a *τρίτος* számnévre gondolni, azt még egy egész sor régi, egyébként érdektelen magyarázat bizonyítja ; így : *Τριτογένεια*-nak nevezik Pallas Athénét, mert Apollón és Artemis után harmadik gyermeke volt Zeusnak, vagy mert három szülője van, Métis, aki foganta, Zeus, aki világra hozta, Tritón folyamisten, aki felnevelte stb.

A legelterjedtebb — de semmivel sem megnyugtatóbb — értelmezés az összetétel első tagjában a vizet, éspedig vagy valamelyik *Τριτωνίς*, illetőleg *Τρίτων* nevű folyó- vagy állóvizet, vagy — mint Welcker óta többen — általánosságban a vizet mint elemet látja ; ez utóbbi álláspont megerősítésére természetesen nem mitológiai hagyományra, hanem csak a *Τριτωνίς*, *Τρίτων*, *Αμφιτρίτη* stb. nevek eléggé önkényes etimológiájára s legjobb esetben is többé-kevésbé bizonytalan nyelvhasonlításra (vedikus *Trta*, ó-ír *triath* 'tenger') támaszkodhatnak ; *ἀπὸ τοῦ τρεῖν id est 'timere'* — mondja pl. Servius ad Verg. Aen. II. 171, míg Welcker, Hésychiosra *(τριτώ, ρεῦμα, τρόμος, φόβος)* utalva megmarad a *τρεῖν* ige mellett, de nem a félelemnek, „rettegésnek", hanem a „remegő" habok játékának a kifejezését érzi benne.[4]

Abban a töredékben mindenesetre, amelyet a sztoikus Chrysippos nyomán idéz Galénos, s amelynek hésiodosi eredetét vallják Th. Bergk és H. Usener,[5] Pallas Athéné születésének színtere már a *Τρίτων* folyó partja. Hogy hol folyik ez a Tritón, arra nézve Bergk, aki különben a Zeus fejéből születés közismert mítoszát (Hes. Theog. 924) éppen e szövegünk *πὰρ κορυφήν* kifejezése, s a homérosi Apollón-himnusz 309. v. *ἐν κορυφῇ* kézirati változata alapján feltételezett forrás félreértéséből eredezteti s a *Τριτογένεια* nevet a *τριτώ* „fej", „hegycsúcs", „kútfő" szóból magyarázva Pallas Athénében az istenek hegyén Zeus által fakasztott forrásból támadó istennőt lát, úgy nyilatkozik, hogy ez a Tritón nem azonos a reális földrajz egyetlen vizével sem ; a mitológia isteni folyójáról van itt szó, amelyet csak később igyekeznek hol itt, hol ott lokalizálni.

Az i. sz. e. V. század legjobb forrásaira vezethető vissza az a hagyomány, amely szerint Pallas Athéné a földrajzi valóság valamelyik *Τρίτων* vagy *Τριτωνίς* nevű vizének a partján született. Említést érdemel azonban az a körülmény, hogy előbb tűnik fel evvel kapcsolatban a libyai Tritón neve, mintsem magának Görögországnak hasonló nevű vizei bejelentenék az igényüket arra a dicsőségre, hogy ott született az istennő. Aischylosnál, az i. sz. e. 458-ban bemutatott *Oresteia* III. részében (Eum. 292—293) a Pallas Athéné segítségét kérő Orestés mondja a libyai Tritón vizének a környékét az istennő szülőföldjének s egyben egyik tartózkodási helyének ; csak későbbi források regisztrálnak olyan helyi hagyományokat, amelyek szerint az istennő például az arkadiai Tritónis forrás mellett született (Paus. VIII. 26, 6) vagy a boiótiai Tritón folyó mellett nevelke-

dett (Paus. IX. 33, 7). Elképzelhető-e viszont az, hogy Athénben ősi hagyomány legyen a várost védő istennő afrikai származása? Aischylos tanúvallomásának helyes értékeléséhez számításba kell vennünk, hogy költészete tele van Egyiptom iránti érdeklődésének a jeleivel is, Egyiptom földrajzát, államéletét, szokásait, vallási intézményeit és mítoszait illető célzásokkal és utalásokkal; éppen Aischylos életének utolsó éveiben — tehát az *Oresteia* keletkezésének idején is — az Egyiptomban állomásozó athéni flotta időnkint leváltásra kerülő legénysége is ébren tarthatta az érdeklődést ilyesmi iránt.[6] Hogy a Pallas Athéné libyai szülőföldjére vonatkozó tudósításban is egy „barbár" helyi hagyomány kapott görög színezetet, azt Hérodotos (IV. 180) legfeljebb néhány évvel fiatalabb adata kézzelfoghatóan mutatja; eszerint a libyai Tritónis környékének a lakói állítják, hogy Athéné Poseidónnak és a Tritónis tónak a leánya, akit Zeus csak utóbb fogadott gyermekévé. Aligha lehet kétséges, hogy itt a Hérodotosnál nem ritka „interpretatio Graeca" egyik esetével állunk szemben; Athéné adoptálása Zeus részéről azt a célt szolgálja, hogy az afrikai istennő alakját a görög mitológiával egyeztesse össze. Ám az egyeztetésnek más lehetősége is van: a „tenger" leányát a tengerből felbukkanó (*Ἀφροδίτη ἀναδυομένη*) vagy éppen „tengeri" Aphrodité (*πελαγία* vagy *ποντία*) alakjával azonosítja az a hellénizáló hagyomány, amelyet Strabón (C. 836) követ; szerinte a Tritónis közepén kis sziget van Aphrodité templomával.

De bárhogyan álljon is Pallas Athéné szülőhelyének a kérdése, azaz akár az Afrikát járó görögök — mindenekelőtt Kyréné görög gyarmatosai — vélték az idegen tájék helyi hagyományában a saját szülőföldjük hagyományait feltalálni, akár a görögországi Tritónokat és Tritónisokat az istennő idegen eredetének a cáfolására állította sorompóba a görög patriotizmus vagy lokálpatriotizmus — Pausanias IX. 33, 7: *ὡς δὴ τοῦτον τὸν Τρίτωνα ὄντα καὶ οὐχὶ τὸν Λιβύων* szavai erre is engednek némi következtetést —, meg kell állapítani, hogy sem Aischylos, sem Hérodotos, de még Pausanias sem a Tritogeneia név magyarázatául beszélnek a Tritón vagy Tritónis nevű vízről. *Τριτωνίς* viszont csak a hellénisztikus korban (Apoll. Rhod. I. 109) bukkan fel az istennő neve gyanánt; sem ez, sem a római költőknél különösen gyakori *Tritonia* forma nem függ szükségképpen össze a *Τριτογένεια* névvel.[7] Helyeselhető tehát Usener eljárása annyiban, hogy mikor az istennő *Τριτώνη*, *Τριτωνία*, *Τριτωνίς* alakváltozatokban élő nevét a hímnemű *Τρίτων* nőnemű „párhuza-

mos képződményének" (Parallelbildung) értelmezi,[8] ezt a *Τριτογένεια* névvel semmiképpen nem keveri össze. A *Τριτογένεια* név valamennyi homérosi előfordulása olyannyira szoros kapcsolatot teremt Zeus és az ő legkedvesebb leánya között — kétszer (Il. IV. 515 és Od. III. 378) a *Διὸς θυγάτηρ* szavak értelmezőjeként szerepel, kétszer pedig (Il. VIII. 39 és XXII. 183) egyenesen Zeus szólítja meg így „kedves gyermekét" —, hogy az egyenesen kizár minden más, a Zeustól való közvetlen leszármazás tudatát elhomályosító értelmezést. Ugyanezt kell mondanunk Hésiodos *Theogoniá*-járól (895 és 924) vagy az *Aspis*-ról (197). Ezzel szemben a Tritónra vagy Tritónisra vonatkozó hagyomány arra szorul, hogy valamiképpen kiegyeztessék a Zeustól születés mítoszával; láttuk már Hérodotos erőszakos kísérletét, amely még így sem volt alkalmas arra, hogy Pallas Athénét — úgy, mint azt a Zeus fejéből született istennő először a *Theogoniá*-ban olvasható mítosza teszi — minden kétséget kizáróan Zeus valóságos gyermekének igazolja. Ez utóbbi mozzanat érdekében a Tritón—Tritónis-hagyomány sajátos vonásainak kellett háttérbe szorulniok, hogy a két hagyomány olyan kompromisszuma jöhessen létre, mint amilyent nagykésőre Apollónios Rhodiosnál (IV. 1311) találunk: a Zeus fejéből kiugró isteni leányt a libyai Tritón vizében fürösztötték meg, vagy mint ahogyan Apollodóros Bibliothecája foglalja össze az immár iskolás tudnivalókat (I. 3, 6): „mikor megjött a születés ideje, Prométheus, vagy amint mások mondják, Héphaistos fejszéjével ütötte meg a (Zeus) fejét s a koponyából, a Tritón folyó mellett, felfegyverezve kiugrott Athéné."

Éppen ennek a Pallas Athéné apai leszármazását természetfeletti motívummal bizonyító mítosznak az értelmében magyarázza a *Τριτογένεια* nevet egy Aristophanés-scholion (ad Nub. 989, vö. még Tzetz. Lyc. 519), amely szerint *τριτώ* = *κεφαλή*; minthogy azonban e szóra ilyen jelentésben nincs más adatunk, igazat adhatunk Welckernek: „das Wort *τριτώ* für Kopf ist zur Erklärung von *τριτογένεια* erdichtet worden."

Pallas Athénének apjához való viszonyát helyesen állítja előtérbe a *Τριτογένεια* név magyarázatának két figyelemreméltó, egymást kiegészítő kísérlete. G. Lippold az athéni kultusznak abból az adatából indul ki, amelyet Harpokratión Philodémos-idézetéből ismerünk (FHG. I. 367): az athéni mennyegzői szertartásban gyermekek születéséért *Τριτοπάτορες* néven említett istenekhez imádkoznak, s nem lehetetlen, hogy ennek az imának a szövege az, amit a scholion a *Τριτογένεια*

név egyik homérosi előfordulásához (Il. VIII. 39) fűzött megjegyzéseiben szólásmondás *(παροιμία)* gyanánt idéz: *παῖς μοι τριτογενὴς εἴη, μὴ τριτογένεια.* Lippold számolva avval a lehetőséggel, hogy a két utolsó szó csak a hexameter teljességét célzó későbbi kiegészítés, ebben a formulában látja problémánk kulcsát: *Τριτοπάτορες* az athéni család igazi ősei, akiknek a közreműködése azt biztosítja, hogy valódi, az ősöktől leszármazó gyermekek szülessenek; *τριτογενής* és *τριτογένεια* szavak első tagja, *τριτο-* tehát egyjelentésű a *γνήσιος* szóval, amit Hésychios *τριτοκούρη* adata is támogat. Pallas Athéné *Τριτογένεια* mellékneve is azt fejezné ki tehát, hogy ő Zeus igazi, törvényes leszármazottja; a Zeus fejéből születés mítosza is ezt a törvényes leszármazást emeli minden kétség fölé.[9] P. Kretschmer felteszi a kérdést, hogy **τριτο* = „valódi", „törvényes" és *τρίτος* = „harmadik" esetében pusztán homonymiával állunk-e szemben, s mindjárt határozott nemmel felel. Szerinte a fejlődés kiindulópontja *τριτοπάτωρ, τρίτος πατήρ*, ami a *πατήρ—πάππος—προπάππος* sorban a dédapát, s minthogy ezen túlmenő ősnek külön neve nem volt, általában az őst, egy nemzetség ősapját jelenti; ennek az ősnek „igazi", „törvényes" leszármazottját nevezték *τριτογενής*-nek, az „ellentétképzés" (Konträrbildung) törvényszerűsége alapján, ahogyan pl. az ősöket hatodízig számontartó rómaiaknál az *avus — proavus — — abavus — atavus — tritavus* sorral áll szemben a *nepos — pronepos — abnepos — atnepos — trinepos* sor, ahol *pro*-nepos „Konträrbildung" a *pro*-avushoz, de *ab*-avus az *ab*-neposhoz, ugyanúgy, mint pl. az angol *grandson* vagy a felnémet *Großsohn* a *grandfather* illetőleg a *Großvater* szavakhoz. „*Τριτογένεια* ist also die echtgeborene, die rechtbürtige Tochter des Zeus" — mondja ki a végső következtetést Kretschmer.[10]

Csakhogy Lippold és Kretschmer fejtegetéseinek egyaránt megvannak a maguk gyönge pontjai. Így mindenekelőtt: Philodémos kiemeli, hogy a *Τριτοπάτορες* kultusza az esküvői szertartás keretén belül Athénre korlátozódik. Továbbá: a Homéros-scholion által hagyományozott formula csak a feltevésszerű korrekció után értelmezhető a „törvényes" leszármazottért esdeklő imának, enélkül, a *μὴ τριτογένεια* szavakkal együtt, inkább azon van a hangsúly, hogy az új házasok nem leánygyermeket, hanem fiúgyermeket kívánnak maguknak, aminthogy ilyen célzatú mágikus gesztusokat az élő folklore lakodalmi szokásai között bőven talál Radermacher,[11] de még azt sem hallgathatjuk el, hogy a formulára nézve egyetlen forrásunk, a Ho-

méros-scholion, a férfias természetű nőt kárhoztató közmondást lát csak benne : *ἀρρενώδεις γὰρ αἱ τοιαῦται γυναῖκες.** Kretschmer magyarázata ezenfelül már Homérosnál a *τριτο*-elem eredeti jelentésének olyan elhalványodását feltételezi, amely adatszerűen csak sokkal későbbről mutatható ki, s főleg : Zeus sehol sem szerepel *Τριτοπάτωρ* gyanánt, még kevésbé értelmezhető evvel annak a Pallas Athénének a jelzője, aki nem harmadvagy negyedíziglen törvényes leszármazottja Zeusnak, hanem akinek *közvetlenül* Zeustól való leszármazását az epikus költészet minden rendelkezésére álló eszközzel kívánja hangsúlyozni.

Bizonyára mind e nehézségeket átgondolta Wilamowitz, amikor rövid szemlét tartva a *Τριτογένεια* név különböző magyarázatai fölött, Lippold és Kretschmer magyarázatát teljesen mellőzi, és mély hallgatását evvel a mindenesetre túl szigorú összefoglaló mondattal okolja meg : „Auf weitere antike und moderne Torheiten einzugehen lohnt es nicht." A maga részéről — az első szótag *ι*-jának bizonytalan minőségét tartva szem előtt — két lehetőséget hagy nyitva : *Τριτογένεια* apja vagy *Τρίτων* volt, vagy valaki, akinek a neve a *Τρίτος* névvel hozható kapcsolatba. Hogy ki ez a *Τρίτος*, van-e rá valamiféle adat azonkívül, hogy a *Τριτογένεια* névből mint az istennő apja logikusan kikövetkeztethető, arra nézve Wilamowitz nem nyilatkozik. Mégis, véleményünk szerint ő jelölte meg azt az utat, amelyen továbbhaladva a *Τριτογένεια* név minden eddiginél megnyugtatóbb magyarázatához juthatunk.

Zeus sok tekintetben mondható „harmadik"-nak. Harmadik fia Kronosnak, aki mint a „legkisebb fiú" a népmesében elkerüli azt a halálos veszedelmet, amely a két idősebb — Poseidón és Hádés — számára is csak azért nem volt végzetszerű, mert a szerencsés harmadik őket is — három nővérükkel együtt — kimenti utóbb Kronos gyomrából. De „harmadik" Zeus azért is, mert Uranos és Kronos után ő a harmadik isten-nemzedék élén lesz a világ ura. Homérosnál ezek a mozzanatok háttérbe szorulnak, mégis, más értelemben az *Ilias* is a „harmadik" jellemző szerepében állítja elénk „az istenek és az emberek atyját". Mert egyedül Zeus az az istenek közül, aki nem elegyedik a trójai síkságon folyó harcba, nem fogja pártját sem az achájoknak, sem a trójaiaknak, hanem az egész cselekmény fölött áll, mint a szembenálló két fél között egyetlen harmadik : az Ida hegyéről nézi a trójaiak városát és az achájok hajóit (Il. VIII.

*„Mert az ilyen asszonyok férfias természetűek."

49), s az arany mérleget tartja a kezében, amelynek egyik serpenyőjében a trójaiak, a másikban az achájok sorsa van (uo. 69—74). Tanúja és bírája tehát az eseményeknek, s ha a *Τρίτος* jelzőt Homéros nem is mondja ki, már itt utalhatunk a latin *testis* szó etimológiájára : **tri-sto-*'wer als dritter, als Zeuge bei zwei Streitenden steht', valamint a третий sorszámnév jelentésére a régi orosz nyelvben : „döntőbíró", „közvetítő", „tanú".[12] Elsősorban Zeus az, akit tanúul hívnak a szerződő felek, amikor esküvel erősítik meg a fegyverszünetet (Il. III. 276), s ezt a szerződést éppen azért bonthatta meg Pandaros utóbb, mert hiába egyeztek meg a trójaiak és achájok, s hiába idézték a megegyezéshez Zeust, ő, a szerződés harmadik tényezője ezúttal elmaradt, „Zeus nem valósította meg" (*ἐπεκραίαινε* Il. III. 302) illetőleg „nem teljesítette" (*ἐτέλεσσε* Il. VII. 69), amiből az következik, hogy az eskü hiányos a „beteljesítő" (*τέλειος*) isten jelenléte nélkül. S jellemző, hogy amikor Pallas Athéné — Zeus engedélyével — megjelenik a földön éppen Pandarost a szerződést megszegő nyíllövésre buzdítani, az emberek találgatják, hogy új harcot jelent-e ez az isteni megjelenés, vagy pedig Zeus — a „háború sáfára" : *ταμίης πολέμοιο* — barátságot hoz létre a két fél között (Il. IV. 84). Egyenesen tanúnak (*μάρτυρος* vagy *ἐπιμάρτυρος*) idézi Zeust Hektór, amikor párviadaluk előtt szerződést köt Ajasszal arra nézve, hogy az elesett fél holttestét szolgáltassa ki hozzátartozóinak a másik (Il. VII. 76).

Hogy sok ilyen és hasonló mozzanat az, amely Zeus *τρίτος* jelzőjében találta meg a maga összefoglaló kifejezését, az is mutatja, hogy milyen sokféle összefüggésben merül fel egyszerre Aischylosnál. De ugyanez a megfigyelés azt is valószínűtlenné teszi, hogy a sorszámnév csak Aischylosnál került volna először Zeus neve mellé vagy neve helyére, mintegy metonymiás alapon, amennyiben ő az az isten, akinek az italáldozat során a harmadik kehely jár : így magyarázza Zeus „alkalmilag" előforduló *τρίτος* jelzőjét Dindorf (Lex. Aisch. 1876. s. v. *τριτόσπονδος*) és Liddel—Scott (s. v. *σωτήρ*). Hogy az a „megmentő" istenség (*Σωτήρ*), akit a harmadik áldozati kehely számos forrás (Sophoklés fr. 392 Nauck, Pindaros Isthm. 6, 5, Platón 66D, 167A, 583B, schol. ad Plat. Philebum 66D stb.) szerint megillet, Zeusszal azonos vagy vele azonosítható, azt a Sophoklés-töredék (*Ζεῦ πανσίλυπε καὶ Διὸς σωτηρίου σπονδὴ τρίτου κρατῆρος**) bizonyítja.

*„Fájdalmat szüntető Zeus, és a harmadik kehely italáldozata amely a megmentő Zeust illeti."

mellett Aischylos egy töredéke (fr. 55 Nauck) is bizonyítja: *τρίτην Διός σωτῆρος εὐκταίαν λίβα.** Mégsem hihető, hogy Zeus *τρίτος* mellékneve ebből a szokásból eredt, inkább arra kell gondolnunk, hogy az áldozati szertartásban is azért foglalja el ő a harmadik — és egyben többek között a *τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι* kifejezés már átvitt értelmű platóni használatával igazolhatóan utolsó, az áldozati szertartást teljessé tevő — helyet, mert ő az, aki isteni hatáskörének lényege szerint „harmadik" és „beteljesítő", *τρίτος* és *τέλειος*. „Hármasság" és „tökéletesség" összefüggését még Pythagoras hívei is mitológiai jelképben foglalták össze, amikor az egyenlőoldalú — „szabályos" — háromszöget hozták kapcsolatba Pallas Athénével, a *κορυφαγενής*-szel (azaz a Zeus fejéből születettel) és *τριτογένεια*-val (Plut. de Iside et Osiride 75).[13]

Aischylos *Leláncolt Prométheus*ában (957—958) Zeus *τρίτος* jelzője arra utal, hogy Uranos és Kronos után ő harmadik gyanánt lett a világ ura:

οὐκ ἐκ τῶνδ' ἐγὼ
δισσοὺς τυράννους ἐκπεσόντας ἠσθόμην;
τ ρ ί τ ο ν δὲ τὸν νῦν κοιρανοῦντ' ἐπόψομαι
αἴσχιστα καὶ τάχιστα.**

A *Síri áldozók* (244—245) szerint Kratos és Diké mellett Zeus a „harmadik", akinek a jelenléte szükséges ahhoz, hogy Erő és Igazság szövetsége sikerre vigye Orestés ügyét; ezért fohászkodik így Élektra;

μόνον Κράτος τε καὶ Δίκη σὺν τῷ τ ρ ί τ ῳ
πάντων μεγίστῳ Ζηνὶ συγγένοιτό μοι.***

De itt utóvégre a logikus gondolatmenet minden hagyománytól függetlenül is harmadiknak, *τρίτος*-nak jelölhetné ki Zeust; ennek a helynek a bizonyító erejét is növeli, ha tudjuk, hogy Zeusnak a harmadik hely jut Orestés hálaadásában, mikor a vérbűn alól feloldozva, átvenni készül atyja örökét Argosban (Aisch. Eum. 758—761):

* „A megmentő Zeusnak szentelt harmadik italáldozatot . . ."

** „Nem tapasztaltam-e már, hogy két zsarnok kiesett közülük a hatalomból? A *harmadikat* is látni fogom, aki most uralkodik, amint mindenki másnál csúfosabban és gyorsabban (elbukik)."

*** „Csak az Erő és az Igazság legyenek velem, a *harmadikkal*, a mindenek között legnagyobbal, Zeusszal együtt."

... Παλλάδος καί Λοξίου
ἕκατι καὶ τοῦ πάντα κραίνοντος τ ρ ί τ ο υ
σωτῆρος, ὃς πατρῷον αἰδεσθεὶς μόρον
*σώζει με μητρὸς τάσδε συνδίκους ὁρῶν.**

Az *Eumenides* cselekményéből csak az tűnik ki, hogy Apollón Loxias és Pallas Athéné álltak Orestés pártján, de Orestés tudja, hogy e kettő segítsége is csak azért vezethette őt győzelemre, mert velük volt Zeus is, aki éppen azáltal „megmentő" *(σωτήρ)*, mert mint „harmadik" van jelen észrevétlenül is a nyíltan cselekvő másik két isten mellett, éppen ő az, aki „mindent beteljesít", *πάντα κραίνει*. Emlékezhetünk rá, hogy ugyanez az ige szerepelt Homérosnál akkor, amikor arról volt szó, hogy Zeus „nem valósította meg", nem „tette teljessé", jelenlétével nem szentesítette az achájok és trójaiak fegyverszüneti szerződését: *οὐδ' ἄρα πώ σφιν ἐπεκραίαινε Κρονίων*. Az *(ἐπι-) κραίνειν* ige Aischylosnál is, Homérosnál is, szinonímája a *τελεῖν* igének, amit mutatnak Hektór szavai (Il. VII. 69) is, amikor ugyanarról a tényről, melyre Il. III. 302 céloz, azt mondja, hogy Kronidés nem tette teljessé az esküt: *ὅρκια μὲν Κρονίδης ὑψίζυγος οὐκ ἐτέλεσσεν*. A *τέλειος* jelzőnek a tökéletesség passzív állapotán túlmutató jelentését mutatja pl. Aischylosnak az a sora, amelyből világos, hogy Zeus azért *τέλειος* mert ő az, aki „mindent beteljesít", „jó végre juttat" (Ag. 973): *Ζεῦ Ζεῦ τέλειε, τὰς ἐμὰς εὐχὰς τέλει.***

Hogy *τρίτος* esetében is valóban állandó attributumról van szó, s nem csupán egy-egy konkrét összefüggésből értelmezendő jelzőről, arra nézve az *Oltalomkeresők* (24—28) vallomása esik a legsúlyosabban latba:

ὧν πόλις, ὧν γῆ, καὶ λευκὸν ὕδωρ,
ὕπατοί τε θεοὶ καὶ βαρύτιμοι
χθόνιοι θήκας κατέχοντες,
καὶ Ζεὺς σωτὴρ τ ρ ί τ ο ς, οἰκοφύλαξ
*ὁσίων ἀνδρῶν ...****

* „... Pallas és Loxias és a mindent beteljesítő *harmadik* megmentő isten kegyelméből, aki atyám végzete felett szánakozva megoltalmaz engemet anyám ügyének ezekkel a védőivel szemben."

** „Zeus, Zeus, a teljesség istene, teljesítsd be ezeket az imáimat."

*** „Akiké ez a város, a föld és a fehéren csillogó víz, ti égi istenek és ti szigorúan büntető földiek, a mélységben lakozók, és Zeus, megmentő isten, a *harmadik*, a jámbor férfiak házának őrizője ..."

Helytelen abból kiindulni,[14] hogy Zeus itt is csak annyiban „harmadik", hogy a felsorolásban a *ὕπατοι* és a *χθόνιοι*, a felső és az alvilági istenek két *kategóriája* után következik ; helytelen azért is, mert a görög vallásos érzés ebben a két többes számban egy egész sor istenséget a maga személyes mivoltában állít maga elé, ezek között Zeus is helyet foglal, s így őt a *τρίτος* jelző nem velük szembe helyezi, hanem kiemeli az általánosabb megfogalmazásból. De helytelen azért is, mert a *ὕπατοι* és a *χθόνιοι* két kategóriáját, amelyek után Zeus esetleg még mint „harmadik" volna említhető, megelőzi már egy sor megszólítás : a Város, a Föld, a csillogó Víz. Legalább is a két utolsóban — de éppen az idézett összefüggés teszi valószínűvé, hogy a Városban is — az a görög vallásosság, amelynek itt Aischylos hangot ad, feltétlenül istenséget látott, az üldözött Danaidák feltétlenül hozzájuk is mint istenségekhez folyamodnak, tehát Zeus, bár lezárja s így „teljessé" teszi a sort, semmiesetre sem „harmadsorban" megszólított istenség. A *τρίτος* jelző csak mint Zeus egyik állandó jelzője szerepelhet itt, két más jelzőjével *(σωτήρ, οἰκοφύλαξ)* egyenrangú helyzetben ; a melléknév praedicativ szerepe mellett az sem volna felhozható, hogy nominativusban áll, hiszen a *Ζεύς* név sem áll vocativusban.

Aischylos tehát nemcsak Zeus állandó mellékneveként — az *Eumenides*-ben Zeus megnevezése nélkül, főnévi szerepben is, mint *Τρίτος Σωτήρ* félreérthetetlenül Zeus nevét helyettesítve — igazolja a *τρίτος* sorszámnevet, hanem a melléknév értelmezésében is segítségünkre van : Zeus az éppen, akinek mint „harmadik" tényezőnek jelen kell lennie ahhoz, hogy két tényező harmóniáját „teljessé tegye" s e harmóniára épülő cselekményt sikerre vigye ; Erő és Igazság az osztálytársadalomban nem mindennapos megegyezése is Zeusnak a megegyezést szentesítő jelenlétét követeli meg ehhez. Kétségtelen, Pallas Athéné *Τριτογένεια* neve előbb lép fel a szövegszerű hagyományban, mint Zeus *τρίτος* jelzője, mégis, ennek a jelzőnek a régiségét is bizonyítja egyfelől, hogy Aischylos már többféle értelmezésben használja, másfelől, hogy ez értelmezések részben Zeus homérosi szerepével vágnak egybe (a kettő szövetségét szentesítő harmadik), részben a hésiodosi *Theogoniá*-ra utalnak (Zeus a harmadik a világ urainak sorában). Igaz, Aischylosnál nem találtuk nyomát annak, hogy Zeust a *τρίτος* jelző annyiban is megilleti, hogy ő három testvér közül a harmadik, bár ez a szerep sem áll egészen távol a *τέλειος* jelző szférájától sem, hiszen a „három testvér" mesemenetének jellemzője az éppen, hogy a szerencsés harmadik

testvér vállalkozása az, amely „jó végre" jut s ezzel a mesekompozíciót is végig viszi, lezárja. És éppen ebben a vonatkozásban tanulságos Usener egy kellő figyelemre nem méltatott utalása: ha *Ζεὺς σωτήρ*-t megilleti a *τρίτος* jelző, az északi mitológiában is három testvér egyike, Odin az, aki a *Thriðhi* = „harmadik" jelzőt viseli, sőt a sorszámnév fedezhető fel az ind mitológia *Trita Āptya* nevében is, aki mellé a Rgveda testvérekül az „Elsőt" és a „Másodikat", *Ekatát* és *Dvitát* adja s az ind mítosz tud arról is, hogy a „harmadik" testvért — egy sor népmesének a szerencsés harmadikra irígykedő gonosz testvéreihez hasonlóan — a két másik dobta a verembe, amelyből Trita Āptya csodálatos körülmények között, Brhaspati segítségével kimenekül.[15]

Minden okunk megvan tehát arra, hogy Zeus *τρίτος* jelzőjét igen régi eredetűnek tartsuk s az eposz korára nézve ismeretének bizonyítéka gyanánt azt fogadjuk el, hogy Homéros és Hésiodos egyaránt Zeus leányát nevezik *Τριτογένεια*-nak, s mindannyiszor éppen olyan összefüggésben, amely azt hangsúlyozza, hogy Pallas Athéné Zeusnak a leánya. Nincs viszont semmi okunk arra, hogy a *Τριτογένεια* nevet a homérosi mitológia krétai elemének tartsuk, annál kevésbé, mert Gruppe ilyenirányú magyarázata — utalással Hésychiosra, aki szerint a krétai Knossos régi neve *Τρίτα* volt — a *Τριτογένεια* nevet, „Trita istennőjének" értelmezve, több, elfogadhatatlannak minősített magyarázattal ez egy tekintetben egybehangzóan, Zeustól teljesen elszigeteli.[16]

Abban mindenesetre Kretschmernek is igaza van: az anya nélkül született Athéné születésének a mítosza — az éppen, amelynek mintegy tömör összefoglalását adja a *Τριτογένεια* név egyik hésiodosi előfordulása (Theog. 924) — a matriarchátus legyőzését, a patrilineáris leszármazási elv győzelmét fejezi ki.[17] Ez tökéletesen egybevág Engels megállapításával: Apollón és Pallas Athéné az *Oresteiá*-ban „az új, apajogú rendet" képviseli az Erinnysekkel szemben.[18] Vajon valamiféle vallási hagyományt követ-e a Periklés-kori művészet Athénben, amikor Athéné Parthenos szobrának a talapzatán — Pausanias (I 24, 7) tanúsága szerint — annak a Pandórának a születését ábrázolja,[19] akinek a mítosza ugyancsak azt a társadalomban végbement változást tükrözi vissza, amelynek során a detronizált anya-istennő kultuszát a nő alacsonyabb értékelése váltja fel?[20]

Aischylos egy helyéből mindenesetre következtethetünk a Zeusnak szentelt „harmadik kehely" szokásának a patriarchális család kialakulásának történetében elfoglalt hasonló helyére.

Az *Agamemnón* első karéneke, baljóslatú emlékként idézve fel mindjárt a cselekmény élén Iphigeneia feláldozását, visszaemlékezik arra az időre is, amikor a szűz Iphigeneia még mint a királyi ház boldog gyermeke vett részt a család áldozati szertartásán s neki jutott a feladat, hogy a harmadik kehely mellett tiszta hangon atyja üdvéért imádkozzék (Aisch. Ag. 244—246):

> *. . . ἁγνᾷ δ' ἀταύρωτος αὐδᾷ πατρὸς*
> *φίλου τριτόσπονδον εὔποτμον*
> *παιᾶνα φίλως ἐτίμα.*

Hogy éppen a hagyományos harmadik italáldozatnál jut a ház szűz leányának olyan szerep, amely a leánynak apjához való viszonyát domborítja ki, a szertartás olyan vonása, amelynek, ha volt mitológiai *aition*ja, ez csakis *Ζεὺς τρίτος* szűz leányának, *Τριτογένεια*-nak apjához való viszonya lehetett.

AZ ARANYKOR-MITOSZ ÉS A BOLDOGOK SZIGETEI

A fennálló világrend történeti kialakulását Hésiodos *Theogoniá*-ja az egymást erőszakos cselekedetek útján felváltó isten-nemzedékek mítoszában jeleníti meg. A Khaos jött létre először, nem mint az alakuló világ gomolygó ősanyaga, hanem mint maga a „tátongó üresség", a „tér", amely minden létezés alapfeltételeként a kialakult világban is fennmarad: a világ legfejlettebb, Zeus uralma alatt álló korszakában is számolni kell vele (Theog. 700 és 814)[1]. Ezt követi — még genealógiai kapcsolat nélkül — a „szélesmellű" Gaia, a Föld, minden létezőnek szilárd alapja, mely mint a soron következő születések női, s a matriarchátus emlékére utalóan elsődleges principiuma megszüli a maga hímnemű párját, Uranost, az Eget. A világfolyamat megindulásának feltétele, hogy Ég és Föld szétváljanak: [2] az első istenpár első gyermeke, Kronos, Gaia fölszólítására vállalja az erőszakos szétválasztást, s apját megcsonkítva vet véget a világ mozdulatlanságát jelentő ölelkezésnek. Kronos feleségül véve Rheiát, apja sorsának megismétlődésétől félve, egymásután születő gyermekeit elnyeli, mindaddig, amíg a legfiatalabbat, Zeust, Rheia megmenti — bepólyált követ ad át helyette az apának —, s a harmadik isten-nemzedék jövendő királya titokban felnövekedvén, apját legyőzi és testvéreinek visszaadására kényszeríti. Hettita és hurrita szövegekben Forrer találta meg e mítosz pontos, minden jel szerint babylóni előzményekre visszavezethető mását[3]: Kumarbi, az „istenek atyja" Kronoshoz hasonlóan férfiatlanítja meg atyját, Anut, akiben nem nehéz a sumer-akkad Ég-istenre (An, Anu) ismerni. A hettita szöveg szerint Anu fenyegetően figyelmezteti Kumarbit születendő fiára, a Vihar-istenre — a hurrita Pantheon Tesubjára —, s az igen töredékesen fennmaradt ékírásos táblákból kiolvasható, hogy Kumarbi is, elkerülhetetlen végzetét elkerülendő, egymásután felfalja gyermekeit. Sőt szó van egy kőről is a szövegben, valamiféle új kultusz bevezetésével kapcsolatban; Güterbock hívja

fel a figyelmet arra, hogy a *Theogonia* szerint is azt a követ, amellyel Kronost szedte rá Rheia, utóbb a Parnassos alatt, Pythóban (Delphoiban) helyezte el Zeus örök emlékezetre (Theog. 498—500).[4] Forrer még lehetségesnek tartotta, hogy a korábban hettita uralom alatt álló Kisázsiában szívósan élő hagyományt sajátítottak el a görögök ; Güterbock föníciai közvetítésre gondol : hettita-hurrita hagyományok ismeretét igazolják a Rasz-Samra szövegek, s byblosi Philón is föníciai forrásból merítette az egymást váltó isten-nemzedékek mítoszának egy s más részletvonásban a keleti forrásokhoz Hésiodosnál közelebb álló változatát.[5]

Hésiodos költészetének egyéb — az alábbiakban még részletesebben tárgyalandó — keleti elemei is a föníciai közvetítést valószínűsítik. Bár véleményünk szerint Euboia — s egyben Boiótia — föníciai telepeinek s az euboiai — s egyben a boiótiai — helyi műveltség föníciai elemeinek a kérdése korántsem zárult le azokkal a negatív megállapításokkal, amelyeket Euboiát illetően F. Geyer, Boiótiát illetően főleg E. Meyer szegezett szembe az idevágó antik hagyományokkal s e hagyományok igazolására törekvő modern kutatókkal,[6] úgy hisszük mégis, semmiféle különleges helyi viszonyokra nem kell hivatkoznunk annak magyarázatául, hogy a görög irodalomban is fellépnek föníciaiak által közvetített keleti elemek éppen abban az időben, amelyet a görög művészet története az archeológiai anyagban széleskörűen megmutatkozó hasonló jelenségek alapján egyenesen az „orientalizáló stílus" korszakának tekint.[7] Más kérdés, hogy a föníciai műipar termékeivel párhuzamosan, ezeknek és motívumaiknak elterjedésével is kirajzolódó közlekedési vonalakon ismertté vált és görög átfogalmazásra serkentő orientális irodalmi motívumok közé hol és milyen helyi hagyományok szövődnek, és ez a kérdés nem is dönthető el mindig egészen megnyugtató módon. Így Erós, aki a *Theogonia* szerint (120) már a világfolyamat legkezdeténél jelen van, s Gaiával, a Földdel, minden létezés alapjával együtt lép fel mint minden további keletkezés principiuma, valóban Hésiodos szülőföldjének, közelebbről Thespiainak ősi Erós-kultuszából került-e az alapvonásaiban keleti eredetű kozmogóniai összefüggésbe,[8] vagy pedig e helyen a szerelem föníciai megszemélyesítésének a görög mitológiai névvel való helyettesítése-e csupán? — oly kérdés, amelyet ezúttal függőben kell hagynunk. Vizsgáljuk ehelyett Hésiodos költészetének egy-két olyan — egyébként összefüggő — mozzanatát, amelyeken véleményünk szerint a költő euboiai tapaszta-

latainak a hatása kimutatható. Ilyennek tekintjük mindenekelőtt azt a motívumot, amelynek segítségével Hésiodos az egymást váltó isten-nemzedékek mítoszát a más, de ugyancsak keleti forrásokból merített aranykor-mítosszal egyeztette össze.

A *Munkák és Napok* aranykor-mítoszának babylóni eredetére az orientalisták előbb a babylóni kozmogónia egyéb vonásaival való egyezés alapján következtettek,[10] majd R. Reitzenstein a babylóni mítosz iráni és indiai kisugárzása alapján nyújtotta körültekintő igazolását ennek az álláspontnak.[11] Az eddiginél több figyelmet érdemel ebben az összefüggésben is a Biblia egy babylóni vonatkozású elbeszélése. Dániel Könyve (II. 31—45) szerint Nebukadneccár babylóniai király álmában egy szobrot lát, amelynek feje aranyból van, melle és karjai ezüstből, hasa és oldalai rézből, lábai vasból és agyagból. Dániel, a Babylóniába hurcolt zsidó foglyok egyike, így fejti meg az álmot: a négy fém négy egymásután következő s az egész világra kiterjedő birodalmat jelent; hogy a szobor lábai és lábujjai részben vasból, részben agyagból vannak, ez arra vall, hogy a negyedik birodalom már megoszlik, s részben erős lesz, mint a vas, részben romlandó, mint az agyag; ekkor fog támadni egy új birodalom, amely mindent lerombol, de maga meg nem romlik, hanem örökké fennáll. Ez a vízió Hésiodos elbeszélésével egyezik abban, hogy a korszakokat egyre silányabb fémmel jelzi, ugyanabban a sorrendben, mint Hésiodos. S az utolsó korszakot itt is ellentétek bontják meg: aligha csalódunk, ha vas és agyag ellentétében fegyveres elnyomók és a földhöz közelálló gyöngék ellentétét, végső fokon tehát az osztályellentét felismerését sejtjük. Egyezik Hésiodosszal az ószövetségi látomás abban is, hogy a végső romlást jelentő vaskorszakot, amely azonban önmaga ellentétét is magában hordja, mint ahogyan az erőszak feltételezi a gyöngéket, akiken érvényesítheti önmagát, fel fogja váltani egy reménybeli korszak. Első tekintetre eltér az ószövetségi elbeszélés Hésiodostól abban, hogy Dániel Nebukadneccár előtt a saját korukat — Nebukadneccár világbirodalmát — jelöli meg „aranykor" gyanánt, míg Hésiodos a vaskor emberének tartja magát, s az emberiség távoli múltjában látja az aranykort. Ez az ellentét azonban csak látszólagos, mert hiszen Dániel Könyve i. e. a II. században, úgy látszik, 168 és 165 között keletkezett,[12] s Nebukadneccár korára, mint távoli múltra tekint vissza. A könyv időszerű tendenciája szerint tehát a makabeus felkelés küszöbén a végső ellentéteket kibontó negyedik korszakot tartja szem előtt, s a közeli jövőre igéri a megújhodást.

Hésiodos és az ószövetségi könyv elbeszélései természetesen egymásból le nem vezethetők, hanem közös forrásra utalnak; ugyanúgy azok az iráni és indiai hagyományok, amelyekre Reitzenstein mutatott rá. A csak középkori szövegben ránkmaradt, de az Avesztára visszavezethető elemekkel tele Bahman-Yast szerint Zarathusztra egy fát lát, amelynek arany, ezüst réz és vaságai jelzik a világ korszakait; e korszakok — Zarathusztra korán kezdve, mint ahogy Dániel Könyvében is a látomás fiktív időpontja az aranykorra esik! — vezetnek az idegen uralom, az erkölcsi hanyatlás, a természet rendjének felfordulása által jellemzett vaskorszakig, s ezután jön a megváltó. Ha a mandäus megfogalmazásban az első ember kapja a kinyilatkoztatást a világ korszakairól, ez formailag eszünkbe juttatja nemcsak *Az ember tragédiája* magvát képező régi Ádám-legendát,[13] hanem az Aeneis VI. énekét is. Vergilius eposza szerint az Alvilágban, ha nem is az első ember, de a római nép ősatyjaként tisztelt Aeneas tart seregszemlét Róma eljövendő korszakai felett, s ezt a seregszemlét a visszatérő aranykorral azonosított „pax Romana" rajza végzi. Reitzenstein babylóni hatást feltételez az indiai Yuga-tan mögött is; a négy korszak: Satyayuga vagy Kritayuga = aranykor, Tretayuga = ezüstkor, Dvaparayuga = rézkor, Kaliyuga = vaskor; a négy korszak összesen 4 320 000 esztendejével a „nagy évet" alkotja, s ezen belül a négy korszak fokozatos dekadenciája abban is megnyilvánul, hogy az egymást követő korszakok időtartama egyre rövidebb.

Ha nem számítjuk az eljövendő korszakokat, amelyek többnyire a vergiliusi „magnus ab integro saeclorum nascitur ordo" értelmében új aranykorral kezdik el a végromlással záruló ciklus megismétlését, mind e keleti források négy korszakot ismernek. Az egymást követő korszakok fokozatos elsatnyulását ugyanannak a négy, egyre silányuló fémnek a neve jelzi: a szerszámok és fegyverek anyagának egy-egy korszakot jellemző realitására mint a megjelölés okára legfeljebb a két utolsónál, a rézkornál és a vaskornál gondolhatunk, aminthogy Hésiodos utal is erre (Erga 150—151). Ám csak Hésiodosnál szerepel öt korszak, éspedig úgy, hogy a rézkor és a vaskor közé illeszkedik a „hősök korszaka", *sorrendben* negyedik gyanánt, de a *rendszerbe* szervetlenül, amit elárul az is, hogy ennek az egy korszaknak nem jutott semmilyen fémre utaló név. A keleti mítoszt Hésiodos vezeti be a görög irodalomba, de alighanem tőle függetlenül kerül a jóslat-költészetbe, majd az eredeti forráson, illetőleg ennek más közvetítőin tájékozott kezek úgy korrigálják a hésiodosi

hagyományt is, hogy a négy korszak rendjét megzavaró törés kiküszöbölődjék. Hésiodos negyedik korszakát, a „hősök korát", bár sok más tekintetben őt követi, elhagyja Aratos, kinél — i. e. a III. században — keleti források ismerete is feltételezhető, s elhagyja — már nyilván Hésiodos mellett hellénisztikus forrásokat, köztük Aratost is konzultálva — Ovidius.[15]

Mi késztette Hésiodost erre az egyetlen olyan változtatásra, amit az általa kidolgozott vagy átfogalmazott jelentőségteljes szimbólumokkal általában gondosan sáfárkodó idő semmiképpen sem igazolt? Rohde szerint merőben vallási igény vezette a költőt: az őskultusz szempontja, amennyiben a halhatatlan lelkek rendszerét akarta teljessé tenni, az aranykori és ezüstkori emberekből lett daimónok két kategóriájához csatolva a harmadikat, azoknak a kiválasztott hősöknek a csoportját, akiket a test és lélek kapcsolatának felbomlása nélkül ragadtak ki az istenek az élők közül halhatatlan halottak gyanánt.[16] Kiválasztott hős — Zeus veje — kivételes sorsaként már Homéros ismeri a halál utáni életnek ezt a formáját; Próteus igéri az Odysseia (IV. 561—569) szerint Menelaosnak:

> Néked meg nem végzeted az, te nemes Menelaos,
> lónevelő Argos mezején hogy leld a halálod,
> ámde az istenek Élysion mezejére, a földnek
> végire küldenek el, hol a szőkehajú Rhadamanthys
> él, s hol a legkönnyebb lét várja a földilakókat:
> hó nem esik, viharok nem dúlnak, nincs soha zápor,
> éleshangu Zephyr szele fú csak folyton e tájon.
> Ókeanostól jő, hogy az embereket felüdítse:
> mert Helené a te asszonyod és így Zeus veje is vagy.[17]

Rohde idevágó fejtegetései annyiban járulnak hozzá kérdésünk tisztázásához, amennyiben világossá teszik, hogy Hésiodos a Boldogok Szigeteinek a leírásában sem függetleníti magát teljesen Homérostól, sőt, már a homérosi eposzok egységében jelentkező ellentmondást általánosít, amikor kimondja, hogy Zeus kétféle sorsot adott a hérószoknak, egy részüket a halál végzete borította homályba *(ἀμφεκάλυψεν)*, más részüket a Boldogok Szigeteire juttatta Zeus (Erga 165—167). Hiszen az Odysseia minden ismerője nemcsak Menelaos kivételes elysiumi sorsát tartotta számon, hanem sokkal inkább a két „Nekyia", a XI. és XXII. ének Hadést lakó hőseit, s a mindnyájuk nevében megszólaló Achilleus alvilági panaszát (Od. XI. 489—491):

Napszámban szivesebben túrnám másnak a földjét,
egy nyomorultét is, kire nem szállt gazdag örökség,
mint hogy az összes erőtlen holt fejedelme maradjak.[18]

Mindenesetre, ami Homéros szemében az embereknek — a legkiválóbb hősöknek is — általános sorsa, Hadés halálos homálya, arra itt Hésiodos csak futólag utal, éppen csak hogy ne kerüljön ellentétbe Homérosszal. Szemmel láthatólag őt a kiválasztott hősök halhatatlan boldogsága érdekli, ami ezáltal már nem tűnik fel a hérószok nemzedékén belül olyan kivételesnek, mint Menelaos elragadtatása Homérosnál. A Boldogok Szigeteit az aranykori lét vonásai színezik, ami Hésiodosnál új mozzanat, de ezek a vonások, ha újak is, nem kerülnek ellentétbe a homérosi Élysion inkább olymposi (v. ö. pl. Od. IV. 565—576 és Od. VI. 43—46) vonásaival, hanem kiegészítik ezeket. Még látni fogjuk, mi teszi Hésiodos számára fontossá ennek az aranykori maradványokat őrző messze tájéknak a leírását. Ám Rohde megoldását, amely szerint Hésiodos egyenesen azért iktatta volna a rézkor és a vaskor közé a hősök korszakát, hogy így alkalma nyíljék — nem is e messzi tájékról, hanem — a hérószokról mint a halotti kultuszban részesítendő ősökről beszélni, nem tartjuk kielégítőnek. Éspedig először azért nem, mert kivált a *Munkák és Napok*-at, a benne kifejezésre jutó osztályöntudatos ideológia vallásos színezete, sőt számos babonás előírása ellenére, sokkal inkább a reális élet praktikus — erkölcsi és hasznossági — követelményei töltik el, hogysem bármiféle, a halálon túli életre vonatkozó spekulációnak ilyen strukturális szerepet mernénk tulajdonítani benne. Másodszor azért nem, mert ha éppen kiválasztott hősök túlvilági boldogságát akarta az elhalt ősök rendszerébe illeszteni a költő, megtehette volna már a rézkor embereinél ugyanazt a megkülönböztetést, amelyet a hérószokra haláluk után váró kétféle sors között tesz, annál is inkább, mert az egyik sors, a homály, amelyet a halál végzete borít rájuk (Erga 166), nem sokban különbözik attól a névtelenségtől, amely a fagyos Hadés dohos házában (Erga 153) amúgy is sok tekintetben az eposz vonásaival jellemzett rézkor embereire[19] várt haláluk után. Hésiodosnak azért kellett módosítania a négy világkorszakot egymás után sorakoztató mítoszon, mert ez a mítosz ellentétben állt egy olyan hagyománnyal, amelyet tiszteletben tartania ilyen vagy olyan szempontból ajánlatos volt: a módosítás irányából következtethetünk a legbiztosabban a módosítás okára is.

Éppen ezért közelebb jár az igazsághoz Reitzenstein, aki arra utal, hogy Hésiodos *Theogoniá*-ja is a végén a hérószok történetébe megy át, tőlük származtatja magát az a nemesség, amelynek a körében a rapszódosz éneke felhangzik ; jelenkorának ezt az előzményét Hésiodos nem mellőzhette.[20] Kétségtelen, hogy Hésiodos, mint részvétele az euboiai Khalkisban az Amphidamas temetése alkalmából rendezett versenyjátékon (Erga 650—659) is igazolja, a nemzetségi arisztokrácia ünnepeitől nem tartotta távol magát, kétségtelen az is, hogy ennek megfelelően alkalmilag az előkelőek származástudatának az ápolására is vállalkoznia kellett. Csakhogy a négy — illetőleg öt — világkorszak mítosza a *Munkák és Napok*-ba illeszkedik, tehát Hésiodosnak abba az eposzába, mely a boiótiai földbirtokos arisztokráciával szemben határozott osztályöntudattal dolgozza ki a földművelő parasztság szempontjait. Ha itt is tekintettel volt arra a hagyományra, amely a jelenkort közvetlenül megelőző hőskor embereit eszményíti, s ezt a hagyományt akkor is érvényesíti, ha ezáltal ellentmondásba keveredik elbeszélésének fővonalával, akkor arra kell gondolnunk, hogy ez a hagyomány már általánosan elfogadott tekintéllyel rendelkezett, mellőzni vagy szembeszállni vele a saját hitelének a kockáztatását jelentette volna. A világkorszakok mítoszának módosítása ilyenformán nem is arisztokratikus közönségének igénye, inkább a saját költői reputációjának követelménye lehetett. S minthogy e hagyományt, amellyel Hésiodos itt kénytelen kompromisszumot kötni, a homérosi eposzok képviselik, itt is utalnunk kell azokra a következtetésekre, amelyeket másutt Homéros és Hésiodos relatív kronológiáját illetően vontunk le azokkal a kutatókkal szemben, akik Homérost Hésiodosnál fiatalabbnak tartják.

Homéros hősei derekabbak, szebbek, erősebbek a jelenkor embereinél, s kiválóságukkal a nemzetségi arisztokrácia morális eszményét megszabó, de legfeljebb megközelíthető, teljesen el nem érhető paradigmát jelentik. Gondoljunk csak Aineias és Diomédés párviadalára az *Ilias*-ban. Diomédés hatalmas követ ragad a trójai hős ellen : ő könnyűszerrel lóbálja meg a magasban, de két ember sem bírná el a mai halandók közül (*οἷοι νῦν βροτοί εἰσ'* Il. V. 304). Aineias forgócsontját éri a dobás ; lerogy, s ott helyben el is pusztulna, ha anyja, Aphrodité istennő nem vigyázna rá : fényes leplét veti rá és hófehér karjaival kiragadja a küzdők közül a halandó Anchiséstől fogant gyermekét. Erre a képre a hősöknek a mai emberekét sokszorosan meghaladó testi ereje ugyanúgy jellemző,[21] mint az istenek és a halandók

közelsége. Az aranykorral Hésiodos mégsem azonosíthatta minden további nélkül, mert hiszen az aranykor legjellemzőbb vonása, a béke hiányzik belőle : azt a hősi kort, amelyet a homérosi eposzok rajzolnak, súlyos harcok töltik ki. De nem azonosíthatta a rézkorral sem, hiszen ez már a hanyatlás harmadik fokát képviseli, s a homérosi kor tündöklése semmi esetre sem jutott volna kielégítő értékeléshez egy, az előző korszakokhoz képest mély süllyedést, s csupán a vaskorhoz viszonyítva relatív előnyöket feltüntető összképben. Ezért, bár a fémeknek az első három korszakon végigvonuló sorrendje s a fokozatos hanyatlás belső következetessége alapján is a rézkor után negyediknek már a vaskort várnók, Hésiodos megtöri a logikus vonalat. Zeus a rézkor kőrisfából teremtett, erőszakos, kemény fajtája után igazságosabb és derekabb fajtát hozott létre, a hős férfiak, *hérószok* isteni nemzedékét *(ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος)*, akiket félisteneknek nevezünk, s akik mielőttünk éltek a földön *(προτέρῃ γενεῇ κατ' ἀπείρονα γαῖαν)*. A vaskorra csak azután kerül sor, hogy ezeket a hősöket a trójai és a thébai mondakörből ismert háborúk elpusztították. De csak egy részüket rejtette el a halál végzete, más részüket Zeus a föld szélein telepítette le, a Boldogok Szigetein, a mélyörvényű Ókeános mellett, s ott gond nélkül élnek mint boldog hérószok, messze a halhatatlan istenektől, Kronos uralma alatt, akit Zeus feloldott bilincsei alól, és a boldogult hérószok fölé rendelt. A Boldog Szigetek lakóinak gondtalan életét, jellemzően, az aranykori nemzedékkel kapcsolatban egyszer már elhangzott szavakkal festi a költő : *ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες* (Erga 170/b = 112/b), aminthogy itt a természet is megőrizte aranykori vonásait : a föld évente háromszor hozza meg önmagától mézédes termését. Így menti meg legalább az aranykor néhány alkonyati sugarát Hésiodos a homérosi hősök számára, a homérosi mitológiához képest újszerű, de a homérosi eposzok tendenciájától nem idegen elemek segítségével. Arra a kérdésre, hogy ezeket az elemeket pusztán Hésiodos képzelete teremtette-e, a Boldogok Szigeteire vonatkozó későbbi hagyományok segítségével igyekszünk feleletet adni.

Meg kell mondanunk mindenesetre, hogy a *Munkák és Napok* szöveghagyománya ezen a ponton nem problémamentes. A 169. sort — „isteni székhelytől távol s Kronos ott a királyuk" - a legjobb középkori kéziratok nem tartalmazzák, csak Zénobios és Proklos idézi, bár ez utóbbi szintén méltatlannak ítéli Hésiodoshoz.[22] Enélkül is természetesen biztosítva volna Hésiodos elsősége abban a tekintetben, hogy ő említi először a görög köl-

tészetben a Boldogok Szigeteit mint az üdvözült halottaknak a föld szélén elképzelt lakóhelyét, s ezeket a szigeteket az aranykor vonásaival ruházta fel. Ámde a genfi Naville-papirusz alapján — mint H. Weil felismerte — helyreállítható az az összefüggés, amely igazolja, hogy Hésiodos már a Boldogok Szigetein Kronos uralmának a motívumát is ismeri.[23] E papírusz segített meghatározni a 169. sor helyét a szövegben, s egyben kiegészíti azt, éppen olyan pontokon, ahol a hiány erősen érezhető volt enélkül a kiegészítés nélkül, s bár egyik esetben e hiány csak akkor merült fel, ha a 169. sort hitelesnek fogadjuk el, a másik esetben akkor is, ha a 169. sort mellőznők. Az előző korszakokkal ellentétben a vaskort a középkori kéziratok által nyújtott szöveg nem mutatja be, a szokott bevezető nélkül egy jobb kor után epedő sóhajjal hirtelen tér rá az ismertetésére (Erga 174) :

> Csak ne születtem volna a most élő ötödik rend
> emberekként . . .

A Naville-papírusz segítségével úgy tölthetjük ki a hézagot, hogy a vaskort bevezető sorok hibátlanul illeszkednek abba a sémába, amelynek keretében az előző korszakok sorra felléptek (Erga 169. d—e) :

> Aztán létrehoz ismét egy más emberi fajtát,
> sok népet tápláló földön most ezek élnek.

Éppen ez a tény fokozza elsősorban a papírusz által nyújtott kiegészítés hitelét ; e kiegészítés másik fele viszont megerősíti a 169. sor helyét is az egészben. A Proklos által hagyományozott sor szerint ugyanis Kronos uralkodik a Boldogok Szigetein az üdvözült hősök felett. Ám a *Theogonia* két helyéből (718 és 851) az következtethető ki, hogy Zeus nemcsak megfosztotta trónjától, hanem a többi titánnal együtt megbilincselve a legmélyebb Alvilágba, a Tartarosba taszította le Kronost. Az ellentmondást a papíruszból nagyjában kibetűzhető kiegészítés oldja fel, amennyiben itt a költő azt fűzi a mítosznak a *Theogoniá*-ból ismert alakjához, hogy utóbb Zeus feloldotta Kronos bilincseit, s bár száműzte, azt a tiszteletet megadta neki, hogy — mint valamiféle gyarmatosító expedíció bűneinek elengedésében részesült vezére — távol a lakott világtól, távol az istenek székhelyétől is, a Boldogok Szigeteinek a lakói felett uralkodjék, ilyenformán, mint az aranykor egykori ura, a maga személyé-

ben is képviselve az aranykornak e távoli tájakon megőrzött maradványait.

Volt-e Hésiodosnak valamiféle elképzelése arra nézve, hogy a reális világ határaihoz viszonyítva merre fekszenek ezek a szigetek? Egyik bizánci kommentátora, Tzetzés, miután megállapította, hogy a hellének hitvilágában a Boldogok Szigeteinek és az Élysioni Síkságnak ugyanaz volt a szerepe, mint a kereszténveknél a Paradicsomnak, Homéroson és Hésiodoson kívül Lykophrónt, Plutarchost, Philostratost, Diónt említi név szerint, mint akik írtak erről, s hozzáteszi, hogy „még néhányan mások is" lefestették e vidék jó tulajdonságait, állandóan enyhe széljárását s a földnek azt a — Hésiodosszal egyező — vonását, hogy évente háromszor hoz termést. A halottak lelkei hajóznak át oda, amire nézve közelebbről meg nem jelölt forrásból idézi a következőket: „Bretannia, az óceán szigete körül a partvidéken halászattal foglalkozó emberek laknak, akik a frankoknak vannak alávetve, de adót nem fizetnek nekik. Ezek házaik körül szunnyadva hangot hallottak, mely őket szólította, és zörgést vettek észre az ajtók körül. Felkelvén valamiféle bárkát találtak, nem sajátjukat, s ez tele volt utasokkal. Fölszálltak rá, s evezvén, egyetlen lendülettel elérték Bretannia szigetét, bár alig érték el egynapi hajózással is, ha a saját hajóikat kiterjesztett vitorlákkal használták. Ott kikötvén, a partra tették ismeretlen utasaikat. Nem láttak senkit, de hangját hallották azoknak, akik ezeket nevük, törzsük, nemzetségük és mesterségük szerint szólították, emezek pedig hasonlóképpen feleltek. És ugyanígy egyetlen lendülettel haza hajóztak, és észrevették, hogy a hajók könnyebbek lettek, mint amikor az utasaikat szállították."[24] Tzetzés közvetlen forrását nem ismerjük, de annyi könnyűszerrel megállapítható, hogy ez minden lényeges vonásában egyezik Prokopios elbeszélésével, amelyre „a sziget kelta mítoszainak" adatai között Honti János hivatkozott.[25]

Annyit máris megállapíthatunk, hogy Tzetzésnek csak félig van igaza, amikor Hésiodos magyarázatára ezt a sziget-mítoszt idézi. Igaza van annyiban, amennyiben a Boldog Szigetek valóban a halál-sziget általánosabban elterjedt motívumának görög változatát képviselik, de semmiesetre sincs igaza akkor, ha a hésiodosi Boldog Szigeteket az Atlanti-óceán bármely szigetével akarja azonosítani. Görögök — majd rómaiak is — csak sokkal később lokalizálták ilyen messze Nyugatra a maguk Boldog Szigeteit, párhuzamosan földrajzi látókörük kiterjedésével; mert törvényszerű, hogy az ilyenfajta elképzelések mindig

e látókör legtávolibb pontjain helyezkednek el. Hésiodos még Itáliára gondolt, az ő szemében ez volt a földrajzi megismerésnek éppen csak feltáruló mitikus peremvidék, amely a messziség homályában halálos veszedelmekkel is fenyegetett, de egyben — az első hírhozók túlzó elbeszéléseiben — a mindennapinál termékenyebb föld még ki nem használt lehetőségeivel kecsegtetett. Hogy Hésiodos tekintete előtt valóban Itália még reális részletvonásokkal alig-alig kirajzolódó képe lebeg, azt két oldalról is lehet bizonyítani: 1. Hésiodos, amikor a *Theogoniá*-ban Odysseus Itáliában uralkodó gyermekeiről beszél (1015), ehhez a helyhez egészen hasonlóan emeli ki az uralmuk színterét képező „szent szigetek" távolságát *(οἳ δή τοι μάλα τῆλε μυχῷ νήσων ἱεράων)*; 2. a Boldog Szigetek aranykori vonásai ugyan tovább öröklődnek a földrajzi látókör kitágulásával párhuzamosan egyre nyugatabbra helyeződő elképzelésekre, de csak Itáliával kapcsolatban halljuk azt a motívumot, hogy az aranykori vonásokat őrző, csábítóan szép vidéken az aranykori világ detronizált királya uralkodik tovább: Kronos, vagy a római hagyományokban Kronosszal azonosított Saturnus.

Itália mesés termékenységének leírása főleg Augustus korának íróinál kapcsolódik a „Saturnus földje": *Saturnia tellus* elnevezéssel, a legismertebb Vergilius híres Itália-himnusza a Georgica II. énekében (136—174). A *locus communis* forrásait J. Geffcken vizsgálta; szerinte Polybiosra vezethető vissza Varro leírása, viszont Varróból merít Strabón és Dionysius Halicarnassensis ugyanúgy, mint Vergilius, majd az idősebb Plinius; egyedül Aelianus mutat néhány olyan vonást, amely Polybios Itália-leírását a római patriotizmus szempontjai szerint átfogalmazó Varrótól függetlennek látszik.[26] Geffcken vizsgálatai azonban egyrészt túlságosan szűk körben mozognak, másrészt nem veszik figyelembe a megvizsgált forrásoknál sem a mitikus elemeket, még azt sem, hogy hol járul Itália dicséretéhez a nyilvánvalóan mitológiai tartalmú „Saturnusi föld" elnevezés, s hol marad az el. Így juthat bizonyításában a kelleténél nagyobb hangsúlyhoz az olyan érv, hogy e kép megalkotása inkább tulajdonítható Polybiosnak, aki a gyakorlati ember és a filozófus szemével egész Itáliát végigjárta, mint az írott források alapján dolgozó Strabónnak. Igaz, hogy minket viszont ezúttal kevésbé érdekelnek a tradicionális Itália-kép reális — földrajzi, meteorológiai, sőt stratégiai — elemei, mint azok a mitikus vonások, amelyek a tapasztalati adatokat is színezik, sőt jobbára egységes tendenciájukat e leírásokban meghatározzák. S így nézve a kér-

dést, számunkra jelentősebb lesz a Geffcken szempontjából „közömbösnek" minősülő Aelianus adata, s még jónéhány forrás, amelyeket Geffcken még csak említésre sem méltatott.

E mitikus vonások szempontjából viszont Polybios mindjárt mellőzhető lesz, éspedig nemcsak azért, mert művének Itália földrajzi leírását is tartalmazó, XXXIV. könyve elveszett, hanem elsősorban azért, mert amennyire a későbbi idézetekből és utalásokból következtethetünk rá, Polybios történeti művének ezt az egész, túlnyomóan földrajzi vonatkozású könyvét éppen nem a mesés vonások halmozása, inkább a költői és mitológiai hagyományok racionális magvának a keresése jellemezte ; így pl. Strabón említi, hogy Polybios mind Aiolosnak, a szelek királyának a mítosza, mind Odysseus bolyongásai mögött a földrajzi valóságot ismerte fel, természetesen lehántva ezekről „azt a keveset", amit a képzelet költött hozzá (*μικρὰ μὲν προσμεμυθεῖσθαι*, Strabón I. c. 24.). Ennek megfelelően a nyilván Polybiost követő Strabón Itália-leírásában (VI. c. 286) sem találjuk meg a mitikus vonásokat, sőt Varro *De re rustica* c. művében (I. 2.) sem, amelynek római önérzete nem kerül ellentétbe e tudományosnak nevezhető tradíció józanságával ; Itália rendkívüli termékenységét jórészt meteorológiai okok magyarázzák, ezek a campaniai tönköly, az apuliai búza, a falernumi bor, a venafrumi olaj kitűnőségét, a fáknak azt a bőségét, amely egész Itáliát valóságos gyümölcsöskertté avatja.[27] Halikarnassosi Dionysiosnak bevallott törekvése, hogy az itáliai hagyományok mitológiai vonásain túl, a valóságnak megfelelően ismertesse a félsziget kedvező adottságait, mégis, a tapasztalati tényeket úgy csoportosítja, hogy ezek legalább is érthetővé tegyék a régiek véleményét, amely szerint Kronos ezen a vidéken uralkodott valamikor. S bár a szerző saját tapasztalatára hivatkozik, s Hésiodost nem is említi, Campania termékenységét ugyanúgy az évente háromszor termő föld motívumával jellemzi, mint a boiótiai költő annak idején a Boldogok Szigeteit : *Τὰ καλούμενα Καμπανῶν πεδία, ἐν οἷς ἐγὼ καὶ τρικάρπους ἐθεασάμην ἀρούρας θερινὸν ἐπὶ χειμερινῷ καὶ μετωπορινὸν ἐπὶ θερινῷ σπόρον ἐκτρεφούσας.** (Antiqu. Rom. I. 37.) Vergilius Itália-himnuszának, mely az itáliai földet, a jó termés és a hős férfiak szülőanyját „Saturnusi föld" néven üdvözli (Georg. II. 173),

*„Az úgynevezett campaniai síkság, amelyen én háromszor termő szántóföldeket láttam, amelyeken a téli vetés után a nyári és a nyári után az őszi is beérett."

olyan sorai is vannak, amelyek a felmagasztalt hazai föld „aranykoriságára" még nyomatékosabban figyelmeztetnek. Itt örök tavasz van (149), évente kétszer viselősek a barmok, és kétszer hoznak gyümölcsöt a fák (150), s ami a legjellemzőbb : sem állatvilága nem ismeri a ragadozó vadakat és a mérges kígyót, sem növényvilága a mérges sisakvirágot (151—154). Éppen Vergilius IV. eclogájából ismerjük az aranykori természetnek ezeket a vonásait : az eljövendő boldog korszakban nem kell a nyájnak az oroszlántól félnie (22), nem lesz sem kígyó, sem mérges fű nem csalja meg az embereket (Georg. II. 152 : *nec miseros fallunt aconita legentis* ~ Ecl. IV. 24—25 : *. . . et fallax herba veneni occidet).* Hogy csak egy-egy utalással érzékeltessük a szférát, amelybe ezek a vonások tartoznak, hadd emeljük ki, hogy a „messiási korszakban" Ézsajás XXXV. 9. v. szerint is kihalnak a ragadozók : „Nem lesz ott oroszlán és ragadozó vadak nem járnak arra, nem lesznek ott találhatók, a megváltottak mennek arra." A növényvilág hasonló megszelídülését a Babylóni Névtelen (Ézs. LV. 13) igéri : „A tövisbokor helyett felsarjad a ciprus és a csalán helyett felsarjad a mirtus." Amit tehát a IV. ecloga a visszatérő aranykor jegyének tekint az egész világ számára, azt a *Georgica* Saturnus uralmának az áldott itáliai természet által megőrzött emlékei közé sorolja.

Nincs okunk kételkedni Dionysios Halicarnassensis szavaiban, mikor kifejezetten a helyi lakosság hagyományait idézi (I. 36) arra nézve, hogy Zeus uralma előtt Kronos uralkodott Itáliában, s hogy ennek az aranykori uralomnak az emlékét őrzik Itália természeti viszonyai. Annyi bizonyos, hogy Vergilius nem szorult rá az i. e. 30 körül Rómába költöző görög rétorra: már itáliai hagyományt összegez a *Georgicá*-ban ugyanúgy, mint az *Aeneis*-ben, ahol (VIII. 319—329) Euander király beszéli el Aeneasnak, hogy Saturnus Juppiter elől menekült Itáliába, s a vidék akkor kapta a Latium nevet, mert az aranykor istensége itt rejtőzött *(latuisset),* s itt békében uralkodott az emberek fölött, amíg azután az aranykor itt, a „Saturnusi földön" is letűnt és helyet adott a háborúnak és a kapzsiságnak. Latium nevének ezt az etimológiáját Ovidius Saturnus itáliai tartózkodásának további részletvonásaival együtt közli : hajón érkezett Latiumba, ahol Janus fogadta be, ennek az emlékét őrzi az *as* hátoldalán a hajó képe (Fasti I. 233—249). Varro egy utalásából (De lingua Latina V. 42) értesülünk arról, hogy a „Saturnia terra" kifejezést — mindenesetre kérdéses, hogy egész Itáliára-e, vagy csak Latiumra, vagy éppen a Capitolium kör-

nyékére vonatkoztatva — már Ennius is használta, s Vahlennek bizonyára igaza van, amikor az enniusi költészetnek ezt a törmelékét az *Annales* elejére, az Aeneas Latiumba érkezésének körülményeit ismertető részbe, Hesperiára, a latin őslakosságra, s Saturnus apjára, Caelusra utaló egy-egy töredék közvetlen közelében helyezi el.[28] Varro korában egyébként még közkeletű helymegjelölések is, ha nem is római eredetűnek, de Rómában régóta recipiáltnak mutatták e hagyományt ; i. h. arról is tudósít, hogy a Capitoliumot valamikor Saturniumnak hívták. Méltán tulajdonít Preller nagy jelentőséget annak, hogy Dionysios Halicarnassensis szerint (I. 34) nemcsak egész Itáliát nevezték valamikor Saturniának, hanem számos város és vidék, s különösen sok hegy és magaslat *(καὶ μάλιστα οἱ σκόπελοι καὶ τὰ μετέωρα)* viseli még az ő — tehát Augustus — korában is Saturnus nevét : az ősi istenek emlékezete az ilyen magaslatokon él a legszívósabban.[29]

Késői szöveg az, amely mindez elszórt adatokat organikus összefüggésükben mutatja, s éppen ez az organikus összefüggés az, ami számunkra elveszett jó forrására enged következtetni. Macrobiusról van szó, akinek *Saturnaliá*-jában természetesen igen sokféle szempont és számos különböző jellegű forrás keveredik, a görög és a római mítosz, néphagyomány és tudákos kombináció, közvetlen megfigyelés és a sztoikus apologétikára visszavezethető allegorikus magyarázat, rendszertelen kompiláció s a rítus, sőt a gyermekjátékok forrásértékének úttörő felismerése, ami ebben a termékeny módszertani elvben juthat már kifejezésre : *lusus testis vetustatis*. Saturnust illetően is kibékítetlenül állnak egymás mellett a hésiodosi mítosz klasszikus vonásai és az itáliai mitológiának a Kronos-Saturnus azonosítás után is tovább élő elemei.[30] Anélkül, hogy ezúttal mind ez elemek gondos szétválasztására vállalkozhatnánk, csak néhány, a „Saturnia tellus" hagyománya szempontjából különösen fontos mozzanat kiemelésére szorítkozunk.

Macrobius szerint (Sat. I. 7) Itália első királya Janus volt, ő befogadta a Juppiter által trónjától megfosztott s hajón megérkező Saturnust, tőle tanulta meg a földművelést, és ezáltal megszelídítette alattvalóinak nyers életmódját. Saturnusszal együtt uralkodott egy darabig, s minthogy ő volt az első, aki pénzt vert, ennek egyik oldalára saját fejét, a másikra Saturnus hajóját tétette, a két, szomszédos dombon épült város közül is az egyiknek a Janiculum, a másiknak a Saturnia nevet adta, a két szomszédos hónap közül a Januárt magának tartotta fenn,

a Decembert Saturnusnak szentelte. Mikor Saturnus hirtelen eltűnt, Janus „Saturniának" nevezte el az egész földet, amelyen uralkodott, s tiszteletére oltárt állított és Saturnalia néven évről évre megismétlődő ünnepet rendelt. Az euhemerista tendenciájú feldolgozás alapján is rámutathatunk egy és más olyan vonásra, amely a Kronos mintája szerint hellenizált isten-alak eredetibb, itáliai alakjára utal. Ilyenek mindenekelőtt azok, amelyek Saturnusnak a földműveléssel való kapcsolatára vallanak, a sarló, amely az ő kezében nem Uranus-Caelus ellen elkövetett merényletének, hanem a földművelésnek eszköze, azonosítása Stercutusszal, aminek az az indokolása, hogy ő fokozta először trágyázással a föld termékenységét, s kétségtelen, hogy — ha görög párhuzamként a kyrénéi Kronia-ünnepre maga Macrobius utal is[31] — a decemberi Saturnalia ünnepéhez hasonlóan elterjedt és népszerű ünnep a görögök között Kronosszal kapcsolatban nem alakult ki. Az ünnep vallási népszokásai is határozottan kidomborítják azt a jelentőségüket, hogy — legalábbis a néhány napos ünnep zárt időbeli keretei között — az aranykor életfeltételeit valósítják meg, az aranykorét, amikor az önmagától termékeny természetnek az osztálynélküli társadalom felelt meg. Saturnus uralmának az idejét Macrobius szerint két okból tekintették a legboldogabbnak, egyrészt az anyagi bőség miatt, másrészt, mert még nem tettek különbséget rabszolga és szabad ember között. „Ez abból is kiviláglik — teszi hozzá Macrobius —, hogy a Saturnaliákon a rabszolgáknak minden szabadosságot megengednek."

Mint látjuk, a Saturnusra vonatkozó itáliai hagyományokban, melyek legkésőbben Enniusnál már a római irodalomban is fellépnek, de amelyeket a Saturnaliával kapcsolatba hozható történeti adatok századokkal korábbra igazolnak,[32] szinte egyedülálló módon keverednek olyan elemek, amelyek csak Itálián kívül jöhettek létre, határozottan csak Itáliában érvényesíthető szempontokkal. Mindenekelőtt ilyen Latium nevének a mítoszra utaló népetimológiája. Régóta tudjuk, hogy azok az istenek, akiknek a neve elrejtésre vagy elrejtőzésre utal, valamiképpen a halállal állnak kapcsolatban: halott-istenek vagy halottak istenei, esetleg éppen valamiféle Halál-ország uralkodói. Ilyen nevek pl. a görög Kalypsó és a germán Nehalennia, s az „elrejtő" halál szimbóluma Hadés sisakja Homérosnál ugyanúgy, mint a Tarnkappe a Nibelung-énekben.[33] Latium nevét Vergilius és Ovidius egyaránt a „latet" igével hozza kapcsolatba: Saturnus az, aki itt „elrejtőzött". Hogy mit jelent ez az elrejtőzés, egészen

világos Hésiodosból: Kronost, kit előbb egyszer már megbilincselve a legmélyebb Alvilágba, a Tartarosba taszított Zeus, most a Boldogok Szigeteire küldi, hogy ott király legyen a haláluk után boldog túlvilági életben részesülő hősök felett; Kronos és a titánok alvilági börtönét Homéros is ismeri (Il. VIII. 479—481), kiszabadulásának motívumát még nem.

Teljesen elképzelhetetlen, hogy bármely nép a saját hazáját tekintse a túlvilágnak; Itália ilyetén megítélése csak a görögöknél jöhetett létre, akik számára valamikor a távoli Nyugatnak számított Itália. Maguk az itáliaiak csak úgy fogadhatták el ezt az elképzelést, hogy a „Tündérországnak" a halottakat „eltüntető" oldala hovatovább háttérbe szorult az üdvözültek boldog lakóhelyét kitüntető pozitív vonások mögött.[34] A *Latium ~ latet* etimológia is egyszer, valamilyen formában görögül kellett, hogy megszülessék, olyan formában, ahogyan Héródianos késői utalásából lehet rá következtetni (I, 16, 1): *φασὶ γὰρ αὐτοῦ καὶ Κρόνον ὑπὸ Διὸς ἐκβληθέντα τῆς ἀρχῆς κατελθόντα ἐς γῆν γενέσθαι ξένον, δεδιότα δὲ τὴν τοῦ παιδὸς δυναστείαν παρ' αὐτῷ κρυπτόμενον λ α θ ε ῖ ν. ὅθεν καὶ τὸ ὄνομα δοθῆναι τῷ χώρῳ τῆς Ἰταλίας Λάτιόν τε κληθῆναι . . .** A távol Nyugatra esik ez az ország, arra, amerre a Nap lenyugszik, s már akár a *μακάρων νῆσοι*, akár az *Ἠλύσιον πεδίον* nevet viseli, fogalma összekeveredik a nevében is a legtávolabbi Nyugatra utaló Hesperiával, vagy éppen a Hesperidák kertjével, ahol a távoli Nyugat leányai a halhatatlanság almáit őrzik. S mint ahogyan a Hesperia elnevezést is előbb Itália viseli, s Itália után Hispaniára száll át, amint a görögök földrajzi látóköre nyugati irányban kitágul,[36] ugyanúgy kerülnek egyre nyugatabbra a Boldogok Szigetei is, a maguk kétértelmű szépségében, halálos veszedelmek kockázatát és egyben egy gazdagabb természet, boldogabb élet igéretét magukban rejtő csábításaival. Itália képe ilyen formában nem itáliaiak, hanem csak az Itáliára távolból tekintő görögök szemei előtt merülhetett fel, éppen abban az időben, amikor Itália még nem volt feltárva, de már állandó csábítást, izgató feladatot jelentett, nem is csak a görögök tudásvágya, hanem gazdasági okokra visszavezethető gyarmatosító törekvései számára.

Hogy Itália mesés termékenységének a képe valóban gyarmatosító törekvéseket táplált valamikor, arra Aelianusnak egy

*„Azt mondják ugyanis, hogy Kronos is, miután Zeus kivetette az uralomból, erre a földre érkezett és itt élt mint jövevény és fia hatalmától félve nála elbújva rejtőzködött, innét kapta Itáliának ez a vidéke a nevét és ezért nevezik Latiumnak . . ."

sok tekintetben problematikus helyéből is lehet következtetnünk (Var. Hist. IX. 16). Ez a rövid, előttünk ismeretlen forrást szűkszavúan kivonatoló fejezet egyrészt a korai felfedező utakra jellemző teratologikus motívumot tartalmaz: Itália őslakói, az ausónok közül a legidősebb Marés volt, egy elől emberi, hátul ló alakú keveréklény, aki 123 évet élt, háromszor halt meg és háromszor támadt fel újra. Másrészt kiemeli, hogy Itáliában annyiféle nép lakik, mint sehol másutt, az évszakok kiegyenlítettsége s számos más, a föld termékenységét s zavartalan fejlődését biztosító klimatikus és földrajzi előny, s ezenfelül a lakosság szelíd természete valósággal vonzotta a gyarmatosítókat, akik már régen 1197 várost alapítottak Itáliában. Bármiféle közvetítéssel jutottak is ezek az adatok és elképzelések a késői szerzőhöz, végső elemzésben csak igen régi, éspedig görög forrásból származhatnak, mert sem az nem képzelhető el, hogy rómaiak dicsekedtek volna avval, hogy milyen alkalmas Itália mind földrajzi, mind néprajzi szempontból a gyarmatosításra, sem pedig az, hogy a görögök, miután a helyi lakosság már gátat vetett a görög gyarmatos telepek további terjeszkedésének, sőt, miután Róma már Tarentumot elfoglalta, még arról beszéljenek, hogy nemcsak Itália földjének dús természete kívánatossá, de Itália lakosságának szelíd természete könnyűvé is teszi ott gyarmatos telepek létesítését.

Az a mítosz, hogy Itáliában Kronos-Saturnus aranykori feltételek között uralkodik, s hogy alattvalói az üdvözült hősök, csak az Itália iránt éppen érdeklődni kezdő görögök között alakulhatott ki; ez szolgálhatott a gyarmatosítás propagandája gyanánt, s a mítoszt — úgy, ahogyan Hésiodosnál olvassuk — az első görög gyarmatosítók hozhatták magukkal Itáliába. Itt kellett azután átalakulnia, méghozzá kétféle szempontból egyszerre: nem a messzeségbe hívogató „Igéret földje", hanem a hűségre kötelező haza jelképévé változott, éspedig nem is elsősorban a görög gyarmatosok, hanem azok között a latinok között, akik a görög gyarmatosítóktól a műveltség sok más tényezőjével — pl. a Cumae felől terjedő khalkisi görög ábécével — együtt ezt az immár itáliai patriotizmust nevelő Kronos-Saturnus-mítoszt is átvették. Egyidejűleg az itáliai föld „saturnusi" jellegének a realitáshoz is közelebb kellett kerülnie: elhomályosulnak a „Saturnia tellus" túlvilági vonásai, sőt Saturnus-Kronos is megszűnik Itália ura lenni, csak az emléke marad meg annak, hogy valamikor, az ősidőkben, itt uralkodott. De ez is elegendő annak a feltételezéséhez, hogy Saturnus uralmának az emlékét

megőrizte az itáliai természet, ha nem is a magától termő, de mindenesetre a szorgalmas munkáért aranykori bőséggel fizető föld ugyanúgy, mint a jámbor és becsületes itáliai földművesnép, amelynek körében Vergilius szerint (Georg. II. 474) még megmaradtak annak a nyomai, hogy az Igazság szűze, mielőtt elhagyta a végsőkig megromlott világot, a parasztok között időzött utoljára.

Ugyanakkor, amikor Itália a görögök számára reális földrajzi jelenséggé vált, s amikor az itáliai népek is — részben legalább — a görög műveltséget kezdték átvenni, Hesperia és a Boldog Szigetek nyugatabbra kerültek s egyben differenciálódtak: a Pyreneus-félszigetnek jutott a Hesperia név, s a Boldogok Szigetei még nyugatabbra, Héraklés oszlopain túlra kerültek, az Atlanti-óceánba, már akár Madeira szigetét, akár a Kanári szigeteket általában, akár — kivált ezek felderítése után — még valami távolabbi szigeteket értenek alatta. Az bizonyos, hogy Sertoriust még a Boldogok Szigeteinek a mítosza csábította párthívei számára szűzföldet keresni, persze már ki az Atlanti-óceán szigetei közé,[36] s a Boldogok Szigeteinek szívósan élő mítosza — alighanem rokon kelta hagyományokon új erőre kapva — még a középkoron át is táplálta a vakmerő hajósok képzeletét, hozzájárult Amerika első felfedezéséhez, színezte az újonnan felfedezett földrész első leírásait, és kihasználásra váró lehetőségek ígéretével csábított gyarmatosításra.[37] Minden jel arra vall tehát, hogy Sertorius is olyan felszólítást ismételt meg, amely akkor hangzott el először, amikor görögök Itália gyarmatosítására indultak: a „Boldogok Szigeteinek" képzeletükben felmerülő képe egyesítette mindazt az aggodalmat és mindazt a reménykedést, amely a bizonytalan jövő elé tekintőket eltöltötte, amikor elhagyva hazájukat útra keltek, éspedig abban az irányban, amerre a Nap lenyugszik. S ez a kép még többször felmerül; más kérdés, hogy Horatius, aki nem hisz Vergilius IV. eclogájának visszatérő aranykorában sem, a térbeli távolságban fellelhető mesés sziget illúzióját is leleplezi, egyszerűen avval a gúnyos felszólítással: „Nosza kövessetek tehát, és keressük fel, ha van!"[38]

Ha meggondoljuk, hogy Itália gyarmatosítása egy-két emberöltővel Hésiodos költői tevékenysége előtt, i. e. 750 körül indult meg,[39] s hogy ebben a gyarmatosításban vezető szerepe — Euboia másik jelentősebb városa, Eretria mellett, — éppen annak a Khalkisnak volt, amelynek falai között Hésiodos költői versenyen vett részt, már bátrabban kockáztathatjuk meg azt a

feltevést, hogy Itáliát éppen euboiai görögök azonosították a Boldogok Szigeteivel, s tőlük vette át ezt a motívumot Hésiodos. Ha hozzávesszük éppen a khalkisi gyarmatosok itáliai szerepét görög művelődési javak elterjesztésében, kézenfekvő a következtetés Hésiodos és az itáliai Saturnus-hagyomány közös forrására. Talán éppen a khalkisi dalversenyen hallott a költő egyik helybeli vetélytársától az aranykornak menedéket nyújtó távoli vidékről, s mert össze tudta egyeztetni mitológiai rendszerével, sőt abban is segítségére volt, hogy e mitológiai rendszert Homérosszal egyeztesse össze, a sokatmondó mítoszt szívesen felhasználta. Csak tovább kellett szőnie Kronos történetét : akit egyszer már a Tartarosba vetett, most felhozta őt Zeus, hadd uralkodjék az aranykor egykori istene az aranykori viszonyok között élő halhatatlan halottak fölött.

Hésiodos a *Theogoniá*-ban is feltűnő érdeklődést árul el itáliai dolgok iránt ; legtöbb valószínűséggel ezt is Euboia itáliai érdekeltségével magyarázhatjuk. Hésiodos tájékozottsága e téren messze meghaladja a homérosi eposzokét. Itália még „távoli szent szigeteket" (Theog. 1015) jelent az ő számára is[40] ; nyilvánvaló, hogy autopsziából nem ismeri, de jólértesültségét bizonyítja pl. a szicíliai Etna leírása (Theog. 860). A homérosi mondaanyaghoz is olyan kiegészítéseket fűz, amelyekből arra kell következtetni, hogy alkalma volt az itáliai viszonyokkal ismerősebb emberektől szerezni információkat. Odysseusnak két, Kirkétől származó fiát említi — a harmadikra, Télegonosra vonatkozó sort (1014) más, utóbb általánosabban ismert hagyománnyal a hésiodosi szöveget egyeztető interpolátor szúrta közbe.[41] A két fiú, ki messze a szent szigetek rejtekében a tyrrhének — itt nemcsak „etruszkok", hanem általában „itáliaiak"[42] — felett uralkodik : Agrios és Latinos. Az első nevet illető találgatások közül még a legtöbb hitelt talán az a magyarázat érdemli, amely szerint *Ἄγριος*-nak, vadnak a görögök valamely újonnan feltárt vidék bennszülött, nem görög lakosságát tekintették,[43] s így ez az Agrios, mint az itáliai őslakosság egy részének *hérós epónymos*a, máris a görög kolonizátorok szempontjára utal. Latinos viszont a latinok sajátnyelvi nevének felel meg. Homérosnál a Földközi-tenger nyugati felére vonatkozó bizonytalan hagyományok sorában egyetlen egy itáliai eredetű nevet sem találunk, s így a Latinos név önmagában véve is jelentős bizonyítéka Hésiodos itáliai érdeklődésének ; Latinos mint Odysseus fia : egyenesen a görögök itáliai térhódítását igazoló, tehát khalkisi érdeket szolgáló genealógiai kombináció. Mióta Etruria

területéről i. e. a VI. századból nagyobb számban kerültek elő Aeneas-ábrázolások, s Aeneas itáliai honalapításának a mondáját ezek alapján is az i. e. VII. századra vezetik vissza némelyen,[44] már nem kell lehetetlennek tartanunk, hogy evvel az itáliai érdeklődéssel összefügg Aineiasnak kiemelt, Achilleusszal szinte egyenrangú szerepe is a *Theogoniá*-hoz csatlakozó „héróogoniában" (1008—1010).

Igaz, hogy kiadásaink többnyire jóval előbb zárják le a „hiteles" *Theogoniá*-t, így pl. Mazon a 964., Jacoby meg éppen a 929. sorral ; ám ha mellőznénk a továbbiakat, a mű elvesztené szerkezetének egy jellegzetes vonását. Márpedig éppen ez a szerkezeti vonás vall arra az összefüggésre, amelybe Hésiodos, költészetének számos más vonatkozása alapján is, mai tudásunk szerint beleilleszkedik. Dornseiff mutatta ki, hogy a *Munkák és Napok* szerkezete milyen szoros kapcsolatot tart az ókori Kelet bölcsességirodalmával.[45] Nos, ugyanilyen rokonságba tartozónak látszik a *Theogonia*. Mert azon az úton, amelyen Dornseiff, és nálunk Marót Károly tettek már egy-egy jelentős lépést, lényegesen tovább lehet menni. Hésiodos didaktikus költészete nemcsak annyiban egyezik a Pentateuchusszal, hogy a törvényeket, oktatásokat, „prózaibb" tudnivalókat színesebb, elbeszélő részletekkel váltogatja.[46] A *Theogonia* főleg abban egyezik meg a *Genesis*-szel, hogy kozmogóniai mítoszokkal kezdődik, s halandó embereknek — mégpedig a szerző és közönsége látókörén belül nagy jelentőségű népek és törzsek őseinek — leszármazási mondáiba megy át. Az magától értetődik, hogy közbül isteni személyeknek földi leányokkal folytatott szerelmén, a Hésiodosnak tulajdonított „Hősnők katalógusa" alapmotívumán, a monoteisztikus szerkesztésen keresztülment bibliai szöveg igyekszik átszaladni : hogy mégis röviden-futólagosan bennemaradt a kánonikus szövegben,[47] még szembetűnőbben mutatja a *Theogonia* és a *Genesis* eredeti vázlatának közeli rokonságát. Ha azonban elhagynánk a *Theogonia* végén álló családfákat, megbontanánk a kozmogóniának s a népek és törzsek egy-egy ősapával jelzett leszármazásának azt a szerves egységét, amelyre a *Genesis* analógiája taníthat minket.

Minden jel arra mutat,hogy ennek a genealógiai kompozíciónak még a célzata is rokon avval a tendenciával, amely a *Genesis* genealógiai szemléletmódjában tükröződik. Itt is, ott is kozmogóniai mitoszok állnak a mű élén, a *Theogonia* Odysseus fiainak, köztük a latin nép *hérós epónymos*ának, Latinosnak a leszármazásával, a *Genesis* — mindenesetre összeha-

sonlíthatatlanul szélesebbre fogott epikus keretben — Jákob-Izráel tizenkét fiának a történetével zárul. S mint ahogy az első esetben a latin nép görög eredetének a hagyománya görög települések létrehozását igazolja Itáliában, Jákob fiainak kanaáni eredete és az ősapáknak adott isteni igéret jelenti Izráel tizenkét törzse számára a kanaáni honfoglalás jogalapját. S ha figyelmünket nem korlátozzuk a *Genesis*-re, hanem az Igéret földjére vonatkozó ószövetségi hagyomány egészét vesszük tekintetbe, még egy további vonásnak is jelentőséget fogunk tulajdonítani. Láttuk már, Itália a Boldogok Szigeteinek aranykori vonásaival felruházva jelenik meg Hésiodos költészetében. Kanaán, az Igéret földje, a „tejjel-mézzel folyó ország", — maga Jahve mondja annak, éspedig akkor éppen, amikor a Hóreb hegyén az apósa nyáját legeltető Mózest felszólítja, hogy vezesse ki népét Egyiptomból, a szolgaság házából, ahová Jákob és fiai Kanaánból kerültek (Exod. III. 8, vö. Gen. L. 24). Ez a megjelölés a bibliai Igéret földjét is aranykori vonásokkal ruházza fel, mint ahogyan — aligha függetlenül görög előzményeitől[48] — tej és méz mesés bőségét az aranykor leírásában pl. Ovidius (Met. I. 111—112) is kiemeli:

> Egyszer tej, máskor meg nektár folyt a folyókban
> és a sötétzöld tölgy kérgén mézharmat aranylott.

A HÉSIODOSI PROOIMIONOK KELETI ROKONSÁGA

A *Theogonia* a világ keletkezésének s az istenek és isteni származású hősök nemzedékrendjének keretében a természet és a társadalom világáról igyekszik rendszeres, méghozzá, mint már többen kiemelték, a fejlődés elvét érvényesítő[1] képet adni; érthető, hogy a személyes vonatkozás itt elkülönül a főtémától, a bevezető részbe, a *prooimion*ba szorul, s még itt is bizonyos értelemben közvetett jellegű marad, legalábbis a *Munkák és Napok* konkrét élményszerűségéhez képest. A *Theogonia* prooimionja arról az élményről ad számot, amely a költőt költői hivatására ébresztette — s ennek az élménynek az előadását is bizonyos vallási hagyományok minden jel szerint erősen befolyásolták.

A költő a helikóni Múzsákkal kezdi az éneket (Theog. 1) és arra hivatkozik, hogy ők tanították meg a szép énekre (23). Ez még legfeljebb a Múzsák lakóhelyének — a Helikónnak — a boiótiai költőre való megnevezésével megy túl a homérosi hagyományon. Az *Odysseia* költője is a Múzsához fordul, hogy énekeljen a sokfelé megfordult férfiról, s az „istennő", akit az *Ilias* költője szólít fel énekre az eposz küszöbén, ugyancsak a Múzsával azonos, aminthogy az *Ilias* több helye (II. 484=XI. 218=XIV. 508=XVI. 112) név szerint is és immár többesszámban aposztrofálja a Múzsákat, akik az olymposi palotákat lakják, de mindenütt jelen vannak és mindent tudnak, míg a költők csak a hírt hallják, de biztosat nem tudnak (II. II. 484—486). Homéros ismeri azt a hagyományt is, hogy a Múzsák — Od. XXIV. 60 szerint kilencen — Zeus leányai (II. II. 598, egyesszámban Od. VIII. 488), s Démodokos énekeinek igazsága bizonyítja Odysseus szemében, hogy őt a Múzsa, vagy maga Apollón tanította (Od. VIII. 488). Ám Hésiodos a *Theogonia* előhangjában a saját életének arról a határvonaláról számol be, amelyen innét maga is egyszerű pásztorember volt, közvetlen anyagi érdekein, a „hasán" kívül semmivel sem törődő, s amelyen

túl váratlanul, önmaga számára is meglepetésszerűen, a Múzsák által rábízott ének tölti el egész valóját.

Kezdjük a dalt immár Helikón Múzsái nevével!
Ők lakják e hegyet, Helikón magas, isteni ormát,
forrás kék ibolyát nyíló partján kicsi lábbal
járják táncukat és oltára körül Kroniónnak.
Gyönge fehér testük Perméssos habjai mossák,
ott meg az isteni Hippúkrénén fürdenek ők meg,
akkor kezdik kartáncuk Helikón magas ormán,
édes vágyat kelt ez a tánc, dobbannak a lábak.
Innét indulnak, sűrű ködöt öltve magukra,
éjszaka járnak, szépséges hang száll körülöttük,
zengik az égisztartó Zeust, s Hérát, a királyi
Argosnak magas úrnőjét aranyos sarujában,
s égisztartó Zeus lányát, a bagolyszemü Pallast,
Phoibos Apollónt s szűzi hugát, a nyilat kiröpítőt,
s azt, ki ölelve a földet meg-megrázza : Poseidónt,
Aphrodité ragyogó szemeit s a nemes Themis úrnőt,
és az aranykoszorús Hébét, és véle Diónét,
Létót, Iapetost s a ravasz Kronos álnok lelkét,
Hajnalt és a Napot meg a Hold fényét, a szelídet,
Gaiát, Ókeanost, meg az Éjszaka méla sötétjét,
s mind az örökké élő istent s szent születésük.
Ők szép dalra tanítják Hésiodost is, a pásztort,
míg a juhok Helikón lejtőin szerte legelnek.
Ez volt első szózatuk, ezt mondták legelőször
lányai égisztartó Zeusnak, olymposi Múzsák :
„Hitvány pásztori nép, szolgáltok csak hasatoknak!
Szánkon tarka hazugság, mely a valóra hasonlít,
ám ha akarjuk, színigazat hirdethet az ajkunk".
Így szóltak hozzám az igazszavu isteni lányok,
és adták a babér dús ágát, hogy leszakasszam,
pálca gyanánt, csoda volt : lelkembe leheltek az ének
isteni hangjából, hogy hirdessem, mi leszen s volt,
zengjem a boldog, örökké élő isteneket mind,
s rajtuk kezdjem a dalt és vélük hagyjam is abba.
Ám mi közöm nekem ehhez, tölgyfa-e, szikla-e mindez?

P. Friedländer a *Theogonia* 1—115. soraiba foglalt prooimion egészének hésiodosi eredetét védelmezve az olyan hiper-kritikával szemben, amely részben látszólagos ellentmondások, részben feleslegesnek tetsző ismétlések alapján e prooi-

mion hosszabb összefüggő részeit — esetleg a 36—115. sorokig terjedő nagyobbik felét is — kész utólagos betoldásnak minősíteni, úgy találja, hogy ez a második rész szigorúan követi szerkezetében a rapszódosz-előadásokat megnyitó prooimiónnak a homérosi himnuszokból is ismert szerkezetét: Hésiodos csak a tipikus prooimion-technikával tudott az epikus tárgyra térni. Ám a konvencionális forma kereteibe nem tudta beleilleszteni azt a mondanivalóját, amelyet a legszemélyesebbnek érzett: a saját költői hivatásának a megfogalmazását. S mert a prooimion hagyományos kereteibe ez nem fért, kénytelen volt önállóan helyezni a mű élére, anélkül azonban, hogy a szokványos prooimiont elhagyta volna. Így, az egyéni és a hagyományos, az új és a régi határvonalán támad egy olyan rés, amelyet eltüntetni nem tudott — hozzátehetjük: bizonyára nem is akart — a költő.[2] A prooimion második fele a Múzsákat dícséri, a költészet, a szép szó adományát mint isteni erőt a maga személy feletti egyetemességében jellemzi; első fele, a *Theogonia* voltaképpeni kezdete, a legszemélyesebbről számol be, arról, hogy Hésiodos, a pásztor, hogyan ébredt a maga költői hivatásának a tudatára — így volnának összefoglalhatók azok a tanulságok, amelyekre P. Friedländer gondos szövegelemzései vezettek.

Bizonyos, hogy a prooimion első felében (1—35) a személyes élmény, a második felében (36—115) az egyénivel szemben valami egyetemes érvényű lép előtérbe. Friedländer megállapításaiból az is következik, hogy ez utóbbinak a megfogalmazására készen állt Hésiodos számára a prooimion hagyományos kerete, az előbbi az, ami merőben új volt, s amihez a formát Hésiodosnak magának kellett megteremtenie. Úgy gondolom azonban, hogy bár a helikóni jelenetet elsőszemélyes előadása élesen megkülönbözteti a prooimion második felétől, ha tetszik: a Múzsa-himnusztól (aminthogy ez utóbbinak egy része valóban be is került a homérosi himnuszok corpusába, Baumeister kiadásában XXV. sz. alatt)—az ellentétet a végletekig eltúloznunk hiba volna. Éspedig két szempontból is. Először, mert bár az egyetemes érvényű megfogalmazás szintjére emelve, a prooimion második részét is személyes indulat táplálja, másodszor, mert a prooimion első részének a megfogalmazásában is aligha hagyta magára Hésiodost mindennemű hagyomány.

Hésiodost már több ízben és különböző szempontokból nézve állították párhuzamba az ószövetségi prófétákkal. „Az a mód, ahogyan a Múzsák epikus megszólítását gyökeresen átalakítva, a maga személyes rapszódoszi elhivatottságát állítja költeménye

élére, Izrael prófétái mellé helyezi őt ; az, hogy házaséletének fordulatait bevonja az istenekről és titánokról szóló költészetébe, minden további nélkül kínálkozik összehasonlításra Hóseával, aki számára a saját házasságtörő asszonya a hűtlen Izrael jelképe lett" — mondja E. Schwartz,[3] míg Wilamowitz,[4] Gressmann,[5] és E. Meyer[6] Ámosz profétára is hivatkoznak. Ez utóbbi párhuzamnál arra is gondolnunk kell, hogy Ámoszt, a tekoahbeli pásztort nyája mellől szólítja el prófétai hivatása, arra is, hogy Ámosznál is előtérbe lép az igazságot felismerő egyén személyisége, s hogy Ámosz és Hésiodos tanításainak közös alapvonása a szociális igazság mint az istenség legfőbb követelménye.

A humanista Melanchton Hésiodos és az ószövetség morális tanításainak egyik-másik egyező vonását az emberi természet bizonyos alapvetően közös igényeivel magyarázta,[7] Wilamowitz, E. Schwartz, Gressmann és E. Meyer utalásaiból sem tűnik ki világosan, hogy az ószövetségi prófétákra csak mint analógiákra hivatkoznak, vagy a történeti összefüggés kérdését is felvethetőnek tartják-e. Mióta a hésiodosi mitológia nem egy vonása, így kiváltképpen az egymást váltó isten-nemzedékek mítosza a *Theogoniá*-ban, s a világkorszakok mítosza a *Munkák és Napok*-ban keleti forrásokra, s úgy a *Theogonia*, mint a *Munkák és Napok* szerkezete keleti minták műfaji példaadására volt visszavezethető, a költői és prófétai felavatás viszonyának a problémája is megérett a történeti szempontú vizsgálatra. Dornseiff egy megjegyzése („alles ist viel literarischer zu nehmen") kétségkívül mutat már ilyen irányba ; ő azt is megállapítja, hogy a *Theogonia* „elhivatás-vízióját" jogosan állítják egy sorba az ószövetségi próféták vele egykorú „elhivatás-vízióival", de ezt a kérdést nem vizsgálja tovább, s név szerint is e helyen csupán Ámoszra és Hóseára hivatkozik.[8] A közös motívumok elemzését ennél jóval szélesebb körre kell kiterjesztenünk.

Az Ószövetség a prófétai felavatást többízben nagyszabású vízió keretében ábrázolja. E látomások középpontjában az ún. „író" próféták — a hagyományos terminológia szerint : *prophetae posteriores* — közül a három „nagy" próféta : Ézsajás, Jeremiás és Ezékiel áll. A két utóbbinál a prófétai felavatás megnyitja könyvüket, Ézsajás könyvének VI. fejezetét foglalja el, de a szövegből világos, hogy a próféta pályájának a kezdetét jelzi, erre mutat az is, hogy a VI. fejezet 1. verse a látomás időpontjául Uzzijáhu király halála évét jelöli meg, s Uzzijáhu időrendben az első azoknak a királyoknak sorában, akiknek a nevével az egész könyv első verse (I. 1.) Ézsajás próféta működésé-

nek az idejét körülhatárolja. Mindhárom látomás — különösen Ézsajásé és Ezékielé — az isteni megjelenést jórészt a babylóni mitológia alapján értelmezhető vonásokkal állítja elénk.[9] A helikóni jelenet természetes környezetével szemben nehezen képzelhető el nagyobb ellentét, mint a magas trónszéken ülő istenség, akinek palástja betölti a szentélyt, s aki felett szeráfok állnak, mindegyiknek hat szárnya van, kettővel betakarják arcukat, kettővel lábukat és kettővel repülnek (Ézs. VI. 1—2), vagy a Kabar folyó partján a ködfelhőből és tűzből kibontakozó, de valójában plasztikus formát még akkor sem öltő, négyarcú, négyszárnyú keverék alakok : az arcok embernek, oroszlánnak, ökörnek és sasnak az arcai (Ezék. I. 4—23). Még az aránylag legtermészetesebb vonásokkal jellemzett Jeremiás is a jelképes jelentésű mandulavessző után másodjára tüzes kemencét lát, melynek nyílása észak felé fordul (Jer. I. 11—13).

Mindamellett, ezekben a látomásokban is van már egy vonás, ami Hésiodos költői felavatásával rokon, s ami az énekes alakjának homérosi elképzelésétől teljesen idegen ; Hésiodos után is jellemzően a filozófusoknál és többé-kevésbé vallási jellegű szekták alapítóinál, illetőleg képviselőinél fogunk találkozni hasonlóval.[10] A felavatás, ugyanakkor, amikor a közösséggel szemben fennálló új és sajátos kötelezettségeket állapít meg, egyben leválasztja a felavatottat erről a közösségről, amelynek alacsonyabb rendű ösztöneiben a felavatás pillanatáig maga is osztozott. Mielőtt Hésiodos kiválasztottságának a jelvényét, a babérágat, a Múzsák ösztönzésére leszakította volna magának, a Múzsák egy olyan többesszámmal szólíthatták meg, amely őt pásztortársaival együtt bélyegezte hitvány has-embernek (Theog. 26), s az isteni éneket csak azután lehelték a lelkébe. De még akkor is, átvéve a parancsot költői feladatának teljesítésére, első pillanatban idegenkedve kérdezi, hogy mi köze mindehhez ? Mert a sokat vitatott 35. sor, — *Ἀλλὰ τίη μοὶ ταῦτα περὶ δρῦν ἢ περὶ πέτρην ;* — melynek magyarázatához Il. XXII. 126. v. nyujt némi segítséget,[11] csak a költő kezdeti vonakodását fejezheti ki avval a hivatással szemben, amelyet a következőkben — a Múzsák dicséretét zengő himnuszban — már fellelkesülten vállal. E motívumot egyező értelemben tartalmazzák sorra a prófétai felavatások. Ézsajásnál, mikor a szeráfok istent dicsérő szavai felhangzanak, s az ajtófélfák meginognak a hangra és a ház megtelik füsttel, a felavatás előtt álló próféta maga mondja : „Jaj nekem, mert elpusztulok, mert tisztátalan ajkú ember vagyok és tisztátalan nép körében lakom én, és a királyt, Jahvét,

a seregek urát látták a szemeim" (Ézs. I. 5). Miután azonban az egyik szeráf tüzes parázzsal megtisztította ajkát, az isten kérdésére, hogy kit küldjön el, ki az, aki az ő nevében megy a nép közé, már készségesen jelentkezik: „Ime, itt vagyok, küldj engemet!" (Ézs. I. 8.) Ezékielnek, miután magához tért a megrendítő látványtól, az isteni hang jelenti ki a prófétáról és népéről: „És hirdesd az én igéimet nekik, akár meghallgatják, akár nem, mert engedetlenek. És te, embernek fia, hallgasd meg, amit én hirdetek neked, ne légy engedetlen, mint az engedetlenség háza" (Ez. II. 7—8) — s ekkor, a prófétára bízott szavak jelképeként, egy írott tekercset etet meg vele az istenség. A tekercs édessé vált a próféta szájában, mint a méz (Ez. III. 3), — a Múzsa kiválasztottjának is édesen folyik ajkáról a szó (Theog. 97).

Feltűnő mindenesetre, hogy költői felavatásáról éppen az a görög költő számol be, akiről egyéb önéletrajzi jellegű vallomásai alapján tudjuk, hogy rapszódosz mivolta nem volt egész életét kitöltő hivatás, amelyre az énekesrend többé-kevésbé zárt keretei között készült fel, hanem a felismert igazság kényszerítette a költői hivatás vállalására.[12] Úgy látszik, a prófétai felavatás imént megismert szkémája is azoknak a prófétáknak a körében alakult ki, akik nem voltak a hagyományos — az uralkodó osztály intézményei közé beilleszkedő — próféta-céh tagjai, hanem ellenkezőleg, személyes meggyőződésük állította őket az uralkodó osztállyal, s esetleg a próféta-céhhel is szembe, amelyen belül a *nábi* szereppel mint apáról-fiúra szálló nemzetségi örökséggel kell számolni.[13] Természetesen nem lehet itt feladatunk a prófétizmus történetét még csak vázlatosan sem bemutatni, s így nem áll módunkban ezúttal végigkísérni a folyamatot az osztályharcban az elnyomottak szószólóiként fellépő prófétáktól addig az epigontípusig, amelyet Jónás Könyve állít a szatíra mesteri eszközeivel pellengérre.[14] Az ellentétet, amely a prófétizmus kialakulása idejére volt elsősorban jellemző, maga az időrendben első „író" próféta, Ámosz fogalmazza meg a legélesebben. Mikor az északi birodalom kiterjedésének és hatalmának tetőpontján, II. Jerobeám király győzelmi ünnepén fellép Bétélben, s a birodalom és a királyi ház pusztulását jósolja meg, „mert a szegények igazságát elferdítik a kapuban", az udvari pap felszólítja, hogy hagyja el Bétélt, ne prófétáljon a királyi városban. „És felelt Ámosz és mondta Amacjáhunak: Nem vagyok próféta *(nābī·), sem pedig próféta fia*, hanem pásztor vagyok és vadfügék szedegetője. De elvett engemet Jahve a nyáj mögül, és

szólt hozzám Jahve : Menj és prófétálj népemnek, Izraelnek". (Ámosz, VII. 14—15).

Itt legfeljebb érintve van a prófétai felavatás, mint az a fordulópont, amelyen a hívatástudat a prófétát életének eddigi irányával szembehelyezi : a pásztort isteni eredetűnek vallott meggyőződése hirdetőjévé teszi. Nyilván a prófétai felavatás tradícióját, melynek elsőszemélyes megfogalmazásait az ún. íróprófétáknál vizsgálhattuk, vetíti vissza az ősidőkbe az a monda, amelyet az *Exodus* Mózes küldetéséről beszél el. Ez valamennyi eddigi példánál szorosabb egyezést mutat Hésiodosszal, amennyiben itt is, ott is egy-egy pásztor a nyáj legeltetése közben jut el a szent hegyre, Mózes a Hórebre, Hésiodos a Helikónra, s az istenség a szent hegyen nyilatkozik meg a váratlanul felavatásban részesülő próféta, illetőleg rapszódosz előtt. A két elbeszélés annyi részletvonásban egyezik, hogy ha valahol, hát itt valóban közös előázsiai mintát kell feltételeznünk.[15] Hésiodosnak, mikor a rapszódoszok közé lép, szüksége van a maga költői rangját igazoló szimbólumokra, s mert ezeket nem találta meg a rapszódosziskola hagyományai között, merített onnét, ahonnét mítoszai egy részét is merítette : a görög művészet orientalizáló stílusának keleti elemeivel közös úton terjedő előázsiai motívum-kincsből. Ám avval is tisztában kell lennünk — s ezt Hésiodos egyéb ószövetségi párhuzamainál sem szabad elfelejteni —, hogy a közös előázsiai minta két határozottan elágazó továbbfejlesztéséről van itt szó. A hórebi és a helikóni kinyilatkoztatás egybevetése a közös eredeten túl a héber és a görög költészet sajátos vonásait is élesebb megvilágításba helyezi, s Hésiodosra nézve igazolja, hogy ha a homérosi hagyományon kívül eső motívumot emel is a görög költészetbe, ez csak a homérosi hagyomány bizonyos alapvető törvényszerűségeinek a tiszteletbentartása mellett történhetik meg. Hésiodos költői felavatásának valamennyi lényeges mozzanata élesebb megvilágításba kerül tehát, ha párhuzamba állítjuk az *Exodus* III—IV. fejezeteivel. Hadd említsük még fel, hogy ha nem is a filológusok, de egy, a görög és héber költészet szimbólumai iránt egyaránt kitűnő érzékkel megáldott nagy költő már régen észrevette a hórebi és a helikóni jelenet rokonságát ; Milton ez, aki az *Elveszett Paradicsom* prooimionjában éppen ezért szőhette mindkettő szálaiból az égi Múzsa megszólítását.[16]

Apósának, Jitró midjanita papnak a nyáját legeltetve jutott el Mózes a Hórebhez, az istenség hegyéhez, ahol megmutatkozott előtte Jahve angyala. Rendkívüli látvány vonja itt magára a pásztor figyelmét, csipkebokor, mely lángokban ég, de anélkül,

hogy a lángok megemésztenék. Mikor közelebbről akarja megnézni a „nagy látványt", az égő csipkebokor közepéből megszólítja Jahve hangja : „Ne közeledj ide, vedd le sarudat lábadról, mert a hely, amelyen állasz, szentség földje az." Ezt követi Jahve első önmeghatározása : „Én vagyok a te atyáid istene . . ." — mire Mózes eltakarja arcát, mert „félt rátekinteni Istenre". Ebben a helyzetben fogadja küldetésének igéit : Jahve megelégelte Egyiptomban sinylődő népének szenvedéseit, leszáll körébe, hogy megmentse elnyomói kezéből és elvigye a „tejjel-mézzel folyó országba". Az isteni elhatározást Mózesnek kell végrehajtania : „És most menj, hadd küldelek téged a fáráóhoz és vezesd ki népemet, Izrael fiait Egyiptomból." A *prófétai felavatás* megrendítő élménye Mózes két egymást nyomon követő kérdésében jut kifejezésre : ki ő, hogy vállalhatná ezt a küldetést, és ki az az isten, aki ennek a küldetésnek a hitelét biztosítja? „Ki vagyok én, hogy én menjek a fáráóhoz? . . ." — majd mikor Jahve segítő jelenlétét igéri (az elbeszélésben is blaszfémiának vehető egyenes kérdés jellemző megkerülésével) : mit mondjon majd a népnek, ha számon kérik tőle, hogy mi a neve annak az istennek, aki mint atyáik istene küldte őt hozzájuk? És itt következik az istenségnek az a meghatározása, amelyben a hagyomány a kimondhatatlan „négybetűs" isten-név, a tetragrammatón etimológiáját is látja : „Vagyok aki vagyok," amit kiegészít a változatlanul örökegy lényeg megnevezésének, említésének megváltoztathatatlanul kötelező formája : „Ez az én nevem örökké és ez a rólam való megemlékezés nemzedékről-nemzedékre." Abba a kérdésbe itt nem is kell belemennünk, hogy ez utóbbi kitétel isten metafizikai meghatározására („vagyok aki vagyok") vagy pedig a történetire („atyáitok istene") vonatkoztatható-e inkább. Amint hogy az elbeszélés „jahvista" és „elohista" rétegeinek a megkülönböztetése is csődöt mond itt : az elbeszélés sokkal egységesebb ezen a helyen, mint az a különböző redakciók könnyelmű kompilációjáról beszélő kommentárok egy részéből valószínűnek látszana.[17] Nem hinnők nevezetesen, hogy Mózes egymásután következő kérdéseinek halmozódását a különböző kérdéseket tartalmazó különböző szempontú változatok szempont nélküli egybeolvasztása hozta volna létre. Mint láttuk, Mózes első kérdése megdöbbent csodálkozását fejezte ki afelett, hogy isten választása éppen őreá esett ; a második, közvetlenül ezt követő kérdés az istenség után kérdez, melynek örökkévaló lényege az ő küldetésének az értelmét is meghatározza. A második kérdéspár éppen úgy épül az első kérdéspárra, mint ahogy két fele is egy-

mást nem helyettesíti, hanem kiegészíti. Hogyan fog a próféta istene beigazolódni, ha nem hisz majd a nép, akit ki kell Mózesnek vezetnie Egyiptomból, és nem hisz a fáráó, akinek el kell engednie a népet, egyelőre a háromnapos pusztai istentiszteletre? És hogyan tudja méltón képviselni istenét a próféta, aki nem a „szavak embere", hanem „nehézkes szájú és nehéz nyelvű"? Jahve Mózes botjára mutat, mint a küldőjét és a küldetését igazoló csodatételek eszközére. „Mondta neki Jahve : Mi ez a kezedben? És felelte : Bot. És mondta (Jahve) : Dobd le a földre. És ledobta a földre és lőn kígyóvá, és Mózes elfutott előle. És mondta Jahve Mózesnek : Nyújtsd ki a kezedet és fogd meg a farkánál. És kinyújtotta kezét (Mózes) és megfogta és lőn bot a kezében." A második kérdésre avval válaszol Jahve, hogy testvérét, Áront rendeli melléje tolmács gyanánt. A két kérdéspár ellentétes sorrendje különben (a próféta személye — az istenség neve és lényege ; az istenség beigazolódása — a próféta személyes gyengeségének orvoslása) a kompozíció szimmetriáját, vagy ha úgy tetszik, önmagába visszatérő vonalát szabja meg ; így is, úgy is a párhuzamos felépítésnél szigorúbb és zártabb szerkezeti elvet érvényesít.

Ugyancsak nyája legeltetése közben ért fel Hésiodos a boiótiai Askrából az isteni hegyre, a Helikónra, ahol a hegy istensége megnyilatkozott előtte. Az egyszerű pásztorember a Múzsák hangját hallja, amely egyszerre bélyegzi meg a test legközönségesebb örömeiben megrögzött környezetét és fejezi ki a *múzsai kinyilatkoztatás* hazugság és igazság között lebegő, sajátos természetét : „Mezőn lakó pásztorok, hitvány -népség, csupa hasemberek, tudunk mi sok hazugságot mondani, ami hasonlít az igaz szóhoz, de tudjuk, ha akarjuk a való igazat is zengeni."[18] Ha azt kérdezzük, hogy mi volt az első élmény, amely Hésiodost a közönségesnek mondott nép köréből kiemelte, azt kell mondanunk, hogy ugyanaz, mint ami Mózest először figyelmeztette prófétai hivatására : a helynek, ahova nyája nyomát követve tévedt, váratlanul megnyilatkozó szentsége. De ha e szentség lényegét nézzük, máris megmutatkozik a különbség : a Hóreben a csipkebokor, amely ég, anélkül, hogy elhamvadna, tehát a *természet rendjét felfüggesztő csoda*, a Helikónon a *természet rendjének* a köznapi mértéket messze meghaladó *felfokozottsága*. Hésiodos a táj túláradó szépségének igézetében egyszerre csak észreveszi, hogy a Helikón hegyén a Múzsák laknak, ők táncolnak az ibolyaszín forrás körül, ők fürösztik gyenge testüket a Perméssos habjaiban, vagy a forrásban, amelyet Bellerophón szárnyas lovának,

a Pégasosnak lába fakasztott, s ezért kapta a Hippukréné: „Lóforrás" nevet. Annak semmi nyoma, hogy itt a természet rendjének ellenkezőre fordulása figyelmeztetne az isteni jelenlétre: a forrás vize másutt is ibolyakék, csak sehol nem olyan mélyen az, mint a Helikónon. Evvel függ össze az is, hogy míg Mózes emberi gyarlósága tudatában megtorpan, mert számára a szentség a profántól való teljes *elkülönítettséget* jelenti, Hésiodos *természetes elfogulatlansággal* hatol be a szentnek felismert területre. Ugyanebbe az irányba mutat Mózes és Hésiodos isteni kiválasztottságának a jelvénye: az egyik esetben a pásztorbot, mely isteni parancsra a *természet rendjét az erkölcsi világ rendjének alávető csodatétel* eszközévé válik, a másik esetben a babérág, melyet Hésiodos a Múzsák parancsára szakaszt le a „dúsan-sarjadó" bokorról, s amely éppen azért, mert a *természetes* virágzást ritka *intenzitásban* képviseli, „csodálatra méltó". Hésiodos kiválasztottsága ugyanúgy feladatot jelent, mint Mózesé, de míg ez utóbbinál a feladat *cselekvő beavatkozás* a nép sorsába, az isteni akarat érvényesítése a történelemben, amott a *valóság kifejezése*, a mitológia, a természet és a társadalom rendjét az istenek születéséről szóló elbeszélések összefüggésében megmutató múzsai kinyilatkoztatás hirdetése az emberek között. „Belém lehelték az isteni éneket, hogy hirdessem azt, ami lesz és ami volt, és megparancsolták, hogy énekeljem az örökkévaló boldog istenek születését és velük magukkal kezdjem és végezzem mindig az éneket." Az élmény spontaneitását itt is a *csodálkozás* bizonyítja: miért éppen őt választotta e feladatra az istenség: „Dehát mi közöm van nekem mindehhez? . . ."

Az már a feladat különbözőségéből következik, hogy a Múzsák kiválasztottja nem oszthatja meg a feladatát senkivel oly módon, mint azt Mózes teszi Áronnal: a Múzsák ajándéka éppen az, hogy a megajándékozott „szájáról ömlenek a szavak". Ha a prófétát fellépésének bátorsága és következetessége különbözteti meg a közönséges embertől, a költőt éppen a költői kifejezés képessége. Ebből folyik az is, hogy az Egyisten „említése" nemzedékről-nemzedékre változatlan marad, míg a Múzsák egyenesen rászabadítják kedveltjüket a *mítosz változatos alakítására*, éppen ezt jelenti a Múzsák kijelentésének igazság és hazugság között lebegő mivolta. Ami annyit jelent, hogy a görög politeizmus nemcsak az istenek elvben korlátlan számát jelenti (figyeljük meg, hogy Hésiodos mindjárt a *Theogonia* elején mint idézi fel pusztán az istenek nevének stereotip jelzőik kíséretében való felsorolásával az olymposi ragyogást), hanem a róluk való

híradás is sokféle lehet. A mítosz variánsai, amennyiben igazán a Múzsák kedveltje, ihletett költő „hazudta" őket, egyenrangúak és ellentmondásaikkal együtt egymás mellett megállhatnak: ezért mondhat el Hésiodos a *Munkák és Napok* élén két, epikuma szerint egymást kizáró, de gondolati tartalma szerint egymást kiegészítő mítoszt. Mert a kerek kontextuson ábrázolt ellentét szelleméhez hívek maradunk akkor is, ha idézeteinkben egy kissé tovább megyünk. „Ne tegyetek hozzá az igéhez, amelyet én parancsolok nektek és ne vegyetek el belőle", mondja a hórebszináji kinyilatkoztatásról a népétől immár búcsúzkodó Mózes. (Deuteronomium IV. 2.) Pindaros, Hésiodos honfitársa és sok más tekintetben is követője, I. olympiai ódájában egyenesen a mítosz tarka változatosságát hangsúlyozza, s e „hazugságot" csupán egyetlen korlátozás alá veti: „úgy illik, hogy *szép* szóval illesse a halandó az isteneket". Ebből pedig az is következik, hogy az a kritikus felfogása a mitológiának, amelyet maguknak a Múzsáknak az ajkára ad Hésiodos, nem guzsba kötötte a mitológiai képzeletet, hanem éppen ellenkezőleg, szárnyakat adott neki, s a költészetet a mítosz állandó továbbfejlesztésére, magát a mitológiát pedig arra tette képessé, hogy évszázadokon át új meg új változatokban a folytonosan fejlődő-alakuló társadalmi valóság alkalmas kifejező eszköze maradjon.

De az a magatartás a mítosszal szemben, amelyet Hésiodosnál megfigyelhettünk, nemcsak a görög költészet, hanem a görög tudomány fejlődése szempontjából is nagy jelentőségű. B. Farrington állapítja meg a görög tudomány kezdeti lendületének jellemző vonásaként, hogy „kiűzte a csodát a természetből és a történelemből és a törvénnyel helyettesítette azt".[19] A korai görög tudománynak ez az érdeme akkor is megmarad, ha — különben Farringtonnal egyetértésben — kezdeteinél az ókori Kelet nagy kultúráiból átvett módszerekkel és eredményekkel számolunk. Vegyük mégegyszer szemügyre a hórebi és a helikóni felavatásnak egy formailag egyező, tartalmilag annál ellentétesebb mozzanatát. A bot Mózes kezében: csodatételeknek az eszköze, mint ahogyan a természet rendjét felfüggesztő csoda légköre veszi körül az egész hórebi jelenetet. Hésiodos, a helikóni természet szépségén megilletődve, úgy érzi, a Múzsák ösztönzik arra, hogy a dúsan sarjadó babérfáról egy hajtást leszakasszon. Ez a babérág ugyanúgy kiválasztottságának a jele, mint ahogyan az a *σκῆπτρον* a királyok kezében — tudjuk, a *rapszódosz* megjelölést egyik antik etimológiája is a *ῥάβδος* = pálca szóra vezeti vissza —, s mint ahogyan kiválasztottságának bizonyságává

válik — éppen a természet rendjét felfüggesztő csoda által — Mózes botja is. Ám Hésiodos kezében a babérág csak azért csodálatos, mert a természetnek azt a csodálatosan gazdag szépségét képviseli, amelynek nem létrehozásához vagy éppen megzavarásához, hanem felismeréséhez van szükség a kiválasztott emberre, a költőre. Ennek az élménynek az egységét, a múzsai felavatás szubjektív realitását védjük meg, ha a Theog. 31. sorában — a legjobb kéziratok egy részével egyetértésben — *δρέψασαι* helyett a *δρέψασθαι* változatot fogadjuk el, mert így nem a Múzsák szakítják le a babérágat és adják a költő kezébe, hanem — a Múzsák ösztönzésére — maga a költő szakít ágat magának, tehát ő az egész jelenetnek az egyetlen, valóban cselekvő személye.[20] Más kérdés, hogy abban az irodalomban, amely a kánon hátterében áll, elképzelhető-e a természetnek ilyen elfogulatlanabb szemlélete, vagy sem. Tény az, hogy az ószövetségi kánon, úgy, ahogyan az írástudók válogatása alapján kialakult, egy olyan világképet tükröz, amelynek sarkköve a csoda, mint a természet rendje felett álló, a természet törvényeit felfüggesztő istenség megnyilatkozása.

Teljes mértékben érthető tehát, hogy az egyház bibliai érvekkel hadakozhatott évszázadokon át a természet törvényeinek a feltárása ellen ; Kopernikusz, amikor — Engels szavai szerint — a természettudomány szabadsága érdekében „mintegy megismételte Luther tettét, aki elégette a pápa bulláját",[21] nemcsak az egyház tekintélyének dobta oda a kesztyűt, hanem akarva-akaratlanul a kinyilatkoztatás hitelét is megingatta, évtizedekkel azelőtt, hogy Spinoza jórészt filológiai természetű érvekkel az Ószövetség történeti vizsgálatának, a biblia-kritikának a jogosultságát és szükségességét igazolta. Mert lehet-e vizsgálni olyan rendszert, amelyben nincsen rendszer, lehet-e tudományosan megismerni olyan folyamatokat, amelyekben törvényszerűség nem érvényesülhet, mert a csoda, az istenség beavatkozása a törvényszerűségek fölött áll és azokat bármikor megváltoztathatja? S ha nem véletlen az, hogy a természettudomány fejlődését a Bibliára való hivatkozással is gátolhatták, törvényszerűnek mondható az is, hogy a reneszánsz forradalmi természettudománya visszatért a görögök szemléletmódjához, bármilyen kevés volt is az a részletekben, amit a görög természettudományból a modern tudomány empirikus vizsgálatai igazolhattak. Sztálin tétele, hogy „a tudomány nem élhet és nem fejlődhet az objektív törvényszerűségek elismerése nélkül, e törvényszerűségek tanulmányozása nélkül",[22] a tudomány történetéből is sokat

megmagyaráz. Törvényszerűségek megállapítására törekszik az a görög tudomány, amely a legfejlettebb ión városokban alakul ki, ezeknek kézműves és kereskedő polgársága érdekeit szolgálva, a technikai fejlődéssel dialektikus kölcsönhatásban. És a görög költészet — legalább is fővonalában — nem kívánja felfüggeszteni ezeket a törvényszerűségeket sem valamely istenség beavatkozása révén a valóságban, sem a képzeletnek a valóság törvénye rovására tett engedmények kedvéért a költői ábrázolásban. Ezért indulhat meg egyenesen a költészeten belül a filozófia s a tőle elválaszthatatlan görög természettudomány is ; Hésiodos kezdeményező szerepét e tekintetben is hangsúlyoznunk kell. Éppen a *Theogoniá*-ról állapítja meg Farrington : „E költemény szerint a görög vallásos öntudat nem ismerte a teremtés elméletét. Megtudjuk, hogy kezdetben volt a Kháosz, hogy a Kháosz hozta létre a Földet, a Föld pedig az Eget s ezek nemzették az összes többi létező dolgot. Ez a gondolat evolucióra vagy spontán fejlődésre utal, melyet a költemény mitológikus módon fog fel, de amely nem áll a pozitív tudomány gyarapodásának útjában."[23]

Hogy Hésiodos a Prométheus-mítoszt olyan megfogalmazásban adja, amely a technikai fejlődést elítéli, s hogy úttörő felismerései — kivált a *Munkák és Napok*-ban — babonás előírásokkal keveredtek, olyan ellenmondások, amelyek a boiótiai parasztság viszonyaiban lelik magyarázatukat. Mégis, Farrington megállapítását a *Theogonia* költőjének és a görög tudomány kezdeteinek a viszonyára nézve nemhogy korlátoznunk kellene, inkább kiegészítenünk, kivált, ha — ellentétben Farringtonnal, aki a *Theogoniá*-t hallgatólagosan ismeretlen szerző műve gyanánt kezeli — a *Theogoniá*-t és a *Munkák és Napok*-at ugyanannak a költőnek, Hésiodosnak tulajdonítjuk. Farrington a továbbiakban egyenesen a *Theogonia* egyik mitológiai motívuma és a milétosi iskola kozmogóniai álláspontja között vesz észre nevezetes egyezést : „A *Theogonia* szerzője szerint az ég a földből keletkezett s a milétosi filozófusok ugyanezen a véleményen voltak. Szerintük az egész ég nem más, mint a földről elszállt kigőzölgés vagy elpárolgás ; csillagászatuk ily módon alig különbözött a meteorológiától".[24] Ehhez azt kell hozzátennünk, hogy Hésiodos nemcsak a *Theogoniá*-nak, az istenek nemzedékrendjének mitológiai köntösében — pl. Uranos is Gaiától származik — állít elénk a korai görög természettudománnyal rokon nézeteket, hanem már e természettudományhoz hasonló kérdéseket is vet fel, s nemcsak megfigyel, hanem megfigyelései alapján olyan következtetésekre is jut, amelyek az ión tudomány megfigyeléseihez és következte-

téseihez igen közel járnak. A *Munkák és Napok* ilyenkor a mitológiai köntöst is nélkülözni tudja már. Legszembetűnőbb ebben a vonatkozásban éppen egy meteorológiai megállapítása, a párolgás és a felhőképződés alapjában véve helyes megfigyelése, aminek azután kozmogóniai általánosítása vezetett — az ión természetfilozófiában kimutathatóan — a Föld prioritásának feltételezéséhez a Nappal szemben. Hésiodos tudja már, hogy minden csapadék alakjában az alulról magasba emelkedő pára tér vissza a földre (Erga 547—553) :

> Mert amikor Boreas ránkzúdul, hűvös a hajnal.
> Ám ha a földre a csillagos égről hajnali köd száll,
> gazdag szántón szétterül az, sokasítva a búzát.
> Mert az örök folyamok medréből támad a pára,
> és a szelek szárnyán a magasba emelkedik; egyszer
> alkonyat órájában esőként hull le a földre,
> másszor a thrák Boreas viharos felhőbe süríti.

Az ilyen megállapítások, módszerükkel és a mitológiától elszakadó megfogalmazásukkal, az ión természettudomány forrásvidékére utalnak, s egyben arra figyelmeztetnek, hogy e természettudomány kezdeteit jóval Thalés és Anaximandros kora elé kell helyeznünk, legalábbis arra az időre, amikor i. e. a VIII. század közepe táján Hésiodos atyja a kisázsiai Kymét elhagyva Boiótia műveltségben elmaradtabb vidékére érkezett. Hogy madarak költözéséből és csillagok járásából az időjárásra következtessen : a boiótiai paraszt számára gyakorlatilag szükséges dolog volt. Hogy azonban Hésiodos erre vonatkozó megfigyeléseken kívül a köd, a pára és a szél keletkezésére is magyarázatot keres, az elméleti érdeklődésnek olyan magas fokára vall, amelyhez hasonlóval azután csak a milétosiaknál találkozunk megint, meteorológiai vonatkozásban elsősorban Anaximandrosnál, aki azt tanította, hogy „a szelek úgy keletkeznek, hogy a levegőről leválnak a legfinomabb gőzök, s amikor összegyűlnek, mozgásba jönnek, az esők pedig a Földről a Nap alá jutott párából, a villámok pedig, amikor a szél belévág és szétválasztja a felhőket." (Hippol. Ref. I. 6, 1—7 alapján, 11. Diels.)

Visszatérve a *Theogonia* prooimionjához, melynek ószövetségi párhuzamokkal való egybevetése vezetett a költészet és tudomány Hésiodosra jellemző viszonyának a problémájához, megállapíthatjuk, hogy a helikóni jelenetben is támogatja Hésiodost valamiféle hagyomány, mégha ez a hagyomány nem is a görög

költészetben rendelkezett előzményekkel. Ami a prooimion második, terjedelmesebb felét illeti, hangsúlyoznunk kell, hogy a két rész között távolról sem olyan éles a cezura, mint azt korábban feltételezték. Wilamowitz mutatott rá, hogy nincs ellentét a Múzsák helikóni lakóhelye és „olymposi" jelzője között sem, hiszen ugyanaz a mondat, amely szerint a Múzsák az Olympos tövében, Pieriában születtek, azt is kiemeli, hogy anyjuk, Mnémosyné, a Helikónhoz közeleső Eleuthér úrnője (Theog. 54).[25] S ha a helikóni jelenetben a Múzsák arra szólították fel a költőt, hogy velük kezdje és velük végezze az éneket, a prooimion második fele éppen ezt teljesíti: a Múzsák születését, megjelenésüket az istenek között és isteni hatáskörüket énekli meg. A két rész szorosabb összetartozását a prófétai felavatás egy szerkezeti eleme is igazolja. Ézsajás, aki eddig tisztátlan ajkúnak érezve magát, a prófétai küldetéstől húzódozott, felavatása után „itt vagyok, küldj engemet" szavakkal maga jelentkezik; Ezékiel, akit először földhöz sújtott a megrendítő látomás, utóbb a jelképes cselekedettel szájába vett betűket édesnek érzi, mint a mézet. Ugyanígy a helikóni jelenetet záró 35. sor bizonytalankodó és vonakodó kérdésére Hésiodos most a Múzsahimnuszban felel: akire Zeus lányai születésükkor rátekintenek, annak a nyelvére édes harmatot öntenek, s annak a szájából mézédesen folynak a szavak (Theog. 81, 84). Ezt és így a Múzsák által kedvelt királyokról mondja ugyan Hésiodos — majd Kallimachos (ep. XXI.) és Horatius (Carm. IV. 3, 1) viszik át a költőre a derűs képet —, de már Hésiodos is kevéssel alább e kép legfontosabb vonásait a költővel kapcsolatban ismétli meg: az boldog, akit szeretnek a Múzsák, édesen folyik annak az ajkáról a hang (Theog. 96—97). S hogy a Múzsák kedveltjéről ez elmondható, ennek biztosítéka az, hogy elmondható magukról a Múzsákról is: az ő szájukról egyenesen fáradhatatlanul ömlik az édes hang (Theog. 39—40). A Múzsák és a múzsai emberek ilyen egymásnak megfelelő jellemzése, mely az édes hang tekintetében a prooimion második felébe került, máskor körülfonja a 35. és 36. sor közé eső cezurát, evvel is a cezura élességét tompítva. A 32. sor szerint a Múzsák a költőbe lehelték az isteni hangot, „hogy hirdesse azt, ami lesz és ami volt", a 38. sor szerint pedig maguk a Múzsák — a költői tevékenység olymposi hitelesítői — gyönyörködtetik Zeus atyát avval, hogy „hirdetik azt, ami van, ami lesz és ami volt". Az, hogy a 35. sortól előre-hátra egyenlő távolságban álló két sor, a 32. *(. . . θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα)* és a 38. *(εἰρεῦσαι τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα*

πρό τ'ἐόντα) egymás szavait visszhangozza, egyebek mellett ugyancsak arra vall, hogy a 35. sorral záruló periódus önállóságát a következőkkel szemben helytelen volna túlhangsúlyozni.

A 32. és 38. sor egymáshoz való viszonya azonban még egyéb problémát is rejt magában. Homéros a Trója alatt harcoló görögök jóspapjáról, Kalchasról azt mondja, hogy „tudta mindazt, ami van, ami lesz és ami volt" *(ὃς ἤδη τά τ'ἐόντα τά τ'ἐσσόμενα πρό τ'ἐόντα* Il. I. 70) s ezen az alapon a Hésiodos-scholion (Gaisford 466.) a költészet és a jövendőmondás hasonlóságát fejtegetheti. De vajon csakugyan erről, a költő jóstehetségéről van-e itt szó? A Theogonia 32. sora szerint a Múzsák azt parancsolják a költőnek, hogy hirdesse azt, „ami volt, és ami lesz", míg a 38. sor szerint maguk a Múzsák azzal gyönyörködtetik Zeus nagy lelkét az Olymposon, hogy zengik „ami van, ami lesz és ami volt". Hacsak nem folyamodunk olyan ügyefogyott magyarázathoz, hogy a költőt metrikai kényszer vezette az ismétlődő sor variálására, arra kell gondolnunk, hogy az eltérés célja tudatos különbségtétel a földi költő és a költői tevékenység olymposi ideája között. A költőre bízott kinyilatkoztatásból hiányzik az idő egyik kategóriája, éspedig nem a jövő, amiből esetleg arra lehetne következtetni, hogy a jövőbelátás meghaladja az emberi képességet, hanem a jelen, és ez éppen ellenkezőleg arra a következtetésre ad alapot, hogy mikor a leendő dolgok hirdetését a költő hatáskörébe utalják a Múzsák, itt nem egyszerűen a jóstehetségről, hanem a jövőbelátásról mint az emberi tudás teljességének az egyik aspektusáról van szó. Az emberi tudás teljessége : a teljességnek az a foka, amely az ember rendelkezésére áll. Mi hiányzik ebből a tudásból? Annak az időnek, amelyet a költő szavai átérnek, csak két aspektusa van : arra kap parancsot, hogy hirdesse azt, „ami lesz" és „ami volt". Úgy látszik tehát, a halandó létben csak az örök levés, alakulás, változás, a „volt" és a „lesz" kategóriája vehető számba ; a költő szava az emberek között csak erre irányulhat. Az idő harmadik kategóriája, a változásnak ki nem tett lényeg, az, „ami van", a halhatatlan istenek számára van fenntartva, a Múzsák az Olymposon Zeusnak zengik azt, „ami van", „ami lesz" és „ami volt". Hogy földi és olymposi tevékenység egymást tükröző jellege mellett is ilyenféle különbségtételre Hésiodosnak gondja volt, mutatja a 39. sor *ἀκάματος* szava : édesen folyik a szó a Múzsák halandó kedveltjeinek, az igazságos királyoknak (Theog. 84) és a költőknek (97) az ajkáról is, de csak a Múzsák hangját illeti meg a „fáradhatatlan", „kimeríthetetlen" jelző.

Hogy Hérakleitos dialektikájának, vagy akár a hérakleitosi dialektikát az eleata metafizikával egyeztető Platón ideatanának — mely a folytonos változást-alakulást a halandók érzékszervei által felfogható látszat-világnak, az igazi létet az örök eszméknek tulajdonítja —, voltak-e keleti előzményei, oly kérdés, amelynek vizsgálata túllépné jelen feladatunk határait.[26] Annak azonban nagy a valószínűsége, hogy a kétféle ének megkülönböztetésének megfelelő mozzanat valamilyen formában már a Hésiodos által követett előázsiai eredetű felavatási szkémában helyet foglalt. Az *Exodus*-nak abban az elbeszélésében, amelyet sok más szempontból a *Theogonia* prooimionjával vethettünk egybe, Jahve egyenesen mint a nép körében a választott próféta által terjesztendő meghatározást jelenti ki önmagáról: „Vagyok, aki vagyok", azaz, aki örökkévaló és soha nem változik (Ex. III. 14). Már görög filozófia-történeti előzmények magyarázzák, hogy a Septuaginta e helyet így fordítja: *Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν*. Alapjában véve egyezik evvel az istenségnek az a meghatározása, amelyet a görög vallásos hagyomány szerint (Pausanias X. 12. 10) Dódóna „galamb" nevű papnői *(Πέλειαι)* hirdettek Zeusról: ő az, aki volt, aki van s aki lesz *(Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἐστί, Ζεὺς ἔσσεται)*; egyezik, mert hiszen az istenséget éppen az különbözteti meg minden egyébtől és mindenkitől mástól, hogy nem csak „volt" és „lesz", mint a halandók folytonosan változó és alakuló létformája, hanem „van" mint változatlan örökegy lényeg; ezért kielégítő az a formula is, amely az idő három aspektusa közül éppen ezt az egyet mint az istenség kizárólagos attributumát emeli ki.

Hésiodos Múzsái az idő három aspektusát nem az istenségre, mint múltnak, jelennek és jövőnek változatlan alanyára, hanem magára a létre, illetőleg a létezők rendjének az istenek által megragadható, a Múzsák által Zeus örömére megénekelhető formájára vonatkoztatják. Lehet, hogy Hésiodost forrásának átfogalmazásában valamilyen ott szereplő s a bibliai „vagyok aki vagyok" szavakkal és a dódónai kijelentéssel egyaránt rokon vallásos formulának a Kalchas mindentudását jellemző homérosi sorral való egyezése is támogatta. De rá kell mutatnunk egy olyan felfogás lehetőségére, amely az istenség „tökéletesebb" — a múlt és jövő határvonalán mindig csak átmeneti jelleggel, pontszerűen megragadható létformával szemben tartós kiterjedéssel bíró — létét és „tökéletesebb" — azaz a folytonos mozgáson, változáson, alakuláson túl a változatlan lényeg megragadására is alkalmas — megismerő képességét azonosítja. Az *Exodus* és a

dódónai papnők formulájának széleskörű keleti rokonsága van, A. Jeremias idézi a Bhagavadgitából Krisna kijelentését: „Én vagyok a dolgok kezdete és vége, eredete, léte és pusztulása" s ami számunkra még fontosabb, a saisi templom híres feliratát: *Ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον.*[27] Az egyiptomi „Athéné" — azaz Neith istennő — templomának ezt a feliratát érdemes alaposabban szemügyre vennünk: a kijelentés második fele ugyanolyan érdekes a mi számunkra, mint az első (Plutarchos, De Iside et Osiride 9. c.): „Én vagyok minden, ami lett és ami van és ami lesz és az én leplemet senki halandó nem fedte fel" *(... καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδείς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν).* A teljes, az idő három aspektusát felölelő lét ilyenformán a halandó ember megismerő tevékenysége számára hozzáférhetetlen;[28] a teljesség tehát az embernek nemcsak létéből, hanem tudásából is hiányzik. Éppen a saisi felirat görög szövegét közlő Plutarchos az egyiptomi mitológiát a sztoikus apologétika allegorikus módszerével magyarázó könyve prológusában a tudásról — legalább is annak teljes alakjáról — mint az istenek olyan tulajdonáról beszél, amelyet önmaguk számára tartanak fenn.[29] A továbbiakban az örök élet és a létezőkre irányuló megismerés kapcsolatát Plutarchos valóban a Hésiodos közvetlen forrása számára posztulált formában fogalmazza meg: „Úgy gondolom, hogy abban az örök életben, amely az isteneknek jutott osztályrészül, az éppen a boldogság, hogy nem hagyja el a megismeréssel a létrejövő dolgokat *(τῇ γνώσει μὴ προαπολείπειν τὰ γινόμενα).* Mert ha elvennék tőlük a képességet, hogy megismerjék a létezőket *(γινώσκειν τὰ ὄντα)* és elvennék a megértést, nem élet volna a halhatatlanság, hanem csak idő."

Ha Hopfner álláspontjából annyit el is fogadunk, hogy — mint utóbb az új-platonikusok — Plutarchos szívesen találta meg egy-egy platóni gondolat mását nem görög vallási tanításokban, vagy ha nem találta bennük, szívesen magyarázta beléjük:[30] fel kell tenni a kérdést, melyik az a keleti tanítás, ami Platón ideatanának ismeretelméleti vonatkozásaival azonosítható volt. Az a körülmény, hogy Plutarchos idézett mondatához hasonló gondolat filozófiailag kevésbé határozott megfogalmazásban Hésiodosnál keleti mintákra valló környezetben villan fel, eredményt igér ezen a ponton is a Plutarchos forrásaira irányuló kutatásoknak. De ez már orientalisták feladata; egyebekben Hopfner kommentárja is igazolta Plutarchos „Isisről és Osirisről" szóló értekezésének forrásértékét egyptológiai szempontból. Mi ezúttal csak Hésiodos *Theogoniá*-jának keleti kapcsolataival s a *Theogonia*

értelmezésének e kapcsolatok segítségével megvilágítható problémájával foglalkozhatunk. S a *Theogonia* prooimionjának keleti mintáiról kifejtett álláspontunkat megerősíti, ha tudjuk, hogy mások már hasonló megállapításokat tettek a *Munkák és Napok* prooimionjával kapcsolatban.

Pausanias (IX. 31, 4) arról tudósít, hogy Hésiodos honfitársai, a Helikón környékén lakó boiótiaiak a költő neve alatt járó művek közül csak a *Munkák és Napok* at tekintik hitelesnek, de ennek a prooimionját is elvetik, s bizonyítékul régi, az idő által megrongált ólomtáblát mutogatnak. Ha egyáltalán hitelt kell adnunk Pausaniasnak,[31] akkor is egyetérthetünk Mazonnal: a helikóni Múzsák szentélyének a tekintélyére féltékeny boiótiai papságnak érdekében állt kiiktatni Hésiodos költészetéből azt az előhangot, amely a Múzsák helikóni lakhelyét nem is említve, Pieriából hívja segítségül az istennőket.[32] Zeusnak, mint minden nagyság forrásának, a gyöngéket felemelő és az erőseket megalázó igazságosztó hatalomnak a dícsérete (Erga 1—10) méltán intonálja a költeményt, amely a gyöngék nevében az igazságtalan hatalmasok ellen emeli fel a szavát:

> Múzsák Pieriából jertek, szálljon az ének,
> zengjétek Zeust, égi atyátokat illeti himnusz,
> ő tesz híressé embert s ő dönt a homályba,
> nagy nevet ő ad s névtelenül hagy Zeus, ha akarja.
> Gyöngét ő tesz erőssé s földhöz sujthat erőset,
> ő büszkét megaláz s a kicsit naggyá teszi könnyen,
> görbe utat kiegyenget, a gőgöt megtöri könnyen
> Zeus, a magasban dörgő, lakva magas palotáját.
> Hallgass meg, s látván-hallván törvényt az igazság
> útján tégy; én meg Persésnek mondok igaz szót.

E prooimion minden lényeges vonását S. Spinner találta meg az ószövetségi „Hanna imájában" (I. Sámuel 2, 1—10).[33] „Ujjong az én szívem Jahvéban, emelkedik az én szarvam Jahve által, tágra nyílik az én szám ellenségeimmel szemben, mert örülök a te segítségednek. Nincs szent olyan, mint Jahve, mert nincs senki rajtad kívül, nincs kőszirt, mint a mi istenünk. Ne szaporítsátok a szót gőggel, gőgös beszéd ne hagyja el a szátokat, mert a tudás istene Jahve, és egyenesek az ő cselekedetei. *Az erősek íja megtörik és a gyöngéket erő övezi. A jóllakottak kenyérért szegődnek el, és az éhesek megszűnnek (éhezni), a magtalan nő hetet szül és akinek sok fia van, elfonnyad. Jahve megöl és éltet, leszállít az*

Alvilágba (a „Seol"-ba) és felhoz onnét. Jahve tesz szegénnyé és gazdaggá, megaláz és felemel. Felállítja a porból a szegényt, a szemétből felemeli a szűkölködőt, hogy ültesse a fejedelmek mellé és a dicsőség trónját adja nekik örökségül . . .". Különösen figyelemreméltó, hogy az imádság végén ugyanúgy kapcsolódik a magasból mennydörgő isten mitológiai képéhez — Spinner a sémi pantheonból Hadadra és az Amarna-levelek egy adatára utal — az igazságnak érvényt szerző istenség morális vonatkozása, mint Hésiodosnál a „magasban mennydörgő Zeus" *(Ζεὺς ὑψιβρεμέτης)* egyébként homérosi alakjához: „Mert Jahvéé a föld oszlopai és rájuk helyezte a világot. Jámborainak lépéseit megőrzi és a gonoszok a sötétben enyésznek el, mert nem erővel győz a férfi. Jahve — *megtörnek, akik ellene pörölnek, az égben dörög rájuk, ítéletet tart a föld szélei fölött* és hatalmat ad királyának és felemeli felkentjének szarvát."

Valóban, az egyezések mind tartalom, mind szerkezet tekintetében olyan meglepőek, hogy nem hagyatkozhatunk sem a véletlen, sem az „elemi rokonság" kenyelmes feltevésére. Ugyanazt a keleti mintát alkalmazta a fiút szülve vetélytársa felett diadalmaskodó, addig magtalan asszony helyzetéhez az ószövetségi elbeszélő, mint amelyet — minden tekintetben mértéktartóbb művészettel — az igazságban testvére által megtámadott görög költő a magáéhoz. E közös minta forrásvidékére nézve tájékozódási pontul szolgálhat a babylóni évkezdő ünnep egy liturgikus formulája, amelyet már A. Jeremias mint Hanna imájának és az evvel rokon újszövetségi „Magnificat"-nak (Luk. I. 46—55) egyaránt meggyőző párhuzama gyanánt idézett. A babylóni liturgia Sarpanîtu istennőről mondja: „Aki vádol és aki védelembe vesz, aki a gazdagot megalázza és az alacsonysorsút felemeli."[34] Ezek után talán azt sem fogjuk merőben esetlegesnek találni, hogy Hanna imája a zsinagógának éppen újévi liturgiájában foglal helyet, sőt a Hanna imájára — és most már hozzátehetjük: a babylóni újévi liturgiára is — emlékeztető hésiodosi prooimion is éppen egy olyan kompozíciót vezet be, amely a maga egészében az idő körforgására utal. Mert a *Munkák és Napok* nagyjában három főrészre tagolható s mind a három főrész időegységek meghatározásában kulminál. Az első rész a legnagyobb időegységek, a világkorszakok ciklusát tartja szem előtt, mint már tudjuk, végső elemzésben babylóni eredetű tanítás alapján.[35] A második rész az esztendőt tagolja évszakokra, a harmadik az esztendő és a hónap egyes napjai között tesz különbséget, s a görög luniszoláris naptárral együtt a szerencsés és baljóslatú napok között való-

gató babona babylóni eredetét M. P. Nilsson meggyőzően bizonyította.[36]

Megfigyelésünk sokat nyer jelentőségben, ha értékesítjük azt az analógiát, amelyet a Kuréseknek századunk elején a krétai Palaikastro Zeus-templomában előkerült himnusza nyújt. J. E. Harrison ezt a szöveget választja *Themis* cím alatt összefoglalt vallástörténeti fejtegetései kiindulópontjául,[37] de nem ismeri fel jelentőségét a Hésiodos-interpretáció szempontjából, bár természetszerűleg könyve több helyén idézi úgy a *Theogoniá*-t, mint a *Munkák és Napok*-at — ez utóbbinak 225—238. sorait a palaikastroi szöveg értelmezésénél is tekintetbe veszi. Holott a palaikastroi himnusz Hésiodos egész világképe tömör összefoglalásának tekinthető, rávilágít a *Theogonia* és az *Erga kai hémerai* belső egységére is, de különösképpen alkalmas arra, hogy a *Munkák és Napok*-ban az idő szerepét megvilágítsa. Ha G. Murray feltevésszerű kiegészítéseit figyelmen kívül hagyjuk is, annyi kétségtelen, hogy a himnusz énekkel, lanttal és fuvolaszóval a fiúistent, Kronos fiát idézi Diktébe, ahol egykor őt mint halhatatlan gyermeket Rheától vették át — nyilván a Kurések, akik a közismert mítosz szerint pajzsuk lármájával *(ἀσπιδ . . .)* és lábdobogással *(πόδα)* nyomták el az apja elől elrejtett gyermek sírását. Nyilvánvaló az is, hogy az énekszóval idézett ifjú isten megjelenése az új esztendőt inaugurálja *(Λίκταν ἐς ἐνιαυτὸν ἔρπε* — ezek a szavak még mindenesetre a refrénhez tartoznak). Az új esztendőt inauguráló fiatal isten valamiképpen kapcsolatban van Dikével és Eirénével, mégpedig ezeknek a tevékenysége is beletartozik az évről évre *(κατῆτος)* ismétlődő rendbe. A megszólított istenség biztosítja a juhok zsíros gyapját és a föld jó termését is : az *εὔποκ'* melléknévi jelző és a *καρπῶν* genitivus ezt félreérthetetlenül mutatják, a *ποίμνια* és *λήϊα* kiegészítések nélkül is. De az év áldásai nemcsak a szántóföldön és a legelőn, hanem a városban és a tengerjáró hajókon is az istenség jelenlététől függnek, s az év-istenségnek ez a jelenléte nemcsak a természetben, hanem a társadalomban is nyilván valamilyen rendet és szabályosságot érvényesít, akárcsak Hésiodos évszak-istennői, a Hórák, ezért fordul hozzá az ének avval a fohásszal, hogy szálljon a polgárok közé (a fiatal vagy új polgárok közé-e, mint a kiegészítés javasolja, mindenesetre problématikus) és töltse el Themist is ; Themis, Hésiodosnál (Theog. 901) a három Hóra, Eunomia, Diké és Eiréné anyja, immár a himnusz zárópecsétjében legösszefoglalóbb kifejezése mindannak a rendnek és szabályosságnak, mely az év törvényszerűen visszatérő szakaszaiban vaskövetkezetes-

séggel nyilatkozik meg, s amelyet a társadalmi létnek is tükröznie kell. Sőt: az emberek igazságot tisztelő magatartása biztosítja a természet rendjének is zavartalan, az ember javát célzó kibontakozását.

Azt természetesen nehéz volna bizonyítani, hogy Hésiodos egyenesen valamilyen évkezdő ünnep alkalmára szánta volna eredetileg a *Munkák és Napok*-at, mint ahogyan évkezdetre utal nemcsak a palaikastroi himnusz, de a világkorszakokat Marduk beiktatásáig vezető asszir-babylóni vallási szövegek egy része is,[38] mint ahogyan Rómában az Újév Janus-ünnepe időszerűsítette a megemlékezést Kronos-Saturnus aranykori uralmáról (Ov. Fasti I. 235), s mint ahogyan a consul január elsején történő beiktatását tartja szem előtt Vergilius IV. eclogája, majd Claudianusnak a világkorszakok tanát ismét keleti források alapján megújító Stilicho-panegyricusa is. De az kétségtelen, hogy az idő körforgása szabja meg a *Munkák és Napok* keretét, a világkorszakok nagyszabású rendje, amelybe a rövid emberi élet minden esztendeje is beletartozik, s az esztendők körforgása, amelyen belül az idő évszakokra, hónapokra és napokra tagolódik. Idézhetjük a hellénisztikus varázs-papíruszt: „Évek után az éveket, hónapok után a hónapokat, napok után a napokat, órák után az órákat, varázsigével kötöm meg az összes istenségeket *(ἐνιαυτοὺς ἐξ ἐνιαυτῶν, μῆνας ἐξ μηνῶν, ἡμέρας ἐξ ἡμερῶν, ὥρας ἐξ ὡρῶν, ὁρκίζω πάντας τοὺς δαίμονας)*.[39] Hésiodos fölénye evvel szemben, hogy a hangsúly nála mégsem a mágikus cselekedetekre és a babonás obszervanciákra esik: a munkáját becsülettel végző s az igazságnak feltétlenül érvényt szerző ember öntudatos cselekedeteivel biztosíthatja a maga és a nép számára évről évre, hónapról hónapra, napról napra és évszakról évszakra az emberhez méltó életet. A kompozíció élére helyezett prooimionban, akárcsak a babylóni újévi liturgiában, mégis az istenségre utal, akinek hatalmában áll az osztálytársadalom viszonyai között a szerepeket megcserélni, aminthogy ez a szerepcsere pl. a római Saturnaliákon — tehát ugyancsak az aranykorra emlékeztető, téli napforduló-ünnepen — urak és rabszolgák között valóban meg is történik, bár csak a rítus zárt keretei között, de a társadalmi igazságra figyelmeztető jelleggel.[40]

Ilymódon Hésiodos két művének a prooimionját azonos jellegű, keleti forrásokra vezethettük vissza. De a két prooimion nemcsak azonos jellegű forrásokat követ, hanem a költő azonos jellegű művészettel is használja fel mindkét esetben ezeket a forrásokat, átszőve személyes vonatkozásokkal és szervesen

építve egybe őket az általuk bevezetett didaktikus eposzokkal. Ami a prooimion és az eposz szoros egységét illeti, még a *Theogoniá*-ról kell néhány kiegészítő megjegyzést tennünk.

Igaz, hogy a helikóni felavatás elsőszemélyes megfogalmazását a *Theogonia* 36. sorától személytelenebb hang váltja fel: amott a Múzsák és Hésiodos viszonyáról, itt általánosabb érvénnyel a Múzsák hatásköréről, a Múzsák, és a Múzsák által kiválasztott emberek viszonyáról van szó. De a prooimionnak ez a második része sincs híjával minden személyes vonatkozásnak. Bár a rapszódosz-előadásokat megnyitó prooimionoknak az ún. homérosi himnuszok által igazolt típusát lényeges szerkezeti elemeiben követi, nem egy tetszés szerinti, esetleg egy Múzsa-ünnep által időszerűsített rapszódosz-előadás megnyitója, hanem szorosan a *Theogonia* kompozíciójához tartozik. Az epikus költő meggyőződése szerint minden tudásnak forrása a Múzsa inspirációja, s így a Múzsa megszólítása helyénvaló minden eposz élén. De a *Theogoniá*-ban epikus formát kap ez a megszólítás: a költő nemcsak fohászkodik a Múzsákhoz, hanem találkozik velük a Helikónon. És a prooimion második részében többé-kevésbé elbeszélő formát ölt az *invocatio*-hoz csatlakozó *propositio thematis* is: a költő bemutatja nekünk a Múzsákat, amint a hótakarta Olympos orma és a halhatatlanok palotái visszhangozzák énekük.[41] És miről énekelnek? Először az istenek származásáról, Gaia és Uranos gyermekeiről, meg a tőlük származó, a javakat adományozó istenekről. Másodszor Zeust, az istenek és az emberek atyját énekelik, megmutatva elsőbbségét az istenek között, majd az emberek és gigászok nemzetségét. Ime, a *Theogonia* alapvető mondanivalója: a világtényezőket képviselő istenek születése rendjén eljutni Zeus uralmának az ábrázolásáig, s megmutatni Zeus ellenfeleit és megkeresni az ember helyét a világ nagy összefüggéseiben.

Ilyenformán a *propositio thematis* nemcsak megjelöli az eposz tárgyát, hanem mindjárt egész felépítését értelmezi.[42] Ám nem áll meg ennél, s még nem tér — mint a két homérosi eposz a maga tömörebb kezdő-formulája után — a tárgyra, hanem mintegy előre vetve és kibővítve a maga helyén, Zeus különböző istennőktől származó gyermekei sorában, mégegyszer előkerülő meghatározást (Theog. 915—917), elbeszéli a Múzsák születését, felsorolja mind a kilencet név szerint s kiemeli, mint valamennyi közül a legkiválóbbat, azt, akit szép hangjáról Kalliopénak nevez. És itt kezdődik a prooimionnak egy olyan szakasza, amely a Múzsák isteni hatáskörének a meghatározásában Hésiodos szemé-

lyes élményének adja meg a költészet eszközeivel megadható legmagasabbfokú általánosítást.

Mert mi emeli Kalliopét nővérei fölé? Az, hogy ő kíséri a tiszteletreméltó „királyokat".[43] Ez a „kíséret" jelentheti azt is, hogy Kalliopé — a Múzsák később megszilárduló szereposztásában az epikus költészet Múzsája — a nép tiszteletét kiérdemlő királyok dicsőségét fenntartó énekről gondoskodik ; ha Hésiodosnál a később iskolás merevséggel rögzített szereposztást még nem is feltételezhetjük, aligha minden hagyomány nélkül emeli ki a költő Kalliopét ilyen határozottan. De a Múzsáknak — s már nem csupán Kalliopénak — tulajdonítja Hésiodos azt is, hogy királyok érdemet szerezhetnek maguknak. Ez az érdem már nem az epikus költészetbe foglalt hősi tettek híre, hanem az igazságos ítéletet hirdető szó, amely éppen úgy harmóniát teremt, mint a költő szava, s ezért ugyanúgy a Múzsák ajándéka. Mint ahogyan Hésiodosnál Zeus legfőbb attributumává az igazság válik, a királyok kiválóságának a mértéke is az, hogy mennyire tudnak érvényt szerezni az igazságnak. A mértéket felállítja a *Theogonia*: a *Munkák és Napok*ban evvel a mértékkel mérve bizonyulnak hitvány „ajándékfalóknak", a csalogány igazságával szemben durva erőszakot alkalmazó „sólyomnak" Thespiai urai. Így állítja szembe az osztálytársadalom valósága a költőt, a nép szószólóját, és a királyokat, a nép elnyomóit és kizsákmányolóit ; az eszményi követelések világában a *Theogonia* egymás mellé helyezi őket, mint a Múzsa kedveltjeit, az embereket boldogító szép szónak a Múzsák jóvoltából birtokosait. Ha a *Theogonia* prooimionja az igazságot helyreállító királyi ítéletet helyezi egy sorba a költő bánatot és gondot feledtető énekével, a *Munkák és Napok* prooimionjának záró, illetőleg a költemény főrészéhez átvezető sorai egyenesen Zeus igazságosztó isteni szerepével állítják párhuzamba a költő igaz szavait. Az igazság követelése már a *Theogoniá*-ban is személyes élményből táplálkozik, bár e személyes élményről magáról — az igazságtalan ítéletről, amely a testvérével, Perséssel szemben folytatott perében atyai örökségéből kiforgatta — csak a *Munkák és Napok*-ban számol be a költő.

Dikének a nevét sem ismernék az emberek, ha nem volna igazságtalanság[44] — tanította Hérakleitos, és ezzel ismét, mint annyiszor másszor, a Hésiodos költészetében bennerejlő eszmecsírát fejt ki. Hésiodos tisztában van avval, hogy az igazság követelését egy olyan világban állítja fel, amelynek jellemző vonásai közé tartozik az igazságtalanság ; ennek a világnak — a „vas-

kor" osztálytársadalmának — sokoldalú ábrázolása ezért is van helyén mindjárt a *Munkák és Napok* élén. Ez az ábrázolás — ebben a tekintetben a *Theogonia* genealógiai koncepciójával rokon módszerrel — ha nem is *genealógiai*, de mindenesetre *genetikus* jellegű, amennyiben a fennálló állapotot ennek kialakulásával jellemzi, híven a *Theogonia* prooimionjában kifejezett gondolathoz : a költő nem ábrázolhatja közvetlenül azt, ami van, csak ami volt és ami lesz.

EGY EZÓPUSZI MESE ÉS KELETI PÁRHUZAMAI

A görög tanítómese keleti eredetének régi és az arameus Achikar-töredékek felfedezése óta különösen gyakran megújított kérdésére[1] aligha lehet általános érvénnyel tudományos értékű feleletet adni. A tanítómese és ennek sajátos válfaja, az állatmese ugyanis a fejlődés egy bizonyos fokán a népköltészetben és a bölcsességirodalomban olyan széleskörűen elterjedt, a legkülönbözőbb területeken fellelhető műfaj, hogy vele kapcsolatban ugyanúgy jogosult általános emberi művészi igényekre és hajlamokra hivatkoznunk, mint általában az ének és a szó művészetével kapcsolatban. De ami az egyes meséket illeti, ezeket vizsgálni eredetiségük szempontjából, vagy pedig — természetesen sokoldalú összehasonlító vizsgálatok alapján — átvételnek minősíteni őket: módszertani szempontból teljes mértékben jogosult eljárás lehet. Ennek megfelelően alábbiakban mi is egyetlen ezópuszi mesével, a sas és a róka meséjével kívánunk foglalkozni.

A közismert prózai változatok (Hausrath 1) szerint a sas és a róka baráti szövetséget kötöttek és azóta békés szomszédságban éltek egymás mellett: a sas egy magas fán rakott fészket, a róka alatta a bokorban. De egyszer, míg a róka zsákmány után járt, a sas elrabolta a kölykeit és fiókáival közösen megette. A hazatérő róka nem tudván felrepülni a sashoz, a gyöngék egyetlen menekvéséhez folyamodott és megátkozta a hitszegőt. Egyszer aztán a sas az oltárról az áldozati kecske még tüzes darabját lopta el és vitte fel a fészkébe, ez a szélben lángra lobbant és elégett. Az ügyefogyott, még szárnyatlan sasfiókák leestek, a róka odaszaladt és a sas szemeláttára mindet felfalta. Phaedrus latin metrikus megfogalmazása (I. 28) a rókát a bosszú tevékeny végrehajtójának mutatja: ő maga gyújtja fel egy áldozati oltárról elragadott tüzes fahasábbal az egész fát és evvel kényszeríti a sast, hogy a róka előtt megalázkodjék és fiókái életéért könyörögjön. Ennek megfelelően módosul a tanulság is. „Aisóposnál" a mese arra tanít, hogy azok, akik megszegik az esküvel szentesí-

tett barátságot, mégha a sértett gyöngesége következtében ideig-óráig mentesek maradnak is a bosszútól, az isteni büntetés alól nem vonhatják ki magukat tartósan. Phaedrus szerint így hangzik a tanulság: akármilyen magasan áll is valaki, tartania kell az alacsonyabbsorsú embertől, mivel a ravaszság módot talál a bosszúra. Az ún. *paraphrasis Bodleiana* alapján megállapítható, hogy Babrios lényegében egyezik az Aisópos-féle mesék bevett szövegével, de a tanulság szövege kiemeli Dikének mint minden emberi tevékenység őrének, és az esküszegésnek, mint a Diké által különösen üldözött bűnnek a szerepét (*ὅτι δίκη τις ἐφορᾷ τὰ τῶν ἀνθρώπων καὶ τοὺς ἐπιόρκους ἀμύνεται καὶ ἀποδίδωσι κατ' ἀξίαν* — Babrios 186. Crusius). Már itt rá kell mutatnunk arra, hogy éppen ez a szövegezés az, amely Archilochos iambosának az alapgondolatát a leghívebben őrizte meg; mesénk legkorábbi görög megfogalmazása ugyanis Archilochostól való. Hogy azonban a sas és a róka meséjének ez az időrendileg legelső görög feldolgozása egyben a zseniális parosi költő önálló leleményének tekintendő-e, és ha nem, akkor eredetét — akárcsak az iambos műfajáét általában — a korai görög népköltészetben keressük-e, vagy inkább az ókori Kelet meseirodalmában — oly kérdések, amelyekre a következő összehasonlító vizsgálatok segítségével iparkodunk feleletet adni.

A Pancsatantra első könyvének a címe — keretelbeszélése alapján — így hangzik: „Barátok összekülönbözése" — ez a kifejezés bizvást a most minket foglalkoztató ezópuszi mese alapmotívumára is alkalmazható volna. De a Pancsatantra első könyvének keretelbeszélése egészen más: a cselszövő sakál, hogy a saját udvari érvényesülését segítse, először barátságot közvetít az oroszlán és a bika között, hogy azután álnokul ellenségeskedést szítson közöttük; a történet avval végződik, hogy a felingerelt oroszlán darabokra szaggatja a bikát és a sakálnak mint miniszternek a pozíciója az oroszlán királyi udvarában megerősödik. Ennek az elbeszélésnek a keretében azonban sor kerül egy olyan történetre is — ez az első könyv hatodik, vagy a Franklin Edgerton által rekonstruált összövegben negyedik meséje[2] —, amelyet már Th. Benfey nem minden alap nélkül vetett egybe a mi ezópuszi mesénkkel.[3]

A Pancsatantrának ez az elbeszélése a varjakról és a kígyóról szól. Egy varjúpár magas fügefán fészkelt, de költés idején mindig egy kígyó kúszott elő a fa odvából és felfalta a varjúpár kicsinyeit. Végül is a sakál tanácsára cselhez folyamodtak a varjak: a király háreméből egy aranyláncot loptak el és helyeztek a kígyó

odvába. A király szolgái miután az ellopott ékszert a kígyó fészkén találták meg, ezt verik agyon. Már Benfey megfigyelte, hogy evvel a mesével rokon a Pancsatantra első könyvének huszadik meséje, amelyben a fügefa odvában lakó kígyó a fa tetején fészkelő darvakat pusztítja, amíg a rák a darunak kétértelmű tanácsot ad, ennek megfelelően az ichneumon megöli ugyan a kígyót, de a darvak is elpusztulnak. Benfey szerint idetartozik még az első könyv tizenötödik és tizennyolcadik meséje ; a tizenötödikben a veréb az elefánton áll bosszút tojásainak elpusztítása miatt, a harkály, a légy és a béka segítségével ; a tizennyolcadikban a nőstény veréb gúnyolódik a majommal, aki szél és eső elől remegve keres menedéket a mimózabokor alatt, amelynek ágain a verebek fészkelnek ; a majom megharagszik, felkúszik a mimózabokorra és tönkreteszi a verébfészket. Mint látható, a hasonlóság az ezópuszi meséhez mindezekben eléggé külsőleges. A Pancsatantra késői perzsa változata, az Anvár-i-Suhaili mindenesetre az ezópuszi mese még egy jellemző vonását tartalmazza, t. i. a fészek felégetését : egy sólyom megöli a verébfiókákat és ezért úgy bűnhődik, hogy a szalamander az ő fészkét gyújtja fel. A tűz motívuma felbukkan a Pancsatantra harmadik könyvének keretelbeszélésében is : a varjak a bagolykirály odvát gyújtják fel bosszúból, mert ez ősidők óta ellenséges érzülettel viseltetik irántuk és meg-megtámadja soraikat. Benfey itt mindenütt az ezópuszi mesével való történeti összefüggést feltételez, mégpedig oly módon, hogy szerinte ezen a ponton az indiai meseköltészet áll a görög hagyomány befolyása alatt ; a sas és a róka meséjén kívül Benfey számításba veszi Babrios 118. meséjét is, ahol a kígyó a fiatal fecskéket falja fel, s valószínűnek tartja, hogy a görög mese egyik vagy másik változata a baktriai hellenisztikus királyság idejében jutott Indiába. Ha csupán arra szorítkoznánk, hogy a Pancsatantra aránylag késői eredetével vessük egybe a sas és a róka meséjének korai görög előfordulását i. e. a VII. században Archilochosnál, akkor Benfey feltevésével vizsgálódásainkat talán le is zárhatnánk. Csakhogy a keleti irodalmakban egy sor olyan elbeszélést találunk, amelyek egyfelől jóval régebbiek a Pancsatantránál, másfelől pedig sokkal közelebb állnak a sas és a róka ezópuszi meséjéhez, mint a Pancsatantra említett elbeszélései.

Nem is hibáztatható tehát W. Wienert, ha a görög-római tanító-mese gondosan összeállított típusjegyzékében a sas és a róka meséje mellett a Pancsatantra párhuzamos elbeszéléseit meg sem említi ; ezek helyett egy egyiptomi és egy babylóni

mesére utal.[4] De a történeti összefüggés kérdését ezekkel kapcsolatban sem veti fel, s valóban, módszere, mely csupán a motívumokat veszi figyelembe, a művészi forma nélkül, aligha alkalmas arra, hogy ilyenirányú állásfoglalás kialakításában segítse. Ugyanebből a meggondolásból kiindulva kell helyesebbnek tartanunk, ha a görög állatmesét nem késői, részben erősen iskolás jellegű feldolgozásaiban, hanem Archilochos bár töredékesen hagyományozott, de sajátos költőiségre való szövegében vesszük közelebbről szemügyre.

Annyit a ránkmaradt töredékek (89—95. Diehl) minden hézagossága ellenére megállapíthatunk, hogy Archilochos — valószínűleg, hogy legszemélyesebb ügyében panaszt emeljen Lykambés ellen — egy találósmese-szerű történetet *(αἶνος)* ad elő a rókáról és a sasról, akik egykor barátságot kötöttek egymással *(ξυνωνίην ἔμειξαν)*. Bátran föltehetjük, hogy a sas az, aki a borzalmas lakomát szolgálta fel fiókáinak *(προύθηκε παισὶ δεῖπνον αἰηνὲς φέρων — αἰηνές* az Etymologicum Magnum szerint a. m. *τὸ δεινὸν καὶ πολύστονον)*. Mégha a Diehlnél soronkövetkező töredék *(ὡς δ' ἄν σε θωὴ λάβοι)* helye nem is megtámadhatatlan, az megint világos, hogy a sas gúnyosan hivatkozik a kölykeitől megrabolt rókával szemben a magas, meredek és ellenséges indulatú *(παλίγκοτος)* sziklára, ahol nyugodtan ülve ellenfele támadásával könnyedén dacolhat *(ἐν τῷ κάθημαι σὴν ἐλαφρίζων μάχην)*. És azután két jelentéktelen, talán a sast festőileg jellemző töredék után kétségtelennek tekinthető, hogy az ügyében megfogyatkozott róka végül is Zeus atyához fordul, akié a hatalom az égben, aki az emberek minden gonosz és minden igazságos cselekedetét látja és aki az állatvilágban is törődik *ὕβρις* és *δίκη*, a gőgös erőszak és az igazságosság megnyilvánulásaival. Hogy azután Zeus hogyan állítja helyre az igazságot, azt a következő szavakból lehet sejteni: *πυρὸς δ' †ἧν αὐτῷ φεψάλυξ* — „hozzátapadt még a tüzes parázs", t. i. a húsdarabhoz, amelyet a sas az áldozati oltárról ellopott és a fészekbe fölvitt magával. A végén még egy utalás a mese személyes, Lykambés ellen forduló alkalmazására: a kedves Neobulé atyja a közös asztalnál fogyasztott sóról megfeledkezve ugyanúgy szegte meg ünnepélyes esküjét *(ὅρκον δ' ἐνοσφίσθης μέγαν)*, mint a sas, és így kimondatlanul is hasonló büntetés fenyegeti. Az állatvilágból vett példának ez a hasonlat-jellegű alkalmazása a személyesen elszenvedett igazságtalanságra nemcsak a görög irodalom első állatmeséjére jellemző, amint azt Hésiodosnál találjuk (Erga 202—212), hanem pl. az Achikar-regény mese-

mondására is, ahol az igazságában mélyen megbántott bölcs állat- és növénymesékkel feddi hűtlen gyámfiát, Nadant, s ezeket ilyenféle szavakkal vezeti be: „Olyan voltál hozzám, fiam, mint a kígyó . . .", „Olyan voltál hozzám, fiam, mint a fa . . ." stb.

Bár az Archilochos-töredékek hézagainak áthidalásához az ezópuszi mese késői prózai szövege úgy szólván nélkülözhetetlen segítséget nyújt, egyúttal bizonyos, Archilochosra nézve különlegesen jellemző vonásokat is megfigyelhetünk. Először is ami a formát illeti: erősen drámai jellegű cselekmény, amelynek során a gőgös sas és a gyámoltalan róka egyaránt élesen szembenálló jellemükre határozottan rávilágító szavakkal élnek. Másodszor ami a cselekmény vallási oldalát illeti: a róka egyenesen az igazság istenéhez fordul és Zeus atya ebben a minőségben olyan tulajdonságokat képvisel, amelyek máskülönben elsősorban a Napistent jellemzik: *σὺ δ' ἔργ' ἐπ' ἀνθρώπων ὁρᾷς*. Homéros éppen mint az esküt oltalmazó istenről mondja Héliosról, hogy az mindent lát és hall: *ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις* (Il. III. 277).[5] Nos, éppen ezek a vonások, amelyek a sas és a róka meséjének archilochosi feldolgozását jellemzik a görög irodalomban, a mese egyiptomi és babylóni változataiban is feltalálhatók.

A vonatkozó egyiptomi mese a „Napszeme" mítosz keretében maradt fenn, azon a leydeni démotikus papiruszon (I. 384), amely a keretbefoglalt állatmesék után „az állatmesék papírusza" nevet is viseli s amelyet szószerinti német fordítás, kommentár és glosszárium kíséretében W. Spiegelberg adott ki.[6] A mítosz — egyúttal az egyes állatmeséket nagyobb egységbe fűző keretelbeszélés — előadja, hogy Rê napisten leánya, a Napszeme megszemélyesítése, atyjára megneheztelve elhagyja hazáját, Egyiptomot, és Nubia sivatag vidékére húzódik vissza, macska (vagy más források szerint nősténynyoroszlán) alakjában. Mint követ jelenik meg nála Thot isten, majom alakjában, és tanítómesék segítségével igyekszik atyja iránt kiengesztelni és hazatérésre bírni. Mindjárt az elején, amikor a duzzogó macska halállal fenyegeti meg a majmot, ez az isteni igazságosságra figyelmezteti, éspedig egy állatmese tanulságának a segítségével, amint következik. A keselyű és a macska a Napisten előtt szent esküvéssel fogadták meg, hogy egymás kicsinyeit nem fogják bántani, mialatt az egyik vagy a másik zsákmány után jár. Mégis egyszer, amikor a macska elment hazulról, a keselyű a macska kölykeinek esett, s mikor a macska hazatérve nem találta többé a kölykeit, az ég felé fordította tekintetét és Rê, a Napisten színe előtt így imádkozott: „Vedd hírül az én igazságomat és pörömet a kese-

lyűvel, aki nekiesett az én kölykeimnek, miután a szent esküvéseket megszegte, amelyeket én vele közösen állapítottam meg!" Phrê meghallgatta a macskát, s a megtorlás ahhoz hasonlóan történt, mint az ezópuszi mesében, csupán annyi különbséggel, hogy az üszkös húsdarab nem áldozati oltárról származott, hanem minden valószínűség szerint profán lakomáról, amelyet a keselyű megdézsmált.

Ennek az egyiptomi mesének a rokonsága az ezópuszival, méghozzá közelebbről Archilochos költői feldolgozásával is, egészen szembeszökő. Bizonyos kronológiai meggondolások alapján azonban valószínűbbnek látszik, hogy itt az egyiptomi irodalom függ a görög hagyománytól és nem a görög mese áll egyiptomi befolyás alatt. Bár egyes képzőművészeti ábrázolások arra vallanak, hogy a keretelbeszélés fővonásaiban már i. e. 1200 táján ismeretes volt, és a szatírikus jellegű torinói papírusz egyenesen azt bizonyítja, hogy az állatmese műfaja ebben az időben Egyiptomban bizonyos népszerűségre tett szert, mégis a Napszememítosznak az az alakja, amelyet a leydeni papírusz tartalmaz, nem keletkezhetett korábban a római császárkornál. Spiegelberg, aki ezeket a kronológiai viszonyokat tisztázta, nem szól ugyan egy szót sem a keselyű és a macska meséjének a sas és a róka görög meséjével való rokonságáról, de ő is megjegyzi, hogy az egyiptomi Napszeme-mítosz keretében egy másik ezópuszi mese jelenik meg, az oroszlán és az egér meséje (Hausrath 155), amelyet ő is görögből átvett elemnek tekint e helyen. Véleményünk szerint ez a lehetőség fennáll a keselyű és a macska meséjére nézve is, ha ugyan nem gondolunk közvetlen babylóni befolyásra, különösen ha azt is tekintetbe vesszük, hogy a duzzogó Napleányról szóló mitológiai keretelbeszélés hasonlóságát Ištar pokoljárásának babylóni mítoszával P. Jensen egy levélbeli közlése alapján már Spiegelberg számontartja.

Egészen másként állnak a kronológiai viszonyok a babylóni Etana-eposz körül, amelynek ránkmaradt töredékei jórészt Aszurbanipal asszír királynak, tehát Archilochos kortársának a könyvtárából származnak, de forrásai egészen a Hammurabikorig nyomonkövethetők.[7] A cselekmény itt egy állatmesével kezdődik, s ez tartalmilag olyan közel áll ezópuszi mesénkhez, költői alakításában meg egyenesen Archilochos feldolgozásához, hogy az egyezéseket puszta véletlennek nem igen tulajdoníthatjuk. E szerint a szent sasmadár, Zû, és a kígyó barátságra lépnek s ünnepélyes esküvel erősítik ezt meg Šamaš, a Napisten, az igazság istene színe előtt. Az eskü a következőképpen hangzik :

Aki Šamaš határait átlépi,
azt Šamaš verje meg kegyetlenül a verő kezével!
Aki Šamaš határait átlépi,
azt ő irtsa ki . . .!
Eltévedt fegyver hulljon arra,
Šamaš átkának a hurkai érjék utól és ejtsék foglyul!

Miután így hűséget esküdtek egymásnak, egy ideig békében éltek egymás szomszédságában, nyugodtan jártak ki zsákmány után, de utóbb a sas megkívánta a kígyó kicsinyeit, s hiába óvta saját fiókái közül egy a gonosztettől:

Ne fald fel, atyám, Šamaš hálója meg fog fogni téged!
Šamaš átkának hurkai utólérnek és foglyul ejtenek!
Aki Šamaš határait átlépi,
azt Šamaš megveri kegyetlenül a verő kezével!

A sas felfalta a kígyó kicsinyeit és amint a kígyó ezt megtudta, panaszt emelt a sas ellen Šamaš színe előtt:

Hírt akarok adni arról, ami történt velem!
A sasnak barátságot esküdtem,
de most kikémlelte kicsinyeim fészkét,
fészkemet kikémlelte mohóságában.
Szét voltak szórva kicsinyeim és én nem voltam velük,
és akkor ő lecsapott és felfalta az én kicsinyeimet.
A gonoszat, amit cselekedett, oh Šamaš, viszonozd neki!
Hiszen a te hálód, oh Šamaš, a széles föld,
a te hálód a széles ég!
Ki tudná a te hálódból kimenekülni engedni
az igazságtalanul cselekvőt, Zût, a gonoszat?

Šamaš meghallgatja a kígyó panaszát és tanácsot ad neki, hogy bujjék el egy elhullott ökör vagy bika testében[8] s mikor a sas rászáll a dögre, a kígyó elkapja a szárnyát, kitépi tollait és egy verembe taszítja. Az Etana-eposz kompozíciója szempontjából ez csak a cselekmény kiindulópontja: Etana kiszabadítja a veremből a sast, akinek a segítségével a hős feljut az égbe, hogy ott gyermektelen felesége számára az anyaméhmegnyitó füvet megszerezze. De az állatmese mint olyan befejeződik az isteni büntetéssel, amely a hitszegő sast sújtja, s ennek megfelelően a tanulság is azonos az ezópuszi mese és Archilochos költeménye tanulságával. A két cselekmény szereposztásában megfigyelhető különbség sem lényeges: a görög mesében a sassal szemben a

róka áll, akinek a ravaszsága közmondásos, az Etana-eposzban a kígyó, akit viszont az Ószövetség is „minden más állatnál ravaszabbnak" mond (Gen. III. 1). Ha nem a késői prózai szöveget, hanem az ezópuszi mese korai, költői feldolgozását, azaz Archilochos iambosát tekintjük mérvadónak, akkor még hozzátehetjük, hogy itt a róka ugyanúgy, mint amott a kígyó, a maga erőtlenségét felismerve az igazságosság istenéhez fordul elégtételért. Ez az isten a mezopotámiai szövegben Šamaš, a Napisten, Archilochosnál Zeus atya, de aligha véletlen, hogy Zeus mint az eskü isteni őre itt éppenúgy „mindent lát", mint ahogyan Homérosnál ez a tulajdonság jellemzi Héliost, a Napistent. A róka panasza Archilochosnál formális szempontból is egybevethető az Etana-posz szövegével:

Ó Zeus, ó Zeus atyám, az égben úr te vagy,
az embereknek tetteit
te látod, jók-e, rosszak-e, s az állatok
között igazságot teszel.

Mint látjuk, az egyezés nem szorítkozik az alaphelyzet azonosságára, amely önmagában véve is mindkét szövegnek az állatmesében szokatlan drámaiságot biztosít; nem is állatmeséből, hanem — bármiféle közvetítéssel is — a minden ízében erősen drámai jellegű babylóni nagy epikából került Archilochoshoz. Ezt a véleményünket támogatják további egyezések is. Zeust ugyanolyan anaphorával szólítja meg a róka, mint a kígyó Šamašt *(ὦ Ζεῦ πάτερ Ζεῦ)*, ugyanúgy utal égre és földre mint az isteni igazságot őrző tevékenységének teljes szférájára, s az igazság — *diké* — Zeus hatáskörébe utaló említése *(σοὶ δὲ θηρίων ὕβρις τε καὶ δίκη μέλει)* éppen ott, ahol Archilochos töredéke megszakadt, felidézi bennünk Dikének és a Napnak olyan kapcsolatát, amely — az Etana-posz fent idézett soraihoz rendkívül hasonló megfogalmazásban — számunkra nem Archilochos, hanem Hérakleitos nevéhez fűződik: „Hélios nem fogja túllépni mértékét, ha nem így volna, akkor az Erinnysek, Diké poroszlói fogják őt utólérni" (Hérakl. fr. 94. Diels). „Hélios mértéke" *(μέτρα)* — lényegében „Šamaš határaival" egyezik, ennek áthágását torolja meg Diké, éspedig ugyanolyan objektív törvényszerűség alapján, mint ahogyan maga a Nap is a többi égitesttel együtt törvényszerűen járja a maga pályáját. Diké hypostasisa nagyobb plaszticitást ad a gondolatnak, de a babylóni megfogalmazás is módját leli, hogy az igazság érvényesülésében minden

szubjektív önkény lehetőségét kizárja. A kígyó maga fordul Šamašhoz, hogy panaszt emeljen az esküszegő ellen, de ezentúl, bár ő maga hajtja végre a bosszút Šamaš utasításainak megfelelően, már nem függ az ő szubjektív indulataitól, hogy a bosszút végrehajtja-e vagy sem. Mikor a sas kegyelemért könyörög hozzá és ajándékot igér, ha a kígyó megkiméli az életét, ez így felel :

> Ha szabadon engedlek, hogy tudnám kielégíteni Šamašt ott fenn?
> A te gonosztetted akkor én ellenem fordulna,
> hiszen nekem végre *kell* hajtanom rajtad a büntetést.

Hogy tartalmazott-e Archilochos igen töredékesen hagyományozott iambosa a továbbiakban olyan utalásokat, amelyek Hélios és Diké összefüggését esetleg a babylóni gondolatot Hérakleitos felé is közvetítően fogalmazták meg, természetesen bajos volna igazolni. De a következő három megjegyzést mindenesetre meg kell tennünk ebben a vonatkozásban.

1. Az, hogy Hérakleitos a versenyjátékokról — Homérosszal együtt — Archilochost is ki akarja seprűzni, legfeljebb annyit bizonyít, hogy az ephesosi filozófus ismerte a félévszázaddal korábban működő parosi költőt, de semmiesetre sem következik ebből, hogy felhasználni átallotta volna. Hiszen Hésiodost, akit — ugyancsak Homérosszal együtt — hasonlóan megbélyegez (40. és 57. fr. Diels), többek között éppen Diké dialektikus fogalmának a kidolgozásánál szem előtt tartja (80. fr. Diels).[9]

2. Dikét Hérakleitos is csak látszólag állítja szembe Hélioszszal, hiszen a Nap legszembetűnőbb tulajdonsága éppen az, hogy törvényszerű határok között járja pályáját ; a törvényszerűség maga történetileg először éppen az égitestek mozgásából általánosított filozófiai kategória. Mint ahogyan B. Farrington találóan megjegyezte, a babylóni kultúrának ez éppen a nagy érdeme a tudomány történetében : „Babylóniában mutattak ki elsőízben matematikai szabályosságot a világegyetem jelenségeinek rendszerében s ez adta az embernek az első nagy leckét a tudomány módszeréről és lehetőségeiről."[10] A Nap pályájának meg nem másítható, át nem hágható mértékei Diké létének és erejének a bizonyítékai tehát, s így — megfelelően a Hórák kettős, természeti és erkölcsi jelentőségének[11] — Hélios és Diké viszonyának görög meghatározása egészen közel kerül a babylóni Nap istennek — Šamašnak — a fogalmához, egyben a korai keresztény irodalomban gyakran előforduló ószövetségi (pl. Mal. 3, 20) eredetű *Sol iustitiae* rokonához, illetőleg előzményéhez. De ez utóbbi

képzetkört illetően elégedjünk meg egyelőre egy rövid hivatkozással a F. J. Dölger által összegyűjtött anyagra[12], és avval a megjegyzéssel, hogy a Holt Tenger partján legutóbb előkerült tekercsek — főleg „A világosság fiainak harca a sötétség fiai ellen" címen kiadott irat — az összefüggések új megvizsgálását követelik. Az a vallásos motívum különben, amely már Archilochosnál határozottan az elnyomottak érzésvilágát fejezi ki, a hellénizmus forradalmi mozgalmai során nem egyszer felszínre jut. Ez tér vissza Iambulos utópisztikus Napállamában, ahol igazság uralkodik és egyenlőség érvényesül az emberek között, ez határozza meg különböző rabszolgafelkelések jelszavát, mint pl. Aristonikos vezetése alatt Pergamonban, vagy Saumakos vezetése alatt a Bosporosi királyságban; Bosporosban pénzt is vernek, amelyen a rabszolga vezér fejét a Nap sugarai övezik.

3. Az egyezés Archilochos és az Etana-eposz állatmeséje között messze túlmegy azon, ami a közös sujet felhasználásából önmagában véve következnék s így könnyelműség volna elutasítani magunktól annak a lehetőségét, hogy Archilochoshoz valamilyen formában és közvetítéssel éppen az Etana-eposz állatmeséje jutott el, mégha a közvetítés útját nem is áll módunkban teljes pontossággal felderíteni. Miután az ókori Kelet befolyása az archaikus görög költészetre, különösen Hésiodosra olyan sokoldalúan beigazolódott,[13] efféle kölcsönzést Archilochosnál sem kell elszigetelt esetnek tartanunk. A görög művészet „orientalizáló stílusának" egykorú párhuzamai ma már a görög irodalom történetében sem ismeretlenek. Archilochos, mint a πολύτροπος ἀνήρ típusa, i. e. a VII. század közepén könnyen megismerkedhetett a keleti műveltség egy-egy elemével, a legvalószínűbben a föniciaiak útján s így magáévá tehetett, a saját életviszonyaira alkalmazhatott és egyúttal népszerűsíthetett a görögség körében egy babylóni állatmesét. Hogy valóban népszerűvé vált ez a tanítómese a görögöknél, azt már Aristophanés bizonyítja, akinek elég röviden utalnia a mesére, hogy a görög vígjáték közönségét valami közismertre emlékeztesse (Madarak 651—653).[14]

Érdemesnek tartom itt megemlíteni, hogy az állatmesével rokon műfajnak, a növényvilág köréből vett példázatnak egy a Gilgames-eposzba szőtt képviselőjét, illetőleg ennek visszhangját Kallimachos egy töredékében találta meg már O. Immisch;[15] az ugyancsak iambikus költemény azóta egy oxyrhynchusi papírusz alapján lényegében helyreállítható volt.[16] Ez a babér és a ciprus,

illetőleg olajfa vetélkedése (vö. Phaedrus III. 17. is). De meg kell jegyezni mindjárt, hogy ez a növénymese, amelynek távolabbi rokonai közé az ószövetségi Jótám meséje is sorolható (Birák IX. 8—15), minden valószínűség szerint jóval később került át a görög irodalomba, mint a sas és a róka meséje ; Kallimachos, az i. e. III. század *poeta doctus*a mindenesetre tudatában van annak, hogy a fák meséje Lydia ősi lakosságának a hagyományához tartozik :

Ἄκουε δὴ τὸν αἶνον· ἔν ποτε Τμώλῳ
δάφνην ἐλαίῃ νεῖκος οἱ πάλαι Λυδοί
*λέγουσι θέσθαι . . .**

Az már más kérdés, amelynek eldöntésére ezúttal nem vállalkozhatunk, hogy ugyanezt mondhatjuk-e a hat évszázaddal később élt meseköltőről, Babriosról. A. Jeremias ugyanis Babrios 84. meséjével kapcsolatban Ebelinghez csatlakozva a babylóni mese „közvetlen" átvételéről beszél és illő gondot fordít a római császárkori görög költőnek arra a megjegyzésére, hogy a „szírek" a tanítómese műfajának a feltalálói (prooimion B). A mindjárt rákövetkező Ninos és Bélos nevek arra vallanak, hogy Babrios itt az asszírokra gondol.[18] De az már más, éspedig idáig megoldatlan kérdés, hogy ez a megjegyzés Babrios közvetlen jártasságát bizonyítja-e keleti forrásokban, vagy pedig csupán egy laza hagyományra utal-e, s még az sem egészen világos, hogy ez a laza hagyomány a műfaj keleti eredetét vagy csupán Aisópos félig mondai alakjának keleti származását tartotta számon.

*„Hallgasd meg e mesét : a régi lydiaiak beszélik, hogy egykor a Tmóloson a babér és az olajfa között vetélkedés támadt."

DANAÉ MÍTOSZA KELETEN ÉS NYUGATON

I

A Mongolok Titkos Krónikájában Dzsingisz kán származásának ismertetése során két változatban merül fel egy mitikus motívum a birodalomalapító hős mennyei eredetének a bizonyítására. Mindjárt a Titkos Krónika kezdő sorai szerint „Dzsingisz kán őse egy a sorstól kiválasztott Szürke Farkas volt, akit a Magas Ég nemzett ; felesége Fehér Szarvasünő volt."[1] A továbbiakban ettől a farkas-őstől számítva Dzsingisz kánig a Titkos Krónika huszonhárom nemzedéket tart számon ; Dzsingisz kán tizedik ősének, Bodončar-mungqaqnak a születésével kapcsolatban szövi genealógiai elbeszélésébe a Titkos Krónika a következőket :

Dobun-märgännek és feleségének, Alan-qo'ának két fia született, Belgünütäi és Bügünütäi ; férje halála után Alan-qo'a még három fiút szült, „a nélkül, hogy férje lett volna"; ezek : Buqu-Qadagï, Buqatu-Saldjï és Bodončar-mungqaq. Mikor Dobun-märgän fiai gyanakvással firtatják három féltestvérük származását, maga az anya tárja fel a titkot : „Éjszakáról-éjszakára jött hozzám a jurta tetőnyílásán keresztül egy férfi, aki fénylett, mint az arany. Megsimogatta a hasamat és az ő fénye behatolt a testembe. Mikor eltávozott, a Nap vagy a Hold sugarán kúszott fel, mint valami sárga eb." Alan-qo'a ezzel a kijelentéssel három kisebbik fiának égi eredetét bizonyítja, azt az égi eredetet, amelyet egyelőre még kétségbevonhatnak az emberek, de amelynek mindenki számára kétségbevonhatatlan bizonysága lesz a világuralom, amely rájuk — illetőleg utódaikra — vár ; ezért követi a csodálatos fogamzás elbeszélését a Titkos Krónika prozimetrumába illeszkedő verses-ünnepélyes kijelentés :

Miért szóltok hát illetlenül?
Ha ezt felfogjátok,
bizonysága annak,
hogy ők az Ég fiai...

Ha majd egyszer mindenki felett fejedelmekké lesznek, megtudja akkor a nép.[2]

Ennek a genealógiai hagyománynak a variánsait egy sor más forrásból idézi Poucha, így egy mandzsu szövegből, amely szerint Alón Gówa azt látja álmában, hogy mongol jurtájába fénysugár hatol s ez aranyszínű égi szellemmé változik, melléje fekszik, s mikor Alón Gówa felébred, teherben van, majd megszüli Bodancsárt. A „Hor čhos byuń" szerint szivárványhoz hasonló fénysugár szállt alá az égből és hatolt Szép Alan testébe, miközben ez a szerelem boldogságát érezte, majd három fiút szült. Mint belső-ázsiai párhuzamokra hivatkozik Poucha az ének eredetéről szóló csahar mesére és Bya-khri király születésének tibeti mondájára. Az első szerint minden éjszaka huszonnyolc ragyogó csillag hullott le az égből s a földdel érintkezve mindegyik arany páncélba öltözött ifjú harcossá változott ; vezetőjük egy mongol leány iránt gyulladt szerelemre és az ő karjai között töltötte az éjszakát, kora reggel azonban eltűnt mindig, s mire a leány felébredt, már az égbolton ragyogott a Hajnalcsillag alakjában. A másik szerint Bya-khri anyja azt álmodta fiának születése előtt, hogy egy fehér színben ragyogó férfi fekszik mellette s ebből következtetett — Szép Alanhoz hasonlóan — arra, hogy fia a trón jogos örököse. Helyesen állapítja meg Poucha, hogy a fehér szín mitológiai jelentése itt a Napra utal, s így a tibeti párhuzam is megerősíti őt abban a véleményében, hogy a Titkos Krónika elbeszélése Alan-qo'a csodálatos nászáról egy régi belső-ázsiai asztrálmítosznak a Dzsingisz kánra vonatkozó geneaológiai hagyományok közé illesztett változata.[3]

Szerény véleményem szerint azonban „belső-ázsiainak" az égi fénytől fogant gyermek mítosza legfeljebb annyiban mondható, hogy az idézett példák e mítosz belső-ázsiai elterjedtségét eléggé széles körben igazolják. A mítosz elterjedési köre azonban még sokkal szélesebb, s eredete szerint aligha lokalizálható éppen Belső-Ázsiára ; a magunk részéről inkább volnánk hajlandók a Titkos Krónika olyan elemeinek a számát szaporítani vele, amelyekre nézve éppen Poucha figyelte meg, hogy világirodalmi — éspedig részben Nyugaton is ismerős — vándormotívumok közé sorakoznak.[4] Ezúttal egy olyan görög mítoszra kell hivatkoznunk, amelynek az érintett belső-ázsiai hagyományokkal való rokonsága még szembetűnőbb, ha a töredékesen fennmaradt antik tradíció mellett a helyreállításukra és értelmezésükre tett modern kísérleteket is tekintetbe vesszük. Minthogy e kísérletek

általában a most tárgyalt belső-ázsiai hagyományok ismerete vagy tekintetbevétele nélkül történtek, talán mondanunk sem kell, hogy a belső-ázsiai párhuzamok e kísérletek eredményeinek megerősítésére, sőt, mint mindjárt látni fogjuk, egyben-másban továbbfejlesztésére is alkalmasak, különösen, ha magukat a belső-ázsiai hagyományokat illetően is teszünk még néhány, általunk szükségesnek tartott kiegészítést.

Perseus születésének a mítoszát így foglalja össze pl. az Apollodórosnak tulajdonított Bibliotheca (II. 34—35, vö. még főleg Hyginus Fab. LXIII):

„Akrisiosnak, mikor fiú-utód felől kért jóslatot, azt mondta az isten, hogy leánya fiút szül, aki őt meg fogja ölni. Ettől félve Akrisios a föld alatt készített szobát rézből és Danaét ott őrizte. Ezt, mint ahogyan egyesek állítják, Proitos rontotta meg, s éppen ebből eredt volna köztük a viszály; mások szerint viszont *Zeus arannyá változva a tetőnyíláson át (διὰ τῆς ὀροφῆς) Danaé ölébe ömölve egyesült vele.*"

Ebből a nászból született Perseus; anya és gyermeke kitételének a motívumát, valamint Perseus további sorsát egyelőre még — minthogy a Titkos Krónika ezekhez hasonlót nem tartalmaz — figyelmen kívül hagyhatjuk. Magának a csodálatos fogamzásnak a motívuma viszont már a Titkos Krónika elbeszélésével is feltűnő egyezést mutat, még szorosabb egyezést azoknak a párhuzamoknak egy része, amelyeket Danaé mítoszának a magyarázatára felhoztak.

Danaé mítosza a görög mitológián belül sem áll egészen elszigetelten. Mindenekelőtt Pindarosra szokás hivatkozni, aki szerint Pallas Athéné születésénél (Ol. VII. 34) és Héraklés fogantatásánál (Isthm. VII. 6) is Zeus jelenlétét aranyeső — pontosabban: arany hópelyhek — hullása igazolta. S ha az első esetben az aranyeső csupán az istennő Zeus fejéből való születésének a kísérőjelensége, a második esetben valóban a Danaé-mítosszal egyező motívumról lehet szó: Théba városának, szülötte, Strepsiadés az isthmosi játékokon elért győzelme alkalmából felemlegetett dicsőséges emlékei közé tartozik, hogy egykor „éjféltájban az istenek legkiválóbbját fogadta, aki aranyat esőzött, amikor Amphitryón küszöbére lépett, hogy ennek hitvesét keresse fel a nászra, amelyből Héraklés született" (*χρυσῷ μεσονύκτιον νείφοντα δεξαμένα τὸν φέρτατον θεῶν, ὁπότ' Ἀμφιτρύωνος ἐν θυρέτροις σταθεὶς ἄλοχον μετῆλθεν Ἡρακλείοις γοναῖς*). Radermacher arra gondol, hogy az anyaméhet megtermékenyítő aranyeső olyan mitológiai vándormotívum, amelynek a görög nép-

hitben is megvoltak a gyökerei és szemléleti alapja a csillaghullás lehetett. Ennek bizonyítására hozza fel többek között Szt. Theodóros legendáját, abban a fogalmazásban, ahogyan Niképhoros Skeophylax encomiumában találkozunk vele, Augustus anyjának és apjának álmát fiuk születése előtt (Suetonius, v. Aug. 94, 4), s ami szempontunkból a legérdekesebb : Branchos születésének a legendáját Konón (narr. 33) alapján. Ez utóbbi szerint a „Branchidák" jósnemzetségének az alapítója nevét anyjának álmáról vette : Smikros felesége azt látta álmában a fiú születése előtt, hogy a Nap hatolt be száján *(διὰ τοῦ στόματος)* — illetőleg a torkán *(διὰ τοῦ βράγχου)* — keresztül a méhébe.[5] Emeljük ki, hogy itt — akárcsak Augustus születésének a legendájában — a Napról van szó, csillagról csupán a Theodóros-legendában, s így a csillagtól születés motívumát Radermacher példáinál nyomatékosabban igazolják azok a fejtegetések, amelyeket a motívum keleti eredetének álláspontjáról Kerényi Károly az orphikus aranytáblácskák „csillagvető villám" kifejezéséhez fűz.[6] És említsük meg, hogy Norden már előbb Branchos és Augustus születési legendája mellé állította az apokrif Máté-evangéliumnak azt a motívumát, hogy a barlangban, ahol az áldott állapotban levő Mária tartózkodott, mindig nappali fény ragyogott, *quasi sol ibi esset*.[7] Végül tegyük még hozzá, hogy e legutóbb említett elbeszélésnek egy párhuzamos szövegét már A. Wirth kapcsolatba hozta a Danaé-mítosszal: a Három Királyok legendájának bambergi kéziratát, mely szerint barlangban lett isten emberré, majd az anya az újszülöttel egy másik barlangban rejtőzött üldözői elől tisztulásának napjáig.[8] Amennyire e kézirat Wirth által idézett részleteiből megítélhető, az asztrális fogantatás motívuma itt e x p r e s s i s v e r b i s nem fordul elő. Wirth nem is ezt, hanem a leány elrejtésének a motívumát tekinti a Danaé-mítosz legjellemzőbb vonásának s ez határozza meg nála a párhuzamok összegyűjtésének a szempontját is, amiből természetszerűleg következik, hogy sok ide nem tartozót vesz egy kalap alá, még olyant is, ahol nem is leányt zárnak el a világ elől, hanem királyfit, mint pl. Barlám és Jozafát legendájában és ennek indiai előzményeiben. Viszont azáltal, hogy a Mária-legenda barlang-motívumát vallástörténetileg Mithrasnak, illetőleg az évről évre december 25-én megszülető Legyőzhetetlen Napnak a barlangjával hozza kapcsolatba, Wirth maga is olyan összefüggésekre utal, amelyek azt mutatják, hogy a barlangban megszült és táplált gyermek Jézus — Napgyermek. S éppen ezek az összefüggések azok, amelyeket Usenernek[9] karácsony ünnepét,

Nordennek Vergilius IV. eclogáját a középpontba állító vizsgálatai tisztáztak, — a barlang-motívumra nézve még külön is utalnunk kell ez utóbbi Claudianus, *Panegyricus de IV. cons. Honorii* 579. és köv. verseihez fűzött megjegyzéseire.[10]

A Danaé-mítosz tehát klasszikus görög, valamint hellénisztikus, császárkori, sőt keresztény párhuzamaival együtt jelentős párhuzam egyben a mongol genealógiai hagyományhoz és annak belső-ázsiai rokonságához is. Mind e mondáknak, legendáknak a magva valamely kiváló személy — hős, szent vagy éppen világbíró fejedelem — anyjának vagy ősanyjának égitest vagy mindenesetre égi eredetű fényjelenség által való megtermékenyülése. A két hagyománysor egy-egy tagja egymás között még különösen felötlő egyezéseket mutat. A csahar mese pl., amelyet Poucha Alan-qo'a csodálatos megtermékenyülésének a mondájával vet egybe, mintha egyenesen Radermacher Danaé-interpretációját igazolná: a csillaghullás, amely itt feltevés, amott valóban az elbeszélés alapvető eleme. Augustus asztrális eredete, melyre anyjának, Atiának, és apjának, Octaviusnak egyértelmű álma utal, ugyanúgy a születendő gyermek világuralmának biztosítékaként szerepel, mint Alan-qo'a asztrális megtermékenyülése a Mongolok Titkos Krónikájában. Nem lehet vitás, hogy azonos mitológiai képzetről van szó; kérdés csak az lehet, hogy egymástól teljesen függetlenül jött-e létre a két hagyománysor, esetleg közös forrás két elágazásaként, vagy éppen az egyik hatott a másikra, s ha igen, melyiket kell elsődlegesnek, melyiket a másik hatására kialakult másodlagos képződménynek tekintenünk.

A Danaé-mítosznak egy nyilvánvalóan keleti párhuzamát már a császárkori görög irodalom számontartotta. I. u. a III. században Aelianus az állatok „philanthrópiájának" a példájaként beszéli el a következő történetet *(de nat. an.* XII. 21):

Seuéchoros babylóni király azt a jóslatot kapta, hogy leányától származó unokája fogja megfosztani a hatalomtól. A király szigorú őrizet alá fogja a leányt, de „a végzet bölcsebb volt a babylóni embernél", a leány titkon érintkezik férfival, s fiút szül. Az őrök a királytól való félelmükben ledobják a gyermeket az akropoliszról, ahol a leány el volt zárva, de egy sas röptében elkapja és gyöngéden leteszi egy kertben, ahol a kertész megszánja a szép gyermeket, megszereti és felneveli, végülis Gilgamos néven Babylón királya lesz belőle.

Ennek az elbeszélésnek a Danaé-mítosszal való rokonságára egy saját maga által is „tréfásnak" *(ὑποπαίσας)* minősített for-

dulattal Aelianus is utal: a babylóni király „Akrisiosszá vált leányával szemben" (*Ἀκρίσιος γίνεται εἰς τὴν παῖδα*); keleti eredetét viszont az ékírás megfejtése óta igazolja a „Gilgamos" név, amely visszautasíthatatlanná teszi az elzárt leány minden apai tilalom ellenére megszült fiának a mezopotámiai epika legismertebb hősével, Gilgamessel való azonosítását. Igaz, hogy E. T. Harper nem éppen a Gilgameš-eposzban, hanem az Etana történetét tartalmazó ékírásos táblákon találja meg Aelianus elbeszélésének egyes elemeit, Etana az, aki sas — a mitológiai Zû, az iráni mitológia Szimurghjának rokona — hátán megy fel az égbe, hogy megszerezze a csodálatos növényt, amely Šamaš, a Napisten ígérete értelmében megnyitja majd magtalan feleségének a méhét.[11]

Az Etana-eposz közvetlenül — legalábbis a ránk maradt töredékek alapján — alig mutat még a Danaé-mítosszal rokon vonásokat; még az Aelianus-féle Gilgamos-monda keleti — közelebbről babylóni — eredetének a hitelesítéséhez is alig járul más vonással, mint a sas szerepével a cselekményben. Erősen megnöveli azonban a jelentőségét egy olyan Salamon-legenda, amelyet ismer a midrás is, a mandeus szóbeli hagyomány is, s amely egyesíti magában a Gilgamos-mondának a Danaé-mítosszal rokon vonásait az Etana-töredékek legjellemzőbb vonásaival. E szerint Salamon király szépséges leányának azt helyezte kilátásba a jóslat, hogy alacsonyszármazású, szegény ember lesz a férje; ezt akarta megakadályozni a király és ezért zárta magas, bejárat nélküli toronyba. Egyszer egy szegény ifjú vetődött arra, s a torony alatt egy elhullott ökör testében talált éjszakai menedéket; míg alszik, egy sas felragadja s leteszi a toronytetőn, ahol felébredve megismerkedik a leánnyal s annak rendje és módja szerint, Istent valamint Mihály és Gábor arkangyalokat híván tanúul, megesküsznek egymással.[12] Az Etana-eposz kiindulópontja a sasnak és kígyónak az Aisópos-féle „róka és sas" meséjéhez (Hausrath 1) hasonló viszálya; ennek során itt a kígyó rejtőzik ökörbőrbe. S számolva azzal, hogy a szájhagyomány sokszor ősi, a szöveghagyományból kiveszett elemeket konzervál, nem lesz érdektelen az sem, hogy egy román népmese — amelyet különben a Danaé-mítosz rokonai között Wirth is számontart — a növénytől való megtermékenyülés motívumát tartalmazza: Florianu anyja ugyancsak apja által az emberektől elzárt királyleány, akit csodálatosan illatozó virág termékenyít meg. Ez a román népmese — amely, az eddig tárgyalt párhuzamokkal ellentétben, s a nemsokára sorrakerülő kazah mondához hasonlóan —

a Danaé-mítosz többi szerkezeti elemét, a vízre kitételt, a felserdült hős üldözöttségét és diadalát is magában foglalja — ugyanaz a mese, amely Usenert egy elveszett antik — szerinte : itáliai — mítosz rekonstruálásában segítette ;[13] Ovidius tudósít a mítoszról, amely szerint Juno virág által megtermékenyítve — tehát Alan-qo'ához hasonlóan *sine conjuge mater* (Fasti V. 241) — szülte Marsot. Úgy látszik azonban, a Florianu meséjében megőrzött antik mitológiai motívum — s itt nem lehet a magyar Winkler-kódex megkapóan gyöngéd „virágszülő szűz Máriájáról" sem megfeledkeznünk[14] — a Danaé-mítosz valamely változatában is helyén volt. Erre vall az egész motívum-sor egyezése, amelybe beleilleszkedik, s erre vall talán az a mozzanat is, hogy az aranyosan-ezüstösen csillogó virág, amely a Gilgamoshoz hasonlóan kertben felnevelkedő királyleányt megtermékenyíti, a vízre hullva azonnal bíborpirosra festi a habokat. A babylóni Etana-eposzban csak Šamaš, a Napisten adja — mint Flora-Chlóris Ovidiusnál — a tanácsot az anyaméhet megnyitó fű felkeresésére, az antik mitológiai emléket szívósan megőrző román népmesében a virágnak magának is naptermészete marad, a víz színe olyan lesz tőle, mint a Nap sugaraitól.

Az Etana-eposz töredékeinek az Aelianus-féle Gilgamos-mondával s a mindkettő elemeit együttesen tükröző zsidó és mandeus hagyományokkal való egybevetése tehát valószínűvé teszi a Danaé-mítoszhoz hasonló képlet jelenlétét az elő-ázsiai mitológiában. Fokozza ezt a valószínűséget a Florianu-mese, amely a Danaé-motívumok szerves összefüggésében őrizte meg a növénytől való megtermékenyülésnek az Etana-eposzban is előforduló motívumát. Azt jelenti ez, hogy a görög Danaé-mítosz elő-ázsiai eredetével is számolnunk kell? Nézetem szerint az igenlő választ valószínűsíti az is, hogy éppen Akrisiosszal és ikertestvérével, Proitosszal kapcsolatban feltűnően sűrűsödnek az Ószövetségből ismert motívumok : Akrisios és Proitos ugyanúgy vetélkedtek már az anyaméhben az elsőségért (Apollod. Bibl. II. 24) mint Jákob és Ezsau (Gen. XXV. 22. és Hósea XII. 4). Proitos felesége ugyanúgy vet szemet Bellerophontésre (Il. VI. 160—165), mint Putifáré Józsefre (Gen. XXXIX. 7—19), majd ugyanúgy vádaskodnak, mire Proitos ugyanolyan, a küldött halálos ítéletét tartalmazó levéllel küldi el Bellerophontést apósához (Il. VI. 166—170), mint Dávid király Urijást hadvezéréhez (II. Sám. XI. 15). Természetesen, e motívumok jórészt a világirodalom elbeszélő hagyományában sokszorosan kimutathatók,[15] de csoportosulásuk egyazon mondakörön belül mégsem lehet

közömbös eredetük megítélése szempontjából sem. S ha itt még keletről nyugatra szájról-szájra terjedő vándormotívumokra lehet gondolnunk, a sas és a róka ezópuszi meséje, illetőleg ennek Archilochos-féle feldolgozása éppen a Danaé-motívumot még nem ismerő, homérosi és hésiodosi mitológia,[16] másfelől a Danaé-mítosz hirtelen megnőtt népszerűségét bizonyító Simónidés, Pindaros és a tragikus triász közé eső időben az Etana-eposz egy részletének valamiféle irodalmi úton való behatolását bizonyítja a görög költészetbe. Olyan szövegszerű egyezésekről van ugyanis itt szó, amelyekhez hasonlóra elő-ázsiai eredetű irodalmi emlék és görög költői alkotás között a görög irodalomnak a hellénizmust megelőző korszakaiban nem igen akad példa.[17]

Ez a mese már i. e. a VII. században az igazságában megbántott Archilochos szenvedélyes felháborodásának szolgált kifejező eszközéül, s ha a ránk maradt töredékek a későbbi iskolás összefoglalás nélkül nem is volnának talán elégségesek a mese rekonstruálására, annál nagyobb erővel érzékeltetik a költő szenvedélyét és Hésiodosszal rokon erkölcsi meggyőződését az igazságról mint az istenség legfőbb attributumáról.[18] Más helyen szóltunk arról, hogy Hésiodost éppen ez a vonás viszi legközelebb az ószövetségi prófétákhoz, elsősorban Ámoszhoz,[19] s ez itt is, ott is a kizsákmányolt parasztság alakuló osztályöntudatának közvetlen kifejezése. Ha Hésiodos költészetének keleti elemei egyebekben nem volnának annyira szembetűnőek, ebben a vonatkozásban legfeljebb párhuzamos jelenségről kellene beszélnünk. Egészen más a helyzet Archilochosnál, ahol — Hésiodos tudatosító szerepe mellett — a költői megfogalmazásban kétségtelennek látom a keleti befolyás érvényesülését. Mégpedig — ha a közvetítő láncszemek nincsenek is a kezünkben — éppen az Etana-eposz olyan részletében, amely e babylóni költemény kompozíciójában szerves előzménye annak a motívumsornak, amely a Danaé-mítosszal, vagy legalábbis annak egyes rokonaival volt párhuzamba állítható. Ezek után nem érezhetjük többé magunkra nézve kötelezőnek azt az óvatos gyanakvást, amellyel Gruppe az Etana-eposz más, az előbbivel kompozicionálisan összefüggő részletének, illetőleg ehhez hasonló egyéb mezopotámiai mítoszoknak a Danaé-mítosszal való egybevetését, Harper és Kohler — igaz, még csak futólagos — utalásait regisztrálja.[20]

Meg kell mindjárt azt is mondanunk, hogy a rendkívül töredékes Etana-eposz csak közvetett úton szolgálhat a Danaé-mítosz elő-ázsiai eredetének bizonyítására, amennyiben benne felcsillannak olyan motívumok, amelyek az Aelianus által is

babylóninak mondott s hősének nevével is ilyennek igazolt Gilgamos-mondában, valamint a mezopotámiai kultúra területén egyszer időszámításunk V. századában,[21] másszor — egy mandeus pap ajkáról — a XIX. században Bagdad környékén feljegyzett Salamon-legendában[22] valóban a Danaé-mítosz jellegzetes motívumaival — az emberekkel való érintkezéstől elzárt leány teherbe esik és fiat szül — kapcsolódik. Kérdés azonban, hogy maga a fogamzás e legvalószínűbben babylóni forrásra visszavezethető hagyományokban a Danaé-mítoszhoz és a Dzsingisz kán genealógiájába illeszkedő mítoszhoz hasonló csodálatos körülmények között történik-e? A zsidó és a mandeus Salamon-legendákban szó sincs erről. Legfeljebb azok a körülmények mondhatók rendkívüliek, amelyek között a férfi bejut a magas toronyba elzárt, illetőleg az emberektől magas hegyen elkülönített leányhoz: az első esetben elhullott ökörben, a másik esetben kivájt fatörzsben bújik meg éjszakára egy vándor, akit azután a csodálatos madár visz fel a magasba, ahol a leánnyal frigyre lép.

Hogy Aelianus Gilgamos-mondájában van-e szó csodálatos fogantatásról, illetőleg arról, hogy valamely istenség fér az elzárt leányhoz, az az *ἀφανής* szó értelmezésén fordul meg. *Λάθρᾳ δὲ ἡ παῖς, ἦν γὰρ τοῦ Βαβυλωνίου σοφώτερον τὸ χρεών, τίκτει ὑποπλησθεῖσα ἔκ τινος ἀνδρὸς ἀφανοῦς* — ebben a szövegösszefüggésben az *ἀφανής* szó „láthatatlan" alapjelentésének gazdagon kifejlődött változásaiból (vö. Liddel—Scott s. v.) az a latin fordítás, amely pl. R. Hercher kiadása mellett áll (Firmin Didot, Párizs, 1858. 210. l.) a „homályos származású", „nemtelen" jelentést veszi tekintetbe: „At filia . . . ex *obscuro* homine foetu concepto peperit." Ezt a fordítást első tekintetre támogatná ugyan a zsidó Salamon-legenda analógiája, ahol valóban — a jóslatnak megfelelően, a jóslat megvalósulását a leány elzárásával megakadályozni akaró király ellenére — olyan ember jut be a királyleányhoz, „akihez hasonlóan szegény ember nincs Izraelben", de a szó ilyen jelentése ritka, Euripidésnél, ahol előfordul, a költői nyelv sajátja és az adott összefüggés indokolja (Trójai nők 1244; Liddel—Scott másik két adata ugyanebben a rovatban nem is személyekre vonatkozik). Gondolni lehetne a szó „titkos", „elrejtett" jelentésére is (Thukydidésnél VIII. 69 *ἀφανές* a titkon kézügyben tartott kisméretű kard — *ξιφίδιον* — jelzője), annál is inkább, mert e melléknév olyan használatára is akad példa, ahol — *εἰμί* személyragos alakjával és egy participummal, vagy *εἰμί* participiumával és egy ige személyragos alakjával kapcsolva (Xenophón, An. IV. 2, 4. Thukydidés I. 68) valamely cselekvés

titokban maradását fejezi ki. De ennek ellenemond az *εἰμί* participiumának hiánya — *ἀνδρός ἀφανοῦς* mellett egy *ὄντος* alakot várhatnánk — és ellenemond az is, hogy a *Λάθρᾳ* szóval kezdődő mondatban semmivel sem indokolható pleonazmus lenne.

Véleményem szerint leghelyesebb a szó alapjelentése mellett maradnunk: Gilgamos apja „láthatatlan" maradt, amikor a magas toronyba kitett királyleányhoz közeledett. „Láthatatlan" — éppen azért, mert istenség. De nem egészen abban az értelemben, mint a halálistenek, mint elsősorban Persephoné, akit Sophoklés (Oidipus Kolónosban 1556) szerint megillet az *ἀφανὴς θεός* megszólítás, azért is, mert „eltűnt" (vö. *ἀφανίζεσθαι*), amikor elragadta őt Hádés, s azért is, mert a Halál mindenkit elrejt — Hádés nevét sem hiába mondja ki mindjárt az *ἀφανὴς θεός* említése után a „láthatatlan" jelentést élesebben érzékeltető *Ἀιδωνεύς* változatban (Oid. Kol. 1560) a tragikus költő. A magunk részéről Aelianus szövegét a kritikus ponton így fordítanánk: „Titokban a leány szült . . . miután egy láthatatlan férj ejtette teherbe."

Frappáns párhuzamot nyújt ehhez Apuleius, aki szerint ugyancsak jóslat folytán teszik ki királyi szülei magas hegyen álló kőszirtre (*montis in excelso scopulo*, Met. IV. 33) Psychét, s ha nem is sas hozza fel hozzá a férfit, mint a két Salamon-legendában, mégis légi úton át találkoznak, ez esetben úgy, hogy Zephyrus jön el a kitett királyleányért és helyezi gyöngéden a virágzó völgy lágy, pázsitos ölére. Ott elalszik Psyche, majd fölébredve megtalálja a palotát, ahol „alaktalan hangok" (*voces informes*, Met. V. 3) állnak szolgálatára s ahol éjszakánként felkeresi „ismeretlen férje", akit a latin szöveg a görög *ἀνὴρ ἀφανής* kifejezést még a jelző kétértelműségét tekintve is meglepő pontossággal tükröző szavai *ignobilis maritus*nak neveznek (Met. V. 4), s aki ugyanúgy „napkelte előtt" (*ante lucis exortum*) távozott el mindig, mint pl. a már említett csahar mese csillaghőse.

További kérdés, hogy Aelianus és Apuleius „láthatatlan" istenei párhuzamba állíthatók-e akár a Danaét, akár a belső-ázsiai ősanyákat megtermékenyítő isteni fényjelenségekkel? Elsősorban éppen az apuleiusi Amor alakja győz meg minket arról, hogy igen. Kétségtelen, Psyche boldogsága addig tart, amíg isteni férje kilétét nem tudja, amíg az ő előtte is láthatatlan marad, s szenvedései akkor kezdődnek el, amikor gonosz testvéreinek a biztatására kíváncsian mécsest gyújt, hogy megtekintse a mellette fekvőt.[23] De az isten, akit a mécses megvilágít, a mécses lángjánál is ragyogóbbnak, egyenesen „napszerűnek" mutatko-

zik, ambrosia-illatú arany fürtjeivel, amelyek ragyogása mellett a mécses lángja is bizonytalanul pislog, tejfehér nyakával, bíbor arcával és harmatosan csillogó szárnyával, amelyen Psyche szemeláttára a magasba emelkedik (Met. V. 22, 24.).

A „láthatatlan férj" tehát valójában ugyancsak fényjelenségek között megnyilatkozó istenség,[24] akárcsak a Semelét látogató Zeus, aki akkor is a villámfényben ragyogó égi isten volt, amikor még nem jelent meg a halandó kedvesére pusztulást hozó égi attributumok teljességében előtte, — amit Semelé ugyancsak rossz tanácsadóra, a féltékeny Hérára hallgatva könyörgött ki az istentől.

II

Hogy a mitológiai képzelet számára az Ég, amely minden élő fölé borul, akkor is, ha nem vesznek tudomást róla, láthatatlanul, sőt észrevétlenül is végrehajthatja a megtermékenyítő aktust, sok más mellett egyik tanulsága lesz annak a kazah mondának, amelyet tudtommal mindeddig csak Frazer állított a Danaé-mítosz mellé. De Frazer a Danaé-mítosz egyetlen vonását veszi csupán szemügyre : az elzárt leány fogan a naptól és gyermeket szül ; ily módon a mítoszt a serdülő leány — illetőleg a menstruáló nő — elkülönítésének az ún. primitíveknél megfigyelhető mágikus szokásával hozza kapcsolatba és sok egyéb — de csak az elkülönítés motívumára szorítkozó — párhuzam között a Danaé-mítosz mellé állítja az alábbi kazah mondát is. Ám a párhuzamos cselekményt csupán a titokzatos körülmények között fogant gyermek születéséig, illetőleg a várandós nő kitételéig kíséri figyelemmel, s nem is lát többet bennük, mint a széleskörűen elterjedt mágikus szokás egymástól függetlenül fennmaradt emlékeit.[25]

Mi ne álljunk meg ennél, s minthogy a kazah mondában a hős neve már első pillantásra Dzsingisz kán emlékét idézi (Radlov latin betűs német átírásában : Schyngys), vizsgáljuk meg azt is, vajon a bevezetőleg idézett belső-ázsiai mítoszok — nevezetesen a Titkos Krónika genealógiai mondája — és a Danaé-mítosz viszonyát illetően milyen útbaigazítást nyerhetünk tőle.

Radlov a „kirgizek" eredet-mondája[26] gyanánt közli Dzsingisz kán történetét. E szerint Altyn Bel leánya olyan szép volt, mint a hold és a nap : amint az anya meglátta újszülött leányát, eszméletét vesztette annak szépségétől. Erre a kán elrendelte, hogy a leányt emberi szemek elől elrejtve föld alatti vasházban

neveljék ; egy öreg asszonyt rendeltek melléje, akitől a leány, mikor már nagyobbacska lett, megtudta, hogy van egy felső, napfényes világ is, ebben a világban laknak a szülei sok más emberrel együtt. A leány felkívánkozik, s az öregasszony enged a kívánságának, de alighogy meglátta a leány a napfényes világot, isten szeme ráesett, a leány elszédült és elvesztette eszméletét. Ezután a terhesség jelei mutatkoztak rajta ; az öregasszony mindent megjelent a leány anyjának, ez a kánnak : „Leányod teherbe esett isten parancsára : ember nem látta őt." A fejedelem előbb azt parancsolja feleségének, hogy ölje meg a leányt, végül az asszonyra bízza, hogy mit tegyen vele, csak tűnjön el a szeme elől. Erre az asszony arany ládába zárja, élelmet is tesz melléje, a kulcsot kívülről rákötí és kiteszi a ládát a tengerre. Domdagul Sokur és Toktagul Mergän vadászat közben pillantják meg a tenger közepén úszó arany ládát, s mielőtt kifognák, előre megállapodnak abban, hogy Domdagul Sokur azt választja magának, ami kívül van, Toktagul Mergän pedig azt, amit a láda magában rejt. Selyemzsinór végére nyilat erősítenek, azt kilövik, a nyíl a ládába fúródik s így a ládát a selyemzsinórnál fogva parta vonják. Amikor kinyitják a ládát, a leány szépségétől ők is először elalélnak, majd miután magukhoz tértek, Toktagul Mergän megkéri a kezét, a leány megígéri, hogy hozzámegy, mihelyt magzatát világrahozta. Úgy is lett : a fiú, akit szült, nála magánál is szebb lett, Toktagul Mergän az anyát feleségül vette, s mert nem akartak tovább a sztyeppén lakni, bementek a nép közé. Ott nőtt fel a gyermek, aki a Dzsingisz nevet kapta, derék és igazságos ifjúvá serdült, s mert a város uralkodója gyermektelenül halt meg, őt választották meg utódjául. „Ez a Dzsingisz nagyon igazságos uralkodó volt, senkivel nem bánt igazságtalanul, senkit nem sértett meg, a jurta békében élt s a nép között nem fordult elő sem lopás, sem hazugság."

De Toktagul Mergäntől is született három fia Altyn Bel kán leányának s mikor ezek felnőttek, sértegetni kezdték Dzsingiszt és méltatlannak találták, hogy „az apa nélküli" gyermek uralkodjék felettük. Dzsingisz, aki egyedül állt a hárommal szemben, elmenekült előlük, s elindult felfelé a víz mentén. Anyjával megállapodott abban, hogy madártollakat fog a vízre dobni, s ha a vizen ezek lefelé úsznak, az annak lesz a jele, hogy egészséges, ha pedig a tollak már nem úsznak lefelé, abból megértheti az anya, hogy a fia meghalt. El is ért Dzsingisz addig a vidékig, ahol a nagyatyja élt, de a vizen nem tudott átkelni, hát megtelepedett az innenső parton, vadakra és madarakra vadászga-

tott, a vadak bőréből vert sátrat magának s a madarak tollát lefelé küldözgette a vizen anyja számára, a maradék tollat pedig felhalmozta, amíg valóságos hegy képződött belőle. A városban ezalatt a nép Dzsingisz féltestvérei közül Börgöltöit választotta uralkodójául, de ez nem felelt meg a várakozásoknak, megvesztegetést fogadott el, nem is hallgattak a szavára, elszaporodtak a tolvajok és a hazug emberek, s a nép megfogyatkozott. Kívánkoztak Dzsingisz után, felkeresték az anyját, s az ő tanácsai szerint indult útnak huszonöt válogatott férfi, hogy felkutassák és hazahozzák Dzsingiszt, aki az erőszaknak nem, de a szép szónak szívesen engedve követte őket és elfoglalta újra régi helyét a városban. De három féltestvére nem nyugodott bele ebbe s kijelentették, hogy vagy lemond Dzsingisz az uralkodásról és eltávozik, vagy pedig megölik őt. Végül is az anyjuk tett közöttük igazságot. Felszólította mind a négyet, hogy helyezzék íjukat a napsugárra: amelyikük íját megtartja a napsugár, az legyen az uralkodó. Úgy is tettek, s Toktagul Mergän három fiának az íja a földre esett, de Dzsingiszét megtartotta a napsugár. Így aztán Dzsingisz maradt a fejedelem, összegyűjtötte a szétszóródott jurtát és igazságosan uralkodott tovább. Meg is nősült, három fia és egy leánya született. S minthogy ő minden uralkodónál derekabb volt, aki minden bajtól meg tudta védeni a népét, más országok is sorra elkívánták az ő gyermekeit: egyik fiát Rum (Bizánc) kérte el uralkodónak, a másikat a Krím, a harmadikat a kalifák népe, s minthogy több fia már nem maradt, az oroszok Dzsingisz leányát, Ak Bibát választották fejedelmükké. Így aztán, amikor Dzsingisz meghalt, a kirgizek (illetőleg a kazahok) számára nem maradt már senki sem az ő ivadékaiból: gonosz szultánjaik egytől egyig Dzsingisz hitvány mostohatestvéreinek a leszármazottai.

Már első olvasásra világos, hogy valamennyi párhuzam közül, amit idáig a Danaé-mítosz mellé állíthattunk, ez mutatja a legrészletekbemenőbb egyezéseket vele. Mielőtt azonban az elemző egybevetést elvégeznénk és az ebből adódó tanulságokat levonnánk, meg kell még határoznunk e kazah monda viszonyát a Mongolok Titkos Krónikájának dolgozatunk kiindulópontjául választott elbeszéléséhez és ennek belső-ázsiai párhuzamaihoz, mindenekelőtt azoknak a nehézségeknek az elhárítására, amelyek látszólag a „Schyngys"-Dzsingisz azonosítás útjában állnának. A név hangalakja szempontjából természetesen nincsen semmi nehézség; Dzsingisz kán nevét mai kazah szövegben is így találjuk: Шынғыс.[27] Már súlyosabb nehézségnek látszik, hogy

a csodálatos — asztrális — fogamzást a kazah monda magának Dzsingisznek, a Titkos Krónika Dzsingisz egy távoli ősének a születésével hozza kapcsolatba. Csakhogy éppen Poucha állapítja meg az írott forrásokkal kapcsolatban, hogy ezek „Dzsingisz kán családfáját úgy kezelik, ahogyan éppen szerzőjük ideológiai, vallási vagy politikai beállítottsága megkívánja".[28] S ami áll az írott forrásokra, szükségképpen még fokozottabban érvényesül a szájhagyományban, amelyről a kazah monda tanúskodik. Könnyen érthető az is, hogy amit az 1240 táján megszövegezett Titkos Krónika az 1227-ben meghalt Dzsingisz kánnak csak távoli ősanyjáról regélhet, a nép száján századokon át öröklődő hagyomány a fény által való fogamzás legendáját már közvetlenül Dzsingisz kán anyjához fűzheti.

S van közös vonás is a két családfán, ha nem is szoros értelemben genealógiai, de legalábbis mitológiai értelemben. Ilyen mindenekelőtt az Altyn név, amelynek jelentése „arany", s így a fejedelemi családfán ugyanúgy jelenti annak a Nappal való rokonságát, mint maga az asztrális fogantatás motívuma, már akár Dzsingisz kán nagyapja viseli e nevet, akár leánya, akit a Titkos Krónika (238. §) Al-Altunnak, azaz Piros-Aranynak nevez. De más, ennél is szembetűnőbb egyezéseket is találunk Altyn Bel leánya és Alan qo'a égi eredetű megtermékenyülésének alapvetően közös motívumán kívül is a kazah mondában és a Titkos Krónika elbeszélésében. Így Alan-qo'a égi eredetű három fiára ugyanúgy féltékeny a halandó Dobun-märgäntől való két fia, mint a kazah mondában Dzsingiszre anyjának Toktagul Mergäntől származó három fia. S Alan-qo'a ugyanúgy igyekszik igazságot tenni, illetőleg békességet szerezni isteni és közönséges származású gyermekei között, mint Dzsingisz kán anyja. Ugyanúgy, és mégsem egészen ugyanúgy, amiben egyfelől a Titkos Krónika racionalizáló törekvésére, másfelől a két elbeszélés különböző politikai funkciójára vélünk következtethetni. Altyn Bel leánya — imént láttuk — egy sajátos próbatétellel igazolja a közönséges származású testvérekkel szemben Dzsingisz kiválasztottságát: anyjuk parancsára mind a négy testvér a napsugárra akasztja az íját, de a napsugár csak Dzsingiszét tartja meg.[29] Ez annyiban a makedón dinasztia genealógiai mondájára emlékeztet, hogy a napsugarak itt is a kiválasztott testvér, Perdikkas számára jelentenek a szó szoros értelmében kézzel fogható valóságot s egyben hatalmának előjelét (Hérodotos VIII. 137). De ha meggondoljuk, hogy Belső-Ázsia türk népeinél az íj — éspedig a Nap ragyogására emlékeztető aranyíj — hatalmi

jelvény,[30] abban a motívumban, hogy a Nap Dzsingisz íját tartotta fenn, világosan értjük a szimbólum nyelvét: az Ég ugyanakkor, amikor fia gyanánt igazolja Dzsingiszt, biztosítja, „fenntartja" ennek uralmát is. A csak együttesen „ütőképes" íjnak és nyílnak méltóságjelvényként megosztott szereplésében az uralkodó és a kisebb méltóságok — „vazallusok" — egymásrautaltságának a szimbólumára ismer Harmatta János úgy, ahogyan az újgur írásos „keleti türk" Oguz-mondában találjuk. Oguz kán halála előtt egy álomlátás alapján megtalált aranyíjat — az álomban a hatalmi jelvény kozmikus jelentésére utalóan az íj Napkelettől Napnyugatig ívelt — első feleségétől származó, az íjhoz tartozó három ezüst nyilat pedig második feleségétől származó három fiára hagyta: „Ó, ti fiatalabb testvérek, a nyilak legyenek a tiéitek. Az íj lőtte ki a nyilat. Legyetek olyanok, mint a nyilak."[31] Az íj tehát itt a hozzátartozó nyilakkal együtt nemcsak a hatalomnak, hanem az alá-fölérendeltségi viszony kidomborítása mellett a testvérek egymásrautaltságának is a jelképe, s így azt lehet mondani, hogy középhelyet foglal el a kazah Dzsingisz-monda íj-próbája és a Mongolok Titkos Krónikájának egy olyan elbeszélése között, amely szerkezetileg ugyanazon a helyen áll Alan-qo'a és gyermekei történetében, mint az íj-próba a kazah mondában. Alan-qo'a Dobun-märgäntől született két fia gyanakodva firtatja a három, apjuk halála után született testvér származását; Alan-qo'a tudomást szerez erről s egy-egy nyilat ad öt fia kezébe, hogy törjék össze; ezt könnyűszerrel megteszik, majd anyjuk öt nyílvesszőt szoros nyalábba fogva ad át nekik, s e nyalábot egyikük sem tudja már összetörni.[32] A próba tanulsága — akárcsak a közismert Aisópos-mesében (Hausrath 53) vagy Plutarchos Skiluros szkitha fejedelemről, illetőleg Konstantinos Poyrphyrogennétosnak Szvatoplukról és fiairól szóló elbeszélésében — kézenfekvő; a kazah mondával való egybevetés szempontjából azonban számunkra különösen érdekes, hogy a próba és a belőle levont tanulság közé ékelődnek Alan-qo'ának azok a szavai, amelyekkel elhárítja magáról a méltatlan gyanút s asztrális jellegű éjszakai látogatójáról szólva férj nélkül született fiainak égi származását igazolja. S ez a körülmény határozottan kidomborítja az íjpróba és a nyílvesszők próbája azonos szerkezeti helyét a kazah mondában és a Mongolok Titkos Krónikájában; erre utal az egyenetlenkedő fiaihoz forduló anya szavainak szinte szószerinti egyezése is; a matriarchátus maradványaira emlékeztetően hivatkoznak mindketten a féltestvérek *couterinus* minőségére, arra éppen, aminek az emlé-

két a görög *ἀδελφός* szó is magán viseli.[33] „*Ti mind az én gyermekeim vagytok, ne viszálykodjatok*, én igazságosan akarom eldönteni az ügyeteket. Akasszátok az íjatokat erre a napsugárra, s akinek az íját megtartja a napsugár, az legyen az uralkodó" — mondja Altyn Bel leánya a kazah mondában. A Titkos Krónikában pedig így szól fiaihoz Alan-qo'a: „Ti mind az öten fiaim vagytok, az én méhemből születtetek. Ha olyanok lesztek, mint az öt magában álló nyílvessző, akárki könnyen összetör titeket, mint az egyedülálló nyílvesszőt. Ha olyanok lesztek, mint ez a szorosan összefogott nyílvesszőnyaláb, ugyan ki tudna tinektek ártani?"[34]

Az asztrális fogantatás alapvonásán túl tehát elegendő részletvonás egyezése is igazolja azt az álláspontunkat, hogy a kazah monda ugyanannak az eredetmondának a nép száján élő változata, amelyet Dzsingisz kán családfájának ismertetése során a Mongolok Titkos Krónikája és még egy sor párhuzamos írott forrás Alan-qo'a nevéhez fűz, éppen csak a néphagyomány a távoli ősanyát közelebb hozza őséhez és Dzsingisz kán anyjával hozza kapcsolatba az uralkodó égi eredetét bizonyító asztrális fogamzást. Az asztrális fogamzás alapmotívuma mind e hagyományokban egyezik a Danaét megtermékenyítő aranyeső motívumával, sőt a Danaé-mítosz egyik-másik változata a kazah mondánál közelebb is esik ezek egyikéhez-másikához annyiban, hogy a fényjelenség, miután behatol a nőhöz, férfivá változik át és így esik meg a csodálatos nász.

Így van ez a Poucha által idézett mandzsu szövegben, így a csahar mesében, amelyet ugyancsak Poucha idéz mint Alan-qo'a mondájának egyik legjellemzőbb belső-ázsiai párhuzamát, s így van Abul-Ghâzinál, akit alább még más vonatkozásban is, mint a hagyomány egyik nevezetes, bár késői tanúját fogunk meghallgatni. S így adja elő a Danaé-mítoszt a legkorábbi görög szöveg, amely számunkra a görög tragikus költők csak töredékesen ránkmaradt hagyományát bár kivonatosan, de mégis összefüggő előadásban közvetíti, Pherekydés, akinek genealógiai szempontú történeti művét Apollónios Rhodios Argonauticájának scholionai elég részletesen idézik ahhoz, hogy a klasszikus kor Danaé-mítosza világosan álljon előttünk: *ἐρασθεὶς δὲ Ζεὺς τῆς παιδὸς ἐκ τοῦ ὀρόφου χρυσῷ παραπλήσιος ῥεῖ. ἡ δὲ ὑποδέχεται τῷ κόλπῳ, καὶ ἐκφήνας αὐτὸν ὁ Ζεὺς τῇ παιδὶ μίγνυται.**

*„Szerelemre gyulladva a leány iránt Zeus aranyhoz válva hasonlóvá befolyik a tetőnyíláson át, az meg ölébe fogadja, Zeus pedig felfedve magát egyesül a leánnyal."

(FGH Jacoby, I. 1923. 61.) Egyenesen két élesen elkülönülő, önálló képekben ábrázolható jelenetre kell itt gondolni, erre vall különösen Terentius egy helye (Eun. 583—590), amely ilyen kétrészes képzőművészeti ábrázolást ír le :

dum adparatur, virgo in conclavi sedet
suspectans tabulam quandam pictam ; ibi inerat pictura haec. Iovem
quo pacto Danaae misisse aiunt quondam in gremium imbrem aureum.
Egomet quoque id spectare coepi : et quia consimilem luserat
iam olim ille ludum, inpendio magis animus gaudebat mihi,
deum sese in hominem convortisse atque in alienas tegulas
venisse clanculum per pluvium fucum factum mulieri.
At quem deum! qui templa caeli summa sonitu concutit.[35]

A kazah mondában szó sincs ilyen raffinált racionalizálásáról a mítosznak : az atyja által földalatti vasházba elzárt leány kijut a napvilágra, a szabad ég alá, és „isten szeme" esvén rá teherbe jut, a nélkül, hogy maga is észrevenné. Mégis a mondának ez a változata az, amely a legközelebb áll a Danaé-mítoszhoz — látni fogjuk még, hogy ebben a vonásában is a Danaé-mítosz egy kikövetkeztethető, az irodalmi hagyományból kiveszett változatához. De egyelőre vegyük szemügyre a kazah mondának a Danaé-mítosz irodalmi hagyományával egyező, leglényegesebb vonásait.

Altyn Bel kán ugyanúgy zárja el az emberektől a leányát, mint Akrisios király Danaét, s ezt is, azt is titkon isteni lény ejti teherbe. Még a dajka szerepe is közös : ez az elzárt leány egyetlen emberi társasága, s egyben az egyetlen, aki a leány teherbe jutása miatt felelősségre vonható. Így nem ok nélkül fél az Altyn Bel leányának őrizetére rendelt öregasszony attól a halálbüntetéstől, amelyet Pherekydés szerint Akrisios végre is hajtat Danaé dajkáján. A továbbiakban Altyn Bel felesége, hogy leányát ne kelljen megölnie, ugyanúgy bízza arany ládában a tengerre, mint ahogyan Danaét Akrisios. Altyn Bel leánya még áldott állapotban kerül a tengerre, Pherekydés szerint háromnégyéves volt Perseus, amikor játékos lármája elárulja létét nagyapja előtt, s erre következik a hűtlennek vélt dajka kivégzése, és az anyának és gyermekének ládában való kitétele a tengerre. De Simónidés töredéke a görög mítosznak is olyan alakjáról vall, amelyben a ládába zártan a tenger habjaira kitett Danaé újszülöttet *(βρέφος)* ringat altatódalával, akinek a szívét az anyatej nyugtatja el *(γαλαθηνῷ τ' ἤτορι)*. A ládát parta vonják,

igaz, hogy a szerepek Domdagul Sokur és Toktagul Mergän között kissé másként oszlanak meg, mint a görög mítosz testvérpárja, Polydektés és a Danaét megmentő Diktys között: Toktagul Mergän feleségül veszi Altyn Bel leányát, mihelyt az isteni származású magzatát világra hozza s lesz Dzsingisznek is nevelőapja, a görög mítoszban Polydektés, Seriphos királya, hogy feleségül vehesse Danaét, halálos kockázatot jelentő kalandokra küldi Perseust, akit csak isteni segítség oltalmaz meg a biztos haláltól és segít diadalra. De Domdagul Sokur és Toktagul Mergän jelleme között hasonló ellentétet érzékeltet a kazah monda is; erre vall a mohó kapzsiság, amellyel Domdagul Sokur magának kívánja biztosítani az arany ládát. S ami lényegesebb, Perseusnak ugyanúgy kell elhagynia második hazáját, anyjának kérője, mint Dzsingisznek anyja Toktagul Mergäntől származó fiai féltékeny áskálódása miatt. Ami pedig az asztrális fogantatás motívumának genealógiai funkcióját illeti, a különbségek a kazah monda és a görög hagyomány között olyan természetűek, hogy a hagyományt éltető társadalmi alap különbségeiből maradék nélkül levezethetők.

Ebben az összefüggésben mindenekelőtt arra kell figyelmeztetnünk, hogy az asztrális fogantatás motívuma Periklés utódainak nemzedékrendjében ugyanúgy ismétlődik meg, mint Dzsingisz kán genealógiájában, amely a Szürke Farkas és a Fehér Szarvasünő asztrális nászával kezdődik s a tizenharmadik nemzedékben Alan-qo'a asztrális látogatójának a legendáját illeszti be, a káni család megkülönböztetett helyzetének és főleg Dzsingisz uralmának az igazolására. Zeusnak és Danaénak a gyermeke Perseus, de egyaránt Perseus ivadéka Héraklés és Héraklés testvére, valamint unokatestvére, Eurystheus. Héraklés kiválóságát velük szemben az asztrális nász motívumának megismétlődése bizonyítja: Héraklés apja ugyancsak Zeus, aki a mítosz legelterjedtebb változata szerint halandó férjének, Amphitryónnak az alakját öltve magára lép Alkméné hálószobájába, de láttuk már Pindaros VII. isthmosi epinikionját, amely szerint — a Danaé-motívum teljes megismétlésével — Alkménét is aranyeső képében látogatta meg Zeus, az égi isten. Iphiklés mint Héraklés couterinusa — bár isteni származású testvére vele szemben is már a bölcsőben elárulja kiválóságát (Theokritos XXIV.) — isteni származású testvérének kalandjain hű kísérője és Phéneusban héróont is állítottak tiszteletére (Pausanias VIII. 14,6).

A peleponnésosi dór dinasztiák genealógiai öntudata Héraklés és Eurystheus ellentétét élezi ki a kazah mondának Dzsingiszt

féltestvéreivel szembeállító tendenciájához hasonlóan. De a szembeállítás csak mint epikai motívum hasonló, tartalmi tekintetben gyökeresen különböző a két hagyományban. Már Homéros szerint (Il. XIX. 95—133) Héra ármánya juttatta Zeus fiával, Hérakléssel szemben a hitvány Eurystheusnak az uralmat, s ez, ha csak a Perseustól való leszármazást vesszük figyelembe, ugyanúgy megfelel a patrilineáris örökösödésnek, mint Dzsingisz féltestvéreinek vagy Alan-qo'a halandó férjtől származó gyermekeinek az igénye a „férj nélkül született" ivadékkal szemben. A peleponnésosi nemesség, illetőleg uralkodóinak genealógiai öntudata mégis azokra a különböző változatokban még a perzsa háború idején is élő hagyományokra hivatkozik, amelyek szerint Héraklés halála után utódai, a Héraklidák győzelmes harcok után legyőzték Eurystheust és maguknak szerezték meg az uralmat, hiszen Héraklés volt Zeusnak, minden uralkodói jog égi biztosítékának a gyermeke (vö. pl. Hérodotos V. 72. IX. 26. Thukydidés I. 12. Isokratés Archid. 6. Euripidés, Héraklidai stb.). Itt már ugyanúgy nem jön tekintetbe, hogy Eurystheus is Perseusnak, tehát egyben Zeusnak és Danaénak a leszármazottja, mint ahogyan a Mongolok Titkos Krónikájában is Alan-qo'ának mind az öt gyermeke a Szürke Farkasnak és a Fehér Szarvasünőnek a leszármazottja. A hatalom azokat illeti, akik Alkméné, illetőleg Alan-qo'a égi eredetű magzatától származnak.

Egészen sajátos fordulatot vesz a genealógiai hagyomány a kazah mondában: Dzsingisz gyermekei távoli, hatalmas országoknak lettek a királyai, a szegény kazah nép uralkodói mind Dzsingisz kán hitvány féltestvéreitől származnak. Itt aligha gondolhatunk másra, mint arra, hogy az uralkodó réteg genealógiai mondája alakult át a nép száján úgy, hogy kifejezze az elnyomottak érzésvilágát: e „negatív" genealógiai monda a kazah népet is felszabadító Nagy Októberi Szocialista Forradalmat megelőző időben kifejezte a nép elnyomott helyzetét, urainak hitványságát, ébren tartva a vágyat az igazság uralma után, amelyet homályos emlékek alapján Dzsingisz alakjában realizált a jogfosztott nép képzelete s amelyért a XIX. század folyamán, amikor e monda lejegyzésre került, a kazahok már egy sor hősies, de tragikus végű szabadságharcot folytattak.[36] Érdemes leszögeznünk azt a módszertani tanulságot, hogy ha egyszer-egyszer valóban az uralkodó osztály hagyományai kerülnek a folklórba, ezek is a nép öntudatának kifejezésére alkalmas formát öltenek. Vagyis az ilyen kivételes eset sem a „Gesunkenes Kulturgut" polgári elméletét, hanem a nép alkotóerejét bizonyítja.

III

Van mégis a Danaé-mítosz — vagy legalábbis annak közismert alakja — és a kazah Dzsingisz-monda között egy jelentős, a mese felépítését illető különbség. Akrisios — a gyermekkitétel motívuma köré épülő egész sor más monda, pl. Kyros vagy Romulus és Remus mondájának uralmukra féltékeny királyaihoz, egy Alyattéshez vagy egy Amuliushoz hasonlóan — unokája születését akarja megakadályozni, mert a jóslat azt helyezte kilátásba, hogy leányának fia fogja őt megölni. Ezért zárja el földalatti építményben a leányát, majd anyát és magzatát ezért teszi ki elzárt ládában a tenger hullámaira. De a végzet beteljesedését — mint akár az előbb idézettekben, akár az Oidipus- vagy a Paris-mondában — nem lehet megakadályozni: Perseus miután sikeresen megjárta a veszélyes utat, amelyre Polydektés küldte s visszatérve Seriphosba, a Gorgófő felmutatásával üldözőjét halálba merevítette s jótevőjét, Diktyst tette meg királynak helyébe, nagyatyja felkeresésére indult. Ez Argost elhagyva Larissába menekült előle, de Perseus itt felleli, sőt ki is engeszteli és ráveszi, hogy visszatérjen vele Argosba, ám még Larissában versenyjátékon diszkoszával akaratlanul halálrasebesíti. A kazah mondában más a kiindulópont: Altyn Belt leányának rendkívüli szépsége készteti arra, hogy elzárja az emberek szeme elől s így természetesen, nem lévén a leány apját fenyegető jóslat, a cselekményt nem is zárhatja a jóslat teljesedése. Az a mozzanat, hogy Dzsingisz nagyapjának felkeresésére indul, így jellemzően befejezetlenül marad: Dzsingisz féltestvéreinek üldözése elől menekülve fölfelé ment annak a víznek a partján, amely a ládával anyját lehozta, el is érkezett addig a vidékig, amerre nagyapja lakott, de nem tudott a túlsó partra átkelni, s ezért ott telepedett le vadakra és madarakra vadászgatva mindaddig, amíg a hitvány öccse, Börgöltöi uralmával elégedetlen nép küldöttei el nem jönnek érte.

Okunk van mégis arra gondolni, hogy a Danaé-mítosznak létezett a kazah Dzsingisz-mondához a mesét elindító motívum tekintetében is közelebb eső változata. Mindenekelőtt azok a keresztény legendák vallanak erre, amelyekben A. Wirth már idézett munkája vizsgálta a Danaé-mítosz továbbélését s amelyeknek görög szövegét részben ő közölte könyve függelékében.

E keresztény legendákban megvan a leányát a világ elől elzáró apa motívuma s csatlakozik hozzá az apai tilalom ellenére a leányhoz férkőző isteni hatalom motívuma is. De konverziós

és egyben a szüzességet is a keresztény aszkézis értelmében magasztaló legendákról lévén szó, magától értetődően nem kaphat bennük helyet a föld alatt vagy érctoronyban elzárt leány csodálatos megtermékenyítése és ennek következményei: a gyermek születése, kitétele, megmenekülése, nagy tettei, mint Danaé fia, Perseus, vagy Altyn Bel unokája, Dzsingisz esetében. A keresztény legendák hősnőihez — pogány szülők gyermekeihez — rejtekhelyükön a keresztény tanítás jut el rendkívüli körülmények között, s a szent szűzek vállalják a vértanúságot új hitükért, Borbála kegyetlen apjával, Dioskorosszal dacolva, Iréné végül is apját, Likiniost is megtérítve, Krisztina — kinek legendája egyébként a három közül a legtávolabb áll Danaé mítoszától, de a tenger vizében nyert keresztség újjászületési motívumának kiszínezésével annál inkább emlékeztet a tengerben született Aphrodité mítoszára[37] — imájával apjának, Urbanusnak a halálát idézve fel. Megállapíthatjuk viszont, hogy Altyn Bel ugyanúgy rendkívüli szépsége miatt zárja el minden emberi szem elől a leányát, mint Dioskoros Borbálát (a Wirth által kiadott Vat. 866. sz. kézirat szerint: *ἐποίησεν δὲ αὐτῇ ὑψηλὸν πύργον κἀκεῖ κατέκλησεν αὐτήν, ὥστε μὴ ὁρᾶσθαι αὐτὴν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, διὰ τὸ ὑπερβάλλον τοῦ κάλλους αὐτῆς**) vagy Likinios Pénelopét, aki csak utóbb, a rejtekhelyén megjelenő s őt kioktató angyaltól kapta az Eiréné nevet. Az ugyancsak Wirth által közölt Par. 1470. jelzésű kézirat szerint, amikor a leány még csak ötesztendős volt, a föld előkelőit őrület szállta meg miatta (*ἔτι πενταετοῦς οὔσης αὐτῆς εἰς μανίαν ἤρχοντο δι' αὐτὴν πάντες οἱ ἔνδοξοι τῆς γῆς*), apja, Likinios király kereste ennek az okát és rájött, hogy ez azért történt, mert a leány szépsége felülmúlja a nap sugarait (*θεασάμενος δὲ ὁ βασιλεὺς τὸ κοράσιον καὶ ἐπὶ πλεῖον ἀνιστορήσας ἐστοχάσθη τὸ κάλλος αὐτῆς [ὥστε] ὑπερβαίνειν τὰς ἀκτῖνας τοῦ ἡλίου*). Tehát a leány elrejtésének az oka az, hogy rendkívüli, a Nappal — a kazah mondában a Nappal és a Holddal — vetekedő szépsége a föld előkelőit, Altyn Bel leányának a szépsége saját szülőanyját is önkívületbe ejtette. A kazah monda tehát a keresztény Iréné-legenda expozícióját — a Naphoz hasonlóan szép leánynak veszedelmes szépsége miatt való elrejtése — egyesíti a Danaé-mítosz kifejletével — az elrejtett leányt az istenség csodálatos körülmények között megtermékenyíti, méhéből kiváló hős születik. Túlságosan sokat biz-

*„Csináltatott neki magas tornyot és oda zárta be őt, hogy ne láthassák meg az emberek, mert túlságosan szép volt."

nánk a véletlen szeszélyes játékára, ha azt feltételeznénk, hogy a kazah mondában puszta véletlenségből kapcsolódott az Iréné-legenda expozíciójához a Danaé-mítosz kifejlete, viszont éppoly kevéssé származtathatjuk a kazah mondát a két rokonképlet — az Iréné-legenda és a Danaé-mítosz — valamiféle összeegyeztetésének a tudatos törekvéséből.

Nem marad más hátra, mint annak a feltételezése, hogy a Danaé-mítosznak volt olyan változata is, amelyben két egymástól független származékához — a középgörög Iréné-legendához és a kazah Dzsingisz-mondához — hasonlóan alakult az expozíció. S valóban, a görög irodalmi tradícióban — igaz, hogy a ránk maradt klasszikus szövegeken belül elszigetelten — meg is találjuk a nyomát. Lukianosnál, a 12. „tengeri beszélgetésben" Thetis beszéli el Dórisnak Danaé történetét, éspedig a következőképpen. „Akrisios, a leány apja egy réz szobába vetve szűzességre kárhoztatta *(ἐπαρθένευεν)* őt, *mert igen szép volt.*" Még ha grammatikailag el is tudnánk képzelni a *καλλίστην οὖσαν* szerkezet más feloldását, mint a participium coniunctum causale által megkövetelt okhatározó mondatot, értelmezésünk helyességét minden kétség fölé helyezi az a körülmény, hogy Thetis egyenesen az anya és gyermeke kitételének okát kérdező Dórisnak válaszol, s erre a kérdésre, Dóris „pontos" *(ἀκριβῶς)* felvilágosítást kérő szavaira *(Τίνος δὲ ἕνεκα)* csakis az okokat teljesen feltáró feleletet várhatunk. Aminthogy a mítosz *egyik* változatának az álláspontjáról nézve teljes is a válasz, Danaé elzárásának eszerint nem volt más oka, mint rendkívüli szépsége, gyermekével való kitételének közvetlen okát viszont már Lukianos is mindjárt hozzáfűzi az idézett mondathoz — de már az istennő ajkára adott szavakba is a saját szkeptikus mosolyát bújtatva : „Azután — hogy igaz-e, nem tudom megmondani — állítólag Zeus arannyá válva ömlött be reá a tetőnyíláson át, ő pedig befogadván ölébe az aláömlő istent, teherbe esett." A továbbiakból is csak az tűnik ki, hogy az öreg a maga „kegyetlen és féltékeny" természetének megfelelően *(ἄγριός τις καὶ ζηλότυπος γέρων)*, bosszankodott ezen s avval gyanúsította leányát, hogy félrelépett, de annak, hogy valami megjósolt veszély elhárítására kellett volna a gyermek megszületését megakadályozni vagy az újszülöttet elveszejteni, sehol semmi nyoma. Lukianos vallomásának az értékét növeli szemünkben, hogy minden jel szerint ugyanazt a hagyományt tartja szem előtt, mint a mítosz egyik legkorábbi, ránk csak töredékesen maradt költői feldolgozás, Simónidés kardala. Erre vall, hogy Lukianos is

újszülöttnek *(βρέφος ἀρτιγέννητον)* mondja az anyjával együtt kitett gyermeket, hogy az ábrázolás középpontjában ugyanúgy a drága terhével a hullámok között ringatózó láda áll, ugyanolyan gyöngéd eszközökkel állítja szembe a gyermek ártatlan nyugalmát *(τὸ δὲ ὑπ' ἀγνοίας τῶν κακῶν ὑπεμειδία πρὸς τὴν θάλατταν)* egyfelől az anya keserves gondjával, másfelől az őket fenyegető veszély borzalmasságával, mint Simónidés töredéke.

S ha már elfogadtuk, hogy kellett lennie a Danaé-mítosz egy olyan változatának, amely közelebb állt az Iréné-legendához is, a kazah Dzsingisz-mondához is a Danaé-mítosznak a mitográfiai irodalomban közkeletű változatánál, akkor mindjárt még egy lépéssel tovább mehetünk. Wirth is kiemeli, hogy az Iréné-legenda általa közzétett párizsi kézirata megőrzött egy olyan mondatot, amelyet az egyházi cenzúra minden más szövegváltozatból kiküszöbölt.[38] Mikor Likinios felépíttette leánya számára a tornyot a tizennégy emelettel s elhelyezte benne leányát tizenhárom társnőjével s kilencvenkilenc (másutt kilencvennyolc) istennel együtt és lepecsételte a főbejáratot saját gyűrűjével, így szólt: „Nem fog megnyílni a torony ajtaja mindaddig, amíg leányom nem éri el a menyegző idejét." S a legenda-szöveg hozzáteszi még magyarázatul: „Mert félt, hogy a Nap megirígyli és megrontja leányának a szépségét" *(ἐφοβήθη γάρ, μήποτε φθονήσας ὁ ἥλιος ἀμαυρώσῃ τὸ κάλλος τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ, καὶ διὰ τοῦτο σφραγίσας ἐπορεύθη θέμενος ἀκριβεῖς φύλακας.)* Ez a szövegezés lehetővé tenné egy olyan antik gondolat feltételezését, mint amilyennek a Niobé-mítosz a legközismertebb kifejezése: istennel magát összemérő halandó magára vonja az istenség — ezúttal Hélios — megsemmisítő féltékenységét, mint ahogy pl. Psychét is szépsége miatt üldözi a féltékeny Venus. Csakhogy kevéssel előbb a legenda egészen másként — a kazah mondával egyezően — okolta meg a csodálatosan szép leány elzárását: szépsége önkívületbe ejti az embereket. Úgy látszik, hogy a második megokolásba is belejátszik a kazah mondában teljesen kibontakozó mitológiai motívum elhomályosodott emléke: emlékezés éppen arra a leányra, akit mindenki elől elzárt kegyetlen apja, s aki akkor esett teherbe, amikor egy óvatlan pillanatban kijutott a napvilágra és „isten szeme" ráesett.

A kazah mondának erről a kifejezéséről viszont kimutatható, hogy az aranyeső mitológiai szinonimonja. Láttuk már azt a bizonytalanságot, amely a Danaé-mítosz különböző — görög és belső-ázsiai — párhuzamaiban a kiválasztott hőst hordozó anya-

méh megtermékenyítését hol a Napnak, hol valamely csillagnak tulajdonította : éppen ezért beszéltünk mi idáig általában „az asztrális fogantatás" motívumáról. „Isten szeme" a mitológiában általában a Nap, isten szemei többnyire a Nap és a Hold — sokkal ritkább[40] a csillagoknak isten — illetőleg a demitologizáló ószövetségi felfogásban az ég — szemei gyanánt való felfogása (Zach. III. 9). De a Danaé-mítoszban és rokonaiban — erre vall éppen a megfigyelt ingadozás — nem egyik vagy másik égitest életet sarjasztó vagy a földre szálló leiket magában rejtő különleges szerepéről van szó, hanem az égi fényjelenségről, amely magának az Égnek a földi leányt megtermékenyítő erejét közvetíti. Éppen ezért lehet alkalomadtán az égi fényjelenség szinonimonja az égi eredetűnek vélt csapadék is, elsősorban a harmat, mint a magyar Gyöngyharmat János meséjében.[41] Jellemző a gyöngy születésére vonatkozó — Ég és Tenger isteni leánya, a kagylóhéjból kilépő Aphrodité születését megismétlő — antik hagyomány, és kiváltképpen ennek az a változata, amelyet a Physiologus alapján ismerünk : a kagyló reggelenként feljön a tenger színére és magába fogadja a megtermékenyítő harmatot, de a Nap, a Hold és a csillagok sugaraival átszőve.[42]

Ha Aphrodité — és a ragyogó istennőt a természetben megjelenítő igazgyöngy — az Ég és a Tenger leánya, akit az Urania és a Pelagia melléknév egyaránt megillet, Perseus eredetileg minden bizonnyal az Égnek és a Földnek a fia. A Danaé név valószínű összefüggése a *δανός* a. m. „száraz" melléknévvel (Liddel—Scott s. v. *Δαναή*) is támogatni látszik M. Müller magyarázatát : „a rege, mely szerint Zeus aranyeső alakjában szállt le Danaé börtönébe, egykor a fényes égre volt értve, mely megszabadítja a földet a tél békóiból és új életre kelti a kikelet esői által."[43] De támogatják bizonyos mértékig azok a ma is sokfelé megfigyelhető mágikus célzatú népszokások, amelyek során szárazság idején meztelen leányra öntenek vizet, ahol a leány nyilvánvalóan a termékenyítő esőre váró föld analógiás behelyettesítése. Azt kell mondanunk mégis : Reinachnak az a megjegyzése, hogy az ilyen, várva várt eső valóban „arany eső", mégha pl. a magyar népi szólásra is gondolunk, amely szerint a májusi eső aranyat ér, a mítosztól nem sokkal kevésbé idegen racionalizmus, mint az a magyarázat, amely szerint Danaé mítosza a minden zárat megnyitó arany allegóriája volna, s amely ellen Reinach maga is méltó iróniával hadakozik.[44] Egy ilyen magyarázat könnyelműen bánik a mítosz érzékletes szemléleti alapjával és megfeledkezik arról is, hogy Zeus nemcsak az esőt bocsátja a földre, hanem

— mint pl. *Λυκαῖος* és *Ἐλιεύς* jelzője mutatja — az égi fényjelenségeket is az ő megnyilatkozásainak tekintették, éspedig nem is csak a villámot, amire *τερπικέραυνος*, *ἀργικέραυνος* stb. melléknevei utalnak, de ő állítja fel a szivárványt is (Il. XI. 27. és XVII. 547), a csillagokhoz való vonatkozását *ἀστεροπητής* jelzője, s a nappali fényhez való vonatkozását pl. az *ἔνδιος* szó is kifejezi.[45] De valamelyik égitesttel — csillaggal vagy Nappal — Zeust azonosítani nem lehet, nem lehet abban a minőségében sem, amelyben Perseus atyjává lesz: a gyermek atyja maga az Ég, a görög mítoszban ugyanúgy, mint a belső-ázsiai hagyományokban. S csak ebben az értelemben tartható fenn az a régi nézet is, amely Perseust eredetileg Persés alakváltozatának tekinti; ez utóbbi különböző fénylő égitestekkel — Uranos és Gaia leszármazottaival — áll genealógiai kapcsolatban Hésiodosnál, testvérei Astraios és Pallas, de ő az, aki tudással kiválik közülük (Theog. 375—377), felesége Asterié, Phoibénak a leánya (uo. 409).[46]

Az aranyesőnek az a mitológiai szinonimája, amellyel a kazah mondában találkoztunk — „isten szeme", amely a szabad ég alá kilépő leányra esik — a görög mítosz interpretációjában is segítségünkre lehet, itt is, ott is a napfény az a fluidum, amely az Ég szerelmét közvetíti. A Danaé-mítoszban a tetőnyíláson beömlő aranyeső szemléleti alapja nem lehet más, mint a sötét helyiségbe szűk nyíláson hatoló sugárkéve, aminthogy a „Nap leányának" szicíliai meséje ezt világosan ki is mondja. A Danaé-mítosz XIX. századi lejegyzésű, legkeletibb és legnyugatibb folklorisztikus változatának ez az egybehangzása magának a Danaé-mítosznak a magyarázatában is perdöntő lehet. Nagy festők mindig is így értelmezték az aranyeső motívumát, mint pl. Rembrandt a leningrádi Ermitázs híres Danaé-kompozíciójában, ahol a Danaé fekhelye mögött szétnyíló függöny nyílásán keresztül ömlik be a terem félhomályában a leány testét beragyogó napfény. Úgy látszik — s a kazah monda és a szicíliai népmese kimondott, valamint az Iréné-legenda elhallgatott motívuma egyaránt ezt valószínűsítik —, avval a nem mindennapos esettel állunk szemben, amikor a modern költő szimbolikájának nagyobb az interpretációs értéke, mint két antik elődje — igaz, hogy ironikus-racionalisztikus — magyarázatának, annak az „allegóriának" éppen, amelyet Reinach is jogosan utasít vissza. A két antik költő: Horatius és Ovidius, akik szerint az aranyeső a minden zárat felnyitó arany, az őrizők hűségét megrontó, illetőleg a leány ellenállását megtörő megvesztegetés (Hor. Carm. III. 16.

Ov. Amores III. 8, 29).[47] A modern költő Babits Mihály, aki „Aranyfürdő, aranyeső, Danaé" c. versében írja :

Napsugárt csipkéz a lomb és mondja : „Napsugár!
Minden aranyod a földre lehullatni kár :
lásd, mi mily örömmel isszuk égi italod!
Kár a holt földre hullatni minden aranyod."

És a vastag fény a lombon végighömpölyög
és a levelek szélén a földre lepörög ;
vagy levélről más levélre — csordultas pohár —
mint a sok-medencés kútban, kézről kézre száll.

Minden levél tartja néki pici tenyerét ;
mindenik kap, mindenik ad, hiszen van elég ;
meg se nyomja gyenge markát ez a drága súly
zöld széléről halkan piros napernyődre hull.

Ó te kedves, mért nem vagy most tiszta meztelen,
hogy napernyőd napos árnyát élném testeden
s szomjas hússal innád ezt az égi aranyat,
mint Danaé teste hajdan görög ég alatt!

Nem valamely égi fényjelenség tehát, hanem maga az Ég a kiválasztott hős apja, már akár a napfény vagy a csillag, sőt akár a szivárvány útján közli magát a halandó nővel. És ez az értelmezés ugyanúgy megfelel Zeus egyetlen fényjelenségre nem korlátozható égi természetének, mint a belső-ázsiai mitológia összefüggéseinek. Isten neve a mongolban, *tengri*, s a rokon nyelvek megfelelő szavai eredetileg az eget jelentik ; a mongolok az eget férfinek, a földet nőnek tartották, s a burjátok az eget „atya", a földet „anya" névvel szólították, az altáji tatárok a növényi, állati és emberi termékenységért általában az Ég istenségéhez imádkoztak. Egyes ázsiai népek — mint pl. a burjátok — „égből hullott kövekhez" imádkoztak termékenységért ; egy ilyen, Balaganszk közelében levő kőnek áldoztak még a közelmúltban is esőért szárazság idején. Jellemző a kő fehér színe is ; kisebb méretű kövek hasonló céllal a kudinszki burjátoknál majdnem minden faluban, a falu közepén oszlopra állított ládában őriztetnek ; e kövek alakja és rituális funkciója arra is alkalmat adott, hogy fallikus kultusz maradványait lássák benne a kutatók.[48] A megtermékenyítő ég és a megtermékenyített föld

ilyen, a görög és a belső-ázsiai mitológiában sok más mitológiához hasonlóan előforduló viszonya: jellegzetes természetmítosz, a föld termékenységétől függő, s a termékenységet a maga javára biztosítani igyekvő ember legkorábbi tapasztalatainak fantasztikus tükröződése. Ám a Danaé-mítoszban és Dzsingisz kán eredetmondájának különböző változataiban ennél már jóval többről van szó: nem a föld és az anyaméh termékenységéről általában, hanem rendkívüli hősök Ég és Föld ősmítoszát megismétlő születéséről, mint uralkodók égi eredetének a bizonyítékáról, uralmuk vallási igazolásáról. A Danaé-mítosz és belső-ázsiai rokonai megítélésében sem állhatunk meg tehát az összehasonlító mitológiának annál a szemléletmódjánál, amelyet joggal bírált meg Engels azért, hogy „az istenekben mindig csak egyoldalúan természeti hatalmak visszatükröződését látja". A mitológia motívumkészletének alapelemei jórészt a történelem kezdetén alakulnak ki és az emberek mindennapi léte felett uralkodó természeti hatalmakat személyesítik meg. „A természeti hatalmak mellett azonban csakhamar társadalmi erők is kezdenek működni, olyan erők, melyek ugyanoly idegenül és kezdetben ugyanoly megmagyarázhatatlanul állanak az emberrel szemben, ugyanazzal a látszólagos természeti szükségszerűséggel uralkodnak fölöttük, mint maguk a természeti hatalmak. A képzelet szülte alakok, melyekben eleinte csak a természet titokzatos erői tükröződtek vissza, társadalmi attributumot nyernek, történelmi erők képviselőivé válnak."[49]

A természeti hatalmak visszatükrözése jórészt azonos törvényszerűségeket követ, innét a mitológiai alapmotívumok Engels által is kiemelt tarka változatossága mellett ezeknek gyakran meglepő egyezései olyan népeknél is, amelyeknél ez egyezések magyarázatát sem a közös eredet, sem a kulturális javak kicserélődését forgalmazó későbbi érintkezések nem adhatják. Bizonyos határok között ilyen, különböző területeken egyformán érvényesülő törvényszerűségek a mitológiai alapmotívumok történelmi erőket visszatükröző továbbfejlődésében is megfigyelhetők; a görög basileus „Zeustól származó" jelzője, az egyiptomi fáraók „Ré fia", a kínai és a japán uralkodók „Ég fia" stb. címe egymástól függetlenül alakultak ki egy olyan szemlélet alapján, amely a mindenség fölé boruló égben, illetőleg a mindent megvilágító, mindent „látó" Napban a legegyetemesebben érvényesülő természeti hatalmat s így minden földi hatalomnak is forrását tisztelte. S így akár Dzsingisz kán távoli ősanyjának, Alan-qo'ának, akár anyjának, Altyn Bel leányának asztrális meg-

termékenyülése önmagában véve olyan motívum, amely minden külső befolyástól függetlenül fejezhette ki a mitológia nyelvén azt a meggyőződést, hogy Dzsingisz kán Tengrinek, az Égistennek a leszármazottja és ez jelölte ki a világuralomra. Mint ahogyan már Rubruquis idézte Mangu kán levelét a francia királyhoz : „Ez az örök isten parancsa : az égben csak egy örök isten van és csak egy úr lesz a földön, Dzsingisz kán, istennek a fia."[50]

Csakhogy a kazah mondában már nemcsak a Dzsingisz égi származását igazoló motívumról van szó, hanem ez a Danaémotívum mitológiai szinonimájának bizonyult mozzanat szervesen illeszkedik a Perseus-mondák teljes összefüggésébe. S ez már kötelességünkké teszi a görög és a belső-ázsiai hagyományok között a történeti összefüggés lehetőségének a felvetését.

Ebben a vonatkozásban mindenesetre el kell ismerni annak a lehetőségét, hogy soron következő megállapításaink csak a kazah Dzsingisz mondára lesznek vonatkoztathatók, míg Alan-qo'a mondája, vagy legalábbis annak a Titkos Krónikában olvasható tömör változata inkább csak ezeket a belső-ázsiai mitológiában megadott hagyományos feltételeket és azokat az időszerű ideológiai-politikai szükségleteket bizonyítja, amelyek mintegy „elébementek" a genuin mag epikus kiszínezésére alkalmasnak látszó, de kívülről érkező, gazdagabban kidolgozott epikum befogadásának. Hogy a kazah monda és a Titkos Krónika elbeszélése mégis több részletvonásban is megegyeznek, ez még csak e kettő rokonságát bizonyítja, s nem egyben mindkettőnek a Danaémítosszal való kapcsolatát, mert az asztrális fogantatás alapvonásán túlmutató részletegyezések éppen olyan mozzanatokra vonatkoznak elsősorban, amelyek a Danaé-mítoszban hiányoznak, így az anya viszonya az égi származású gyermekek féltestvéreihez és az ehhez kapcsolódó íj-, illetőleg nyílpróba. Hogy mégis nem csupán Altyn Bel leányának, hanem Alan-qo'ának a mondáját is színezhették a Danaé-mítoszból átvett motívumok, ezt valószínűvé teszi Alan-qo'a titokzatos nászának előttem ismeretes legrészletezőbb előadása, a XVII. századi, de minden bizonnyal éppen ezen a helyen vagy szájhagyományt, vagy régebbi forrást reprodukáló Abul-Ghâzi.

Szerinte, amikor Alan-qo'a férje — Dubun Bajam — meghalt, két fia volt ; az özvegy kezét sokan kérték, de ő kijelentette, hogy nem megy férjhez többé, hanem addig, amíg fiai megnőnek, ő maga kíván törzse élén maradni. S mikor a Magasságos Isten kívánsága szerint minden lényeges vonás tekintetében a Titkos Krónika előadásához hasonló módon a sátor tetőnyílásán

behatoló sugáron át leszálló, fehér arcú és sötétkék szemű férfi szerelmének a zálogát ölébe fogadta s hónapok múltán a terhesség jelei mutatkoztak rajta, szülei vonják felelősségre és ő bizonyságot is ígér arra nézve, hogy „a Magasságos Isten az ő bölcsességében úgy akarta, hogy én abba az állapotba kerüljek, amelyben találtok engem".[51] Mint Danaé, akit Pherekydés szerint apja Zeus Herkeios oltáránál von kérdőre, hogy kitől való a gyermek, mire Danaé felel: „Zeustól". S a kazah mondában ennél is sokkal többről van szó: a leány elzárása a földalatti vasházban, megtermékenyítése az égi istentől a napfény által, az arany ládában a tenger habjaira való kitétel, a láda kihalászása, az anya nőül kérése, a felserdült ifjú elüldözése második hazájából, diadalmas visszatérése s a teljes motívumsor genealógiai funkciója — mégha az elnyomott kazah nép ajkán ez a genealógiai funkció ellenkező értelműre is fordult, — már olyan bonyolult s a Danaé-mítosszal mégis tökéletesen egyező összetételben mutatja az egyes motívumokat, hogy ha e motívumok egymástól függetlenül jöhettek is létre Keleten és Nyugaton a mitológiai alapmotívumok keletkezésének azonos törvényszerűségei alapján, aligha szerveződhettek egymástól függetlenül két ilyen mértékig megegyező elbeszéléssé. A két motívumsor egyezését még feltűnőbbé teszi, ha figyelembe vesszük, hogy a Danaé-mítosznak azt a változatát, amely szerint a leányt rendkívüli szépsége miatt kellett elzárni az emberektől, már a kazah monda alapján indultunk el felkeresni, de a kazah mondától függetlenül is megtaláltuk, egyrészt a Danaé-mítosz keresztény továbbélésében, másrészt közvetlenül is Lukianosnál.

IV

Azt a lehetőséget természetesen eleve kizárhatjuk, hogy a kazah monda került volna Belső-Ázsiából legkésőbb az i. e. VIII—VII. században Görögországba, de ebből magában véve még nem következik az, hogy a görög mítosz jutott el Belső-Ázsiába. Elvileg ugyanis — éppen ha a Danaé-mítosz és a babylóniai mitológia már érintett kapcsolataira gondolunk — számolnunk kell azzal a lehetőséggel is, hogy végső fokon közös forrásra, a babylóni mítoszra vezethető vissza a görög Danaé-mítosz és a belső-ázsiai Dzsingisz-monda egyaránt. Ellenemond azonban ennek a feltevésnek az a körülmény, hogy a görög és a kazah monda egymás között összehasonlíthatatlanul nagyobb hasonlóságot mutatnak, mint akár az egyik, akár a másik a

babylóni eredetű Gilgamos-mondához és ez utóbbinak közvetlen keleti rokonságához.

Ez az eddigi egybevetésekből olyannyira nyilvánvaló, hogy csak egyetlen, különösen tanulságos mozzanatra kívánok még rámutatni. Az a „föld alatt épült rézszoba", amelyet a görög források szinte egyértelműen jelölnek meg a bezárt Danaé kényszerű lakása gyanánt, úgy látszik, ugyanúgy bírta szemléleti alapját éppen a mítosz színhelyétől, Argostól nem messze, vagy éppen Argosban is, egy reális, de a görög nép szemében is már ősréginek számító építményben, mint a Minótauros-mítosz labirintusa a knossosi palota sajátos folyosó-építkezésének az ún. krétai korszakról már a görögöknek is mint távoli előidőkről hírt adó maradványaiban. A Danaé lakásául szolgáló hypogaeum szemléleti alapját Decharme egyenesen az olyan mykénéi építkezésekben jelöli meg, amelyeknek ismert képviselője az Atreus kincsesházának vagy Agamemnón sírjának nevezett építmény, bronz lemezekkel kirakott boltozatával.[52] Az antik hagyományban ritka Danaéval kapcsolatban a torony említése, mint pl. Horatiusnál : *turris aenea*. A Danaé-mítosz egyes vonásait öröklő keresztény legendák szent szűzeit, Barbarát és Irénét magas — utóbbit tizennégyemeletes! — toronyba zárják a kegyetlen apák, de ezekben más tekintetben is erős a keleti színezet, amit részben a nevek is mutatnak, így az utóbbiban a szaszanida király, Šāhpuhr neve is szerepel.[53] Aelianus babylóni eredetű Gilgamos-mondájában viszont magas fellegvárban történik a leány násza az istenséggel, s az Etana-eposz egyes motívumaival és Aelianus elbeszélésével egyaránt egyező vonásaik révén babylóni eredetűeknek minősíthető midrásban és mandeus szóbeli hagyományban a leányt egyaránt magas toronyba záratta Salamon király, ahová csak a sas tudott vőlegényt hozni neki. Halandó vőlegényt a két Salamon-legendában ; Aelianus Gilgamosról szóló elbeszélésében nem szorul a sas szárnyaira a leány látogatója, mert hiszen „láthatatlan" isten, láthatatlan, éppen mert isten, s akihez a férjhezmenetelét megakadályozni akaró babylóni király maga balgatagul még közelébb vitte leányát, amikor a kert közepén álló fellegvárban zárta el. Mert ez a fellegvár — s most már egy további lépéssel vihetjük előbbre a Gilgamos-mondát illető interpretációnkat — akárcsak a Salamon-legendák tornyai, ugyanúgy reális építkezésekben bírja szemléleti alapját, mint a Danaé-mítosz földalatti réz hálószobája, s ez a szemléleti alap a babylóni torony-templom, a zikkurat. Amit erről a babylóni épületformáról az ékírásos emlékek alap-

ján tudunk, megegyezik azzal az Ószövetség által bűnösnek minősített kívánsággal, amellyel a bábeli nyelvzavar nemzedéke fogott a torony építéséhez: „Nosza, építsünk magunknak várost és tornyot, és csúcsa az égben legyen." (Gen. XI. 4.) Babylóni toronytemplomok megújításával kapcsolatban az ékírásos okmányok, renovációs feliratok ugyanezt hangsúlyozzák: „Csúcsa érjen az égig!" — vagy mint amikor Nebukadneccár az Etemenanki nevű lépcsőzetes toronytemplom csúcsát magasabbra emeli: „hogy az éggel versengjen!"[54] A modern ásatások követi is megszólaltatja, de véleményem szerint az Aelianus-féle Gilgamos-mondát is megvilágítja s babylóni eredetét is új oldalról bizonyítja, amit Hérodotos ezekről a babylóni toronytemplomokról tudott még. „Zeus Bélos" babylóni templomáról van szó, amelynek a közepén egy torony van, a torony tetejében egy másik, s így egymás fölé nyolc torony épült, amelyeken a följárat: egy kívülről induló, valamennyi tornyot körülfogó körlépcső vezet végig. A följárat közepén pihenő helyek vannak, az utolsó toronyban pedig nagy szentély, a szentélyben nagy fekvőhely és mellette egy asztal aranyból. Szobor egyáltalán nincs ott — ez nyilván a „láthatatlan", mert mindenütt látható égi istennek tökéletesen megfelelő kultusz; így magyarázza Lukianos is (Syr. 34), hogy miért áll üresen Hélios trónja a hierapolisi templomban s miért nem állítanak itt szobrot a mindenütt látható Napnak és Holdnak. Még éjszaka sem tartózkodik ott más, csak egyetlen nő, mégpedig a helybeliek közül, akit az isten papjai, a khaldeusok szerint az isten maga választ ki magának. Hérodotosnak mindjárt kezeügyében van az egyiptomi analógia is: Thébében a „Thébéi Zeus" szentélyében ugyanígy fekszik egy nő, aki ugyanúgy, mint babylóni társa, férfival nem érintkezhetik, nyilván azért, mert az istenség, aki állítólag bejáratos a szentélybe és megpihen a fekvőhelyen, amely mellett az arany asztal áll *(τὸν θεὸν αὐτὸν φοιτᾶν τε ἐς τὸν νηὸν καὶ ἀμπαύεσθαι ἐπὶ τῆς κλίνης)*, a legfelső torony belső szentélyében elzárt nővel asztal és ágy közösségébe lép. (Hér. I. 181—182.) S ezzel a Danaé-mítosz alapmotívuma, az elzárt leánynak az égi isten által való megtermékenyítése, magában az állami kultuszban adva van; egy okkal több, hogy az Aelianus-féle Gilgamos-mítosz vallomását a Danaé-mítosz babylóni csíráira nézve komolyan vegyük. Viszont ugyanúgy, ahogyan a Danaé-mítosz babylóni alakja kötve van a jellegzetesen babylóni toronytemplom-építkezéshez, a babylóni mítosz görög átfogalmazása nem utolsó sorban azáltal kapott sajátos színezetet, hogy a mykénéi építészet már funkció-

jában meg nem értett emlékéhez fűzték. A mítosz babylóni alakjának elsődlegességét az is valószínűsíti, hogy építészeti motívumához a Danaé-mítosz alapeleme — az ég istenének násza földi asszonnyal — már eleve hozzátartozott ; a zikkurat-építkezésnek legalábbis az a rituális igény szolgált ösztönzőjéül, hogy ég és föld találkozását közvetítse, amint azt Nebukadneccár lépcsőzetes templomának a neve is kifejezte : Etemenanki, „Ég és Föld alapjának a temploma".[55] Ha már most Belső-Ázsiában, ahol sem a mykénéi aknasírokkal, sem a babylóni zikurattal mint építészeti realitással nem számolhatunk, a mítoszt sajátosan görög formájában, a „földbeépült vasház" motívumával találjuk, s még hozzá ez a motívum a Danaé-mítoszhoz kapcsolódó egész sor más motívummal szorosan összefonódva bukan fel, aligha elhamarkodott feltevés, ha a görög hatással számolunk.

A görög műveltség elemei számára az elterjedés útját már nemcsak Elő-, hanem Belső-Ázsia felé is megnyitották Nagy Sándor hódításai, majd az ezek nyomán kialakuló ázsiai görög művelődési centrumok, de ismeretes a szaszanidák hellénisztikus orientációja ugyanúgy, mint pl. utóbb a nesztoriánusoknak és manicheusoknak görög műveltségi elemeket szinte Kína határáig közvetítő szerepe. Még az az út sem példátlan, amelyet a Danaé-mítoszt illetően feltételezünk : Keletről Nyugatra, majd Nyugatról a kiinduló pontot is messze meghaladó távolságban Keletre. A görög Aisópos-életrajz viszonya keleti forrásaihoz, nevezetesen az Achikar-regényhez eléggé tisztázott ; Le Coq manicheus kéziratai között mégis a görög Aisópos-regénynek a IX. századra keltezhető ujgur fordítása töredékeit ismerte fel Rásonyi Nagy László.[56]

Ezek között az ujgur kéziratok között egyébként olyan buddhista színezetű manicheus himnusz is akad, amely a szűzről szól, ki ha istennek tetszik, nem illik már többé emberhez s a megszólított istent a felajánlott szűzzel tartandó nászában a Napistenhez *(kün tngrii)* hasonlítja, mikor ez meglátogatja a földet és fényével mindennek világít.[57]

A manicheizmusnak, ennek a keresztény környezetben keresztény, buddhista környezetben buddhista színezetet öltő, de alapjában véve iráni jellegű szektának művelődéstörténeti jelentőségét Le Coq így jellemzi : „Nie darf ausser acht gelassen werden, in wie wirksamer Weise gerade dieser Synkretismus den Osten dem Westen, den Westen dem Osten nähergebracht und zur gegenseitigen Befruchtung genötigt hat. Besonders war er, und nicht etwa das östliche Christentum der Träger indisch-

buddhistischer Legenden nach den Westlanden und hellenistischer, mesopotamischer und iranischer Gedanken nach dem fernen Osten."[58] Van ebben a jellemzésben egyoldalúság is, túlzás is, de amennyi igazság kétségkívül van benne, az is elegendő ahhoz, hogy a manicheusok történeti szerepét Kelet és Nyugat művelődési javainak a közvetítésében számításba vegyük, s számításba vegyük azt is, hogy e közvetítésben a görög elemek már mezopotámiai, és különösen iráni elemekkel keverednek. Ebből a szempontból tartjuk fontosnak, hogy a Danaé-mítosz második, immár Nyugatról Kelet felé tartó útján legalábbis egy iráni állomását számontarthatjuk.

A Danaé-mítosz rokonai között már Wirth utalt a Szaszanidáknak arra az eredetmondájára,[59] amelyet többek között — de nem minden tekintetben egyező előadásban — a Kārnāmak ī Artaχšir ī Pāpakān-ban[60] és Tabarinál[61] találunk. A Kārnāmak szerint uralmát fenyegető jóslat miatt, Tabari szerint egyik ősének a fogadalmát teljesítendő Ardašīr kiirtja az Arsakidákat, csak egyetlen leány marad életben közülük s ezt Ardašīr —Tabari előadása szerint — anélkül, hogy tudná, kivel van dolga, magához veszi. Már teherben van a nő, mikor megvallja származását ; Ardašīr egy öreg szolgájának adja át, hogy megölje, de a szolga, megtudván, hogy áldott állapotban van, megkíméli életét, egy pincében tartja a leányt s a királynak — reservatio mentalisszal élve — azt jelenti, hogy a föld ölére bízta. A gyermek megszületik, az öreg Šāhpuhrnak, királyfinak nevezi, s mikor évekkel később a király azon búsul, hogy ninesen fiú utóda, a hű szolga jelenti, hogy annak idején nem teljesítette a parancsot, mert félt a király magját elpusztítani. Ardašīr 100 Šāhpuhrral egyenlőkorú fiút öltöztet egyforma ruhába, köztük Šāhpuhrt magát is, és megismeri saját fiát a sok közül arról, hogy amikor a próbatételnek előírt játék során a labda berepül a vár ablakán a királyhoz, csak Šāhpuhr mer bemenni érte. A Kārnāmakban, ahol Šāhpuhr maga veszi feleségül az apja által kiirtott nemzetség egyetlen életben maradt sarját, s Ohrmazd a kettejök gyermeke, Šāhpuhr hét esztendeig rejtegeti apja elől hitvesét és fiát, míg végül egyszer Ohrmazd a palota előtt játszik pajtásaival. Ardašīrnak már feltűnik lovaglásban való kiválósága is, de különösen az, hogy amikor a gyermekek labdája Ardašīr mellett esik le, egyik sem mer a királyhoz közeledni, csak Ohrmazd, s a király kérdésére bátran megmondja, hogy ő Šāhpuhr fia. S mint Tabarinál fiát, Šāhpuhrt, a Kārnāmakban fiától származó unokáját, Ohrmazdot a trón örökösének kijáró megbecsüléssel Ardašīr magához veszi.

Aelianus Nat. An. XII. 21. közvetlenül Gilgamos történetéhez fűzi azt az értesülését, hogy a perzsa Achaimenést sas nevelte fel. Vajon csak ebben az egy mozzanatban érintkezett-e az Achaemenidák genealógiai mondája a Gilgamos-mondával, s nem egyben olyan mozzanatok tekintetében is, amelyek folytán maga Aelianus Gilgamos nagyatyját Perseus nagyatyjához, tehát lényegében az általa ismertetett mondát a Danaé-mítoszhoz hasonlíthatta? Annyi bizonyos, hogy az Achaemenidák uralmának tényleges megalapítója — Achaimenés leszármazottja — Kyros születése és gyermekkora körül a Danaé-motívumok egész sora csoportosul, így mindenekelőtt a jóslat, amelyet Kyros nagyatyjának, Astyagésnak két egymást követő álmából olvastak ki a mágusok, s amely először arra késztette a hatalmára féltékeny méd királyt, hogy ne méd nemes emberhez, hanem közrendű perzsához — Kambyséshez — adja leányát, Mandanét, majd másodszor arra, hogy unokájának, Kambysés és Mandané újszülött fiának az elpusztítására adjon parancsot. De Kyros — akárcsak Paris vagy Romulus és Remus — pásztorok között felnevelkedik; mint ez utóbbiaknak a farkas, eredetileg a kutya volt a perzsa birodalom megalapítójának a tápláló dajkája.[62] Tíz éves volt már, amikor pajtásai egyszer játék közben királynak választották s ekkor egy előkelő méd nemes embernek, Artembarésnak a fiát, mert nem engedelmeskedett neki, keményen megfenyítette. S mikor Artembarés a királyhoz fordult panasszal, a vélt pásztorfiú olyan királyi méltósággal fogadja a vádat, hogy Astyagés már ebből ráismer unokájára; a parancsát annak idején csak színleg végrehajtó szolgák vallomása a bizonyosság fokára emeli határozott érzését. (Hérodotos I. 107—117.)

A Szaszanidák genealógiai mondája tehát úgy hat, mintha pusztán a korábbi perzsa dinasztia megalapítójának, Kyrosnak a mondáját ismételné meg. Valóban, a Kārnāmak vagy Tabari elbeszélésének alig van olyan lényeges eleme, amely ne volna már a Kyros-monda hérodotosi előadásában megtalálható. Annál inkább figyeljünk a különböző vonásokra, illetőleg a szaszanida monda többletére. Ilyen vonás mindenekelőtt, hogy a király halált kimondó parancsa ellenére „a föld alatt" tartják a baljóslatú magzatot méhében hordozó leányt, s ilyen az is, hogy a szaszanida mondában nem „királyosdi" játék, hanem egészen egyszerűen labdázás közben mutatkozik az uralkodásra hivatott, királyi vérnek a titokban felnevelt gyermek. Az első vonás szemmelláthatólag közelebb hozta a perzsa mondát a görög Danaé-mítoszhoz, hiszen Danaé is „a föld alatt" szülte meg gyermekét;

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

hát a másik vonás? Ismét Pherekydést idézzük: Danaé és a dajka Akrisios elől titkolva nevelik fel Perseust, s már három- vagy négyéves volt a gyermek, amikor játék közben hangjával hívta magára nagyapja figyelmét *(ὅτε δὲ Περσεὺς τριετὴς καὶ τετραετὴς ἐγένετο, ἤκουσεν αὐτοῦ τῆς φωνῆς παίζοντος)*. Mi volt ez a játék? Pherekydés szövegéből nem tűnik ki. De kitűnik az V. század vázafestészetéből: az Ermitázs egy caerei eredetű krátérja egyik oldalán Danaé belép éppen a ládába, karján Perseusszal, aki már nagyobbacska fiúnak van ábrázolva és jobbkezében — labdát tart. Úgy látszik tehát, hogy az Achaemenidák eredetmondáját már a Danaé-mítosz ismeretében dolgozták át a Szaszanidák eredetmondájává. A Danaé-mítosz ismerete pedig éppen a perzsák görögökkel érintkező rétegei számára a világon a legtermészetesebb volt, hiszen ismertek olyan hagyományt, amely a perzsákat egyenesen Perseus és Andromeda fiától — tehát Zeus és Danaé unokájától — származtatta. (Hér. VII. 75.)

A görög tragikus triász mindhárom tagjától bírjuk Danaé-drámák címeit, részben sovány töredékeit is. Euripidés neve alatt még egy, talán későbbi eredetű Danaé-dráma is járt, amelyből aránylag nagyobb terjedelmű töredék maradt ránk.[63] Pausanias olyan barbárokról bírt tudomással, akik Euripidés Hippolytosa kedvéért tanultak meg görögül, Plutarchos pedig arról tud, hogy Euripidés a parthusoknál is népszerű. A perzsa udvarban semmi sem lehetett népszerűbb, mint egy Danaé-dráma, vagy a mítosz bármely feldolgozása, hiszen egyfelől a perzsák a saját genealógiai mondájukat láthatták benne, másfelől az Achaemenidák és Szaszanidák genealógiai mondáihoz egyaránt hasonló vonásokat fedezhettek fel benne. S mert az egészet közelállónak érezték, részleteiben még közelebb vitték hozzá a saját hagyományaikat; ezt jelenti az az átfogalmazás, amelyen már a Danaé-mítosz nyomait felismerhettük.

Dzsingisz kán eredetmondája sem tekinthető mindenestől a Danaé-mítosz másolatának, vagy éppen nyers alkalmazásának. Nyilván helyi hagyományok rokonvonásai rezonáltak a — talán éppen iráni-manicheus közvetítéssel — Belső-Ázsiába került görög mítoszra, s ezt a belső-ázsiai mítosz kiszínezésében különböző forrásaink különböző mértékben tudták felhasználni. A legteljesebben az a kazah monda, amely az asztrális fogamzás motívumát Dzsingisz kán ősanyjáról Dzsingisz kán anyjára viszi át. A Danaé-mítosz közvetlenül Dzsingisz anyjára való alkalmazásában része lehetett valódi történések homályos emlékének is: Dzsingisz anyja, akáresak távoli ősanyja, Alan-qo'a, korán özve-

gyen maradt s Dzsingisz tíz esztendős korától kezdve árván anyjával és testvéreivel együtt súlyos nélkülözéseket szenvedett, amelyekből személyes tehetségével és a körülmények szerencsés összejátszása révén emelkedett ki.[64] A Danaé-mítosz arra is alkalmasnak mutatkozott, hogy vele egybeforrva a belső-ázsiai hagyomány ne csak az alacsony sorból magasra emelkedett uralkodó hatalmát igazolja, hanem a fiát apa nélkül nehéz körülmények között felnevelő anya emlékezetét is megőrizze.

Térjünk vissza még egy pillanatra egy sokatmondó mozzanathoz, amelyet Alan-qo'a asztrális megtermékenyülésével kapcsolatban ilyenformán tudomásom szerint csak Abul-Ghâzi hangsúlyoz. Dzsingisz kán ősanyját e szerint a sátor tetőnyílásán keresztül a fénysugáron leereszkedve a fehérarcú és sötétkék szemű férfi éppen *hajnalhasadáskor* látogatta (Desmaisons francia fordításában : *au moment où le jour allait poindre*).[65] Oguz kán sátrába az ujgur írásos kis eposz szerint ugyanígy hajnali szürkületkor (Bang—Rachmati német fordításában : *bei Morgengrauen*) hatol be a napfényes sugár, de a sugárból egy szürke farkas lép elő, s vezetőállatnak ajánlkozik a hadbavonuló kán számára.[66] A két tudósítást nem pusztán a közös időpont köti össze — mindkét esemény a hajnali szürkület idején történik —, hanem egyfelől fénynek és farkasnak, másfelől állati ősnek és vezetőállatnak mitológiai azonossága. Így pl. a lapp nép finn eredetmondájában (Lippo ja Tapio) az állati ősanya azonos a vezető szarvasünővel,[67] s legújabban ugyanez a nézet merült fel a magyar-hun monda csodaszarvasával kapcsolatban.[68] Vezetőállat és totemállat összefüggése jutott kifejezésre akkor is, amikor a türkök zászlajuk végére arany farkasfejet tettek, mert, mint Németh Gyula rámutat, farkastól származtatták magukat.[69] S valóban, a farkas, a vezetőállat, mint kibontott zászló vonul Oguz kán hada előtt is, amerre megy, utána halad a hadsereg, ha a farkas megáll, megállnak a vitézek is.

Oguz kán apjáról, legalábbis az elején töredékes ujgur írásos eposzból nem tudunk meg semmit, anyja neve Ai Qagan, ami annyit tesz : a Fejedelmi Hold. De asztrális jellegű Oguz kán mindkét felesége is, s mindkettőnek első megpillantásakor eszméletét veszti, akárcsak azok, akik Altyn Bel leányát meglátják. Elég az elsővel való találkozását idéznünk : Oguz kán imádkozni akart éppen és leszállt az éjszaka. „Kék fénysugár hullott alá az Égből. Fényesebb volt a Napnál és a Holdnál. Oguz kán odament és látta, hogy ennek a fénynek közepében egy szűz van. Egészen egyedül ült a leány. Nagyon szép szűz volt. Hom-

lokán parázsló, világító anyajegy. Olyan volt, mint a Sarkcsillag. Ez a szűz olyan szép volt, hogy ha nevetett, mintha a kék ég nevetett volna, ha sírt, mintha a kék ég maga sírt volna. Amikor Oguz kán megpillantotta, eszméletét vesztette. Beleszeretett és feleségül vette."[70] Három fiuk született, az egyiket Künnek — azaz Napnak —, a másodikat Ainak — azaz Holdnak —, a harmadikat Yultuznak — azaz Csillagnak — nevezték.

A Titkos Krónika Dzsingisz kán genealógiájának az élére egy állati őspárt állít: a Szürke Farkast és a Fehér Szarvasünőt; a Farkasról azt is kiemeli, hogy a Magas Ég fia volt. S valójában a farkas-motívum egy változatának tekinthető az is, ha az Alan-qo'át látogató — qo'a = szép, de első jelentésében „fehérbőrű"[71] — arany gyanánt fénylő férfi távozóban „a Nap vagy a Hold sugarán kúszott fel, mint valami sárga eb". Vegyük még hozzá, hogy Abul-Ghâzi szerint ez a látogatás hajnali szürkület idején történt, Oguz kán mondája szerint viszont hajnali szürkület idején jelenik meg egészen hasonló fény-jelenségek között a farkas mint vezetőállat, egyben minden jel szerint mint állati ős, s gondoljunk arra, hogy a görögben a hajnali szürkület neve *λυκόφως*, szószerint farkasfény, s az arab költői nyelv is emlegeti a hajnalt „farkas farka" néven.[72] „Fény" és „farkas" képzetének tartós összekapcsolására a görög mitológiában alkalmat adhatott *λύκος* 'farkas' és *λευκός* 'fehér', illetőleg ez utóbbival összefüggő *ἀμφιλύκη* 'félhomály', *λύχνος* 'lámpa', *λυκάβας* 'esztendő' stb. homonimia felé tartó fejlődése.[73] De többről van itt szó, mint a nyelvi képzelet „népetimológiás" játékáról, már akár a farkasnak a „szürkületi" fényre emlékeztető színére, akár a szürkület idején zsákmányra induló természetére — az Ószövetség Jákob legkisebb fiát, Benjámint mondja ragadozó farkasnak, „amely reggel emészti el martalékát és estére oszt zsákmányt" (Gen. XLIX. 27) — vagy éppen a farkas metszően éles tekintetére kell gondolni, amely utóbbit fényszimbólumok kíséretében ábrázolja egy gnosztikus gemma: farkas, feje fölött csillag, lábánál skorpió, *IAΩ* felirattal.[74] Utalni lehet itt többek között az ikergyermekeit anyafarkassal táplháltató Marsra is, akinek — ha a Salius-papok liturgikus formulájának *Leucesie* vocativusát nem is rá vonatkoztatnánk — rajnai feliratokon olvashatjuk *loucetius, leucetius* melléknevét.[75] De farkas és fény mitológiai összekapcsolásának a legjellegzetesebb képviselője Apollón alakja, aki arany fürtjeivel, messziről célzó íjával, sugaras nyilaival a Napot is képviseli, s akinek farkas alakját — illetőleg a mitológia antropomorf fokán a farkast mint kedvelt

állatát — az emlékek és a források egész sora igazolja, a farkastól, akit Aelianus (Nat. An. XII. 40) szerint jóshelyén, Delphoiban kultuszban részesítettek, a Veji Apollón farkasmosolyáig. Valóban, a fényre és a farkasra egyaránt gondolhattak, akik Apollónt *Λύκιος* attributumával szólították meg. Az adatok bőségesen — bár távolról sem kimerítő teljességgel — vannak együtt Welckernél,[76] értelmezésükre, Apollón hattyúalakjának és farkasalakjának dialektikus egységét hangsúlyozva tett Kerényi kísérletet.[77] A magunk részéről ezúttal megelégszünk azzal, hogy Apollón egyetlen epiphaniáját idézzük emlékezetbe. Az ázsiai partok közelében az Argonauták pillantják meg az istent, amint éppen Lykiából — ha tetszik, a fény, ha tetszik a farkasok földjéről — a mesés észak földjére, a hyperboreusok közé távozott (Apoll. Rhod. Arg. II. 669—682) :

> Még amikor nem tűnt fel az isteni fény, de sötétség
> sem volt már, gyöngéd ragyogás fut végig az éjben,
> mondják farkasfénynek az ébredezők e derengést,
> akkor puszta sziget, Thynias, öblébe evezve
> sok fáradtságtól kimerülvén léptek a partra.
> Létónak fia akkor ment éppen Lykiából
> távoli Észak népének földjére s előttük
> felragyogott. Szép arca körül, mint fürtök a tőkén,
> minden lépésnél meg-meglibbent az arany haj.
> Bal karján az ezüst íj, két válláról a tegze
> hátán lógott, lába alatt megrendül a föld is
> és a sziget partjához rengve csapódik a hullám.
> Látták s néma csodálat gúzsba kötötte a lelkük,
> szembe az istennel nem mert ott senkise nézni.

„Fény" és „farkas" hajnali szürkület idején, amelyet a görögök farkasfénynek (itt *ἀμφιλύκη*, máskor *λυκόφως*) neveznek, Apollón megjelenésében éppen úgy van adva, mint a belső-ázsiai hagyományokban. Oguz kán anyja a Hold, minden jel szerint nemcsak vezérállatja, de apja is a hajnali szürkületben fényjelenségektől kísérve megjelenő farkas. Dzsingisz kán ősszülei a Szürke Farkas és a Fehér Szarvasünő — nem kell-e itt, a farkas asztrális természetének tisztázása után és Oguz kán eredetmondájának az analógiája alapján az „egyenlet" immár egyetlen ismeretlene helyébe is a Holdat behelyettesíteni? És akkor hivatkozhatnánk Artemisre is, Apollón ikerpárjára, akinek a Holdhoz és a szarvashoz való vonatkozása a görög mitológiában ugyan-

úgy van adva, mint Apollón vonatkozása a Naphoz és a farkashoz.

Hadd végezzem ezzel a kérdéssel fejtegetéseimet, amelyek amúgyis legalább annyi kérdést hagytak nyitva, mint amennyit megoldottak, s amelyeknek ebben a hézagos formában való közzétételét elsősorban az indokolja, hogy a tárgy természeténél fogva szükségképpen kellett érintenem a saját illetékességemtől távolabb eső művelődési területeket is. Ezekre nézve különösen a nálamnál avatottabbak hozzászólásaitól a hézagok kitöltését, nyitvamaradt kérdések megoldását, feltevéseim bírálatát : korrekcióját vagy megerősítését remélhetem.[78]

BAKIS JÓSLATAI

A *Lovagok* elemzése során helyesen állapítja meg V. Jarho, hogy Aristophanés ebben a vígjátékban többek között a babonás athéni tömeg hiszékenységét gúnyolja ki, vonzódását mindenféle jóslat és „csoda" iránt, s a legendás hősök megdicsőülésére és bukására vonatkozó mitológiai jövendöléseket parodizálja.[1] De szükségesnek tartjuk, hogy ebben a vonatkozásban valamivel konkrétabban fogalmazzunk : a *Lovagok*ban nemcsak nagy általánosságban és nem is akármilyen jóslatokról van szó, hanem Bakis és Glanis jóslatairól. Ha ez utóbbiakról azt kell is mondanunk, hogy csupán Aristophanés parodisztikus célzatú leleményei, Bakis nevéhez valóban különböző jövendöléseket fűztek s Aristophanés utalásainak és más adatainknak egybevetése lehetővé teszi ezek tartalmi rekonstrukcióját. Egy ilyen természetű vizsgálódás kettős tanulságot ígér. Egyfelől Aristophanés vígjátékának az értelmezését teheti teljesebbé, másfelől vallástörténeti ismereteinket gazdagítja, amennyiben bepillantást nyújt az antik jóslatirodalomba. Egyébiránt Aristophanés vígjátéka nemcsak Bakis jóslataira vonatkozó vallástörténeti megfigyeléseink önként kínálkozó kiindulópontja, hanem e jóslatok világirodalmi rangjának a hitelesítője is : Wieland Aristophanés-fordításából, illetőleg a *Lovagok*hoz fűzött jegyzeteiből merítette Goethe az ösztönzést „Die Weissagungen des Bakis" c., a jóslatok homályos kifejezésmódját utánzó epigramma-ciklusához.[2]

Ami Glanist illeti, Aristophanésen kívül egyedül Suidas tartja számon mint jövendőmondót és mint Bakis testvérét, de Suidas „adata" sem tartalmaz semmit, ami Aristophanésen túlmenne. Igazat adhatunk tehát a scholionnak, amely a *Lovagok* 1004. sorához megjegyzi, hogy a *Glanis* név játékosan rímel a *Bakis* névvel, valójában azonban egy halfajtát jelent csupán s így Glanis, a jós a komédiaíró alkalmi ötletének köszönheti létét : *ἔστι δὲ εἶδος ἰχθύος ὁ γλάνις*. C. W. Göttling hívta fel a figyelmet arra, hogy Athénaios a *βατίς* halnevet is említi, s

ez valószínűvé teszi, hogy amikor Kleón a Démos előtt folytatott nagy vetélkedésben Bakis jóslataira hivatkozik, a Hurkaárus a költő intenciója szerint a Bakis nevet sem ismeri, ezért félreérti, azaz *Batis*nak hallja, s így könnyedén visszavághat, hogy az ő jóslatai pedig Glanistól, Batis testvérétől valók, vagy mint ahogyan Göttling szellemes német fordítása a szójátékot visszaadja: „Vom *Stockfisch*, der des *Backfisch* älterer Bruder war."[3] A játékosan választott név is jelzi, hogy Glanis jóslatai a Hurkaárus szájában Bakis jóslatait visszhangozzák, pontosabban Bakis jóslatai paródiáinak a paródiái csupán. A hagyományban csak Bakis alakját és Bakis jóslatait találhatta Aristophanés, ezekről pedig már elegendő adat áll rendelkezésünkre ahhoz, hogy a paródia mögött az eredetire következtethessünk.

A *Béke* 1071. sorához jegyzi meg a scholion, hogy a hagyomány három Bakisról tud, a legidősebb Boiótiából, a második Attikából, a harmadik Arkadiából való; Theopomposra hivatkozva tudósít arról, hogy az egyik Bakis Apollóntól nyert rendkívüli képességével kathartikus szertartás útján tisztította meg az őrjöngő spártai asszonyokat. A *Béke* 1070. sora arra vall, hogy Bakis a Nympháktól kapta a jóslatot; Pausanias (IV. 27, 4 és X. 12, 11) szerint is a Nymphák által rábocsátott őrület a forrása jóstehetségének. Gyakran említik együtt a Sibyllákkal, így Aristophanés (Béke 1095), Pseudo-Platón (Theag. 124 D — az athéni Amphilytosszal mint harmadik jóssal), Aristotelés (Problemata XXX. 1), az Aristophanés-scholion (ad Av. 962), Cicero (de div. I. 18 — a krétai Epimenidésszel), Aelianus (VH XII. 35) és Lukianos (Peregr. 30); ez utóbbi hellyel kapcsolatban jegyzi meg W. Nestle, hogy Bakis — illetőleg gyakran többesszámban a „Bakisok" — nem is egyéb, mint a Sibylla — illetőleg a „Sibyllák" — hímnemű mellékalakja.[4] E. Rohde e többesszámúságra, illetőleg a „sibylla" és „bakis" szavak apellatív előfordulására hivatkozva feltételezte, hogy a „sibyllák" és „bakisok" egyaránt valamikor, közvetlenül a görögök „filozófiai korszaka" előtt, tehát kb. i. e. a VIII. és VII. században valóban működő extatikus próféták egy-egy csoportját jelentették, az ő jövendőmondó tevékenységük emlékét őrzik az egyes Sibyllákhoz és Bakisokhoz fűződő mondai hagyományok, s az ő nevük alatt az V. században — mindjárt látni fogjuk, hogy már korábban — egy politikai visszaélésekre is gyakran alkalmat adó, egyre bővülő jóslatirodalom volt forgalomban. Ezeknek a jóslatoknak a hitelét emelte a mondai jósok tekintélye, a „másodkézből" jövendölő jóspapok ekkor már az ilyen, ős-

réginek feltüntetett, isteni eredetűnek mondott jóslatok hivatott magyarázóinak adták ki magukat.[5] Szempontunkból Bakis és Sibylla közös eredetének a kérdésénél fontosabb az a tény, hogy alakjaik a hagyományban összefonódnak és ez jóslataik tartalmának is bizonyos közös vonásaira utal.

A *βάκις* szó köznévi előfordulására nézve Rohde felhozza azt az adatot, hogy az Aristophanés-scholion (ad Pacis v. 1071) szerint Peisistratost is nevezték így. Peisistratos *βάκις* melléknevét helyesen vezette vissza C. W. Göttling arra a megbecsülésre, amelyben az athéni tyrannos a jóslatokat általában s úgy látszik, Bakis jóslatait különösen is részesítette.[6] Viszont egyetérthetünk O. Kern bizalmatlanságával, amellyel Göttlingnek azt a feltevését kíséri, hogy Bakis jóslatait, sőt magát a Bakis nevet is csupán a Peisistratidák szolgálatában álló Onomakritos koholta volna.[7] Mégis, ebben a feltevésben is van egy magja a történeti igazságnak, amit véleményünk szerint hiba volna figyelmen kívül hagyni. Suidas tanúsítja (s. v. Orpheus), hogy volt olyan hagyomány, amely Orpheus neve alatt járó jóslatokat tulajdonított Onomakritosnak, Hérodotos (VII. 6) mond el egy esetet, amikor Musaios meghamisítójaként érték tetten, egy scholion (ad Od. XI. 604) arról is tud, hogy a homérosi eposzok szövegén önkényes betoldásokat eszközölt, egy másik scholion szerint Onomakritos tagja volt annak a négyszemélyes testületnek, amelyre Peisistratos a homérosi eposzok hiteles szövegének a megállapítását bízta s amelytől ezeknek a mai könyvekre *(volumina)* osztása származik. Antik hagyománnyal (pl. Strabón IX. 1, 10) egyetértésben a modern tudomány is evvel a Peisistratos-féle redakcióval hozza kapcsolatba az eposz egy-egy szembetűnően athéni érdeket szolgáló interpolációját, így mindenekelőtt II. II. 558—559. verseit, amelyek Athén jogait Salamis birtoklására támogatták.[8]

Így ha Bakis jóslatait nem is tekinthetjük mindenestül Onomakritos hamisítványainak — orientális vonásaik az i. e. VI. századnál korábbra rögzítik keletkezésüket, arra az időszakra, amelyben a görög művészetbe az orientalizáló stílus, a görög irodalomba pl. Hésiodos költészetének keleti elemei kerültek —, annyi biztosra vehető, hogy Peisistratos rokonszenvének Bakis jóslatai iránt megvoltak a maga politikai okai. Aristotelés egy adatából következtethetünk arra, hogy Peisistratos ugyanúgy a tyrannis propagandája érdekében használta fel őket, mint ahogyan a Hérodotos (VII. 6) által jósnak és jóslatok elrendezőjének *(χρησμολόγον τε καὶ διαθέτην χρησμῶν)* nevezett Onoma-

kritos tevékenységét is politikai propagandájának a szolgálatába állította. Az *Athénaión politeia* (XVI. 7) említi, hogy Peisistratos uralmát avval az élettel azonosították, amelyet Kronos alatt folytattak az emberek, és csak fiai alatt változott szigorúbbra a hatalom. G. Mathieu és B. Haussoullier jegyzetei a *ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος* szavakat pusztán „közmondásos kifejezésnek" (expression proverbiale) tekintik és Pseudo—Platón (Hipparch. 229 B) meg Plutarchos (Aristeidés 24, Kimón 10) hasonló kifejezéseire utalnak.[9] Csakhogy a hivatkozásban szereplő helyek korántsem esnek egyforma megítélés alá. Plutarchos kétségkívül egy már sokat koptatott közhelyet alkalmaz, s egyetlen szót sem ejt arról, hogy akár Aristeidés méltányosságát Athén szövetségeseivel szemben, akár Kimón bőkezűségét a kortársak hozták volna Kronos korával kapcsolatba ; mindkét esetben csupán az írót emlékezteti az egyik államférfi igazságossága, a másiknak bőkezűsége az aranykori állapotokra, Kimón esetében egyenesen a Kronos korát jellemző ősi vagyonközösségre. A Platónnak tulajdonított *Hipparchos* utalása már szorosabb kapcsolatban állhat az Aristotelés által fenntartott adattal, hiszen itt Sókratés olyan hagyományra hivatkozik, amely a Kronos uralkodását megközelítő, igazságos hatalmat Peisistratos fiaira is kiterjeszti, legalábbis arra az időre, amíg még Hipparchos és Hippias együtt voltak hatalmon, s a viszonyok megromlását, a „zsarnokságot" arra a három évre korlátozza, amikor — Hipparchos megölése után — Hippias egyedül uralkodott Athén felett. Aristotelés az *Athénaión politeia* idézett helyén nem *hasonlat* gyanánt említi Kronos uralkodását, hanem arról beszél, hogy Peisistratos mindig a békére törekedett és megóvta a nyugalmat, ezért sok olyan híresztelést terjesztettek, hogy Peisistratos uralma *azonos* avval az élettel, amely Kronos alatt volt az emberek osztályrésze (*. . . αἰεὶ παρεσκεύαζεν εἰρήνην καὶ ἐτήρει τὴν ἡσυχίαν· διὸ καὶ πολλὰ κλέα ἐθρύλλουν ὡς ἡ Πεισιστράτου τυραννὶς ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος εἴη*).

G. Thomson felismeri, hogy az egykorú propaganda emléke maradt fenn ebben az idézetben, s minthogy a görög hagyomány Kronos uralkodásában valóban az őskommunizmus jelképét látta, arra gondol, hogy itt a vagyon, különösen az elkobzott birtokok Peisistratos által végrehajtott újrafelosztásáról van szó.[10] Persze, Kronos, aki már Hésiodos szerint (Erga 111) az aranykori nemzedék felett uralkodott, nemcsak a vagyonközösséget, hanem — evvel összefüggésben — a természet aranykori bőségét és az emberek aranykori békéjét is biztosítja, aminthogy

Aristotelés kifejezetten Peisistratos béketörekvéseihez fűzi a Kronos uralmával való azonosítást, s így nem mernők erre az egy mozzanatra korlátozni Peisistratos uralmának az „aranykoriságát". Még kevesebb okunk van elfogadni Thomsonnak azt a feltevését, hogy itt a Peisistratos által meghonosított városi Dionysia-ünnep első költőinek egyetlen fennmaradt töredékével állnánk szemben ; Aristophanés vígjátékai is igazolják, hogy a visszatérő aranykor motívuma Bakis és a Sibylla jóslataiból került az athéni színpadra. Sokkal valószínűbb tehát, hogy Bakis jóslatát alkalmazták Peisistratos uralmára — Onomakritos, vagy mások, akiknek az volt éppen a feladatuk, hogy Peisistratos intencióinak megfelelően használják fel azt a jóslatirodalmat, amelynek túlzott megbecsülésével a tyrannos maga is a *βάκις* melléknevet érdemelte ki, akár elismerésül a hálás jóspapok, akár gúnynév gyanánt a tyrannos ellenfelei részéről.

Peisistratosszal kezdődik eszerint azoknak az európai uralkodóknak hosszú sora, akik a maguk egyeduralmi törekvéseit a visszatérő aranykorra vonatkozó, végső fokon keleti eredetű jóslatokkal iparkodtak igazolni — Peisistratos elsősorban Bakis jóslataival, az Augustus politikai céljait szolgáló római „aranykori" költészet a velük egy tőről szakadt Sibyllinumokkal, amelyek ilyen természetű felhasználását Itáliában elősegítette Kronos-Saturnus „rejtőzésének" latiumi lokalizálása.[11] *Redeunt Saturnia regna* — hirdeti Vergilius már a IV. eclogában, majd az Aeneisben (VI. 791—794) a *Saturnia tellus* itáliai hagyományával színezve vonatkoztatja kifejezetten Augustusra a jóslatot :

> hic vir, hic est, tibi quem promitti saepius audis,
> Augustus Caesar, Divi genus, aurea condet
> saecula qui rursus Latio regnata per arva
> Saturno quondam . . .

Thukydidés egy megjegyzése (II. 21) bizonyítja, hogy a jövendőmondók és jóslataik a peloponnésosi háború idején is alkalmasak voltak a tömeghangulat befolyásolására, éppen ez a körülmény teszi érthetővé, hogy Aristophanés olyan szenvedélyes gúnnyal támadja őket. Annál is inkább, mert — mint Hieroklés figurája mutatja a *Béké*ben — ez a jóslatirodalom ebben az időben a háborús propagandát szolgálta ki és a józan politikai megfontolást mindenképpen akadályozta.

Bakisról azt halljuk többek között, hogy megjósolta a barbárok hadjáratát Görögország ellen, azaz a görög—perzsa hábo-

rút (Paus. X. 14, 6); alighanem ugyanebből a jóslatból idéz Hérodotos (VIII. 20) s az ő közléséből arra is következtethetünk, hogy i. e. az V. században egyes görög városokban fontos államügyekre vonatkozóan ugyanúgy folyamodtak Bakis jóslataihoz, mint Rómában a Sibylla-könyvekhez. De ezek a jóslatok nemcsak a közeledő veszedelmet jelentették be, hanem a veszedelem elmúlását, sőt a súlyos szenvedésekből egy jobb kor kibontakozását is, mint pl. az a jóslat, amelyet a scholion a *Lovagok* 1013. sorához idéz:

Εὔδαιμον πτολίεθρον Ἀθηναίης ἀγελείης,
πολλὰ ἰδόν καὶ πολλὰ παθὸν καὶ πολλὰ μογῆσαν,
*αἰετὸς ἐν νεφέλῃσι γενήσεαι ἤματα πάντα.**

Bakisnak erre a jóslatára kétszer hivatkozik Aristophanés, egyszer a *Lovagok*ban (1013), ahol maga az athéni népet megszemélyesítő Démos dicsekszik avval, hogy „sas lesz a felhőkben", másszor a *Madarak*ban Peisthetairos számára Felhőkakukkvárra vonatkozólag olvassa ki úgyanezt Bakis könyvéből a jós (970), mégpedig egy olyan összefüggésben, amely parodisztikusan az állatvilág eszhatologikus megbékélésére is utal: Ἀλλ' ὅταν οἰκήσωσι λύκοι πολιαί τε κορῶναι ἐν ταὐτῷ . . . (967). Hogy Athénnek, illetőleg a szatirikusan ugyancsak Athént reprezentáló Felhőkakukkvárnak ez a sasmadárként való felemelkedése Bakis jóslataiban sok tapasztalatra és szenvedésre következik, amely után boldog lesz Pallas Athéné városa, azt a scholion által fenntartott töredék igazolja; már itt utalhatunk arra is, hogy az ószövetségi zsoltárköltő szerint az alvilági mélységből megváltott ember *ifjúsága* újul meg akár a sas (Psalmus CIII. 5).

E jóslatirodalom keleti kapcsolataira nézve sokatmondó hagyomány fűződik Euklus személyéhez, aki állítólag Kypros szigetén, tehát a görög és a sémi műveltség elemei kicserélődésének egyik korai színterén működött, Homéros előtt, és Hésychios glosszáinak tanúsága szerint kyprosi nyelvjárásban írt jövendöléseket fűztek a nevéhez.[12] Pausanias (X. 14, 6) szerint ez az Euklus már Bakis előtt megjósolta a görög—perzsa háborút, ugyanő (X. 24, 3) egy gyermek születésére és halhatatlanná

*„Zsákmányhajtó Athéné boldog városa, miután sokat tapasztaltál, sokat szenvedtél és sokat tűrtél már, sassá leszel a felhők között örök időkre."

válására, örök fiatalságára vonatkozó jóslatot is idéz tőle, talán csak tartalmilag hű, a kyprosi nyelvjárás sajátságait eltüntető átírásban. Bár ez a gyermek Homéros, akinek bölcsőjére — ha ugyan bölcsőről a „gazdag" várostól, a „Béke" városától „távol", a „mezőn" született gyermekkel kapcsolatban beszélni lehet — e szerint a hagyomány szerint Kypros is igényt tart, maga a jövendölés formális szempontból Vergilius IV. eclogájával és ennek széleskörű keleti rokonságával — beleértve az evangéliumi elbeszélést is — egybevethető :

Καὶ τότ' ἐν εἰναλίῃ Κύπρῳ μέγας ἔσσετ' ἀοιδός,
ὅν τε Θεμιστὼ τέξει ἐπ' ἀγροῦ δῖα γυναικῶν,
νόσφι πολυκτεάνοιο πολύκλειτον Σαλαμῖνος.
Κύπρον δὲ προλιπὼν διερός θ' ὑπὸ κύμασιν ἀρθείς,
Ἑλλάδος εὐρυχόρου μοῦνος κακὰ πρῶτος ἀείσας,
*ἔσσεται ἀθάνατος καὶ ἀγήραος ἤματα πάντα.**

Már Hésiodosnál i. e. a VII. században keleti forrásokra visszavezethetően merül fel a mítosz, amely szerint az emberiség története a boldog, békés aranykorral kezdődött s fokozatosan hanyatló korszakokon át vezetett a vaskorba, ezt a végső felbomlás fogja követni, hogy utána a világ ismét megújuljon. Hésiodos a visszatérő aranykor motívumát csak futólag érinti,[13] annál inkább lép ez előtérbe különböző keleti jövendölésekben, közöttük az ószövetségi prófétáknál is, akiknek a figyelme többnyire éppen a végromlás rövid átmeneti korszakára és az azt követő boldog és békés korszakra irányul. Így Ézsajás X—XI. fejezete, ahol egy apokaliptikus méretű, pusztító harcra következik a megváltó gyermek születése : Jahve kiirtja az erdő sűrűjét vassal és a Libanon fái ledőlnek, de Jisáj törzséből egy veszszőcske sarjad, a gyermek, aki majd igazságot szerez a szegényeknek és akinek a jelenlétében „együtt lakozik a farkas a báránnyal és a párduc a gödölyével heverészik". A reánk maradt, késői, zsidó és keresztény elemekkel átszőtt Sibylla-jóslatok gyűjteményében Ézsajás próféciájának a parafrázisa is megtalálható (Oracula Sibyllina, ed. Geffcken, III. 788—789) :

* „És akkor támad egy nagy énekes Kyprosban, a tenger szigetén, akit Themistó, az isteni asszony fog szülni a mezőn, távol a dúsgazdag Salamistól (és mégis) mint nagy hírre jutót. És Kyprost elhagyva fürgén jön át a habokon, csak ő lesz az első, aki megénekli a szélestérségű Hellasra sújtó csapásokat, s ezáltal halhatatlanná és örökifjúvá válik."

ἠδὲ λύκοι τε καὶ ἄρνες ἐν οὔρεσιν ἄμμιγ' ἔδονται
*χόρτον, παρδάλιές τ' ἐρίφοις ἅμα βοσκήσονται.**

Az állatok békéjének a visszatérő aranykorra jellemző motívuma azonban sokkal korábban jelenik meg a görög jóslatirodalomban, s éppen Aristophanés tanúskodik amellett, hogy nemcsak a Sibyllának, hanem a Bakisnak tulajdonított jóslatokban is előfordult. Bakis egy ilyen jellegű jóslatának a paródiáját láttuk már a *Madarak*ban (967). A *Béké*ben a háborús pártot vallási propagandával erősíteni akaró Hieroklés érvel úgy, hogy még nem érkezett el a békekötés ideje, mert nyoma sincs annak az isteni előjelnek, amellyel a béke eljövetelét Bakis (1070—1071) és a Sibylla (1095) jóslata összekapcsolta (1075—1076):

οὐ γάρ πω τοῦτ' ἐστὶ φίλον μακάρεσσι θεοῖσιν,
*φυλόπιδος λῆξαι, πρίν κεν λύκος οἶν ὑμεναιοῖ.***

A klasszikus ókor költészetében századokkal utóbb Vergilius fogalmazza meg a legmegragadóbban IV. eclogájában a visszatérő aranykor mítoszát. Ebben az állatok békéjének a motívuma is előfordul, Ézsajással, a Sibylla-jóslatokkal, s mint látjuk, Bakisnak is Aristophanés által parodizált jóslatával egyező értelemben: *nec magnos metuent armenta leones*. Dornseiff feltételezésére, hogy a Septuaginta görög szövegében Vergilius az ószövetségi próféciát közvetlenül is szem előtt tartotta volna,[14] legalábbis semmi kényszerítő körülmény nem áll fenn, annál kevésbé, mert a motívum a görög bukolikus költészetben is ismerős; Theokritos XXIV. 86—87. sorait semmi okunk keresztény interpolációnak tartani.[15] Az újszülött gyermekkel együtt növekedő új aranykort, Saturnus visszatérő uralmát, Vergiliusnál is megelőzi az aranykorral kezdődő világfolyamat utolsó korszaka, az az „ultima aetas", amelyről valamiféle „cumaei jósének" tartalmazott jövendölést.

Mi ez a „Cumaeum carmen"? Már az antik magyarázók, így Probus, Philargyrus stb. haboznak, hogy Hésiodosra céloz-e a költő, akinek az apja Kyméből jött Boiótiába, vagy pedig a Cumaei Sibyllára[16] — érdekes mindenesetre, hogy éppen a világkor-

*„Farkasok és bárányok a hegyekben egymással elkeveredve szénát esznek és a párducok a kecskegidákkal együtt legelésznek."

**Arany János fordításában:
„Mert nincs kedve szerint örök isteneinknek a hadzajt
megszüntetni, előbb, mint „farkas nőszi a bárányt" . . .

szakok tana mindkettőre visszavezethető volt. S annyi bizonyos, hogy Vergilius IV. eclogájához Servius kommentárja egy konkrét Sibyllinumot idézhet, amely a világkorszakokat — Hésiodosszal egyezően — a fémek szerint osztotta el *(saecula per metalla divisit)*, s a tizedik, azaz utolsó korszakot a Nap, vagy másként Apollón uralma alá helyezte, erre következik a világ megújulása, azaz az új aranykorral kezdődően a teljes világfolyamat megismétlődése. Nigidius Figulus egy töredéke a négy világkorszak elméletét Orpheusra, az utolsó korszakra nézve Apollónnak mint *kosmokratór*nak az elismerését a mágusokra, tehát a perzsa jóspapokra vezeti vissza. Ebből kiindulva Kerényi Károly a millennium perzsa elméletével kielégítően magyarázza meg — ha nem is az eclogát, de mindenesetre — a Sibyllinumot, amelyre Servius hivatkozik. Ez a Sibylla-jóslat az ezeresztendős világév perzsa elméletét egyesíthette az aranykor—ezüstkor—rézkor—vaskor négyes beosztásával, oly módon, hogy a fokozatos romlás az egyes korszakok időtartamában is érvényesült, amennyiben az aranykor 400, az ezüstkor 300 és a rézkor 200 évére a vaskor 100 éve következett ; Apollón — illetőleg a Nap vagy a Tűz — korszaka, a világ megújulását megelőző „végső korszak" így lehet egyszersmind a „tizedik század" is.[17] Az iráni és a görög világkorszak-elmélet közös babylóni eredetét R. Reitzenstein igazolta, s ugyanő rámutatott arra is, hogy az indiai Yuga-elmélet tartalmilag is, történetileg is ugyanebbe az összefüggésbe tartozik.[18] Ezen a nyomon továbbhaladva Kerényi Károly mutatott rá a bölcs Markandeya egy próféciájára a Mahabharatában, amely minden bizonnyal közös — Kerényi szerint végső fokon iráni — forrás követése folytán mutat meglepő egyezést Vergilius IV. eclogájával. Itt is a végromlást jelentő utolsó világkorszak eljövetele egy csodálatos gyermek születésének az előzménye, a gyermek feladata lesz legyőzni a végromlás korszakának a maradványait s diadalával az új aranykort inaugurálni. Az apokaliptikus végkorszakot természet és társadalom teljes megromlásának a jegyei jellemzik, részben a vaskor végén jelentkező felbomlás Hésiodosból is ismert vonásaihoz hasonlóan ; az első mozzanat a föld termékenységének megszűnése : „When this age will come, crops will not grow in abundance" — idézi Kerényi a Mahabharata angol fordításából.[19]

Láttuk már : az állatok eszhatologikus megbékélése olyan motívum, amelyet Aristophanés tanúvallomása szerint Bakis jóslatai is ismertek. Ez a motívum viszont Vergilius IV. eclogájában csakúgy, mint az ószövetségi próféciában, olyan összefügg és-

be illeszkedik, amelyben az aranykori megújulást a végső romlásig fokozódó hanyatlás előzi meg. A Bakis jóslataira hivatkozó *Lovagok* kompozícióját szem előtt tartva, már ennyiből is valószínűnek kell tartanunk, hogy az V. századi Athénben kerengő jóslatok között olyant is tulajdonítottak Bakisnak, amely a végromlást egyenesen a megújhodás feltételének tekintette. Így a leghitványabb ember — a Kleónnál is hitványabb Hurkaárus — uralomrajutása után az athéni nép megújhodása lehet dramaturgiai szempontból *aprosdokéton*, vígjátéki „váratlan fordulat", az egykorú vallási hiedelem azonban egyenesen oksági viszonyt létesít a kettő között. A *Lovagok* kompozícióján kívül is van rá adatunk, hogy Bakis jóslataiban nemcsak az aranykori béke motívuma, hanem a világnak ezt megelőző romlása is bennefoglaltatott. Legalábbis Bakis egy jóslata, amelyet Pausanias őrzött meg (IX. 17, 5), olyan formulát tartalmaz, amely, mégha Pausanias más, konkrét mitológiai összefüggésbe is helyezi, eredetileg az apokaliptikus terméketlenségre utalhatott:

. . . καὶ τότε δὴ πεφύλαξο πόλει κακὸν οὐκ ἀλαπαδνόν
*ἐρχόμενον· καρποὶ γὰρ ἀποφθινύθουσιν ἐν αὐτῇ . . .**

Lukianos az önmagát látványos körülmények között elégető cinikus prófétát, Peregrinus Proteust gúnyolva, a próféta tanítványának, Theagenésnek az ajkára egy Sibylla-jóslatot és egy Bakis-jóslatot ad; az előbbi azt ígéri, hogy Peregrinus, miután elégeti magát, a tűzön át az Olymposra jut, a másik meg a próféta tanítványait szólítja fel arra, hogy kövessék mesterük példáját (Luk. Peregr. 29—30). Lukianos természetesen szatirikus kedvének megfelelően szabadon alakít a tradíción, és semmi esetre sem egy-egy Sibyllinumot, illetőleg Bakis-jóslatot idéz, hanem csupán a nekik tulajdonított jóslatok célzatos paródiáját nyújtja. De a paródia alapja csak az lehetett, hogy a Sibyllának, illetőleg Bakisnak tulajdonított szövegben volt olyan elem, amelyet Peregrinus Proteus feltűnő esete aktualizált, illetőleg amely parodisztikusan erre az esetre alkalmazható volt. Ez az elem minden jel szerint a tűzben való megújulás motívuma, az, amit a római császárkorban az egyénre nézve a császárok apotheózisának a gondolata, az egész világra nézve az *ekpyrósis* sztoikus elmélete tartott ébren; Nigidius Figulus töredéke,

*„És akkor már őrizd a várost a bajtól, amely elháríthatatlanul közeledik, mert a termés elpusztul ott . . ."

amelyre már hivatkoztunk az imént, Cicero korában veti fel annak a lehetőségét, hogy valaki az ekpyrósis elképzelésével azonosítsa a Sibylla tanítását a világ megújulását megelőző végkorszakról, annál is inkább, mert ennek az utolsó korszaknak a *kosmokratórja*, Apollón, nemcsak a Nappal azonosítható, hanem a tűzzel is : *quidam deos et eorum genera temporibus et aetatibus [dispescunt], inter quos et Orpheus primum regnum Saturni, deinde Iovis, tum Neptuni, inde Plutonis; nonnulli etiam, ut magi, aiunt Apollinis fore regnum [ultimum]: in quo videndum est, ne ardorem, sive ille ecpyrosis apellanda est, dicant.* Nem kívánunk most itt állástfoglalni abban a kérdésben, hogy mit köszönhet az ekpyrósis sztoikus elmélete Hérakleitosnak, sem abban, hogy mit köszönhet akár Hérakleitos, akár a Stoa éppen ebben a vonatkozásban keleti — éspedig főleg iráni — elképzeléseknek. Annyi bizonyos, hogy Hérakleitos szerint (fr. 92. Diels), „a Sibylla őrjöngő szájával nevetséget, szépítést és kenetet nélkülöző szavakat hangoztatva évezredeket ér be hangjával az isten által". Az összefüggés, amelyben Plutarchos (de Pyth. or. 397 A) idézi Hérakleitost, bizonyítja egyfelől, hogy a *χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν* szavak is az idézethez tartoznak, másfelől, hogy nem a Sibylla kijelentésének évezredeket túlélő halhatatlanságáról, hanem éppen az ezerévet felölelő tartalmáról van szó.[20] Csak így érthető, hogy a Hérakleitost idéző Serapiónnak azt feleli Theón : „A hang, a szó, a beszédmód, a versforma nem az istené, hanem az asszonyé ; az isten csak a látományt *(φαντασίας)* nyújtja neki és világosságot idéz elő a lelkében a jövőt illetően *(φῶς ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖ πρὸς τὸ μέλλον).*" Hérakleitos kozmológiájának egyenesen központi gondolata, hogy „a világ mindig volt, van és lesz, mint örökké élő tűz, amely mértékre lobban fel és kialszik mértékre" (fr. 30. Diels). Hippolytos (refut. IX. 10) mindenesetre az ekpyrósisra vonatkoztatja Hérakleitos következő kijelentését : „Ha a tűz eljött, mindenek felett ítél és mindent hatalmába kerít" (fr. 66. Diels), s kétségtelen, hogy a tűz nyomában halálnak és életnek együtt kell járnia, ha egyszer „közös a kezdet és a vég a kör kerületén" (fr. 103. Diels).

A tűzben megújuló lét közismert antik szimbóluma a Phoinix, amelyről már egy Hésiodosnak tulajdonított töredék tud mint rendkívül hosszúéletű, szoláris jellegű madárról (fr. 171. Rzach). Hérodotos Egyiptom nevezetességei közt említi meg, hogy 500 évenként jön Arábiából Héliopolisba, atyját eltemetni ; az egyiptomi naptár 4 × 365 esztendős Sothis-

periódusával való összefüggésére Tacitus adatából lehet következtetni, amely szerint az újszülött Phoenix 1461 évenként jelenik meg Egyiptomban, hogy atyját a Nap oltárán elhamvassza (Ann. VI. 28).[21] A görög-római irodalomban mindenesetre csak későn, a császárok idején lép fel a Phoenix-mondának az a változata, amely a mi számunkra elsősorban érdekes : a Phoenix *önmagát égeti el* és maga születik újjá *ezerévenként* a saját hamvaiból. Itt már valóban a tűzben megújuló létről van szó, s az ezeréves periódus a mondának éppen ennél a változatánál, amelyre nézve az idősebb Plinius (NH. XXIX. 29) a legrégibb tanú, indokolttá teszi, hogy az iráni millenarisztikus tanok befolyását feltételezzük. Feltűnő, hogy ennek, a klasszikus irodalmakban csak nagy későre és főleg latin költőknél előforduló változatnak a megfogalmazásai milyen következetesen visszhangozzák Hérakleitos dialektikáját. *Haec vitam de morte petit, post fata vigorem, — Nascitur ut pereat, perit ut nascatur ab igni* — mondja a Phoenix madárról a szinkretisztikus „Nap-himnusz" (Anth. Lat. ed Riese I. No. 389), amelynek megvan az az érdekessége is, hogy Phoebust a tűzzel azonosítja s a hamvából megújuló Phoenix példáján arra tanít, hogy minden test Phoebus érintésére kezd élni. Élet és halál ilyen körforgását látja a nemzedékváltásban Hérakleitos : *γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι, καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι* (fr. 20. Diels). Különösen feltűnő ez a kiélezetten dialektikus, Hérakleitosra emlékeztető stílus Claudianus és Lactantius(?) Phoenix-költeményének párhuzamos helyein, így pl. Claudianus 24. és 101. v. : *Sed pater est prolesque sibi . . . O felix heresque sui . . .* Lactantius 167. v. : *Ipsa sibi proles, suus et pater et suus heres . . .* Vö. pl. Hérakleitosnál : *ταὐτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκός . . . καὶ νέον καὶ γηραιόν* (fr. 88. Diels). Kínálkozik persze az a megállapítás, hogy a Phoenix-monda, mint a tűzből a halálon át megújuló élet szimbóluma, önkéntelenül megteremti maga körül ezt a Hérakleitosra emlékeztető, az ellentmondásokat kiélező stílust, de ha így van, ez is annyit jelent, hogy az ezerévenként önmagát a tűzben megújító Phoenix mondájában van valami, ami Hérakleitos filozófiájával rokonnak mondható.

Már Lassalle nem minden alap nélkül egyeztette Hérakleitos kozmológiáját a Phoenix-mondának avval a változatával, amelyet a késői, kopt szövegből görögre fordított Hórapollón-féle *Hieroglyphica* alapján ismerünk.[22] Hórapollón szerint az apja halálával megszülető Phoenix az új világévet, a világfolya-

mat újrakezdődését, az *apokatastasist* inaugurálja (ἐκεῖνος γὰρ ὅτε γεννᾶται, ἀποκατάστασις γίνεται πραγμάτων, Hierogl. II. 57. ed. Sbordone). Bár határozottan a Phoenix madárra vagy akár a Sothis-periódusra való utalás Hérakleitos töredékeiben ki nem mutatható, az bizonyos, hogy a világfolyamat ciklikusan ismétlődő jellege s evvel összefüggésben születés és halál dialektikus egysége úgy a mikrokosmos, mint a makrokosmos szempontjából nézve Hérakleitos rendszerének lényeges eleme. S ha nem is a Phoinix, de a ciklikus világfolyamatnak utóbb a Phoinix-szal együtt is emlegetett, vele sok tekintetben rokon szimbóluma Hérakleitosnál is előfordul: Aión, a folytonosan újjászülető Időnek az iráni Zrván Akarával rokon megszemélyesítése, aki már Hérakleitosnál is aligha puszta alkalmi ötlet alapján jelenik meg „játszó gyermek" alakjában (αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη, fr. 52. Diels). A hellénisztikus Egyiptomban a téli napforduló ünnepkörében, a karácsony előzményei között számon tartott, január 5-éről január 6-ra virradó éjszaka Aiónt újszülött gyermek alakjában tisztelték;[23] ez az az Aión, akit egyenesen azonosít a Phoenix-szel a még említendő római pénz, s aki — mint Macrobius szerint a szinkretisztikus Liber Pater — újszülött gyermek, de szakállas öreg alakjában is megjelenik (Sat. I. 18, 10). Ennek az Aiónnak a barlangjából hozza fel a Nap az új consul számára az aranykort Claudianus erősen keleti színezetű, H. Gressmann által Dániel könyvének egyik víziójával közös forrásra visszavezetett allegóriájában;[24] nem véletlen, hogy Aión barlangjának a leírását Claudianusnál is közvetlenül a Nap szent madarára, a Phoenixre és ennek tűzben való megújulására vonatkozó sorok előzik meg (De cons. Stilich. II. 414—420).

Aión és Phoinix egyaránt keleti eredetű szimbólumok s egyaránt pusztulás és megújulás örök körforgására utalnak, arra éppen, ami az ekpyrósis sztoikus elméletében feltétlenül rokon Hérakleitosszal, s amit különböző látomásokban mágusok és egyéb vándorjósok is megígértek vagy egy-egy városnak vagy az egész emberiségnek. De az már az efféle jövendölések természetéből következett, hogy adott esetben nem annyira a végromlást követő megújulás távoli reményét, mint inkább a küszöbön álló pusztulás rémképét idézték fel, ezért fordíthatta vissza Hérakleitos — a teljesebb tudás birtokára való fölényes gúnynyal — saját eszhatologikus jóslataikat az „éjszakában csatangolókra, mágusokra" és más emberileg korlátolt „beavatottakra", a halál után következő dolgokkal fenyegetve meg őket s az

eljövendő tüzet jelentve be nekik (fr. 14. Diels). Ilyenféle elképzeléseknek kellett felmerülniök Bakis és a Sibyllák olyan jóslataiban, amelyekre Aristophanés céloz. Ezek után nem lesz érdektelen, hogy a Phoinix-monda bizonyos vonatkozásban avval a mese-motívummal is rokonságot mutat, amely Démos megfiatalításának a hátterében felcsillan.

Ha Bakis jóslatai abban a parodisztikus formában, ahogyan a *Lovagok* cselekményébe illeszkednek, Periklés halálától Kleón bukásáig Athén egész történetét magukban foglalják, érdemes felfigyelnünk arra a formális egyezésre, amely az itt kibontakozó periodizációt a világkorszakok tanításához fűzi: mint ahogyan emezeknek a fokozatos hanyatlást kifejező korszakoknak megvan a maguk *kosmokratór*a, ugyanúgy jellemezhetők az athéni történelem fokozatosan hanyatló szakaszai egy-egy mind silányabb demagóggal, Periklést Eukratés, a lenkereskedő, ezt Lysiklés, a birkakereskedő, emezt Paphlagón-Kleón, a hitvány cserzővarga követi, de a jóslat már az ő bukását is bejelenti, és még hitványabb ember, egy vásári hurkaárus fog a helyére kerülni. S mihelyt ez a minden képzeletet meghaladóan hitvány ember megjelenik a színpadon, hogy a fokozatos hanyatlást puszta megjelenésével teljessé tegye, a *Sótér* = „megváltó" címzésben részesül s valóban, minden józan logika ellenére — de véleményünk szerint az antik jóslatirodalom keleti eredetű eszhatológiájával tökéletes összhangban — kedvező fordulat következik be: az elaggott athéni nép megfiatalodik. Minthogy a jóslat-paródiát nem vették figyelembe, ez a váratlan fordulat az Aristophanés-irodalom egyik megoldatlan kérdése maradt mindmáig. Wilamowitz pl. olyan következetlenséget állapít meg itt, amely a kezdő költő ügyefogyottságára árulkodik.[25] A. Kirchhoff annak tulajdonítja a *Lovagok* cselekményének Kleón halála után bekövetkezett állítólagos törését, hogy a főcselekményhez szerinte szervetlenül illeszkedő „epilógust" — Démos megfiatalodását — Eupolistól vette át, akinek a közreműködésére a vígjáték megalkotásánál a scholion is utal, de az idegen jósággal Aristophanés nem tudott mit kezdeni.[26] Hasonló B. Keil és M. Pohlenz véleménye[27] s időközben Eupolis *Démoi* c. vígjátéka nagyobb töredékeinek a felfedezése[28] is támogatta azt a nézetet, hogy egyben-másban Aristophanés talán valóban adósa Eupolisnak. De hogy értetlenül és saját alapvető elgondolásának a kárára használta volna fel azt, amit Eupolistól átvett, ezek után már bajosan fogjuk feltételezni, s még avval a magyarázattal sem fogunk teljes mértékben megelégedni, hogy Aristophanés jobb

híján kényszerült a főcselekménynek ellentmondó befejezéshez folyamodni, mert csak így tudta elkerülni a vígjáték olyatén kihangzását, hogy a gyűlölt Kleón bukása után csak még rosszabbra fordulhat az athéni nép sorsa.[29] De nem érthetünk egyet azokkal sem, akik csupán avval mentik a *Lovagok* következetlenségeit, hogy az ilyesmi jól megfér a mese világával, márpedig Démos megfiatalítása nem egyéb, mint mesemotívum, amelyhez Th. Zielinski a modern népmeséből,[30] mások a görög mitológiából keresnek párhuzamot, illetőleg, mint E. Maass, Aristophanés mintáját Aischylos *Dajkák* c. elveszett szatírjátékában jelölik meg, ahol Médeia varázslata Iasón apja, Aisón után Dionysos dajkáit fiatalította meg férjeikkel, a szatírokkal együtt.[31]

Véleményünk szerint Aristophanés egyidejűleg tarthatta szem előtt az attikai folklorisztikus hagyományt, amelyre modern néprajzi párhuzamokból Zielinski következtet, Eupolis vígjátékát, Aischylos szatírjátékát és még sok egyebet is, hiszen a parodisztikus célzások halmozása költői előadásmódjának jellemző vonásai közé tartozik. Ebben a vonatkozásban is aligha mellőzhető Aristophanés parodisztikus utalásainak legállandóbb céltáblája, Euripidés. Abban a motívumban, hogy a Hurkaárus, aki most már az előkelőbb hangzású Agorakritos nevet viseli, üstben kifőzi és így fiatalítja meg az elaggott Démost, a mítoszparódiát a legvilágosabban Euripidés *Peliades* c. tragédiájának a töredékei (Nauck 604—619, vö. Hyginus fab. 24) igazolják : itt Pelias leányai Médeia hamis tanácsára főzik ki elaggott atyjukat és Pelias halálát leli ugyanabban a varázsszertartásban, amely Iasón atyját, Aisónt megfiatalította. És most térjünk vissza a Phoinix madárhoz.

Lukianos közvetlenül a Sibylla és Bakis jóslatainak idézése előtt — s ezek a parodisztikusan Peregrinus Proteusra alkalmazott jóslatok a máglyahalált az isteni létben való megújulás feltételeként jelölik meg —, azt is elmondja, hogy Peregrinus, mielőtt a máglyára lépett, idáig használt mitológiai nevét — Próteus — félretéve, Phoinixra keresztelte át magát, „mert a Phoinix, ez az indiai madár, ha öregségének végső határához ért, állítólag máglyán égeti el magát" (Peregr. 29). Aristophanés közönsége volt annyira járatos a mitológiában, hogy a Démost megfiatalító Agorakritos vállalkozásának veszélyességét felmérje : bár az történt Démosszal, ami Iasón apjával, Aisónnal történt, közeljárt ahhoz, hogy Iasón haragosának, Peliasnak a sorsát ismételje meg ; bár megfiatalodva kelt ki a tüzes katlanból, halálát is lelhette volna benne. Lukianos utalása a Phoinixra

magában rejti Peregrinus vállalkozásának a leleplezését: a cinikus próféta bizony nem újult meg, hanem halálát lelte a lángokban. Persze, nagy különbség van egyetlen ember — Peregrinus — és egy egész várost megszemélyesítő allegorikus figura — Démos — között. A római történelem is tud példát arra, hogy egy egész város újul meg a lángokban, s ennek a megújulásnak — az elaggott város megfiatalodásának — a jelképéül ugyancsak a Phoinix kínálkozik, a csodálatos madár, amelyről Nonnos (Dionysiaca XL. 398) egyenesen azt mondja, hogy „a tűzben feloldva öregségét, a tűzből a fiatalságot váltotta vissza magának" *(λύσας δ' ἐν πυρὶ γῆρας ἀμείβεται ἐκ πυρός ἥβην)*. Martialis epigrammája (V. 7) Rómát hasonlítja az ezerévenként önmagát tűzben megújító csodálatos madárhoz — mint Fr. Schöll megállapítja,[32] abból az alkalomból, hogy többszöri tűzvész után Domitianus alatt újjáépítették:

Qualiter Assyrios renovant incendia nidos,
Una decem quotiens saecula vixit avis,
Taliter exuta est veterem nova Roma senectam . . .

Hasonló a Phoinix-monda alkalmazása nem sokkal később Aelius Aristides görög rhétornál; ezúttal Smyrnáról van szó, amelyet Marcus Aurelius épített újjá, s ez annál érdekesebb számunkra, mert a görög rhétor egyfelől a Phoinix madárhoz, de másfelől egyenesen egy színpadi jelenethez *(ὥσπερ ἐν δράματι)*, véleményem szerint éppen a *Lovagok* zárójelenetéhez hasonlítja a város megújulását,[33] amely így — megint csak a már idézett (fr. 88. Diels) hérakleitosi „ellentétek egysége"! — egyszerre „öreg és fiatal": *ἡ πόλις δὲ ὥσπερ ἐν δράματι καὶ δὴ πάλιν ἐξ ἀρχῆς ἀναφύεται μεταβαλοῦσα τὴν ἡλικίαν, ἡ αὐτὴ παλαιὰ καὶ νέα γενομένη, ὥσπερ τὸν φοίνικα ἀναβιώσκεσθαι λόγος αὐτὸν ἐξ αὑτοῦ.** *(Παλινῳδία ἐπὶ Σμύρνῃ 21.)*

Ezek után bátrabban jelölhetjük meg Bakis jóslataiban annak a kijelentésnek a helyét is, amelyet Aristophanés kétszer is idéz, egyszer a *Lovagok*ban és egyszer a *Béké*ben s amely szerint a megújult város „sas lesz a felhők között". Utaltunk már a CIII. zsoltár 5. versére; nos, a Physiologus egyenesen ehhez a zsoltárvershez fűzi a sas csodálatos természetének a

*„A város pedig, akárcsak a színdarabban, ismét alapjaiban újjászületik, megváltoztatva az életkorát, az öreget és a fiatalt egy személyben egyesítve, mint ahogyan a hagyomány szerint a Phoinix önmaga által újjáéled."

Phoinix madárra emlékeztető leírását, amely szerint ha a sas megöregszik, a szemei és szárnyai elnehezülnek, s ő maga tompalátásúvá válik, tiszta vizű forrást keres, magasan felrepül a Nap felé, ott elégeti régi szárnyait és elhomályosodott szemeit, majd leszáll a forráshoz, háromszor megmártja magát benne és így megújul és ifjúvá válik *(ἀνακαινίζεται καὶ νέος γίνεται)*. A természetrajzi képhez fűződő keresztény moralizálás Pál apostol leveleinek egy fordulatára (Col. 3, 9) támaszkodva, de Martialis Phoenix-hasonlatának egy kifejezésére is *(. . . taliter exuta est veterem nova Roma senectam . . .)* emlékeztető módon a sas példáján arra akar tanítani, mint kell a hívőnek levetkőznie a „régi embert" és magára öltenie az „új embert", hogy beteljesedjék rajta a zsoltáros Dávid király proféciája : „meg fog újulni mint a sasmadáré a te fiatalságod". *(Καὶ ἀπόδυσαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον, τουτέστι τὸ παλαιὸν ἔνδυμα τοῦ διαβόλου, καὶ ἔνδυσαι τὸν νέον τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα, καὶ πληρωθήσεται καὶ ἐν σοὶ ἡ προφητεία Δαυίδ· „ἀνακαινισθήσεται ὡς ἀετοῦ ἡ νεότης σου.*" Physiologus ed. Sbordone 6.)

Bakis jóslatainak abban az összefüggésében is, amely a *Lovagok* kompozícióján keresztül áttetszik, a sas nemcsak Athén felemelkedésének, hanem az elaggott város megfiatalodásának a jelképe is lehetett. Aristophanés nem hiába állítja szembe egy helyen (Béke 1086 és 1096) a Bakis és Sibylla nevéhez fűződő jövendőmondó versekkel Homérost : az antik jóslatirodalom egész, homályos tartalmú és homályos eredetű készletét a görög költészet Homérostól kezdve alapjában véve racionális világosságot követelő fővonala szorította a művelődési élet perifériáira, de orientalizáló motívumai, az állatvilág eszhatologikus megbékélése például csakúgy, mint az önmagát megújító sas motívuma, lappangva élnek tovább, időről időre új meg új keleti hatásra megélénkülhetnek, míg aztán a rabszolgatársadalom felbomlása idején a korai keresztény szimbolika kialakításában vesznek részt.

Tartalmában, szimbolikus jelentésében ugyanúgy, mint a görög és a keleti kultúra érintkezési vonalán álló középhelyzetében, valamint továbbélésének körülményeiben az önmagát a Nap tüzében megújító sas közeli rokona a Phoinix madár. A „Physiologus" c. korakeresztény misztikus természetrajzban — több, mint ezer éven át a középkori természetszemlélet legfőbb forrásában — a róla szóló, 7. fejezet közvetlenül csatlakozik a sasról szóló 6. fejezethez. Itt, mint több más keresztény forrásban is, a Phoinix madár a feltámadás dogmájának a bizonyítéka

gyanánt szerepel. Láttuk már azokat a forrásokat, amelyekben ugyanez a csodálatos madár egy-egy város — Róma vagy Smyrna — megújulását jelképezi; a római császárkultuszban, illetőleg a vele sokszorosan összefonódó Aión-misztikában — az egyiptomi Sothis-periódus naptártani összefüggéseit kitágítva — a Phoenix a megújuló világfolyamat jelképe. Ezért jelenik meg Antoninus Pius pénzén „AION", Constantinus császárén meg éppen „FELIX REPARATIO TEMPORUM" és „PERPETUITAS" felirattal a Phoenix képe. Mindez az örök körforgásra, az aranykorral kezdődő világfolyamat szűntelen megújulására, a vaskori romlás után tehát az új aranykorra: Kronos-Saturnus uralmának a visszatérésére utal. Ez természetesen a világ megifjodását is maga után vonja, az elaggott világét és az elaggott Rómáét egyaránt. Hadrianus elődjének, Trajanusnak a tiszteletére ver pénzt a Phoenix képmásával; Schöll helyesen magyarázza ezt avval, hogy egykorú történetírók is a római birodalom fiatal korának a visszatérését látták Trajanus uralmában, mint ahogyan Florus a metaforát szélesen kibontva írta (I. 8): *Inertia Caesarum quasi consenuit atque decoxit, nisi quod sub Traiano principe movit lacertos et praeter spem omnium senectus imperii quasi reddita inventute reviruit.*[34]

Így fiatalodik meg Athén, illetőleg az elaggott athéni népet megszemélyesítő Démos is Aristophanésnál, akkor éppen, amikor az általános hanyatlás a leghitványabbat juttatta uralomra, jeléül annak, hogy most már kezdődhetik újra minden. S ha a világfolyamat élén a kezdet kezdetén az aranykor állt, a hanyatlás mélypontja után újra az aranykor következik. És az aranykor, mint azt Hésiodostól kezdve Augustus „aranykorának" római költészetéig annyiszor hangsúlyozzák, Kronos-Saturnus uralma alatt áll. Hésiodosnál (Erga 181) a világ teljes elöregedésének a jele az, hogy a vaskor végén majd a gyermekek ősz hajjal jönnek a világra. Egészen más, de Aristophanés vígjátékához annál közelebb eső elképzelést találunk Platónnál, aki *Politikos* c. dialógusában (270 DE) Démos „aranykori" megfiatalodásának a motívumát viszi a d a b s u r d u m,[35] mint ahogyan maga Aristophanés a *Lovagok* egész vígjátéki cselekményében a Bakis neve alatt járó jóslatirodalom eszhatologikus tanításait teszi nevetségessé. Szó sem lehet tehát arról, hogy a költői pályája elején álló Aristophanést dramaturgiai készületlensége állította volna olyan nehézségek elé, amelyekből csak egy szerkezeti következetlenség árán tudott szabadulni; ellenkezőleg, a legmagasabb fokú művészi tudatossággal játszik el a korá-

ban divatos jóslatirodalom motívumaival s a vígjátéki „váratlan fordulat" ezeknek a következetlenségét leplezi le. A fokozatos hanyatlást lezáró végromlás, amely a leghitványabb embert juttatja uralomra, Bakis jóslatait parodizálja, de ezekre utal az aranykori megújhodás is, amelynek keretében az elaggott Démos megfiatalodik, mint Médeia varázsüstjében Aisón, vagy akár mint a sas a Nap tüzében. Hogy az aranykor mítosza beletartozott az attikai ó-komédia téma-készletébe, azt – többek között — Eupolis *Χρυσοῦν γένος* c. vígjátékának idézetekben (Meineke II. 535—546. l.) ránkmaradt sovány töredékei is bizonyítják.

A tömegek félrevezetésére alkalmas jóslatok kigúnyolása természetesen nem meríti ki a *Lovagok* politikai mondanivalóját. De ezúttal csak azokat a mozzanatokat kívántuk közelebbről szemügyre venni, amelyek az antik jóslatirodalomra vetnek fényt s ezáltal, úgy hisszük, a *Lovagok* szerkezete sokat vitatott problémájának a tisztázásához is hozzájárultunk.

TERENTIUS VIGJÁTÉKA L. AEMILIUS PAULUS TEMETÉSÉN

I

A görög dráma kibontakozásánál Hornyánszky Gyula egyenesen „vezetőszerepet" tulajdonított a Dionysos-hívők ama meggyőződésének, hogy „az isteni szellem a kultuszcselekedetek alatt megszállhatja őket, ami által az istenekkel egyekké lesznek".[1] Bár az álarcnak a továbbiakban a Dionysos-kultuszon belül csupán apotrapaeikus jelentőségét hangsúlyozza, mégis ez a megfogalmazás már sokat előlegez abból az újabb, főleg M. P. Nilsson, W. Wrede, Walter F. Otto és Kerényi Károly által kidolgozott felfogásból, amely az álarcban a Dionysos-kultusz lényeges elemeit összefoglaló szimbólumot lát, s nem pusztán arra emlékeztető jelvényt, hogy a görög színjátszás a Dionysos-kultuszon belül bontakozott ki. Annyit jelent ez, hogy az álarc nem a dionysosi színjátszás kedvéért kapott helyet a Dionysos-kultusz szimbólumai között, hanem éppen ellenkezőleg, a Dionysos-kultusz olyan elsődleges vonását fejezi ki, amely többek között a görög dráma kialakulásának is elsőrendű tényezője volt. Álláspontunk, amelyet 1936-ban, görög—római mitológiánk első kiadásában fejtettünk ki először, a Walter F. Otto és Kerényi Károly között vitásnak fennmaradó kérdésben mindenesetre ez utóbbi véleményének az elfogadását feltételezi: „Azok a márványálarcok, amelyek Dionysost ábrázolják, vagy feltételezhető mintáik könnyebb anyagból, nem arra szolgáltak okvetlenül, hogy emberek viseljék őket az arcukon: ennyiben igazat kell adni Ottónak. Álarc azonban nem képzelhető el tulajdonképpen e nélkül a rendeltetés nélkül — még ha a viselés csak ideális rendeltetés is."[2]

Az álarc szélesebb körű, a Dionysos-vallásosságon, sőt a görög valláson is túlmenő vallástörténeti szerepének s eredetibb fokon a halotti kultusszal való kapcsolatainak az elismerése[3] mellett a kultikus álarc és a görög dráma összefüggéseinek a vizsgálatánál már abból kell kiindulni, hogy Dionysosnak a görögök olyan követelést tulajdonítottak, amely az embert arra

szólította fel, hogy legalábbis átmenetileg, a szertartás keretei között, az istennel azonosuljon. Dionysos létezését egyenesen olyan formában is feltételezték, amelynek emberre van szüksége, aki hordozza, aki megjelenítse, éppen ezt fejezi ki Dionysos álarc alakjában való megjelenése. A jellegzetes dionysosi arckifejezés halandó ember arcára is kiülhet, akkor éppen, amikor Bakkhos exsztatikus szertartásában maga az ember is *bakkhos*szá, illetőleg, ha nő, *bakkhé*vá, „bacchansnővé" lesz. A színész, aki a görögöknél mindig álarcot viselt, önmagából kilépve, avval a tragikus hőssel azonosul, akit alakít, mint-ahogy a „bakkhos" is az istennel azonosnak érezte magát. A görög színjátszás egyenesen a Dionysosszal való azonosulásból indult ki, a tragikus kar eleinte Dionysos mítoszait jelenítette meg, s hogy ez milyen magától értetődő volt, mutatja a sikyóni példa, ahol először visszautasításra talált az az újítás, hogy Dionysos mítoszait egyéb — már a thébai mondakörrel összefüggő — mítoszokkal helyettesítsék (Hérodotos V. 67). S mikor ez a behelyettesítés — a trójai és a thébai mondakör, valamint egyéb mítoszok felhasználása — általánossá vált, Athénben a színjátszás maga a Dionysos-kultusz tartozéka maradt, a színjátszás időpontja a Dionysos-ünnep volt, a színjátszás helye Dionysos templomának számított. Sőt a tragikus szenvedélynek a dionysosi mámorral való rokonságára utal alkalmilag egy olyan kifejezés, amely a Dionysos mítoszaitól független cselekmény őrült szenvedélytől elragadott hősét is bakkhosnak nevezi, *Hadés bakkhosá*nak, mint Héraklést Euripidésnél (Hér. main. 1119).[4]

A római drámai költészet — a tragédia és a komédia egyaránt — Livius Andronicus óta görög példaképek ösztönzésére, sőt görög darabok több-kevesebb önállóságra való átdolgozásain keresztül bontakozott ki. Ámde a drámai előadások immár a Dionysos-kultusztól elszakadva, Róma sajátos vallási intézményeinek a kereteibe illeszkedtek, részben olyan keretekbe tehát, amelyek valamiféle ünnepi játékok rendszeresítésével már eleve alkalmat biztosítottak a görög mintára meghonosított drámai előadások számára. Ilyenek voltak a triumphus alkalmi szokásai alapján már i. e. a IV. század közepétől fogva állandósult és Juppiter capitoliumi kultuszával kapcsolatban maradó *ludi Romani*,[5] majd 220-tól az ugyancsak Juppiter tiszteletére tartott *ludi plebeii*,[6] 202-től a *ludi Apollinares*, 194-től kezdve a Magna Mater tiszteletére tartott *ludi Megalenses* stb. Margarete Bieber számításai szerint i. e. 200 körül 48-ra tehető azoknak a napoknak a száma, amelyeken hivatalosan színpadi előadásokat tar-

tottak Rómában. Ehhez járultak az olyan alkalmilag sorra kerülő játékok, mint a *ludi funebres*, valamint a templomavatásokkal és a diadalmenetekkel kapcsolatos *ludi votivi*.[7] A színi előadások mindezen alkalmai közül legfeljebb a trimphus mellé állítható görög analógia, amennyiben tudomásunk van arról, hogy Nagy Sándor óta a diadalmi ünnepeken helyet kaptak a drámai előadások.[8] De itt is meg kell jegyezni, hogy a római triumphator isteni példaképe Juppiter, míg éppen Nagy Sándorral kapcsolatban nem felesleges arra utalni, hogy ő szívesen vette, ha benne új Dionysost, diadalmas hadjárataiban Dionysos diadalmenetének a megújítóját látták, mint pl. Curtius írja: „*Igitur, ut supra dictum est, aemulatus Patris Liberi non gloriam solum, quam ex illis gentibus deportaverat, sed etiam pompam, sive illud triumphus fuit ab eo primum institutus sive bacchantium lusus, statuit imitari animo super humanum fastigium elato.*" (Hist. Alexandri Magni IX. 42. Vö. még többek között III. 32.)[9] Ezek alapján feltételezhető, hogy ha Babylónban Nagy Sándor tiszteletére építenek színházat,[10] akkor ez egyúttal Dionysosnak is szólt, az „új" Dionysosnak, aki az alakuló hellénisztikus uralkodó-kultusz fogalmai szerint éppen Nagy Sándor személyében jelent meg az emberek között. De a római színjátszást, bár fővonalának a fejlődése legalábbis Livius Andronicus óta nem képzelhető el a görög Dionysos-színház példaadása, illetőleg a görög Dionysos-színpadra szánt görög tragédiák és komédiák felhasználása nélkül, semmi nem köti Dionysos-Bacchus kultuszához.

Azt a tételt azonban, hogy a római színész nem visel álarcot, legalábbis abban az általános formában, ahogyan Bieber képviseli,[11] minden bizonnyal revideálni kell. De nem elégedhetünk meg teljes mértékben azzal a megoldással sem, amely az álarc bevezetését a római színpadra a II. század végétől feltételezi,[12] sem azzal, amely az álarcviselést ennél az időpontnál korábban az Atellanára korlátozza.[13] Ma már tudjuk, hogy nemcsak Livius eredezteti Etruriából a római színjátszásnak a görög minták közvetlen elfogadását megelőző alapformáit (VII. 2), hanem a latin *persona* = álarc szó etruszk eredetét is igazolják az i. e. VI. századból fennmaradt cornetoi sírábrázolások *φersu* feliratot viselő álarcos figurái: nyilvánvalóan valamiféle halotti kultusszal kapcsolatos alakoskodás szereplői. Altheim feltevésének azonban, amely szerint a „persona" csupán az általa etruszk eredetűnek tartott Atellana keretében került volna Rómába,[14] ellene mond az álarc egy sajátos formájának a római halotti

kultuszban vitt jellegzetes szerepe. Az ősök álarcszerű képmásai, az *imagines* tekintetbevételével ugyanis véleményünk szerint valódi összefüggéseikbe állíthatók Suetonius adatai a Caesar és Vespasianus temetésén szereplő színészekről is, amelyekre az Atellánával kapcsolatban utalt Szilágyi János György,[15] és főleg megvilágíthatók a római vallástörténet olyan alapvető tényezői, amelyek a római színjátszás kialakulását ugyanúgy előmozdították, mint a görög színjátszást a Dionysos-vallásnak azok az elemei, amelyeket az álarc már a színjátszás kialakulása előtt kifejezett. Hogy ősibb fokon a Dionysos-álarc is a halotti kultuszból fejlődött ki, az természetesen olyan lehetőség, amellyel számolnunk kell. De azon a fokon, amelyen a görög színjátszás kialakult, ez a vonatkozás már háttérbe szorult, s a Dionysos-álarc semmi esetre sem áll egy-egy halott emberrel személyes kapcsolatban. És így Mommsen a római *imagines* ősrégi eredetét a nemzetségi renddel (Geschlechterordnung) való szoros kapcsolata mellett jogosan bizonyítja azzal is, hogy semmiféle görög szokás befolyása nem ismerhető fel rajta.[16]

Jellemző egyébként, hogy a római temetést és ezen belül az *imagines maiorum* szokását erre nézve legrégibb irodalmi forrásunk, Polybios, mint sajátosan római intézményt ismerteti és dicséri, mert az ifjúság erkölcsi nevelésének elsőrendű eszközét látja benne (VI. 53). Utóbb Plinius is kiemeli, hogy ezek a képmások, amelyeket a régi rómaiak *(maiores)* az atriumban őriztek, különböztek a „külföldi mesterek" *(externorum artificum)* érc és márvány szobraitól: viaszból voltak kinyomva az arcok *(expressi cera vultus)* s valamennyit külön szekrényben tartották, de ha a *gens*en belül temetésre került sor *(gentilitia funera)*, elővették ezeket a képmásokat, s így ha meghalt valaki, temetésén jelen volt családjának minden tagja, aki csak valaha élt *(totus aderat familiae ejus qui umquam fuerat populus*, Nat. Hist. XXXV. 2). Könyvének egy más helyén, bár görög technikai kezdeményezésről szól, nyilvánvalóan a római ősök képmásának a készüléséről és jellegéről is képet ad: a sikyóni Lysistratos, Lysippos testvére volt az első, aki magáról az emberi arcról vett lenyomatot, aztán e gipsz formába viaszt öntött, s a végső formát kiigazítás útján hozta létre (XXXV. 44). Hogy nemcsak ezzel a görög *εὑρετής*-re visszavezethető technikai eljárással biztosított arcképszerű hűségről, de nem is a Dionysos-álarccal közös álarcszerű — tehát hátulról nézve kitöltetlen — szobrászi formáról, hanem a római szokáson belül sajátos álarci — tehát felöltésre, az *imago* által képviselt személy megjelenítésére szánt —

funkcióról is szó van, azt már Polybios idézett helye bizonyítja. E szerint ugyanis, ha a nemzetség kiváló tagja meghal, a temetési menetben viszik az ősök képmásait, éspedig úgy, hogy az elhaltakhoz nagyságra és egész külsejükre nézve hasonló emberekre aggatják ; ezek az emberek nyilvánvalóan az elhalt ősöket jelenítik meg az utód temetésén, hiszen Polybios azt is tudja, hogy aki egy consul képmását viseli a temetési menetben, vagy praetorét, az bíborszegélyű togát ölt magára, aki censorét, az bíborba, aki egykori triumphatorét vagy olyan férfiúét, aki triumphusra méltó cselekedetet hajtott végre, az egyenesen aranyba öltözik. *(Ταύτας δὲ τὰς εἰκόνας ἔν τε ταῖς δημοτελέσι θυσίαις ἀνοίγοντες κοσμοῦσι φιλοτίμως· ἐπὰν δὲ τῶν οἰκείων μεταλλάξῃ τις ἐπιφανὴς, ἄγουσιν εἰς τὴν ἐκφορὰν, περιτιθέντες ὡς ὁμοιοτάτοις εἶναι δοκοῦσι κατά τε τὸ μέγεθος, καὶ τὴν ἄλλην περικοπήν. Οὗτοι δὲ προσαναλαμβάνουσιν ἐσθῆτας, ἐὰν μὲν ὕπατος ἢ στρατηγὸς ἢ γεγονὼς, περιπορφύρους· ἐὰν δὲ τιμητὴς, πορφυρᾶς· ἐὰν δὲ καὶ τεθριαμβευκὼς, ἤ τι τοιοῦτον κατειργασμένος, διαχρύσους.*)* Diodorus Siculus párhuzamos helyéből világos, hogy nemcsak a halott őseit jelenítik így meg a képmását álarcként magukra öltő és ennek megfelelően öltözködő emberek, hanem ezek előtt halad egy, aki éppen annak a halottnak frissen készült képmását viseli, akit utolsó útjára kísérnek, s ez a halott minden mozdulatát és sajátosságát utánozza úgy, ahogy életében megfigyelte (a XXXI. könyv kivonata). Hadd emeljük ki már itt, hogy Diodorus mindezt éppen annak az Aemilius Paulusnak a temetésével kapcsolatban említi, akinek az emlékére rendezett *ludi funebres* keretében került Terentius *Adelphoe* c. vígjátéka bemutatásra. De ha meggondoljuk, hogy Polybios a római temetési szokásoknak és különösen az *imagines maiorum* szerepének az ifjúságra tett nevelő, a kiváló ősök példájának követésére ösztönző hatását hangsúlyozza, nem fogjuk könnyelműen elvetni Accius adatát, amely szerint az első görög típusú drámát Rómában pártfogójának, Livius Salinatornak az ösztönzésére Livius Andronicus az Ifjúság ünnepén *(ludis Juventatis)* mutatta be, mégha

*„Ezeket a képmásokat pedig a nyilvános áldozatokon közszemlére téve gazdagon feldíszítik, ha pedig a nemzetségnek egy kiváló tagja meghal, kihozzák őket a temetési menetbe, éspedig olyan emberekre illesztve, akik termetükre és külsejükre nézve egyébként is a leghasonlatosabbnak mutatkoznak. És ezek ennek megfelelő togát is öltenek magukra, ha consulságot vagy praetorságot viselt ember volt, akkor bíborszegélyűt, ha censor, akkor bíborszínűt, ha pedig olyan, aki diadalmenetet tartott vagy erre méltóvá tette magát, arannyal átszőttet."

Salinator senai győzelmét mint ez előadás alkalmát illetően helyt is adunk Atticus és Cicero kronológiai aggályainak (Cic. Brutus 18).

Néhány későbbi, de Polybios és Diodóros tudósításaival ellentétben nem álló adat arra vall, hogy a halott álarcának hordozására hivatásos színészeket is alkalmaztak; meglehet, hogy ősi fokon ez a halott fiának volt a feladata, mint ahogyan az első temetési beszédet Polybios szerint is, ha volt ilyen, a halott felnőtt fia mondta el. Suetonius egyenesen Vespasianus álarcáról *(persona)* beszél, amelyet a császár temetésén egy Favor nevű színész *(archimimus)* viselt, s *a szokásnak megfelelően* a császár tetteit és szavait utánozta úgy, ahogyan azt életében megismerhették *(imitansque ut est mos facta et dicta vivi,* Suet. Vesp. 19). Ugyancsak Suetonius szerint a Caesar temetésén résztvevő fuvolások és színészek — Polybios alapján nyugodtan hozzátehetjük: tekintettel Caesarra, az egykori triumphatorra, akit temetésén megjelenítettek — erre az alkalomra triumphusi díszbe öltöztek, majd öltözetüket Caesar halotti máglyájának a lángjai közé vetették. A *ludi funebres* keretében egyébként olyan régibb tragédiákból adtak elő részleteket, amelyekben a jelenlevők Caesar tragikus sorsára ismerhettek, így Pacuvius *Armorum iudicium*-ából és Atilius *Electra*-jából (Suet. Divus Julius 84).

Helyénvalók voltak a görög tragédia motívumai azon a temetésen, amelynek rendezői az elbukott diktátor iránt a részvét, gyilkosai iránt a gyűlölet és bosszúvágy érzéseit kívánták a szertartás eszközeivel is felkelteni. De ha meggondoljuk, hogy a *ius imaginum* célzata az elhalt ősök megjelenítése volt egyfelől az utókorban továbbélő emlékük biztosítására — *ius imaginis ad memoriam posteritatemque prodendae,* mondja Cicero (in Verrem V. 14, vö. még pro Rabirio Postumo 7) —, másfelől a példájuk követésére való buzdításul — *οὔ κάλλιον οὐκ εὐμαρὲς ἰδεῖν θέαμα νέῳ φιλοδόξῳ καὶ φιλαγάθῳ,** olvassuk Polybiosnál —, akkor valóban a római történeti tárgyú tragédia, a *fabula praetextata* ösztönzőjét kell látnunk a *ludi funebres* szokásában. Hiszen ezt már csak egy lépés választja el attól a szokástól, hogy az elhalt ősök álarcát viselő színészek utánozzák a halottnak, illetőleg a *gens* korábban elhalt kiváló tagjainak a tetteit és szavait. Ez a lépés — a külsőlegesen utánzott gesztusok ötletszerűségének művészien megkomponált cselek-

*„Nem könnyen részesülhet ennél szebb látványban egy dicsőségre vágyó és jóra törekvő ifjú."

ménnyel való felcserélése — nem történhetett meg a görög tragédia példaadása nélkül ; a zsidó Ezekiélos bibliai tárgyú görög tragédiájának az analógiája alapján E. Norden óta többen a görög tragédiának azt a hellénisztikus típusát is iparkodtak közelebbről meghatározni, amely éppen a római praetextatának szolgálhatott mintául.[17] De a görög irodalmi hatás római szükségletet elégített ki : a *gens* genealógiai öntudatának mint a római patriotizmus jelentékeny tényezőjének az ápolását. Így a római szokásban már eleve megadott lehetőséget fejlesztett tovább, valójában az elhalt ősöket megjelenítő álarc hordozóit szervezte meg egy előre megkomponált cselekmény keretei között.[18]

A *fabula praetextata* mindenesetre szorosan összefügg az ősök kultuszával, ezért viselheti az *Aeneadae* mellékcímet pl. Acciusnak az a tragédiája, mely Deciusnak i. e. 259-ben a samnitokkal és gallokkal szemben vitt hadvezéri szerepéről szól; hogy Aeneas megjelent-e a késő utódok között a színpadon, nem egészen bizonyos, de az a fennmaradt töredékekből is világos, hogy Deciust apja példája serkenti a hősi önfeláldozásra és a dráma minden jel szerint a hős temetésével végződött.[19] Természetesen a *fabula praetextata* színpadra vitelének semmi esetre sem voltak egyedüli alkalmai a temetési játékok, így pl. ugyancsak Accius *Brutus* c. drámája minden valószínűség szerint azokra a fogadalmi játékokra készült, amelyeket i. e. 136-ban tartottak, amikor D. Junius Brutus mint győztes hadvezér a lusitaniai zsákmányból emelt templomot avatta fel Mars tiszteletére, de jellemző mindenesetre, hogy ebből az alkalomból is a kiváló kortárs őse, a köztársaságot megalapító Brutus jelenik meg a színpadon.[20] Ennius alighanem a triumpháló hadvezér, Fulvius Nobilior fogadalmi játékain viszi színre i. e. 186-ban Ambrakia bevételét, s arra nézve sem egyöntetű a vélemény, hogy Naevius *Clastidium* c. tragédiája az insubereket Clastidium mellett legyőző Claudius Marcellus triumphusa alkalmából i. e. 222-ben vagy temetésén 208-ban került-e színre, vagy éppen akkor, amikor az általa Virtus tiszteletére felajánlott templomot 205-ben fia felavatta.[21]

Utalhatunk mindenesetre azokra a megfigyelésekre is, melyek *triumphus* és *pompa funebris* messzemenően egyező vonásait állapították meg — *funus triumpho simillimus*, idézi ebben a vonatkozásban Senecát (ad Marc. III. 2) Brelich Angelo.[22] De fejtegetéseink növelik annak a véleménynek a valószínűségét is, amely több *fabula praetextata* előadását valamely kiváló ró-

mai ember temetéséhez fűzi, így Pacuvius *Paulus*-a, mely a pydnai csatát vitte színre, helyet kaphatott magának a pydnai győzőnek, Aemilius Paulusnak a temetése alkalmából Diodorus már idézett tudósítása szerint is különös fénynyel megrendezett, több napon át tartó *ludi funebres* keretében i. e. 160-ban.[23] Bátran magunkévá tehetjük tehát I. M. Tronszkij összefoglaló megállapítását: „A praetextatákat főként azokra az alkalmi játékokra szánták, amelyeket római hadvezérek diadalmenetei vagy temetése alkalmával magán kezdeményezésre rendeztek."[24] E játékok lényegileg római jellegére egyébként legutóbb P. Grimal is utalt, egészen általánosságban kapcsolatba hozva őket a családi maszkokkal, amelyek már önmagukban véve is az előadás történeti tárgyválasztására ösztönöztek („. . . le caractère essentiellement romain de cette mise en scène où, en quelque sorte, les masques familiaux suggéraient déjà à eux seuls le thème d'un spectacle").[25]

De ha a *fabula praetextata* helyét a *ludi funebres* keretei között úgyszólván magától értetődővé teszi is a halottakat megjelenítő álarcviselők rituális szerepe a temetésen, annál feltűnőbb az az adat, amely egy vígjáték előadását fűzi Aemilius Paulus temetéséhez. Márpedig semmi okunk kételkedni a didaskalia tudósításában, amely szerint Terentius *Adelphoe* c. komédiáját is azon a temetési játékon adták elő, amelyet Aemilius Paulus tiszteletére rendezett két fia, Q. Fabius Maximus, akit a hasonló nevű praetor fogadott örökbe, és P. Cornelius Africanus Minor, az ifjabb Scipio, később Karthago megsemmisítője, akit az idősebb Scipio fia adoptált *(acta ludis funebribus L. Aemilio Paulo, quos fecere Q. Fabius Maximus, P. Cornelius Africanus)*. Megelégedhetünk-e azzal a magyarázattal, hogy a „nevetésnek" az itáliai halotti szokásokban szerepe lehetett, hogy már az etruszk Tomba degli Auguri két *φersu*-alakja is a középkor és újkor harlekinjeihez hasonló öltözetet visel, egy másik etruszk sírt meg éppen ilyenféle falfestménye miatt Tomba del Pulcinella néven szoktunk emlegetni?[26] Vagy éppen a halálnak arra a tanulságára utaljunk-e, amelyet a *carpe diem* horatiusi jelszavához hasonlóan vonnak le azok a római sírfeliratok, amelyek egyikét Brelich Angelo gondos egybeállításából egy elterjedt típus példájaként idézhetjük: *amici qui legitis moneo miscete Lyaeum et potate procul redimiti tempora flore et venereos coitus formosis ne denegate puellis cetera post obitum terra consumit et ignis?*[27] Úgy gondoljuk, a Terentius-kutatás újabb eredményei alapján ennél tovább is mehetünk egy lépéssel.

II

A legújabbkori Terentius-kutatásban alighanem a legtöbb joggal E. Reitzenstein nevéhez fűzhetjük azt a kedvező fordulatot, amely után nem tekinthetjük többé Terentiust egyszerűen a görög új-komédia elegáns latin fordítójának[28] s nem láthatjuk abban — szép latin nyelve mellett — legfőbb érdemét, hogy elveszett görög mintáit az ő művei segítenek rekonstruálni. „Die Terenzischen Stücke wollen als l a t e i n i s c h e Kunstwerke gewertet werden, und so hat es auch die antike Kunstkritik, Varro an der Spitze getan, durchaus im Sinne des Dichters selbst."[29] Hozzátehetjük mindjárt, így értékelte Terentiust a reneszánsz humanizmusa is, Petrarcától kezdve, aki szerint a komédia terén minden elődjét felülmúlta, s aki Ciceróra is hivatkozva — kompozíciója és stílusművészete mellett — különösen finom emberismeretét dicséri.[30] Így értékelte az újkor is, mindaddig, amíg Plautus eredetiségének a felfedezése kedvéért nem játszották ki „a görögöket szolgaian másoló" Terentiust az utánzásban is mindig ötletes és főleg itáliai jellegű Plautus ellenképe gyanánt. S ha Reitzenstein az „analitikusok" által legjobban kikezdett *Eunuchus*nak szentelte is a legtöbb figyelmet, ez egy vígjátékon tett megfigyelései valósággal felszólítanak az általánosításra, s így az *Adelphoe* jobb megértésének az útját is előkészítették.

Talán felesleges is hangsúlyozni, hogy Terentius eredetiségének az elismerése nem jelentheti a görög minták jelentőségének a lebecsülését. Közönsége elsősorban a görög vígjáték megszólaltatását várta tőle a római színpadon, s jellemző, hogy irodalmi ellenfeleivel, Donatus hiteltérdemlő felvilágosítása szerint elsősorban a görög mintáit valóban szoros hűséggel követő Luscius Lanuvinusszal szemben éppen a menandrosi források szabadabb felhasználását jelentő *contaminatio* miatt kellett védekeznie, már az *Andria* prológusában. Ami az *Adelphoe* forrásait illeti, ennek a prológusában maga a költő mondja meg, hogy Diphilos *Συναποθνήσκοντες* c. vígjátékának egy, a korábbi latin feldolgozásban, Plautus *Commorientes*-ében mellőzött részletével egészítette ki a görög *Ἀδελφοί* c. darabot, s hogy ez az *Ἀδελφοί* Menandros műve volt, a didascalia GRAECA MANANDRU szavai mellett Donatus több utalása is bizonyítja. Régóta tudjuk, hogy Menandrosnak két íly című vígjátékával kell számolnunk; az az *Ἀδελφοί*, amelyet Plautus a *Stichus*-ban követ, a legtávolabbi rokonságban sem áll Terentius mintájá-

val.[31] Mint A. Koerte új Menandros kiadása is regisztrálja (Teubner, II. 1953. 15. l.), íly című darabjai az attikai közép- és új-komédia szerzői közül még Alexisnek, Apollodórosnak, Diphilosnak, Euphrónnak, Hégésipposnak és Philémónnak is voltak, de sem ezeknek Meineke gyűjteményében olvasható sovány töredékei, sem a menandrosi *Ἀδελφοί* most Koerte kiadásában tanulmányozandó törmelékei a vígjátéki cselekmény rekonstruálására nem nyújtanak elegendő alapot, bár az bizonyos, hogy a menandrosi töredékek egy része legalább Terentius vígjátékának az összefüggésében elhelyezhető. Ez természetesen még nem jogosít fel minket arra, hogy Wilamowitzot kövessük, aki Terentius vígjátékát, mint „fordítást" szőröstől-bőröstől elfogadja Menandros elveszett darabjának a helyettesítésére, Donatust sem véve komolyan, aki — még Menandros ismeretében — egy jelentős — és Wilamowitz által minden további megjegyzés nélkül menandrosinak kezelt — ponton különös nyomatékkal figyelmeztet Terentius invenciójára.[32]

Azt mégis, hogy két testvér különböző jelleme mint a pedagógiai elmélet problémája jelentkezett a görög színpadon, az említettek töredékeitől függetlenül is valószínűsíthetjük, mégpedig már az ó-komédiára nézve. Aristophanés első — elveszett — vígjátéka egy apát és két fiát, a „józant" *(σώφρων)* és a „ledért" *(καταπύγων)* vitte színpadra, s az apa, ha nem is áll éppen a ledér oldalára, a másik testvér túlzott józanságát az élet böles élvezetére tanító derűs mozdulattal teszi nevetségessé. S ha rekonstrukciónk megállja helyét, akkor a két testvérről szóló vígjátéki koncepció magját már magában rejtette Aristophanés első műve is, éspedig nem is annyira cselekményét, mint inkább derűs morális és pedagógiai tendenciáját illetően.[33]

Terentius természetesen már a vígjátéki cselekményt és humanista tendenciát is azon a fejlettebb fokon ismerte meg, melyet a menandrosi vígjáték a jellemábrázolás finomabb eszközeivel és az erkölcsi hangsúlyok határozottabb elosztásával képviselt. A *fabula palliata* műfaji követelményeinek megfelelően megtartotta a cselekmény eredeti athéni környezetét, a szereplők görög neveit és öltözetét. Azért talán, hogy azt a látszatot keltse, mintha a vígjáték konfliktusai csak Görögországban volnának elképzelhetők? Éppen ellenkezőleg azért, mert azt a meggyőződést képviselte, hogy a vígjátéki konfliktusban tükröződő társadalmi probléma csak azon az úton oldható meg Rómában is, amelyet a görög mesterek mutatnak. Mint ahogyan P. Grimal írja: „A 'görög élet' már nem minden lazaság szimbó-

luma többé, a züllöttség ragályáé, amely a római erkölcsök 'tisztaságát' fenyegeti. A görög élet, úgy, ahogyan Terentius bemutatja, általában a 'humanitas' példaképévé válik".[34] De a görög eszmény normatív szerepe ebben a vonatkozásban már a római történelem tényezője, amiből az is következik, hogy Terentius görög irodalmi mintáihoz való viszonyának a kérdésénél is fontosabb történeti helyzetének, római kortársaihoz való viszonyának a kérdése. Vagy más szóval: Terentius eredetiségének a kérdése egybeesik a római valósághoz való viszonyának a kérdésével. Erre nézve pedig Francesco della Corte és Paul MacKendrick egymást kiegészítő megállapításai képviselik a kutatás jelenlegi állását, amelyből nekünk is ki kell indulnunk.

A görög új-komédia és a terentiusi *fabula palliata* jelentőségét a Scipio-kör humanizmusa számára már R. Reitzenstein kiemelte, utalva természetesen arra a menandrosi elvre is, amely Terentius *Heautontimorumenus*-a révén vált a humanizmus jeligéjévé: *homo sum humani nil a me alienum puto*,[35] de hangsúlyozva azt is, hogy az *Adelphoe* szereplői közül Micio alakja képviseli a humanitasnak azt az eszményét, amelyet Cicero Panaitios alapján jellemez (de officiis I. 136—137, vö. még különösen pro Caelio 25. és 39—42).[36] Lényegesen messzebb megy ennél Francesco della Corte, mikor megállapítja, hogy az idősebb Cato konzervatív és a Scipio-kör modern pedagógiai irányának nagy vitájában ez utóbbinak volt a fegyvere a színpadi szatíra, s ez a görög új-komédiából átvett formákat és helyzeteket használta fel arra, hogy az i. e. II. század római életére jellemző ellentétben állást foglaljon. Egyenesen Cato pedagógiai célzatú művének, a *libri ad Marcum filium*-nak a kritikáját látja a *Heautontimorumenus* 213—218. soraiban, amelyek igazságtalan bíráknak *(iniqui iudices)* minősítik az apákat, mert az öregek bölcsességét kívánják meg fiaiktól és nem számolnak ezek természetes hajlamaival. A nevelésnek ugyanezt a koncepcióját adja az *Adelphoe*, hangsúlyozva, hogy nem a megfélemlítés, hanem a *liberalitas* a helyes nevelési módszer: a vígjátékban az új nevelés ül győzelmet a régi felett. S a kettő ellentéte egészen személyes jellegű szembeállítás formáját ölti: a falun élő Demea ugyanolyan rideg szigorúságban neveli fiát, Ctesipho-t, mint Cato a maga gyermekeit, testvére, az urbánus Micio, ugyanolyan megértően bánik a maga nevelt fiával — Ctesipho testvérével, Aeschinusszal —, mint ahogyan Aemilius Paulus bánt két fiával, akik utóbb adoptio útján a *gens Fabia*, illetőleg a *gens Cornelia* tagjai és végül — miután ez Aemilius Paulus leá-

nyát vette feleségül — Cato egyik fiának a sógorai lettek. Görög minták — Menandros és Diphilos — felhasználása nem csökkenti az *Adelphoe* római időszerűségét ; ellenkezőleg : még élesebbé teszi a Scipio-kör hellenofil nevelési elveinek a szembeállítását a Cato által képviselt ősi, egyszerű, és egyben a görög befolyás elől tudatosan elzárkózó nevelési rendszerrel. Della Corte szerint még azt is csupán Terentiusnak meg előkelő barátainak, Laeliusnak és a személyesen is érdekelt Scipiónak a köztiszteletben álló kiváló ellenfél iránti kímélete magyarázza, hogy Cato nem a saját nevével szerepel, s ha ezt már túlzásnak is tartjuk, annyit bátran elfogadhatunk, hogy az *Adelphoe* cselekményén ugyanúgy áttetszik Cato és Aemilius Paulus nevelési elveinek a szembenállása, mint ahogyan az pl. Plutarchosnak e két kiváló rómairól írt életrajzában is kibontakozik. Sőt ebben a vonatkozásban alább még ki is egészíthetjük e fejtegetéseket, amelyek különösen arra hivatkoznak, hogy Aemilius Paulus nem éri be a hagyományos római neveléssel, hanem a görög műveltségben is tudatos gonddal részesíti gyermekeit, míg Catónak van ugyan görög rabszolgája, Chilón, aki jó grammatikus, de gőggel eltelve a rabszolga és bizalmatlansággal a görög ember iránt, méltatlannak tartotta, hogy reábízza fia nevelését.[37]

Paul MacKendrick véleménye szerint már az *Adelphoe* menandrosi mintája is a két ellentétes jellemű öregben az egykorú athéni közélet két egymással szemben álló szereplőjét viszi színpadra, a Menandrosszal jó viszonyban álló phaléróni Démétriost, kire minden vonatkozásban az aristotelési Ethica *ἐλευθεριότης* = *liberalitas* fogalmának jellemző vonásait halmozza, és politikai ellenfelét, a diomeiai Stratoklést, Démétrios száműzetése idején a demokrata párt vezérét, akit e *liberalitas* ellenképe gyanánt, Theophrastos IV. és XV. jellemképe értelmében a ruszticitás *(ἀγροικία)* és erőszakosság *(αὐθάδεια)* vonásaival jellemez. Ennek az érdekes feltevésnek a bírálatába ezúttal nem kell bocsátkoznunk, annál kevésbé, mert MacKendrick is elismeri Terentius alkotó művészetét, amellyel — hasonló ellentétet ismerve fel a maga római kortársai körében — a Demea-Micio ellentétet Cato és Aemilius Paulus szembenállásának az ábrázolására használja fel. S Demea és Micio terentiusi alakjaiban Cato, illetőleg Aemilius Paulus történelmileg hiteles képének egy sor további elemét tárja fel. Cato censori működésének szellemére ismer Demea szavaiban : *inspicere tamquam in speculum in vitas omnium iubeo, atque ex aliis sumere exemplum sibi* (Ad. 415—416), s még Terentiusnak ahhoz a kifejezéséhez

is, amely szerint Demea „szűkösen és szigorú körülmények között" *(parce ac duriter,* 45) él, megtalálja a párhuzamot Cato egy beszéd-töredékében, ahol a maga *parsimonia*-jával és *duritia*-jával dicsekszik *(de suis virtutibus contra L. Thermum,* Catonis quae extant ed. Jordan 43. l.). Ami pedig Aemilius Paulust illeti, Plutarchosnál olvasható jellemrajzának általános vonásain túl Micio egyik kijelentéséhez *(homine imperito numquam quicquam iniustius, qui nisi quod ipse fecit nihil rectum putat,* Ad. 98—99) még ezt a frappáns párhuzamot idézi abból a beszédből, amelyet Livius (XLIV. 23), aligha minden „epikai hitel" nélkül, ad Aemilius Paulus ajkára : *Non sum is, qui non existimem admonendos duces esse : immo eum, qui de sua unius sententia omnia gerat, superbum iudico magis, quam sapientem.*[38]

Mindezek alapján MacKendrick úgy találja, hogy az a *ludi funebres,* amelyet Aemilius Paulus halála után két fia, az adoptio útján a római köztársaság két legbefolyásosabb családjába került Q. Fabius Maximus és P. Scipio Africanus Minor rendezett, pártpolitikai propaganda alkalmául szolgált és ennek a propagandának volt az eszköze Terentius vígjátéka. Ezt véleményem szerint legalábbis ki kell egészíteni azzal, hogy az ilyen természetű propaganda lehetőségét a római színjátszás sajátos gyökere, a *ius imaginis* biztosította. Ha a halott álarcát viselő színésznek a temetési menetben a megjelenített halott „tetteit és szavait" *(facta et dicta)* kellett utánoznia, az ősi szokásnak a görög színjátszás hatására továbbfejlődött alakja gyanánt értékelhették, hogy a *ludi funebres* keretében a halott egykori triumphusára emlékeztetett Pacuvius *fabula praetextata*-ja, magát a győztes hadvezért idézve mégegyszer az élők közé, mielőtt az ő *imago*-ja is a család régebben elhalt tagjainak a képmásai közé került az atriumban. De Aemilius Paulus nemcsak a triumphushoz való jogot hozta meg a makedóniai hadjáratból, s nem is csak hadifoglyokat és szokványos zsákmányt, hanem a legyőzött Perseus király görög könyveit is, amelyekből Róma első közkönyvtára, a római *humanitas* egyik legjelentősebb focusa létesült.[39] És környezete nem is csak hadvezért és politikust látott benne, hanem a *humanitas* és *liberalitas* minden erényében kiváló, nagylelkű, szelíd, bölcs és derűs embert, úgy, ahogyan Polybios, majd Plutarchos jellemzik.

Éppen Diodorusnak Aemilius Paulus temetésére vonatkozó tudósítása szerint a halott álarcát olyan embernek kellett magára öltenie, akinek alkalma volt a halott mozdulatait még életében megfigyelni, hogy annál tökéletesebben utánozhassa. Ennek az

utánzásnak magasabb, immár művészi fokán, amelyet a *ludi funebres* keretei közé illeszkedő színielőadások képviseltek, Aemilius Paulus fiai nem elégedhettek meg apjuknak azzal a bármily jelentős, de mégis a *humanitas* szempontjából nézve egyoldalú megjelenítésével, amelyet Pacuvius *fabula praetextata*-ja magában foglalt. Ha ez a triumphatort, Terentius vígjátéka a *homo humanus*-t „utánozta", a római temetési szokások követelményeinek megfelelően, de már a görög színjátszás lehetőségeit használva ki. S ha a temetési szokás követelményeit még egy magányos színész mimikus mozdulatai is kielégíthették, a drámai előadáson a halott „tettei és szavai" egyaránt csak konfliktus keretében voltak utánozhatók, tehát csak ha ellenfelet, antagonistát állítottak vele szembe. Ez tette szükségessé Micio-Aemiliusszal szemben Demea-Cato fellépését is, mégha ebben az időben Catónak, immár Aemilius Paulus nászának a támadására közvetlen politikai ok nem is igen volt. De természetesen az azonosítást nem szabad egyik esetben sem valamely kulcsregény megfejtésének a módszerével a részletekben erőszakolnunk. Aemilius Paulus fiainak és elvbarátainak nyilvánvalóan csak az lehetett fontos, hogy az a *humanitas*, amelynek a mintaképét tisztelték benne, amíg élt, ugyanolyan követésre ösztönző erővel jelenjék meg a színpadon, mint a győzelmes hadvezér alakja. És amikor Terentius vígjátékával ezt a feladatot teljesítette, egyben a *humanitas* eszmény egyik legnemesebb és legmaradandóbb hatású kifejezését teremtette meg.

Álláspontunknak csak egy körülmény látszik ellentmondani, éspedig az, hogy a *Hecyrá*-nak a didascaliái ugyancsak arról tudósítanak, hogy Terentiusnak ez a vígjátéka is előadásra került Aemilius Paulus temetésén. Nem mintha a két adat ellentmondana egymásnak, a több napig tartó *ludi funebres* alkalmat adhatott Terentius két vígjátéka előadására is. Csakhogy hol van a *Hecyrá*-nak olyan szereplője, akiről elmondható volna, hogy Aemilius Paulust képviseli, „utánozza" a római temetési szokásnak megfelelően a színpadon? Valóban, ilyen nincs benne egy sem. De aki Donatus Hecyra-értelmezését és Tronszkij ebből kiinduló szép elemzését[40] magáévá tette, el fogja ismerni, hogy ez a vígjáték ugyanannak a *humanitas* eszménynek a kifejezése, mint az *Adelphoe*, tehát ha Aemilius Paulus alakját nem is, a neki tulajdonított szellemi tulajdonságokat a színpadon megelevenníteni alkalmas volt. De éppen a *ludi funebres* keretei közé mégsem illeszkedett olyan tökéletesen, mint az *Adelphoe*, mely alighanem egyenesen erre az alkalomra készült, vagy

mindenesetre ekkor került először bemutatásra. A *Hecyra* viszont már öt évvel előbb színre került a *ludi Megalenses* alkalmából, s Aemilius Paulus temetésén már másodszor mutatták be. A prologus és a didascalia szerint azonban nem talált tetszésre ; ez ellentétben áll azzal, hogy éppen a *Hecyra* Terentius egyetlen olyan vígjátéka, amelynek a didascaliák három előadását tartják számon, népszerűtlen tehát aligha lehetett. Csakhogy a NON EST PLACITA formula kifejezetten a második előadás adatai után áll, tehát nem is vonatkoztatható másra, mint arra, hogy a temetési játékokon való bemutatása nem találkozott helyesléssel. Valószínűleg éppen azért nem, mert nem vitte személy szerint színpadra sem a halottat, sem annak egy ősét, vagyis a temetési szertartás keretében megszokott alakoskodástól jobban eltávolodott, hogysem a ritus művészi jellegű továbbfejlesztésével egyébként egyetértők átlaga követni tudta volna. S így az *Adelphoe* rendeltetésére, közvetlenül utánzó jellegének a temetési szokásokkal való összefüggésére nézve mondottakat a *Hecyra* példája inkább megerősíti, mintsem gyöngíti.

III

Az *Adelphoe* prológusában ellenfeleinek két vádjával foglalkozik Terentius. Az egyik a plágium vádja : Diphilos *Συναποθνήσκοντες* c. vígjátékát már Plautus feldolgozta a római színpad számára. A plágiumvádnak ez a formája éppen olyan jellemző az eredetiségnek arra az igényére, amelyet a római komédia-szerzőkkel szemben támasztottak, mint Terentius védekezése : ő Diphilos vígjátékának csupán egyetlen jelenetét szőtte a menandrosi *Ἀδελφοί* feldolgozásába, azt a jelenetet éppen, amelyet annak idején Plautus nem használt fel a maga diphilosi *Commorientes* c. vígjátékában, ennek a jelenetnek a római színpadra vitelében tehát Terentiusé az elsőség. Az eredetiség másnemű, a görög minta szabadabb felhasználásában megnyilvánuló értelmezése, láttuk már, nem érdem, hanem egyenesen hiba ezeknek a kritikusoknak a szemében : *contaminatio*, ami eredetileg nem is csak két vagy több görög forrás egybedolgozását, hanem általában a szentnek és sérthetetlennek elképzelt eredeti mű idegen elemmel való beszennyezését jelentette, már akár más görög darab, akár a római költő invenciója szolgáltatja ezt az idegen elemet.

A másik váddal szemben — s jellemző mindenesetre, hogy éppen az *Adelphoe* prológusának kell erre a vádra is kitérnie—

Terentius egyáltalán nem védekezik, ellenkezőleg, szemmel láthatóan súlyt helyez rá, hogy közönsége is értesüljön róla, hiszen amit vádnak szántak ellenfelei, azt ő a legnagyobb dicséretnek tekinti:

> Nam quod isti dicunt maleuoli, homines nobilis
> eum adiutare adsidueque una scribere:
> quod illi maledictum uehemens esse existumant,
> eam laudem hic ducit maxumam, quom illis placet,
> qui uobis uniuorsis et populo placent,
> quorum opera in bello, in otio, in negotio
> suo quisque tempore usust sine superbia.

A Donatus kommentárja által fenntartott Suetonius-féle életrajz Laelius és az ifjabb Scipio személyében jelöli meg azokat az „előkelő embereket", akik Terentiust az alkotásban segítették. Scipióra nézve C. Memmiust — Lucretius pártfogóját —, Laeliusra nézve Cornelius Nepost idézi tanúk gyanánt Suetonius, de megjegyzi, hogy Santra szerint a prológus inkább C. Sulpicius Gallusra, akinek a consuli évében Terentius először lépett fel, és Q. Fabius Labeóra meg M. Popiliusra, két consulviselt emberre célozna, akik maguk is költők voltak. Santra szerint Laelius és Scipio ekkor, i. e. 160-ban még sokkal fiatalabbak voltak annál, hogysem az ő segítségüket vehette volna igénybe Terentius. Akik az ő nézetéhez csatlakoznak, azt is hangsúlyozzák, hogy a huszonötéves ifjakról még kevésbé mondhatta a költő, hogy a római nép „háborúban és békében" rájuk támaszkodik. De pl. Marouzeau is, aki pedig hajlik e nézet felé, helyesen emeli ki, hogy Scipio már évekkel előbb, tizenhét éves korában részt vett apja görögországi hadjáratában.[41] S a Laeliusra vonatkozó hagyományt Cicero (ad Atticum VII. 3, 10), a Scipióra vonatkozót pedig Quintilianus is megerősíti, mégpedig egyenesen egy ókori Shakespeare—Bacon-problémát idézve fel: Terentius vígjátékait Cicero szerint (ad Atticum VII. 3, 10) nyelvi választékossága miatt Laeliusnak, Quintilianus szerint (Inst. X. 1, 99) Scipiónak tulajdonítják egyesek. Természetesen ilyesmiről szó sem lehet, de arról az állandó baráti segítségről, amelyet Terentius dicsekedve emleget, annál inkább, már a görög minták kiválasztásában, a Scipio-kör világnézetére jellemző szempontok határozottabb megfogalmazásában, talán — ami az afrikai származású felszabadított rabszolga számára nem lehetett közömbös — nyelv és stílus végső simításában is. Így ítéli meg — helyesen — Lae-

lius és Scipio szerepét Sz. I. Szoboljevszkij is az *Adelphoe* új, kommentáros kiadásában: Terentius pártfogói adhattak jótanácsokat, egy-egy sikerült kifejezést, sőt itt-ott néhány verssort is köszönhetett nekik a költő, de ez nem szolgálhat alapul ahhoz, hogy Terentius szerzőségét elvitassuk.[42] Különösen Scipiónak, Aemilius Paulus fiának és Cato fia sógorának a segítsége éppen az *Adelphoe* írása közben más tekintetben is nélkülözhetetlen lehetett: a görög vígjátéki mesének a római konfliktusra való alkalmazásához számos részletvonást ismerhetett meg általa a költő, talán Aemilius Paulus szavajárását is, amint az egy esetben Micio egy kijelentésének Aemilius Paulus Livius által kidolgozott beszédével való egybevetéséből sejthető volt, s amint ennek utánzása már idézett adataink szerint a temetési menet álarcviselői számára egyenesen rituális szabálynak számított.

Aemilius Paulus humanitasának a megjelenítése a *ludi funebres* alkalmi színpadán szükségképpen követelte meg Cato, illetőleg a legjellemzőbben Cato által képviselt típus támadását. Laelius és Scipio segítő szerepe egy ilyen célzatú alkotásban, mint arra már della Corte is helyesen utalt, éles ellentétben áll avval a képpel, amelyet Cicero állít elénk *Cato Maior*-ában, ahol az öreg Cato éppen evvel a két nemes ifjúval folytatja bölcs beszélgetését az öregségről. De ez a legkevésbé sem gyöngíti Terentius-interpretációnk valószínűségét, sőt éppen ellenkezőleg. Véleményünk szerint ugyanis Cicero tudatában volt annak, hogy a történeti eszményítés érdekében a történeti valósággal és a komédia Cato-ábrázolásával egyaránt szembekerült. Megfelelő helyen enyhén ironikus formában utal is erre. Utal természetesen mindenekelőtt arra, hogy maga az a helyzet, amelyben Cato a két ifjúval az öregségről beszélget, csupán a saját belletrisztikai jellegű leleménye; görög mintájában, a peripatétikus Aristón egy máskülönben ismeretlen, de talán Varro által is utánzott munkájában[43] a mitológiai Tithónos vitte a szót. Az irónia már itt is megcsillan, hiszen Éós halhatatlanságot örök fiatalság nélkül nyert szerelmese éppen nem a szép öregség vígasztaló példája, sorsa már Mimnermos (fr. 4. Diehl) szemében is — egyébként a homérosi Aphrodité-himnusszal (239. v.) egyezően — rosszabb a halálnál. S Cicero az Atticushoz intézett ajánló levél szerint nem azért állította Tithónos helyébe Cato alakját, mert az öregséget másként kívánja értékelni, mint Aristón, hanem csupán azért, mert így előadásának nagyobb a hitele, mintha mesés személy ajkára adná *(omnem autem ser-*

monem tribuimus non Tithono, ut Aristo Ceus — parum enim esset auctoritatis in fabula —, sed M. Catoni seni, quo maiorem auctoritatem haberet oratio). Igaz ugyan, hogy ez a meggondolás még inkább csak Aristón művének ironikus hangjára enged következtetni. Csakhogy a következőkben maga Cicero is figyelmeztet, hogy nem lehet az ő ábrázolását sem minden tekintetben komolyan venni. Cato személyének az idealizálásában első és legfőbb eszköze az, hogy műveltebben beszélteti a szigorú rómait, mintsem ő maga szokott a könyveiben megnyilatkozni ; tulajdonítsa ezt az olvasó a görög irodalomnak, amelybe Cato közismerten öregkorában mélyedt el *(qui si eruditius videbitur disputare, quam consuevit ipse in suis libris, attribuito Graecis litteris, quarum constat eum perstudiosum fuisse in senectute,* Cic. Cato Maior 1).

Nem volna még ebben sem semmi feltűnő, ha az a szállóige, amely különben ugyancsak a *Cato Major* egy helyéből (8) származik : *Cato senex litteras Graecas didicit,* a történeti tényeknek megfelelne. Csakhogy ennek éppen az ellenkezője igaz, Cato már fiatal korában megtanult görögül, mégha az ismeretlen szerzőjű *de viris illustribus* (47) adata, amely szerint sardiniai praetorsága alatt Ennius vezette volna be a görög tanulmányokba, nem is igazolható feltétlenül. Annál többet nyom a latban Cornelius Nepos (XXIV. 3) és Plutarchos (Cato 2) megfigyelése, amely szerint Cato művei is sokoldalú görög műveltségét tanúsítják, s ha ezek a források mégis fenntartják az *ὀψιμαθία* legendáját, Enzo V. Marmorale rámutat, hogy numantiai beszédében már 195-ben, tehát alig negyven éves korában, Prodikos ismert Héraklés-példázatára utal, sőt valószínűleg még jóval korábbra, 202-re keltezendő pl. a *de aedilibus vitio creatis* c. beszéd, amelyben már kézzelfoghatóan bizonyítható a görög retorika befolyása.[44] A görög műveltséget öreg korában elsajátító Cato legendája tehát csakis olyan görög-barát körökben jöhetett létre, amelyeknek állásfoglalását támasztotta alá az is, ha Cato példáján a görög műveltségre az *ignoti nulla cupido* elvét alkalmazhatták. Cato ismerte a görögöket s éppen azért féltette tőlük a régi római hagyományokat ; amit ez utóbbival tudott összeegyeztetni, azt szívesen felhasználta a görög műveltségből, mint pl. éppen Prodikos példázatát az Erény göröngyös útját vállaló Héraklésről a csüggedő katonák biztatására, vagy akár a pythagoreus Nearchos tanításait, amelyeket már Plutarchos szerint is — íme, az *ὀψιμαθία* elméletének újabb ellentmondása! — fiatal korában sajátított el s amelyek ugyancsak a takarékosságot és

önmegtartóztatást növelték benne (Plut. Cato 2). Mindezt ne tudta volna Cicero? Tudta bizony, sőt még ki is élezi az ellentmondást, amikor a *Cato Maior* egy alábbi helyén Cato ajkára Archytas egy olyan beszédéből ad hosszabb idézetet, amelyet ez saját szavai szerint még fiatal korában hallott Tarentumban Nearchostól, természetesen görögül.[45] Nem előadásának történeti hitelét kívánta tehát növelni Cicero, amikor a Laeliusszal és Scipióval folytatott beszélgetésben Cato választékosabb nyelvhasználatát öreg kora állítólag megváltozott művelődési orientációjával magyarázta, hanem éppen idealizáló ábrázolásának a módszerére figyelmeztetett, annak minden ironikus fenntartásaival együtt. Egy olyan barát részéről, mint Atticus, joggal számított az ilyen finomabb és többértelmű hanghordozás teljes megértésére.

De ha Cicero Cato idealizáló ábrázolásának éppen nyelvi oldalát hangsúlyozza, Terentius ellenkező előjelű túlzásának, az *Adelphoe* szatirikus Cato-ábrázolásának is meglehettek a maga nyelvi vonatkozásai. Mikor a két idősebb testvér, Demea és Micio először találkoznak a színpadon, ez utóbbi, az emberséges magatartás mintaképe, természetesen üdvözli testvérét: *Saluom te aduenire, Demea, gaudemus* (Ad. 80—81), de Demea, a maga faragatlan rusztícitásában, nem is viszonozza a köszöntést, csak éppen megállapítja, nyilvánvalóan fenyegető indulatot sejtető hangon, hogy éppen őt keresi: *Ehem opportune: te ipsum quaerito.* Donatus, aki még egész terjedelmében olvashatta az *Adelphoe* menandrosi mintáját, megjegyzi itt, hogy a köszönés csak Terentius feldolgozásában marad el: *melius quam Menander, quod hic illum ad iurgium promptiorem quam resalutantem facit.* De ez az elmaradt köszönés nemcsak a szóváltás kirobbanására megérett pillanatnyi helyzetet jellemzi, hanem Cato-Demeának az udvariassági formákkal nem törődő faragatlanságát is; talán nem felesleges arra sem rámutatni, hogy Plutarchos éppen Aemilius Paulusról említi meg, hogy még mint győztes hadvezér is milyen sokat adott arra, hogy mindenkit annak rendje és módja szerint köszöntsön (Plut. Aem. Paul. 28). De a falusi ember beszédmódjára vall az irodalmi nyelvben ritkább indulatszavak *(em, ehem, eho* stb.) különösen gyakori használata, s talán mondatainak az a közmondásszerűsége is, amiért Marouzeau „a szentenciózusnak" („le sentencieux") nevezheti Demeát.[46]

Viszont Cicero sem pusztán nyelvi vonatkozásban korrigál a közkeletű Cato-képen, még olyan esetben is, ahol magának Catonak még közkézen forgó művei cáfolhattak rá Ciceróra, tehát

az elhitetés igényével a legkisebb mértékben sem léphetett fel. Így pl. Cicerónál Cato azt tanítja, hogy még a szigorúságot is mérsékelni kell *(severitatem in senectute probo, sed eam sicut alia modicam)*, holott nemcsak a közéletben — kivált censori évében — tanúsított szigorúsága volt közmondásos, hanem a magánéletben is embertelen szigorúságot tanúsított, a földművelésről szóló munkájának számos helye szerint kivált a rabszolgákkal szemben, bár családjával szemben — különösen Plutarchos adatai szerint — a patriarchális szigorúságot valóban a családfő gyöngédségével tudta összekapcsolni. De Cicero szerint Cato a fösvénységet is erkölcsi hibának minősíti és különösképpen nem érti, hogyan függhet össze az öregséggel, mert hiszen egészen értelmetlen dolog, hogy valaki annál több útravalót akarjon szerezni, minél kevesebb van már hátra az útból (Cato Maior 18). Csakhogy Cato éppen nem a rövid emberi élet útravalójának fogta fel a vagyont, hanem ellenkezőleg, arra tanította fiát, hogy özvegyasszonyra vall a vagyont kisebbíteni, a férfinak gyarapítania kell, s dicsőség az, ha valaki többet hagy hátra, mint amennyit örökölt (Plut. Cato 21). Cato szűkmarkúságára nézve nem egy adat áll rendelkezésünkre, de elegendő talán még arra a tanácsára hivatkoznunk, amelyről Plutarchos is említést tesz s amelyet Seneca (epist. 94) idéz alighanem szó szerint: *emas non quod opus est, sed quod necesse est; quod non opus est asse carum est.*

Ezek után talán nem tűnik már fel túlságosan merésznek az a feltevésünk, hogy Cicero előadásában éppen azért idézi Cato a maga igaza mellett Terentiust, mert Cicero ismerte az *Adelphoe* keletkezési körülményeit, Cato ellen irányuló élét, sőt bizonyára annak a Laeliusnak és Scipiónak a szerepét is a vígjáték létrejöttében, akikkel most az egykor félelmetes censor mint az ő szép öregségét tisztelettudóan szemlélő ifjakkal beszélget. Egy évszázad távolából tekintve vissza és azt a tendenciát érvényesítve, hogy a II. századot a római köztársaság fénykorának s egyben a görög humanitas legszebb diadalai korszakának tüntesse fel, Cicero már megengedhette magának, hogy elsimítsa az ellentéteket Cato és a Scipio-kör között, mégha a saját „történetírói" presztizse érdekében nem tartotta is feleslegesnek, hogy finom iróniával felhívja a figyelmet arra, hogy nem történetírás az, amit itt nyújtani kíván. Konkrétan csak arról beszél, hogy Cato nyelvét hozta közelebb a görög stíluseszményt tudatosan vállaló latin prózához, de az ajánló levél címzettjétől, Atticustól, azt is joggal elvárhatta, hogy általánosítani tudjon.

Azt már el kell ismerni, hogy Cicero humanista lényegénél fogva ragadja meg az *Adelphoe* problémetikáját és nem Terentius gondolatait hamisítja meg, csupán Cato alakját hozza közelebb ahhoz a humanitas eszményhez, amelynek mint a II. század szent örökségének az ápolását egyik legállandóbb írói feladatának tekinti, amikor Terentius vígjátékát nem Catóval szemben, hanem éppen Cato álláspontjának igazolására használja fel. De ez az álláspont már távolról sem a történeti Cato álláspontja, hanem a humanitas-é, amelynek szószólójául most minden történeti valószerűség ellenére Catót állítja oda Cicero. Vannak tulajdonságok — ismeri el az öregkor apológiája során Cato —, amelyeket sokan az öregkorral hoznak kapcsolatba. Ilyen a kapzsiság, a mogorvaság, az ingerlékenység, az aggodalmaskodás, a nehézkesség. A kapzsiság és az öregkor kapcsolatát képtelenségnek tartja, de bizony az említett kellemetlen vonások egyike-másika valóban felléphet az öregkorban, s ezt, ha nem is menti, de megmagyarázza az, hogy a törékeny test érzékenyebb minden bántalommal szemben. „Mégis" — folytatja a gondolatmenetet, az öregség biológiai problémáját a humanista erkölcs világába emelve — „mindezeket enyhíteni képes a jó szándék és a műveltség. Az életben ugyanúgy, mint a színpadon, példát lehet venni rá azokról a testvérekről, akik az *Adelphoe*-ben szerepelnek. Micsoda keménység jellemzi az egyiket, és milyen nyájasság a másikat!" *(Quae tamen omnia dulciora fiunt et moribus bonis et artibus: idque tum in vita tum in scaena intelligi potest ex iis fratribus, qui in Adelphis sunt. Quanta in altero duritas, in altero comitas!)* S még Micio és Demea ellentétére alkalmazható a következő mondat is: „mint ahogyan nem minden bor, úgy nem minden élet sem ecetesedik meg az öregkorral" (18).

Valóban, Micio öregsége az érett bor nemes csillogásával jelenik meg a színpadon. Ez az öregség a tapasztalatok olyan gazdagságát jelenti, amely nem fecsérli el önmagát hosszú erkölcsprédikációkban, hanem a fiatalok szenvedélyességét megértő gyöngédséggel párosul s ezért akkor is nevel, amikor mosolyog. Az aggodalmaskodás az öregkor természetes velejárója, Micio sincs nélküle, de mégis ez az aggodalmaskodás is a szeretetből fakad, s Micio szelíd öniróniával veszi tudomásul. Nevelt fia, Aeschinus, akit az adoptio erkölcsi viszonya ugyanolyan közel hoz a szívéhez, mintha vérszerinti gyermeke volna, késik, s Micio aggódik, de amint tetten éri önmagát, el is mosolyodik: jól jár az, akivel az történik, ha késik, amit házsártos felesége gondol róla, jobban, mint akivel az történik, amit gondos szülei gondol-

nak róla. Az asszony, ha késel, azt gondolja mindjárt, hogy a szerelem vagy az ital örömeinek áldozol, de egy apa mindjárt arra gondol, hogy valami baj ért! És ezek a szavak, amelyekkel fellép Micio, máris sokoldalúan jellemzik élettapasztalatát, szerető gyöngédségét, megértő bölcsességét, meleg humorát. S még mielőtt testvére, az indulatos, önmagához is, másokhoz is szigorú Demea fellép, még Miciótól tudjuk meg, hogy a két testvér minden tekintetben egymás ellentéte : Micio a szelíd és nyugalmas városi életmódot választotta, Demea a falun mezei munkával töri magát, maga nőtlen maradt, de Demea két fia közül az egyiket, Aeschinust ő fogadta fiává.

Demea rideg *(parce ac duriter)* falusi élete már magában véve is alkalmas lehetett arra, hogy az egykorú római közönséget Catóra emlékeztesse. Hiszen az ő könyve a földművelésről annak nyomatékos hangoztatásával kezdődik, hogy a rómaiak ősei a derék ember típusát egyenesen a jó földmíves gazdában látták *(et virum bonum cum laudabant ita laudabant bonum agricolam bonumque colonum)*. És ismeretes volt az az egyszerűség is, amellyel falusi jószágán élt és szolgáival együtt dolgozott, velük egyforma öltözetben s velük együtt étkezve, ugyanazt a kenyeret ette és ugyanazt a bort itta, mint ők (Plut. Cato 3), nem az emberek közötti egyenlőség gondolata, hanem a takarékosság által vezettetve, hiszen máskülönben eltekintve attól a haszontól, amelyet munkájukkal hajtottak, emberszámba sem vette rabszolgáit (uo. 4). Ha meggondoljuk, hogy Plutarchos elbeszélése szerint (3) előkelő szomszédja, Valerius Flaccus, figyelmét az kelti fel Cato iránt, hogy szolgáitól ennek fáradhatatlan tevékenységéről és szigorú életmódjáról *(τὴν αὐτουργίαν καὶ δίαιταν)* értesült, akkor valószínűnek kell tartanunk, hogy már a *Heautontimorumenos* öreg Menedemusában Cato egy s más vonására ismerhettek az egykorú nézők.

A két testvér — Micio és Demea — ellentétes jelleme kétféle nevelési elvet is képvisel s ez már a másik két testvérnek, Demea fiainak a jellemét is befolyásolja, ha nem is olyan mértékben és irányban, ahogyan azt Demea reméli. Micio mindent megad nevelt fiának, engedékeny vele szemben, mert az az elve, hogy a becsületérzés és a liberalitas jobban tartja féken a gyermeket, mint a megfélemlítés, míg Demea módszerével — hiába reméli a szigorúságában és konzervativizmusában egyaránt Catóra emlékeztető öreg, hogy Ctesipho hasonló az őseihez *(spero est similis maiorum suom*, 411. v.) — legfeljebb azt lehet elérni, hogy az ifjú titokban teszi meg azt, amit nyíltan nem

mer. Márpedig az igazi nevelés — Micio elvei és a mű alapeszméje szerint — ahhoz szoktatja a gyermeket, hogy önként és nem másoktól való félelemből cselekedjék helyesen, s ezt nem szigorúsággal, hanem engedékenységgel, szerető bánásmóddal lehet elérni (Ad. 68—75) :

> Mea sic est ratio et sic animum induco meum :
> Malo coactus qui suom officium facit,
> dum id rescitum iri credit, tantisper pauet :
> si sperat fore clam, rursum ad ingenium redit,
> ille quem beneficio adiungas ex animo facit,
> studet par referre, praesens absensque idem erit.
> Hoc patriumst, potius consuefacere filium
> sua sponte recte facere quam alieno metu.

Demea véleménye szerint Micio engedékenységével és bőkezűségével egyaránt megrontja Aeschinus erkölcseit (61, 97 stb.), míg Ctesipho, akit ő maga tart odahaza rövid pórázon, szorgalmas mezei munkájával, takarékosságával és józanságával egyaránt példát mutat (94, 95). A takarékosság mint pedagógiai alapelv Plutarchos (Cato 3) elbeszélése szerint Catót már az idősebb Scipióval szembeállította. Cato mint fiatal ember quaestor volt Szicíliában a nagy hadvezér mellett, amikor ez ott a második pun háború döntő szakaszát előkészítette, s látván, hogy ez sokat költ katonáira, szót emelt, nem is annyira takarékosságból, mint inkább azért, mert az ősi egyszerűséget *(τὴν πάτριον εὐτέλειαν)* féltette attól, ha a katonáknak módjuk van a szükségesen túl költekezni. De Scipio kijelentette, hogy nincs szüksége az ilyen szőrszálhasogató *(λίαν ἀκριβοῦς)* quaestorra, ő dagadó vitorlákkal *(πλησίστιος)* indul a háborúba, és tetteiről, nem pedig költségeiről kell majd számot adnia az államnak. Erre Cato sértődötten távozott Szicíliából és panaszt tett a szenátusban Scipio ellen ; jellemző, hogy Cato vádjai között szerepelt Plutarchos szerint az is, hogy Scipio ifjú ember módjára a palaistrában és a színházban fecsérli idejét, „mintha nem is hadat vezetne, hanem ünnepet tartana". A Szicíliába ellenőrzésére küldött néptribunok előtt azonban bebizonyította Scipio, hogy a hadjáratot gondosan készíti elő, s hogy bár derűsen *(ἡδύς)* tölti ráérő idejét barátaival, a költségek emberséges kezelése folytán *(τῷ φιλανθρώπῳ τῆς δαπάνης)* nem vált könnyelművé a nagy és komoly dolgokban — s azzal áthajózott Szicíliából világtörténelmi jelentőségű győzelmének a színterére.

Micio a maga egyszerű polgári keretei között ugyanazt a derűs humanizmust képviseli nevelt fiával szemben, mint az idősebb Scipio katonáival szemben, s ugyanúgy kerül ellentétbe Demeával, mint Scipio Catóval. (Ami egyébként annyit is jelent, hogy a *ludi funebres* Aemilius Paulus temetésén nemcsak a pydnai győző személyét, hanem az általa, de Scipio által is képviselt típust jelenítette meg mint követendő mintaképet.) Mert Micio szerint nem bűn, ha egy ifjú szeretkezik és iddogál, még az sem, ha betöri az ajtót : maga is megtette volna, Demea is, ha telt volna rá ifjúkorukban, s most Demea is megengedné a fiának, hogy ezt tegye, amíg tart az ifjúsága, ha ugyan Demea a szó teljes értelmében — *ember* volna *(si esses homo,* Ad. 107. v.). És itt már az „ember" szónak ugyanaz a praegnans értelme bukkan fel, mint amire Menandros mutatott példát többek között éppen abban a mondatában, amely az új-komédia lényegében optimista emberábrázolásának humanista alapjaira vet világot : „milyen kedves jószág is az ember, ha egyszer igazán, a szó teljes értelmében ember" *(ὡς χαρίεν ἔστ' ἄνθρωπος, ἂν ἄνθρωπος ᾖ* fr. 484. Koerte).[47] Mint ahogyan ember Micio, és ember a vele közös elveket valló barát, a derék öreg Hegio, aki Aeschinus kedvesének, Pamphilának a pártját fogja, amikor az a látszat támad, hogy Aeschinus hűtlen lett, s ha ezt a hűtlenséget magát szabad emberhez méltatlan gaztettnek is tartja *(inliberale facinus,* 449), hiszen Pamphila már gyermeket vár Aeschinustól, magát a szerelmet „emberi dolognak"; *persuasit nox amor uinum adulescentia: humanumst* (Ad. 470—471). Így ítéli meg Micio is Aeschinus cselekedetét (Ad. 686—688) :

Virginem uitiasti, quam te non ius fuerat tangere.
Iam id peccatum primum magnum, magnum, at humanum tamen : fecere alii saepe item boni.

Micio csak akkor használ szokatlanul szigorú hangot a fiúval szemben, amikor annak a feltételezéséből indul ki, mégha csak a fiú próbáratétele kedvéért is, hogy Aeschinus nem vonja le emberségesen tettének a következményeit és hűtlenül elhagyja a leányt, aki éppen az ő gyermekével vajúdik. Az Aeschinus jellemére nézve kedvezőtlen látszat egyébként Demea nevelési elveinek a következménye : Ctesiphonban ugyanúgy kifejlődnek a természetes emberi hajlamok, mint minden más egészséges fiatalemberben, éppencsak a rideg apai szigor árnyékában pipogyább lett, mint Aeschinus. Így ez, a segítségrekész, életrevalóbb

testvér szökteti meg az alamuszi Ctesipho számára a citerásleányt a kerítő házából, s akik csak az utcai botrányról értesülnek, amelyet a kerítő csap az Aeschinus által megszöktetett leány miatt, könnyen elhiszik Aeschinus hűtlenségét. De minden kitudódik és Micio bölcs jósága mindent eligazít. Aeschinus feleségül veszi Pamphilát, aki mindjárt egészséges fiúcskával ajándékozza meg, sőt Micio még a citeráslány váltságdíját is kifizeti a kerítőnek, hogy Ctesipho is boldog legyen. S mikor Demea szidja mint a bokrot, hogy mind a két fiát megrontja engedékenységével és bőkezűségével, Micio fölényesen utal Demea zsugoriságára — s közben szinte szó szerint azt mondja, amit az imént már Plutarchosból mint Cato tanítását idézhettünk, csak persze Micio gúnyosan, negatív hangsúllyal mondhatja csak dicsőségnek a vagyongyűjtést, az ember után maradó örökség gyarapítását (Ad. 813—814):

> Conserua, quaere, parce, fac quam plurimum
> illis relinquas: gloriam tu istam obtine.

Demea megnyugtatására még olyanféle kijelentést is tesz az öregség és a zsugoriság válhatatlan kapcsolatáról, amit Cicero Catója éppen a Terentius vígjátékára hivatkozó gondolatmenet során utasít vissza; Micio szerint a takarékosságra nem kell senkit sem nevelni, megjön a vagyon féltése magától a korral, még nagyobb mértékben is, mint az kívánatos volna (Ad. 833—834):

> Solum unum hoc uitium fert senectus hominibus:
> attentiores sumus ad rem omnes, quam sat est.

Minthogy azonban ezt éppen az az öreg ember mondja, aki az öregségnek ezt az egy hibáját felismerte és valóban — a cicerói Cato szavaival szólva: *moribus bonis et artibus* — le is győzte önmagában, végső fokon azt is bizonyítja a terentiusi testvérek példájával Cicero, hogy a kapzsiság nem jár szükségképpen együtt az öregséggel, legfeljebb az öregkort fenyegető veszedelmek közé tartozik, de humanista tudatossággal ezt is kivetheti magából az ember, mint a teljes emberségét aláásó egyéb emberhez méltatlan tulajdonságokat. De Demea, mégha bele is nyugszik az immár megváltoztathatatlanba, hazakészül, és fiát, Ctesiphót is viszi magával, sőt a citerásleányt is, és eltervezi, hogyan fogja hasznosítani a gazdaságban, ha már egyszer pénzt adtak ki érte (Ad. 846—849):

Atque ibi fauillae plena, fumi ac pollinis
coquendo sit faxo et molendo : praeter haec
meridie ipso faciam ut stipulum colligat ;
tam excoctam reddam atque atram quam carbost.

Ha valahol, hát itt bizonyára nemcsak a görög Demea, hanem a római Cato rovására is nevetett Terentius közönsége. Mert a szép citeráslánynak ez a kihasználása teljesen megfelelt azoknak az embertelen elveknek, amelyeket Cato a rabszolgatartó földbirtokosoknak ajánlott. E szerint egy percnyi szabad időt, egyetlen pihenő napot sem szabad a rabszolgáknak engedélyezni. Ha az eső esik, lássák el a belső munkálatokat, mint amilyen pl. a hordók kimosása, a ház takarítása, a trágya kihordása, a mag szétválogatása, a kötélsodrás és a ruhajavítás, ünnepnapokon, amikor a mezőre tilos kimenni, javítsák az utat, irtsák a hernyókat, ássák fel a kertet, ha pedig betegek, kevesebbet adjanak enni nekik (de re rustica 2). Ennek megfelel Plutarchos tudósítása is : ha rabszolgát vásárolt Cato, sohasem a szépségüket nézte, hanem azt, hogy munkabírók legyenek, ha pedig megöregedtek, eladta őket, hogy ne kelljen hiába etetnie (Plut. Cato 4). Ugyan megjárná a pénzen vásárolt szép citerásleány Cato földbirtokán! De erre elég egy sokat sejtető utalás, hogy megnevettessen, s a vígjáték cselekménye valójában befejezéshez ért. És mégis, váratlanul, a cselekmény minden belső logikája ellenére még egy jelenetcsoport, ha tetszik, csaknem egy teljes „felvonás" járul hozzá.

IV

Történt már utalás arra a hasonlóságra, amely az *Adelphoe* záró-jeleneteit Aristophanés *Lovagok* c. vígjátékához fűzi :[48] itt is, ott is egy teljes vígjátéki cselekmény lezárása után következik egy aggastyán jellemének a teljes megváltozása, legalábbis látszólag. Aristophanés vígjátékának mesehangulatában az elöregedett athéni népet jelképező aggastyán jellemének a megváltozása együttjár egy általánosan elterjedt mesemotívum útján való megfiatalodásával.[49] Az új-komédia már nem tűri meg a népmesék csodás elemét ; ennek megfelelően Demea metamorfózisának — vagy inkább változást színlelő képmutatásának — az indokolása is tisztára pszichológiai : Demea azt látja, hogy hiába vont meg magától minden örömöt egész életében, mindenki csak Micióhoz ragaszkodik, s ezért elhatározza, hogy Micio maga-

tartását elsajátítva még Micion is túltesz. Ez idáig világos, annál nagyobb figyelmet kell szentelnünk annak az újabb és meglepő fordulópontnak, ami minden lélektani előkészítés nélkül mindjárt bekövetkezik.

A jobb belátásra tért Demea, Micio liberalitását követve, egyszerre rendkívül bőkezűvé válik — Micio számlájára. Behízelgő szívességgel ígér jutalmat a két rabszolgának, Syrusnak, Micio rabszolgájának, aki a citerásleány megszerzésében segítette agyafúrt ravaszságával az ifjakat, és Getának, Sostrata rabszolgájának, aki bebizonyította hűségét Pamphila családja iránt. Sőt még Aeschinus boldogságát is ő sietteti egy erélyes lépéssel. Az szegény már sokallja a lakodalom hosszas előkészületeit és türelmetlenül várja a násznépet, a fuvolást meg azokat, akiknek a hymenaiost kell majd énekelniök. De Demea jobb tanácsot ad. Hagyja a szertartásos formákat, bontassa le az agyagfalat, amely kedvesének házát a kert felől elválasztja Micio házától és hozza át tüstént Pamphilát az anyjával és egész házanépével: legyen egy házzá a kettő! Az eddigiek után meg merem kockáztatni a feltevést, hogy Demeának még ez a mozdulata is Cato egy akkortájt nyilván még sokat emlegetett cselekedetét ülteti át a kispolgári magánélet viszonyai közé: Plutarchos (Cato 10) Polybios történeti művének elveszett XIX. könyvéből idézi azt az adatot, hogy a hispaniai hadjárat során Cato parancsára egyetlen nap alatt a Baetis (ma Guadalquivir) folyón innét valamennyi város falait lebontották. A vígjátéki cselekménybe Cato antihumanista kíméletlenségének ez az emlékezetes megnyilatkozása úgy illeszkedik, mint Demea újdonsült — persze, Micio vagyonával nem törődő — nagyvonalúságának a bizonyítéka, akárcsak Syrus felszabadítása, vagy Hegio megajándékozása — Micio vagyonából. Demea részéről ezek mellett már az sem túlságosan meglepő, hogy még Aeschinus anyósáról, az öreg Sostratáról is gondoskodni akar: egyedül van szegény, senki sem törődik vele, vegye hát feleségül — Micio. Annál meglepőbb, hogy a megrögzött agglegény enged az unszolásnak és feleségül veszi az özvegyet, csak azért, hogy humanitasára rá ne cáfoljon vonakodásával.

Nem a szó szoros értelmében vett klasszikus-filológusok, hanem a világirodalomnak olyan klasszikusai, akik számára a dramaturgiai elméletnek és színpadi gyakorlatnak egyaránt fontos kérdése volt Terentius értékelése,[50] Diderot és Lessing világítottak rá a legélesebben arra a problémára, amelyet az *Adelphoe* eme legutolsó, váratlan fordulata felvet. Diderot szerint

Demea váratlan győzelme Micio felett, illetőleg a mindvégig rokonszenvünkkel kísért Micio hirtelen nevetségessé tétele a vígjátéknak azt a végső tanulságát összegezné, hogy Demea szigorúsága és Micio engedékenysége között középen van az igazság. „Ouvrez les *Adelphes* de Térence, vous y verrez deux pères contrasté, et tous les deux avec la même force ; et défiez le critique le plus délié de vous dire, de Micion ou de Deméa, qui est le personnage principal? S'il ose prononcer avant la dernière scène, il trouvera, à son étonnement, que celui qu'il a pris pendant cinq actes pour un homme sensé, n'est qu'un fou ; et que celui qu'il a pris pour un fou, pourrait bien être l'homme sensé.

On dirait, au commencement du cinquième acte de ce drame, que l'auteur, embarrassé du contraste qu'il avait établi, a été contraint d'abandonner son but, et de renverser l'intérêt de sa pièce. Mais qu'est-il arrivé? C'est qu'on ne sait plus à qui s'intéresser ; et qu'après avoir été pour Micion contre Deméa, on finit sans savoir pour qui l'on est. On désirerait presque un troisième père qui tînt le milieu entre ces deux personnages, et qui en fît connaître le vice."[51] Lessing, mikor Diderot ellenében ennek a harmadik személynek a bevezetését dramaturgiai szempontból feleslegesnek, vagy éppen helytelennek ítéli, az interpretáció lényegét — azaz Demeában és Micióban két egyaránt elvetendő véglet képviselőjének a feltételezését — illetően egyetért vele : a helyes középútról megvan a közmeggyőződés, csak arra van szükség ennek a fenntartása érdekében, hogy a figyelmeztető szó visszatartson minket akár az egyik, akár a másik irányba való letérésről : „Auf dem rechten Wege dünken wir uns alle : wir verlangen nur, dann und wann vor den Abwegen zu den beiden Seiten gewarnt zu werden."[52] Ámde egy egykorú német Terentius-átdolgozás kapcsán visszatérve e kérdésre, Micio „kiházasítását" Menandrosszal szemben Terentius olyan leleményének tekinti, amellyel ez csak rontott az eredeti cselekményén.[53]

Az, hogy az *Adelphoe* zárójelenete mennyiben eredeti leleménye Terentiusnak, oly kérdés, amely nemcsak Menandroshoz való viszonya, hanem e kritikus hely értelmezése szempontjából is fontos. Eldöntése Donatus az *Adelphoe* 938. verséhez fűzött megjegyzésének interpretációjától függ : *apud Menandrum senex de nuptiis non gravatur: ergo Terentius εὑρετικῶς*. Lessing a *gravatur* igét passivumnak veszi, s akkor Donatus szavait úgy kell értelmezni, hogy Menandrosnál nem terhelték meg az öreget a házassággal, s ez esetben a cselekménybe vitt bele új elemet Terentius. Mások szerint a *gravatur* igét itt deponensnek kell

tekintetnünk, s ez esetben nem olvashatunk ki többet Donatus megfigyeléséből, mint hogy Menandrosnál nem vonakodott az öreg a házasságtól, azaz ez a szokatlan házasság már Menandrosnál is megvolt, Terentius éppen csak a pszichológiai valószínűtlenségen enyhít némileg azáltal, hogy Micio nem minden vonakodás nélkül vállalja öreg napjaira a házasság igáját. Így Teuffel, aki arra hivatkozik, hogy *gravari* jelentésére nézve magának a Terentius-szövegnek a szóhasználata irányadó, a kommentár innét vette az igét, abban az értelemben, ahogyan Ad. 941. v. Aeschinus mondja: *Ne gravere*, s ennek megfelelően Teuffel nem is keres e „kénytelen házasság" motívumában magában semmi sajátosan rómait; ez által a motívum által követi az új idők diadalát, amelynek idáig Micio elveinek a győzelme által tanúi lehettünk, utólag mégegyszer a réginek is a diadala az új felett, akárcsak Aristophanés *Darazsai*ban. És ebben egy hanyatló korszak nihilizmusa nyilvánul meg, minden határozott állásfoglalásra képtelen, blazírt szkepticizmusa, amely abban tetszeleg magának, hogy minden ellentét fölött áll, holott az ellentétek valódi megragadásáig sem jut el.[54] Még tovább megy ebben az irányban Wilamowitz, aki az ifjúság erkölcsi nevelésének „véresen" komoly kritikáját látja — természetesen Menandros részéről — Demea és Micio egymásnak ellentmondó elvei egyformán bekövetkező csődjében: szerinte a hanyatló görög társadalom kiúttalanságának szinte már tragikus hangú elismerése ez.[55]

Igazat kell adnunk azonban azoknak a meggondolásoknak, amelyekkel Kauer megvédte Lessing értelmezését: *gravari* mint deponens vagy absolute állna, vagy accusativusszal; Terentius leleményének ilyen rendkívül nyomatékos hangsúlyozása Donatus részéről aligha érthető egy három-négy sorban elintézett nuance-ra; Donatustól tudjuk azt is, hogy Menandrosnál Hegio testvére volt Sostratának, távolabbi rokonává éppen azért kellett átalakulnia, hogy az új motívummal — Miciónak humanitását kell bizonyítania avval, hogy a támasz nélkül álló özvegyet feleségül veszi — Sostrata családi helyzete összhangban álljon.[56] Ebből pedig az következik, hogy Micio „kénytelen házasságát" nem a Menandros-korabeli görög, hanem a Terentius-korabeli római társadalom valóságához kell viszonyítani. Így jár el Tronszkij, valójában Diderot álláspontját téve történetibbé, amikor azt írja, hogy „Menandros *Adelphoi*-ának a tendenciája elfogadhatatlan volt Róma számára, ezért a költő szükségesnek tartotta, hogy bizonyos elégtételt adjon Demeának, a szigorú

elv képviselőjének. Terentius darabjának morálja szemmelláthatóan abban áll, hogy Demea alapelve és Micio alapelve egyaránt egyoldalú, és a helyes irány valahol a kettő között keresendő".[57] Vagy még határozottabb formában Deratani kollektívája: „Demea . . . kész már elismerni, hogy a szelíd nevelési rendszer célravezetőbb a szigorú régi rendszernél. Csakhogy Terentius a nép kedvéért, amelynek a körében még erős volt az atyai hatalom, nem maradhatott egyértelmű. Mint ahogyan Donatus kommentárja közli, a vígjáték végét némileg megváltoztatta és kompromisszumos megoldást alkalmazott."[58]

E magyarázatok felbecsülhetetlen előnye, hogy a római viszonyokat veszik tekintetbe; ezt nekünk is kiindulópontul kell elfogadnunk. Viszont e római viszonyokban meg kell keresnünk azt a mozzanatot, amely érthetővé teszi a derűs agglegény kénytelen házasságát mint vígjátéki motívumot. A vígjátékon belül teljesen előkészítetlenül, az előzményekkel semmi logikai összefüggésbe nem állítva bukkan fel, ha csak azt nem tekintjük előzménynek, hogy Micio már a vígjáték elején, amikor bemutatkozott a közönségnek, elmondta, hogy ő — amit éppen e közönség nagy része szerencsés körülménynek ítél — soha meg nem házasodott (43—44). Márpedig ha egy vígjátéki fordulat előzményei magában a cselekményben fel nem találhatók, csak akkor lehet hatásos, ha a közönség tudatában vannak olyan elemek, amelyeket az ilyen „váratlan" mozzanat, a vígjátéki *aprosdokéton* asszociál. Kérdés tehát, számolhatunk-e a Terentius-korabeli Róma társadalmi tudatában olyan elemekkel, amelyeknek éppen a „kénytelen házasság" motívumával vagy az öregember házasságkötésével vagy éppen öregember kénytelen házasságával volt ilyen, a komikai hatást biztosító affinitása? Azt hiszem, igenlő választ adhatunk erre a kérdésre.

Majdnem harminc évvel később, i. e. 131-ben Q. Caecilius Metellus Macedonicus mint censor arra akart kényszeríteni mindenkit, hogy a kívánatos népszaporulat érdekében házasodjanak meg; Livius elveszett LIX. könyvének a kivonatából és Suetoniustól (Div. Aug. 89) tudjuk, hogy e tárgyban tartott beszédét — *de prole augenda* — Augustus utóbb a saját hasonló törekvéseinek az igazolására olvasta fel a senatusban. Metellus mint censor viszont sok tekintetben mutatkozott Cato törekvései folytatójának; az a megkülönböztetés, amit vele kapcsolatban tettek a szónoki fogások alkalmazására feljogosított rhetor és a feltétlen igazmondásra kötelezett censor között, ugyanúgy beillenék a Cato-hagyományok közé, mint beszédének fennmaradt

részlete a szülők és a gyermekek viszonyáról (Gellius N. A. I. 6). A Scipio-körrel is ugyanúgy szemben állt, mint korábban Cato, s az ifjabb Scipio mellett a fiatalon meghalt Terentius szerepét öröklő Lucilius szatírában támadja Metellust, többek között éppen a kötelező házasságra vonatkozó törvényjavaslatával is gúnyolódik (fr. XXVI. 3. Marx).[59] Egy ilyen törvényjavaslat nem születik meg máról holnapra, a születési arányszám csökkenését évtizedeken át kellett megfigyelni s a kötelező házasságkötést mint célravezető remediumot is a szóbeszéd már sokkal előbb tárgyalhatta, mintsem Metellus javaslata a törvényhozást hivatalosan foglalkoztatta. S hogy Cato azok közé tartozott, akik a család intézményének a megerősítése terén nem ismertek tréfát, azt adatok egész sora bizonyítja. *De dote* c. beszédéből Gellius (X. 23) idézi Cato álláspontját, amely szerint a férfi korlátlan hatalmú erkölcsbírája a feleségének, ha házasságtörésen éri, bírói ítélet nélkül joga van megölni. Hogy a patriarchális család megszilárdításának a törekvéséről van itt szó, mutatja, hogy maga példás családapa volt, aki állítólag nagyobb dicsőségnek tartotta, ha valaki jó férj, mint hogy nagy senator, éppen azért, mert a házasságot nehéz, de az állam érdekében álló kötelességnek tartotta ; erre vall az az anekdota is, hogy Sókratést semmi másért nem becsülte jobban, mint azért, hogy házsártos felesége és tehetségtelen gyermekei mellett szelíd béketűréssel kitartott (Plut. Cato 20). Plutarchos (uo. 16) azt is kiemeli, hogy censor korában a házasság és a gyermeknemzés *(παιδοποιία)* kérdése elsőrangú gondjai közé tartozott. Ilyen körülmények mellett az agglegényeket házasságkötésre kényszerítő rendszabály hívének a köztudat elsősorban Catót tarthatta, az a köztudat éppen, amelyben a „kénytelen házasság" váratlanul felbukkanó motívuma komikai hatásának a feltételeit keressük most az *Adelphoe* teljesebb megértése érdekében. Igaz, hogy Micio és Sostrata házassága nem ígér gyermekszaporulatot az államnak ; Demea egyebek közt avval is biztatja agglegénytestvérét a házasságra, hogy Sostrata már túl van a koron: *parere jam diu haec per annos non potest* (931). Donatus szűkszavú megjegyzését *(recte, ne contra filios pater suadere videatur)* helyesen fejti ki Szoboljevszkij : „Ezt a részletvonást annak bizonyságául teszi hozzá, hogy a házasság, amelyet Demea tervez Micio és Sostrata között, nem fenyegeti károsodással a fiait, amennyiben nem vezet sem gyermekek nevelési költségeire, sem az örökség felaprózódására."[60] Így is van ez bizonyára — Demea szempontjából. De az *Adelphoe* közönsége szempontjából, ame-

lyet a házasság kötelezővé tételére irányuló tervezgetések ekkor már foglalkoztathattak, csak fokozza Demea javaslatának, és Demea javaslata mögött a tervezett törvényjavaslatnak a nevetségessé tételét. Az ifjabb Scipio köre, amely az államérdek és a személyes szabadság humánus összhangját igyekszik megteremteni, szemben állt az ilyen törekvésekkel, s amit erről 131-ben Lucilius mondott el Scipiónak és barátainak a nevében Metellus ellen, azt, úgy látszik, ugyanennek a körnek a nevében, a maga vígjátéki eszközeivel elmondta már 160-ban Terentius—Cato ellen.

Magának Catónak öregkori második házassága egyébként ennél sokkal személyesebb és nyíltabb formában foroghatott közszájon annak idején, s ennek a pletykának az ismerete még csak fokozhatta Micio házasságkötésének komikai hatását a színpadon. Plutarchos (Cato 24) beszéli el — helyenként egyenesen a vígjáték technikájára emlékeztető vonásokkal — a következőket. Miután özvegyen maradt és fiát Aemilius Paulus leányával, Scipio nővérével házasította össze, Cato öreg ember létére egy fiatal leánnyal folytatott viszonyt. A leány titokban járt hozzá, de a catói takarékosságra jellemző kicsiny házban, amelyben menyecske is lakott már, a titok hamarosan kipattant. Egyszer a leány túlságosan kihívóan ment el, az öreg hálószobája felé igyekezve, a fiatal házasok szobája mellett ; a fiú nem szólt ugyan semmit, de az öreg észrevette haragos tekintetét. És kivel történt meg mindez? — tehetjük hozzá a komikum kiélezésére Plutarchos elbeszéléséhez, egyébként ugyancsak Plutarchos (Cato 17) alapján. Avval, aki censor korában kizárta a senatusból Maniliust, mert nappal, leánya szemeláttára csókolta meg a feleségét! De térjünk vissza Catónak, az erkölcsi szigorúság mintaképének öregkori kényes kalandjához. Az öreg sem tette szóvá fia előtt a dolgot, de legközelebb, amikor szokása szerint kiment a forumra barátaihoz, magával vitte írnokát, Saloninust. Útközben nagy hangon kérdezte meg tőle, készül-e már leánya kiházasítására. „Mert én" — úgymond — „tudok egy alkalmas kérőt, ha ennek magas kora nem akadály, de egyébként nincs rajta mit kifogásolni, éppen csak túlságosan öreg már." Saloninus a clienshez illő alázatossággal bízza rá patronusára a dolgot, mire ez kivallja, hogy ő maga a kérő, s mindjárt el is veszi a sem magas korához, sem előkelő állásához nem illő leányt. S mikor a házasság előkészületei közben fia felteszi a kérdést, hogy ő mit vétett, amiért mostohát hoz neki a házhoz, az aggastyán ezt a meglepő, de egykori censori gondjait komikus éllel felidéző választ adja : „Minden tekintetben meg vagyok veled

elégedve és semmi gáncsot nem lelek benned, éppen azért akarom, hogy még több gyermekem legyen és még több hozzád hasonló polgárt hagyjak magam után a hazára."

Cato alakjának ilyenféle, részben valóságos, részben az anekdotákban élő vonásait is számításba kell vennünk, ha fel akarjuk mérni az *Adelphoe* teljes komikai hatását, illetőleg e hatásnak a korabeli római köztudatban megadott feltételeit. Ha azt akarjuk megítélni, hogy az ironikus célzások pontosan célba találtak-e, Terentius iróniájának a céltábláját is megközelítően olyan sokoldalúan kell ismernünk, mint azt Terentius közönsége ismerte.

Felmerül természetesen a kérdés, nem volt-e kegyeletsértő Aemilius Paulusszal szemben, hogy egészben és nagyjában az ő álláspontját képviselő — hogy ne mondjam, temetésén legalábbis jelképesen az ő álarcát viselő — Micio is belekeveredik a „kénytelen házasság" komikus történetébe? Itt egyfelől azt kell hangsúlyoznunk, hogy Micio beleegyezése a rákényszerített házasságba olyannyira képtelen, hogy végső fokon ez sem őt diszkreditálja, hanem azt, aki a képtelen házasságot javasolja, illetőleg, aki nemcsak a vígjátéki család szűk körében, hanem a római közéletben is a házasságkötés kötelezővé tétele mellett szállt síkra. Másfelől pedig a Scipio-kör humanizmusához s ennek egyik ösztönző eszményképéhez, Aemilius Paulushoz is az volt méltó, ha az ő emlékére rendezett *ludi funebres* keretében nem pedáns rendszerbe foglalva, hanem a derűs játék szabad formái között jelenítette meg a költő azt éppen, ami ennek a humanizmusnak lényege volt: a „szelíd, urbánus életet" *(clementem vitam urbanam*, Ad. 42. v.), amelyet Micio is, Aemilius Paulus is követett, s amelynek szabadságától minden kényszer idegen volt, a kényszerített házasság is, amint azt Micio még akkor sem mulasztja el hangsúlyozni, amikor végül is beleegyezik (Ad. 944—945):

Etsi hoc mihi prauom ineptum absurdum atque alienum a uita mea videtur: si uos tanto opere istuc uoltis, fiat.

Éppen a nevetés, amelynek a nézőtéren itt ki kellett robbannia, Demea állásontját marasztalta el és igazolta Miciót, akiről még a „falusiasan faragatlan, rideg, komor, szűkmarkú, goromba és makacs" *(agrestis, saeuos, tristis, parcus, truculentus, tenax* 866) Demeának is el kell ismernie, hogy békében élő, lakomákon forgolódó, szelíd és nyugodt, senkit meg nem sértő, mindenkit mosollyal fogadó, önmagának élő és önmagára bőven költekező egyéniségével megnyerte az emberek szeretetét (Ad. 863–865):

Ille suam egit semper uitam in otio, in conuiuiis,
clemens, placidus, nulli laedere os, adridere omnibus :
sibi uixit : sibi sumptum fecit, omnes bene dicunt, amant.

Hogy ez az önmagának élő, önmagától az élet örömeit meg nem tagadó hédonizmus nem jelent közömbösséget az emberek iránt, hanem éppen ellenkezőleg, a képmutatást nem ismerő nemes humanitast képviseli, azt már az idősebb Scipio jellemrajzával kapcsolatban láthattuk, és arra is emlékezhetünk, hogy Plutarchos ezt a Scipiót is éppen Cato rideg puritanizmusával állítja szembe. Hogy Aemilius Paulus is ehhez hasonló képet hagyott maga után az utókorra, azt ismét Plutarchos tanúsítja a legtöbboldalúan. Éppen Aemilius Paulus temetéséről szólva emeli ki Plutarchos, hogy ezt rendkívüli fény jellemezte, olyan fény, amelyet nem az arany és nem az elefántcsont, hanem a jóakarat és a megbecsülés biztosított, meg a hála, amelyet nemcsak a római polgárok, hanem még Róma ellenfelei is tanúsítottak iránta. Véletlenül iberiaiak, ligurok és makedóniaiak tartózkodtak a városban, akik közül az ifjabbak és erősebbek Aemilius Paulus gyászkerevetét vitték, az idősebbek pedig követték a temetési menetben. Philanthrópiájával — humanitasával — érdemelte meg ezt, mert egész életében másokkal tett jót és úgy törődött embertársaival, mintha mind a családjához tartoztak volna (Plut. Aem. Paul. 39). Ha ezen a temetésen Pacuvius *fabula praetextata*-ja a pydnai győzelmet és Aemilius Paulusnak ezt követő triumphusát idézte emlékezetbe, sokan emlékezhettek még vissza arra, hogy ezt a triumphust ellenfelei éppen humanitasa miatt kívánták annak idején meghiúsítani. Azok a katonák, akiknek zsákmányolási jogát közérdekből és a görögök iránti kegyeletből korlátozta, igyekeztek — egyébként sikertelenül — hangulatot kelteni ellene Rómában (Plut. Aem. Paul. 29—31).

Aemilius Paulus emlékezetének méltó megörökítése mindenesetre megkívánta triumphusa mellett humanitasának a megjelenítését is és ezt a célt szolgálni semmi nem lehetett alkalmasabb Terentius vígjátékánál. Ha nem is minden esetben egyformán a cselekmény részletvonásaival, de minden ízében humánus tendenciájával Aemilius Paulus alakját úgy idézte fel, ahogyan fiai és a görög műveltséget nagyra becsülő barátai az utókornak akarták átadni emlékezetét. És ennek az emlékezetnek — az Aemilius Paulus humanitasára vonatkozó hagyományoknak — megint csak Plutarchos a legbeszédesebb tanúja. Ő beszéli el, hogy Aemilius Paulus a pydnai győzelem után fiait, vejeit és

más előkelő ifjakat hívott össze sátrában, s hosszú hallgatás után „a szerencséről és az emberi dolgokról" *(περὶ τῆς τύχης καὶ τῶν ἀνθρωπίνων . . . πραγμάτων)* kezdett velük beszélgetni, ilyenféleképpen: „Ember létünkre méltó-e hozzánk, hogy ha sikerünk van, elbizakodjunk és nagyra legyünk vele, hogy egy népet, egy várost vagy egy országot legyőztünk? Vagy inkább a sorsnak a fordulatát is úgy kell felfogni, mint ami a hadatviselő számára minden emberrel közös gyarlóság példáját mutatva fel arra tanít, hogy semmi sem állandó és maradandó." (Plut. Aem. Paul. 27.) Ezután pihenő szállást rendelve el a hadsereg számára, maga Görögország megtekintésére indult s útközben humánus magatartásával nyerte meg a lakosságot, ajándékokat osztott, versenyjátékokat rendezett, áldozatokat mutatott be az isteneknek és lakomákat tartott, bőkezűen használva fel minderre a királyi kincstár jövedelmeit. A győzelmes hadvezérből tehát a legyőzöttek figyelmes vendéglátó gazdája lett. A tiszteletükre rendezett lakomákon az illendőség aprólékos szabályaira is ügyelt, még az ültetés rendjére és az üdvözlések udvariasságára is, amivel a görögök csodálatát vonta magára. De ő azt felelte nekik, hogy „a csatarandet helyesen kialakítani ugyanarra a lélekre vall, mint a lakomát elrendezni: amazt, hogy minél félelmetesebb legyen az ellenség, emezt, hogy minél kedvesebb legyen a vendégek számára". (Uo. 28.)

A vígjátéki technika szempontjából mindenesetre figyelemre méltó, hogy — ha interpretációnk helyes — Cato alakja legalábbis az *Adelphoe* végén az egymással szemben álló két szereplő között oszlik meg: a házassági kényszert javasló Cato alakjára Demeában, az öreg korában megházasodó Catóra Micióban ismerhetünk. Ilyenféle megosztása két vígjátéki szereplő között ugyanazon pellengérre állított kortársi karakternek nem áll példa nélkül az antik vígjáték történetében. A *Felhők*ben Sókratés, a filozófus, saját neve alatt szerepel, de Sókratés más természetű, bírálatot kívánó vonásait a vele szemben álló Strepsiadés viseli magán: ő az, aki *banausos* létére arisztokrata körökhöz dörgölőzik, arisztokrata családba házasodott, és ennek következtében ugyanúgy kerül papucs alá, mint Sókratés. Még Xanthippé nevére is van célzás: Strepsiadés felesége az előkelő hangzású Xanthippos nevet akarta adni gyermekének, s az arisztokratikus ló-kedvelés és a polgári takarékosság kompromisszuma alapján lesz a fiú végül is *Pheidippidés*. De erről már más alkalommal, Aristophanés komikus művészetének az interpretációja során kell részletesebben szólanunk.

CICERO ÉS LUCRETIUS

Még alig csitultak el a második világháború földetrázó hullámai, amikor az egész emberiség közös humanista hagyományaira figyelmeztetve és máris a békés alkotómunkára mutatva példát a szovjet klasszika-filológia, más tudományágak kiváló képviselőit is közös vállalkozásban egyesítve, a beköszöntő béke éveinek a mi tudományunk területén nemzetközileg első nagyobbszabású tudományos teljesítményével, a *De rerum natura* két nyelvű ünnepi kiadásával tette emlékezetessé Lucretius halálának kétezredik évfordulóját.[1] Tizenkét évvel később a fasizmus embertelen pusztításaitól legtöbbet szenvedett s Camillus Rómájának hűségét megismételve az ősi alapokon romjaiból újjáépült város : Varsó falai látták vendégül hét ország ókorkutatóit, hogy halálának kétezredik évfordulója alkalmából napokig tartó tudományos vitákban értékeljük újra azt a nagy rómait, akiben az antik *humanitas* művelődési és erkölcsi eszményének legteljesebb összefoglalóját tisztelték az évszázadok — Cicerót, a szónokot, az államférfit és a gondolkodót.

Lucretiust, a materialista filozófus-költőt, éppen abban az időpontban, amikor a felszabadulás után megnyíltak a sorompók, amelyek a szovjet tudományt mesterségesen elzárták előlünk, nemcsak a bimillennium időrendi esetlegessége kínálta fel nekünk is a marxista interpretáció iskolapéldája gyanánt. Jelentőségét a szocialista humanizmus számára már a fiatal Marx elragadtatott szavai — „a világ friss, merész, poétikus ura"[2] — előlegezik.

Sok tekintetben problematikusabb Cicero értékelése, s ha a Lengyel Tudományos Akadémia kezdeményezésére a Szovjetunió és az európai népi demokráciák ókorkutatói az ő alakját állították közös konferenciájuk középpontjába, magától értetődően a bimillennium ünnepi alkalmának az értékelés problémáját is sokoldalúan fel kellett vetnie. De már e nemzetközi jellegű Cicero-konferencia puszta tényében is kifejezésre jutott

a szembenállás avval az egyoldalú álláspontlal, amelyet — évszázadok bámulatával éles ellentétben — a legmegvesztegetőbb ékesenszólással nem kisebb történetíró, mint Th. Mommsen népszerűsített: „Als Staatsmann ohne Einsicht, Ansicht und Absicht, hat er nach einander als Demokrat, als Aristokrat und als Werkzeug der Monarchen figuriert und ist nie mehr gewesen als ein kurzsichtiger Egoist... Als Schriftsteller... steht er ebenso tief wie als Staatsmann."[3]

Nem kívánom itt újra felsorakoztatni azokat az adatokat, amelyekkel — természetesen nem valamely korunkban időszerű politikai állásfoglaláshoz mérve s ezáltal szükségképpen egy modernizáló szempont követelményeihez igazítva, azaz történeti szerepét torzítva, hanem saját osztályának,[4] a lovagrendnek érdekeihez viszonyítva — politikai következetességét bizonyítani megkíséreltem[5] s amely adatok egy részét a varsói vitában is latba vetettem.[6] Irodalomtörténeti jelentőségét is csak egy vonatkozásban kívánom ezúttal megvilágítani, abban a vonatkozásban éppen, amely Cicero alakját elválaszthatatlanul fűzi Lucretius alakjához. Az már a dolog természetéből következik, hogy Cicero irodalmi tevékenységének Lucretiusszal érintkező felületén filozófiatörténeti érdeme is jelentősebb vonásokkal rajzolódik ki, mintsem ezt Mommsen Cicero-ábrázolásának a filozófiai munkákra vonatkoztatandó megjegyzései alapján gondolni lehetne: „Eine Journalistennatur im schlechtesten Sinn des Wortes, an Worten, wie er selber sagt, überreich, an Gedanken über alle Begriffe arm, gab es kein Fach, worin er nicht mit Hülfe weniger Bücher rasch einen lesbaren Aufsatz übersetzt oder compiliert hätte."

1. Hieronymus tudósítása

Hieronymus egyházatya nevéhez fűződik az az életrajzi hagyomány, amely szerint Lucretius irodalmi hagyatékát Cicero készítette elő kiadásra. Eusebius Krónikájának Hieronymus kezétől származó latin nyelvű és főleg római vonatkozású kiegészítésekkel bővített átdolgozásában a költő állítólagos születési éve — a kéziratok egy részében Ábrahám 1921., más részében 1923. éve, azaz Kr. e. 96, ill. 94 — mellett[7] áll a következő tudósítás: *Titus Lucretius poeta nascitur, qui postea amatorio poculo in furorem versus, cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset, quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit anno aetatis XLIV.*

Már korán felmerült kétségekkel szemben olyan nagy tekintélyű kutatók vették védelmükbe e tudósítást, mint pl. K. Lachmann, aki szerint ez semmi valószínűtlent nem tartalmaz, tehát sem abban nincs okunk kételkedni, hogy Lucretius szerelmi bájitaltól eszét vesztve önkezével vetett véget életének, sem abban, hogy az őrület *lucidum intervallum*jaiban keletkezett nagy művet a költő korai halála után Cicero vette gondjaiba. Legfeljebb Hieronymus szavainak első olvasásra kínálkozó értelmezését és nem magát Hieronymust kívánja Lachmann korrigálni akkor is, amikor azt a minden alapot nélkülöző feltevést kockáztatja meg, hogy az a Cicero, aki Lucretius művét „kijavította", nem Marcus Tullius Cicero, a híres szónok, hanem ennek öccse, Quintus lett volna.[8] Hogy ebben az esetben Hieronymus nem hagyta volna el a praenoment, arra már helyesen mutattak rá C. Martha,[9] F. Bücheler[10] és H. A. J. Munro ;[11] ez utóbbi különben megegyezik Lachmannal abban is, hogy Hieronymus adatait C. Suetonius Tranquillusra, az Eusebius-féle Krónika római tárgyú bővítményeinek Hieronymus előszavában név szerint egyedül idézett fő forrására[12] vezeti vissza. Ez különben a legszélesebb körben elterjedt vélemény, olyannyira, hogy több Suetonius-kiadásban (így Roth, Reifferscheid) Hieronymus tudósítása Suetonius töredékei között is szerepelhet. M. Schanz közismert latin irodalomtörténeti kézikönyve pl. még negyedik, C. Hosius által javított kiadásában is védelmébe veszi Hieronymus tudósításának suetoniusi eredetét. Lucretius megőrülését illetően Lombroso szellemében olyan hamis analógiákra hivatkozik, mint Hölderlin, Lenau, Raimund, Schumann és Nietzsche, s vitába száll azzal az állásponttal, amely Lactantiusnál keres „argumentum ex silentio"-t arra nézve, hogy az őrültség és öngyilkosság legendája csak ennek az egyházatyának a működését követő időben keletkezett ; mindössze arról volna szó, hogy Lactantius vagy nem ismerte Suetoniust vagy megfeledkezett róla, amikor nagy műve, a *Divinarum institutionum libri* III. könyvében (de falsa sapientia 18, 6) az öngyilkosságról nyilatkozott.[13]

De vajon kellő alappal történik-e itt a Lactantiusból merített „argumentum ex silentio" kiküszöbölése? Ennek éppen az ellenkezője igaz, mert nem pusztán Lactantius, hanem több mint négy évszázad hallgatását kellene megmagyaráznia annak, aki az először Hieronymusnál felbukkanó életrajzi legenda történeti hitelét akarná megerősíteni. Az természetesen magában véve még elképzelhető volna, hogy az amúgy is vékony erekben csörgedező antik Lucretius-hagyományban véletlenül nem maradt

ránk erre vonatkozó testimonium, de az már elgondolkoztatóbb, hogy R. Pichon[14] és H. Ziegler[15] aránylag nagy számban tudnak olyan auctor-helyeket idézni, ahol Lucretius lelkibetegségéről, illetőleg öngyilkosságáról szólni szinte elkerülhetetlen lett volna, ha ezzel mint ténnyel vagy akár mint korán felmerült pletykával kellene számolnunk. A magunk részéről hajlandók lennénk már Cicero mindjárt részletesebben megbeszélendő levelét öccséhez, Quintushoz is ideszámítani, de mindenesetre csekély a valószínűsége annak, hogy Cornelius Nepos, aki Plutarchos szerint (Luk. XLIII, 2) Lucullus hasonló megbetegedését feljegyezte, Lucretius halálát a természetes halálnak kijáró egyszerűséggel említené, ha más értesülése lett volna (Vitae XXV. 12).[16] Az idősebb Plinius Lucullus halálát egyenesen a mérges növények hatásának természetrajzi példája gyanánt említi, de Lucretiusról itt (XXV. 25) szót sem ejt, holott költészetét ismeri és a *Naturalis Historia* X. könyvének forrásai között említi. Hagyján, ha Ovidius a költői halhatatlanság Homérostól Gallusig terjedő példái sorában (Amor. I. 15, 23—24) csak Lucretius egyéniségének „fenséges" *(sublimis)* vonását emeli ki ; de hogyan állíthatta volna — Enniusszal együtt — egyenesen szembe az ő csupán fenséges tárgyat éneklő költészetét Catullusszal, kivált amikor a saját erotikus költészetének igazolására felhozott Catullusról azt is hangsúlyozza, hogy a megénekelt adulteriumot a költő valóban el is követte (Trist. II. 423—430), ha tud Lucretius szerelmi életének végzetes ballépéséről? Ez esetben a szerelmi bájital őrültséget előidéző ártalmára figyelmeztető jótanács (Ars am. II. 105—106) mellől aligha maradt volna el Lucretiusnak intő példaként való említése, s talán az *Ibis* ominózus katalógusában sem az erőszakos halál görög és római, mitológiai, történeti és irodalomtörténeti példái közül Vitruvius, Velleius Paterculus, Seneca, Quintilianus, az ifjabb Plinius, Tacitus, Fronto, Diomedes, Servius, Sidonius Apollinaris is említik Lucretiust, de őrültségéről és öngyilkosságáról nem tudnak, Plutarchos sem, pedig az epikureizmussal szemben hivatkozhatott volna rá, különösen abban a munkájában, amely már címében viseli azt az állítást, hogy „nem élhet boldogan, aki Epikuros tanításai szerint él". Abban is Zieglernek kell igazat adnunk, hogy elképesztő ízléstelenség lett volna Statiustól a költőtársa, Lucanus kiválóságát hirdető sorokban (Silv. II. 7, 75—76) —

cedet Musa rudis ferocis Enni
et docti furor arduus Lucreti —

a *furor* szónak a platóni — vagy ha tetszik démokritosi — *mania* értelmében való használata, ha Lucretius életrajza már ekkor alkalmat adott volna ennek orvosi értelemben való felfogására is. Sőt hozzátehetjük, ez az ízléstelenség nemcsak a tudomány és költői ihlet ritka egységét megtestesítő Lucretiusszal szemben lett volna kegyeletsértő, hanem Lucanus születésnapjának ünnepi hangulatát is tapintatlanul megzavarta volna, annál is inkább, mert az ilyen baljóslatú példára való utalás szembenáll a csinos *genethliacon* elején az ünnepi euphémeiát bejelentő felszólítással (uo. 19—20) :

> Lucanum canimus, favete linguis,
> vestra est ista dies, favete Musae . . .

Egyenesen akkor állnánk nehéz feladat előtt, ha más oldalról bizonyítható volna Lucretius megőrülésének és öngyilkosságának a ténye s így azt kellene megmagyaráznunk, hogy van az, hogy erről Statius és még néhány — egyébként jól értesült forrás — nem tud. Márpedig ez volna a helyzet, ha a múlt század végén megtalált ún. *Vita Borgiana* valóban hitelt érdemlő, ókori hagyomány alapján ismerné Hieronymus adatait, Hieronymustól független forrásból, már akár Suetonius ez a forrás, mint azt az 1492. évi velencei Lucretius-kiadásnak a British Museumban őrzött példányához kötött üres lapokra 1502-ben Pontano tanítványa, Girolamo Borgia által jegyzett szöveg első kiadója, J. Masson gondolta,[17] akár Probus, akire újabban Girolamo Borgia bejegyzéseinek legalábbis egy részét A. Rostagni iparkodott visszavezetni.[18] Csakhogy már a *Vita Borgiana* első közlése után nem sokkal J. Woltjer kimutatta, hogy nem Hieronymus adatainak tőle független, sőt az ő tudósítását sok tekintetben gazdagító, megbízható hagyományával van itt dolgunk, hanem pusztán egy humanista kompilációval — vagy Borgia, vagy mestere, Pontano nézeteinek összefoglalásával[19] —, s Rostagni álláspontjának sokoldalú kritikája után E. Paratore is megerősítette, hogy a *Vita Borgiana* már Hieronymus Krónikájának az ismeretét feltételezi, egyetlen más forrásból nem ismert adatot nem tartalmaz, ami pedig ezeken túlmegy, az az ismert források adatainak nemegyszer durva félreértésén alapuló önkényes kombináció.[20] Vagy mi más véleményt alkothatnánk magunknak egy olyan elbeszélés szavahihetőségéről, amely pl. *Titus* Lucretiust *Quintus* Lucretiusszal összecseréli, vagy pedig amelynek legszembetűnőbb többlete egyéb forrásainkhoz képest az, hogy

anyja hosszú magtalanság után hozta költőnket a világra? Erről ugyanis már Woltjer megállapította, hogy Serenus Sammonicus orvosi tankölteménye egy sorának helytelen olvasatán alapul. A császárkori didaktikus poéta a terméketlenségre vonatkozólag a *De rerum natura* IV. könyvét idézi, ahol Lucretius valóban szól erről a kérdésről: *hoc poterit magni quartus monstrare Lucreti.* Ha „quartus" helyett „partus"-t olvasunk, már adva van a *Vita Borgiana* életrajzi adata: *matre natus diutius sterili.* Nos, Woltjer szellemes feltevését hamarosan megerősítette Fritsche, rámutatva, hogy a *Liber medicinalis* milanói editio princepsében a kérdéses sor (606) valóban így áll: *hoc poterit magni partus monstrare Lucreti.*[21] A *Vita Borgiana* éppúgy nem tekinthető Hieronymustól független forrásnak Lucretius betegségére és Cicero kiadói minőségére nézve, mint pl. az Usener által egy müncheni kódex alapján közzétett kronológiai jegyzetek Lucretius születése évére nézve.[22]

Ami pedig Lactantiust illeti, S. Brandt megfigyelései arra mutatnak, hogy itt is jóval többről van szó, mint pusztán az „argumentum ex silentio" önmagában véve többnyire problematikus esetéről.[23] Lactantius kitűnően ismeri és sokszor idézi Lucretiust, mégpedig, úgy látszik, nemegyszer könyv nélkül, miért is a Lucretius-kéziratoktól eltérő variánsainak szövegkritikai érték nem tulajdonítható. Idézeteinek itt-ott, amikor más filozófusokkal szemben játssza ki, pozitív előjele van, de többnyire, mint a kereszténységgel legkevésbé összeegyeztethető filozófiai rendszer, az epikureizmus képviselőjét, nemcsak elveti, hanem egyenesen megbélyegző kifejezésekkel illeti. Így pl. elcsodálkozik Epikuros híveinek esztelenségén *(amentiam)* általában, mert tagadják a gondviselést és minden dolog eredetét tovább nem osztható testek *(insecabilibus ac solidis corporibus)* véletlen egybeállásának tulajdonítják (de opificio dei 2, 10). Epikuros materialista elméletét Lactantius elsősorban Lucretiusból ismeri s így rá is vonatkozik a gondolatmenetet összefoglaló ítélet: Epikuros hívei „nevetséges bolondok" *(ridicule insaniunt).* Vagy máskor (uo. 6, 1) Epikuros „ostobaságát" *(stultitiam)* cáfolva, kimondja, hogy mindaz, amit Lucretius „őrülten állít" *(delirat)*, Epikurostól való. Egyszer (de ira dei 10, 16—17) Lucretius néhány sorát (I. 159—160 és 205—206) idézve az atomok tanával ellentmondást vél felfedezni bennük és felkiált, hogy aki ilyen ellentmondásba keveredik, mintha ép agyvelővel sem rendelkeznék *(quis hunc putet habuisse cerebrum, cum haec diceret nec videret sibi esse contraria?).* Egy-egy ilyen kifakadás mellett aligha mel-

lőzte volna Lactantius az utalást Lucretius orvosi értelemben is fennálló őrültségére, ha ilyen hagyományt ismert volna.[24] S ugyanígy, az öngyilkosságról szólva, amikor egyéb példák között — bár neve említése nélkül — Démokritos halálára nézve Lucretiust (III. 1041) idézi, nem mulasztotta volna el az öngyilkosság görög és római példái között az istentagadó költőt is felemlíteni (divin. inst. III. 18, 6), ha ismer valamiféle adatot Lucretius öngyilkosságára vonatkozólag. De ha Lactantius nem ismert ilyet — s ezt már R. Pichon teszi hozzá S. Brandt megfigyeléseihez —, akkor mindenekelőtt az a lehetőség esik el végképpen, hogy Suetonius akár Lucretius őrültségéről, akár öngyilkosságáról tudósított volna, hiszen Lactantius olyan széleskörű olvasottsággal rendelkezett, mint alig valaki az ő korában, s Suetonius afrikai elterjedtsége is bizonyítható, többek között Apuleius, Tertullianus, Marius Maximus, Censorinus és Solinus is ismerték. Ha pedig Lactantius olvasta Suetoniust és Lucretius megőrülésének és öngyilkosságának a történetét is megtalálta benne, lehetetlen, hogy megfeledkezzék róla, amikor — átvitt értelemben — Lucretius őrültségéről és Lucretiust is idézve az öngyilkos pogányokról beszél. Hiszen ez a történet olyan mértékben felelt volna meg azoknak a szempontoknak, amelyek alapján Lucretiust annyiszor cáfolta, hogy valósággal kínálkozott volna a felhasználásra.

K. Ziegler ennél is tovább megy és megállapítja, hogy még Hieronymus tanítója, Donatus sem ismert ilyen hagyományt; ezt bizonyítja éppen Vergilius életrajzának ismert synchronismusa: a tizenöt éves Vergilius azon a napon ölti fel a *toga virilis*-t, amelyen Lucretius meghalt. Valóban, itt olyan, az antik életrajzirodalomra jellemző jelképes coincidentia áll előttünk, mint pl. a három görög tragikus költő életrajzi adatainak a salamisi győzelem köré csoportosítása esetében, ez a synchronismus Vergiliust mintegy Lucretius örökösének tünteti fel — a *traditio lampadis* szép kifejezését használja evvel kapcsolatban Paratore.[25] De ha Donatus — akár Suetoniusból, akár más forrásból — tud Lucretius halálának tragikus körülményeiről, aligha elégszik meg a közömbös *decederet* szóval Lucretius „elköltözésének" a megjelölésére. A legendának tehát Hieronymus tanuló évei és az Eusebius-féle Krónika átdolgozása közé eső évtizedekben, kb. 350 és 380 között kellett keletkeznie — következtet helyesen Ziegler —, a szerelmi bájital őrjítő hatásának elterjedt hiedelme mellett talán Lucretius saját kijelentéseire is támaszkodva, hiszen a *De rerum natura* két helyén (IV. 1078 és 1117) ő maga

lnevezi *furor*-nak a szerelmi szenvedélyt, továbbá a III. 828—829. verseket is a *proprium* szó félreértésével a költő önvallomásának ehetett értelmezni :

> adde furorem animi proprium atque oblivia rerum,
> adde quod in nigras lethargi mergitur undas . . .

Csak azt nem értjük, hogy a Brandt megfigyeléseit helyeslő A. Brieger[26] a szerelmi bájital motívumát elvetve miért igyekszik még „menteni a menthetőt" és E. Stampini[27] önkényes feltevései felé hajolva Lucretius *insaniáját* a szellemi erőkifejtést valóban nem akadályozó epilepsziának értelmezni, továbbá, hogy Ziegler miért vonakodik a legendáért, amely Hieronymusnál bukkan fel először s az ő tanulóévei előtt semmi esetre sem keletkezhetett, Hieronymusra hárítani a szerzői felelősséget. Hiszen a jelzett két-három évtizedben senkit nem ismerünk, aki Hieronymusnál alkalmasabb lett volna a legenda keletkezésére vezető szellemi teljesítmény végrehajtására. Mert ez a teljesítmény a IV. század szempontjából tudományos teljesítménynek számít és a hozzá szükséges feltételek éppen Hieronymus felkészültségében voltak a leginkább megadva. Hieronymus egyaránt jól ismerte Suetoniust, akinek Caligula-életrajzából a fő motívumot vehette és Lactantiust, akinek éppen az epikureizmus ellen folytatott harcát mint Cicero filozófiai tevékenysége keresztény továbbfejlesztését értékelte nagyra, hiszen éppen Lactantius *De ira* és *De opificio dei* c. műveit mondja Cicero dialógusai — nyilván elsősorban a *De natura deorum* — kivonatainak (Hier. Ep. 70,5).[28]

Véleményünk szerint Lucretius megőrülésének és öngyilkosságának története Hieronymusnál nem is egyéb, mint a két szerzőből — Suetoniusból és Lactantiusból — merített elemek összekapcsolása, Suetoniusból, akit méltán idéz az Eusebius-féle Krónika római tárgyú bővítményeinek fő forrása gyanánt, és Lactantiusból, akit e Krónikában is olyan melegséggel említ, mint a keresztény szerzők közül senki mást ; Kr. u. a 317. év mellett mint Crispus tanítójáról szól róla, a maga kora legékesenszólóbb emberének mondja őt és Ennius jellemzéséhez hasonlóan emlékezik meg tiszteletre méltó szegénységéről : *vir omnium suo tempore eloquentissimus, sed adeo in hac vita pauper, ut plerumque etiam necessariis indiguerit.* Lactantiusnál lépten-nyomon olvashatott Hieronymus Lucretius „őrültségéről", az apologéta heves kifejezéseit *(delirare, insanire, non habuisse cerebrum)*, szó sze-

rint értelmezte, s minthogy *amor* és *furor* azonosítását magánál a költőnél is megtalálta, kézenfekvő volt rá alkalmazni a római életrajzi irodalom egyik toposát, amelyet valóban Eusebiust kiegészítő jegyzeteinek fő forrása, Suetonius kínált felhasználásra, csakhogy nem a *De poetis* Lucretiusról, hanem a *De vita Caesarum* Caius Caligularól szóló fejezetében (50) : *Creditur potionatus a Caesonia uxore amatorio quidem medicamento, sed quod in furorem verterit.* Forrásaiban találhatott hasonló feljegyzést Lucullusról is, akit különben a Kr. e. 74. évnél említ meg ; Plutarchos számol be arról, Cornelius Nepost idézve, hogy ő is szerelmi bájitaltól vesztette eszét (Luk. 43), valamint arról is, hogy Lucullus némelyek szerint önkezével vetett véget életének (uo. 42).

Lucretius öngyilkosságának feltételezésére ismét Lactantius néhány utalásának önkényes értelmezése adhatott alkalmat. Láttuk már, hogy ez utóbbi Démokritos öngyilkosságára nézve Lucretius egy sorát idézi. A költő itt az emberiség nagyjai között magasztalja a filozófust, aki azért választotta a halált, mert nem akarta szellemi ereje teljes hanyatlását bevárni (de rerum nat. III. 1039—1041), míg az egyházatya ezt az önkéntes halált semmivel össze nem mérhető bűnnek minősíti (div. inst. III. 18, 6). Lactantius már ebben az összefüggésben Démokritoson kívül még egy sor görög filozófust, Kleanthést, Khrysippost, Zénónt, Empedoklést és a rómaiak közül is Catót mint a Stoa követőjét említi, majd visszatérve az öngyilkosság bűnére, ugyanezekről a görög filozófusokról és az „őket utánzó" Catóról azt is megállapítja, hogy szörnyű tettüket halálmegvetésük bizonyítására hajtották végre *(ut mortem contemsisse dicerentur)*, s nem is elégedtek meg avval, hogy önmagukkal szemben a gyilkosság bűnét elkövették, hanem az önkéntes halál okait magyarázva másokat is erre a bűnre tanítottak (div. inst. epit. 34). Lucretiust sem a III. könyben, sem a Pentadius számára készült kivonatban nem említi az öngyilkos filozófusok sorában Lactantius, s ez a tény jó okkal szerepel annak a bizonyítékai között, hogy Lactantius még nem tudott Lucretius öngyilkosságáról. Ámde Lactantiusnak és nyilván Hieronymusnak is tudnia kellett, hogy Lucretius elsősorban avval a célzattal dolgozta fel Epikuros materialista filozófiáját, hogy az embereket a halálfélelemtől megszabadítsa s ebben az összefüggésben azt is ésszerűnek minősíti, hogy azok, akik már semmi jót nem várhatnak az élettől, önkezükkel vessenek véget szenvedésüknek (III. 943). Arra maga Lactantius figyelmeztet, hogy Lucretius dicsérőleg szól Démokritos öngyilkosságáról, így abban a bűnben ő is elmarasztalható, hogy az

öngyilkosságra tanított másokat. S különösen könnyen vonatkoztathatta Hieronymus azt az általános megállapítást Lucretiusra is, amikor Lactantius a kétféle halálmegvetésről beszél, a pogány filozófusokéról, akik az öngyilkosság bűnével mutattak rá példát, és a keresztény mártírokéról, akik inkább vállalták a halált, mintsem hogy elhagyják istent és a hitet elárulják. Igaz, pogány bölcseket is idéz Lactantius az ilyenfajta halálmegvetésre, Cicerót, aki a *homo iustus*, Senecát, aki a *homo honestus* eszményének feltételeként szabta meg, hogy ha kell, a halált is vállalni tudja (divin. inst. VI. 17, 25—29). *Item virtus est mortem contemnere, non ut adpetamus eamque nobis ultro inferamus, sicut philosophorum plurimi et maximi saepe fecerunt, quod est sceleratum ac nefarium* — mondja itt Lactantius, s ebbe a neveket nem említő általánosításba Hieronymus annál inkább beleérthette Lucretiust, akinél gyakrabban és élesebben senkit nem cáfolt Lactantius, mert megszokhatta azt is, hogy ez utóbbi Lucretius epikureizmusával szemben különösen sokszor játssza ki az Epikurost bíráló Cicerót, akinél többnyire csak azt veszi észre, ami Lucretiustól elválasztja és nem azt, ami összeköti őket.

Különböző természetű adatok merész egymásra vonatkoztatásával alakította ki tehát Lucretius életrajzát Hieronymus, de nem puszta koholmánynak, hanem írott forrásokkal igazolható tudományos eredménynek tekintette ezt s ezért bátran kiegészíthette vele Eusebius Krónikájának kronológiai adatait. De nyilvánvaló, hogy az így kialakult Lucretius-életrajz tendenciája ugyanaz maradt, mint a Lucretiust elmarasztaló kifejezéseké Lactantiusnál: rontani hitelét annak a filozófiai rendszernek, amely a pogány hagyományon belül is materializmusával, a gondviselést tagadó álláspontjával a legélesebben mond ellent a kereszténységnek, amely tehát a megegyezés olyan lehetőségeit sem kínálja, mint a platonizmus vagy a sztoicizmus.

Van mégis Hieronymus tudósításának egy mozzanata, amelyre nézve már nem tudunk egyetérteni Pichon és Ziegler elmarasztaló ítéletével, s ez éppen az az állítás, amelynek kedvéért ezúttal e tudósítás egészét alaposabban szemügyre venni szükségesnek tartottuk. Hieronymus szerint Lucretius „könyveit", amelyeket a költő őrületének szüneteiben *(per intervalla insaniae)* írt, s amelyek megírása után önkezével vetett véget életének, „utóbb" *(postea)* Cicero emendálta. Azok a kutatók, akik Lucretius lelki betegsége és öngyilkossága motívumának késői eredetét és keresztény célzatosságát bizonyítottnak látják, többnyire úgy vélik, hogy ezzel Cicero kiadói érdemét is az önké-

nyes kombinációk lomtárába száműzték. A kérdés irodalmán általában az a dilemma vonul végig, hogy vagy egészében elfogadják Hieronymus tudósítását, tehát Lucretius lelkibetegségét és öngyilkosságát is, Cicero kiadói érdemét is ténynek veszik, legfeljebb e lelkibetegség természetét kívánják a szerelmi bájital kevésbé hihető motivációjától elválasztva orvosilag különbözőképpen meghatározni és Cicero kiadói tevékenységének kisebb vagy nagyobb hatókört tulajdonítani, vagy pedig ezt a tudósítást egészben véve elvetik, s így Lucretius lelkibetegségével és öngyilkosságával együtt Cicero közreműködését Lucretius hagyatéka gondozásában is tagadásba veszik. A ritka kivételek közé számíthatók A. Ernout és N. F. Deratani, akik — e kérdés behatóbb tárgyalása nélkül — elvetik azt a hagyományt, hogy Lucretius remekműve egy lelkibeteg alkotása lenne, Cicero kiadói tevékenységével azonban mint megbízható adattal számolnak.[29]

Véleményünk szerint csak ez az álláspont lehet a helyes. Ha ugyanis felismerjük az egyházi felfogás bélyegét, sőt egyenesen olyan nagy tekintélyű egyházatya keze nyomát, mint Hieronymus, azon a hagyományon, amely az istentagadó költőt erotikus életének erkölcsi szeplőjével, őrültségének és öngyilkosságának a hírével kívánta diszkreditálni, fel kell tennünk mindjárt a kérdést, fakadhat-e a Lucretiust diszkreditáló hamis adatokkal közös tőről az az állítás, hogy Lucretius művét Cicero javította, vagy legalábbis gondozta közzététel előtt. Ez esetben vagy arra kellene gondolnunk, hogy Cicero javító kezének olyan eredményt tulajdonít Hieronymus, amely a hibákat kiküszöbölte — de hiszen akkor Lucretius műve nem lenne egészen elvetendő és feleslegessé válna a történet, amely a kárhoztatott művet egy őrült elme szüleményének igyekszik feltüntetni, más szóval Cicero kiadói felelőssége közömbösítené a Lucretius őrültségéről szóló anekdotának egyházi szempontból mindenesetre kívánatos hatását. Vagy pedig azt kellene hinnünk, hogy Cicero kiadói szerepe keresztény szempontból egyben bűnrészesség is, azaz Hieronymus Lucretiusszal együtt Cicerót is meg akarná bélyegezni. Ez esetben persze Hieronymus már megfigyelt „tudományos" módszere szempontjából elegendő alapot nyújtott volna Cicero levele öccséhez, amelyből legalábbis annyi kétségkívül kiviláglik, hogy Cicero kezén megfordult Lucretius költői hagyatéka, de egyéb adatok híján Hieronymus — vagy akár az ő közvetlen szellemi környezete — csak akkor következtetett volna ebből Cicero kiadói szerepére, ha ez Lucretiusról vallott felfogása tendenciájával megegyezett volna. Márpedig, ha Cicero „javí-

tása" használt Lucretius művének, akkor Lucretius őrültsége nem szolgáltat feltétlenül alapot az istentagadó mű elvetésére, ellenkező esetben pedig Cicero kiadói szerepének Hieronymus részéről való konstruálása azt jelentené, hogy Hieronymus a pogány filozófia e két kiemelkedő képviselőjét, Lucretiust és Cicerót egyetlen mozdulattal kívánta elutasítani magától.

De vajon tulajdonítható-e ilyen szándék Hieronymusnak vagy akár az ő közvetlen szellemi környezetének? Kétségtelen, a „Ciceronianus" minősítés mint a pogány művelődési orientáció foglalata a „Christianus" ellentéteként szerepel abban a híres látomásban, amelyet Eustochiumhoz intézett, a szűzesség megőrzéséről szóló levelébe szőtt Hieronymus (Ep. XXII. 30). Eszerint már Jeruzsálemben, a Szentírás barbár latinságával nehezen barátkozva — még a régi latin bibliafordításról, az Italáról van szó, amelyet utóbb az ő szövegének, a későbbi Vulgatának kell majd a használatból kiszorítania — fájdalmasan nélkülözi könyvtárát, amelyet a korábbi évek alatt Rómában nagy gonddal és fáradsággal gyűjtött össze. Cicero olvasása kedvéért előre bőjttel vezekelt, majd a klasszikus latinság után érzett vágynak ellenállni nem tudva, Plautushoz nyúlt. De a lelkiismeretfurdalás nem hagyta nyugodni. Egyszer, a negyvennapos bőjt közepetáján, lázas betegségbe esett, s lelke a túlvilági bíró ítélőszéke elé ragadtatott. Ott, az üdvözült lelkek fényes alakjai között a földön elterülve kellett hallania a súlyos ítéletet: *Ciceronianus es, non Christianus!* A rámért visszőcsapásoknál is jobban gyötörte a bűntudat tüze s az élők világába, ifjúkora vétkeit jóvátenni, csak esküvel megpecsételt ígérete árán térhetett vissza: „Uram, ha valaha is világi könyveket veszek a kezembe, ha olvasom őket, vedd olybá, hogy tégedet megtagadtalak" *(domine, si umquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi).*

Elhamarkodott dolog lenne a belletrisztikusan alakított elbeszélésből, amely a túlvilági látomások antik toposát[30] a középkor utóbb gazdagon kibontakozó műfajára[31] örökíti, arra következtetni, hogy Hieronymus olyan lelki válságáról számol itt be, amely után valóban egyszer s mindenkorra elfordult Cicerótól vagy éppen szembefordult vele. Itt nem is annyira Ciceróról van szó, mint inkább az egész klasszikus latin irodalomról, amelynek Cicero éppen mint a legtöbbre tartott képviselője egyben összefoglaló szimbólumául is kínálkozott. S nem is annyira a tőle való elszakadást hitelesíti, mint inkább ez elszakadás lélektani nehézségeit érzékelteti a látomás. Ezeket a nehéz-

ségeket nem tudta legyőzni Hieronymus, talán nem is akarta mindig ; annyi tény, hogy Cicero kedvéért utóbb inkább a látomás hitelességét tagadta meg. Mert Cicero hatásától nem tudott szabadulni, s hiába hozta fel saját mentségére, hogy korábbi Cicero-olvasmányainak az emléke az, ami latin stílusán eltörölhetetlen nyomokat hagyott ; az őt esküszegéssel vádoló Rufinusszal szemben végül is a próféták tekintélyére hivatkozik, akik az álmokba vetett hitet tilalmazták. Éppen ezért egyenesen szemérmetlenséget vet Rufinus szemére, aki egy álomban tett fogadalmat kér számon tőle : ez ugyanolyan értelmetlenség, mint azt gondolni, hogy valakit egy álmában elkövetett házasságtörés juttathat örök kárhozatra (adv. Ruf. I. 30—31). Joggal találja Th. Zielinski az egész korai keresztény-latin irodalomnak Ciceróhoz való viszonyára jellemzőnek azt is, hogy már Hieronymus előtt Lactantius számára alapvető jelentőségük van Cicero filozófiai műveinek, s azt is, hogy Hieronymus felismeri, sőt elismeréssel illeti Lactantius keresztény filozófiájának cicerói alapjait ;[32] Hieronymus elsősorban Lactantius *De ira dei* című munkájával kapcsolatban teszi ezt a megállapítást, melyről elmondható, hogy Cicero *De natura deorum*-jának antiepikureista érveit egyenesen Lucretiusszal szemben élezi ki — amint látni fogjuk még, nem is egészen Cicero eredeti intenciója ellenére. Cicero tehát Lactantius szemében ugyanúgy, mint Hieronymus szemében, az epikureizmus ellenlábasa s mint ilyen, a keresztény teológiának is szövetségestársa lehet, az epikureizmus legkövetkezetesebb római képviselőjével, Lucretiusszal szemben is.

De bármilyen hullámzást kellene is feltételeznünk Hieronymus vonzalmában Cicero iránt, éppen akkor, amikor Eusebius Krónikájának az átdolgozásával foglalkozik, lenyűgöző erővel hat rá Cicero nagysága. Éppen a Krónika bevezetése bizonyítja ezt, a Vincentiushoz és Gallienushoz intézett ajánló levél, amely elsőnek Cicerót említi, mégpedig annak a bizonyítására, hogy minden fordítás — s a maga művét a főleg római tárgyú kiegészítések ellenére csupán Eusebius görög nyelvű munkája fordításának tekinti — milyen alig leküzdhető nyelvi nehézségekkel találja szemben magát. A *noster Tullius* kifejezés természetesen Hieronymus szóhasználatában csupán Cicero rómaiságát jelenti a görögökkel szemben, de az egész mondat hanghordozása a legnagyobbnak tudott római író iránt az elismerést és a csodálatot érzékelteti, még akkor is, amikor fordításainak éppen a dolog természetéből következő elégtelenségét állapítja meg : ha Platónt, Aratost vagy Xenophónt fordítja, még az ő ékesenszólásá-

nak arany folyamát is szennyes és zavaros akadályok gátolják, amelyek Cicero nyelvét szinte felismerhetetlenné teszik *(in quo opere ita saepe aureum illud flumen eloquentiae quibusdam scabris et turbulentis obicibus retardatur, ut qui interpretata nesciunt, a Cicerone dicta non putant)*. Az „aureum illud flumen eloquentiae" emberének a tekintélyét emeli a fényes származás, ezért kell, s minthogy a lovagrend társadalmi jellege már elhomályosodott, egy már Silius Italicusnál (Pun. VIII. 405) felbukkanó, majd Plutarchos (Cic. 1) és a Sextus Aurelius Victornak tulajdonított, Hieronymusszal közel egykorú *De viris illustribus* (LXXXI) által is felemlített hagyomány alapján lehet is a lovagrendi *homo novus*-t királyi vérből eredeztetnie: *Cicero Arpini nascitur matre Helvia, patre equestris ordinis ex regio Vulscorum genere* — fűzi Hieronymus az i. e. 106. évhez, Cicero születési évéhez. A bizonytalan eredetű és Cicero saját kijelentéseivel nehezen összeegyeztethető[33] hagyományt Hieronymus ugyanúgy tendenciózusan használja fel, mint ahogyan tendenciája van a Lucretius-lemmának is. Csakhogy a kettőben éppen ellentétes tendencia nyilvánul meg, az egyik Cicero tekintélyének az emelésére szolgál, a másik az epikureizmusra vél döntő csapást mérni azáltal, hogy legismertebb, Lactantius által elsősorban támadott képviselője őrült volt és öngyilkosságot követett el.

Ebből szükségképpen következik, hogy — ha Hieronymustól való Lucretius őrültségének és öngyilkosságának a híre — nem lehet az ő leleménye az is, hogy Lucretius irodalmi hagyatékát Cicero vette gondozásba. Hiszen ha ez is az ő leleménye volna, vagy azt kellene feltételeznünk, hogy a Lucretius művét elutasító ítéletet mindjárt enyhíteni kívánta volna avval, hogy Cicero javított rajta, vagy azt, hogy Cicerót is mint a mű kiadóját akarta volna diszkreditálni. Márpedig Hieronymusnak e két lehetséges célzat közül egyik sem tulajdonítható, az első azért nem, mert senkiről nem képzelhető, hogy ilyen balkezesen tegye saját konstrukcióját értelmetlenné, a második azért nem, mert ellentétben áll avval a tisztelettel, amellyel Cicerót körülvette. S minthogy sem Cicero, sem Lucretius ókori utóéletében nem ismerünk olyan irodalmi vagy filozófiai irányt, amelynek érdekében állott volna kettejök egyeztetése, illetőleg ilyen természetű egymás mellé állítása, a legnagyobb valószínűséggel amellett foglalhatunk állást, hogy Cicero kiadói szerepét illetően Hieronymus valóban megbízható hagyományra támaszkodott. A Lucretius-lemmának ezt az egyetlen adatát meríthette Suetoniusból, mint ahogyan minden bizonnyal innét vette az i. e. 17. évhez fűzött lemmát,

amely Vergilius hagyatékának a sorsáról szavakig menően egyező formulával emlékezik meg ; itt ugyanis, a Donatus-féle Vergilius-életrajzzal egybehangzóan jegyzi meg Hieronymus, hogy az *Aeneis-t* „utóbb" *(postea)* Varius és Tucca „javították ki" *(emendarunt)*. Hogy Varius és Tucca „javításai" Hieronymus szerint sem érinthették az *Aeneis* lényegét *(emendarunt ea lege, ut nihil adderent)*, az még Cicero kiadói szerepével kapcsolatban is foglalkoztatni fog minket. De egyelőre csak utalunk erre, valamint arra is, hogy akik Lucretius lelkibetegségével és öngyilkosságával együtt Cicero kiadói szerepét is tagadásba veszik, a két nagy római filozófiai, irodalmi, sőt politikai álláspontjának olyan ellentétes vonásaira hivatkoznak, amelyek alapján Cicerónak, ha egyáltalán alaposabban foglalkozott vele, szerintük Lucretiust el kellett volna utasítania magától.

2. Cicero kritikája Lucretius művéről

Ha már az érvek között szerepel Cicero feltételezhető véleménye Lucretiusról, képzelhető-e szerencsésebb helyzet, mint hogy ezt a véleményt első kézből, magától Cicerótól hallhatjuk? De mit szóljunk, ha ez a vélemény maga olyan problematikus megfogalmazásban jelentkezik, hogy értelmezésének a története a *quot homines tot sententiae* zavarbaejtő képét tárja szemünk elé? A tényállás az, hogy Cicero alig néhány hónappal Lucretius halála után, minden jel szerint i. e. 54 februárjában a következőket írja testvérének, Quintusnak : *Lucretii poemata ut scribis ita sunt multis luminibus ingenii multae tamen artis sed cum veneris virum te putabo si Sallustii Empedoclea legeris hominem non putabo* (ad Quintum fratrem II. 9 [11]). Hogy ki az a Sallustius, akinek *Empedoclea* c. művét, tehát minden valószínűség szerint Empedoklés filozófiáját feldolgozó tanítóköltemányét Lucretiusszal egy füst alatt, de korántsem egészen egyforma értékeléssel említi Cicero, a történetíróval azonos-e, amint pl. R. Hirzel véli,[34] vagy a Cicero levelezésében többször (így ad Quintum III. 4., III. 5. ad fam. II. 17.) szóba kerülő Sallustiusszal, mint azt E. G. Sihler jó érvekkel bizonyítja,[35] ezúttal nem kívánunk foglalkozni, az idézett levélrészlet e nélkül is elég kérdést ad fel nekünk. Mégis az egész periódust kell szemügyre vennünk, hiszen még a központozásra nézve sincs általánosan kötelező megegyezés, nevezetesen a *sed cum veneris* szavakra nézve vitatott, hogy a Lucretiusra vonatkozó megállapítás végződik, vagy

inkább a Sallustiusra vonatkozó kezdődik-e vele. De ha egy sor Cicero más leveleiből vett analógia alapján[36] aposiopesist feltételezünk és a pontot nem az *artis* és a *sed*, hanem a *veneris* és a *virum* szavak közé helyezzük, azaz arra gondolunk, hogy Cicero egy személyes megbeszélésre halasztja Lucretius „poémáinak" behatóbb értékelését, s nem Sallustius művének Quintus részéről való elolvasását arra az időre, amikor ezt alkalma lesz öccse kezébe adni[37] — Lucretiusról adott véleményének futólagos, kifejezetten ideiglenesnek szánt megfogalmazása is több tekintetben problematikus marad. Mindenekelőtt a *tamen* szócska szúrt szemet a Cicero-kiadók és Lucretius-kutatók egymást követő nemzedékeinek : ha Cicero az *ingenium* csillogásából, az *ars* érdeméből is sokat fedez fel Lucretius költészetében, hol van az ellentét, amelyre a *tamen* kötőszó utal?

Több, egymásnak ellentmondó kísérlet történt e nehézség legyőzésére a kézirati hagyomány elfogadása alapján, szövegjavítás nélkül is. Így mindenekelőtt R. Reitzenstein, aki az *ars* szóban itt a görög τέχνη, τεχνολογία latin megfelelőjét látja, azaz valamely tudományág rendszeres, a költészettől, de még egy Scaevola derűs *humanitas*-ától is idegen feldolgozását, mint ahogyan egyik Atticushoz intézett levelében (IV. 16) Cicero valóban így indokolja, hogy *De oratore* c. művének csak első könyvében szerepelteti a tréfakedvelő öreget : *Erat primi libri sermo non alienus a Scaevolae studiis: reliqui libri τεχνολογίαν habent, ut scis. Huic ioculatorem senem illum, ut noras, inserere nolui.* Ilyen értelemben állna szemben Cicero ítélete szerint Lucretius költeményében az *ars* az *ingenium*-mal, s teszi fáradságossá az olvasását, ha nem is olyan embertelenül olvashatatlanná, mint Sallustius *Empedocleá*-jáét. „Den *lumina ingenii*, den glänzenden poetischen Einlagen, stehen die vielen rein technischen Partieen entgegen, welche nur der *ars*, dem System, dem Lehrbuch angehören."[38] Meg kell vallanunk, hogy tőlünk e kísérlet szubjektív kiindulópontja is idegen: „Beachten wir nur, wie wir selbst den Lukrez beurteilen : Der poetische Leser ärgert sich an der rhytmisierten Mathematik, die einen grossen Teil des Gedichtes grade zu unleserlich macht." De Reitzenstein magyarázata véleményünk szerint már csak azért is elfogadhatatlan, mert az *ars* nem jelent akármilyen tudományt ; a természet jelenségeinek olyan filozófiai magyarázatát, amilyenre Lucretius törekszik, semmi esetre sem, hanem valamilyen emberi tevékenységet, mesterséget, művészetet, τέχνη-t, illetőleg mint a görög τεχνολογία, ha tankönyvet, akkor is legfeljebb olyat,

amely az efféle emberi tevékenység szabályait foglalja rendszerbe, módszertanát határozza meg. Ilyen tudomány a rhetorica, az *ars dicendi*, amit a *De oratore* második és harmadik könyve valóban szisztematikusabban tárgyal, mint az első, de *ars philosophiae* (Acad. post. I. 17) is a filozófiai módszert jelenti, és nem magát a filozófiát, a „definíciók tana", *definiendi artes* (de fin. IV. 8) meg éppen e módszertan egyik fejezete, amennyiben nem valamiféle meghatározások rendszerét, hanem legfeljebb a helyes definíciók alkotásának a szabályait foglalhatja magában. Aminthogy később is a görög τέχνη-nek és a cicerói szóhasználatnak megfelelően él tovább az *ars poetica*, *ars regnandi* stb., tehát mindig valamely gyakorlatot tudatosító, illetőleg szabályozó elmélet értelmében, de a „rerum natura" szükségképpen kívül marad a hatókörén, még a *septem artes liberales* későbbi terminológiájában is csak *a potiori* kerülhetett a „művészetek" közé, a grammatica, rhetorica, dialectica, arithmetica, geometria és musica mellé az astronomia, de bizonyos fokú különállását még így is elárulja — a geometriával együtt — főnévi és nem a *grammatica ars*, γραμματικὴ τέχνη-féle jelzős kapcsolatok emlékét őrző melléknévi alakjával.

„Dass *multa ars* viele technischen Partieen bedeuten könne, bestreite ich . . . prinzipiell" — veti Reitzenstein ellenébe teljes joggal, bár minden indokolás nélkül E. Norden. Ő annak a görög irodalomelméletben hosszú múltra visszatekintő ellentétnek a szempontjából értékeli Cicero ítéletét, amelyet így fogalmazott meg utóbb Horatius: *natura fieret laudabile carmen an arte — quaesitum est*... (AP 408—409). Ugyancsak az *Ars poetica*ból tudjuk, hogy Démokritos a költővel veleszületett tehetséget, az *ingenium*-ot olyannyira a művészi tudatosság, az *ars* fölé helyezte, hogy a józan költőket *(sanos poetas)* egyenesen kizárta a Helikonról (AP 295—297), de Horatius másként ítélt, s tehetség és tudatosság egymásrautaltságának az elvét vallotta: *ego nec studium sine divite vena — nec rude quid prosit video ingenium* . . . (AP 409—410). Norden szerint ugyanez volt már Cicero álláspontja, s éppen azt dicséri Lucretiusban, hogy — szemben a *novi poetae* Cicero által megvetett kisműves műgondjával — igazi lángelme, veleszületett tehetségét mégis a művészet szoros szabályai alá veti, azaz φύσις és ἄσκησις mintaszerű egységét képes megvalósítani.[39] Könnyű volna már itt kiegészíteni Norden fejtegetéseit avval, hogy φύσις és ἄσκησις, illetőleg τέχνη problémája valóban Cicero műveiben is kimutatható, mégpedig a humanista művelődéselmélet általánosabb összefüggéseiben.

Archiast védő beszédében pl. úgy foglal állást, hogy még mindig többet ér a természetes adottság *(natura)* a tanultság *(doctrina)* nélkül, mint fordítva, de a rendkívüli emberi nagyság, amilyenre az ifjabb Scipio és barátai mutattak példát, a kettő egységén alapszik : *cum ad naturam eximiam et illustrem accesserit ratio quaedam conformatioque doctrinae* (Arch. 7). Mégis, rá kell mutatnunk mindjárt Norden értelmezésének arra a gyöngéjére, hogy nem veszi figyelembe az egy lélegzetvétellel kimondott kettős ítélet egészét. Sallustius *Empedocleá*-jának merev visszautasítása oly módon kapcsolódik Lucretius megítéléséhez, hogy ez utóbbi sem tartalmazhat teljes elismerést : Lucretius költészetében van jó is, rossz is, de hogy mi az igazán rossz, azt akkor fogja csak látni Quintus, ha Sallustius művével is megismerkedik.

Ez a főhibája G. L. Hendrickson inkább szellemes, mintsem meggyőző javaslatának is ; eszerint *tamen* nem Cicero ítéletén belül, hanem a két testvér — Marcus és Quintus — között felmerült ellentétre utalna. *Ita sunt* — ismeri el öccsének feltételezhetően elismerő nyilatkozata helyességét Cicero, ami Lucretius eredeti tehetségét, *ingeniumát* illeti : *mégis* helyesbítésre szorul Quintus véleménye, amennyiben bátyja a műgond, a tudatos művészet, csiszoltság, egy szóval az *ars* tekintetében is sokra tartja Lucretius művészetét, míg Quintus feltehetően a *novi poetae* csiszoltságához mérve e tekintetben nem találta kielégítőnek.[40] Amellett, hogy a Sallustiusról szóló véleménynek a Lucretiusról szóló véleményhez kapcsolódása nem teszi valószínűvé, hogy Cicero ez utóbbiról minden korlátozás nélkül, egyértelmű lelkesedéssel kívánt volna nyilatkozni, talán az is ellene mond Hendrickson feltevésének, hogy az eleven párbeszéd mondatfűzését veszi inkább alapul, mint a levelezés útján, hetek, sőt esetleg hónapok kiesésével egymásnak felelgető emberek dialógusát : ha amott az imént elhangzott vélemény megismétlése nélkül mondhatunk ellent, a levélíró aligha fogalmaz annak feltételezésével, hogy a címzett még szinte szó szerint emlékezik saját szavaira, vagy éppen másolattal a kezében konfrontálja saját maga és levelezőtársa véleményét. Más szóval, ha Cicero a Hendrickson által feltételezett finom distinkció értelmében válaszolt volna öccsének, akkor válaszában nemcsak azt ismételte volna meg ennek szavaiból, amivel egyetért, hanem még inkább azt, amivel nem ért egyet, hogy a főellentétek tisztázódjanak, akkor is, ha egy részletesebb megvitatást a *sed cum veneris* szavak későbbre, a legközelebbi személyes találkozás alkalmára halasztanak.

A teljesség — nem a kérdés alig áttekinthető irodalmának, de legalább a megoldás-típusok teljességének a — kedvéért kell megemlítenünk az antik filozófia kiváló lengyel ismerőjének, A. Krokiewicznek a megjegyzéseit, amelyeket C. Bailey ismert Lucretius-kiadásához fűz. Cicero levelének értelmezésében Bailey lényegében Nordennel közös álláspontot foglal el: Ennius és a régibb latin költők *ingeniuma* és az alexandriai befolyás alatt álló kortársakra jellemző *ars* szerencsés kombinációjáról lenne itt szó.[41] Krokiewicz azonban a *multae tamen artis* kifejezésben a *multae* jelzőnek pejoratív értelmet tulajdonít: „ad vituperationem potius quam laudationem spectat." És hivatkozik Catullusra (112), aki egy bizonyos „kiállhatatlan" Nasot nevez *multus homo*-nak, valamint a sok tekintetben valóban Lucretius mintaképének tekinthető Ennius megítélésére Ovidiusnál (Trist. II. 424): *Ennius ingenio maximus, arte rudis.*[42] Csakhogy véleményünk szerint mindkét párhuzam tarthatatlan, az utóbbi, mert ha Ovidius az aranykori költészet eredményeinek birtokában Ennius művészetét nyersnek tarthatta is, Cicero számára még Ennius volt a *summus epicus poeta* (de opt. gen. or. 1), akinél szívesebben senkit sem idéz, akiben nem valami avult régiséget, hanem éppen a latin nyelv (de or. I. 34) és költői forma megújítóját látja. E tekintetben egyenesen elődjét tiszteli benne, aki a költészet terén már olyan reformot hajtott végre, amely őt a próza művészi kiképzésében hasonló törekvésekre bátorítja (or. 51). Igaz, egy ízben megrója a közvetlen szemlélettől túlságosan elütő metaforáját, de akkor is siet mindjárt ugyancsak tőle hozni fel annál inkább helyeselhető példákat (de or. III. 40—41). Enniust egyenesen mint a tökéletesebb művészet *(Ennius... sane perfectior)* és magasabb fokú csiszoltság képviselőjét állítja szembe Naeviusszal; ő maga a régiség tiszteletében odáig megy el, hogy sajnálja a régi rómaiak lakomáin énekelt hősdalok elvesztét és Ennius részéről is nehezen feltételezi, hogy őszintén kicsinyelné *(qui se illum, ut simulat, contemneret)* azt a Naeviust, aki bár kevésbé csiszoltan *(minus polite)* írt nála, de akinek saját költészete mégis sokat köszönhet (Brut 19).[43] Még kevésbé ítélhette meg Cicero az enniusi hagyományt továbbfejlesztő Lucretius művészetét úgy, ahogyan Ovidius utóbb Enniusét, mert — mint még látni fogjuk — ez a továbbfejlesztés ugyanabba az irányba mutatott, mint saját költői kísérletei, amelyekre szemmelláthatóan támaszkodott is Lucretius. Ami pedig *multus* pejoratív értelmét illeti, Catullusnál sem szükséges kereskednünk, magánál Cicerónál is megtaláljuk efféle fordulatokban, mint

ne... multus et insolens sim (de or. II. 87), ami kb. így fordítható: „hogy ne legyek sok beszédemmel senki terhére"; Catullus Nasója is „terhére van az embereknek", „sokallják" tolakodása miatt, ahogyan G. Friedrich értelmezi: „Du bist überall zu finden, Naso . . ."[44] A helyes értelem tehát mindenképpen *multus* „sok" alapjelentése felől közelíthető meg, Catullus epigrammájának második sorában is, ahol legfeljebb a „kéjben telhetetlent" vagy „szerelmével tolakodót" jelenti, de semmi esetre sem a *molere* elavult participiumának olyatén obszcén értelmű felújítását, mint J. B. Bury gondolta.[45] Mint az *ars* jelzője is csak abban az értelemben juthatna pejoratív mellékzöngéhez, ha azt feltételeznők, hogy Cicero számára túl sok volna Lucretius művészetében a művészkedés, eltúlzott volna a műgond, ami éppen nem feltételezhető annál a szónoknál, aki maga is csak akkor mer a forum nyilvánossága elé lépni, amikor úgy érzi, hogy amivel fellép, az már *perfectum ingenio, elaboratum industria*, azaz gondolati tartalom tekintetében is tökéletes és kellő műgonddal is van kidolgozva (de imp. Cn. Pomp. 1). Még ha a *νεώτεροι* (ad Att. VII. 2), a *cantores Euphorionis* (Tusc. III. 19) valamelyikéről, tehát azoknak az alexandriai módra mesterkedőknek egyikéről volna szó, akiket valóban megvetett Cicero, s akikkel éppen Ennius emberi tartalommal teljes művészetét állította szembe (uo.), de nem általában formaművészetük miatt, hiszen láttuk már, hogy Ennius formai értékeit is nagyrabecsülte, hanem azért, mert a *novi poetae* művészetét keresettnek és tartalmatlannak érezte. De nem érezhette keresettnek Lucretius nagyvonalú költészetét, s hogy tartalmatlannak nem érezte, arra Krokiewicz annál kevésbé gondolhat, mert hiszen alapfeltevése szerint éppen a dicséröleg kiemelt *multis ingenii luminibus*szal állna szemben a megróvólag említett *multae tamen artis*, ahol szerinte *multa* alatt *tumida, molesta* volna értendő.

Rövidebben végezhetünk — C. Bailey helyesléséről[46] ellenére — egy olyan értelmezéssel, amely Lucretius lelki betegségét feltételezi. Hieronymus tudósításának forráskritikájával ezt a kérdést lezártnak tekintjük s így elesik H. W. Litchfield ötlete, amely szerint *tamen* a két testvér előtt jól ismert, de Marcus levelében elhallgatott betegséggel szemben minősítené inkább a művészi kidolgozottságot, mint az eredeti gondolatok sziporkázását váratlannak: sok ilyen sziporkát, *mégis* nagy művészetet is talál az elmebeteg költő művében Cicero s ez éppen az, ami meglepi.[47]

Így tehát mindaz a kísérlet, amely szövegjavítás nélkül iparkodott Cicero kijelentését értelmezni, hajótörést szenvedett. Azok közül a javaslatok közül viszont, amelyek korrekcióhoz folyamodtak, egyet mindenesetre már részben ugyanolyan érveléssel zárhatunk ki, mint amely alapján Norden és Hendrickson a kézirati hagyományt elfogadó értelmezésével szemben foglaltunk állást. Kubik ugyanis *tament etiam*ra javítja,[48] s ebből az következnék, hogy Lucretius költészetében mind az *ingenium*, mind az *ars* kiérdemelte Cicero elismerését.[49] Csakhogy, láttuk már, a Sallustius *Empedocleá*-ját egy szójátékszerű fordulattal teljesen elutasító szavak Lucretiusnak nem ilyen teljes elismerését tartalmazó ítélethez kapcsolódnak : Lucretius és Sallustius egyidejű megítélésének a mondatfűzése olyan gondolatmenetet tükröz, amely szerint Lucretiusban van negatív és van pozitív vonás is, ezt majd személyesen kell megvitatni, de Sallustius műve egyértelműen rossz, ezt még végigolvasni sem érdemes, különben is : végigolvasása hőstett lehet, de nem emberhez méltó.

Nincs más hátra, mint visszatérni a régi álláspontho z : a szövegben vagy *multis luminibus ingenii* vagy *multae artis* előtt a *non* tagadószó pótlandó, s eszerint Cicero vagy az *ingenium* vagy az *ars* kielégítő mértékét venné Lucretiusnál tagadásba. De hozzá kell tennünk mindjárt, hogy a dilemma megoldása általában rendkívül önkényes, a különböző Cicero-kiadók, illetőleg Lucretius-interpretátorok szubjektív érzésein alapul, amit elég talán két jellemző példával illusztrálnunk. Fr. Marx az első, Ernesti (1737) óta közkeletű megoldást tartja a legjobbnak : *non multis ingeniis*... — „an den überlieferten *multae tamen artis* wird niemand rütteln, der bedenkt, dass Cicero über Dichter nach Art des Ennius anders urteilt wie Horaz oder Ovid."[50] R. Pichon viszont többekkel együtt szívesebben látja *multae* előtt a tagadószót : „il me semblait que Cicéron devait trouver insuffisamment jolie la forme de Lucrèce."[51] Az első megoldást választja K. Lachmann, J. Vahlen, M. Nisard, G. Saintsbury és A. Rostagni[52] — e két utóbbi főleg azért, mert szerintük Cicero tartalmi érdemet nem ismerhetett el annál a költőnél, aki az általa megvetett epikureizmust hirdette formai szempontból figyelemre méltó költészetében. Lényegében ezt az álláspontot vallja F. W. Schneidewin is, amennyiben a *non* tagadószót ő is a *multis luminibus* elé helyezi, csupán az ablativus és genitivus qualitatis váltakozásának stilisztikai szeplőjét kívánja eltüntetni úgy, hogy *multae* helyett is az első tag *luminibus* szavával egyeztetett *multis*t feltételez.[53] A második megoldás mellett foglal

állást, azaz a *non* tagadószót a *multae artis* elé helyezi Th. Bergk, J. Woltjer, Fr. Leo;[54] lényegében ez utóbbi álláspontot vallja, s csak formailag tér el tőle G. della Valle, amennyiben *incultae artis* conjecturát alkalmaz, azaz valójában ugyancsak azt feltételezi, hogy Cicero a művészet finomságát tagadta meg Lucretiustól.[55]

De kiemelhető-e egyáltalán ennek a kérdésnek a megítélése a szubjektív önkény köréből? Véleményünk szerint igen, de csak úgy, ha egyben Cicero ítéletét Lucretiusról kiemeljük elszigeteltségéből, azaz Cicero más hasonló kijelentéseivel hozzuk összefüggésbe. Reitzensteinnél ugyan megfigyelhető ilyenféle törekvés, de mindjárt annak a megállapításnak a kíséretében, hogy az egyetlen kínálkozó párhuzam csak „látszólagos egyezést" mutat, s ez valóban fennáll arra az idézetre nézve, amelyet ő a *De divinatione* II. könyvéből felhoz.[56] Itt ugyanis arról a Sibyllinumról van szó, amelynek alapján, mint Suetoniustól (Div. Jul. 79) tudjuk, Lucius Cotta quindecemvir a szenátusban Julius Caesar *rex* címét hozta javaslatba; érthető, hogy a köztársaság rendjét védelmező Cicero számára nem pusztán elméleti, hanem elsőrendű politikai feladat volt a Sibylla-könyvek hitelét támadni. Megtagadja tehát tőlük az isteni sugallatot feltételező *furor*t és jó érzékkel figyeli meg még homályosságukban is a minden szükségletre alkalmazhatóság célzatát szolgáló józan számítást: az *ars*, azaz nem a „művészet", hanem a „mesterkéltség" bizonyítékát látja az acrostichon egyébként a római közönség előtt Enniusból is ismert játékosságában: *Non esse autem illud carmen furentis quum ipsum poema declarat; est enim magis artis et diligentiae quam incitationis et motus* (de div. II. 54). De ezzel elesik az az egyetlen szempont is, amely *Reitzenstein* számára valamiféle tanulság levonására mégis csak alkalmassá teszi ezt az idézetet: ha Cicero a Sibylla-versekkel kapcsolatban nem a művészi tökéletességet kívánja magasztalni, hanem éppen az ἐνθουσιασμός-nak ellentmondó vonásait emeli ki, akkor az *ars* szó Lucretius kritikájában is a *lumina ingenii* kifejezéssel szembehelyezve valami gáncsot kell, hogy kifejezzen. Csakhogy ez legfeljebb akkor volna igaz, ha Cicero a művészi alkotásban a *mania*nak ahhoz hasonló szerepet tulajdonítana, mint Platón vagy Démokritos, azaz *ingenium* azonosítható volna *furor*ral, viszont ezt a Sibylla-versekre vonatkozó kijelentésével sem lehet bizonyítani, hiszen itt Cicero a Sibylla-verseknek nem esztétikai értékét, hanem vallási szempontból kötelező érvényét teszi vitássá.

Lényegében Reitzenstein véleményét osztja, de Cicero más gondolatmenetével egyezteti a Lucretius-kritikát P. Numminen, aki úgy találja, hogy az értelmezés kulcsát a *De oratore* adja kezünkbe.[57] Ennek a hivatkozásnak kétségkívül megvan az az értéke, hogy mutatja : a két Cicero-testvér között napirenden lehetett azoknak az irodalomelméleti kérdéseknek megbeszélése, amelyek Lucretius megítélésének a szempontjait is meghatározták. Sőt a Quintushoz intézett bevezetésnek azok a szavai, amelyekben régibb vitáikra visszapillant, azt is igazolják, hogy éppen *ars* és *ingenium* értékelésében nem volt meg közöttük a teljes egyetértés: Marcus szerint az ékesenszólás a leghozzáértőbb emberek tudatos művészetén *(prudentissimorum hominum artibus)* alapul, Quintus viszont a természetes tehetség és a gyakorlás egy sajátos nemében *(in quodam ingenii atque exercitationis genere)* határozta meg a lényegét (de or. I. 2). Az is igaz, hogy *ars* és *ingenium* helyes viszonyának a meghatározása Cicero e retorikai főművének egyik alapvető kérdése marad a továbbiakban is, és így a *De oratore* valóban elsőrangúan alkalmas annak a kérdésnek a tisztázására, hogy Cicero valójában mit is értett *ars* és *ingenium* alatt.

Ingenium jelentését a *De imperio Cn. Pompei* már idézett helye világossá teszi : *perfectum ingenio, elaboratum industria* az a mű, amelyet eredeti gondolat tett tökéletessé és mely odaadó szorgalommal van kidolgozva. Nem áll ellentétben ezzel az értelmezéssel *ingenium*nak az a definíciója sem, amelyet a *De finibus* ad (V. 13) ; itt ugyan a tanulékonyság *(docilitas)* és emlékező-tehetség *(memoria)* van kiemelve mint a lélek olyan kiválósága *(virtus)*, amely a tehetséges embereket *(ingeniosi)* jellemzi, de hogy bővebb azoknak a tulajdonságoknak a köre, amelyek az *ingenium* fogalma alá tartoznak *(quae fere omnia appellantur uno ingenii nomine)*, azt bizonyítja, hogy Cicero a lélek tulajdonságainak két főcsoportja *(duo prima genera)* megkülönböztetéséből indul ki, s az elsőt ezek közül azok a lelki készségek alkotják, amelyeket maga a természet hoz létre *(quae ingenerantur suapte natura)*, a másodikat az akarati elhatározásunktól függő erények, mint a megfontoltság, mértékletesség, bátorság, igazságosság és „más ilyenfélék". Ha az első csoporthoz tartozó tulajdonságok közül csak kettőt említ *(prioris generis est docilitas, memoria...)*, akkor ezek nem teljes felsorolást képviselnek, hanem csupán példákat s *et reliquae generis eiusdem* vagy más efféle fordulat ugyanúgy hozzágondolandó, mint ahogyan a második csoport *(voluntariae)* példaképpen kiemelt négy tagja *(pru-*

dentia, temperantia, fortitudo, iustitia) mellett ki is van téve, nehogy kimerítő felsorolásra gondoljon az olvasó. Az *ingenium* fogalmát valóban a legvilágosabban a *De oratore* egy helye alapján határozhatjuk meg s ez a hely egyben a szónokkal — és más alkotó művészekkel is — veleszületett tehetségnek a bizonyos tanulmányokkal megalapozott művészi tudatossághoz való viszonyát is meghatározza : a természeté az elsőség *(naturam esse principem)*, s a művészi tudatosság (ezúttal az *ars dicendi)* ereje nem abban van, hogy valami olyat hozzon létre, aminek a mi természetes tehetségünkben nincs meg semmilyen eleme *(cuius in ingeniis nostris pars nulla sit)*, hanem ami már bennünk keletkezett és kialakult *(quae sunt orta iam in nobis et procreata)*, azt érvényre hozza és megszilárdítsa (de or. II. 87).

Ez az idézet azonban azt a már kifejtett véleményünket is megerősíti, hogy ti. az *ars* sohasem valamilyen ismeret önmagában, nem is akármilyen tárgykörbe tartozó ismeretek rendszere, illetőleg rendszeres tankönyve, hanem olyan tudás, amely valamilyen emberi tevékenységben, vagy alkotásban érvényesül, illetőleg olyan ismeretek, vagy szabályok összefoglalása, amelyek valamilyen emberi tevékenységet vagy alkotást segítenek. Ilyen értelemben az *ars*-nak a természetadta tehetség *(ingenium)* és a tehetséget érvényre juttató gyakorlat *(diligentia)* között szerény hely jut, s csak az a szerepe, hogy az *inventio* forrását feltárja (de or. II. 35). Igaz, az *ars* feltétele bizonyos mérvű ismeretanyag, csak olyan dolgokkal kapcsolatban lehet beszélni róla, amelyeket tudni — azaz megtanulni — lehet: *ars enim earum rerum est, quae sciuntur* (de or. II. 7). De, hogy ez a tudás mindig valamilyen tevékenységre képesít, azt bizonyítja mindjárt az, amit a dialógusban a szónoklás *ars* jellegét tagadó Antonius vele szembeállít : a szónok tevékenysége *(oratoris actio)* azért nem minősíthető *ars*nak, hanem csak *facultas*nak, mert nem tudáson *(scientia)*, hanem csupán vélekedéseken *(opinionibus)* alapul (uo.). Még azok az idézetek is, amelyek első látszatra leginkább volnának Numminen, illetőleg Reitzenstein véleménye mellett felsorakoztathatók, jobbára éppen az ellen a nézet ellen vallanak, hogy Cicero a *multae tamen artis* kifejezéssel Lucretius „száraz tudományosságát", költeménybe nem illő „tankönyvszerűségét" akarta volna megróni. Hiszen pl. a filozófiát nem minősíti *ars*nak Cicero, hanem szavait gondosan megválogatva, csupán a művészetek szülőanyjának *(artium procreatricem quandam et quasi parentem)* — nyilván éppen azért, mert a természetadta tehetség kifejlesztésében az *ars*ra jellemző tudatosságot

neveli (de or. I. 3). Hasonlóan máskor is, amikor *artes* a helyes életmód szabályait jelenti ; a filozófia nem azonos ezekkel, de kialakításuk módszeres alapjait *(ratio et disciplina)* magában foglalja (Tusc. I. 1).

Külön szót érdemel mindenestre az az egyetlen hely, ahol a természettudomány *(rerum natura)* egy hosszabb felsorolás keretében az *artes* közé kerül. Az élisi Hippias híres dicsekvését (vö. Platón, Hipp. Maior 368 B) idézi itt Cicero ; nincs egyetlen *ars* se, amelyet ne ismerne : *nec solum has artes, quibus liberales doctrinae, atque ingenuae continerentur, geometriam, musicam, litterarum cognitionem et poetarum atque illa, quae de naturis rerum, quae de hominum moribus, quae de rebus publicis dicerentur, sed anulum, quem haberet, pallium, quo amictus, soccos, quibus indutus esset, se sua manu confecisse* (de or III. 32).

Észre kell vennünk, hogy itt éppen a mesterségekről van szó, amelyeket a szofisták haladó ágához tartozó Hippias nem utasított el magától, bár természetesen a szabad emberhez általában méltónak tartott szellemi tevékenységekben — az *artes liberales* később megmerevedő művelődési körében — is járatos volt. S járatos volt a természettudományban is, amely itt a teljesség kedvéért is említésre kerül, de említésre kerülhet azért is, mert ha önmagában még nem is *ars*, de alapja annak, mint ahogyan éppen a *De oratore* egy másik helyén emeli ki Cicero : *at hoc idem quod est in naturis rerum, transferri potest etiam ad artes* (de or. III. 7).

Mindezek nem teszik szükségessé tehát, hogy Cicero Lucretius-kritikájában mást értsünk *ingenium* alatt, mint „eredetiséget", „természetes tehetséget", *ars* alatt pedig mást, mint „művészetet", azaz a költő művészi tudatosságát, a kidolgozás formai érdemét. Még a *De oratore* ama néhány helye, ahol *ars* valóban egy meghatározott tárgykörre (pl. a zenére, a geometriára, a grammatikára és a retorikára, vagy akár a magánjogra, I. 42) vonatkozó különböző ismeretek rendszerét jelenti, sem jogosít fel minket arra, hogy a Lucretius-kritika *ars* szavát „rendszeres tudománynak", vagy éppen pejoratív értelemben „száraz tudománynak" fordítsuk, mint azt Reitzenstein és Numminen teszik. Hiszen ez esetben érthetetlen maradna Cicero vonzalma a tanító-költészet olyan képviselője iránt pl. mint Aratos, akinél költői szárnyalású prooimionok kárpótlását is kevésbé találhatta meg, mint Lucretiusnál, s akit mégis arra méltatott, hogy ő maga tolmácsolja latinul. Vagy talán azt kell gondolnunk, hogy Cicero a fiatalkori Aratos-fordítás és a Quintushoz intézett, Lucretiust

értékelő levél közé eső időben a tanítóköltészet megítélésében „jobb belátásra" jutott? Ilyesmiről szó sem lehet : a tanítóköltészetről vallott felfogását mutatja a *De oratore* is, amely Lucretius halála évében, i. e. 55-ben keletkezett, és egyező értelemben a *De republica* is, amelynek írásába a következő évben, éppen akkoriban kezd, amikor az öccséhez intézett levél tanúsága szerint Lucretiusszal foglalkozott. És véleményünk szerint éppen ez a felfogás kell hogy irányadó legyen Cicero Lucretius-kritikájának az értelmezésében is. Meglepő, hogy eddig problémánk történetében tudomásom szerint nem történt rá hivatkozás. Különösen meglepő, hogy Reitzenstein figyelmét is elkerülte, holott egyik lelőhelyét, a *De republica* c. dialógust ő is említi, de csak általánosságban és véleményünk szerint helytelen végkövetkeztetésének a megerősítésére. Hogy *multae artis* Lucretius művének a költészet természetével össze nem férő, száraz tudományosságát jelentheti, azt avval is iparkodik alátámasztani Reitzenstein, hogy a szóban forgó levél megírása idején Cicero még kevéssé vonzódott a filozófiai tanítások iránt ; a *De republica* és a *De legibus* még csupán gyakorlati célt szolgálnak.

A Lucretius-kritika és a *De republica* keletkezésének egyidejűsége valóban fennáll : Lucretiusról i. e. 54. elején ír öccsének Cicero, s néhány levéllel utóbb, legkésőbb még ez év májusában azt írja Cumae és Pompeii vidékéről Quintusnak, hogy idejét annak az államtudományi műnek az írásával töltötte, amelyről élőszóval már beszélt neki, s említést tesz a munka nehézségeiről, sikerét illető aggodalmairól is (ad Quintum II. 14), ami arra vall, hogy már ekkor nem kevés fáradságot fektetett beléje, még ha a mű kiadására különböző okokból csak jóval később, 51 tavaszán kerül is sor.[58] Elméleti érdeklődés és gyakorlati célzat olyan merev szembeállításánál azonban, amellyel Reitzenstein a *De republica* keletkezésének és a didaktikus költészet állítólagos visszautasításának egyidejűségét magyarázza, alig képzelhető súlyosabb akadálya Cicero egész filozófiai tevékenysége helyes értékelésének. De ennek kifejtésével ne zavarjuk elkerülhetetlen kitérőkkel már amúgy is túlterhelt fejtegetéseinket. Ami számunkra ezúttal a legfontosabb : éppen a *De republicá*-ban találjuk Aratosnak azt a megítélését, amely véleményünk szerint semmi esetre sem választható el Cicero Lucretius-kritikájától. Már csak azért sem, mert ez a hellénisztikus görög költő más irányú világnézeti tájékozódása és költői tehetségének jóval alacsonyabb foka ellenére, sok tekintetben állítható Lucretiusszal párhuzamba, sőt csillagászati tanköltemény-ét joggal tartja számon

Lucretius forrásai között a kutatás. Nos, erről az Aratosról mondatja Cicero az ifjabb Scipio egyik barátjával és a *De republica* dialógusában beszélgetőtársával, L. Furius Philusszal, hogy a végső elemzésben Thalésra visszavezethető csillagászati gömbnek a knidosi Eudoxostól származó leírását foglalta versekbe, nem azért, mintha a csillagászat tudományában lett volna kiváló, hanem valamiféle költői tehetséggel (*non astrologiae scientia sed poetica quadam facultate versibus Aratum extulisse*, de re publ. I. 14). Azt jelentené Aratos érdemének ez a korlátozása, hogy műve, a *Phainomena* csillagászati tudatlanságot árul el az értők szemében? Ezt is jelenti, hiszen másutt Cicero egyenesen a csillagászatban járatlan Aratos és a földműveléshez nem értő Nikandros szépnek elismert verseivel bizonyítja, hogy a szónok alkalmilag, az adott szükséglethez képest megszerzett ismereteket is ékesenszóló formába képes foglalni: *Et enim si constat inter doctos, hominem ignarum astrologiae, Aratum ornatissimis atque optimis versibus de coelo stellisque dixisse; si de rebus rusticis hominem ab agro remotissimum, Nicandrum Colophonium, poetica quadam facultate, non rustica, scripsisse praeclare: quid est, quod orator de rebus iis eloquentissime dicat, quas ad certam causam tempusque cognorit?* (de or. I. 16). És valóban, az antik csillagászati irodalom olyan kiváló ismerője, mint F. Boll, Aratost és római követőjét, Maniliust, az ókor csillagászati ismereteihez képest is vaskos tévedésekben marasztalhatja el.[59] Lucretiusnál kissé más a helyzet, nem tudatlansága, hanem tudományának eredetisége esik kifogás alá, dehát a tanítóköltészet érdemét nem elsősorban tartalma, hanem formai szépsége, a *poetica facultas*, illetőleg *ars* határozza meg Cicero szemében, Lucretius érdemét ugyanúgy, mint Aratosét vagy Nikandrosét.

Ars és *poetica facultas* ilyen értelmű azonosításának véleményem szerint az a körülmény sem mond ellent, hogy alkalmilag — más összefüggésben — *facultas* és *ars* szembeállítására is sor kerülhet, amennyiben a *facultas* általában a művészi készséget, *ars* pedig ennek tanulással kialakított magasabb fokát jelenti: *. . . neque ex me de oratoris arte, sed de hac mea, quantulacumque, est, facultate quaeritis . . .* (de or. I. 30); *. . . facultate praeclara, arte mediocris. Ars enim earum est quae sciuntur; oratoris autem omnis actio opinionibus, non scientia continetur* (de or. II. 7). Így ha tudatosság tekintetében különböznek is — a *facultas* a puszta gyakorlattal is, az *ars* csupán elméleti tudás alapján fejleszthető tovább —, egymással ellentétbe is csak azért állíthatók, mert egy szempontból megegyeznek: mindkettő a mondanivaló for-

mai alakításában nyilvánul meg s a tartalom hatásos kifejezését biztosítja : *tanta oblectatio est in ipsa facultate dicendi, ut nihil hominum aut auribus aut mentibus iucundius percipi possit* (de or. II. 8) ; *itaque non solum verbis arte positis moventur omnes, verum etiam numeris ac vocibus* (de or. III. 50). Tehát ha a tudatosság különböző fokát képviselik is, egyaránt az irodalom — a *De oratore* célzatához képest elsősorban a szónoki művészet — gyakorlással vagy tanulással elsajátítható formai oldalát jelentik az eredetiség sajátos területének tekintett gondolati tartalommal szemben, ami *ingenium* és *cogitatio*, „eredeti szellem" és „gondolkodás" hendiadyoinja gyanánt jelenik meg pl. a görög retorika hatásától még érintetlen régibb római szónokok jellemzésében : *ac primo quidem totius rationis ignari, qui neque exercitationis ullam viam neque aliquod praeceptum artis esse arbitrarentur, tantum quantum ingenio et cogitatione poterant consequebantur* (de or. III. 4).

Cicero álláspontja tehát a tanítóköltészetről általában és a hellénisztikus tanítóköltészet két kiemelkedő képviselőjének ez alapon való megítélése az eddigieknél megbízhatóbb alapot szolgáltat a Lucretius-kritika szövegének a megállapításához is : a kézirati hagyomány javításra szorul, éspedig azoknak a kutatóknak kell igazat adnunk, akik a tagadószót *multis* elé helyezve Lucretius eredetiségének megtagadását, költői művészetének elismerését tulajdonítják Cicerónak. A sokat vitatott levélrészlet (ad Quintum fratrem II. 9, 3) helyes szövege a következő : *Lucreti poemata, ut scribis, ita sunt, n o n multis luminibus ingenii, multae tamen artis. Sed cum veneris.* Azaz „Lucretius költeményei, amint írod, olyanok, az eredeti szellemnek nincs sok szikrája bennük, mégis sok művészetre vallanak. De majd ha megjössz" (ti. akkor bővebben meg lehet vitatni a kérdést).

Bármennyi előnye is volna egy, a kézirati hagyomány alapján álló értelmezésnek, úgy hisszük, eléggé kényszerítő erejű meggondolások javasolják, hogy a régi conjecturához visszatérjünk. Azt már csak mellesleg említem, hogy éppen ez esetben a túlzott aggályoskodásra nincs sok okunk, különösen ha az a feltevés is beigazolódik, hogy Cicero *Ad Atticum, ad Quintum fratrem* és *ad Brutum* c. levélgyűjteményeinek valamennyi fennmaradt kézirata végső fokon arra a kódexre vezethető vissza, melyet Petrarca talált meg 1345-ben Veronában. Tudjuk, a legjobb kézirat, a firenzei *Mediceus* 49, 18, azonos a Coluccio Salutati kívánságára készült másolattal, a kódexek egy másik csoportjára, a H. Sjögren stemmájában Σ-val jelzett kódexek

nagyobbik részére nézve újabban ismét felmerült az a nézet, hogy Petrarcának az elveszett veronai kéziratról vett, egyébként ugyancsak elveszett másolatáról készültek ; egy harmadik, Π-vel jelzett csoportot L. A. Constans különít el Σ-tól, de egyidejűleg ezt is, Σ-val és a Mediceus elveszett közvetlen forrásával együtt a veronai kódexre vezeti vissza, tehát arra a kéziratra, amely Petrarca kezén keresztülment.[60] Petrarca bizonyára nemcsak másolatot vett az általa felfedezett nagyjelentőségű kéziratról, hanem úgy bánt vele, ahogy a korai humanisták a kezükön megforduló kéziratokkal gyakran, mint ahogyan éppen e levelek legfontosabb kéziratával, a Mediceusszal is bántak egymást követő tulajdonosai, Coluccio Salutati, Niccolo Niccoli és Leonardo Bruni, akik egymásután hagyták kezük nyomát szövegjavítások formájában a kézirat lapjain.

De mi oka lehetett Petrarcának vagy másnak a kézirat tudatos megváltoztatására, ez esetben a *non* tagadószó törlésére? Azt hisszük, rá lehet ilyen okra mutatni : e törlést javításnak tekinthette, mert a Cicero-szöveget ezáltal közelebb hozta ahhoz az egyértelmű elismeréshez, amelyben Lucretiust egy másik, a középkor szemében nem kis tekintéllyel rendelkező szerző, Aulus Gellius mint Vergilius mintaképét részesítette : ... *Lucreti ... poetae ingenio et facundia praecellentis* (Noctes Atticae I. 21). Különösen Petrarcánál kézenfekvő erre gondolni, hiszen ily módon a *non* törlésével — anélkül, hogy Cicero tekintélyét csorbította volna — nemcsak Lucretius becsületét védte meg, hanem Gelliusét is, akiről kedves írója, Augustinus állította ki a *vir elegantissimi eloquii et multae ac facundae scientiae* bizonyítványát (de civ. dei IX, 4).

Persze Petrarca szerepe a *non* törlésében feltevés csupán, s mint feltevést is csak annyiban kockáztathatjuk meg, amennyiben elfogadjuk L. A. Constans feltevését az elveszett veronai kódex archetypus jellegét illetően. De hasonló meggondolás a hagyományozás egy korábbi szakaszán is irányadó lehetett a szöveg alakításában ; a *non* törlése mindenesetre mint a legegyszerűbb eszköz kínálkozott Cicero és Aulus Gellius véleményének az összeegyeztetésére, mégpedig úgy, hogy Lucretius is nyerjen vele. Csakhogy, ha Aulus Gellius *ingenium* és *facundia* tekintetében egyaránt kiemelkedőnek vallja is Lucretiust — és mondhat-e mást a nagy hagyományok ilyen késői rajongója arról a Lucretiusról, akiben egy Vergilius mesterét kell tisztelnie? —, Cicero másként ítélt és kénytelen megállapítani, hogy tudományos szempontból újat nem nyújt, az eredetiség, az *ingenium* hiányzik

belőle, érdeme tehát a költői feldolgozás erényeire korlátozódik, arra éppen, amit Aratosszal és Nikandrosszal kapcsolatban *poetica facultas*-nak, Lucretiusszal kapcsolatban *ars*-nak nevez.

Ennyi érdem is elég volt Cicerónak ahhoz, hogy fiatal korában Aratos latinra fordítását vállalja, Lucretiust sem mérte más mértékkel, amikor érdeklődésére érdemesítette, s ezt az érdeklődést csak fokozhatta, hogy a *De rerum natura* költőjénél Aratos szövegének, sőt a saját Aratos-fordításának a felhasználását is felfedezhette. Adott annyit — s a köztudattal szemben, de Voltaire-ral egyetértésben[61] hadd hangsúlyozzuk : nem is minden alap nélkül — a saját költői-műfordítói reputációjára, hogy ez a körülmény is hozzájáruljon — fenntartásai mellett is — az örömhöz, amelyet Lucretius kéziratában talált. De eredetiségéről nem ítélhetett másként, hiszen maga Lucretius avval büszkélkedik, hogy a *Graius homo:* Epikuros tanításait foglalta költeményébe. És éppen az eredetiség az, amit Cicero már Lucretius görög mesterénél, Epikurosnál is hiányolt, megállapítva róla azt, hogy ami jó van nála — s már itt mutassunk rá, hogy természetfilozófiájában, szemben ethikájával, sok elismerésre méltót talál — azt mástól, Démokritostól veszi át (de fin. I. 6). Hasonlóan máskor is : *Quid est in physicis Epicuri non a Democrito* (de nat. deor I. 26). Éppen ezekből a kijelentésekből indul ki a fiatal Marx a démokritosi és epikurosi természetfilozófia különbségének a vizsgálatában, mint tudjuk, hogy a lényegileg újat és eredetit dolgozza ki a görög filozófia három Aristotelés-utáni irányában, az epikureizmusban, a sztoicizmusban és a szkepticizmusban, egyben a rómaiak — elsősorban éppen Lucretius és Cicero — által közvetített jelentőségüket is hangsúlyozva a modern műveltség számára.[62] De természetesen itt most nem a filozófiatörténeti tényállás, hanem Démokritos és Epikuros viszonyának Cicero részéről való megítélése esik latba, ez pedig Epikuros eredetiségének teljes megtagadásával egyértelmű. Még inkább meg kellett tagadnia az eredetiséget Epikuros római követőjétől. De egy latin nyelvű filozófiai mű értékelésének Cicero számára nem ez az egyetlen és talán nem is a legfőbb szempontja.

Viszont — és ez megint Reitzenstein és Numminen véleménye ellen szól — a költészettel összeférhetetlen száraz tudományossággal tárgya miatt azt a költőt vádolhatta a legkevésbé Cicero, akinél végső elemzésben Démokritos filozófiájára kellett ismernie. Hiszen máskor éppen Démokritos példáján bizonyítja, hogy a fizika tartalmilag nehéz anyagával is megfér a retorikai dísz

(de or. I. 11), sőt mi több, Platón mellett őt hozza fel példának arra is, hogy a lendület és a szavak fényes csillogása által *(clarissimis verborum luminibus)* a verses forma nélkül is költőnek minősülhet valaki (or. 20). Első tekintetre mintha Aristotelést követné itt Cicero, hiszen a *Poétika* is megállapítja, hogy a verses forma nem elengedhetetlen követelménye a költészetnek (Arist. poet. 1447 b). De Cicero valójában egy éppen ellentétes álláspontra hivatkozik, amely a költészet legfőbb kritériumának mégis formai elvet jelöl meg : az emelkedett nyelvi kifejezést. Aristotelés szemében ez a kritérium tartalmi : a μίμησις, azaz az élet utánzása. Ezért tagadja meg Aristotelés a költő nevet Empedoklétől, aki hexameterekben adja elő természettudományát, de költészetnek fogadja el, éppen „utánzó" jellegénél fogva, nemcsak a „szókratikus beszélgetések" műfaját, hanem Sóphrón mimosait is, míg Cicero olyan theoretikusokra *(visum esse nonnullis)* hivatkozik, akik nemcsak a mimostól ösztönzést elfogadó Platón, hanem Démokritos filozófiai prózájában is felismerik a költészetet, emelkedettebb, a mindennapinál választékosabb nyelvük miatt, míg a vígjátékot, mert nyelvük a mindennapi beszéddel egyezik, bár formájuk verses, kizárja a költészet köréből. Ha tehát Cicero véleménye Aratosról és Nikandrosról azt bizonyította, hogy megbecsülhette Lucretiust akkor is, ha tartalmilag nem sok eredetiséget fedezett fel benne, véleménye Démokritosról a Lucretius-kritika másik oldaláról adott értelmezésünket erősítheti : Démokritos fizikájának emelkedett hangú, verses feldolgozását Cicero nem tekinthette a költészet lényegétől idegennek, mégha talán Aristotelés annak is tekintette volna.

3. A latin nyelvű filozófiai irodalom kezdetei

Cicero véleménye Epikurosról és Démokritosról nemcsak a sokat vitatott Lucretius-kritika értelmezése szempontjából érdekel minket, hanem annak a kérdésnek a tisztázásában is segítségünkre lehet, hogy összeegyeztethető-e filozófiai álláspontjával közreműködése Lucretius művének a közzétételében. Azok a kutatók ugyanis, akik Hieronymus tudósításának azt a pontját is kétségbevonják, amely szerint Lucretius hagyatékát Cicero gondozta volna, nagyjában a következő ellenérveket szokták felhozni : *a)* Cicero, az epikureizmus esküdt ellensége nem vállalhatta a felelősséget Epikuros rendszerének népszerűsítéséért ;

b) Lucretiust Cicero római önérzete szemében ellenszenvessé kellett hogy tegye kicsinylő nyilatkozata a latin nyelvről éppúgy, mint állítólagos politikai közömbössége ; *c)* Cicerónak közéleti gondjai, majd saját irodalmi tevékenysége mellett ideje sem maradhatott arra, hogy egy idegen kézirat gondozásával vesződjék ; *d)* ha Cicero valóban elmélyedt volna Lucretius művében, ennek nyomai saját filozófiai munkásságában is felismerhetők lennének — ez utóbbi érv természetesen már magában foglalja azt a véleményt is, hogy Cicero munkáiban Lucretius hatásának a legcsekélyebb nyoma sem fedezhető fel.

A legsúlyosabbnak minden bizonnyal az az érv látszik, hogy Cicero, aki minden lehetséges alkalommal bírálja Epikuros tanításait, nem nyújthatott segédkezet az epikureista Lucretius művének a nyilvánosságra hozatalához. Ez a gondolat még Pichon és Ziegler álláspontját is befolyásolja, Numminen pedig, am kor Reitzensteinnel egyetértésben a Quintushoz intézett levél *multae artis* kifejezését száraz, a költészet céljával összeférhetetlen tudományosságnak értelmezi, még azt is hozzáteszi, hogy ez a tudományosság azért is visszatetszett Cicero szemében, mert Epikuros tanításait tükrözte. A. W. Merrill, aki különböző dolgozataiban makacsul tér vissza újra meg újra annak a bizonygatásához, hogy Cicerónak semmi köze nem lehetett Lucretius költészetéhez, egy ízben elégségesnek tart egy rövid utalást Cicero C. Memmiushoz intézett levelére (fam. XIII. 1), hogy igazolja ellenszenvét Epikuros filozófiája iránt s ez az ellenszenv szerinte teljes mértékben kizárja, hogy Cicero komolyabb figyelemben részesítette volna Lucretiust.[63] E levélre még visszatérünk ; egyelőre hadd mutassunk rá arra, hogy azok a már érintett kijelentések, amelyekben Cicero megtagad minden eredetiséget Epikurostól, távolról sem jelentik tanításainak teljes elutasítását. Ellenkezőleg, éppen azt hangsúlyozza, hogy ahol Epikuros Démokritost tartja szem előtt — éppen, mert hiányzik belőle az eredetiség, többnyire ezt teszi —, alig követ el botlást *(Epicurus autem, in quibus sequitur Democritum, non fere labitur)*. És Cicero szerint éppen természetfilozófiájában *(in physicis)* Epikuros alig változtatott valamit Démokritos tanításain, igaz, hogy amit ki akart javítani rajtuk, azt Cicero véleménye szerint inkább elrontotta. Ez nem jelenti azt, hogy akár Epikuros, akár Démokritos természetfilozófiájával mindenben egyetértene Cicero, mindenekelőtt materialista monizmusukkal anyag *(materia)* és erő *(vis)* dualizmusát helyezi szembe, de annyit mindenesetre jelent, hogy érdeklődésére a legnagyobb mértékben tarthatott

számot az a költemény, amely Epikuros természetfilozófiájára, és nem Cicero által elsősorban támadott hédonisztikus etikájára helyezi a hangsúlyt.

Cicero filozófiai ellenvetései, amelyek különben mind a Lucretius művével való s a Quintushoz intézett levéllel tényszerűen bizonyítható foglalkozásnál jóval későbbi időpontra esnek, semmi esetre sem feltételeznek ellenséges magatartást Epikuros követőivel szemben. Leghívebb barátja, Atticus, közismerten élete végéig Epikuros követője maradt s nem véletlen, hogy világszemléletének Cicero műveiben és leveleiben tükröződő alapvonásaihoz J. Carcopino Lucretius költeményéből idézheti a találó párhuzamokat.[64] Még tovább megy A. Gerlo, s bár merész végkövetkeztetéseiben követni nem tudjuk, azaz nem vagyunk hajlandók „Titus Lucretius Carusban" csupán Titus Pomponius Atticus írói álnevét látni, jellemzőnek tarthatjuk mégis, hogy a *De rerum natura* alapján és a sovány életrajzi adatokból a nagy mű szerzőjére vonatkozólag kikövetkeztethető determinánsok jó részét Atticus életrajzi adataival és jellemvonásaival tudja azonosítani.[65] Atticus epikureizmusa soha, a legkisebb mértékben sem zavarta meg barátságukat. Sőt a *De finibus* V. könyvében, amely közös ifjúságuk legszebb emlékeit eleveníti fel, Atticus ajkára olyan szavakat ad Cicero, amelyek kegyeletesen emlékeznek meg Phaidrosról és az Epikuros kertjében vele együtt töltött meghitt órákról (de fin. V. 1). Ez a Phaidros, Epikuros követője, a filozófiában Cicerónak is első tanítója volt, akit ugyan már Rómában előbb a sztoikus Diodotos, majd az akadémikus larissai Philón kedvéért hagyott el, de Athénben is hallgatta előadásait, igaz, hogy nem sokáig, mert az akadémikus Antiochos hamarosan nagyobb hatást gyakorolt rá. Ám vonzó egyéniségét továbbra is megtartotta jó emlékezetében, így még 51-ben is azt írja róla, hogy amíg Philónnal megismerkedett, mint filozófust, de később is mint derék, kedves és szolgálatkész embert megbecsülte.

Nevezetes, hogy ezek az elismerő szavak éppen abban a levélben állnak (ad fam. XIII. 1.), amelyet Cicero Lucretius mecénásának, C. Memmiusnak küldött, éspedig egy olyan ügyben, amely mindkettejüknek Epikurost és Epikuros híveit illetően bizonyos mértékig ambivalens álláspontjáról tanuskodik. Epikuros egykori házáról van szó, amelyet Memmius saját athéni lakása céljára szándékozott átépíteni, de amelyet a két, Epikurost követő görög filozófus, Pratón és Phaidros, valamint Athénben élő római tisztelőjük, Pomponius Atticus, mint szent kegyhelyet érintetlenül kívántak fenntartani. Cicero némi vonakodással avatkozik a

dologba, nem mulasztja el kiemelni, hogy a nevezettek filozófiai álláspontja távol áll tőle és hogy nem szeretné Memmius terveit sem megzavarni, ha ezekre valóban komoly oka van, de nem zárkózhatott el Atticus közbenjárása elől, akit testvéreként szeret. Aligha csalódunk, ha azt hisszük, hogy ennek az eseménynek, s talán egy Atticusszal evvel kapcsolatban folytatott szóvagy levélváltásnak az emléke is belejátszik abba a beszélgetésbe, amelyet Cicero későbbi fikciója szerint fiatalkorukban, még i. e. 79-ben folytattak volna Athénben s amelynek során Atticus az ellen kénytelen védekezni, hogy túl sokat törődik a holtakkal: ez nem áll, de Epikurosról, ha akarna, sem tudna megfeledkezni, hiszen elvbarátai az ő képét nemcsak festményeken, hanem serlegeikre és gyűrűikre bevésve is mindig maguknál tartják *(sed veteris proverbii admonitu vivorum memini, nec tamen Epicuri licet oblivisci, si cupiam, cuius imaginem non modo in tabulis nostri familiares, sed etiam in poculis et in anulis habent,* de fin. V. 1). De Epikuros házának műemlékké nyilvánítása érdekében szót emelni Cicero számára sem lehetett a saját meggyőződésének teljességgel ellentmondó feladat. Erre vall legalábbis az a körülmény, hogy bár Atticus idézett szavaiban a könnyed tréfát is érzékelteti, de nem anélkül, hogy a múlt idők emlékhelyeinek érzelmi jelentőségét, amelyet a dialógusban elsősorban M. Pupius Piso Calpurnianus hangsúlyoz, a maga részéről is el ne ismerné: *ut acrius aliquanto et attentius de claris viris locorum admonitu cogitemus* (de fin. V. 2.).

Cicerónak Memmiushoz intézett leveléből mindenesetre az is kitűnik, hogy Memmius sem tartozik Epikuros hívei közé; erre különben Lucretius egyetlen őt aposztrofáló sora sem enged következtetni, ellenkezőleg, a költő úgy fordul feléje, mint akit meg kell még győznie arról, hogy nem Epikuros tanításai, hanem a *religio* az, amely bűnre vezet. Ha tehát Memmius elfogadhatta a mű ajánlását, Ciceronak sem lehetett oka elzárkózni attól, hogy a költő halálával elárvult hagyaték gondozását elvállalja. Különben is, mikor számüzetéséből visszatérve először teszi szóvá egyes ellenfelei epikureizmusát, támadásai még nem Epikuros tanításait illetik, inkább e tanítások vulgarizálóit, vagy éppen azokat, akik Epikuros nevével visszaélnek. Így már „visszatérése után a senatus előtt" tartott beszédében (6) az i. e. 58. év egyik consuláról, L. Calpurnius Piso Caesoninusról azt állapítja meg, hogy irodalmi tanulmányai, a graeculusokkal folytatott filozofálgatása során is mértéktelen dőzsölőnek mutatkozott, hiszen mint Epikuros híve sem mélyedt el tanításaiban, amelyek, bárhogyan

is ítéli meg őket Cicero *(quaecumque est)*, mégis nyilvánvalóan az ő véleménye szerint is elmélyedő tanulmányokra érdemesek, míg az élveteg Pisót egyetlen szó, a „gyönyör" ragadta meg az egészből *(captus uno verbo voluptatis)*. Ez arra vall, hogy amikor valamivel később a Piso macedóniai tevékenységét bíráló beszédben (9) a *barbarus Epicureus* kifejezést használja, nem Epikuros filozófiáját kívánja megbélyegezni, hanem azt a rómait, aki evvel a filozófiával mértéktelen élvezethajhászásának igazolására él vissza. Hasonló értelemben jellemzi Cicero epikureusnak Clodius kicsapongó barátját, Gellius Poplicolát, aki ugyan, hogy a szabad idejét „művelt görög" módjára felhasználó ember látszatát biztosítsa magának *(Graeculum se atque otiosum putari voluit)*, váratlanul irodalmi tanulmányok felé fordult, de bizony hamarosan könyveit is elzálogosította, hogy italhoz jusson, hasát nem tudta kielégíteni, de vagyonát elherdálta (pro. Sest. 51). Ez az epikureizmus már az állam biztonságát veszélyezteti, hiszen Gellius a nép barátjának igyekszik mutatkozni, de bizony maga ette fel egész vagyonát *(usque eo non fuit popularis, ut bona solus comesset)*, viszont ő az, aki minden lázongásban élen jár, aki minden viharos népgyűlésen hangadó (52). Ezek a vonások a kortársakat még emlékeztethették arra az epikureista filozófusra, aki úgy harminc évvel korábban Sulla idejében sok tekintetben hasonlóan jellemzett magatartásával veszélyeztette a római érdekeket ; Aristión ez, aki Mithridatés ázsiai sikerein felbátorodva és a pontusi király személyes támogatását is élvezve, Athénben demokratikus jellegű, a római fennhatóság és a rómaiakkal rokonszenvező arisztokrácia ellen irányuló felkelést robbantott ki és i. e. 88-tól 87-ig ténylegesen kezében tartotta a hatalmat. Bárhogy is vélekedjünk a legszegényebb rétegekben élénk visszhangot kiváltó függetlenségi mozgalmáról,[66] az arisztokratikus és római szempontú forrásokban Aristión lelkiismeretlen demagóg képében jelenik meg, aki mikor a Sulla által ostromlott városban éhinség üti fel fejét, néhány cimborájával együtt tovább folytatja a dőzsölést (Plut. Sul. 13).

Mindenesetre, Aristión csakúgy, mint Cicero említett epikureus ellenfelei, távol állnak attól, hogy mesterük követését a közélettől, a politikai szereptől való visszavonulással azonosítsák, mint ahogy Cicero is erről inkább csak játszi gúnnyal, mintsem egy valóban fennálló veszélynek kijáró indulattal tesz itt-ott említést, így pl. amikor hírül veszi, hogy Trebatius, a jogtudós, Epikuros irányához csatlakozott : hogyan fog ez a polgárok jogának a védelmében fellépni a jövőben, ha mindent csak

a saját, és nem polgártársai érdekében fog cselekedni? Hát Ulubrae érdekeit hogyan fogja képviselni, ha új meggyőződése szerint a πόλις-szal egyáltalán nem kell foglalkoznia? Arról nem is szólva, hogy miként fog nyomatékot adni kijelentéseinek, ha egyszer nem esküdhetik többé *Jupiter lapis*-ra, hiszen egy epikureus szerint Jupiter nem képes haragudni senkire (ad. fam. VII. 12.). Hasonló, kötekedő hangon tesz célzást leveleiben (ad Att. II. 8, VI. 1, XV. 4) nemegyszer Saufeiusra, akinek elveszett, de Servius által idézett művében a latin nyelvű filozófiai irodalom egyik úttörő, egyben-másban talán éppen Lucretiusnak is utat mutató alkotását ismerte fel F. Münzer.[67] Abban a képzelt vitában meg, amelyet epikureus barátjával, Atticusszal a törvények felől folytat, egyenesen a való társadalomból Epikuros kertjébe száműzi a magukat kényeztető, testüket kiszolgáló, jó és rossz között csupán a gyönyör és fájdalom alapján különbséget tevő hédonistákat (leg. I. 13).

Csatlakozhatunk H. M. Howe nézetéhez: az epikureizmus csak a pharsalusi csata után jelenik meg Cicero műveiben mint az állam létét közvetlenül fenyegető veszély, s ha Julius Caesar életében nyíltan nem is léphetett fel ellene, a diktátor halála után írt *De officiis* annál határozottabban foglal ilyen értelemben állást.[68] Helyesen utal Howe arra is, hogy Cicero a maga filozófiai munkásságát a megváltozott viszonyok és lehetőségek között közéleti tevékenysége folytatásának tekintette: *et si minus in curia atque in foro, at in literis et libris navare rempublicam* (ad fam. IX. 2), s éppen legutolsó filozófiai munkái egyik ösztönzőjének az olyan, szélesebb tömegekben hatni kezdő epikureista műveket jelölte meg (Tusc. I. 6), mint amilyeneket Amafinius írt, — úgy látszik, Lucretiusszal kb. egy időben. De beletelt egy évtized, amíg ezek olyannyira elterjedtek, hogy káros hatásukra Cicero felfigyelt. S amikor felfigyelt rá, nem mulasztotta el, hogy felvegye velük szemben a küzdelmet, hiszen, Syme fenntartásai ellenére, ez a vulgáris epikureizmus keresztezte Brutus és elvbarátai ideológiai szükségleteit is.[69] S bár azt már túlzásnak tekinthetjük, hogy Amafinius és köre visszaverésének a szükséglete egyenesen elhatározó befolyást gyakorolt Cicero utolsó filozófiai munkáinak kialakulására, annyit bizvást leszűrhetünk ezekből a megállapításokból, hogy az a szenvedélyes visszautasítás, amelyben Cicero a pharsalusi ütközet, sőt csak Julius Caesar megölése után az Amafinius-féle vulgáris epikureizmust részesíti, semmi esetre sem mond ellent annak, hogy tíz évvel korábban az epikureizmus olyan magas színvonalú meg-

nyilatkozását, mint Lucretius műve, ne méltassa megkülönböztetett figyelmére.

Ezt a figyelmet Cicero részéről annál is inkább kiérdemelhette Lucretius, mert a görög filozófia legtöbboldalú ismerőjének észre kellett vennie azt is, amit a modern kutatók általában elhanyagolnak: Lucretius művének alapvető tendenciájában és egyes részleteiben is Epikuros mellett egy olyan filozófus hatása érvényesül, akit Cicero joggal a saját világnézete szempontjából is példaadónak vallott Scipio-kör humanizmusának legfontosabb kialakítói között becsült meg. Panaitios ez, az ifjabb Scipio Africanus barátja, akiről éppen Cicero említi elismerőleg, hogy sztoikus létére iskolájával szemben több kérdésben különvéleményt jelentett be. Így mindenekelőtt a madárjóslást (de div. I. 7) és az asztrológusok áltudományát (uo. II. 42) visszautasította és így jelenléte a Scipio-körben a természettudomány római kezdeteire nézve is ösztönző hatású lehetett, különösen, ha Ciceronak azt az adatát is figyelembe vesszük, hogy Panaitios egy görög tanítványa, a halikarnassosi Skylax hazája kormányzásában is érdemeket szerzett, éspedig aligha egészen függetlenül attól a Cicero által Panaitiosra visszavezetett tudományos álláspontjától, hogy az *astrologia* egészében szerzett kiváló jártassága mellett az ún. kaldeus bölcsességet elvetette (uo.). „Asztrológia" itt még az égitestekre vonatkozó mindenféle tanítás teljességét jelenti, azt is, amit mi a későbbi differenciálódásnak megfelelően „asztronómiának" nevezünk, s fattyúhajtását, vagy helyesebben torzszülött ikertestvérét, a csillagjóslást. A *ceterae astrologiae partes*, amelyekben Skylax kitűnt, a tudományos csillagászat fejezeteit jelenti tehát, azaz az asztronómiát, a *Chaldaicum praedicendi genus*, amelyet Panaitios tanítványának vissza kellett utasítania, az az áltudomány, amely a reneszánsz óta kialakult terminológia értelmében egyedül viseli az „asztrológia" nevet. S ha Cicero szavai arra engednek következtetni, hogy ez a megkülönböztetés egy Panaitios-tanítvány politikai tevékenysége szempontjából sem volt közömbös, nem látszik kilátástalan vállalkozásnak ugyanezt az összefüggést Panaitios római környezetében is felkeresni.

De Sulpicius Galusról, akire ebben a vonatkozásban elsősorban gondolni kell, majd később. Egyelőre arra mutassunk rá inkább, hogy nem az asztrológia megítélése volt az egyetlen kérdés, amelyben Panaitios állásfoglalása eltért a többi sztoikusétól. És ezek nem is jelentéktelen semmiségek, hanem sok esetben a Stoa gondolatépítményének alapkövei. Hiszen Panaitios

— és erről is tudósít Cicero — tagadta a sztoikus kozmogónia alaptételét, az *ekpyrosis* tanát (de nat. deor. II. 45) és tagadta a lélek halhatatlanságát is (Tusc. I. 32). Ez utóbbi Cicero számára is mérvadó volt annyiban, hogy bár az egyéni lélek halhatatlanságát — inkább szimbolikus, mint dogmatikus értelemben — állítja, mégis legtöbbször — mint pl. az Archias-beszédben, a *Cato Maior*-ban, sőt még a lélek túlvilági jutalmát költői látomásban hirdető *Somnium Scipionis*-ban is — az erkölcsileg értékes cselekedet ellenértékét ettől a lehetségesnek tartott, de mégis kétséges előfeltevéstől függetlenül is törekedett meghatározni. Minden racionális fenntartása ellenére a lélek halhatatlanságát venni védelmébe : Cicerónak ehhez a jogot minden bizonnyal Panaitios egy módszertani elve adta meg, éspedig az a kijelentés, amelyet Cicero — bár inkább emlékeztet az új-Akadémia szkepticizmusára, mint a Stoára — kifejezetten Panaitiosnak tulajdonít, illetőleg Panaitios filozófiájából ültet át az ügyvédi gyakorlatba : *nonnumquam veri simile, etiam si minus sit verum, defendere* (de off. II. 14).

Panaitios racionalisztikus, a Stoán belül valósággal eretnekség számba menő természetfilozófiája több vonatkozásban érintkezett Epikuros tanításaival, vagy legalábbis nem került szembe velük s így azokkal jól összeegyeztethető volt, aminthogy véleményünk szerint ez az összeegyeztetés meg is történt, mégpedig éppen Lucretiusnál : egy okkal több, hogy a *De rerum natura* Cicero érdeklődését lekösse. Hold- és napfogyatkozás tudományos magyarázata Lucretius számára azért fontos, hogy a törvényszerűséget ezekben a természeti jelenségekben is feltárva, a *religio* ellen merítsen újabb érveket (V. 750—769), s ha Lucretius ebben az összefüggésben a görög csillagászat mellett a „khaldeusok babylóni tanítását" is kiemeli (V. 725), ez természetesen nem a csillagjóslásra vonatkozik, hanem csupán a történeti igazságnak megfelelően a babylóni tudomány szerepét ismeri el a csillagászati tudomány fejlődésében.[70]

Lucretius egyezése Panaitiosszal különösen szembeszökő ott, ahol a *De rerum natura* III. könyvében a lélek halhatatlanságának a hitével száll szembe. Tudjuk, milyen nagy jelentőséghez jut ez a római költőnek a babonás halálfélelem és ezen keresztül általában a *religio* ellen folytatott harcában s ily módon művének alapvető tendenciája jut általa kifejezésre. Annál fontosabb, hogy Lucretius nemcsak általánosságban egyezik itt Panaitiosszal, hanem a részletekben is függ tőle. Megint csak Cicerótól tudjuk, hogy Panaitios ebben az egy kérdésben nem értett

Platónnal egyet, akit máskülönben a „filozófia Homérosának" tekintett (Tusc. I. 32). Az érvek, amelyeket Cicero idéz Panaitios gondolatmenetéből a lélek halhatatlanságának platonikus tanítása ellen, pontosan megegyeznek Lucretius érveivel. Minden, ami született, meg kell hogy semmisüljön, márpedig, hogy a lelkek születnek, azt bizonyítja, hogy az utódok nemcsak testi, hanem lelki tulajdonságaik tekintetében is hasonlítanak szüleikre — ez Cicero szerint Panaitios első érve a lélek halhatatlansága ellen. (*Ingenium* itt a szellemi tulajdonságok összességét jelenti a *corpus* ellentéteként.) A második: minden, ami fájdalomra képes, ki van téve a betegségnek, ami pedig betegségbe eshet, az el is fog pusztulni, márpedig a lélek fájdalmat érez, tehát meg is kell semmisülnie. Mindkét megfigyelés és a belőlük levont azonos végkövetkeztetés Lucretiusnál is megtalálható. Ha Panaitios bizonyítása abból az általános törvényszerűségből indul ki, hogy ami született, el is múlik (*quidquid natum sit interire*), Lucretius is születés és halál dialektikus egységében határozza meg a lélek halandóságát bizonyító gondolatmenetének alapelvét (III. 417—420):

> És most, hogy láthasd, hogy az élő lénnyel a lélek
> úgy születik s hal meg, s hogy az elme ugyancsak esendő,
> hosszu, de édes munkával nyert felfedezésem
> hozzád méltó versekben tárom fel előtted.[70a]

S ugyanezt hangsúlyozza még egyszer, miután a léleknek a testtel közös eredetét már bebizonyította (III. 686—687):

> nincsen ezáltal a kezdettől megfosztva a lélek,
> s nincs a halál törvényétől sem megszabadítva.

A lélek fájdalomérző képességét, illetőleg betegségeit hozza fel Lucretius is a lélek halhatatlanságának a hite ellen a következőkben (III. 459—462):

> Még idejárul az is, hogy akár testünk gyakorizben
> sok súlyos nyavalyát s szörnyű fájdalmakat áll ki,
> lelkünk is sokszor nagy gond, bú s félelem éri.
> Így a halálban ugyancsak részt kell vennie szintén.

Ebben az egy esetben H. A. J. Munro, J. Woltjer és R. Heinze is számon tartják Lucretius találkozását Panaitiosszal (Cic. Tusc. I. 32: *nihil esse, quod doleat, quin id aegrum esse quoque possit; quod autem in morbum cadat, id etiam interiturum: dolere autem animos, ergo etiam interire*), mégis általában kitar-

tanak Lucretius *egész* költeményének egyirányú, epikurosi forrása mellett. Munro szerint ez a forrás Lucretius valamennyi lélektani vonatkozású tanítása számára sem lehetett más, mint Epikuros *Περὶ φύσεως* c. műve 37 könyvének egyike,[71] J. Woltjer szerint is Lucretius egész filozófiáját Epikurosból merítette, tudatosan rajta semmit nem változtatott s egyéb filozófusok nézeteit is csak Epikuros közvetítésével ismerte.[72] Valamivel tágabbra engedi a lehetőségeket R. Heinze, amikor Lucretius művén belül a III. könyv bizonyos mérvű különállását figyeli meg, a szigorúan tudományos előadásmód rovására érvényesülő népszerűbb jellegű diatriba-stílus tekintetében, s egyben azt is helyesen állapítja meg, hogy itt tartalmilag is, formailag is a különböző filozófiai iskolákban egyaránt divatos vigasztalásirodalom befolyásával kell számolnunk. Ennek a műfajnak ismert epikureista képviselője Philodémos *Περὶ θανάτου* c. műve, de evvel Lucretius nem sok egyezést mutat ; többet az akadémikus Krantór elveszett vigasztaló-iratával, amelyről főleg Plutarchos idézetei alapján alkothatunk képet magunknak. Heinze a legvalószínűbbnek tartja, hogy egy ilyenféle, de Epikuros iskolájából kikerült iratot tartott szem előtt Lucretius, mégis aligha magának Epikurosnak Plutarchos egyetlen idézetéből ismert, az elhalt Hégésianax hozzátartozóit vigasztaló levelét ; nem tartja azonban kizártnak azt a lehetőséget sem, hogy egy a Krantóréhoz hasonló iratot dolgozott át Lucretius Epikuros szellemében.[73]

Ez az utóbbi feltevés természetesen már eleve valószínűsíti azt a lehetőséget, hogy nem epikurosi, sőt nem epikureista eredetű gondolat is belekerülhetett Lucretius pszichológiájába, ha az nem állt ellentétben Epikuros tanításaival, vagy éppen ezek támogatására látszott alkalmasnak. A Lucretius és Panaitios egy-egy gondolata között hűségesen regisztrált egyezésnek is nagyobb jelentőséget tulajdonított volna már az eddigi kutatás, ha tekintetbe vette volna, 1. hogy Cicero filozófiai munkái — a *De finibus* és a *De natura deorum* mellett különösen éppen a *Tusculanae disputationes* — Epikuros műveinek sokoldalú, alapos ismeretéről tanuskodnak ; 2. hogy ha Cicero Epikurosból vagy bármely epikureista forrásból is ismerte volna a Panaitiosnak tulajdonított gondolatokat, ezt nem lett volna semmi oka elhallgatni, hiszen éppen a Panaitios álláspontját ismertető fejezet (Tusc. I. 32) közvetlen környezetében, (Tusc. I. 31 és 34) Démokritosra, Epikurosra és Epikuros követőire hivatkozik ; 3. hogy Lucretiusnál nemcsak az a gondolat ismétlődik meg,

hogy a lélek fájdalomérző képessége a lélek halhatatlansága ellen bizonyít, hanem Panaitios teljes idevágó gondolatmenete, így e gondolatmenetnek az a láncszeme is, hogy a lélek praeexistentiája ellen, születése mellett bizonyít a lelki tulajdonságok öröklékenysége : *nasci autem animos, quod declarat eorum similitudo, qui procreantur; quae etiam in ingeniis, non solum in corporibus appareat.* (Cic. Tusc. I. 32). Lucretius a pythagoreusok lélekvándorlás-elméletével szemben élezi ki az utódok lelki tulajdonságainak a hasonlóságát az elődökéhez, mégpedig az állatvilágra is kiterjesztve, mint az állatfajokhoz kötött örökléstani törvényszerűséget (III. 741—753) :

> Végre miért kíséri kegyetlen erőszak a mindig
> mérges oroszlánt és csel a rókát, félsz meg a szarvast?
> Atyjától örökölt ijedség hajtja a testét?
> És valamennyi ilyen jellem mért jő a világra
> már születésükkor testükben s hajlamaikban,
> hogyha azért nem, mert a saját magjából akármely
> testtel mindíg együtt nő egy lelki sajátság?
> Mert ha a lélek örökké élő lenne, s a testét
> változtatná, mindíg mássá lenne az élők
> nemzete: gyakran gyáván megfutamodna a hirkán
> fajtájú eb a szarvastól, s reszketve repülne
> légbe a rémült ölyv, ha galamb közelítene hozzá,
> ostoba lenne az ember s bölccsé válna az állat.

Feltéve tehát, de meg nem engedve, hogy Epikuros követése már i. e. 54-ben alkalmas lett volna rá, hogy Cicerót elriassza Lucretiustól, annál inkább fel kellett hogy keltse érdeklődését iránta Panaitios tanításainak a felhasználása. Hiszen Panaitios annak a Scipio-körnek volt Polybios mellett legjelentékenyebb görög mestere, amelynek hagyományait Cicero már a Verres-per óta egyre fokozódó tudatossággal állította kortársai elé. És itt már mérlegre kerül azoknak a véleménye is, akik úgy látják, hogy Cicero és Lucretius között a római öntudat szempontjából is áthidalhatatlan szakadék tátong. A legmesszebb ebben az irányban talán G. Giri megy el, aki szerint Cicero kiadói foglalatosságát Lucretius műve körül filozófiai álláspontjuk kibékíthetetlen ellentétei mellett már csak azért is nehéz volna elképzelnünk, mert Lucretiust Cicero szemében ellenszenvessé kellett hogy tegye kicsinylő nyilatkozata a latin nyelvről.[74] Valóban, Lucretius egy ízben (III. 260) azért panaszkodik, hogy nem képes

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

Epikuros pszichológiáját teljes pontossággal kifejteni, éspedig anyanyelvének szegénysége *(patrii sermonis egestas)* miatt; alább (III. 317—318) megismétli ezt, abban a formában, hogy szókincse elégtelen a lélek alkotóelemeinek azt a sokféleségét kifejezni, amely az emberi jellemek gazdag változatosságát magyarázza:

> . . . s nem tudnék nevet adni olyan sokféle elemnek,
> mennyi a dolgok e tarka világát képezi, adja.

Ezzel szemben Cicero maga mondja, hogy gyakran szállt vitába azokkal, akik a latin nyelvet szegénynek minősítették, s nemcsak szegénynek, hanem még a görögnél is gazdagabbnak vallja azt: *et saepe disserui Latinam linguam non modo non inopem, ut vulgo putarent, sed locupletiorem etiam esse, quam Graecam* (de fin. I. 3). A latin nyelvű filozófiai irodalom kérdése Cicerót elvileg is sokszor foglalkoztatja. A feltehető ellenvetések közül a legérdekesebbeket egy cumaei otium baráti beszélgetésében M. Terentius Varro ajkára adja; eszerint a görög műveltséggel rendelkező olvasó görögül kívánja a filozófiát tanulmányozni, görög műveltség nélkül pedig akkor sem értheti meg ezt, ha anyanyelvén kapja kézhez. És itt Varro érdekes megkülönböztetést tesz az Akadémia tudományos igényű filozófiai iránya, s bizonyos, mondhatni, populárfilozófiai irányok között, amilyeneket Rabirius kevésbé világosan kirajzolódó alakja mellett a máskor is (fam. XV. 19. Tusc. IV. 3) emlegetett epikureus Amafinius képviselt a kortársak között. De ezek a szó szoros értelmében filozófusoknak nem is tekinthetők, hiszen mindennapi dolgokról, közönséges stílusban írnak; az hiányzik belőlük éppen, amit Cicero az öccséhez intézett levélben elismerőleg emel ki Lucretiusnál, — a művészet: *qui nulla arte adhibita de rebus ante oculos positis vulgari sermone disputant.* A meghatározás, az osztályozás, a következtetés, egy szóval a valódi filozófiai kutatás logikai alapjai, amelyeket Cicero a hozzáértő kifejezés *(ars dicendi)* mellett az *ars disserendi* fogalma alá sorol, teljességgel ismeretlenek előttük (Acad. post. I. 2).

Cicero, ha nem is vár magasabb fokú eredetiséget a római filozófusoktól — s ez megint új oldalról támogatja Lucretiust megítélő kijelentésének általunk adott értelmezését —, a latin nyelvű irodalmi tevékenységet ezen a téren ugyanúgy ítéli meg, mint a görög mintákat követő latin költők eredetiségét. Egy Ennius, egy Pacuvius vagy Accius és mások nem tekinthetők

egyszerűen a görög költők fordítóinak, hanem hagyatékuk alkotó továbbfejlesztőinek, hiszen „nem szavaikat, hanem költői erejüket" *(non verba, sed vim)* fejezték ki latin nyelven. Ha a latin drámaírók Aischylost, Sophoklést és Euripidést utánozták, a római filozófusok is gyönyörködtethetik olvasóikat, amikor Platónt, Aristotelést, Theophrastost követik, mint ahogyan a római szónokok is elismerésben részesülnek azért, hogy Hypereidést és Démosthenést állították maguk elé mintakép gyanánt (uo. 3). Máskor meg egyenesen latin költők szinte fordítás számba menő alkotásaihoz méri a latin nyelvű irodalmi gyakorlatot a filozófiában s nemcsak Ennius *Medeá*-jának és Pacuvius *Antiopá*-jának a létjogosultságát védi meg Euripidés azonos című görög tragédiái, Caecilius *Synephebi*-jéét és Terentius *Andriá*-jáét menandrosi mintáik mellett, hanem egyenesen a római patriotizmus követelményének tekinti, hogy még Sophoklés remek *Élektrá*-ját is olvasásra méltónak tekintsék a darabos Atilius gyönge fordításában. Sőt a latin nyelvű filozófiai irodalom eredetiségét — bár ezt az eredetiséget az azonos gondolatokat gyakran ismétlő görög filozófusoknál is bizonyos esetekben csak viszonylagosnak tartja — elvileg magasabb fokúnak ítéli, mint a görög költőket utánzó latin költészetét: ha olyan isteni szellemek *(divina ingenia)* megismertetése végett, mint Platón és Aristotelés, csupán fordításra vállalkoznék, úgy, ahogyan a római költők a görög drámákat fordították — s hozzátehetjük, mint ahogyan Cicero maga is megtette, pl. Platón *Timaios*-ával —, akkor is érdemes feladatot végezne, de amit filozófiai munkáiban tesz, az jóval több ennél, hiszen meg is védi azoknak a filozófusoknak a nézetét, akikkel egyetért, és saját véleményével egészíti ki, önálló kompozícióval bíró írásműben *(nostrum scribendi ordinem adjungimus)* dolgozza fel azokat (de fin. I. 1—3).

Cicero nemegyszer és nem is minden alap nélkül hivatkozik a latin nyelvű filozófiai irodalom terén a maga kezdeményező szerepére, sőt azt is hozzáteszi, hogy e tekintetben másokra is ösztönzően hatott, olyanokra éppen, akik járatosak voltak a görög műveltségben, de nem bíztak abban, hogy amit görög mestereiktől tanultak, azt latinul is ki tudják fejezni; nem kis részben saját eredményeinek tulajdonítja, hogy a latin szókincs sem marad el a görög mögött (de nat. deor. I. 4). Helytelen azonban arra következtetni ebből, hogy Lucretius törekvéseit nem ismerte vagy éppen nem akarta volna elismerni. Hiszen, bár senki ő előtte ilyen sokoldalúan és ilyen tervszerűen nem foglalkozott a latin nyelvű filozófiai irodalom kifejlesztésével,

ismeri és számon tartja a legrégibb római kezdeményeket is, éppen tőle tudjuk, hogy Panaitios, a görög filozófus is elismeréssel nyilatkozott a latin irodalom úttörőjének, Appius Claudius Caecusnak Pythagoras filozófiáját — alighanem az „arany verseket"[75] — visszhangzó költeményéről (Tusc. IV. 2), idézi Ennius *Epicharmos*-át (Acad. pr. II. 16) és *Euhemerus*-át (de nat.deor. I. 42), amelyek minden korlátozottságuk ellenére mégiscsak a filozófiai gondolat úttörőinek számítottak Rómában.[76] A kortársak közül, láttuk már, Sallustius *Empedocleá*-ját olyan műnek tartotta, amelynek nehézsége nem ér fel értékével, ezért mondja hősnek *(virum)*, de nem a szó teljes értelmében embernek *(hominem)* azt, aki végigolvasására vállalkozik ;[77] megvetésével sújtja az olyan népszerű és lapos epikureistákat is, mint Amafinius, de elismeréssel szól Brutus *De virtute* c. erkölcsfilozófiai munkájáról (de fin. I. 3. Acad. post I. 3). S minthogy saját filozófiai munkássága főérdemét is alkalomadtán helyes ítélettel a latin nyelv ilyen irányú lehetőségeinek továbbfejlesztésében, azaz a latin filozófiai terminológia kialakításában jelöli meg (de nat. deor. I. 4 : *quo in genere tantum profecisse videmur, ut a Graecis ne verborum quidem copia vinceremur)*, nem mehetett el közömbösen Lucretius hasonló eredményei mellett. Lehet, hogy Lucretiusra, egyenesen a *patrii sermonis egestas* kifejezésére is gondol, amikor mint „általánosan elterjedt véleménnyel" száll szembe azzal a nézettel, amely szerint a latin nyelv szegény volna (de fin. I. 3 : *Latinam linguam non modo non inopem, ut vulgo putarent, sed locupletiorem etiam esse, quam Graecam)*, de véleményünk szerint ez a nyelvi szempont inkább fokozta, mintsem csökkentette Cicero érdeklődését Lucretius iránt. Hiszen Lucretius nemcsak panaszkodott a latin nyelv szegénysége miatt, hanem mindjárt arra is példát mutatott, hogyan kell úrrá lenni a nehézségek felett, olyan nehézségek felett éppen, amelyek — szórványos régibb kísérletek ellenére — saját munkájának úttörő jellegéből fakadtak. A vájtfülű Cicero nem maradhatott közömbös a latin nyelvnek ama nagy diadala iránt, amelyet éppen Lucretius költészetében aratott először, ellenkezőleg, nem utolsó sorban Lucretiusra támaszkodott akkor, amikor a maga kedvezőbb ítéletét a latin nyelvről kialakította: aminthogy Lucretius nyelvújítására támaszkodott akkor is, amikor a latin filozófiai nyelvet továbbfejlesztette. Az az *ars*, amelyet Lucretius költészetének érdemeként emelt ki ugyanakkor, amikor eredetiségének a hiányát megállapította, nem utolsó sorban éppen a latin nyelv újszerű, Ennius hagyományait felhasználó, de új

lehetőségek felé mutató művészete volt. Vajon igazságos lett volna-e, ha a nyelvújítás és a magyar költői nyelv további diadalai idején a mi Zrínyinket elmarasztalják azért, hogy amikor a magyar irodalomban eladdig példátlan vállalkozásba kezdett, azt kellett tapasztalnia, hogy „szegény az magyar nyelv"? Ezt az igazságtalanságot Kazinczytól Arany Jánosig senki igazán értő el nem követte, ellenkezőleg, Zrínyi helyes értékelése éppen velük kezdődik.

Az egykorú római valóság megítélésében meg éppen rokon szemléletre vallanak Cicero és Lucretius megnyilatkozásai. N. A. Maskin idevágó megfigyeléseinek[78] összefoglalása helyett hadd utaljunk arra, hogy éppen abban az időben, amikor a *De republica* írása, illetőleg a *concordia* politikai elméletének a kidolgozása foglalkoztatta Cicerót[79], csak helyesléssel fogadhatta a polgárháború, sőt talán éppen a Catilina-féle összeesküvés tömör jellemzését Lucretiusnál (III. 59—90), és benne is mély visszhangot kelthetett a költő fohásza Venushoz, amelyben a római népet pártfogoló istennő közbenjárását kéri a hadak istenénél (I. 38—40):

> Ó, mikor egyszer is így heverészik drága öledben,
> önts ajakadról, istennőm, rá mézes igéket,
> s kérj csöndes békét Rómánk népére, te áldott.

De nemcsak a jelen, hanem a múlt szemléletében is magával rokonnak érezhette Lucretiust Cicero. Hiszen a tanítóköltemény egyik csúcspontján Lucretius lelki szemei előtt is az ifjabb Scipio megdicsőült alakja jelenik meg (III. 1034—1035):

> Scipiades, Carthago réme, csaták fejedelme,
> szintén földbe került legutolsó férficselédként.

Igaz, Lucretius Scipio példáján is az emberi lét korlátait érzékelteti; de hiszen Cicero is, aki nem ismert nála nagyobbat az egész római történelemben, többek között Scipio *humanitas*-ának jellemző vonásaként dicséri azt a Panaitios által feljegyzett mondását, hogy amint a féktelen lovakat idomítók kezére adják, úgy az elbizakodott embereket is a józan ész iskoláján kell keresztülvezetni, miáltal belátják az emberi dolgok törékenységét és a szerencse változékonyságát (de off. I. 26). És a történeti példáknak az a sora is, amelybe Scipio alakja illeszkedik, világosan mutatja, hogy az emberség korlátai itt éppen az

emberiség legnagyobb alakjait veszik körül zárt körvonalaikkal. Hiszen a sor Róma negyedik királyával, Ancus Martiusszal kezdődik, akiről Cicero is megállapítja (de re publ. II. 2), hogy az eredetileg szárazföldi települést a tengerig kiterjesztve a római nép fejlődésének balsorssal fenyegető lökést adott; a második tagja a fényes sornak Kyros perzsa király, akinek humánus nagyságát Cicero az ifjabb Scipio által is nagyra értékelt Xenophón alapján többször (Cato Maior 22, ad Quintum I. 1) magasztalja — az ifjabb Scipióval együtt ők hárman a „hatalom nagyjai" *(rerum potentes)*, akik a közös emberi sorsot, a halált elkerülni mégsem tudták. Ezután következnek még hárman, akik mint a „helikóni Múzsák kísérői" *(Heliconiadum comites)* az emberi alkotótehetséget képviselik: Homéros, Démokritos és Epikuros, akiket ugyancsak elragadott a halál. Így Lucretius számára is, akárcsak Cicero számára, az ifjabb Scipio az emberiség történetének legnagyobb alakjai közé számít: halandó sorsa nem az ő emberi nagyságát korlátozza, hanem éppen az emberi létnek a legnagyobbak számára is áthághatatlan korlátait érzékelteti.

Két kérdéssel kell még ezek után foglalkoznunk: miben állt Cicero kiadói szerepe és hagyott-e nyomot saját filozófiai munkásságán a Lucretius művének szentelt fáradozás? Ami az elsőt illeti, Hieronymus Lucretiusra vonatkozó tudósításának ezt az egy adatát mi élesebben különítettük el a Lucretius betegségére és öngyilkosságára vonatkozó állításoktól, mint az eddigi kutatás. Ez utóbbiakban nemcsak a keresztény tendenciát, de Hieronymus keze nyomát, illetőleg „tudományos" módszerét is felismertük; a *libros . . . quos postea Cicero emendavit* kitételt régibb hagyományra, esetleg éppen Suetoniusra visszavezethetőnek tartottuk, és semmi olyan körülményt nem találtunk, amely ez állítás hitelének megingatására volna alkalmas. Ellenkezőleg, az, hogy Cicero néhány hónappal Lucretius halála után cserél véleményt levélileg öccsével Lucretius „poemáinak" az értéke felől, azt igazolja, hogy hagyatéka halála után nem sokkal Cicero kezébe került. Lehet, hogy Memmius, ki bár nem volt Epikuros híve, de a költővel és művével személyes kapcsolatban állt, kérte fel nagytekintélyű ismerősét arra, hogy foglalkozzék a hagyatékkal,[80] lehet, hogy Atticus szólította fel véleményadásra, akit mint Epikuros kitartó hívét is érdekelte a mű, de mint üzletembert is, hiszen, mint tudjuk, Atticus nemcsak kedvelője volt az irodalomnak, nem is csak ritkaságok szenvedélyes gyűjtője, hanem régi könyvek adásvételével és új könyvek forgalombahozatalával is foglalkozott; hogy Philodémos juttatta volna

Cicero kezéhez a költő kézirati hagyatékát[81], olyan találgatás, amely minden forrásszerű alapot nélkülöz. Az a feltevés viszont, hogy Lucretius kiadója Atticus lett volna, nem zárja ki Cicero közreműködését, hiszen Cicero legfeljebb a „Herausgeber" értelmében lehetett kiadó, s emellett Atticus „Verleger" szerepe nagyon is valószínűsíthető, hiszen, mint már Boissier hangsúlyozta,[82] Atticus ilyen értelemben Cicero saját műveinek is kiadója volt. Azt az itt-ott felmerülő véleményt, hogy a két Cicero közül nem Marcus, hanem Quintus lett volna a kiadó, már fentebb elvetettük ; más kérdés, hogy Cicero számára öccsének a véleménye ez esetben sem volt közömbös ; levélváltásuk tanúsítja, hogy máskor is tájékoztatja őt irodalmi terveiről és nemcsak politikai, de irodalmi kérdésekben is kikéri tanácsait.

Kimutathatók-e Cicero javító kezének a nyomai Lucretius művén? A kérdést tudtunkkal a XVI. század első évéiben humanisták tették fel először, éspedig Girolamo Borgia, illetőleg mestere, a híres Pontano — mert, mellesleg, ha az ún. *Vita Borgiana*-ban nem Hieronymustól független, antik hagyomány residuumát látjuk is, az újkori Lucretius-kutatás történetét annál inkább vele kezdhetjük. S ebben a szövegben, amelyet Borgia a Pontano szövegjavításainak felhasználásával tervezett Lucretius-kiadás élére szánt bevezetésnek, Hieronymus szavainak — *libros . . . quos postea Cicero emendavit* — önkényes értelmezésével találkozunk, amennyiben a „javítást" mne az elhalt költő hagyatékának kiadásra készítéséhez fűzi, hanem az élő költővel való találkozás rendszeres alkalmaihoz. Eszerint Lucretius az éppen elkészült részleteket Cicero ítélete alá bocsátotta volna, s a *Vita Borgiana* a *De rerum natura* szövegében is megkeresi a Cicero által állítólag kifogásolt helyeket. Ilyenekül említi a *Neptuni lacunas* és *caeli cavernas* kifejezéseket, amelyekkel kapcsolatban Cicero arra figyelmeztette volna Lucretiust, hogy képes kifejezéseiben legyen mértéktartó *(ut in translationibus servaret verecundiam)*. A két példának felhozott kifejezés korántsem esik egy megítélés alá. *Neptuni lacunas:* Lucretius művében nem található, de igen — a dagályos beszéd megrótt példájaként — a *Rhetorica ad Herennium* c. műben (IV. 10), amelyet a középkor és a reneszánsz — tudomásunk szerint a IV. századtól kezdve — Cicerónak tulajdonított. De még ha a *Rhetorica ad Herennium* szerzőségét Cicerónak is tulajdonítanánk, nehezen tudnók a lojalitással összeegyeztetni, hogy Cicero egy olyan kifejezésével gúnyolódjon Lucretiusnak, amelyet éppen ő küszöbölt ki a költeményből. *Caeli cavernas* viszont a ránk maradt szövegben kétszer is elő-

fordul (IV. 171 ; VI. 252), tehát Cicero korrekciója itt nem érvényesült, de nem is valószínű, hogy Cicero ezt a kifejezést kifogásolta volna, hiszen, mint Woltjer rámutat,[83] ő maga is élt vele Aratos-fordításában (Phain. 253). Tény azonban, hogy Cicero a helytelen metaphora — az ő jelentésfordító latin terminus technicusával : *translatio* — példájaként Ennius egy hasonló kifejezését hozza fel (de or. III. 40) : *coeli ingentes fornices*, s amit itt általános követelmény gyanánt állít fel mindjárt: *etenim verecunda debet esse translatio* (uo. III. 41), szemmelláthatóan azt vitte át Girolamo Borgia a Lucretius és Cicero között elképzelt beszélgetésbe: *ut in translationibus servaret verecundiam.*[84]

Egyébként azoknak a modern kísérleteknek, amelyek Cicero javító kezének a nyomait keresik a mi Lucretius-szövegünkön, vagy éppen a Lucretius-szövegben keresnek érveket akár Hieronymus tudósításának hitele mellett, akár ellene — alapjában véve ugyanúgy a kiindulópontjuk elhibázott, mint Girolamo Borgia Cicero és Lucretius személyes eszmecseréjét rekonstruáló elképzelésének. Mert mint ez, amazok is Hieronymus *emendavit* szavát értelmezik helytelenül, amikor a tudósítás hitelességét attól teszik függővé, hogy Cicero javításai felismerhetők-e a szövegben vagy sem. Csakhogy *emendare* — mint pl. Paratore is helyesen látja[85] — nem egyéb, mint a kiadás szellemi felelőssége vállalásának a terminus technicusa, lényegesebb beavatkozást a szövegbe semmi esetre sem feltételez. Hiszen éppen Hieronymus krónikája jegyzi meg az i. e. 17. évhez fűződő lemmában Variusról és Tuccáról : *Vergilii et Horatii contubernales, poetae habentur illustres, qui Aeneidos postea libros emendarunt sub lege ea, ut nihil adderent.* Ennek a tudósításnak valóban, akárcsak a Cicero kiadói szerepére vonatkozónak, valószínű forrása Suetonius ; a Donatus-féle Vergilius-életrajzban is megtaláljuk, mégpedig részletezőbb előadásban. *Emendavit* jelentését különben mindennél világosabbá teszi, hogy Donatus ezt a szót használhatja a *Bucolica* és *Georgica* kiadására is, amelyet még Vergilius maga eszközölhetett : *Bucolica Georgicaque emendavit* (13). Ám az *Aeneis* végső simításai közben éri a betegség s halála közeledését érezve, először úgy rendelkezett, hogy a kiadásra még elő nem készített *(inemendatam imperfectamque)* művet égessék el, s csak Varius és Tucca figyelmeztetésére, hogy ehhez Augustus nem fog hozzájárulni, változtatta meg végrendeletét : iratait *(scripta)* avval a feltétellel hagyta rájuk, hogy semmit ne tegyenek hozzá, amit ő maga nem bocsátott már előzőleg közre belőle, sőt, ha befejezetlen *(imperfectos)* verseket találnak bennük, azokat is hagyják

úgy (14). Majd, már Vergilius hagyatékának sorsát ismertetve, megismétli: a költő halála után kívánsága szerint, a császár parancsára Varius és Tucca adták ki *(emendaverunt)* az *Aeneis*-t; e kiadói tevékenység mibenlétéről is képet ad a Donatus-féle szöveg: semmit sem tett hozzá *(nihil ... addidit)* Varius — mert a továbbiakban a két barát közül már csak róla, nyilván mint Vergilius utolsó akarata végrehajtásának aktívabb részeséről esik szó —, hanem csak a legfontosabb javításokra *(summatim)* szorítkozott. A befejezetlen verseket is *(versus etiam imperfectos)* úgy hagyta, ahogyan voltak; ezek kiegészítésére későbbiek vesztegettek hiábavaló fáradságot, csakhogy az ilyen törekvést eleve kilátástalanságra ítélte az a körülmény, hogy az *Aeneis* valamennyi félverse, az egy *Quem tibi iam Troia peperit* ... (III. 340) kivételével értelmileg befejezett egység (15).

Ennyi az, amit az *Aeneis* sorsáról a Donatusnak tulajdonított életrajz mint megbízható, nyilván jó forrásból merített adatot közölhet; a továbbiakat már elkülöníti ettől a Nisus grammaticusra való hivatkozás, aki állítólag öregebbektől Varius egyéb beavatkozásáról is hallott, így arról, hogy az eposz második és harmadik énekének sorrendjét felcserélte és hogy az első ének kezdetét kijavította *(correxisse)*, az *Ille ego qui quondam* ... kezdetű, máig problematikus négy sort elhagyva. Ha tehát a Vergilius-hagyomány alapján kívánunk magunknak képet alkotni arról hogy mit kell a Lucretius-hagyományban is *emendare* alatt értenünk, a Nisus által idézett bizonytalan szájhagyományt nyugodtan mellőzhetjük, vagy ha fel is használjuk, legfeljebb azt a tanulságot vonhatjuk le belőle, hogy az efféle mélyrehatóbb javítást már a *corrigere* ige jelöli; *emendare* csupán a kiadásra való előkészítés legelemibb teendőit jelenti. S hogy Cicero ettől a munkától sajnálta volna idejét, azt Hieronymusnál megbízhatóbb forrás alapján is módunkban áll tagadásba venni. Mindenekelőtt Cicero saját leveléből (ad Quintum fratrem II. 9) világos, hogy nem sokkal Lucretius halála után véleményezte a kézirati hagyatékot; az ifjabb Plinius egy leveléből (III. 15) pedig kitűnik, hogy egy Silius Proculus nevű költő kéri tőle munkáinak kiadás előtt való véleményezését; Plinius általánosságban már e levélben ad ideiglenes, éspedig kedvező véleményt, annak a jó benyomásnak az alapján, amelyet e költemények egyszeri hallása gyakorolt rá, a tüzetesebb megjegyzéseket későbbre igéri, ha majd alkalma lesz az egészet elolvasni. És ez a Silius Proculus, mint Plinius „visszaidézi", Cicero példájával erősíti kérését: *M. Tullium mira benignitate poetarum ingenia*

fovisse. Képzelhető-e Cicero költő-kortársai közül egyetlenegy is, aki ezt a gondosságot Cicero részéről jobban kiérdemelte volna, mint Lucretius? S Lucretius — most már látjuk — epikureus filozófiai álláspontja ellenére sem állt olyan egészen távol Cicerótól. Így látja — helyesen — Malcovati, és még hozzáteszi, hogy ha a valóban futólagos kritikán kívül több szó nem esik Lucretiusról Cicero levelezésében, abból nem következik, hogy nem foglalkozott vele tovább. Hiszen a Lucretius halálát követő hónapokban az aránylag kevés levélre sok ügyes-bajos dolog jut; az ad Atticum IV. 13 által tanúsított rövid tusculumi tartózkodáson kívül Cicero Rómában van, s itt naponta találkozik Atticusszal, s nyilván élőszóval tárgyalt vele Lucretius kiadása ügyében; Quintusnak is legközelebbi találkozásukra igér ilyen személyes megbeszélést.[86]

A Donatus-féle Vergilius-életrajz talán még egy észrevételre alkalmat ad. Sok fejtörést okozott Polle óta[87] az, hogy Cicero az öccsének küldött levélben Lucretius „költeményeiről" *(Lucretii poemata)* beszél, így, többesszámban. A Donatus-féle életrajz a *scripta* szót használja az *Aeneis*-szel kapcsolatban, arra a rendezetlen állapotra célozva, amelyben a kézirati hagyatékot Varius és Tucca átvették. Lucretius hagyatékában is, ami az ilyen *de funere domini rapta* műveknél természetes, rendezetlen csomókban állhatott félig kész állapotban a mű, nem a kompozíció végleges, hanem a csiszolgatás átmeneti sorrendjében, vagy éppen egymás hegyére-hátára hányva. Az is lehet, hogy amikor Cicero ismerkedni kezdett velük, maga sem pillantotta át mindjárt az egységes alaptervet, s inkább azonos tárgykörben mozgó költemények halmazának, mint egy nagyszabású kompozíció egymásrautaló részeinek tekintette őket. Rendezetlen állapotában az egész hagyaték inkább igényelte a többes szám, mint az egyes szám használatát; Cicero főfeladata éppen a kompozíció tervének felismerése után az volt, hogy ennek érvényt szerezzen, azaz a széthulló kéziratanyagot rendezze. Ezt nem bízhatta senki másra, egyetlen amanuensis-ére sem, még Tiróra sem[88], ehhez szükség volt arra a filozófiai felkészültségre, amellyel Lucretius halála után Rómában alig rendelkezett más valaki, mint éppen ő. Ez a rendező munka a kiadás szükséges előfeltétele volt, a költő eredeti intencióját iparkodott érvényre juttatni, még ha talán a részletekben nem is találta el mindig ezt az eredeti intenciót, nem lépte tehát túl azt a határt, amit az *emendatio* feladata, a kiadásra való előkészítés joga és kötelessége a posthumus művel szemben az ókori szokás szerint[89] megszabott. Hozzá nem tett

Cicero semmit, s még kifejezésein is aligha változtatott. Attól tenni függővé tehát a Lucretius műve gondozását Cicerónak tulajdonító hagyomány szavahihetőségét, hogy megtaláljuk-e a *De rerum natura* szövegén Cicero keze nyomát, tarthatatlan álláspont. S egyenesen paradox eljárásnak minősíthető az is, ha pl. Lucretius műve állítólagos hibátlanságából arra következtet valaki — mint pl. J. van der Valk,[90] — hogy a *De rerum natura* nem is szorult rá Cicero javításaira, de az is, ha Lucretius művének valóban meglevő egyenetlenségei, ismétlődései, egy-egy — sohasem filozófiai természetű — belső ellentmondása[91] alapján azt állapítanók meg, hogy Cicero nem gondozhatta ezt a művet, mert hiszen akkor az ilyesmit kiküszöbölte volna. Elmondhatjuk Ciceróról azt, amit Donatus Variusról és Tuccáról állít: csak *summatim*, azaz a legfontosabb dolgokra tekintő tapintatos javítással készítette elő kiadásra a művet; tudta ő is, és nem kívánta a közönség elől sem eltitkolni, hogy egy halott költő nagyszabású, de részleteiben itt-ott még kidolgozatlan műve az, ami ily módon kiadásra kerül. De olyan források egybehangzó és egymást kiegészítő vallomásai birtokában, mint Cicero levele Quintushoz, az ifjabb Pliniusé Silius Proculushoz, és Hieronymus a megőrülés és öngyilkosság legendájától eredete tekintetében elkülöníthető tudósítása — mindaddig ki kell tartanunk amellett, hogy az utókor elsősorban Cicerónak köszönheti a *De rerum natura* fennmaradását, amíg az eddigieknél kényszerítőbb erejű ellenvetésekkel nem találjuk szembe magunkat.

Egy van a Cicero kiadói szerepével szemben felhozott érvek között, amellyel idáig nem foglalkoztunk. Azt mondják ugyanis egyesek, hogy ha Cicero valóban alaposabban foglalkozott volna Lucretius művével s nem pusztán egészen felületes beletekintés után alkotta volna meg véleményét róla, ennek saját munkáiban is nyomot kellett volna hagynia: Lucretius hatása elől nem tudott volna teljességgel elzárkózni.

De vajon csakugyan érintetlen-e Cicero életműve Lucretius hatásától? Állapítsuk meg mindenekelőtt, hogy itt valójában kölcsönhatásról kell beszélnünk. Lucretius műve megelőzi ugyan Cicero filozófiai munkásságát, de Cicero egy költői kezdeményezése nemcsak kronológiailag helyezendő a *De rerum natura* elé, hanem sok tekintetben mint ennek mintája is tekintetbe jön. Igaz, W. A. Merrill visszautasítja azt a már korábban többször felmerült véleményt, hogy Lucretius kifejezésmódján Cicero Aratos-fordítása hagyott volna nyomot; a kisebb számú tartalmi egyezést avval magyarázza, hogy Lucretius is felhasználta

a *Phainomena* eredeti görög szövegét, a nagy számban található formai egyezéseket, hasonló, vagy azonos kifejezéseket vagy a közös forrás következtében fellépő véletlen találkozásoknak tekinti, amelyek valószínűségét a hexameter és az alliteratio kényszere által már amúgy is redukált számú lehetőség eleve növelte, vagy éppen, ha nem enniusi tradíciónak, akkor is az Ennius és Cicero—Lucretius közé eső évtizedekben kialakult iskolai verselő gyakorlat következményének minősíti.[92] De, hogy a legnagyobb római költők egyike — Lucretius — egy versfaragó diáktól — már mint a fiatal Cicerótól — bármit is tanulhatott volna, azt a *petitio principii* durva logikai hibáját lenyelve képtelen feltevésnek tartja, ahelyett, hogy megfordítaná a kérdést: lehet-e a latin költészet történetében egészen jelentéktelennek minősíteni azt a Cicerót, akinek fiatalkori költői-műfordítói tevékenysége sok tekintetben Lucretius költészetét készítette elő? Mert W. B. Sedgwicknek kell igazat adnunk: a Merrill által feltételezett iskolai gyakorlat Cicero és Lucretius fiatalkorában még anakronizmus s az egyezések — nem általában Cicero verses töredékei, hanem Aratos-fordítása és Lucretius költeménye között — számos esetben jóval szorosabbak, hogysem a véletlen, illetőleg a Merrill által feltételezett közös tényezők egymástól független következményének volnának tulajdoníthatók.[93] Sedgwick példáit még könnyű szerrel szaporíthatjuk, így ami a szokatlanabb szóalkotást és jelzős kapcsolatot illeti: *aestifer ignis* (Lucr. I. 663 ~ Cic. Phain. 111), *orbis* „signifer" jelzője (Lucr. IV. 691 ~ Cic. Phain. 318, 340, 363), az ilyen verskezdetek: *atque gubernaclum* . . . (Lucr. IV. 904 ~ Cic. Phain. 157), versvégződések: . . . *quos diximus ante* (Lucr. I. 846 ~ Cic. Phain. 120), . . . *sub tegmine caeli* (Lucr. II. 662 ~ Cic. Phain. 47); Cicero más munkájából lehetett ismerős Lucretius számára a jellegzetes enjambement: . . . *fulminis ictu/Concidit* . . . (Lucr. III. 488 ~ Cic. Cons. 45).

Merrill más alkalommal a megfordított kérdésre is negatív választ ad: semmi nyoma annak Cicero egész munkásságában, hogy ismerte volna Lucretius munkáját s egy általa összeállított synopsis felett tartva szemlét Lucretius és Cicero valamennyi összecsendülőnek tetsző gondolatáról és megfogalmazásáról vagy azt igyekszik kimutatni, hogy az egyezések látszólagosak, vagy pedig, hogy közös forrásra vezethetők vissza. S kimondja mint vizsgálódásainak egyetlen eredményét: arra lát okot, hogy kételkedjék, olvasta-e Cicero egyáltalán Lucretius költeményét.[94] Az ilyenféle vizsgálatok alig leküzdhető nehézsége, hogy Ciceró-

nak és Lucretiusnak kétségkívül lehettek, sőt voltak is olyan közös görög forrásai, amelyeket mi nem ismerünk s így nem minden egyezés, amelynek görög forrását megadni nem tudjuk, jelenti Lucretius valamelyik gondolatának a felhasználását Cicero részéről. Így pl. Hirzelnek alighanem sikerült kimutatni, hogy a *De natura deorum* egy helyén (I. 9), ahol Krische Lucretius (V. 156—175) hatására gondolt, Cicero hézagtalanabbul követi egy feltételezhető közös görög forrás gondolatmenetét, mint Lucretius, tehát nem függhet ez utóbbitól.[95] Maskin viszont Cicero egyik, már 56-ban mondott beszédében (pro Sestio) a *De rerum natura* V. könyvének a társadalmi fejlődésről adott képével egyező gondolatmenetet talál, de már közös római forrás : a római jogtudomány hatását is elképzelhetőnek látja mindkettőnél.[96]

Abban a kérdésben, hogy fellelhetők-e Cicero műveiben elmélyedőbb Lucretius-tanulmányok nyomai, még ma is egymással homlokegyenest ellenkező nézetekkel találkozunk. Tyrrell pl. minden konkrét adat nélkül állítja, hogy Cicero filozófiai munkái Lucretius művének kétségtelen ismeretét mutatják, hogy név szerint nem idézi, az megfelel egyébként is megfigyelhető szokásának ; költő-kortársait általában nem emlegeti, még Catullust sem, aki őt mint *disertissime Romuli nepotum* szólítja meg (Cat. XLIX), akinek alighanem politikai szimpátiáit is osztotta s egy-két költői fordulatát leveleiben felhasználja (ad Quintum II. 15, 4 : *oricula infima molliorem* ~ Cat. XXV. 2 : *mollior . . imula oricula;* Att. XVI. 6, 2 : *ocellos Italiae villulas meas* ~ Cat. XXXI. 1—2 : *Paeninsularum, Sirmio, insularumque ocelle . . .).*[97] Munro kiadása is a *De rerum natura* nem egy soránál tartja nyilván felhasználását Cicero részéről[98] s ezeket az egyeztetéseket Malcovati helyeslőleg veszi tudomásul, kiemelve, hogy a *De natura deorum* egészben véve a *religio* ellen támadó, a lélek halhatatlanságát tagadó költemény ellenszerének tekinthető, s ha itt nem is bizonyítható a tudatos szembenállás személy szerint Lucretiusszal, annál világosabb, hogy Tusc. I. 21 *insolentia* kifejezése Lucretiusra céloz megrovólag.[99] De Ziegler pl. nem utolsósorban azért veszi gyanúba Hieronymus tudósításának Cicero kiadói közreműködésére vonatkozó állítását is, mert ha Cicero valóban behatóan foglalkozott volna Lucretius művével s a Quintusszal közölt vélemény több lenne egy futólagos betekintés alapján nyert felületes benyomás kifejezésénél, ennek Cicero filozófiai műveiben világosan felismerhető nyomokat kellett volna hagynia. „Das ist aber nicht der Fall. Wo man Lukrez-Einwirkung feststellen zu können gemeint

hat, handelt es sich — wenn man es überhaupt gelten lassen will — um minima."[100] S még C. Bailey is hajlik rá, hogy Merrill tagadó álláspontját tegye magáévá : az egyezések Lucretius és Cicero között nem mennek túl az epikureizmus Rómában általánosan ismert közhelyein. „Such arguments leave the question very evenly balanced, but tend rather to show that Cicero did not ‚edit' the poem."[101] A továbbiakban minket természetesen már nemcsak Cicero kiadói szerepe szempontjából érdekel filozófiai műveinek viszonya Lucretiushoz : véleményünk szerint annyit már az eddigiek is valószínűvé tettek, hogy Cicero kedvező véleményének része van Lucretius műve fennmaradásában. Csakhogy itt jóval többről van szó, egyenesen arról, hogy Lucretius ösztönző hatásának része van Cicero filozófiai munkássága megindulásában, végső fokon kettejök viszonyának döntő szerep jutott a latin nyelvű filozófiai irodalom kialakulásában.

A kérdés történetében avval a paradox jelenséggel találkozunk, hogy a múlt század egyik legkiválóbb Lucretius-ismerőjének, C. Marthának a tekintélye állta útját C. Martha helyes felismerései érvényesülésének. Martha ugyanis már Lucretius-monográfiája egy terjedelmes jegyzetét szentelte Cicero és Lucretius viszonyának ; itt kifejezte a követőinél unos-untig ismételt kétségeit az iránt, hogy Cicero vállalta volna Lucretius műve gondozását ; véleményét az epikureizmusról az a kijelentése tükrözi, hogy hédonisztikus amoralitását nem a filozófusnak kell cáfolnia, hanem a censornak elnyomnia (de fin. II. 10 : *quae iam oratio non a philosopho aliquo, sed a censore opprimenda est*). De hogy nem említi egyetlenegyszer sem a Martha szerint nem jelentős, Quintushoz intézett megjegyzésen kívül Cicero az epikureus költőt, annak csupán az az irodalmi, vagy éppen politikai illendőség volt az oka, amely még Vergiliusnak és Horatiusnak is tiltotta Lucretius név szerinti említését — a szabados Ovidius olyan kivétel, amely erősíti a szabályt. De Cicero jól ismerte és Martha véleménye szerint az epikureizmus cáfolatánál több ízben tekintetbe is vette Lucretius művét.[102] Egy posthumus tanulmányában azonban, amely függelékként járul Lucretius-monográfiája későbbi kiadásaihoz, Martha nemcsak azoknak a Cicero-idézeteknek a sorát teszi teljesebbé, ahol Lucretius tekintetbevételét feltételezi, hanem alapjában véve revideálja is korábbi álláspontját. Martha véleményeként mégis az eredeti álláspont ment át inkább a tudományos köztudatba. Holott revideált álláspontja szerint hitelt ad Hieronymus tudó-

sításának, legalábbis ami Cicero kiadói szerepét illeti, sőt ezt Cicero Lucretius-kritikájával is támogatja, amennyiben Hieronymus *aliquot libros* kifejezését párhuzamba állítja Cicero *Lucretii poemata* kifejezésével. A többesszám itt is, ott is az egységet még nélkülöző *részletekre* utal ; ezeknek a tanítóköltemények önként adódó sorrendjét állapíthatta meg Cicero, de „mélyrehatóbb" javításokra közéleti elfoglaltsága mellett alig szakíthatott volna időt magának. S ami minket most már elsősorban érdekel, Martha meggyőző párhuzamos idézetek egész sorával bizonyítja nemcsak általában azt, hogy Cicero ismerte Lucretiust, hanem azt is, hogy dialógusainak epikureus szereplőit — Torquatust a *De finibus*-ban és Velleiust a *De natura deorum*-ban — ugyanavval a művészi tudatossággal alakítja, amelyet futólag már Cato alakjának a „megszelídítésén" is megfigyelt ; ennek a művészi alakításnak a két epikureus esetében főeszköze, hogy nemcsak Lucretius gondolatait, hanem szavait és kifejezéseit is adja ajkukra. Különösen feltűnő ez Torquatusnál, s Martha szerint az egyezések még nagyobb számban jelentkeznének, ha Lucretius és Cicero ugyanarról a tárgyról szólnának, ám Lucretius elsősorban a fizikát, Cicero Torquatusa pedig elsősorban az epikureizmus erkölcsi vonatkozásait tárgyalja. Így is sokkal számosabbak az egyezések, hogysem a véletlen játékának tulajdoníthatnánk őket, így de rerum nat. VI. 27 ~ de fin. I. 14 *(viam monstravit)*, de rerum nat. II. 19 ~ de fin. I. 15 *(cura semota metuque)*, de rerum nat. III. 968 ~ de fin. I. 18 (a Tantalus hasonlat), de rerum nat. I. 740 ~ de fin. I. 6 *(ruinae* „téves nézet" értelemben), de rerum nat. III. 40 ~ de fin. I. 18 (a halálfélelem mint a *voluptas* akadálya), de rerum nat. III. 85 ~ de fin. I. 15 (a halálfélelem bűnökre vezet, a szülők elárulását is okozhatja) stb. Cicero tehát, dialógusainak epikureus szereplőin keresztül nemcsak általában az epikureizmust, hanem annak legnagyobb római képviselőjét, Lucretiust is cáfolja. S negatív előjelű idézetek és utalások (de rerum nat. III. 9 : *inventor*, V. 9 : *princeps*, V. 8 : *deus*, II. 1090 : *libera ... dominis privata superbis*, III. 16 : *animi terrores)* sűrűsödése bizonyítja, hogy elsősorban Lucretiusra gondol akkor, amikor a halál utáni létet tagadó filozófusok vakmerőségét elítéli : *... soleo saepe mirari nonnullorum insolentiam philosophorum, qui naturae cognitionem admirantur, eiusque inventori et principi gratias exultantes agunt, eumque venerantur ut deum. Liberatos enim se per eum dicunt gravissimis dominis, terrore sempiterno, diurno ac nocturno metu* (Tusc. I. 21).[103]

De mindez még csak azt bizonyítja, hogy Cicero ismerte és cáfolni kívánta Lucretiust filozófiai tevékenységének későbbi, az epikureizmust az állam vélt érdeke alapján üldöző szakaszában. Úgy látjuk, mindeddig elkerülte a figyelmet, hogy Cicero, kimutathatóan ugyanabban az időpontban, amikor alapjában véve kedvező véleményét Lucretiusról megfogalmazta, a *De rerum natura* tendenciájával egyetért és ezt az egyetértést éppen akkor készülő első filozófiai munkájában nyomatékosan juttatja kifejezésre. Más kérdés, hogy később, amikor az epikureizmus cáfolatát politikai szempontból szükségesnek tartja, s reakcióssá váló politikai álláspontjának megfelelően filozófiai álláspontja is egyre reakciósabbá válik, idevágó nyilatkozatát olyan fenntartásokkal kénytelen korrigálni, amelyek e haladó jellegű nyilatkozat visszavonásának is beillenek.

Utaltunk már a Cicero által nagy tisztelettel körülvett Panaitios szerepére a tudományos csillagászat és az asztrológia elkülönülése történetében, utaltunk arra is, hogy Cicero maga emeli ki Panaitios egyik tanítványánál, a Halikarnassos politikai életében is szerepet játszó Skylaxnál e különbségtétel jelentőségét. Valóban, ha az asztrológia a babona egyik legszívósabb táptalajának mutatkozott a történelemben, a csillagászat mint objektív, az embertől teljesen független törvényszerűségek megállapítására képes tudomány a materialista világnézet kialakításában már korán jutott nevezetes szerephez. És ennek hamarosan jelentkezett a maga politikai jelentősége is, amennyiben a tömegek felvilágosítására volt alkalmas. A római történelemben példa rá az a Sulpicius Galus, aki több forrásunk lényegében egybehangzó tudósítása szerint L. Aemilius Paulus seregében a pydnai csata előestéjén egy holdfogyatkozás természetes magyarázatával megelőzte a pánik kitörését s ezáltal nagymértékben hozzájárult a sorsdöntő győzelemhez. Cicero sokszor szól nagy elismeréssel Sulpicius Galus érdemeiről, úttörő tudományos munkásságáról, irodalompártolásáról és minden tekintetben példaadó — Cicero által egyenesen példaképnek választott — egyéniségéről.[104]

Livius (XLIV. 37) szerint Caius Sulpicius Galus *tribunus militum* volt L. Aemilius Paulus seregében és a pydnai csata előestéjén egy holdfogyatkozás előzetes bejelentésével vágott elébe annak a pániknak a rómaiak soraiban, amely az ellenfél oldalán bekövetkezett: Perseus katonái a csatavesztés elsüggesztő előjelének fogták fel a szokatlan látványt. A filozófia iránt különben nem túlságosan érdeklődő Livius ezúttal meg-

lepő élességgel állítja előtérbe Sulpicius Galus fellépésének tudománytörténeti jelentőségét; azok a szavak, amelyeket a katonákat felvilágosító tudós *tribunus militum* ajkára ad, elméletileg pontosan határozzák meg objektív törvényszerűség és tudományos előrelátás összefüggését: egy ilyen jelenséget, mint a holdfogyatkozás, azért lehet előre tudni és bejelenteni, mert a természet rendjében meghatározott időközökben lép fel *(id quia naturali ordine statis temporibus fiat et sciri et praedici posse)*. Sem Sulpicius Galus csillagászati tudása, sem a megfogalmazás ilyen elméleti élessége a görög tudomány segítsége nélkül nem volna elképzelhető; azt lehet mondani, hogy legalábbis a liviusi elbeszélés tendenciája szerint a rómaiak győzelmét a görögök felett ezúttal nem utolsósorban az a körülmény biztosította, hogy a görög tudomány legyőzte előbb a római religiót, a prodigiumok babonás tiszteletét. És ez, ami a csodajeleket illeti, megfelel Panaitios meggyőződésének, ami görögség és rómaiság viszonyát illeti, annak a gondolatnak, amely Panaitios idősebb barátjának, Polybiosnak egész történeti munkáján végigvonul — egyébként a pydnai csatára nézve utóbb Plutarchos (Aem. Paul. 19) is idézi Polybiost. Cicero a *Cato Maior*-ban (15) is a tudományos előrelátást emeli ki, mint Sulpicius Galus fővonását: *quam delectabat eum defectiones solis et lunae multo ante nobis praedicere*, s így nem tulajdoníthatunk különösebb jelentőséget annak a csekély eltérésnek, amellyel a *De re publica* az ifjabb Scipiónak, tehát, az esemény szemtanújának tulajdonított szavakkal adja elő Sulpicius Galus szerepét a pydnai csatában; eszerint már a holdfogyatkozás beállta és a hadsereg körében a vallásos félelem következtében *(religione et metu)* már megmutatkozó zavar után csillapította le a kedélyeket beszédével, amely közös forrásra árulkodó egyezéseket mutat Liviusszal.

Cicero	Livius
De re publica. I. 15. . . . nullum esse *prodigium, idque* et tum *factum esse et certis temporibus esse semper futurum* . . .	*Ab urbe condita. XLIV. 37.* Id quia naturali ordine *statis temporibus fiat* et sciri ante et *praedici* posse . . . ita ne obscurari quidem, quum condatur *umbra terrae*, trahere *in prodigium* debere.
Uo. I. 14. . . . et incideret luna tum in eam metam quae esset *umbra terrae* . . .	
Cato Maior. 14. . . . defectiones solis et lunae multo ante nobis *praedicere.*	

De ha Cicerónál előbb következik be a holdfogyatkozás és csak azután oszlatja el Sulpicius Galus tudományos magyarázata a katonák babonás félelmét, az objektív törvényszerűségen alapuló tudományos előrelátásnál szükségképpen kap nagyobb hangsúlyt nála a természettudomány felvilágosító ereje, szemben a *religio* által a tömegekbe plántált megfélemlítettséggel. És itt kifejezetten a széles tömegekről van szó. A fiatalabb nemzedékhez tartozó Q. Aelius Tubero, L. Aemilius Paulus unokája csodálkozva hallja nagybátyjától azt a csillagászati fejtegetést, amellyel Sulpicius Galus egyszerű katonák fegyelmezett nyugalmát tudta helyreállítani: „Csakugyan így mondod? Szinte parasztian műveletlen embereket volt képes ő erre megtanítani és tanulatlan emberek előtt merte ezeket elmondani?" Az egyetlen szövegtanú, a *De re publica* palimpsestus-kódexe itt hézagot mutat s így Scipio feleletét nem ismerjük teljes egészében, de ami ránk maradt belőle, az is világosan beszél: Sulpicius Galus „nagy dolgot ért el, azáltal, hogy a megzavarodott emberek lelkéből kivetette az üres babonát és rettegést *(inanem religionem timoremque)*". Vegyük még hozzá, hogy a következő fejezet (de re publ. 16) mindjárt a peloponnésosi háború egy epizódját állítja Sulpicius Galus cselekedete mellé: ugyanígy tanította Periklés a napfogyatkozás által rémületbe ejtett athénieket az ilyen természeti tünemény bekövetkezésének szükségszerűségére; ez a milétosi Thalés felfedezése, de Periklés Anaxagorastól tanulta, s mi mindjárt kiegészíthetjük: attól az Anaxagorastól, akit, igaz, hogy Periklés ellen irányuló politikai célzattal, de mindenesetre a Nap racionális értelmezése miatt emelve ellene az istenkáromlás *(ἀσέβεια)* vádját, száműztek Athénből.[105] Ezek után bátran kimondhatjuk, hogy Cicero ugyanúgy értékelte Anaxagoras és Sulpicius Galus felvilágosodott tudományát, mint Lucretius Epikurosét (de rerum nat. I. 62—79):

> Hajdan a vallás terhe alatt rútul leigázva
> fetrengett földünkön az emberi élet, a zsarnok
> közben a menny boltjáról rázta fejét fenyegetve,
> s rettenetes képével rémítgette a népet.
> Mint a legelső, egy görög ember mert csak a földön
> szembeszegülni e rémmel s annak ellene állni.
> Őt sem az isteni lény neve, sem villámai meg nem
> rémítették, sem vészes morajával a mennybolt,
> sőt még jobban biztatták, hogy mint a legelső
> verje a szűk zárat le a természet kapujáról.

És végtére is ő lett győztes az ész erejével,
melynek szárnyán lángfalain túl ment a világnak.
Így bebolyongva a nagy mindenség útjait, onnan
győztesként megtérve elébünk tárja, mi hogy lesz,
vagy hogy nem lehet, és a hatását végre mi dönti
el mindennek, s hol van, mélyre kitűzve, határa.
Így most végre a vallás fekszik a földre tapodva,
s most már minket emel diadalma az égbe a hősnek.

Emlékezetünkbe idézve mégegyszer Cicero Lucretiusszal való foglalkozásának és a *De re publica* első fogalmazásának szoros egyidejűségét, nehezen háríthatjuk el magunktól azt a meggyőződést, hogy *religio* és *metus*, illetőleg *inanis religio* és *timor* azonosításában, illetőleg a *religio* felett győzelmes és ezzel az emberi lelket a rettegés által felszabadító természetvizsgálatnak az értékelésében Cicerót legfrissebb olvasmánya: a *De rerum natura* is segítette ; egyébként a Sulpicius Galusra vonatkozó egész hagyománnyal egyezően az objektív törvényszerűség felismerésén alapuló tudományos előrelátást Epikuros győztes bátorságában is hangsúlyozza Lucretius : *unde refert nobis victor quid possit oriri* (I. 75). Évekkel később Cicero már különbséget tesz „vallás" és „babona", *religio* és *superstitio* között s ennek kapcsán más — úgy látszik, nyelvtörténetileg helytállóbb[106] — etimológiáját adja a szónak, mint amely Lucretius egyik ismétlődő költői képe mögött feltételezendő : *Nam qui totos dies precabantur et immolabant . . . superstitiosi sunt appellati . . . qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo* (de nat. deor. II. 28). Lucretius azért beszélhet (de rerum nat. I. 931—932 = IV. 6—7) „a vallás szoros csomóiról", amelyekből ki akarja „oldani" az emberek lelkét *(artis religionum nodis exsolvere)*, mert a *religio* szót a *religare* (= megkötni) igével hozza kapcsolatba. Érdekes, hogy a véleménykülönbséget Lactantius veszi észre Cicero és Lucretius között, s ez az a ritka eset, amikor Ciceróval szemben Lucretiusnak ad igazat,[107] természetesen csak a szó etimológiáját illetően, mert ami Lucretius szemében az emberi öntudat szabadságát gátló köteléknek számított, az a keresztény aszkézis számára az Istennel szemben kötelező szolgai engedelmesség jelképévé válhatott (divin. inst. IV. 28).

A *De natura deorum* már egy felvilágosodott idealizmus kompromisszumának a terméke s ezt fejezi ki Cicerónál *super-*

stitio és *religio* szétválasztása ugyanúgy, mint a két szó etimológiája, még ha ez az etimológia legalább is *religio ex relegendo* esetében rá is talál a nyelvtörténetileg alighanem elfogadhatóbb értelmezésre. De kétségtelen az is, hogy a *De re publica* imént megbeszélt részletében még szó sincs ilyen szétválasztásról, ellenkezőleg, Cicero olyan gondolatmenetet ad legfőbb eszményképe, az ifjabb Scipio ajkára, amely — ha Lucretius etimológiájára nem is utal — *religio* alatt ugyanúgy az emberi öntudat kötöttségét érti, amely alól a tudomány hoz feloldást, mint Lucretius. És Cicerónak erről a korszakáról mondja Reitzenstein, hogy a filozófia iránt még közömbös, Lucretius műve tudományos jellegű részeinek az értékelésére képtelen volt! Ellenkezőleg, a *De natura deorum* tükröz olyan reakciós fordulatot, amely után, ha nem is lett érzületileg mélyebben vallásos, de a filozófia következetesebb útjától eltávolodva a vélt államérdek szempontjából mindenesetre kívánatosnak tekintette a vallás fenntartását, az osztálytársadalmak mindenkori uralkodó köreinek szokott szemforgató indokolásával: a *religio* megszűnését az emberi viszonylatok megzavarodása *(perturbatio vitae ... et magna confusio)* követné, s végül a jámborsággal együtt *(pietate adversus deos sublata)* a megbízhatóság *(fides)*, az emberi nem társadalmi kapcsolatai *(societas generis humani)* és a legfőbb erény, az igazság *(una excellentissima virtus iustitia)* is megszűnnének (de nat. deor. I. 2).

Végső fokon tehát csak helyeselhetjük, ha B. Farrington politikai okokra vezeti vissza Cicero teológiai álláspontját, de vele szemben is hangsúlyoznunk kell, hogy ezt időben megelőzte a Lucretius felvilágosító szándékaihoz közelebb álló filozófiai álláspont. Farrington ugyanis — a Quintushoz intézett levél értelmezésében azokhoz csatlakozva, akik Lucretius költészetének egyértelmű elismerését tulajdonítják Cicerónak — az ellentmondást, amely Lucretiusnak egy magánlevélben kifejezett megbecsülése és az epikureizmus ellen közzétételre szánt írásművekbe foglalt támadása között megfigyelhető, olymódon kívánja feloldalni, mintha két egyidejű ténnyel állnánk szemben: istenek büntető és jutalmazó szerepének epikureista tagadását a felsőbb rétegek filozófiai meggyőződésében Cicero megengedhetőnek vagy éppen rokonszenvesnek tarthatta, de ugyanennek a felfogásnak a nép szélesebb köreiben való terjedését és pl. egy Amafinius részéről népszerű formában való terjesztését a római állam rendjére nézve veszélyesnek ítélte. Ezért tekintheti Farrington — ellenkező előjellel — Cicero álláspontjára nézve is

találónak azt a keresztény bírálatot, amelyben Augustinus (de civitate Dei VI. 10) részesítette római gondolkodók, a legpregnánsabban Seneca viszonyát a valláshoz: „Ugyanaz az ember, akit a filozófia már mintegy felszabadított, mégis, minthogy a római nép jeles szenátora volt, tiszteletben részesítette azt, amit megrótt, gyakorolta, amit elítélt, és amit kifogásolt, azt imádta."[108] Láttuk már viszont, hogy C. Martha szerint a *De natura deorum* tendenciája nemcsak általában az epikureizmus, hanem egyenesen Lucretius ellen irányul; G. della Valle szerint Cicero evvel az apologetikus művével egyenesen azt a „hibáját" akarta jóvá tenni, hogy tíz évvel korábban — még fel nem mérve az epikureizmus „veszélyeit", — közreműködött Lucretius tanítóköltemányének a közzétételében.[109] Úgy látszik, ennél is többről van szó: Cicero immár indíttatva érzi magát arra, hogy visszavonja a *religió*nak azt a szabadgondolkodó értelmezését, amelyet korábban — Lucretius hatása alatt — ő maga is vallott.

Ilyen körülmények között fokozott jelentősége lehet annak a megfigyelésünknek, hogy Cicero *religio* és *timor*, természettudomány és az emberi öntudat felszabadítása között — saját későbbi álláspontjával ellentétben — ugyanolyan összefüggést lát, mint Lucretius, s ezt éppen abban a munkájában fejti ki, amelynek írása közvetlenül követi Lucretius kézirati hagyatékával való foglalkozását, vagy éppen szorosan egybeesik vele. S minthogy ez a mű, a *De republica* egyben Cicero első nagyszabású, a szó teljes értelmében filozófiai tárgyú műve, önkéntelenül is felvetődik a gondolat, hogy a politikai események mellett nem volt-e része éppen a megragadó alkalmi feladatnak, Lucretius kéziratai rendezésének abban, hogy Cicero visszatért ifjúkora kedves bölcseleti tanulmányaihoz, s már nemcsak mint a szónok számára nélkülözhetetlen segítséget, hanem mint az írói alkotás önálló területét kezdte tekinteni a filozófiát? S ha valamiben, hát elsősorban abban érvényesült Lucretius hatása, hogy Cicero nyelvi tekintetben már nem annyira a nehézségeket látta, mint Lucretius, hanem a Lucretius által elért eredmények által is növelt bizalommal anyanyelvének filozófiatörténeti jövője iránt, a latin nyelv mindenre alkalmas hajlékonyságát dícséri a göröghöz mérve. Evvel is minden nemzet humanistáinak mutatott példát, akik majd egykor hasonló önérzettel fogják anyanyelvük mindenre alkalmas hajlékonyságát bizonyítani — a ciceroi örökséget ápoló latinhoz mérve. És egy tekintetben mindenesetre objektíve is könnyebb helyzetbe került Cicero Lucretiusnál — éppen Lucretius eredményei következtében. Mert Lucretius

nemcsak a költészet, hanem a filozófiai terminológia területén is alkotó volt, éspedig zseniális nyelvújító, akinek ílynemű alkotásait Cicero is átvette ; ilyenek pl. *materia ὕλη*, és *inane* a filozófiai *κενόν* értelmében, és még sok más.[110] Elmondhatjuk, hogy az a filozófiai terminológia, amelyet Lucretius és Cicero egymás vállain emelkedve dolgoztak ki, a hatalmas erejű görög nyitány után egyik feltétele volt az európai filozófia fejlődésének, már csak azért is, mert a nyugati középkoron át egészen a XVII. századig Lucretius és Cicero latin nyelve volt a filozófia nyelve, de közvetve azért is, mert az európai nyelvek egymásután olyan mértékben váltak filozófiai gondolat kifejezésére alkalmassá, amilyen mértékben irodalmi kiképzésük gyakran Cicero példájának tudatos vállalásával előrehaladt.[111]

VERGILIUS PÁSZTORI MÚZSÁJA

I.

Vergilius volt az, aki az actiumi ütközetben nem pusztán a római polgárháborúkat lezáró fegyvertényt látott, hanem Kelet és Nyugat döntő mérkőzését is. Az ő előadásában Octavianus győzelmét Antonius és keleti szövetségesei felett a görög Apollón emberileg plasztikus istenalakjának győzelme jelképezi a Kelet amorf, vagy legfeljebb állatalakú istenei felett : mindenféle szörnyeteg istenalakok és köztük a kutyamódra ugató Anubis emelnek fegyvert a görög-római mitológia istenei, Neptunus, Venus, Minerva és Mars ellen, amíg az actiumi Apollo ki nem feszíti íját, hogy eldöntse az ütközetet.[1] Mégis, mikor a görög és a római vallás alapformáit különböző keleti vallások elemeivel túlburjánzó szinkretizmus talaján kialakuló kereszténység ül diadalt a régi istenek felett, ezt a Vergiliust nézik a lámpástvivő fiú hasonlatán keresztül :

Te mutattad meg a Parnasszus ormát
s itattál forrásából — szólt — te benned
találta lelkem világító tornyát.
Úgy tettél, mint kik sötét éjbe mennek
s fáklyát visznek, de nem látják a fényét,
csak az utánuk jövő örül ennek.
„Új század száll" — daloltad — „új remény ég ;
új nemzedék jön, égből ereszkedvén ;
igazság és aranykor visszatér még!"
Általad lettem költő és keresztény —

vallja Dante Purgatóriumában[2] a kereszténynek megtett Statius, kiről az antik hagyomány is tud annyit, hogy évről-évre a *genesia* ünnepi kegyeletével ülte meg nagy költőelődje születése napját.

S a költő, kinek nevéhez a köztudat legelválaszthatatlanabbul azt a művét fűzi, melyben „fegyvert és férfit" énekelt, gyer-

meket váró anyák pártfogója — attól az itáliai vallásosságtól, amelyről itt szó van, lényegileg már nem idegen szót mondok : — védőszentje. Vergilius fája még az ókorban lett várandós asszonyok zarándokhelye. Igaz, hogy ez a kegyelet már a legendák Vergiliusának szól, de nyilvánvaló, hogy e legendák nem magyarázzák meg a meglepő jelenséget, hiszen, mint amaz, ezek is magyarázatra szorulnak.

Vergilius anyja úgy álmodott édes terhéről, mint azok az anyák álmodnak, akik világhódítót, vagy világmegváltót hordoznak a szívük alatt. Álmában babérág sarjadt áldott méhéből, gyökeret vert a földben, csodálatos gyorsasággal nőtt-nőtt és különféle gyümölcsöket hozó mesés virágzással borult virágba. Másnap a szegény parasztasszonyt, a mezőre menet, útközben érte el nehéz órája s szabad ég alatt, az itáliai őszi napsütésben születik meg gyermeke, kiről feljegyezték, hogy nem nyöszörgött és nem sírt más, közönséges csecsemők módjára, csodálatosan derült arca már születése percében a boldogabb származás biztos jelét mutatta. Születésekor — Mantua vidékének szokása szerint — nyárfaágat dugtak a földbe, ez megfogamzott és olyan gyorsan nőtt, hogy csakhamar a sokkal előbb ültetett fákat is utolérte.

Már maga az a tény, hogy alakja köré legendák fonódnak, amelyeket a néphit teremt, és nem csak anekdoták, melyeket valamiféle irodalmi érdeklődés hagyományoz és alakít, a népe költői között elfoglalt különleges helyzetére utal. De a polgárháborúk véres zűrzavarában, az erkölcsi süllyedés mélypontján mi szava lehetett annak a költőnek, kiről azt halljuk, hogy az utca tolongó lármáját is sokallta, s kit kedves tartózkodási helyén, Nápolyban, *Partheniás*nak, szűziesnek neveztek?

Az antik Vergilius-legendák — a nyilván későbbi eredetű Varázsló Vergiliusról itt nem szólok — a gyermek Vergiliust veszik körül minden melegségükkel. Vergilius békevágya és tisztaságigénye is a gyermek proféciáját vallotta. S tette ezt azoknak az énekes pásztoroknak a hagyományát újítva fel, akikről a spártai legenda beszélte, hogy dalaikkal, s úgy látszik, *csak* ezekkel, a szűz Artemisnek járó szűzi hymnus volt az ünnepi rítus szigorú mértéke szerint is helyettesíthető.

A fiatal Vergilius életének három esztendejét foglalta le a bukolikus költészet, ugyanavval a kizárólagos, egész embert követelő szenvedéllyel, mint később, életének utolsó tizenegy esztendejében a nemzeti eposz nagy feladata kényszeríti majd igájába törékeny testét. A *neóterikusok*nak, a római költészet forma-élvező újítóinak előtte járó költőnemzedékéhez csatlakozik,

mikor huszonnyolc esztendős korában egy új, a latinság számára odáig még meg nem hódított hangnem lehetőségeit próbálgatja, a Gallusok és Cinnák érdemére törekszik : az elégia és a hellénisztikus kis eposz mellett az alexandriai miniatűr-művészet ellentmondásokkal teli műfajának, a theokritosi idyllnek a meghonosítására tesz — prioritását alig veszélyeztető csekély előzmények után — kísérletet.

Ellentmondásokkal teli műfaj, mert a *docta poesis* tudatosságának legmagasabb fokát jelentette a szándék már a görög költőnél is, hogy a népi környezet mimos-szerű ábrázolásával tegye életszerűbbé a költészet már-már túlfinomult játékát s a népköltészet hangjának az utánzásával avassa frissebbé és meghittebbé a túlságosan tudatosat és mesterségszerűt. S mintha a római továbbélésben még fokozódna ez az ellentmondás. Sok szempontból meglepő és a maga nemében egyedülálló folyamat a műfaj befogadása a latinságba : az irodalmi műformák gazdagítását célzó literátor-törekvés nem áll meg közvetlen mintaképénél, hanem egy réteggel mélyebbre nyúl s a műfaj hátterében felfedezhető vallási népszokások végső értelméhez jut el újra. Vergilius „pásztori" ihlete ellentétes fejlődést mutat Theokritoséval : a görög költő a népköltészet elemeiből egy rendkívül fejlett irodalmi élet jellegzetes műfaját képezte ki, a római már tőle kapta az ösztönzést, de eredeti funkciójához vezette vissza a bukolikus költészetet.

Tíz költemény az csupán, melyet Vergilius arra érdemesített, hogy mint *ἐκλογή*, azaz válogatott szemelvény, a pásztorköltészetnek szentelt évei emlékét az emberiség örök birtoka gyanánt őrizze. Minden belső valószínűség és az ötödik ecloga egy félreérthetetlen utalása is amellett szól, hogy a tíz közül időrendben azokat a darabokat illeti meg az elsőség, amelyek a kiválasztott görög példaképhez a legközelebb állnak : a II. eclogát, a theokritosi pásztorköltészet epedő formuláinak urbánusabbra hangolt gyűjteményét, és a III-ikat, a pásztori dalverseny sűrített paradigmáját.[3] Gondos Theokritos-tanulmányok ezek, szándékos, sőt szinte hivalkodóan alkalmazott idézetekkel. A cél itt még az *imitatio*, a latinul megszólaltatott Theokritos; a költő egyénisége, azt lehet mondani, *malgré lui* érvényesül, egyszerűen csak azért, mert valóban és letagadhatatlanul jelen van. A szép néreisért epedő egyszemű óriás burleszk komikuma a fölényesen szép fiú barátságát hiába ostromló „rusztikus" pásztor mellőzöttségének szelídebb humorává enyhül s a vergiliusi pásztori tájéktól elválhatatlan melancholikus alkonyati hangulatba olvad

a II. ecloga monódiája is. A III.-ban pedig már megtöri a nyári idill nyugalmát veszélyeztetettségének szorongó érzése, mely egyetemesebb vonatkozásban majd éppen az idill mitikus értékét fogja visszaadni: „fussatok innét, fiúk, hideg kígyó lappang a fűben!" De máskülönben Theokritosé itt még minden, nemcsak a cento-szerűen felépített költemények egyes elemei: övé a tárgy, a hangulat, a háttér, a természetfestés édeskés meghittsége. Nem sokat változtat ezen az sem, ha elhisszük az anekdotának, hogy a II. eclogának életrajzi háttere van: Alexis nem más, mint Asinius Polliónak Alexander nevű csinos rabszolgája, akit gazdája a Corydon pásztori álarca alatt rejtőző költőnek ajándékozott. Sőt, ez anekdota mintha még élesebb megvilágításba helyezné az *elegáns játékot*, amely sem az egyén szenvedélyében, sem a közösség kényszerítő igényében, hanem még csak a társaság könnyedebb és lazább talajában bírta felületes gyökérzetét. Ami a III. eclogában Vergilius személyiségéhez vagy a római környezethez kötött, az sem több a literátor mesterségbeli élményénél: mindenekelőtt maga az öröm az újítás felett, az eltalált hang, a meghódított lehetőség futó önbizalma. A néven nevezett személyes vonatkozások is a literátor-érdeken belül maradnak: Pollio, a nemes pártfogó, aki kedvét leli a sikerült kísérletben s szereti a költő „paraszti" Múzsáját, mert kényes ízlése felismeri benne az urbánus játékot, s Bavius és Maevius, az újítók vaskalapos, kicsinyességekben konzervatív ellenzéke. Egyébként arra is mutatott már példát maga Theokritos, hogyan lehet a pásztori daljáték keretében irodalmi vitákat intézni el artisztikus fölénnyel.[4] Mindettől még megmaradhatott volna Vergilius bukolikus költészete választékos stílustanulmánynak s megmaradhatott volna még ama „gyöngéd hangnemben" *(κατὰ ληπτόν)* írt ifjúkori darabok sorában, melyek fennmaradtak ugyan az utókorra, anélkül azonban, hogy az egység felé fejlődő életmű szerves tartozékának az igényével lépnének fel.

Vonatkozás céhbeli ellentétekre — tehát literátor-érdek a tartalomban — és a szószerinti átvételekkel hivalkodó utalás a sikerült *imitatióra* — tehát literátor-érdek a formában: a költő számára még talán alig is tudatos ráadása a műfaj hagyományos vonásainak, hogy a bukolikus költészet lényege éppen ezen a ponton máris megnyilatkozik. Az énekszóban vetélkedő két pásztor párhuzamosan egymás mellett futó szerepe szerint Damoetas a költő pártfogóját, az előkelő ízlésű dilettánst emlegeti, Menalcas a két ellenfelet, s az áldás, amit az egyik mond, bukolikusan súlyos értelmű, aranykori áldás, az átok, amelyet a másik vesz

ajkára, bukolikusan játékos átok: „Ki téged, Pollio, szeret, érjen oda, hol rád is öröm vár, méz csorduljon néki s a durva szederbokor is balzsamot teremjen." — „Ki téged, Bavius, nem gyűlöl, szeresse a te verseidet, Maevius, s ugyancsak az fogjon rókákat igába s fejje meg a bakot."

De itt már a pásztorköltészet olyan értelmezését előlegeztük, mely az antik magyarázók számára magától értetődő volt s mellőzése az újabb Vergilius-interpretációban éppen úgy súlyos félreértésekre adott alkalmat, mint általában a bukolika értékelésében.

Cecini pascua, rura, duces — legelőket, mezei birtokot, vezéreket énekeltem, mondja irodalmi munkássága foglalatául a Vergiliusnak tulajdonított sírfelirat, három főművére, a pásztori életet ábrázoló *Bucolicá*-ra, a paraszti munkát tanító *Georgicá*-ra és a hősi tetteket éneklő *Aeneis*-re célozva. Az antik magyarázat a vergiliusi életmű e három fejlődési foka és az emberi művelődés fokozatossága között ismert fel párhuzamosságot. „A természetes sorrendet követte ebben Vergilius, mert eleinte pásztori volt az emberek életmódja a hegyekben, azután következett a földművelés szeretete, végül a háborúk gondja" (Servius). A bukolikus költészet tehát az aranykor, az *aureum saeculum* hangját mentette meg számunkra: „az ősidőkből veszi eredetét, amikor még pásztori életmódot folytattak az emberek, ezért az aranykor mivoltát lehet felismerni a pásztorköltészet személyeinek az egyszerűségén s Vergilius ... méltán kezdte költői pályáját annak az életnek ábrázolásával, amely az első volt a földön" (Donatus-Suetonius).

Az aranykor az emberiség békés és gondtalan gyermekkora. Önként kínálkozó gondolat lehetett az aranykori életforma megvalósítását látni a pásztorok egyszerű, békés és gondtalan életében s azt az aranykoriságot, melyet az eclogák egyikében — a legproblematikusabb negyedikben — a vallásos áhítat hangján rajzolt meg Vergilius, a *Bucolica* egész gyűjteményét jellemző alapvonásnak tekinteni. Hiszen aranykoriságnak és pásztorköltészetnek az imént idézett azonosítása egyenesen a Vergilius életművében mutatkozó törvényszerű fejlődés érzékeltetésére szolgált s nagy különbség, ha a császárkori grammatikus a saját, rendszerezésre törekvő iskolai bölcsességét fűzi magyarázatképpen a klasszikusokhoz, vagy ha jó hagyomány residuumát őrizte meg az antikvitásra vonatkozó, a mienknél hasonlíthatatlanul nagyobb ismeret-anyagából. A bukolikus költészet aranykoriságára vonatkozó kijelentés azonban ez utóbbi szempont alá

esik, erre vall, hogy nincs Vergilius eclogáihoz kötve, hanem részben Theokritosra is s a Theokritos hátterében álló népköltészetre egészen kiterjeszthető.

Éppen Theokritos és Vergilius antik magyarázói szólnak arról a népszokásról, melynek keretében a bukolikus költészetnek — Theokritos népi előzményének — organikus funkciója volt. E tudósítások a bukolikus költészet aetiologiai mondáit is hagyományozzák s e mondák a bukolikus költészet eredetére vonatkozólag valóban nevezetes vallomással bírnak. Mert ha az első pásztori dal felhangzásának történeti alkalmát nem is, de azt a vallásos alaphangulatot, mely a népi bukolikát s a vele kapcsolatos népszokást létrehozta és éltette, feltétlen hitelt érdemlően fejezik ki. A történeti alkalmat illetőleg amúgyis ellentmondanak egymásnak e hagyományok, de mitológiai tartalmuk egybeesik, az elemi vallásos mozzanat, amelyet kifejeznek, lényegében félreismerhetetlenül azonos, és azonos az istenség, amelynek a szférájára utalnak.

A bukolikus költészet eredetét magyarázó mítoszok sorában bizonyára a legrövidebben azokkal végezhetünk, melyek a pásztori élet legjellegzetesebb isteneihez fűzik, mert „magától értetődő", sőt szinte „valószínű" megoldásukkal a leginkább tekinthetők tudós okoskodás eredményeinek. E mellett éppen ezeket a hagyományokat az is jellemzi, hogy nincs is epikus tartalmuk, azaz a könnyen érthető vonatkoztatáson túlmenő elemük. A Servius-féle Vergilius-kommentár is, mely ezen a ponton még a legbőbeszédűbb, mindössze annyit mond, hogy „mások szerint nem Dianának, hanem Apollón Nomiosnak (*Νόμιος* = mezei) szentelték e költői műfajt, abban az időben, amikor Admétos király nyáját legeltette; megint mások azt állítják, hogy a mezei istenségeknek (*rusticis numinibus*) ajánlották fel a pásztorok, mint Pánnak, a faunoknak, a nymphákna és a satyroknak". Ugyanilyen „magától értetődő", azaz a pásztor-költészet fennmaradt emlékeiből is elvonható, tehát a pásztorköltészet vallásos hátterére vonatkozólag önálló vallomással nem bíró adatnak tekinthetjük, ha Philargyrus Grammaticus Mercuriusszal, Daphnisnak, „minden pásztorok fejedelmének" (*Daphnidis . . . pastorum omnium principis*) az atyjával hozza összefüggésbe.

A pásztorköltészet megvilágítására csak azok a hagyományok alkalmasak, melyeket a fennmaradt pásztori költemények elemei nem magyaráznak meg maradéktalanul. A forráskritikai józanságnak ezt az elemi követelményét kielégíti több legenda

is. E legendák színhelye részben Szicília, részben a Peloponnésos, tehát egyrészt Theokritos szülőföldje, másrészt legalábbis dór nyelvjárásának hazája.[5]

A spártai színhelyhez kötött legenda szerint mikor Xerxés, a perzsa király, megtámadta Görögországot, a nők a város falai közt rejtőztek s Artemis ünnepén nem tudtak kijönni a mezőre, hogy a szűzek az istennőnek a szokásos áldozatot meghozzák. Ekkor pásztorok érkeztek a lakóniai hegyekhez s az Artemisnek járó énekeket a maguk „idegenszerű" módján elénekelték. Az így született „bukolikus éneket" az utókor aztán irodalmi műfajjá csiszolta *(unde natum carmen bucolicum aetas posterior elimavit,* Servius). Egy másik, evvel rokon változat szerint Artemis Karyatis tiszteletét Spártában az a körülmény is fokozta, hogy véletlenül éppen az ő ünnepén érkeztek haza a marathóni győzelem után a férfiak. A nők, akik a perzsa ostromtól féltükben szétszaladtak s lakatlan vidékeken kerestek menedéket, még nem kerültek elő s Artemis ünnepén nem voltak jelen a szűzek, akiknek a megszentelt szokás szerint az ünnep szertartásait végezniök kellett volna. Ezért, hogy az ünnep el ne múljék ünneplés nélkül, a szomszédos mezőkről összegyűjtötték a pásztorokat és velük végeztették el az áldozatot, az ő paraszti énekeiknek is helyt adva a szertartásban. Ezek szerint a bukolika eredete nagy háborús veszedelemmel kapcsolatos: amikor először hangzott fel a pásztori ének, még nem tűntek el a háború nyomai, a szerteszéledt asszonyok még nem tértek meg a férfiak helytállásával biztosított házi tűzhelyekhez.

Evvel a Spártába lokalizált legendával szemben, melyet különben a legtöbb idevágó görög és latin forrás számontart, három szicíliai legenda áll. Az első a Pelopidák sötét mítoszába kapcsolódik: az anyagyilkos Orestés azt a jóslatot kapta, hogy hazatérőben a tauros-ok földjéről a „négy forrásból eredő hét folyó" vizében fog szörnyű bűnétől megtisztulni. A jóslatban megjelölt helyet a délitáliai Rhégionban találta fel, itt lemosta bűnét, majd átkelt Szicíliába Tyndaris városába s itt a vidék lakói a maguk „sajátos énekeivel" zengtek himnuszt Artemis istennőnek, kinek xoanonát a barbár északról Orestés hozta magával s így a szokás „feltalálói" lettek *(οἱ δὲ ἐπιχώριοι τὴν θεὰν ἰδίοις ἄσμασιν ἀνυμνήσαντες ἔθει τὴν πρώτην παρέδωκαν εὕρεσιν).* „De az igazi magyarázat a következő" — vezet be erősen kiemelő hangsúllyal egy legendát „a bukolikus költészet feltalálásáról" szóló, a Theokritos-scholionok élén álló kis irat *(Περὶ τοῦ ποῦ καὶ πῶς εὑρέθη τὰ βουκολικά):*

„Mikor egyszer lázadás tört ki Syrakusaiban és sok polgár elpusztult, s végül egyetértésre tért a nép, Artemisnek tulajdonították, hogy a veszedelem elmúlt és a parasztok, hogy ezt meghálálják, ajándékot hoztak, és örömükben himnuszt énekeltek az istennőnek, a maguk megszokott paraszti hangnemében." A másik syrakusai-i hagyomány dögvészhez fűzi a bukolikus költészet keletkezését: Syrakusai népe Artemisnek tett fogadalmat arra az esetre, ha a dögvészt elhárítja, s a veszedelem elmúltával templomot emeltek az istennőnek, ki ebben az összefüggésben a „megoldó" *(Lyaia)* nevet viseli. A templom felszentelésére sok pásztor gyűlt össze, borral teli tömlőket és állatalakúra gyúrt kenyereket hozva magukkal, s az összegyűltek elhatározták, hogy vetélkedve zengik az istennő dicséretét. A dalversenyben résztvevők különös öltözékét is kiemeli e hagyomány, homlokura állati szarvakat illesztettek s ezeket másfelől — ha jól értjük a nem éppen tökéletesen hagyományozott Probus-szöveget — szalagok kötötték a tömlőkhöz és a kenyeres tarisznyához. Probus is említi a dalverseny díját s az ezt követő pásztorjárást, a köszönő mondókával, s hozzáteszi, hogy a vallásosságnak ez a megnyilatkozása idővel a *bukoliasták*-nak, „pásztorkodóknak", „pásztorjáróknak" kereseti forrásává változott. Amit ő az aetiologiai legenda lényegéhez híven a múltba vetítve ad elő, arról egy másik forrás, a Theokritos-scholionokkal járó *Περὶ διαφορᾶς τῶν βουκολικῶν* („a bukolikus költészet műfajáról") c. iratka mint eleven népszokásról tudósít, nagyjából Probusszal egyezően, de őt egyben-másban kiegészítve. Eszerint a kifejezetten *bukolika*-nak nevezett énekeket úgy éneklik, hogy állatalakúra formált kenyeret akasztanak az énekesek a nyakukba és tarisznyát, telve a vegetáció gazdagságát jelentő *pansperm*iá-val: mindenféle mag keverékével, kecsketömlőkben bort is cipeltek magukkal, hogy ráköszöntsék a szembejövőkre, fejükön koszorú, homlokukra előreálló szarvas-aganes van tűzve s kezükben a nyúl-vadászó nyárs, a *lagóbolos*. Az énekesek dalversenyben vesznek részt, a győztes megkapja a legyőzött kenyerét és ő maradhat — mint afféle „pünkösdi király" — a városban, míg a legyőzötteknek a környékbe kell szétmenniök, hogy élelmüket összegyűjtögessék. S ezek gyermekded tréfával teli dalokat mondanak, hogy aztán ilyen áhítatos szavakra váltsák a tréfát:

elfogadd a jó szerencsét, elfogadd az egészséget,
amit hozunk az istennőtől, amit ő maga idézett magához.

Gazdagságot és egészséget, bőséget és erőt biztosít a kolduspásztorok, illetőleg a pásztort alakító kéregetők köszöntése annak, aki nem vonja meg sem derült figyelmét a durva tréfákkal keverten is jámbor alakoskodástól, sem kenyér-osztó kezét azoktól, akik az ünnep jogán adóba követelik az alamizsnát: úgy látszik, az európai folklore egy ősrégi mozzanatával van itt dolgunk, bármi legyen is az alakoskodás tudatos alkalma, a jogforrást jelentő és a formát színező különleges *aitia*. A szicíliai bukolika fennmaradt aetiologiai mondái arra engednek következtetni, hogy az említett népszokás értelme nem pusztán gazdagság és egészség jámbor idézése volt, hanem valami disszonáns mozzanat feloldódásának, valami sötét és kínzó kollektív élmény megenyhülésének tudata is jelen volt benne. Ellenséges támadás vagy polgárháború, bűn vagy járvány elmúlása, békesség vagy megtisztulás, mindenképpen az Artemis közreműködésére beállott áldott összhang: ez volt a bukolikus költészetet éltető pásztorjárás vallásos jelentése.

Békesség hírével járnak házról házra manapság karácsony táján a magyar faluban is pásztorok szerepét játszó énekesek, ama Betlehem környékén tanyázó pásztorok emlékére, akiknek először adta hírül Lukács evangéliuma szerint az Úr angyala Krisztus születését s akik először mentek el a gyermek imádására Betlehembe, miután hallották a mennyei sereg szózatát: „Dicsőség a magasságban Istennek és a földön békesség a jóakaratú embereknek." S a vallási népszokásnak nemcsak ez az alapvető mozzanata esik egybe, hanem rokonságot mutat a kifejező eszközök nagy része is, így mindenekelőtt a mondókának és alakoskodásnak olyan összetétele, melyben egymás mellett fér meg a durva tréfa és a szicíliai szokásra idézett görög forrás által is egyenesen *euphémiá*-nak nevezhető áhítat. Egyező vonásokat mutat a „kosztüm", azon túlmenőleg is, hogy itt is, ott is kifejezetten *pásztort* alakítanak az énekesek, különösen, ha a betlehemezéssel rokon szokásokat, a regölést és középeurópai rokonait is tekintetbe vesszük. Ilyen az előírásos bot-féle az alakoskodók kezében, a szicíliaiak *lagóbolos*-a, a regölők és kolenda-járók láncos botja és vízhordó rúdja (az *obranica*), és ilyen mindenekelőtt az a különös egymásba-játszása az alakoskodók pásztori és állati mivoltának, melyet az fejez ki, hogy a *bukolos* homlokára szarvas-aganes van tűzve. A magyar betlehemes játék ezt az állati alakoskodást már csak csökevényesen mutatja, pl. az „öreg pásztor" báránybőr-szakállával és kifordított bundájával,[6] de regölést még a közelmúltban is jegyeztek

le olyat, amelyben pl. az egyik regöst *bikának*, a másikat *kanynak* (kandisznónak), a harmadikat pedig *macskának* nevezik s abban az esetben, ha az ének nem talál meghallgatásra, szerepüknek megfelelő állati hangokat adnak.[7] A csodafiúszarvas szerepe a regös-énekekben közismert, ha nem is egészen világos, s a szomszédos népek egy részénél az állatnak-öltözködés, főként homlokra tűzött szarvakkal, a párhuzamos népszokásokban egészen közönséges.[8]

Egészen bizonyos, hogy e részben ma is élő s az adatok többé-kevésbé szakadozott folytonosságán keresztül is az egész középkor folyamán végigkísérhető népszokások története csak az antik *bukoliasták* figyelembevételével lesz egyszer kielégítően megírható. A mi feladatunk ezúttal nem ez, hanem az antik műköltészet *bukolika*-műfajának az antik népszokással való összefüggését világítani meg. De ha eközben az antik népszokás s a vele kapcsolatos mondókák rekonstrukciójához is közelebb jutunk, a magyar folklore számára is biztosabb alapját vetettük meg a jelzett irányban szükséges vizsgálatoknak. Erről még csak annyit, hogy a „betlehem" történeti előzményeire vonatkozó kutatások is itáliai eredetét tették valószínűvé.[9]

Ami Theokritosnak a szicíliai bukoliastákhoz való viszonyát illeti, az ókornak olyan nagyszabású ismerője is, mint Welcker, ki a bukolika eredetére vonatkozó hagyományokat először vette kritikai vizsgálat alá, teljesen elutasító álláspontra helyezkedett. Szerinte az antik magyarázók téves nyomokon jártak, mikor akár az Artemis ünnepén elhangzó népi himnuszokkal, akár az ezekkel összefüggő kolduló pásztorjárásokkal hozták a bukolikus költészetet kapcsolatba: amit a szicíliai pásztorköltészetről tudunk, azt csupán Theokritostól tudjuk, a görögök első és egyetlen igazi bukolikus költőjétől, aki művészi kiképzésben ugyan, de a pásztorélet élesszemű megfigyelésével utánozta azt.[10] De ha magát a Theokritos-szöveget fogadjuk is el koronatanúnak — s ez valóban olyan szempont, melynek jogosultságát eleve tagadni nem lehet —, akkor is keveselnünk kell, hogy amit Welcker Theokritosból a szicíliai pásztorköltészetre vonatkozólag kiolvas, nem több, mint a dalverseny formai és a Daphnis-mítosz tartalmi eleme. Arról nem is szólva, hogy már Daphnis alakja is a bukoliastákra mutat vissza, nemcsak Artemisszel való kapcsolata révén,[11] hanem azért is, mert az a pásztori dal *(βουκολικὸν μέλος)*, melynek feltalálását Daphnisnak tulajdonítják, nem különbözhetett élesen a bukoliasták énekétől. Sőt éppen egy Theokritos neve alatt járó epigramma

Daphnist egyenesen e bukoliasták mitikus prototípusának tünteti fel: „Daphnis, a fehérbőrű, aki a szép syrinxen játszotta a pásztori himnuszokat, Pánnak szentelte ezeket: az átfúrt nádszálakat, *a lagóbolos*-t, a hegyes nyársat, a szarvasborjúöltözéket és a tarisznyát, amelyben az almát hordta."

Theokritos fejlődése mindenesetre erősen eltávolodott a szicíliai Múzsák paraszti egyszerűségétől. Az alexandriai udvari költészeten belül Szicíliának nem igen juthatott más szerepe, mint hogy a költő szülőföldje legyen, nosztalgiájának tárgya, kettős értelemben: tárgya a messzeszakadt számára a szülőföld, és tárgya a nagyvárosi élet raffinált gyönyörűségei közt élő számára a paraszti egyszerűség felé való vágyakozásnak. De a „paraszti" hangnem, a szicíliai Múzsák hangja, inkább a különlegesség, mint az egyszerűség jogán tarthatott számot Alexandria érdeklődésére: a hellénisztikus tudós költészet exotikum-gyűjtő szenvedélyébe illeszkedett. Ebből a szempontból az sem volna meglepő, ha Theokritos szülőföldje népi költészetét valóban a bibliai „pásztor-költészet" hangjaival, az Énekek Énekének egy-egy elemével párosította volna, mint némely, már Bossuet által kiemelt egyező vonások alapján gondolták.[12] Ilyen körülmények között figyelemreméltó, de éppenséggel nem meglepő, ha Theokritosnak éppen abban a költeményében fedezzük fel a bukoliasták népénekének a befolyását a legközvetlenebbül, amely időrendben az élén áll Theokritos keltezhető műveinek s amely még mindenesetre a költő alexandriai éveit megelőzve, Syrakusaiban keletkezett és szicíliai időszerűséghez fűződik. A *Kharisok* vagy *Hierón* c. XVI. idill ez a költemény, melyet 275/74-ben írhatott Theokritos, mikor Hierónt, Syrakusainak néhány évvel később e néven második királyát, egyesült seregeinek fővezérévé választotta a punoktól fenyegetett Szicília.[13]

A költő a pun háború szerencsés befejezését kívánja e költeményben Hierónnak s a békességes mezei élet biztosítását reméli tőle. Így érvényesül a pásztori szempont a történeti helyzet megítélésében. De mielőtt a költemény részletesebb elemzésével azt a meggyőződésemet igazolhatnám, hogy e pásztori szempont érvényesítésének művészi eszköze a népi bukoliasta szerepének genre-szerű megjátszása: egy módszeres észrevételt kell előrebocsájtanom.

A bukoliasták fellépésének külsőségeiről, öltözetükről, különleges eszközeikről, vetélkedésük lefolyásáról, mint láttuk, elég részletesen tájékoztatnak forrásaink. Mondókájukból azon-

ban mindössze két sornyi töredék maradt ránk, mely az istennőtől hozott jószerencsét és egészséget kínálja :

δέξαι τὰν ἀγαθὰν τύχαν, δέξαι τὰν ὑγίειαν
ἂν φέρομεν παρὰ τᾶς θεοῦ ἂν ἐκαλέσσατο τήνα.

Ámde, hogy a szicíliai pásztorjárás alamizsnagyűjtéssel volt egybekötve, azt Probus egyenesen megrovólag hangoztatja : *quod genus religionis hodie conversum est in quaestum.* Bár a szicíliai bukoliasták mondókájából csak az áldást-mondó formulát őrizte meg a grammatikusok aránylag szűkszavú tudósítása, nem férhet kétség ahhoz, hogy a mondókához kéregető fordulatok is tartoztak. E kéregető fordulatokról fogalmat nyújthatnak más, a görög népéletben a bukoliasták énekéhez egészen hasonló szerepet betöltő, de teljesebben hagyományozott szövegek. Ilyen mindenekelőtt a rhodosi „fecskézés", melyben az állati szerepjátszás formális egyezését is jó lesz kiemelnünk, s az az *Eiresióné*, melynek szavaival újholdkor, Apollón ünnepén jártak házról házra kéregető énekesek. E megbízható forrásokban fennmaradt görög népi szövegek éppoly feltűnő egyezést mutatnak a modern európai folklore hasonló szerepkörben élő betlehemes, regös, koledáló stb. énekeivel, mint amilyen nyilvánvaló az összefüggés ez énekek keretét jelentő alakoskodás és a szicíliai „pásztorok" alakoskodásainak külsőségei között. Így pl. az érkező fecskék szerepében kopogtató gyermekek Rhodos szigetén, miután a szép esztendőnek és a kedvező évszakoknak igéretét jelentették be s bort, sajtot, miegymást kértek a „zsíros házból" : tréfásan fenyegetőznek arra az esetre, ha üres kézzel küldenék el őket : „. . . ha semmit sem adsz, mi nem tágítunk, hanem vagy az ajtót visszük el, vagy a szemöldökfát, vagy az asszonyodat, aki odabenn ül." „Ha nem adnak huszast, — Feldöntjük a hidast", — jegyezték le az ikervári regösök szavát Vas megyében. „Ha nem annak szalánnát — Kibököm a gerendát" — mondja a zala-szentgyörgyi regösök közül a macska szerepét alakító s „ha nem kap, nyársával böködi a padlást s karmolja a falakat".[14]

Természetesen ezek s az ezekhez hasonló egyezések sem szolgáltatnának elegendő alapot ahhoz, hogy mármost egyfelől egyéb görög népénekek, másfelől pl. a magyar folklore hasonló jellegű szövegei alapján rekonstruáljuk azt, ami a szicíliai bukoliasták énekeiből elveszett. De talán mégsem lesznek az alábbi fejtegetések avval vádolhatók, hogy összetartozók gya-

nánt nem igazolt jelenségeket foglalnak synopsisba, mikor, kellő óvatossággal, a görög népi szövegek mellett itt-ott a magyarok analógiájára is hivatkoznak. Kettős meggondolás bátorított erre. Egyfelől, hogy *egyetlen* költeményben, szinte paradigmatikus sűrítettséggel, kerülnek a szemünk elé és olvadnak egységbe, a költemény szerkezetét döntően meghatározva, azok a fordulatok, melyek az említett folklorisztikus szövegekkel egyezést mutatnak. Másfelől, hogy magyarázatom a hagyomány — igaz, hogy a modern filológusok részéről általában elutasított hagyomány — alapján áll: Theokritos egyetlen költeményén igazolja azt az összefüggést a költő és a népszokás között, melyet Theokritos ókori magyarázói, részletekbe menő megjegyzések nélkül, általánosságban, egész munkásságára nézve megállapítottak. S ami számomra e kettős meggondolás biztosságát megadja, az az interpretáció esztétikai próbája. Azáltal, hogy a szerepjátszást megfigyeltük benne, a népi énekes-tradícióra való genre-szerű utalást felfejtettük: a költemény, mely a Múzsáját zsoldba állító udvaronc szinte szemérmetlen koldulásának látszott már, egyszerre a gáláns udvarlásnál is valamivel többnek, a szicíliai Múzsák finom és kharisszal teli játékának mutatkozik.

A költemény megjátszott alaphelyzete szerint messze útról érkezik a költő s a Múzsákra való hivatkozással kér vendégszerető háznál bebocsátást *Kharisai* számára. A *Kharisok* — a latin „*Gratiák*" — az ajándékozó kedv és az örömre derítő kedvesség istennői. Személyükben egyaránt résztvesz az ajándékozó mozdulat szívessége és az elfogadás boldog öröme, mindaz, amit egy morális szemlélet jószívűség és hála egymásnak megfelelő ellenpárja gyanánt közelít meg, de ami éppen, ha jószívűség és hála nem pusztán egy morális követelmény egyenlet-szerű érvényesülése, hanem önként és önkéntelenül nyújtott melegség, a kettő közös alapja és lényege, szíves indulatban, kedvességben, derűben. Nevük egy tőn eredt az „öröm"-et jelentő *χαρά* főnévvel és az „ajándékozást" jelentő *χαρίζεσθαι* igével s azonos a *χάρις* köznévvel, mely az értékesség, kedvesség, megolvadt melegség olyan gazdagságát jelenti, hogy magyarra — mindig csak azt az oldalát fejezve ki, mely éppen a legfontosabbnak látszik —, néha „kellem"-mel vagy „báj"-jal, máskor „hálá"-val vagy „köszönet"-tel, sőt „haszon"-nal és „viszonzás"-sal is vagyunk kénytelenek fordítani, de talán mindez elkerülhetetlenül egyoldalúsító fordításoknál közelebb visz valódi lényegének a megismeréséhez, ha tudjuk, hogy a homérosi szóhasználat

szerint az istenek felülről öntik a *χάρις*-t azoknak a fejére, akik a személyiség értékességének avval a szinte kicsorduló feleslegével bírnak, hogy *χαρίεντες*, azaz kedvesek, azaz éppen *χάρις*-szal teltek. Aki a *Kharisok*-kal érkezik, éppen úgy áldást hoz a vendéglátó gazdára és házanépére, mint aki az *eiresióné* ünnepi alkalmán feltáruló ajtókon *Plutos*, a Gazdaság, *Euphrosyné*, az Öröm és *Eiréné*, a Békesség bevonulását jelenti be, vagy az a regös, ki pl. úgy kezdi mondókáját:

Gazda, gazda, gazdaság!
Kell-e néked vigasság?
Isten szálljon házadra
Hat ökörrel, hat lóval,
Kis aranyos ekével,
Teli udvar juhokkal,
Juhok között kis gócákkal . . .

„Mindig arra van Zeus lányainak gondja" — kezdi Theokritos — „s arra az énekeseknek, hogy zengjék himnuszban a halhatatlanokat, zengjék a férfiak hírét. A Múzsák istennők, isteneket énekelnek meg az istennők, de mi halandók vagyunk és a halandókat éneklik meg a halandók. Mert ki az mindazok közül, akik a kék ég alatt laknak, aki a mi Kharisainkat, kitárva az ajtót, házába fogadja, szíves szeretettel és nem küldi útjukra ajándék nélkül őket." Jellemző az is, hogy a kéregetés annak az isteni személynek nevében történik, akire hivatkozva, bebocsátást kér az énekes. A mi betlehemes pásztoraink például legtöbbször a mezítlábas kis Jézusnak kérnek csizmára-valót. Theokritos pedig úgy panaszkodik: „S ezek (ti. a Kharisok) morogva térnek haza mezítláb és engem korholnak váltig, hogy hiábavaló utat jártak, és ismét tétlenül, üres láda legfenekén, fejüket közönyös térdükre hajtva időznek, s ott lesz már mindig a lakásuk, ha haszon nélkül jártak." S mint az ünnepi alamizsnát kérő folklorisztikus szövegek közül nem egy, gúnyos és megrovó szavakkal illeti jóelőre a talán majd fukarnak mutatkozó házigazdát. „Ki olyan a mai világban? Ki fogja szeretni azt, aki helyesen szól? Nem tudom. Mert a férfiak már nem törekszenek úgy arra, mint régen, hogy derék tettekért dicséretben legyen részük: mindenen a haszonlesés lett úrrá. Mindenki a kezét az ölében tartva, csak azt lesi, merről nőne meg a pénze, s ha rozsdát dörgöl le, azt sem adná másnak, hanem tüstént mondja: közelébb a térdem a bokámnál, nekem magamnak jusson vala-

micske, az istenek fizessék az énekeseket, ki is hallgat másra? elég mindenkinek Homéros, ez a legjobb énekes, hiszen semmit sem visz el már tőlem". Homéros tréfás említése is csak látszólag rí ki a népies környezetből, hiszen az *eiresióné* auctora gyanánt is Homérost említi a hagyomány. Ebből az *aoidos*-magatartásból mindenesetre felemelkedik már e költemény folyamán is a Múzsa papjának *(Μουσάων... ἱεροὺς ὑποφήτας)* nemes önérzetéig a bukolikus költő hangja, de ez az emelkedés elképzelhetetlen volna, ha az ajándékkérés nem volna a hagyomány által megszentelt s alighanem már eleve is a Múzsák jogára való hivatkozással egybekapcsolt formula.

A költői önérzet tartalma itt az, hogy a költő a halál után is éltető hírnév sáfárának tudja magát: ez minden bizonnyal már az udvari költészetnek a bukolika népi alapjaitól eltávolodó eleme. De mikor az epika által halhatatlanná tett hősök mitológiai szemléjét elvégezve, a saját éneke méltó tárgyához ér, rátalál újra az elejtett népi hangra is. Még néhány gnómikus elutasító szó azok felé, akik a vagyont a Múzsák ajándékánál, a jó hírnél többre becsülik, s aztán ismét a félreérthetetlen utalás a vendégszerető hajlékot kereső vándorénekesekre. „Keresem, hogy melyik halandóhoz menjek, aki szívesen lát, a Múzsákkal együtt: mert nehezek az utak az énekeseknek a tanácsban hatalmas Zeus leányai nélkül." Hierón még előtte áll annak a nagy tettnek, mely a Múzsák halhatatlanító szolgálatát megérdemli. Ilyenformán jóslat-jelleget ölt a panegyricus: „... ez lesz az a férfi, akinek kell még tőlem a dal, mert olyat cselekszik, mint a nagy Achilleus vagy a súlyos Aias Simois síkságán, ahol a frig Ilion halma van." Szicíliát szörnyű háború veszélyezteti, a punok ellen készül Hierón s a költő a syrakusai-i mezők békéjét reméli a vezér győzelmétől. Érthető, ha már maga a történeti pillanat is azt a vallásos népszokást idézte Syrakusai költő-szülöttének az emlékezetébe, melynek a kedvező értelmű fordulat ünneplése a lényegéhez tartozott.

Syrakusai népe fegyverhez nyúl, a punok elborzadnak, s a költő csalóka optimizmusával a békét látja már a háborúból kibontakozni. De itt is a bukolikus költő szempontját érvényesíti: „Oh magasztos Zeus atya, s úrnőm, Pallas Athéné, és te leányisten, ki anyáddal a dús osztályrészt nyert ephyraiak nagy városát birod Lysimeleia tava mellett, az ellenséget e szigetről kegyetlen kényszerűség űzze a sardóni tenger habjain át, hogy hírül vigyék szeretteik végzetét a gyermekeknek és az asszonyoknak, a kevés megmaradt a számlálhatatlanul sokból. És a váro-

sokat újból régi polgáraik lakják, a városokat, melyeket meggyalázott az ellenség keze, s műveljék a viruló mezőket, s a legelőn juhok megszámlálhatatlan ezrei jól megzsírosodva bégessenek, s a marhák, amint csordástul a karámba térnek, kergessék meg az esteli vándort. A barázdák álljanak várva a vetésre, miközben a tücsök a déli melegben átvéve a nyájak őrizetét, benn a sűrűben, a fák ága hegyén zengi dalát. A pókok szőjjék finom hálójukat a fegyverek fölé s a harci zajnak híre se legyen többé." Ezt az idillikus áldást hirdeti meg a költő a fenyegető háború küszöbén: nem a győzelmen, hanem a békén van a hangsúly, s a béke áldása a pásztori élet szétáradásával egyértelmű. Ha még ezekután kételkednénk abban, hogy itt Theokritos tudatosan a szicíliai énekes-tradícióba illeszkedik, el kell, hogy higyjük a költő szavára, mikor néhány sorral alább ő maga hangsúlyozza: „Én csak egy vagyok, de sokakat szeretnek másokat is Zeus lányai és mindnek arra van gondja, hogy a szicíliai Arethusát zengjék a népek számára és a dárdavető Hierónt." És a zárósorokban még egy határozott utalás az ajtón zörgető vándorénekes felvállalt szerepére („Ha biébocsát, itt maradunk; — Ha bié nem bocsát, tovább megyünk" — mondják dunántúli regöseink is): „Ha nem hívnak, akkor én bizony távol maradok, de azoknak a házába, akik hívnak, nekibátorodva érkezem Múzsáimmal, s titeket sem hagylak kívül, mert mi lehet a Kharisok híján az embernek szeretetreméltó? Bárcsak mindig a Kharisokkal lehetnék együtt."

Vergilius bukolikus költészetének csúcspontján a szicíliai Múzsákhoz folyamodik. „*Sicelides Musae, paulo maiora canamus*" — kezdi a IV. eclogát. Több ez az invocatio, mint puszta „metonymiás" hivatkozás a szicíliai Theokritos hangnemére. Theokritos XVI. idylljének az elemzéséből kitűnt, hogy a szicíliai Múzsák szavával köszöntenek a szicíliai népszokás „pásztorai" áldást és békességet azokra, akikkel szembetalálkoznak, illetőleg, akiknek az ajtaján kéregető-énekmondó vándorútjukon bezörgetnek. A pásztorok és a Múzsák eredendő összetartozása így vált intézményessé a népszokásban s nyert egyúttal mitológiai kifejezést a Daphnisra vonatkozó hagyományokban. „*Szeretik* a Múzsák a szicíliai Arethusát zengő *aoidos*okat" — mondja Theokritos; *Daphnin amarunt Sicelides Musae* — emeli ki a szicíliai pásztorok, s mint láttuk már egy Theokritosnak tulajdonított epigrammában, egyszersmind a szicíliai bukoliasták mitológiai prototípusát a késői Silius Italicus (XIV. 466). Más hagyományok epikus tartalmat is fűznek Daphnis Múzsa-

szeretőjéhez, kit Thaleiának vagy Pimpleiának neveznek. Már a pásztoroknak és Múzsáknak ez az összetartozása is a béke, az aranykoriság jegyében áll. A pásztorok, akiket az emberi műveltség egyetemes és hiánytalan ábrázolására törekvő homérosi pajzsleírás is a számító és harcos világ ellentéte gyanánt mutatott be, amint hétágú sípjuk szavában gyönyörködve mennek a nyáj után, ügyet sem vetve a mindenünnen rájuk leselkedő gyilkos és ragadozó veszedelmekre. És a Múzsák, akiknek a Szicíliához földrajzilag és művelődéstörténetileg egyaránt közeleső délitáliai Krotónban Pythagoras tanácsára azért állítottak templomot, hogy jelenlétükkel az összhangot biztosítsák az egyenetlenségre hajló polgárok között.[15] Nem hiába kapta a Helikón hegye alatt is az askrai pásztor a múzsai kinyilatkoztatást s nem hiába szerették Kalliopeia múzsa fiának, az ének békéltető-szelídítő hatalmát isteni fokon bíró Orpheusnak a hívei is *pásztorok*nak nenezni magukat.[16]

II

Vergilius régi kommentátora, Servius, az eclogák keletkezését egyenesen azokra az eseményekre vezeti vissza, amelyek a polgárháború borzalmai során a költő békés mezei otthonát is feldúlták. A theokritosi hangnemmel kísérletező költőt mindenesetre ugyanazok a tapasztalások tanították meg a bukolikus költészet lényegére, mint amelyek Epikurosnak a közélettől visszahúzódó tanítványa előtt a maga személyes élményén keresztül egyszerre feltárták a polgárháború semmit nem kímélő, senkit ki nem kerülő pusztításait. I. sz. e. 41-ben, kiszolgált katonáinak a kielégítésére, Octavianus tizennyolc, az ellenpárthoz húzó itáliai város határát jelölte ki földosztásra ; ezek közé tartozott Cremona is, s mikor mindez elégtelennek bizonyult a 170 000 főnyi veterán földéhségének a lecsillapítására, a szomszédos Mantuát is felosztották, és a Mantua határához tartozó Andest is, Vergilius szülőfaluját, a költő kicsiny birtokával. Hatalmas pártfogói, Asinius Pollio, a költő bukolikus kísérleteinek első ismerője és elismerője, s Cornelius Gallus, a tragikus sorsú költő-politikus, kinek mint a latin szerelmi elégia úttörő képviselőjének majd X. eclogájában állít baráti emléket Vergilius, megnyerték ugyan Octavianus jóindulatát a nagyjövőjű fiatal költő számára s Vergilius pártfogást kérő római útjának meg is volt az az eredménye, hogy Octavianus személyes intézkedésére a költő visszakapta birtokát.

Vergilius I. eclogája — nem időrendben első, hanem az egységes mű gyanánt rendezett gyűjtemény végleges és belső összefüggéseket a *kompozíció* diszkrét eszközeivel érvényre juttató rendjében — éppen az a költemény lett, mely Octavianus nagylelkű tettét ünnepelte.[17] A pásztorköltészet mitikus környezetébe helyezve az eseményt, jelentőségét túlemelte a maga egyéni sorsán. És a nyája békés növekedését, a maga idillikus nyugalmát immár biztosítva látó Tityrus mellé odaállítja a földönfutó Meliboeust: „Látom-e még" — sóhajt a hontalanná vált pásztor — „hosszú idő múltán hazám határait s szegényes kunyhómnak gyepcsomóból rakott fedelét, s egykor birtokomat viszontlátva, fogom-e csodálni még gyér kalászait? Kegyetlen katonáé lesznek hát ezentúl az annyi gonddal művelt földek? Barbáré a vetés? íme, mire vitte az egyenetlenség a nyomorult polgárokat, íme, kiknek vetettük be a mezőket! Most aztán olts körtét, Meliboeus, állíts sorjába szőlőtőkéket! Menjetek, egykor boldog nyáj, menjetek kecskéim. Nem látlak már többé, mohos barlangban elnyújtózva, bokrokkal benőtt sziklákon csüngeni, messziről; nem mondok többé dalt; nem fogtok, kecskéim, az én őrizetem mellett többé virágzó zanótot, keserű fűzágat szakítani!" Elhallgat Tityrus dicsekvő szava is, vígasztaló szó sem jön ajkára, de abban az egyszerű, meleg mozdulatban, mellyel még egy éjszakára a maga hajlékát kínálja szállásul, több van már, mint részvét, vagy éppen sajnálkozás. Mert a sajnálkozó részvét éles határt von a szerencsés és a szerencsétlen között, míg Tityrus a közös sors osztályosát látja abban, akivel hajlékát akarja megosztani. Meliboeus sorsa a pásztorok sorsa az örökösen háborúktól fenyegetett világban: Tityrus úgy érzi, hogy az övé a csodálatos kivétel, melyben isteni beavatkozást kell felismernie. S az andesi életformát éppen ez a felismerés avatja idillé: harmónia a disszonancia után, pásztorok és Múzsák enyhet adó nyugalma a veszélyeztetettség folytonos tudatával, békesség szigete, melynek a partjait a felfordulás torlódó hullámai mossák. „Mars dárdái között csak annyi erejük van dalainknak, mint a chaoni galamboknak, ha a sas közeledik" — panaszolja a IX. ecloga, mely az andesi idillt éppen veszélyeztetettsége legmagasabb fokán mutatja be.

Vergilius nemzedéke már a második nemzedék volt, melynek erejét a polgárháborúk emésztették. Vergiliusnak jutott az a történelmi szerep, hogy az aranykor mítoszának nyomatékos meghirdetésével formát adjon a nemzedék legjobbjaiban élő békevágynak és megnyugtató alkotásba fogja össze azt a kor-

hangulatot, melyben egyfelől a közelmúlt megrázó élményei, másfelől a rómaival immár szétválaszthatatlanul egybefonódó görög hagyományok s az újabban megismert, csak felületesen asszimilált vagy éppen még idegenszerűnek érzett keleti próféciák formátlanul és nyugtalanítóan kavarogtak.

A műformák gazdag változatosságát élvező irodalmi ínyencek körében költői lehetőségeket próbálgatott Vergilius, de a műfaj, mellyel kísérletezett, eluralkodott rajta, mert lényege a költő élményeivel s a korhangulat uralkodó vonásával találkozott. Ezért bontakozhatott ki a római költő kezén a pásztorköltészet mégegyszer eredeti aranykori tartalma teljességében. Az első Theokritos-tanulmányokból is, melyekben egy-egy önkéntelenül érvényesülő „aranykori" vonás már megfigyelhető volt, annyi került be a *Bucolica* egységessé alakított gyűjteményébe, amennyi alkalmas volt arra, hogy stilizált hátterét adja a pásztorköltészet alapvető jelentésének, az aranykor mítoszának, a tudós költészet és az allegorikus szerepjátszás sokszorosan megtört sugaraiban is annak a pásztori életnek mutatva be egy-egy darabját, mely a végső romlásba jutott világban még a legtöbbet őrizte meg az aranykoriságból.

A Julius Caesar halála után feltűnt üstökösben — a *sidus Julium*ban — az istenek közé jutott Caesart látta a nép. Caesar *katasterismosát*, csillag képében való istenülését, melyhez Volcatius, az etruszk haruspex fűzte az aranykor jóslatát, szintén pásztorokkal énekeltette meg Vergilius, már akár elfogadjuk azt a régi értelmezést, hogy az V. ecloga is Daphnis pásztor mítoszán keresztül Caesart magasztalja, akár csak a IX. eclogába beleszőtt töredéket vonatkoztatjuk ide: „Daphnis, mit nézed az égi jelek régi törvényt követő támadását? Íme, Dióné unokájának, Caesarnak a csillaga lép előre, a csillag, amelytől a vetés örülhet a termésnek, és amelytől a verőfényes dombokon a szőlőfürt kapja színét. Olts most Daphnis, körtét; unokáid fogják szedni a gyümölcsét." Caesar halála három évvel előzte meg Vergilius I. eclogáját. De Vergilius csak jóval később foglalta pásztori dalába: mikor a bukolika aranykorisága már megragadta lelkét s mikor a szicíliai pásztorhagyományoknak Daphnis-mítoszában és Volcatius haruspexnek Caesar halálához fűződő jóslatában egyszerre az aranykor szimbólumát látta. Az időrendre, de a költemények belső összefüggésére is rávilágít egy az I. eclogára visszautaló fordulat: *Insere, Daphni, piros; carpent tua poma nepotes.* A hazátlanná vált Meliboeus ajkán, mint keserű öngúny hangzott a biztatás: *Insere nunc, Meli-*

boee, piros, pone ordine vites. A béke-jóslat biztató konklúziója viszont: van célja és értelme a kertek gondozásának. Laertés, a sír szélén álló aggastyán is gyümölcsfákat ültet Homérosnál, éspedig Ithaka szigetén, melynek mítikus jelentése éppen a hazaváró otthon. Mert a nemzedékek boldog egymásutánja van biztosítva s az ősök munkája nyomán az unokák örömére érik be a gyümölcs az áldott hazai talajon.

A bukolikus költészet aranykor-hangulatát a IV. ecloga emeli a profécia magaslatára. Ezt a költeményt viszont a többi eclogától élesen el szereti különíteni a magyarázat; Vergilius költészetének más vonatkozásban egyik legmegértőbb magyar elemzője szerint is „fenséges költői jóslat, melynek az idill formájához semmi köze sincs és amely bizonyára csak azért került az idillek közé, mert kis terjedelménél fogva nem volt alkalmas arra, hogy külön kiadás alakjában lásson napvilágot".[18] Erős meggyőződésem, hogy a IV. ecloga költői lényege sikkad el, ha nem vesszük észre bukolikus — pásztori — hangulatát. A IV. eclogában fenségesebb tárgyat énekelnek, de a Daphnist szerető szicíliai Múzsák éneklik, consulhoz méltó erdőket, de mégis erdőket énekelnek.

Nincs még egy költemény a klasszikus ókor egész irodalmában, mely annyi és egymásnak annyira ellentmondó magyarázó-kísérletre adott volna alkalmat, mint Vergilius IV. eclogája. Ez a pásztori dal Asinius Polliónak a consuli hivatalba iktatását ünnepli — Ki. sz. e. 41 végén vagy 40 elején keletkezett — s a cumae-i Sibylla szavával a visszatérő aranykor kezdetét jelenti be az új consul consuli évére. Gyermek születik s ez a gyermek az aranykor záloga. Asinius Pollio fia, Gallus — úgy látszik, nem is minden alap nélkül[19] — avval szeretett később dicsekedni, hogy a költeményben az ő születését ünnepelte a költő. De a középkori magyarázóknak már korán feltűntek a zsidó próféták rokon hangjai s Eusebius, Lactantius, Augustinus és mások habozás nélkül vonatkoztatják Vergilius jóslatát az evangéliumi Gyermekre. Az egyezések semmiesetre sem lényegtelenek. És semmiesetre sem mellőzhetők teljesen a költemény keletkezésének a megértésében azok a vallástörténeti tanulmányok, melyek az utóbbi időben az orientális párhuzamok egész sorával tettek különböző oldalról kísérletet a rejtély megoldására.[20] Eggyel mégis tisztában kell lennünk: a költemény megértésének magából a költeményből kell kiindulnia s egy-egy kép, kifejezés vagy utalás asszociáció-tartalmának a felfejtésénél lehetőleg azok között a képzetek között kell maradnunk, melyek a klasszikus-

kori római költészetnek voltak a hagyományai. Mert Lucina és Apollo említése mindjárt a költemény elején nem lehet pusztán *interpretatio Romana*, felületes római máz valami keleti prófécián : a délosi ikrek neve jellemzően intonálja az egészet. Csak ha a görög és római képzetek lelkiismeretes felsorakoztatása után is marad még homályos vonatkozás, vagy éppen a görög és római képzetekkel való párhuzamba helyezés éles ellentét felmutatásával árul el idegenszerű többletet, jogosult az értelmezésen belül is orientális elemek magyarázó analógiáját érvényesíteni.

Úgy látszik, így áll a dolog a IV. ecloga hátterében álló eszhatologikus időszámítással, tehát a költeménynek éppen avval a mozzanatával, melynél a költő a cumae-i Sibylla jóséneknére hivatkozik s mellyel kapcsolatban már az antik magyarázat is utalt keleti párhuzamra : a perzsa jós-papok, a *mágusok* lényegében egyező számításaira. Éppen ebből az utalásból kiindulva csak nemrégiben adta ez időszámítás megnyugtató magyarázatát Kerényi Károly. A költő a Sibylla által is meghirdetett végkorszak beálltát jelenti be : e végkorszak ura Apollo s erre következik a világév megújulása, a Kronos-Saturnus uralma alatt álló aranykor visszatérésével. Az a Sibyllinum, melyet Vergilius ismerhetett, perzsa forrást követve, már minden bizonnyal egyesítette az 1000 esztendős világévet az aranykor—ezüstkor—rézkor—vaskor négyes korszak-beosztásával, olymódon, hogy a fokozatos romlás — mint valószínűleg Perzsia felől befolyásolt ind szövegek is mutatják — az egyes korszakok időtartamában is érvényesült, amennyiben az aranykor 400, az ezüstkor 300 és a rézkor 200 évére a vaskor 100 éve következett. Valóban, csak efféle időszámítás feltételezése teszi érthetővé azt a Sibyllinumot, melyet Servius mint Vergilius forrását idéz s mely a fémek szerint elnevezett négy korszak elméletét a millenáris világév-elmélettel úgy egyesítette, hogy a negyedik, a Nap uralma alatt álló és a világmindenség megújulását megelőző utolsó korszak egyszersmind a tizedik század is legyen. Csakhogy ez még nem a IV. ecloga mítosza, legfeljebb a mítosz rendszerbe-foglalását elősegítő keleti színezetű pseudotudomány : az ellentmondást, melynek áthidalására alkalmas, jellemzően nem is Vergilius költeménye, hanem csak a magyarázatára idézett Sibylla-jóslat tartalmazta. Térjünk vissza a Sibyllinumtól a költeményhez, khaldeusoknak, mágusoknak, goészeknek Rómában egyre jobban térthódító eszhatologikus pszeudotudományától a költészetben megnyilatkozó antik mítoszhoz.

Igaz, hogy a költő is utal a Sibyllinumra, de csak annyit használ fel belőle, ami alkalmas arra, hogy a prófétikus tónust megadja, anélkül, hogy a görög mítosszal és a római vallásossággal összeütközésbe kerüljön.

A költemény első, 3 sorra terjedő szakasza az invocatiót tartalmazza : a költő a szicíliai Múzsákhoz fordulva kezd szokott hangjánál súlyosabb énekbe s erdei éneke célját abban jelöli meg, hogy a consulhoz legyen méltó ez az ének. A szicíliai Múzsákat már Theokritosnál is láttuk abban a szerepben, hogy a nagy vállalkozása élén álló fejedelmi személyre az eljövendő békesség áldását mondják : a görög költői hagyomány szempontjából mindössze ezt kell emlékezetünkbe idéznünk a prooimion megértésére. A római történeti időszerűségből meg a consuli év vallási jelentőségére kell már itt is hivatkoznunk : az év a consul személyével áll szoros összefüggésben. A consul az év *epónymos*-a, névadója ; ez összefüggés vallási jelentőségét mutatja, hogy még i. u. a IV. század vallási érzése számára is lustratiót, azaz tisztító szertartást követelő beszennyezése volt az Időnek, hogy egyszer egy hitvány eunuch jelölhette nevével consuli minőségben az esztendőt.[21] „Mert miféle háborúkat viselhetünk az elpuhult auspiciumok mellett? mily nász hoz gyermeket, vagy termést mily vetés? mi lehet termékeny a földön, s egyáltalán mi születhet, ami *teljes*, a terméketlen consul alatt?" (Claudianus in Eutr. I. 493—496). Mert az esztendő áldása a consul személyével függ össze. Asinius Pollio consuli évének jelentőségét még csak emelhette hívei szemében, hogy már 43-ban volt consullá designálva s csak a rendkívüli körülmények folytán maradt 40-re a beiktatása. Így consuli évében már magábanvéve is a közéleti zűrzavar tisztulásának a jelét üdvözölhették. És a gyermek : éppen atyja consuli évének a küszöbén született.

A költemény főrésze ünnepélyes és súlyos bejelentéssel kezdődik — *bejelentéssel* és nem *jóslattal* —, egy *praesens perfectum* erős nyomatékával. „*Megjött* — azaz *itt van* — a cumae-i ének végső korszaka." Ezután további 6 soron keresztül a helyzetet megelevenítő *praesens impferfectum*ok következnek : *újraszületik* a világ, *visszatér* a Szűz, az Igazság szűzi istennője, kinek eltávozása a földről a bűnös vaskor teljességét jelentette, és visszatér Saturnus uralma. Új sarjadékot bocsát alá a magas ég — s itt egy jelzői mellékmondatban jelentkezik először a már jóslatnak tekinthető jövőidő : „Csak te vigyázz a most születő gyermekre, szűzi Lucina, akivel először fog megszűnni a vaskor és az egész világ számára felserken az aranykor . . ."

S még egy megjelenítő, az adott pillanatot jellemző *praesens imperfectum*, mely egyszerre utal a Nap szerepére az asztrologikus eszhatológia végkorszakában és teszi meghittebbé Apollo nővérének segítő jelenlétét a születés óráján: „immár uralkodik a te Apollód".

Nem lehetünk eléggé óvatosak éppen az időviszonyok gondos számbavételével e költemény valóság és jóslat, kívánság és remény, hit és képzelet között lebegő mivoltával szemben.[22] A *Cumaeum carmen*, melyet Vergilius a már beállt korszakkal kapcsolatban idéz, egyike lehetett azoknak a Sibylla-jóslatoknak, melyeket különböző céllal és tartalommal ezerszámra terjesztettek e korban: a cumae-i Sibyllát ki egykor Tarquinius királynak adta el mesés körülmények között Róma jövőjére nézve fontossággal bíró jóslatait, Vergilius *Aeneis*-ében is szerepelteti. Az a Sibyllinum, melyet Vergilius ismerhetett, elveszett, de képet alkothatunk magunknak felőle a Sibylla-jóslatoknak abból a gyűjteményéből, mely a maga egészében jóval később keletkezett s már krisztologikus vonatkozásokkal van tele, de mely a dolog természeténél fogva a Sibylla-jóslatok hagyományába illeszkedik és sok régi anyagot is megőrzött. Ez a gyűjtemény is emleget apokaliptikus jóslat formájában egy „tizedik korszakot", melyet a természet és az erkölcs rendjében a teljes felbomlás jellemez s amely után mindenek végső pusztulásra jutnak. Mikor pedig már mindent elpusztított a tűz, Isten újra teremti az embereket, akkor következik az utolsó ítélet, a gonoszok a Tartarosba jutnak, de a jámborokba Isten ad új lelket és életet és kharist s a megújult világnak ezt a boldog korszakát csak — a IV. ecloga kihangzására is emlékeztető — sóvárgó sóhaj jellemezheti: „Oh boldog, aki abban az időben lehet majd férfi." (Vö. pl. *Oracula Sibyllina*, IV. 86—192.)

Egyébiránt, ha nem hivatkoznék maga a költemény a *Cumaeum carmen*-re, nem is kellene a Sibyllinumok között keresgélnünk, s ha nem fűzné Servius a IV. ecloga „végső" korszakához a megjegyzést, hogy *„ultimum id est decimum"*, nem volna semmi okunk éppen az említett Sibyllinumot felhozni. Pusztán egy végső korszak, mely után a világ megújulásának kell következni: oly gondolat, melyet akkor már nemcsak keleti jóslatokban, de nem is csak a szintén kelet felől befolyásolt sztoikus filozófiában találhatott fel a római. Az aranykor visszatérése már az aranykor hésiodosi mítoszához is hozzátartozott.[23] Igaz, hogy Ovidiusnál a vaskor minden gonoszsága az örök jelenkort jellemzi, míg az aranykor a világ soha többé vissza nem térő boldog

gyermekkora. Hésiodos paraszti józansággal vallja, hogy keserves „vaskor" az, amiben élünk, sok a baj az emberek között, de mégis, a bajok mellé jót is adnak az istenek. A teljes romlás, az erkölcsi züllés legalsó foka csak mint jövendölés szerepel nála : előjele lesz ennek az a világot fenntartó életerők elsorvadására való prodigium, hogy őszülő halántékkal születnek a gyermekek. Hogy Hésiodos is hitt a végső romlást követő megújulásban, mutatja a sóhaj, mellyel már a vaskor festését bevezeti : „bárcsak ne születtem volna ez ötödik nemzedékben, hanem vagy előbb haltam volna meg, *vagy még csak ezután születnék*."

A végső korszak felismerését illetően Vergilius jellemzően semminemű prodigiumra nem utal : hogy itt van, mutatja maga Itália feldúlt békessége, a testvérharc, az erkölcstelenség ezerféle arca, melyek kimerítik a végső korszak hésiodosi jellemzésének minden ismérvét éppúgy, mint ahogy a forgalomban levő Sibyllinumok jóslatait, s melyek a züllesztő s már-már minden felelősségtől mentesítő világvéghangulatot szinte általánossá tették. A felbomló köztársaság nemzedéke felismerte az éles korszak-határt, amelyen állt, bár természetesen a válság társadalmi törvényszerűségei még homályban maradtak előtte, s éppen ezért, az antik vallásosságon és antik filozófián belül maradva, helyzetének kozmikus összefüggéseit kereste.[24] A gyermek, aki a két világkorszak határán születik, már a megújult világba nő bele, az aranykort nem ő hozza, de az aranykor vele együtt nő.

A harmadik periódus aposztrofálja először a consult, kinek consuli évét ünnepli a költemény : Pollio consulsága alatt áll be az Időnek ez a dicsősége, ekkor újul meg a világ és Pollio vezérlete alatt tűnik el bűneink — a polgárháború vérével szennyezett, elveszett nemzedék bűneinek — maradék nyoma is. „Ő", a most születő gyermek, már az istenek és hősök életét — a megismerésre irányuló élet boldog szemlélődését[25] — kapja osztályrészül, istenek és hősök körében fog élni s megbékélt földön fog uralkodni.

A költemény törzse három, terjedelemben és hangerőben egyaránt fokozódó periódusban, az újszülött gyermekkorát, ifjúságát és férfikorát jeleníti meg. Ez már közvetlenül a gyermekhez fordul és az aranykori természet megnyilatkozásait festi a növényvilág és az állatvilág szelíd bőségében, amint már a gyermek bölcsőjét is körülveszi ajándékozó kedve, hogy a gyermek növekedését a maga teljes kibontakozásával nyomon kísérje. De egyben-másban még áttör a régi ármány : a természet spontán növekedésébe beleavatkozó földművelés és a világrészeket

elválasztó tengerek áthághatatlan határ-jellegét tiszteletben nem tartó, istenkísértő hajós-vállalkozás, meg a hősi kaland : az Argonauták útja és a trójai háború megismétlése. A korszakhatáron született gyermek férfikorára marad az aranykor teljes megérése, melyet majd az ő hivatalbalépése inaugurál s ami elé ég—föld—tenger kosmos-hármassága ujjongó várakozással tekint. Mert hiába számol le Asinius Pollio consuli éve a bűnnel: az örökös rettegéstől feloldja a földet, de az aranykor teljes megvalósulásához annak kell átvennie a cselekvést, aki nem is élt már együtt a bűnnel. Nincs tehát ellentmondás a 13. verssor közt, mely a polgárháborús nemzedék bűnei maradékának az eltörlését Pollio consuli évétől várja, és a 31. között, mely a régi ármány némely maradékának a gyermek férfikoráig helyt ad. Polliónak kell a bűntől megtisztítania a világot, hogy az ő consuli éve küszöbén született gyermekkel a világba lépő nemzedék már ne is jusson a bűn beszennyező közelségébe. De valójában csak akkor tisztul meg a világ a bűn minden maradékától, valójában csak akkor érvényesülhet teljes erejében az aranykori tisztaság, amikor ez a nemzedék átveszi az uralmat. Jellegzetesen itáliai értékelése ez a nemzedék-váltás lényegének : a *saeculum* mértéke is a leghosszabb emberi élet s az új saeculumot megnyitó százados ünnep akkor válik időszerűvé, amikor az utolsó ember is kihalt, aki a réginek a kezdeténél már életben volt.[26] Horatius is, nemcsak „százados énekét" hangszereli a szűzek és az ifjak karára, hanem az Augustus uralkodásának aranykoriságát morális kánonnal megalapozó „római ódái" élén, mindjárt a „nem templomba való" — *profanum* — néptömeget kitiltó, áhítatot parancsoló bevezető papi formulához fűzi a kijelentést, hogy újszerű, „soha addig még nem hallott" énekeit, „mint a Múzsák papja", csak a szűzeknek és a fiúknak énekeli.

Éppen a *saeculum*-gondolatban csúcsosodik a negyedik ecloga rómaisága. S az csupán bukolikus keret volna a lényegében keleti eredetű prófécián, ha a záró akkord ismét a pásztorköltészet egy kedvelt elemét, a dalversenyt, párosítja egy a jobb jövő látnokaira tipikus fordulattal, s Pánra, Arkadia pásztoristenére utal!

Azok a Sibylla-könyvek, melyek ez idő tájt Rómában forgalomban voltak, valóban a legkülönbözőbb keleti vallásosságok elemeit közvetíthették Vergiliushoz. S arra is megtanítottak az utóbbi évek vallástörténeti kutatásai, hogy ezek a zsidó,[27] egyiptomi[28] és iráni[29] eredetű kijelentések egyaránt egy isteni gyermek születéséhez fűzték a visszatérő aranykor jóslatát. A perzsa mítosz már eleve sejteni enged kapcsolódási lehetőséget a pásztor-

költézset felé is. A pásztorok, mint majd az evangéliumi Gyermek jászola mellett, Mithras születésénél is jelen vannak s ez a mozzanat, Geffcken megvesztegető rekonstrukciója szerint, már a visszatérő aranykor tanításával függhetett össze a keleti vallási elemeket filozofikus megfogalmazásban nagy hatással Róma felé közvetítő Poseidóniosnál. Hogy az ókori Róma valóban perzsa forrásból is ismerte az aranykori áldást hordozó gyermek mítoszát, arra csak egy, késői és tudomásom szerint eddig figyelemre nem méltatott szövegszerű adatot ismerek: Claudianus, az aranykori képzetek részben a IV. eclogához kapcsolódó, de részben tőle független, gazdag sorozatát megőrző[30] „utolsó római költő", Honorius császár negyedízben való consuli méltóságához fűzi az aranykor eljövetelét s már a császár születését is kedvező előjelekkel körülvetten mutatja be. „A te kedvedért a szarvat hordozó Ammón, és a már régóta néma Delphi is megtörte csendjét; *téged hirdettek meg jóseinekükben a perzsa mágusok;* téged érzett meg az etruszk augur, és borzadva látott meg a csillagokban a babylóni, elbámultak a khaldeus vének, és megdördült újra a cumae-i sziklabarlang, az őrjöngő Sibylla szentélye" (Claud. De IV. cons. Honorii, 143—148). Ha nem csalódom, ez az egyetlen nem-keresztény, illetőleg az evangéliumtól (Máté II. 1) független hely, mely a megváltó gyermek születésére vonatkozó jóslatot a *mágus*ok ajkára adja. Viszont ez a hely is, ha késői volta mellett egyáltalán kihallgathatjuk e kérdésben még vallomását, éppen arra tanít, hogy a különböző eredetű, rokon tartalmú profeciák Rómában *együtt* hatottak és egyenlő értékűnek tekintettek. De, mint éppen Vergilius mutatja, elsősorban az iránt növelték újra a fogékonyságot, ami mint lappangó hagyomány a görög—római műveltségen is végigvonult: ébresztgették a szunnyadó mítoszt, esetleg a pszeudo-tudomány rendszerébe való elhelyezését is szorgalmazták, de a klasszikus költészet mítosz-kincsét, legalábbis éppen — *már és még* — a római költészet *aranykorában* kevés lényegesen új elemmel gyarapították.

Vergilius tudatosan a theokritosi hagyományba illeszkedik, a IV. eclogát is pásztorköltemények szánja és a szicíliai Múzsák hatáskörébe utalja, gondosan kerülve mindent, ami ezt a hangnemet zavarná. A keleti eredetű szótériologikus vágyakozások mindenesetre résztvettek a császárkor küszöbén álló római közhangulat kialakításában. Vergilius, ki a minden vonatkozásban bizonytalanná vált római élet közepette honosította meg a theokritosi pásztorköltészetet, mint Daphnis, ki az Aetna lejtőin próbálgatta a syrinxet, természetesen a hatása alatt állt ennek

a közhangulatnak. Minden bizonnyal ismerte is e keleti jövendölések egyik vagy másik mozzanatát (úgy lehet, egyebütt, egy-egy színező vonás átvételével ennek még határozottabb jelét is adja, mint a IV. eclogában), anélkül azonban, hogy akár *egy* zsidó próféciát, *egy* egyiptomi vagy iráni theologumenont követett volna. Ezek csak a bukolika aranykor-mítoszának a felismeréséhez segítették, amennyiben a bukolikus költészetben is az önmagukkal rokon vonásokat reaktiválták. Vergilius a negyedik eclogában is megmaradt bukolikus költőnek : a gyökeres megújhodás után vágyakozók számára a különböző keleti jövendölések konkurrenciájában éppen ő érvényesíti a görög — vagy legalábbis *ekkor már* görög-mítoszt és a római religiót, a korszakhatáron születő gyermekben megújuló saeculumnak kijáró „*maxima reverentia*"-t.

A mítoszra és a költői hagyományra nézve hivatkozhatnánk Theokritos Ptolemaios-panegyricusára : ott is a magasztaló költeményben kiemelkedő helyet foglal el a király születése, az áldás, melyet a Délosszal vetekedő, ujjongó Kós szigete mond az újszülöttre, s Zeus oltalmazó jelenléte, mely azt biztosítja, hogy a gyermek növekedése Egyiptom termékenységének a növekedését is jelentse. De a negyedik ecloga *irodalomtörténeti* problémáját Theokritos XXIV. idillje egymagában is megvilágítja. A címe : „*Hérakliskos*". Héraklés neve, a szörnyeket lebíró óriás Héraklés neve, kicsinyítő képzővel, mint a karácsonyi Jézuska![31] Maga a mítosz, melyet részben Pindaros mintáját követve ebben az idillben feldolgoz Theokritos, közismert. Alkméné, Zeus fiának halandó édesanyja, mielőtt aludni térne, ércpaizs-bölcsőben álomba ringatja két fiát, Héraklést, és a halandó apától származó Iphiklést. De éjnek idején, mikor már mindenki alszik a házban, a gyermek Héraklés ellensége, Héra, két kígyót küld ellene. S a tízhónapos gyermek, a gyermek, ki a dajka után sem sírt soha, míg halandó testvére riadtan sír fel mellette, két kezével megfojtja a kígyókat. A csodálatos esemény után Teireisiast, a jóst hívatja Alkméné, s a vak jövendőmondó jóslata érdekel itt minket elsősorban. „Ne félj, asszony, ki hőst hoztál a világra, Perseusnak vére, ne félj, és a jövő boldogságra gondolj. Szemeim elveszett világára mondom, az acháj asszonyok, miközben a lágy fonalat fonják a térdükön, késő estig fogják Alkménét énekelni és tiszteletté leszel az argosi nők között. Ilyen férfi lesz ez, a csillagos égre száll fel a te fiad, a szélesmellű hős, kinek a kezéhez szörnyű vadállatok és emberek hódolnak. Tizenkét hőstette után el van rendelve számára, hogy Zeus házában lakozzék,

s veje lesz a halhatatlan isteneknek, kik most e két kígyót küldték, hogy elpusztítsák, mint csecsemőt. Mert *eljön az idő*, amikor nem bántja a hegyesfogú farkas, fekvőhelyén látva, az őzborjat."

Íme, egy pogány „angyali üdvözlet", s íme a nevető arcú gyermek, akinek növekedése az aranykor eljövetelét jelenti. Kétségtelen, hogy Theokritos példaadása tette Vergilius számára bukolikus tárggyá azt a mítoszt, mely egy isteni gyermekben látja az aranykor biztosítékát. Az is kétségtelen, hogy Vergilius is Héraklés típusához alakítja a megváltó gyermeket: már erre vall az is, hogy Juppiter sarjának nevezi. A költemény záró sorai meg egyenesen sűrítik a héraklési vonásokat. A költő — ki, mint már ismételten rámutattak, valósággal az udvari jós szerepét játssza meg a bölcső mellett — a gyermek jelentőséggelteljes mosolyát lesi.[32] A gyermekágyat körülvevő antik hiedelmek szerint 40 napos koruk előtt csak a kiválasztottak nevetnek: Plinius szerint „egyetlen ember, ki már születése napján nevetett, Zoroaster volt". Láttuk, hogy a Vergilius-legenda a költő születésével kapcsolatban említ hasonlót, s már rámutattak ebben az összefüggésben arra is, hogy Nonnos szerint a gyermek Dionysos sem ismerte a könnyet és születése után hamarosan felnevetett a csillagokra. Mind e párhuzamokat szívesen vesszük, ha csak a bába-bölcsesség általános érvényű tartalmát akarják igazolni. Ám hogy Vergilius számára ki jelentette a mitológiai analógiát, nem kétséges: Theokritos Héraklés-idillje Alkméné isteni származású gyermekéről hangsúlyozza, hogy sohasem sírt a tej után *(ὑπὸ τροφῷ μὲν ἄδακρυν)*. S az az istenülés, melynek biztos ígéretét nyújtja a gyermek korai nevetése, félreismerhetetlenül Héraklés istenülését ismétli meg: „aki nem nevetett szülőjére, azt sem isten nem méltatja asztalára, sem istennő nászágyára." Ez Héraklés, vagy az „új Héraklés", akinek Zeus pohárnoka, Ganymédés szolgál, és akit Zeus örökifjú lánya, Hébé vár szerelmével.[33]

Héraklés tizenkét munkájának jelentősége: az olymposi világrend biztosítása a Föld szörnyű és szörnyeteg valóságaival szemben.[34] Theokritos már tovább megy ennél: Héraklés életének a beteljesedése aranykori-messzianisztikus színezetet kap, amennyiben farkas és őzborjú békés egymásmellettiségét hozza magával.

Vergilius forrása az aranykor mítoszára nézve a hagyomány rendjében Hésiodos és Ovidius közé esett. Ovidius több olyan elemét mutatja fel Vergilius aranykorának, amely Hésiodosnál még nem szerepel, ilyen színező elem pl. a bőség jelei között a

tölgyfa durva törzsén kifakadó méz és ilyen főleg a hajózás ismeretlen volta. A *hangsúly* különbsége állítja Hésiodosszal szembe és Ovidius mellé a földmívelés értékelésében Vergiliust: a IV. ecloga szerint a földmívelés, a föld termékenységének erőszakos kényszerítése, az aranykorisággal ellenkező bűnös cselekedet, akárcsak Ovidiusnál, míg Hésiodosnál a földmívelés hiánya is csupán a föld spontán termékenységének a jellemzésére szolgál.[35] Ezt a hangsúlyt pedig csak annak az istenségnek a hatáskörében kaphatta a mítosz, melynek lényegéhez tartozott a földmívelés tagadása. Ovidius súlyos jelzői már határozott utalást is tartalmaznak erre az istenségre: a föld „be nem szennyezve" *(immunis)* és kapától „érintetlenül" *(intacta)* hozta meg termését az aranykorban.

Euripidés *Hippolytos*a is (70—81) az „érintetlen mező" virágaiból fűzött koszorút hozza a szűz Artemisnek, a szűz föld ajándékát, onnét, ahol nem járt eke vasa soha, hanem csak a méh jár az érintetlen tavaszi mezőn. Ott a Szemérem ömlő forrás harmatával a virágokat, és csak azoknak szabad virágot szedni, akiknek nem kell tanulniuk semmit, hanem természettől fogva osztályrészük a józan mértéktartás mindenben. A megművelt kert aphroditéi természetével szemben a vadon mező szűzies virágzása Artemisé. Emlékezhetünk rá: a bukoliasták éneke is Artemisnek szólt s a bukolika aetiologiai legendája szerint éppen a szűzek énekét helyettesítették Artemis ünnepén a pásztorok szavával. A pásztoroknak az állatvilágot istápoló tevékenységét ellentétben állónak érezhették a földmíveléssel, mely az eke sebeket hasító és szüzességét eltörlő erőszakosságával kényszeríti a földet termékenységre. A *panspermia* mégis a vegetáció bőségét is jelenti az Artemisnek éneklő pásztorok tarisznyájában, mint ahogy a gyermekáldás felett is a szűz Lucina őrködik. Ennél az Artemis lényegében összefüggő ellentmondásnál súlyosabb aggálynak tűnhetik fel, hogy Euripidés imént idézett sorai a vadon mező szüzességének jellemzésére azt is felhozták, hogy ott a pásztor sem legelteti nyáját. Csakhogy Euripidés számunkra avval a tanulsággal bírt, hogy az eke vasát az antik érzés Artemis szférájával határozottan ellentétben állónak, a műveletlen föld virágzó gazdagságát viszont egyenesen Artemis tulajdonának és szeméremmel teljesnek érezte. Ennek az érzésnek a tendenciája a lényeges; hogy Euripidés egy színező vonással eltúlozza: nem von le sokat vallomása értékéből, minthogy a pásztoroknak és a bukoliasta „pásztoroknak" Artemis hatáskörébe tartozása az adatok egész sorából igazoltnak tekinthető.

Különben is: Euripidés csak ahhoz az antik alapérzéshez szolgáltatott adalékot, mely alkalmas arra, hogy megértesse a pásztorköltészet aranykori világának a földmívelés világával egyebünnen — a IV. eclogán kívül is — ismert szembenállását. S ez ismét visszavezet a bukolika központi hőséhez, Artemis kedveltjéhez, a pásztorok fejedelméhez, Daphnishoz. Szűkszavú tartalmi kivonatban maradt reánk a mítosz, amelyre célzok, de annyi kitűnik a grammatikus-kivonatból is (Servius őrizte meg, Vergilius VIII. eclogájához fűzött magyarázataiban), hogy Daphnis egy földmíves-királlyal áll szemben, s talán az sem mellékes vonás, hogy éppen Héraklés az, aki a halálos veszedelemből kimenti. Daphnis szeretőjét, a szicíliai Múzsát, kalózok ragadták el. Daphnis az egész világot bejárja utána, végül Phrygiában, Lityersés király rabságában találja fel: Lityersésnek rengeteg szántóföldje volt s a hozzá érkező idegeneket kényszerítette arra, hogy arassanak neki, azután megölte őket. Heraklés, hogy Daphnist és Pimpleiát megmentse, maga állt az aratók közé, s aztán, aratódallal kábítva el a királyt, a sarlóval levágta a fejét.

A vergiliusi aranykor pozitív vonásai közül is a legszembetűnőbb Artemisszel és Daphnisszal hozható kapcsolatba. Az újszülött bölcsőjét a természet nemcsak a virágzás mesés, keleti színpompájú bőségével veszi körül, hanem az állati és a növényi világ csodálatos megszelídültséget is mutatja. Duzzadó tőgyüket önként hozzák meg fejésre a kecskék, s a nyáj nem fogja félni többé a nagy oroszlánokat. A gyermek bölcsője maga ontja a szelíd virágokat, elbukik a kígyó s az ármányos méreg-fű elbukik s széltében megterem Assyria balzsama. Bizonyos, hogy éppen ez az a hely az egész eclogában, mely leginkább megköveteli, hogy a bibliai messiási jóslatot, főleg Ézsajás 11., 35. és 55. fejezeteit a magyarázat körébe vonjuk. Az a megkülönböztetés, hogy Vergiliusnál a vadállatok kihalása, Ézsajás XI. 6—8-ban békés egymás-mellett legelése szerepel,[36] két irányban sem áll helyt: mint már rámutattak, Ézsajás is ismeri a vadállatok kihalásának (XXXV. 7), Vergilius is (V. ecl. 60—61) megszelídülésüknek a motívumát.[37] Sőt hozzátehetjük: a növényvilág megszelídülése is szerepel a Babylóni Névtelen prófétánál a messiási kor vonásai között: „A tövisbokor helyett felsarjad a ciprus, és a csalán helyett felsarjad a mirtus." (Ézs. LV. 13.) Erdmann meggyőző elemzésével[38] a vallástörténeti kutatás hosszas kerülői után ismét hitelt nyert az a korábbi felfogás, hogy Ézsajás messiási jóslatainak a parafrázisát jövendöléseikbe szövő, zsidó eredetű Sibyllinumokat is ismert Vergilius. De ezt a felfogást is ki kell egészí-

tenünk annak hangsúlyozásával, hogy Vergilius, költészetének „klasszicitását" őrző tudatos gonddal válogatta meg azokat az elemeket, amelyek a bukolikus költészet kereteibe fértek.

A tízhónapos Héraklés első csodálatos hőstettének a mítoszát Theokritos nagyjában és egészében Pindaros I. nemeai ódája nyomán dolgozta fel ; ez már Teiresias szerepét is egészen hasonlóan tartalmazta. A legszembetűnőbb többlet a bukolikus költőnél éppen Teiresias jóslatának az a mondata, melyben a gyermek Héraklés bölcsője mellett az állatvilág eljövendő megbékélését hirdeti meg. Illik ez a jós ajkára azért is, mert a görög oraculum-poézisnek már legalább is a Bakisnak tulajdonított jóslatok óta hagyományos eleme volt. De Artemis népi bukoliastái is ismerhettek hasonlót. Annyi bizonyos, hogy éppen Artemis világára jellemző: Strabón az istennőnek a Timavus mellett álló szentélyéről tudja, hogy farkasok és szarvasok békésen együtt lakoznak benne.[39] A szentély : az istenség világának elkerített helye ; a mítosz ennek az isteni világnak egyetemes érvényesülését is megmutatja. S itt ismét Artemis kedveltje, Daphnis, a mítosz középponti alakja.

Daphnisnak az egyik mítosz szerint éppúgy okozza halálát lázadása Aphrodité ellen, mint Artemis másik kedveltjének, Hippolytosnak.[40] Az állatvilág kiengesztelődése Daphnis siratásában valósul meg példaszerűen: a szépséges pásztort sakálok, farkasok s az erdő sűrűjének az oroszlánja a tehenekkel, a bikákkal, az üszőkkel és a tinókkal Theokritos I. idilljében együtt gyászolják. Ugyanitt a növényvilág csodálatos változása is szerepel a Daphnis halálát kísérő körülmények között, de nem annyira mitológiai elképzelés, mint inkább bukolikus *adynaton* gyanánt : „Most ibolyát teremjetek, szederbokrok, teremjetek, tövisbokrok, és a szép nárcisz a borókán viruljon ki : minden ellenkezőjére forduljon, a fenyő körtét hozzon, mert Daphnis már meghal ; most már a kutyákat őrizze hát a szarvas, és a hegyekből a baglyok a pacsirtákkal vetélkedjenek."

Vergilius V. eclogájának mintái közé tartozhatott Theokritos I. idillje is, de a Daphnis-mítosz aranykori jelentősége nála jelenik meg világosabban. Mopsus és Menalcas baráti dalversenyében az első Daphnis halálát, a második megdicsőülését énekli meg. Daphnis halálával sivárrá és terméketlenné vált a természet, a barom nem érintette a folyó vizét, sem a rét füvét, az oroszlánok is őt siratták. Miután elragadta őt a végzet, a mezőt istenei, Pales és Apollo is elhagyták, s kárbamegy a vetés ; csak nyomorult konkoly és hitvány zab terem, a lágy ibolya és a bíbor

nárcisz helyett hegyes tüskéivel a benge. De mikor Daphnis az Olymposra kerül — ami a mítosz nyelvén annyit jelent, hogy a Daphnis személyében kifejezésre jutó igény a világ isteni rendjében örökérvényű helyet nyer — erdőt-mezőt, Pánt, a pásztorokat és a fa-leánykákat, a Dryasokat, gyönyörűség fogja el. Artemis világa megvalósul: sem farkas a nyájra, sem háló a szarvasokra nem leselkedik többé: „a jóságos Daphnis szereti a békességet."

Nehezen képzelhető, hogy a bukolikus *adynaton* könnyed formulája utólag és szinte véletlenül telítődjék ilyen súlyos mitológiai tartalommal.[41] De más szempontból sem valószínű, hogy Vergilius önállóan, minden hagyomány nélkül fejlesztette ebbe az irányba a Daphnis-mítoszt, esetleg csupán azért, hogy Julius Caesar *katasterismosá*-nak a kifejezésére, Volcatius haruspexnek a *sidus Juliumra* vonatkozó jóslatának a beleszövésével, alkalmassá tegye. Az egész költeménynek elképzelhetetlen a hatása — akkor is, ha valóban Julius Caesarra vonatkozik, ami mellett sok jó érvet lehet felsorakoztatni[42] —, ha nem feltételezzük, hogy közönségét már ismert mítoszra figyelmeztette az utalás: *amat bonus otia Daphnis*. Vergiliusnak vagy még magát az Artemis világát szolgáló szicíliai népszokást kellett ismernie, vagy egy olyan, ma már elveszett görög költeményt, mely a Daphnis-mítoszt vallási tartalma tekintetében is teljesebben dolgozta fel, mint Theokritos első idillje, s kerete gyanánt is a népszokást, állati vagy félállati alakoskodóival együtt, külsőségeiben sokkal hívebben rajzolta, mint a görög bukolikus költészet bármely ránk maradt darabja.[43] A bizonyítékot maga a költemény szolgáltatja. Menalcas, a pásztor, négy oltár állítását fogadja meg, kettőt Dapnisnak, kettőt Apollónak, azon fog áldozni évről évre, habzó tejet és kövér olajat; az ünnepséget meghitt vendégség fogja kísérni, ha tél van, tűzhely mellett, ha aratás ideje, az árnyékban, s *két pásztor fog énekelni*, Damoetas és Aegon, s a harmadik, Alphesiboeus, *az ugráló satyrokat fogja utánozni*.

Mindenesetre ez az egyetlen szövegszerű bizonyíték arra hogy Vergiliusban is tudatos a bukolikus költészetnek eredendő összefüggése a bukoliasták vallási népszokásaival. Ám, hogy a IV. ecloga is beleilleszkedik ennek a hagyományába, arra egész sor bizonyítékot vetettek fel a fenti megfigyelések. Aminek a legtöbb jelentőséget tulajdonítok, az a Theokritos-párhuzamok mellett annak a kimutatása volt, hogy Vergilius aranykor-felfogása két jellegzetes vonásának, a földmívelés megítélésének és az állatvilág megbékélésének az Artemis-vallásosságban s ezen-

belül is éppen Daphnis mítoszában van szerves helye.[44] Ilyenformán a IV. ecloga nemcsak mint *genethliacon*, születést ünneplő költemény tartozik a születés válságos óráján jelenlevő Diana-Lucina világába, hanem az aranykori érintetlenség visszatérésének a hitével is a szűzies istennő dícséretét énekli, mint Artemis bukoliastái. Hadd vegyük még számba egy egészen halvány nyomát annak, hogy a IV. ecloga mint genethliacon is érintkezik a Daphnis-mítosszal. A IV. eclogában a gyermek bölcsőjét a vegetáció mesés bősége árasztja el ; ezért utaltak többen Dionysos születésére, mint az ecloga mitikus előképére : az újszülött Bromiost is repkény s a föld önkéntes termékenységéből szőlőtőkék vették körül. Ez magában véve mindenesetre kevés ahhoz, hogy a dionysosi vonásokat, mint az többször megtörtént, a IV. ecloga magyarázatában egyébként is erőszakoljuk. Annál kevésbé, mert ez a vonás megvolt Daphnisnak a születési legendájában is : Mercurius fiát pásztorok találták meg, babér közt — Servius (ad. V. ecl. 20) szerint éppen ezért, a görög δαφνή szótól nevezték el Daphnisnak. Már pedig Daphnis — kinek különben Bacchusszal való kapcsolatáról éppen az V. ecloga is tud — nemcsak általában a bukolikához áll közelebb Bacchusnál, hanem éppen, mint láttuk, a pásztorköltészet aranykorúságának is hordozója, akárcsak a IV. ecloga gyermeke.

Abban a fejlődésben, mely az aranykor-mítosz hésiodosi alakjától az Ovidius-féle változatig vezet, döntő szerep jutott a pásztorköltészetnek, az Artemist ünneplő és Daphnist éneklő szicíliai népi bukoliastáknak éppen úgy, mint Theokritosnak és körének. Az Artemis-vallásosság elemeivel mindenesetre az i. e. III. század hellenisztikus költői szőtték át a Hésiodos-féle hagyományt. Nem véletlen, hogy Vergilius aranykor-mítoszának nem egy elemét s a legdöntőbbet : az állatvilágnak a megváltó gyermek bölcsőjénél megjósolt megszelídülését Theokritosnál találtuk fel, másokat meg éppen Theokritos kortársa, a pályája során Pánra, a pasztoristenre is himnuszt éneklő Aratos *Phainomena* c. csillagászati tanítóköltemény tartalmaz. A görög költészet fennmaradt emlékeiben itt olvassuk először, hogy a Szűz csillagképe, a *Parthenos*, Ovidius *Astraea virgó*ja, kit már Aratos is Astraios leányának mond, valamikor, az aranykorban, a földön élt s *Dikén*ek, Igazságnak nevezték. Itt találkozunk először az aranykornak avval a vonásával is, hogy nem hordták még messziről a hajók az élelmet, s egy vonás itt is elárulja a bukolika közelségét : az Igazság istennője az aranykori nemzedék kihalta után egy ideig még a hegyekben tartózkodik, mielőtt elhagyja

a földet. Minden valószínűség szerint e körhöz közeleső hellénisztikus mintát követ Tibullus aranykor-leírása is (I. 3.), melyben a hajózás és a földművelés hiánya mellett a határkő, sőt az ajtók hiánya is szerepel s a IV. eclogának az igásállatokra vonatkozó helye is kiegészül azzal, hogy a lovat sem fékezik meg zablával, azaz kitűnik, hogy az állatok igába fogása nemcsak mint a föld szempontjából bűnös földművelés szükségszerű mozzanata bűnös, hanem bűnös azért is, mert az állatvilág artemisi érintetlenségét megzavarja.

Hogy az aranykor-mítosz hellénisztikus továbbfejlődésébe a népi bukolika mellett újabb keleti, talán már bibliai elemek is belejátszottak, olyan feltevés, mellyel érdemes számolni. Éppen Ptolemaios Philadelphos udvarában elvi lehetősége mindenesetre megvolt az ilyenféle átvételeknek, bár Villemain párhuzama (Theokritos I. 132—133. és Ézsajás, LV. 13.)[45] nem feltétlenül meggyőző. Jogosultabb volna hivatkozni arra, hogy Theokritos legjellemzőbb többlete klasszikuskori mintájához, Pindaroshoz képest a Hérakliskosban éppen jóslatának az a mondata, amelyben a kígyót-ölő gyermek bölcsője mellett a vak jós az állatvilág eljövendő megbékélését tárja fel — Ézsajás XI-hez egészen hasonlóan. De bizonyos, hogy már itt is legfeljebb annak a megformálásához segítette Theokritost a keleti példakép, aminek az elemeit a bukolika artemisi vallásossága már eleve magában foglalta. Az egész hellénisztikus pásztori költészet keleti eredetére vonatkozólag mindenesetre sovány bizonyíték Villemain utalása Strabónra, aki szerint „a teremtés történetét az egyiptomiak egy chaldaeai pásztortól vették át". Az azonban lehetséges, hogy további kutatások ebből az idézetből kiindulva közelebb visznek majd Vergilius pásztori költészetének másik problematikus darabja, a VI. ecloga megértéséhez, amennyiben olyan hagyományra engednek következtetni, mely a kozmogóniát — Hésiodos, az askrai pásztor példaadásán felül is — egyenesen „bukolikus" tárgynak tekintette.

Ezúttal azonban meg kell elégednünk a Vergilius pásztori költészetében középponti helyet elfoglaló IV. ecloga részletekbe menő megvilágításával: talán már ez is szolgált általánosabb érvényű tanulságokkal is Vergilius pásztori Múzsájának alapvető magatartására nézve éppenúgy, mint történeti helyzetére. Csak a legfőbb pontokat idézzük mégegyszer emlékezetünkbe: a szicíliai népi bukolikát hellénisztikus költők, elsősorban Theokritos, kapcsolják össze az archaikus, illetőleg a klasszikuskori magas költészet hagyományaival, többek között az arany-

kor-mítosznak avval a keleti eredetű hagyományával is, amelyet már Hésiodos a homérosi történetszemlélettel egyeztet össze. A hellénisztikus költészetbe — a bukolikába is — újabb keleti, talán már bibliai messzianisztikus jövendölések is szövődhettek. De a pásztori Múzsa alapvető magatartását a bukolika artemisi vallásossága határozza meg. Vergilius már mint a hellénisztikus tudós költészet kidolgozott és változatos műfaját ismeri meg és utánozza. Ám saját élményei és a keleti jövendöléseknek Nyugat kultúráját ismét elárasztó hullámverése végül is arra vezettek, hogy Vergilius bukolikus költészetében ismét a népi bukolika aranykor-mítosza lépett előtérbe.

A IV. ecloga gondolata azután végigvonul Vergilius egész költészetén. Itt még határozatlanul, egy érintetlen gyermek lehetőségeibe projiciálta a maga nemzedéke szótériologikus vágyait; nemsokára az actiumi csatából győztesen hazatérő Augustusban látja e vágyak beteljesedését.

A *Georgica* már Augustus társadalmi reformtervét szolgálja. „Tanköltemény" a földművelésről, de költői emelkedettségét, szubjektív gazdagságát az Augustusnak köszönhető béke öröme s a még folyvást érte aggódó lélek szorongása biztosítja. Régi harcok mezején földműves fog szántani, s „eljő majd az idő" — az antik oraculum tipikus bevezető szavai ezek —, „mikor görbe ekéjével szántva a földet, a paraszt rozsdamarta dárdákat fog találni, vagy kongó sisakokba ütközik nehéz kapájával, s a föltárt sírokban meg fogja csodálni a hatalmas csontokat. Ősi isteneink, és te Romulus, és te, Vesta anyánk, aki az etruszk Tiberist és a római Palatiumot őrzöd, csak ezt az ifjút ne tiltsátok el attól, hogy segítségére legyen a zaklatott nemzedéknek. Már eléggé megbűnhődtük envérünkkel Trója esküszegését. Már régen irigyel tőlünk az égi magasság, Caesar, és felpanaszolja, hogy törődsz emberi diadallal, itt hol bizony törvény a jogtalanság, ahol annyi a háború és annyiféle arca van a bűnnek, hol nincs már tisztelete az ekének és megunta a mezőket a paraszt és a görbe szőlőkéseket kemény karddá kovácsolják." Véletlen volna, hogy egy-egy kifejezés itt is az Ótestamentum próféciájára emlékeztet? „Törjétek kapáitokat kardokká és szőlőkéseiteket dárdákká!" (Joel IV. 10.) „És az ő fegyvereikből kapákat csinálnak, és az ő dárdáikból szőlőkést." (Micha IV. 3.)

Az *Aeneis*, a római őskort, a honfoglaló küzdelmeket tárgyaló eposz is állandóan Augustusra és Augustus békeművére utal: az aranykor megteremtése a római történelem végső célja. Az eposz folyamán többször nyílik kilátás Róma további törté-

netére, s a szemle Octavianus Augustusig vezet : *nascetur pulchra Troianus origine Caesar*. S feltűnő a római szempont. Az aranykor békéjének előfeltétele a rómaiak külön eredendő bűnének a feloldása : Romulus és Remus kibékülése (I. 292.), hogy eltörölje a testvérgyilkosság bűnét, melyet éppen a polgárháborúk idején a kollektív bűntudat minden baj ősforrásának érzett, mint arról Horatius megrázó VII. epodusa is tanúskodik. Rómát önereje pusztítja a parthusok nagy örömére : farkas és oroszlán csak más fajjal szemben kegyetlenek, de Róma fiai egymás ellen vonnak kardot. A testvérgyilkosság ősbűnének keserű következése ez : Remus ártatlanul kiömlött vére hoz átkot az unokákra. Ugyanaz az ősmondára vonatkoztatott bűntudat ez, mellyel a zsidó próféta feddi a népet, amiért őse, Jákob, már az anyaméhben megcsalta testvérét (Hos. XII. 4), Romulus és Remus kiengesztelődése pedig az a kiengesztelődés, mely a messiási korban eltörli Efráim és Jehuda írigységét egymás ellen (Ézs. XI. 13). Az egyiptomi próféciában így békül meg a rokongyűlölet két isteni reprezentánsa, Horus és Seth, amikor Alsó- és Felső-Egyiptom egyesül egy eljövendő király jogara alatt.[46]

Az *Aeneis* hatodik énekében Anchises mutatja be Aeneasnak eljövendő utódait, akik az alvilágban várják, hogy az életküszöböt átléphessék. S ott van már közöttük a megváltó imperator, a megígért sarjadék, kinek eljövetelét, *Adventus*át, jóslatok biztosítják, kit rettegve várnak messzi világrészek, de háborúinak végső célja : Saturnus boldog korának, az aranykornak megalapítása. Mint Hercules, kinek szörnyekkel kellett végeznie előbb, hogy békességet szerezzen a berkeknek ; s ez az analógia egyszersmind a megváltó élet végére, az apotheósisra is utal.

A IV. ecloga hovatovább a császár-kultusz alapvető dokumentumává vált s a nicaeai zsinat Krisztus és a császár vitájában is döntött, mikor maga a császár, Nagy Constantinus, olvasta fel krisztologikus értelmezésben a IV. ecloga görög fordítását. Voltaképpen evvel a ténnyel lépett Vergilius a középkori kereszténység nagyjai közé s ez a Messiást-jövendölő szerep magyarázza, hogy az antik Vergilius-legendák sorát a középkor egyre szaporította s hogy Vergilius alakját, illetőleg az alakjához fűződő legendákat általánosabban ismerték, mint műveit.[47] Érthető a középkor ítélete. Vergiliust a keresztény megváltás előhírnökének kellett tekintenie, mert a megváltó gyermek születése mítoszának kiterjedt rokonságát mint Vergilius és az evangéliumi elbeszélés közös előzményét csak a modern vallástörténeti kutatás, és az is csak fokozatosan deríthette fel.

LUKIANOS KÖRNYEZETÉHEZ

A szíriai Samosatából származó Lukianosnak a római világbirodalom egysége adta meg azt a lehetőséget, hogy része legyen a görög műveltségben. Ez azonban a legkevésbé sem akadályozta abban, hogy már görög öntudattal tekintsen a rómaiságra, melyet egészen határozott vonásokkal jellemez parvenü kultúrának. Hogy az *Imagines* c. dialógusban pl. a kis athéni állam és a gigászi méretű római birodalom összehasonlításának Róma javára eső hangsúlya ironikus, az egész összefüggés mutatja.[1] Magát a császár személyét sem kíméli bíráló tekintete, a legkevésbé akkor, amikor Marcus Aureliusszal filozófus kerül a trónra. Természetes : a politika kérdéseivel legfeljebb közvetett formában foglalkozó író számára, ki munkásságában kora szellemi életének adja egyetemes kritikáját, a sztoikus császár tevékenysége nyújtja a legnagyobb támadási felületet. Ki a szellemi tevékenység egyetlen értelmének a félelem és remény nélküli igazságkeresést látta, magának annak a felismerését, *ami van*, szükségképpen a céh-filozófusokkal egészen ellentétesen ítélte meg a helyzetet, amikor a filozófus császár —a sztoikus részéről mindenesetre dicséretes pártatlansággal — a sztoikus, a peripatétikus és a platonikus iskolák két-két tanítással foglalkozó képviselője számára állami díjazást rendelt el. Mert nyilvánvaló, hogy az *Eunuchos* éle a császári intézkedés ellen is fordul, bár látszólag csak az ösztöndíj felett marakodó „filozófusokról" rajzol pompás karikatúrát. Még a *műveletlen bibliofilra* írt szatíra hátterében is ott van a könyves császár. Talán számításból gyűjti a könyveket a parvenü, mert hasznukat éppen úgy nem tudja venni, mint a kutya a zabnak : csak ráül a jászolra és nem engedi a lovat sem hozzáférni. De hátha a császár fülébe jut a híre, aki maga is bölcs és a műveltséget mindenek felett becsüli s márcsak könyvvásárló szenvedélyéért is kegyeibe fogadja (22)?

A Stoa kortárs-képviselői különben is gyakran voltak célpontjai gúnyolódásának, kivált az életük és filozófiájuk között

tátongó szakadék miatt, s nem kis kárörömmel értesít róla, hogy a markoman háborúk előtt a „megboldogult" *(θεός)* sztoikus császár is kért jóslatot az abonuteichosi sarlatántól, kapott is, meg is fogadta, — el is veszett mintegy 20 000 embere (Alexandros 48). Csak úgy mellékesen Marcus Aurelius katonai eredményei felett máskor is — még a császár életében is — ironizált. A *történetírásról* szóló értekezése ugyan inkább csak a hivatalos udvari történetírók ellen irányul, de egy-egy odavetett megjegyzés e történetírók lelkesedésének tárgyi alapját is szkepszissel illeti. Őrültség volna azt remélni — írja (5) —, hogy a történetírók az ő bírálatának hatása alatt átalakítják vagy éppen újraírják azt, amit egyszer már befejezettnek tartottak, s mármár a császári udvarba is eljuttattak. Mégis, számukra sem lesz kárbaveszett szó a történetírás „ars poeticája", még hasznát vehetik, ha új „megírni való" háború üt ki, teszem a kelták és a géták, vagy az indek és a baktriaiak között, mert az nyilvánvaló, hogy *ellenünk* többé senki sem mer fegyvert fogni. (Ismerni kell e panegyristákat, akik minden úgy ahogy elintézett csetepaté után a *pax Romana* véglegességét ünnepelték ; most éppen Marcus Aurelius és Lucius Verus parthus hadjárata után vagyunk.) S a történetíráshoz méltatlannak, de a szó vallási jelentőségének szándékos észre nem vevésével, pusztán *népies*, koldusok ajkára illő *nyelv*használatnak minősíti, ha megadják a császárnak az államvallás szerint mint istennek kijáró *Κύριος* címet (22).[2]

Bizonyára, Lukianos magán is tapasztalhatta az Antoninusokra jellemző türelmet a filozófus-részről ért támadásokkal szemben. Amikor *Peregrinus Proteus*szal kapcsolatban még a szelíd Antoninus Piusról állapít meg ilyesmit, természetesen a türelem mögött a kicsinylést is kellőképpen érezteti (18). De mindent összevéve — attól eltekintve, hogy öregkorában megereszkedett ellenállással csakugyan vállalt valamiféle hivatalos részt a provinciális közigazgatásban s ezt az eljárást még védeni is tudta (Apologia) — bajos megmondani, hogy mire alapítja J. Bernays Lukianosnak Rómához és a császárhoz való viszonyára azokat a megállapításokat, melyeket így foglalhat össze : „er hat wohl, wie die Durchschnittsmenschen überhaupt, zu denen er sich ausdrücklich rechnet, an die *aeternitas Romae* geglaubt."[3] Holott idézeteinkkel szemben egyetlen fenntartásnélküli dicséret áll — ezúttal L. Verusról van szó — és akkor is a császár szeretőjével kapcsolatban! (Imagines.)

Úgy amint fölfelé, a római hatalommal szemben felmutatta a görögségnek a szellemi életbe mentett *szabadságát* és *szókimon-*

dását, a másik oldal felé is megkeményítette magát a lelki élet homályosabb, ösztönösebb területén támadó Kelettel szemben. Mint maga is keleti ember, tudja, hogy belső ellenállásra, kiválasztott lelkek acélos keménységére van szükség egy-egy vallási tömegpszichózissal szemben (Alex. főleg 17), tudja, hogy az ember milyen makacsul ragaszkodik illúzióihoz és azt, aki a valóságra rámutatott, kész először megkövezni (Kharon 21). Ez a tudás teszi komplikáltabbá fölényét a szókratikus racionalizmussal, a felvilágosodás első nagy hullámának kezdeti önbizalmával szemben, melynek számára az igazságot felismerni és követni egyet jelentett (Bis accusatus 5). S ha gyakran és kihívóan utal szír származására, éppenséggel nem azért teszi, mintha büszke volna rá, hiszen például Kroisos és Solón szembenállásában a görög ember fölényét élezi ki a keleti uralkodóval szemben (Kharón 10, 12) s a szépségszerető görögökkel mint gazdagságszeretőket *(φιλόπλουτοι)* állítja ellentétbe a „barbárokat" (De domo 5). Hanem ez biztosítja számára az Anacharsis-szerep lehetőségét: naiv kérdéseket tenni fel a görögségnek, mint a mondabeli skytha királyfi tette Athénben. Mert mellesleg a lukianosi Anacharsisból a görög agonisztikus szellem és nemes testkultúra dicséretét nehéz kiolvasni: Anacharsis tudatlansága és értetlensége mögött az *enfant terrible* hagyománytól nem gátolt szeme nézi a hagyományosan tisztelt intézményeket. Egyébiránt éppen Lukianos az, aki abban a korszakban, amikor a keleti befolyás az irracionalizmus különböző válfajainak érvényesülését hozta magával, a leghatározottabban képviseli és követeli az intellektualizmus kíméletlenségét és ebben a görög Nyugat szempontjának a fenntartását látja. Akikkel szemben ezt tennie kell, azok elsősorban a keleti provinciák khaotikus érzelmi világából származtak, vagy legalábbis annak porhanyósabb talajában tudtak leginkább gyökeret ereszteni, mint az abonuteichosi Alexandros vagy Peregrinus Proteus. Nem ok nélkül eredezteti a rhétor-professzort is Egyiptomból (Rhetorum praeceptor 24) s a Timarchos-féle obszkúrus szofisták pályájának is tipikus első állomásai Palesztina, Egyiptom, Fönícia, Szíria, s csak azután következik Hellasz és Itália (Apophras 10). Saját szempontját adja a barbár Hannibál ajkára is egyik „halotti beszélgetésében" (12), mikor ez Nagy Sándort azzal vádolja, hogy Homérosa nem edzette ellenállóvá Kelettel szemben. Róma mohóbban reagál — Alexandroshoz is inkább rómaiak zarándokolnak —, de Athén levegője is meg van már fertőzve. És érdekes — az új-platonizmus későbbi szerepe veti

már előre árnyékát —, hogy a *szent* Platón magyarázója, egy bizonyos Ión viszi a főszerepet a csodalátóknak abban a társaságában, mely Eukratés betegágyánál gyűlt össze, s a társasághoz az utolsó percben, hogy a maga részéről is hozzájáruljon a csoda bizonyságainak már összehordott szép sorozatához, a pythagoreus Arignótos érkezik meg, aki nagy bölcsességével még életében kiérdemelte a „szent" *(ἱερός)* melléknevet, ő is az egyiptomi Pankratés tanítványa és egyiptomi könyvekkel a kezében űzi ki a kísértetet a lakatlan korinthosi házból (Philopseudes).

De a szír jövevény intellektualizmusának első követelményeként a görög istenekkel találta szemben magát. Az utókor éppen ezt az oldalát ismeri Lukianosnak elsősorban, a görög istenek cinikus leleplezőjét. Hogy ez a leleplezés egészen durva formákat ölthet s még az antik mítosz szépségében gyönyörködő modern ember számára is az illetéktelen kéz profán beavatkozásának látszik némelykor? Elég egy helyre utalnom : Aktaiónt, ki a fürdésre vetkőző Artemist megleste, azért tépette szét kutyáival az istennő, mert félt, hogy rejtve őrzött rútságát kibeszéli (Dial. deor. 16). Csakhogy Lukianos nemzedékében ezek az istenek már halottak voltak, halottak attól a pillanattól kezdve, mikor mint a világ legtermészetesebb dolgáról lehet már arról beszélni, hogy nem teremtenek új tragédiákat és az athéni népnek Dionysos ünnepén meg kell elégednie a régiek új meg új előadásával (Demosth. enc. 27). Megmerevedett rítus az eleven népszokás helyén, mely a halott isteneket veszi körül, s e halott istenek életét lényegében politikai okokból próbálták meghosszabbítani.

A császári udvar restaurációs vallápolitikája kezében is eszköz lehetett a sztoikusok gondviselés-tana. Lukianos egyik dialógusában, a *Zeus Tragódos*-ban, az istenek aggódva nézik a magas Olymposról a sztoikus Timoklés és az epikureus Damis vitáját, melynek eredményétől létük (és nem pusztán létük elismerése) függ. Ez antik hitvitáknak, melyek ebben a tipikus szereplőkön túlmutató, forrásértékű részletben tükröződnek, az egyházatyák két irányban is lekötelezettjei. A mitológia antropomorfizmusait és következetlenségeit, a misztériumokat és az áldozati szokásokat, egyszóval az antik vallásosság minden megnyilvánulását egészen Lukianos és az *atheos* filozófusok szemével nézik és iróniájával kezelik — *atheosok* maguk is a pogány világ végsőkig kitartó képviselői szemében —, viszont formailag éppen az antik apologetika készíti elő a keresztény apologetikát.

A természet rendje — *kosmos*-volta és célszerűsége —, a kinyilatkoztatás — a múzsa *katochos*ain : megragadottjain keresztül —, a „közmegegyezés" — nincsen *atheos* nép, bármilyen formában képzelik is el az isteneket — : Timoklés érvei is ez alá a három fő szempont alá rendeződnek. S mindezek tetejébe a „szillogizmus", a gondolkodásbeli formákkal való virtuóz játék, mely a Stoának is egyik legnagyobb erőssége volt. Ez már az ontológiai isten-bizonyíték rokonsága, melynek az ó-korban is többféle változata közül ezt a legkirívóbbat adja Lukianos Timoklés ajkára : „Ha vannak oltárok, istenek is vannak. Már pedig oltárok kétségkívül vannak, tehát istenek is vannak."

Kíméletlen valóság-tisztelete : Lukianost ez teszi nemzedéke leggörögebb írójává, göröggé az alapmozdulat formája szerint még ott is, ahol a görögség hagyományai : istenei és intézményei, költői és filozófusai ellen fordul. Ennek a valóságtiszteletnek sajátos területe a történetírás, mellyel szemben ő alkalmazza a legszigorúbb mértéket : a homérosi Zeus a történetíró eszménye, ki csak *néz* és nem áll sem a trójaiak, sem a görögök pártjára. Míg könyvét írja, nincs hazája és királya, autonóm és mindenütt idegen, avval nem törődhetik, hogy ki mit szól hozzá. Bevezetésében a rétorikus prooemium követelményei közül a *captatio benevolentiae*-t mindenesetre hagyja ki, neki semmi szüksége az olvasó jóindulatára, elég, ha figyelmét és tanulókedvét nyeri meg. Tevékenysége a jövőt nézi, az utánunk következő nemzedékek jogát tartja tiszteletben : megtudni, mi történt előttük. Ez éppen a thukydidés-i κτῆμα ἐς ἀεί értelme az ő szemében, mikor a római császárok udvari történetírói előtt mégegyszer felvillantja a kíméletlen valóság-tisztelet klasszikus megvalósulását, a görögség nagy korszakát, elsősorban Thukydidést. A történetíró egyetlen feladata elmondani mindent, úgy ahogy történt. Erre pedig nem lehet képes, ameddig félnie kell Artaxerxéstől, lévén az ő udvari orvosa, vagy bíbor ruhát és arany láncot remélhet hízelgő írása jutalmául. A démónax-i *summum bonum*, a *szabadság* előfeltétele : *nem félni senkitől és nem remélni semmit*, így kap új jelentést a nagy tanítványnál.

A történetírás ellentéte — éppen e valóság-tisztelet szempontjából — az utópia, s ezért meg is kapja Platón a magáét. A Lukianos-féle boldogok szigetén ott vannak mind a filozófusok — egyelőre még Sókratés is, bár már megígérte neki Rhadamanthys, az alvilági bíró, hogy kidobja, ha nem hagy fel a folytonos fecsegéssel és irónizálással. De Platón hiányzik, persze, mert ő nem szorult rá erre az Eldorádóra : elmehet abba az

*Állam*ba, amit ő fundált ki magának, és élhet azok szerint a *törvények* szerint, amiket ő maga írt össze abban a könyvében, amely másutt mint a hidegség közmondásos képviselője szerepel (Vera historia II. 17 ; Ikaromenippos 24).

Maga Lukianos mindenre alkalmasabb, mint a valóságnak olyan természetű szolgálatára, mint aminőt a történetírótól megkövetel. Az ő valóság-szolgálatának alapformája az érzelmi állásfoglalás, amivel maga is tisztában van, amikor határait a filozófiával szemben kitűzi : az igaz, a szép és az egyszerű *szeretője*, a hazugság, az álság és a felfuvalkodás *gyűlölője* akar lenni. S a filozófia „emelkedettebb szempontjáért", mely a szeretetet és a gyűlöletet egyazon „mesterség" két oldalának tudja tekinteni, nem adná oda a magáét, az érzelmi reagálás szeretet-közvetlenségét és gyűlölet-erejét (Piscator 20). Ő nem filozófus, nem mert sekélyes, mert felületesebb annál, hogysem elmerülhetne egyik vagy másik rendszer alapos megismerésében, mint ahogy azt annyiszor olvashatjuk a Lukianos-irodalomban, mely Lukianos megnemértésével alkalomadtán a maga „megbízhatóságát" szereti igazolni. Számára a filozófusok egy-egy életforma : *βίος* képviselői voltak. *Βίων πρᾶσις* : életformák és nem „szekták" eladása a címe annak a dialógusnak is, melyben Hermés mint vásári kikiáltó Zeus megbízásából árverést hirdet, és Pythagoras, Diogenés, Démokritos, Hérakleitos, Sókratés, Chrysippos és egy szkeptikus kerülnek kiárusításra. Hogy igaztalanul éri itt gúny őket? Igen, ha Lukianosnak a felsorolt filozófusok történeti személyéről alkotott véleményét keressük e torzképek mögött. Csakhogy Lukianos éppen az az író, kinek nem a valóság történeti oldala a fontos — senki se akarjon belőle tanulni görög történelmet —, neki jelképes alakok kellenek, akiken keresztül vagy akikkel szemben a maga igényeit érvényesíthesse. Nem a filozófiát, hanem a vele visszaélő álfilozófusokat, nem a filozófiai irányok nagy megalapítóit, hanem az epigónokat akarta támadni, — védekezik, mikor az *Életformák vására* után a gyöngébbek kedvéért a *Halászt* is meg kell írnia.

Az emberiesség szempontja : ez adja kezébe itt is a mértéket a filozófiai iskolák megítéléséhez. S ez magyarázza sajátságos magatartását a *kynismos*-szal szemben. Mestere Démónax,[4] legfőbb irodalmi mintaképe Menippos ;[5] a *szabadság* és *szókimondás* kynikos erényei az ő szemében is mindennél becsesebbek. S mégis : a kynismosszal való szembenállását önmaga is annyira uralkodónak érzi írói munkásságában, hogy jelszó-szerű álnevében is kidomborítandónak tartja. Önmagát ugyanis legtöbbször

*Lykinos*nak nevezi dialógusaiban : a farkastermészetűnek, szemben a *kynikos*okkal, akikben ő mutatja meg — a legrikítóbb színekkel talán a *Lapithák*ban — a *kutya*-természet ezópusi vonását, a szabadság magukra hazudott álarca mögött a parazita szemtelenségét. Lehet, hogy az ismert ezópusi mesére (Halm 278, Phaedrus III. 7) is gondol — sokszor idézi Aisópost, vagy céloz egy-egy *Αἰσώπειος λόγος*-ra —, de kétségtelen, hogy ennek az alapgondolatával rokon módon helyezi szembe a maga szabad és nemes vadságát a kynikosok ocsmány és tisztátalan szabadosságával.[6] Megválasztásában közrejátszott nyilván a Lukianos-névhez való hasonlóság is — ez ti. az általánosan elterjedt magyarázat —, de az álnév tartalmát a kynismosszal való szembenállás adja meg. A farkas : aki nem fél senkitől és nem remél semmit, a kutya : aki nem büszke semmire és nem szégyell semmit. A görög szellem a kíméletlen valóság-tisztelet mítoszát valamikor Apollón farkas-alakjában teremtette meg.[7] Itt már a mítosz nem alkalmas rá, hogy az élmény formája legyen, de a görög szellem farkas-szabadsága éppen Lukianoszszal búcsúzik, s ha önmaga szimbólumát keresi — már-már a címer-állat mesterséges hieroglif-értelmében —, jellemzően most is a farkasra esik választása.

Lukianos névválasztásának antitézis-szerűsége abban a dialógusban a legszembetűnőbb, ahol csak ketten szerepelnek, Lykinos és *a* Kynikos, ti. a *Kynikos* című̈ben. Némely magyarázói szerint ugyan ez a dialógus arra szolgált volna, hogy Lukianos objektivitása — mintegy a nemes ellenfél mozdulatával — módot adjon a kynikosnak is egyszer kibeszélnie magát és a maga jó oldaláról mutatkozni meg (Wieland), mások kétségbevonják hitelességét, mert Lykinos szerepe szerintük túlságosan háttérbe szorul, s egyenesen irodalmi csalásnak tartják, a kynikos iskola részéről, mely önmaga védelmét ügyesen legnagyobb ellenfele neve alá csúsztatta (Helm). S nem veszik észre — még a műfaj finom érzékű monográfusát, H. Hirzelt sem kivéve[8] —, hogy ebben a bravúros dialógusban a drámai feszültség akkor a legerősebb, amikor már-már monológba fullad mindazok számára, akik nem tudják, hogy a leírt betűk olyanok, mint Homéros alvilági lelkei : vért kell inniok, hogy erőre kapjanak. (Persze, a vér elevenség-intenzitását sokszor már a puszta hangos olvasás is közvetíti.) Lykinos hallgatása a legmaróbb irónia és szűkszavú kérdései csak arra jók, hogy a kynismos képviselőjének bőven áradó locsogását irányítsák, a fel-felszabaduló kutya-ugatást ingereljék. Hogy a kynikosé marad az utolsó szó? Hogyne. Egy

kérdéssel, amelyre már nem is lehet más felelet, mint a farkasfogak fölényes megvillanása.

Lukianos egészen világosan megfogalmazza, mi az, amit a kynismosban támad: önmaga emberiességének az ellentéte, amelynek éppenúgy csak egyik oldala a *misanthrópia*, mint ahogy az emberiességnek is csak egyik, Lukianosnál éppen nem előtérben álló megnyilvánulása a *philanthrópia*. Jellemző szava rá: *apanthrópia (ἀπανθρωπία, ἀπάνθρωπος, ἀπανθρώπως)*: *emberietlenség* (emberietlen, emberietlenül) volna halvány fordítása. Benne van a misanthrópia is, de több annál. Egyszer — más összefüggésben — a *proskynésis* (térdethajtás, leborulás) tiszteletadásában részesülő ember gőgjét jelöli vele, mellyel az emberek fölött érzi magát (Nigrinos 21). Általában kilépés az emberek közül, megvetése mindennek, amit az emberek fontosnak tartanak, a Timón-póz formulája (Timon 35, 44). Prométheus is avval védekezik, hogy ha nem gyúrt volna sárból embert, a föld puszta és *apanthrópos* lett volna (Prom. 11), s ez, a szó etimológiai értelmét felcsillantó, szójátékszerű használat is mutatja jelentésének már gazdagabb árnyalódását, etikai súllyal telítődöttségét. Mert szó szerinti értelmében — amint a *Thesaurus* még Dindorf kiegészítésével is magyarázza —, egészen érthetetlen ostobaság volna Prométheus szájában, mikor éppen az ember teremtéséért kell védekeznie. Az *apanthrópia* a föld számára is az alaktalanságot, a kultúra hiányát jelentette volna. Az istenek magukra maradnának, nem lenne, aki imádná őket s akivel összehasonlítva kitűnne fölényük — az *Istenek beszélgetései* környezetében egészen természetes védekezés: Lukianos fegyvere mindig kétfelé vág, a kynikos Zeusban Zeus és a kynikos külön-külön is megkapják a magukét. Így a Zeus emberi gyengéire való hivatkozása mellett megfér az emberi kultúrának a kynikosokkal szembenálló dicsérete a *világ* szempontjából is: a föld az ember nélkül valami vad és alaktalan tömeg volna, torzonborz erdőkkel borítva[9] és a mindenség szépsége tanú nélkül *(ἀνάστατον)* maradna. Prométheus művének, az *istenekhez hasonló ember* teremtésének köszönhető, hogy a földet városok, megművelt földek, szelíd ültetvények díszítik, s mint a költő (Aratos) mondja:

Zeusszal teltek az utcák
s minden tér, ahol emberek élnek.

„Mi az, te, hogy ekkora szakállt és sörényt viselsz, alsóruhád *viszont* egyáltalán nincs, félig meztelen vagy és sarut sem

kötsz fel, kósza és *embertelen* és állatszerű életet választva magadnak?" — ezzel a kérdéssel támad Lykinos Kynikosra, hogy magára zúdítsa ennek védekező táv-szónoklatát, mely ebben a megcáfolhatatlanság önbizalmával feltett kérdésben fog végződni: „Nézd csak meg az istenek képmásait, vajon hozzátok vagy hozzám hasonlónak fogod-e találni a viseletüket? És ne csak a görögök, hanem a barbárok templomaiba is tekints be, vajon az istenek hosszú hajat és szakállat növesztenek-e, mint én, vagy pedig hozzátok hasonlóan megnyírva mutatják őket a szobrok és a képek? S bizony nagy részüket ing nélkül fogod látni, akárcsak engem. Hát hogy mered még hitványnak mondani ezt a viseletet, mikor nyilvánvaló, hogy az istenekhez is ez illik?" (Ez az a bizonyos „utolsó szó" éppen, mely a *Kynikos*-ban a kynismos-é marad, — nem csoda, ha Lykinos nem irigyli el tőle.)

Már a mitológiai tárgyú *Prométheus*-nak és a fél-mondai *Timón*-nak is a kynikosok támadása kölcsönzött bizonyos időszerűséget. Athéni Timón a kynikos apanthrópia megvalósítója, *autarkés*, azaz önmagának elegendő, és igénytelen az elvadultságig, s átkaival Zeus haragját idézné a gonosz emberiségre. Prométheusnak Zeusszal szemben kell *philanthróposnak* lennie. S Zeus nemcsak Héraklésnek, a legfőbb kynikos eszménynek volt az atyja. Peregrinus Proteus is Zeus szférájában, az olympiai játékok egybegyűlt közönsége előtt tesz embertelen tanúságtételt a kynikos eszmény megvalósítása, a Héraklés-imitatio mellett. Mint Héraklés az Oita hegyén, ő is máglyán égeti el magát, hogy evvel is tanítsa az embereket, mint kell a halált megvetni (Peregrinus és Fugitivi). Epiktétos a tanú rá, hogy éppen a megtérést prédikáló kynikos filozófusok szerették magukat mint „Zeusnak az emberekhez küldött követeit" feltüntetni (III. 22).

A kynikos *apanthrópiának* jellegzetessége ez a prófétikus vonás. Már a *Bión prasis*, mely a filozófusokat szándékosan nem tanításuk, hanem késői tanítványaik alapján ítéli meg, Diogenésszel büszkén vereti a mellét: „Az igazság és a szókimondás *prófétája* akarok lenni." S bár itt a kynismos inkább másik oldaláról — a büszkeség és szemérem hiányában — mutatkozik, Lukiancs általános kritikája az, ha a „vásáros" így vág a szavába: Nem emberhez méltó *(οὐκ ἀνθρώπινα)* dolgokat beszélsz (9. 10). A kynikosok profétikus vonása egyik oldaláról *philanthrópiájuk* következése, a gonoszságban megrögzött embereknek a bűn kötelékeitől való megszabadítása; így értékeli őket Epiktétos.[10] De a másik oldalról ez *apanthrópiájuk*nak is gyöke-

re : próféták *kívülről*, bűnre mutatók minden emberi gyöngeség fölé emelkedettségük önérzetével, közeli pusztulást hirdetők, az emberekkel a bűntudat és a részvét közösségét nem vállalva. Ez Timón, aki nem érti Zeus türelmét s az istenek és emberek atyjának elöregedését látja abban, hogy még nem sújt le villámaival a gonosz emberiségre.

Ha Diogenés Laertios egy anekdotájának (VI. 31) hitelt adunk, akkor magának a sinópéi Diogenésnek, a kynikos életeszmény első megvalósítójának a szavában is fel kell ismernünk egy bizonyos apokaliptikus-eszhatologikus elemet. S ha nem, akkor is jellemzőnek kell tartanunk a kynikos iskolára, hogy legfőbb mintaképét az anekdota milyen irányában stilizálta.[11] Arra a kérdésre : hogyan temessék el, így válaszolt volna : „Arcra fektetve." — Miért? — „*Mert kis idő múlva,* ami alul volt, felül fog kerülni." Ami Antisthenés és Diogenés tanításaiból a diadochusok korában folytatható volt, azt Zénón iskolája, a Stoa folytatta. A római császárkorban új szükséglet öltöztette (vagy vetkőztette) az embereket újra Diogenés mintájára.[12] De ez új kynikosok emberi megjelenése lényegesen különbözött a sinópéi bölcsétől, akinek derült fölényét az anekdoták fellépésének eszhatologikus vonása mellett is erősen hangsúlyozzák. Nagy Sándortól nincs más kívánsága, mint, hogy ne fogja el a napot hordója szája elől, s mikor Korinthos Fülöp hódító seregét várja, a város katonai megerősítésének illúziójával ide-oda kapkodó polgárok között hordóját gurigázta fel s alá. „Gurigázom a hordómat, hogy ne legyek tétlen egyedül ennyi tevékeny ember között." (Historia quomodo conscribenda. 3.) Bizonyos, hogy az új kynikosoknak a császár elleni nyilvános fellépésében volt valami a bűnös királyokat ostorozó próféták elszántságából és elnémíthatatlanságukat élesen jellemzi Dio Cassius egy elbeszélése (66, 15) azokról a kynikosokról, kik az amphitheatrumban tartott beszédeikkel kényszerítik Titust Bereniké elhagyására. Lukianos szerint Peregrinus apostola, Theagenés is, Sibyllinumot hamisít (Peregr. 29) ; magatartásuk mindenesetre sokszor lehetett hasonló azoknak a Sibylla-verseknek zsidó és keresztény szerzőihez, akik éppen a próféták büntetést hirdető igéit fordították Róma ellen. S ezt a hasonlóságot a kortársak is látják : azok a görögök, akik hellén önérzetük szempontjából nézik a II. században hovatovább elömlő „barbárságot", együttlátják a kynikosokat és a „palesztinaiakat" (zsidókat vagy keresztényeket? éppen itt a kérdés feltevésének sincsen sok értelme), mint azt pl. Aelius Aristides rétor már Bernays által is idézett

sorai mutatják. Valóban nincs okunk kételkedni Lukianos tudósításában, hogy Peregrinus, ki az ő szemében a kynikos apanthrópia legfőbb képviselője, de kinek morális megítélésében éppenséggel nem minden kortárs értett Lukianos torzképével egyet (vö. Aulus Gellius, Noctes Atticae 12, 11), görögországi kynikos karrierjét megelőzően Palesztinában, a keresztények között volt *prophétés*.

A homérosi és hésiodosi istenek támadásában Lukianost hosszú hagyomány előzi meg az eleatáktól kezdve: ő maga — akárcsak Lucretius — elsősorban Epikurosban tiszteli a nagy felszabadítót. A népvallás, az áldozatok és a jóshelyek a kynikos diatribának is állandó célpontjai voltak. A filozófusok megítélésében általában egyszerűen a komédia szempontját teszi magáévá, melynek lényegéhez tartozott, hogy Thalés és a thrák szolgáló ellentétében — Thalés, Thalés, a csillagok járását akarod kimérni, és a gödröt sem látod a lábad előtt! — egy kicsit mindig a thrák szolgáló mellé álljon. A kynikosok *apanthrópiá*jának felismerésében azonban nemigen volt más elődje, mint Démónax, aki éppen eddig a határig maga is kynikos volt. Az anekdota, melyet *Démónax életé*ben Lukianos jegyzett fel, ebből a szempontból állítja szembe Peregrinusszal, ki megrótta, hogy sokat nevet és sokat tréfál az emberekkel: Démónax, te sem viselkedsz — kynikoshoz méltóan — eb-módra. — Peregrinus, te pedig nem ember-módra. *(Δημῶναξ, οὐ κυνᾷς. — Περεγρῖνε, οὐκ ἀνθρωπίζεις.)*

Ez *apanthrópia* támadásának még alig volt irodalmi hagyománya, bár Démónax megkísérli irodalmi típushoz fűzni, mikor a kynikos népszónok *(δημηγόρος)* mintáját iróniku san a gáncsolódó, rút Thersitésben dicséri. (vö. Luk. Démónax-életrajzát: 61). Vagy talán még a jós homérosi szerepére lehetett volna gondolni (Ilias I. 106—108):

> Baljós jós, soha semmit nem mondtál a javamra.
> Mindig bajt jósolni: ez esik csak jól a szivednek,
> s jó szót nem mondtál vagy vittél teljesedésbe.

De ezeket a távoli epikus emlékeket nem tekintve: az *apanthrópia* iránti érzékenység kifejlődésének a klasszikus görög kultúrában kevésbé voltak meg a feltételei. Nem lépett még előtérbe a kultúrát alakító szerep igényével a típus, mire való lett volna az *emberies* kultúra védekező mozdulata vele szemben?

Az *ἀπανθρωπία*, illetőleg *ἀπάνθρωπος* szó — nem beszélve Hippokratésről, ki elmekórtani értelemben használja, és az *ἀπάνθρωπος* melléknév szó szerinti, emberektől távoli, ember nélküli, *lakatlan* vidékre értett jelentésétől, mely Aischylosnál is előfordul, tehát csupa olyan kivételről, mely csak erősíti a szabályt — mint a nemrég előkerült *Dyskolos* bizonyítja, Menandrosnál fordul elő először, aligha függetlenül annak orvostudományi értelmétől, de mégis már erkölcsi tartalommal megtöltve. A vígjáték embergyűlölő, az emberektől elszigetelődő, önmagát az emberek derűs világából kizáró hősét ugyanis már a prológus az *ἀπάνθρωπος* jelzővel mutatja be. Lukianos éppen az athéni Timón alakját szembetűnően a menandrosi Dyskolos nem egy vonásával állítja elénk, nyilvánvalóan Menandrostól veszi át az *ἀπάνθρωπος* szót is, de az *ἀπανθρωπία* fogalmát, mint láttuk már, sokoldalúan fejleszti tovább és minden vonatkozásban a humanizmus ellentétének legösszefoglalóbb kifejezése gyanánt használja különböző munkáiban. Hozzájárulhatott ehhez a továbbfejlesztéshez, hogy az *ἀπανθρωπία* szó és családja már Lukianos előtt elsősorban azoknál az íróknál fordul elő, akiknél a bibliai theokratizmus és a görög *paideia* összeütközése adja meg az írásra ösztökélő feszültséget: a *Thesaurus* tanúsága szerint Philónnál és Josephusnál. Rendkívül figyelemre méltó, hogy az ellentét elvileg már az ószövetségi héber irodalomban felmerül. Legalábbis Lukianosnak ahhoz a mozdulatához, melylyel próféta és ember ellentétében az *ember* mellé áll, a mediterrán kultúra egész ókori irodalmában csak egy analógiára tudnék hivatkozni: *Jónás* könyvére a Bibliában.

Jónás könyvével kapcsolatban már Baudissin,[13] és utána Marti[14] is emlegették Lukianost. Szerintük úgy látszik, hogy a *Vera historia* egyik részlete Jónást parodizálja, akit elnyelt a nagy hal, hogy harmadnapra a partra köpje. De talán H. Schmidtnek lesz igaza, amikor ezt kétségbe vonja.[15] Nem, mintha a *Vera historia* bevezető sorai is ellene mondanának ennek, mikor azt emelik ki, hogy a régi poéták, történetírók, és filozófusok sok csodálatos elbeszélésének akarja a szerző tréfás átköltését adni: „hätte er eine Verspottung biblischer Bücher im Auge gehabt, so würden diese doch wohl mit einem charakterisierenden Ausdruck den Philosophen und Mythographen als eine besondere Klasse angereiht sein." Miért? Hiszen nem szólva az *ἄριστος τῶν φιλοσόφων* egy problematikus említéséről, melynek magyarázatát alább fogjuk megkísérelni, — a középkori scholiasták érthető megrökönyödésére — Lukianos Jézust is *sophistés*nek

nevezi. (Peregr. 13. Vö. a scholiastát a *Philopseudés* 16. c. még mindig problematikus palesztinai szír ördögűző szofistájához.) Hanem annyi bizonyos, a hal-motívumot, bár összehasonlító tanulmánya sok minden össze nem tartozót mos egybe és rendel megkülönböztetés nélkül a példák egy részére talán illő, szoláris magyarázat alá,[16] éppen elég, s köztük több görög forrásból is tudja idézni Schmidt. Így semmi sem kényszerít arra, hogy Lukianos cethal-történetét Jónás könyvéből eredeztessük, annál kevésbé, mert akad Schmidt példái között több olyan is, ahol, — mint Lukianosnál igen, de Jónásnál nem — a cethal belső részeinek elégetése után a döglött cet gyomrából történik a menekülés.[17]

Valóban ezt a motívumot sokfelől vehette Lukianos, s nem is kell mindenütt a szoláris mítoszt keresnünk. A *Vera historia* mellé állítható volna pl. egy talmudi Münchauseniád, éppen a Münchausen-hangulat folytán, legalább annyira, mint Schmidt anyagának bármelyik darabja, bár itt nem nyel el senkit a cethal, csak *megindul*, pedig szigetnek nézték.[18] Nem is a *Vera historia* Lukianosánál említem Jónás prófétát, hanem inkább Timón apanthrópiájával kapcsolatban, s nem is annyira közvetlen forrásra vagy mintára akarok rámutatni evvel az utalással, mint inkább az irodalmi környezetet érzékeltetni.

Jónás, Amittáj fia, úgy látszik, történeti személy, a *Királyok II. Könyve* (XIV. 25) mint Ámosz kortársát említi (i. sz. e. VIII. század). De a nevét viselő könyv nyelvi indiciumok alapján is természetesen sokkal fiatalabb, keletkezését általában i. sz. előtt 300 tájára teszik. A nagy próféták nyomán támadó epigónok ideje ez már, a prófétizmusnak az a késői korszaka, amikor a társadalmi igazságtalanság felismerésének megdöbbentő élménye helyébe a megmerevedett irodalmi hagyomány, a próféta-sablon lépett. A kollektív bűntudat megrendültsége helyén a próféta-gőg, a kikerülhetetlen együtt-bukás Jeremiás-élménye helyén az isteni bosszúállás hirdetése a beavatottság kívülről néző, *apanthrópos* fölényével. De minek a típust jellemezni? Elég, ha azt a próféta-torzképet nézzük, melyet Jónás könyve rajzol meg.

Jahve igéje volt hozzá: „*Kelj fel, hogy menj* Ninivébe, a nagy városba, és hirdesd, hogy színem elé ért az ő gonoszságuk." És Jónás „*felkelt, hogy* — szökjön Tarsisba".[19] A nagy próféták a próféta-szerep kemény igáját emberi gyarlóságuk tudatában nem merték vállalni: így állnak előttünk a próféta-felavatás megrázó élményében Mózes, ki „dadogó nyelvű", Ézsajás, a

„tisztátalan ajkú", és a legmélyebb emberi vonásokkal jellemzett Jeremiás, „ki szólni sem tud, mert fiatal". A próféta-paródia talán itt a legkézzelfoghatóbb : Jónás azért menekül, mert tudja, hogy Jahve hosszantűrő isten ; hátha foganatja lesz feddő beszédének, Ninive megtér, elfordul tőle Jahve haragja, s így a pusztulást hirdető próféta szégyenben maradna. A próféta saját személyének ilyen természetű előtérbe helyezését Lukianos a legkirívóbban Alexandrosban, a „pseudomantis"-ban mutatja meg, aki jónak látja ezt az isteni kijelentést is az emberek közé bocsátani : „Azt parancsolom, hogy tiszteljétek az én szolgámat, a prófétát. Mert a kincsekkel nem törődöm túlságosan, inkább a prófétával" (24). — De az Úr rákényszeríti Jónásra a ninivei küldetés vállalását. A Tarsisba vivő hajót vihar éri utól, s csak akkor csillapul, mikor Jónást a tengerbe dobják. Ekkor „nagy hal" nyeli el, s csak bűnbánó imája után köpi ki harmadnap a partra. (Schmidt persze az „Arión-motívum" és a „cethalmotívum" kompilációjának a varratát keresi itt, ahelyett, hogy a Jónás-novella sajátos fordulatosságát élvezné.) Mit tehet egyebet a muszáj-próféta? Mikor másodszor is lett hozzá az Úr igéje, — felkelt és elment Ninivébe. És mondta : „Még egyven nap, és Ninive elpusztul." De Ninivé megtért, a király rendeletére böjtöt tartott az ember és barom és zsákot is öltött ember és barom.[20] És az Úr, látva a bűnbánatot, elfordította a veszedelmet Ninivé felől. Jónás aggodalma teljesült, és kétségbeesik, mert volt foganatja próféciájának. (Hol vagyunk már a meg nem hallgatott nagy próféták önmarcangoló iróniájától, mikor úgy érezték, hogy minden hirdetésük előtt mintha süketté tették volna a nép füleit!) De Jahve pedagógus-türelme fonák prófétájával szemben is kifogyhatatlan. Míg Jónás a városon kívül lesi, hogy mi fog történni benn a városban — a próféta közömbös kívülállásának az emberi történéseken ez is éles hangsúlyozása —, üggyel-bajjal sátrat készít magának, hogy annak árnyékába bújjék a forró nap elől. Most Jahve meglepi : hirtelen nőtt, lombos fát, — „*kikajónt*" — rendelt a feje fölé. „És örült Jónás a *kikajón*nak nagy örömmel." De másnap reggelre féreg rágja meg a fát, hogy kiszárad, lombja lehervad s ráadásul most támaszt csak forró szelet Jahve kelet felől. Jónást ez az újabb szerencsétlenség leveri lábáról, s jellemzően ugyanazt a sóhajt ismétli meg, mint mikor Ninivé a mondott terminusra nem pusztult el : „Jobb már meghalnom, mint élnem." Itt, Jahve szavában, következik a „morál" : „Te sajnálod a *kikajón*t, amivel nem fáradoztál, amit nem te növeltél, mert egy éjszaka termett,

és egy éjszaka pusztult el. És én ne sajnáljam Ninivét, a nagy várost, melyben több mint tizenkétszer tízezer ember van, aki nem tud különbséget tenni jobbkeze és balkeze között, és olyan sok barom?"

Aligha adhatunk igazat annak a felfogásnak, hogy a Jónás-könyv szerzőjének már nem is volt tiszta képe a prófétizmusról.[21] A könyvecske nagy erkölcsi ereje éppen abban van, hogy a méltatlan utódokat a nagy elődökhöz méri. Ezáltal kerül érdeme szerint is a prófétai könyvek közé; negatív megfogalmazásban a hanyatlás idején a prófétizmus lényegét hirdeti: a prófétai univerzalizmust és azt a tanítást, hogy Jahve a bűnösnek nem a halálát, hanem megtérését kívánja. Ugyanezt a módszert figyelhettük meg Lukianosnál a filozófus-epigónok bírálatában, s tartalmi tekintetben ugyanígy bizonyul az istenség nála is *philanthróposnak*, elsősorban Atl éni Timónnal szemben. Felmerül a kérdés: nem játszik-e bele a *Kronosolón* próféta-paródiájába is bibliai vonatkozás? Kronosolón, Kronos prophétés-e, nem annyira jós, mint inkább törvényhozó *(νομοθέτης)*, akárcsak a bibliai *nábi*-k, akikre a Septuaginta foglalta le az eredetileg jós-jelentésű *προφήτης* szót. Sőt egy vonás egyenesen Jónás könyvére emlékeztet: Kronos ugyanúgy szólítja meg kedvetlennek látszó prófétáját, mint a duzzogó Jónást két ízben is Jahve: „Miért látszol így búsulni, Kronosolón?" — *Εἰ σφόδρα λελύπησαι σύ;* — kérdezi a LXX szerint kétízben is Jónástól az Úr. Kronosolón felelete is a próféta önzése tekintetében egybehangzik Jónáséval: „Hát nem méltán, uram, mikor látom, hogy az átkozott és szennyes emberek gazdagszanak, és csak ők élnek jól, míg én magam és mások sokan tanult emberek, szükségben és szegénységben élünk."

De ismerte-e egyáltalán Lukianos a bibliai kultúrát? Szír származása jelenti-e a sémi kulturális környezet hatását, s ezen belül a Bibliának magától értetődő ismeretét? A *iudaios* szó mindössze egyszer fordul elő nála, s oly összefüggésben, mely nem feltételezi zsidóknak és zsidóságnak semmivel sem alaposabb ismeretét, mint pl. az a néhány hely, ahol Horatius emlegeti őket: egy csodadoktorról van szó, aki ráolvasással a podagra gyógyítására is vállalkozik *(Tragódopodagra* 173). A zsidó kultúra legalsóbb rétegének tudomásulvételét jelenti ez csupán, mely akkor már Nyugaton is magától értetődő volt. S a mágikus papíruszok eltorzult, de a héber eredet nyomát még kétségtelenül elárulló „barbár neveire" gondolunk akkor is, mikor arról értesít Lukianos, hogy Alexandros kinyilatkoztatá-

saiba ismeretlen, *héber* vagy föníciai eredetű szavakat kevert, s ezekkel növelte leginkább tekintélyét, mert senki sem tudta, mit mond (Alex. 13). Figyelembe kell azonban vennünk, hogy Lukianos, aki magát is többször szírnek vallja, a szír nép- és ország-nevet teljesen görög-római szempontból (vö. Mela I. 11.) használja, csak ilyen értelemben beszélhet a *Pseudomantis* már idézett helyén is a *palesztinai szír* szofistáról. Így már jelentékenyen szaporodnak nála azok az adatok, melyeknél vita tárgya lehet, hogy a zsidókra vonatkoznak. Azonban hivatkozhatunk egy olyan adatra is, mely, ha alábbi értelmezésünk megállja helyét, ezeknél jóval többet : lehet, hogy közvetett úton, de mégis magának a Bibliának az ismeretét bizonyítja.

Lukianos művei sorában egészen különös helyet foglal el az a két dialógus, mely Lucius Verus szeretőjét magasztalja. Az első még hagyján ; Lykinos, az örök csúfolódó, nem tud most szavakat találni Pantheia szépségére s a nagy szobrászokat, Praxitelést és Pheidiast hívja segítségül, hogy a knidosi Aphrodité és a lémnosi Athéné formáiból, a nagy festőket, hogy Euphranór Hérájának, Polygnótos Kassandrájának stb. a színeiből s mindezek tetejébe a „legnagyobb festő", Homéros jelzőiből állítsa össze a császári szerető dicséretét. Panégyrikost ír tehát, olyan tökéleteset, amilyen csak a paródia lehet. Nem csoda, ha magyarázói bizonyos kárörömmel keresik, hogy mit akarhatott elérni szeretőjén keresztül a császárnál a nagy csúfolódó, aki idáig a *κολακεία* — a Platón *Gorgias*a értelmében vett mindennemű „hízelgés", „álság" — kérlelhetetlen ellenségének játszotta ki magát. Pedig hamarosan kibújik a szög a zsákból, a következő, *Pro imaginibus* c. dialógusban, hol látszólag rádupláz a dicséretre. Itt ti. nemcsak önmagát, hanem a már régen megtagadott retorikát is védi. A dicséret, úgy látszik, több volt, mint amennyit akár egy császári maîtresse is el tudna viselni. Pantheia ráüzent Lykinosra, hogy „megborzongott", miközben önmaga dicséretét olvasta, kérte az istennőket, legyenek kegyesek iránta, és bocsássák meg bűnét, amiért hozzájuk hasonlíttatva az „emberi mértéket" akaratlanul is túllépte. Lykinos önvédelme hosszan és fordulatosan terjeszkedik ki a rétorikus *kép* és *hasonlat (εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις)* jogára. Nincs rétor, ki a retorikát, pátoszával és túlzásaival együtt, szellemesebben tudná megvédeni, mint Lukianos, az elpártolt tanítvány. De *timeo Danaos, et dona ferentes:* Lukianostól legjobb még védve sem lenni. Elég az apológia zárósorait idéznem — éppen itt van az a hely, melynek értelmezését szükségesnek tartom — : „Így hát neked

semmi okod félni a dicsérő beszéd miatt. Mert ha írásomban valami hiba esett az istenséggel szemben, téged akkor sem érhet vád, ha csak nem tartod az embert egy felolvasás puszta meghallgatásáért is felelősségre vonhatónak, hanem engemet büntetnek az istenek, feltéve, hogy előbb Homérost és a többi poétát is megbüntetik. Dehát még a filozófusoknak a fejedelmét sem büntették meg, aki azt mondta, hogy az ember az isten képmása *(τὸν ἄριστον τῶν φιλοσόφων . . . εἰκόνα θεοῦ τὸν ἄνθρωπον εἰπόντα εἶναι).*"

Ki lehet ez az *ἄριστος τῶν φιλοσόφων?* A Platón-idézetek, melyeket a régi kommentátorok fel szoktak hozni e helyhez, inkább csak félreértve volnának felhozhatók.[22] Igaz, hogy e félreértésnek, mint mindjárt meglátjuk, története van (Aristobulos, Philón és Numénios). De igaza van Wielandnak, aki különben máig legmegértőbb kommentátora antik mintaképének: „Ich denke, jeder verständige Leser werde mir zugeben, dass, vermöge des ganzen Zusammenhangs und Zwecks der Rede Lucians, der *ἄριστος τῶν φιλοσόφων*, wer er auch sei, das, was er ihn sagen lässt, nicht nur *implicite* und *virtualiter*, sondern mit dürren Worten gesagt haben muss." Diogenés is csak annyit mond, (Diog. Laert. VI. 51) hogy az *erényes* ember képmása istennek. Ha Wieland Epikurosra gondol, csak azért van, mert olyan filozófust keres, ki Lukianos értékelésében valóban vezető szerepet visz.[23] Egyébként ő is kiemeli, hogy Epikurostól nem maradt ránk hasonló szövegű töredék, éppen csak beilleszthető volna rendszerébe. De nézzük a bibliai teremtés-elbeszélést a *Septuaginta* szövegében (Gen. I. 26—27): „És mondta Isten: Alkossunk embert képünk és hasonlatosságunk szerint *(κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν)* És . . . alkotta Isten az embert. Isten képe szerint *(κατ' εἰκόνα θεοῦ)* alkotta őt." A Bibliának éppen ez a mondata kerül az alexandriai zsidó filozófiában a középpontba. Philónnak elsősorban ez ad alkalmat arra, hogy Platón idea-tanát a Bibliából vezesse le és — félreértse. Mózes filozófus-hitelét ez alapozza meg és éppen erre célozva nevezi el Lukianos kor- és honfitársa, a szír Numénios, Platónt attikai nyelven beszélő Mózesnek.[24]

Talán odahaza, a hellénizált Keleten, ahol az *Imagines* más indiciumok alapján is keletkezett, még inkább lehetett kezeügyében Lukianosnak a *Septuaginta*, és mikor tréfásan az *eikón*-t és *homoiósis*-t védi, eszébe juthatott a Septuaginta szavakig menő hasonlósága. S az *ἄριστος τῶν φιλοσόφων* nézetem szerint Numéniosék értékelésének ironikus — parodisztikus —

elismerése.[25] Valóban tér és idő szempontjából ilyen közel Numénioshoz Lukianos a Jónás-novellához is könnyen hozzáférhetett. S ha igen, ez is hozzájárulhatott a lukianosi forma kikristályosításához. De fontosabb ennél, hogy Jónás könyvének alapmozdulata olyan analógia, mely megvilágítja, hogy a sémi theokratikus kultúra környezetéből — melyet, mint gyermekkora környezetét egy Hérodotos-pastiche-ban rajzol meg, ismét kétfelé vágó, a hiszékeny öreg Hérodotost és a keleti világot egyaránt érintő élességgel,[26] — miként nőhetett ki éppen az a görög író, aki a legérzékenyebben reagált minden fajta theokratikus túlkapásra.

Bizonyos, hogy Erasmus *ezt* a Lukianost akarja „megújítani" a *Balgaság dicséretében*, s a szabad lelkek hazájában, Morus Tamás *Utópiáján* ezért mindennapos olvasmány a nagy samosatai.[27] Lukianos számukra a humanizmus lényege szerinti klasszikusa, aki pl. még a *táncművészettől* is azt követelte, hogy emberi *(ἀνθρώπινον)* legyen. *Ἄνθρωπος* és *ἀνθρώπινον* állandó praegnans használata Lukianosnál annál érdekesebb, mert a latinságra nézve éppen Lukianos kortársa, Gellius állapítja meg (Noctes att. XIII. 17) a szó tartalmának Cicero és Varro halála után a *philanthrópiára* egyszerűsödését.[28] Egy Nigidius már Cicero környezetében „pythagoraeus" kört gyűjt maga köré, ahol tanítását *csodák*kal, egyebek közt elrablott pénz föltalálásával, igazolja. Reitzenstein mutat rá, hogy Nigidius csak azt teszi, amit itáliai vándorprófétàk, goészek már régen gyakoroltak, de lényeges különbség, hogy most keleti, elsősorban egyiptomi kultuszok járulékaiként a *filozófiába* csempészve, a műveltek által befogadva terjed. Nyilvánvaló, hogy a humanitas-eszmény polemikus hangsúlyozása csak ezek után lesz szükséges és lehetséges. Lukianos *ἀπάνθρωπος* szava semmi esetre sem aequivalense a latin inhumanusnak, mellyel a római (Cic. de rep. I. 58. in Verr. III. 23. stb.) a barbárt jelöli: már az *extra dominium* került *humanitas*-eszmény támadó mozdulata — a jellegzetesen lukianosi magatartás — fejeződik ki benne.

CHRISTOPHORUS

I

Reprobus, a kanaáni óriás, csodálatos erejének méltó célját keresve, csak a legnagyobb urat akarja szolgálni. Egy király szolgálatába áll először, akiről az a hír járja, hogy nincs nála nagyobb fejedelme a világnak. De Reprobus megfigyeli, hogy a király, valahányszor az ördög nevét hallja, keresztet vet: „E jel oltalmával veszem körül magamat, mert félek, hogy különben hatalmat nyerne rajtam az ördög." Az ördög tehát hatalmasabb a királynál: Reprobus felkerekedik, hogy megkeresse az ördögöt. De az ördög nem mer a kereszt jele előtt megállni: útközben nagy vargabetűt tesz és tétet meg szolgájával, hogy elkerülje a feszületet: „Volt egy ember, neve Krisztus, akit keresztre feszítettek s valahányszor e kereszt jelét látom, félnem kell és menekülnöm." Krisztus tehát hatalmasabb az ördögnél: Reprobus elhagyja az ördögöt, hogy megkeresse Krisztust. Sokáig keresi, sokat kérdezősködik felőle, míg végre talál egy remetét, az prédikál neki Krisztusról és kioktatja Krisztus hitében: „A király, akinek szolgálni akarsz, azt akarja, hogy sokat böjtölj." Reprobus felel: „Kívánjon mást tőlem, mert ezt nem tudom megtenni." „Sokat kell imádkoznod hozzá." „Nem tudom, mit tesz az: imádkozni, ilyen parancsnak nem tudok engedelmeskedni." Mire a remete: „Ismered-e a folyót, ahol annyian elpusztulnak, mikor át akarnak kelni rajta? Tagbaszakadt, erős ember vagy: telepedj meg a folyó mellett és vidd rajta át az embereket. Kedves lesz Krisztusnak ez a szolgálat s hiszem, hogy ott meg is fog nyilatkozni előtted." Reprobus megfogadta a remete szavát, a folyóhoz ment, a parton révészkunyhót épített magának, nagy karót vett a kezébe, arra támaszkodott a vízben s úgy hordta át az embereket. Egyszer éppen kunyhójában pihen, mikor hallja, hogy nevén szólítják. Felkelt és kiszaladt, de senkit sem talált, hát vissza ment újra a kunyhóba. Ekkor másodszor is hallja a hangot, megint kimegy, megint hiába s csak harmadszorra talál egy kis gyermeket a parton, ki esdve kéri, hogy vigye át

a túloldalra. Reprobus vállára veszi a gyermeket, kezébe a botot és a vízbe lép. De íme, a víz nőni kezd, és a gyermek elnehezül, mint az ólom. Minél tovább megy, annál magasabbra tornyosodnak a hullámok és annál nehezebb lesz a gyermek. Reprobus alig bírja elérni a partot. „Az életem forgott kockán miattad, gyermek, ha az egész világot vittem volna vállamon, nem éreztem volna nagyobb súlyt." „Ne csodálkozz Christophorus, mert nemcsak a világot hordoztad válladon, hanem azt, aki a világot teremtette. Én vagyok Krisztus, a te királyod, kinek szolgálatát vállalod, s jeléül annak, hogy igazat beszélek, tűzd botodat kunyhód előtt a földbe: reggelre kivirul és gyümölcsöt hoz." Ezzel a gyermek eltűnt, Christophorus hazatért, és úgy tett, s reggelre kelve látja, hogy a letűzött száraz karó levelet és gyümölcsöt hord, mint a pálmafa.[1]

Az elbeszélés kiindulópontjában adott probléma a népmesei hármas szerkezet szigorú betartásával megoldódik: Christophorus megtalálta a leghatalmasabb királyt, akit keresett. Az egész epikum három főrészre tagozódik: Kristóf A) a király B) az ördög, C) Krisztus szolgálatában. Krisztus szolgálata háromféle — egyebütt is ismert erény-hármasság ez[2] — a) böjt, b) ima, c) felebaráti szeretet műve. Kristóf a harmadikat választja s e harmadik szolgálatban Krisztus háromszor szólítja nevén, míg megnyilatkozik előtte a legnagyobb királyként. E háromszor hármas tagoltság mindennél határozottabban mutatja, hogy önmagában zárt egésszel van dolgunk: a mesekompozíció szigorú architektonikáját bontja meg, ha akár elveszünk belőle, akár hozzáteszünk valamit. Bár *irodalmilag* aligha élt valaha is önálló életet. A legenda irodalmi formája elsősorban a középkori kompozíció alapvető elvének, a *teljesség* szempontjának engedelmeskedik, nem egyszer feloldva és összetörve azt a belső egységet, amely felé egy-egy a *vita* szempontjából részleteseményt felölelő szájhagyomány saját tendenciájának önálló kidolgozása mutatna. A Krisztust hordozó óriás legendáját, Kristóf életének és vértanúságának, a *vitá*nak és *passió*nak más, a korábbi legenda-szövegekből is ismert elemével együtt adja elő az olasz Jacobus de Voragine Arany Legendája és néhány középkori német verses feldolgozás is — Jacobus de Voragine latin szövegéhez képest nem lényegbevágó eltérésekkel (szerintük pl. a szentet megkeresztelése előtt nem Reprobusnak, hanem Offerusnak nevezték). Mi a Christophorus-viták egyéb részleteit ezúttal mégis csak annyiban fogjuk figyelembe venni, amennyiben a Krisztust hordozó óriás legendájának, a továbbiakban a

„révész-legendának" kialakulására és szövegtörténetére nézve is remélhetünk tőlük felvilágosítást. De a révész-legenda sem annyira irodalomtörténeti, mint inkább vallástörténeti szempontból érdekel bennünket; szövegtörténetével is azért kell majd alaposabban foglalkoznunk, hogy áthidaljuk azt a látszólagos ellentmondást, amely keletkezésének vallástörténetileg rögzíthető időpontja s első szövegszerű emlékeinek aránylag késői felbukkanása között mutatkozik.

Annyi bizonyos, hogy a révész-legendát elsősorban a XIII. század közepe táján keletkezett Legenda Aurea népszerűsíti. Kristóf életének és martiriumának korábbi görög és latin feldolgozásai ezt az elemet nem tartalmazzák, s legfeljebb a három német verses szövegről vallják a kutatók, hogy Jacobus de Voragine művétől függetlenül ismerik. A három közül kettőt A. Schönbach adott ki egy XV. századi prágai, illetőleg egy XIV. vagy XV. századi linzi és egy XV. századi bécsi kéziratból,[3] a harmadikat már jelen tanulmányom első kiadásával egy időben tette közzé H.-Fr. Rosenfeld egy XV. századi annabergi kéziratból.[4] K. Richternek azt a feltevését, hogy a Schönbach által kiadott kettő egy XII. századi elveszett német költeményre menne vissza s a Legenda Aureának is a révész-legendára nézve ez az elveszett költemény volna a forrása,[5] Rosenfeld gondos szövegegybevetései megdöntötték. A Legenda Aurea nem függhet a német költemény egyik változatától sem, bár talán ezek egyike néhány évvel vagy évtizeddel valóban idősebb nála: a prágai kéziratban fennmaradt költemény Palermóról mint a császár székhelyéről beszél s ez 1250 előttre, II. Frigyes korára utal.[6]

A Legenda Aurea és a német verses szövegek egymáshoz való viszonyának a kérdése azért érdemel különösen figyelmet, mert Richter szerint a XII. századi, elveszett német költemény szerzője eredetit alkotott. Csakhogy azt a kocsmai jelenetet, melyet hangulatos színekkel rajzol meg bizonyítás helyett, mint olyat, amelyben egy, talán kolostorból szökött vándor-poéta ajkán a Krisztus-vivő óriás legendája homályos emlékezésekből a korábbi Kristóf-legendára, de lényegében a Christophorus-név magyarázataképpen megszület*hetett*, éppen úgy nem tekinthetjük bizonyításnak, mint gyakori utalását a legenda „echt deutsch" karakterére, mely abban a már német vitafelektől is megrótt[7] kijelentésében csúcsosodik: „Man kann vielleicht von allgemeinerem Standpunkte sagen, dass nur deutsches religiöses Empfinden den Christoph erfinden konnte."[8]

Egészen más kérdés természetesen a középkori német Kristóf-eposzok *stílusának*, előadásmódjának történetileg meghatározott németsége. Itt el kell ismernünk Richter illetékességét, legfeljebb az „echt deutsch" elmosódó fogalmazása helyett szívesebben halljuk a konkrétebb, történetibb „romantisch-ritterlich", illetőleg — mert a két eposz hangulati különbségét helyesen állapítja meg Richter — a „hamisítatlan spielmann-poézis" megfogalmazást. Azt a néhány utalást, mellyel legendánk genuin németségét próbálja Richter érzékeltetni, vagy ilyen, stílustörténeti adatnak tekintjük, vagy éppen egészen más körből vett, de sokkalta találóbb párhuzammal tudjuk pótolni. A legenda architektonikus elemeihez — úgy, amint Jacobus de Voragine előadásában találjuk — egyetlen egy párhuzamot sem talál Richter, legfeljebb formálisat: „Man beachte: dreimal gibt sich Christoph in Dienst, dreimal ruft ihn das Kind, es ist die altheilige Zahl."[9] Ami Krisztus háromszori hivását illeti, a legközelebbi párhuzamot a Biblia szolgáltatja: Sámuelt is éjnek idején kelti fel pihenőhelyéről az Úr hívó szava, a kiválasztott ifjú háromszor fut Élihez, mert azt hiszi, hogy ő hívta; Éli kétszer küldi vissza lefeküdni s csak harmadszorra ismeri fel, hogy az Úr szólítja a fiút.[10] Ugyanígy, Kristóf, ki valami homályos hívásra elhagyja szüleit, eddigi pogány környezetét, Richtert a német népmese hőseire emlékezteti, s megint csak elfeledkezik az ószövetségi elbeszélésről (Gen. XII. 1—4), amely szerint Ábrahám az Úr parancsára megy el szülőföldjéről, atyái házából Kanaánba.

A Kristóf-legenda kialakulására nézve még több tanulságot ígér, ha az ószövetségi elbeszélésen túl tekintetbe vesszük a későbbi Ábrahám-legendának nagyon szerteágazó hagyományban megőrzött vonásait is. Bár a hatás útja a rabbinikus irodalom felől a keresztény legenda-költészet felé részleteiben még meglehetősen tisztázatlan, magát a hatást Günter számos keresztény legendára nézve igazolja.[11] Így a legkevésbé sem szigeteljük el mintái szempontjából a Kristóf-legendát, ha irodalmi kiképzésében részt tulajdonítunk a biblia-utáni zsidó Ábrahám-legenda példaadásának.[12] S minthogy ennek keretében, legalábbis formális tekintetben, a révész-legendához is találunk párhuzamot, nemcsak Richter önkényes, de sajnos a mérvadó kézikönyvek által is gyakran elfogadott[13] feltevésével, hanem a Richtert sok vonatkozásban korrigáló Rosenfeld álláspontjával szemben is jogos kétségeket fog ébreszteni ez az összehasonítás. Mert Rosenfeld feladja ugyan a feltételezett XII. századi német

költő kezdeményező szerepét a révész-legenda megalkotásában, de kitart a legenda késői, európai eredetének a feltevése mellett. Szerinte a német verses feldolgozások egymástól is, a Legenda Aureától is függetlenek, de közvetve-közvetlenül a Legenda Aureáéval közös, nyilván latin nyelvű forrásra mennek vissza. És ez még összeegyeztethető a mi álláspontunkkal. Csakhogy Rosenfeld, elsősorban a kultuszgeográfiai adatok sűrűsödési pontjaiból, arra következtet, hogy Kristófnak mint a Krisztust hordozó óriásnak a legendája az Alpok déli vidékén, 1230 körül keletkezett, éppen annak a magyarázatára, hogy Kristófot miért tekintik az útonjárók, kivált a jámbor zarándokok pártfogójának.[14] És ennek nemcsak vallástörténeti értelmezésünk és szövegtörténeti megfigyeléseink fognak ellentmondani, hanem már a Kristóf-legendának az Ábrahám legendával való sokszoros, a révész-legendára is kiterjedő egyezései, különösen, ha azt a kérdést is feltesszük mindjárt, hogy hol és mikor érhette a legvalószínűbben a Kristóf-legendát az Ábrahám-legenda befolyása.

A Kristóf-legenda legrégibb görög szövege egyenesen annak példájául hivatkozik a kutyafejű óriások közül származó szentre, mint szélső esetre, hogy Krisztus megismerésének kegyelmében származástól függetlenül mindenki részesülhet.[15] Az Ábrahám-legendának is centrális gondolata a származástól, faji hovatartozástól független hit hirdetése: Ábrahám, a nagy térítő, biztosítéka a pogányság megtérésének. Hogy a Krisztus születése körüli századok zsidó missziós tevékenysége kifelé is Ábrahám alakját állította a középpontba, érdekesen világítja meg a római császár-életrajzok egy adata: Alexander Severus császár, olyankor, ha aktuális tisztasága erre alkalmassá tette, reggelenként házi szentélyében az ősök képmásai, valamint Apollonius és Krisztus, Ábrahám és Orpheus előtt végzett istentiszteleti szertartást.[16] Az evangélium is a hagyományos zsidó írásmagyarázat Ábrahám-alakját ismeri és használja fel Keresztelő Jánosnak a farizeusokhoz és szadduceusokhoz intézett szavaiban: „Ne gondoljátok, hogy mondhatjátok magatok között: Ábrahám a mi atyánk! Mert mondom nektek, hogy Isten e kövekből is támaszthat fiakat Ábrahámnak." (Máté, 3, 9.) E szavak meg sem érthetők másként, mint a midrás szempontjából: Ábrahám a prozeliták atyja, miért is a zsinagógában az áttértek neve *Ábrahám atyánk fia*, illetőleg *Ábrahám atyánk leánya*. E szentírási versehez: Ábrahám magával vitte Kanaánba a lelkeket, melyeket Haranban „szerzett", „teremtett", a hagyományos magyarázat fűzi, hogy ez Ábrahám térítő tevékenységére vonatkozik, mert egy

teremtményt Isten közelébe vinni annyi, mint azt teremteni. Egy másik tanítás szerint a prozelita is mondhatja: „őseink Istene", mert így szólt az Úr Ábrahámhoz: „Én tettelek téged sok nép atyjává", s ez annyit tesz: Idáig atyja voltál Aramnak, de mostantól atyja vagy minden népnek.

Reprobus — Offerus is, Ábrahám is, elhagyja szülőföldjét, gyermekkora pogány környezetét: Ábrahám Kanaánba költözik, Kristóf a szövegek egy része szerint Kanaánból indul el. Mindkettő Istentől nyer új nevet, mely vonatkozással bír a rá váró igehirdető hivatásra. A hagyomány tud Ábrahám óriás termetéről is. A *Beresith Rabba* (ad Gen. XIV. 15) pl. arról közöl vitát, hogy léptei három mérföldet tettek-e ki vagy csak egyet. A *Maszecheth Szoferim* szerint nagyobb volt minden óriásnál, lépése három mérföld volt, hetvennégy emberrel ért föl magassága és evett, ivott is annyit, mint hetvennégy ember. Kristóf mesés méreteit főleg a német verses változatok részletezik. Ugyancsak a német verses legenda emeli ki, hogy Kristóf mesés hirtelenséggel nőtt nagyra. Ábrahám is: a Talmud szerint (Nedarim 32*a*) Ábrahám hároméves korában érett ésszel rendelkezett, a *Maasze Abraham* tudja, hogy már tíz napos korában járni kezdett és húsz napos korában már felnőtt emberre vallott a megjelenése. Kristófnál, a kutyafejű óriásnál, az Ézsajás próféta felavatása után mintázott felavatás következménye, hogy tud emberi, illetőleg görög nyelven, új környezete nyelvén beszélni. A *Pirke d' R. Eliezer* Ábrahámról is mint csodát említi, hogy, bár élete első 13 évét üldözői elől rejtőzve a föld alatt töltötte, mihelyt feljött a föld színére, mindjárt tudott „a szent nyelven". Mint a bálványimádó, sőt egy verzió szerint bálványkészítő és bálványkereskedő Terach fia, összetöri a bálványokat és a Kristóf-legendabeli Nicaea és Aquilina iróniájával mentegetőzik. Nimród tüzes kemencébe vetteti, de Isten kimenti. Makacs üldözőjével, Nimróddal, végig úgy áll szemben Ábrahám, mint Kristóf Danos—Dagnus—Deciusszal. Mint Kristóf, úgy Ábrahám is a *Maasze Abraham* szerint egy asszonyon kezdi térítő tevékenységét. Az asszony terjeszti el először az ő hírét és hirdetését is a városban, akárcsak Kristófét, a király előtt is, aki az asszonyt megöleti, de szavai nyomán nyugtalanság marad a szívében, mert a népből sokan térnek Ábrahám istenéhez. Nimród tömlöcbe veti Ábrahámot, a börtönőr megtér, mint a philippibeli tömlöctartó az *Apostolok Cselekedetei*ben, s mint azok a katonák, akiknek őrizetére Kristóf volt bízva. Ábrahámot máglyára viteti a király, de aki hozzányúl, hogy a lángok közé

vesse, maga emésztődik el. Végre a sátán emberi alakban ad tanácsot Nimródnak, akárcsak a Kristóf-legenda teljesen analóg helyzetében Deciusnak. De Ábrahámon sem fog a tűz : a láng kialszik oltás nélkül, az összehordott fa kivirul és gyümölcsöt hoz[17] úgy, hogy Nimród gyönyörű kertben, angyalok közt találja Ábrahámot. Vezérei mondják Nimródnak : „Nem, uram, ez nem mágia, hanem a nagy Isten hatalma. Ábrahám Istenéé . . . Isten az úr az égben és a földön és nincsen más kívüle." Decius is mágiával vádolja Kristófot és saját emberei hirdetik : *Δόξα σοι ὁ θεὸς Ῥεπρέβου, δόξα σοι βασιλεῦ οὐράνιε, ὁ θεὸς τῶν Χριστιανῶν καὶ ἡμεῖς σοι πιστεύομεν, ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος ποιῶν μεγάλα θαυμάσια.** Egy Kristófról visszapattanó nyíl megvakítja Deciust : ennek az epizódnak görög mitológiai[18] párhuzama mellett — a Dionysosszal szembenálló Lykurgos is megvakul — említendő, hogy Nimród is *álmodja* legalább Ábrahámtól történő megvakíttatását. Annál is inkább, mert Nimród álmának másik mozzanata : serege elpusztíttatása viszont Kristóf álmával érintkezik. Ezek után nem tulajdoníthatjuk a véletlen játékának, ha a legnagyobb urat kereső s a szolgálat hármas fokozatán keresztül Krisztushoz eljutó Kristóf alakja mellé éppen a zsidó bibliamagyarázó legenda istent kereső Ábrahámját állíthatjuk. A sok változatban ránk maradt, Herder feldolgozásából[19] is ismeretes legenda a *Midras Haggadol* c. Genesis-kommentár alapján így hangzik : Mielőtt Ábrahám megismerte az Urat, kutatva járta be lelkével a teremtést és szólt : „Meddig imádjuk még saját kezünk művét? A földet illeti meg a szolgálat és az imádság, mert ő tartja fenn termésével életünket." S mikor látja, hogy a földnek esőre van szüksége s ha az ég nem nyílik meg, hogy megáztassa a földet, a föld sem hozza meg termését, így szólt : „Az eget illeti meg az imádság." De az ég, a nap és a hold és a csillagok szabályos váltakozásával e törvényszerűség biztosítékára utal ; ez vezeti Ábrahámot Isten felismerésére. A legerősebb király keresése a társadalom világában és az autarkiával bíró lény keresése a természet világában : a párhuzamosság teljes, mind a kettő ugyanoda vezet, egyik a másiknak szándékos, az új szempont szerint következetes átdolgozásának tetszik.

Hogy a két legenda viszonyát egészen megnyugtatóan határozzuk meg és a Kristóf-legenda keletkezési körülményeire is

*„Dicsőség neked, Reprebos istene, dicsőség neked, égi király, a keresztények istene, és mi hiszünk benned, hogy te vagy az egyetlen isten, aki nagy csodatetteket cselekszik."

tanulságot vonhassunk le belőle, tisztáznunk kell a továbbiakban, hogy mikorra keltezhetők főleg e legutóbb említett Ábrahám-legendának az első biztos nyomai, s hogy vajon a zsidó bibliamagyarázó legenda ismertnek feltételezhető-e olyan környezetben, amelyben a Kristóf-legenda keletkezése más indiciumok alapján is valószínűsíthető.

A hellénisztikus zsidó irodalomban i. e. a II. századtól kezdve mutatható ki az a felfogás, hogy Ábrahám az asztrológia atyja, de az égitestek mozgásának a megfigyelése Isten felismerésére vezeti, s evvel az asztrológia túlhaladott fejlődési fok lesz a számára. A hellénisztikus adatokat Ábrahám belső fejlődésének erre a megítélésére Aristobulos és Eupolemos (illetőleg Alexandros Polyhistór) egyházi íróknál idézett töredékei, továbbá Philón és Josephus művei tartalmazzák. Már a felsorolt szerzők puszta nevei is mutatják, hogy ez a hagyomány csakugyan kezeügyébe eshetett a keresztény legendaszerzőnek. Vallástörténeti meggondolásaink is a IV. század tájára fogják helyezni a Kristóf-legenda keletkezését, s az említett hellénisztikus zsidó írókat éppen a bibliamagyarázó legenda szempontjából alig aknázta ki valaki is bőségesebben, mint a IV. századi Eusebius, a Praeparatio Evangelicában. Itt (XIII. 12.) idézve találjuk, Aristobulos közvetítésével, a hagyomány legrégibbnek tekinthető emlékét, a „khaldeus" Ábrahámról szóló, „orphikusnak" mondott verset, ugyanúgy, mint (IX. 17.) Alexandros Polyhistór közvetítésével Eupolemost, aki Ábrahámnak az asztrológia felfedezésétől az *eusebeia* felé mutató fejlődéséről tudósít. Eusebius ismerte természetesen Josephust is, aki Bérossosnak egy határozatlan kijelentését vonatkoztatta Ábrahámra, „a vízözön után a tizedik nemzedékben volt a khaldeusok között egy igazságos és nagy férfiú, aki jártas volt az égi dolgokban" (Antiq. I. könyv, VII. 2.), s ismerte Philónt is, aki *De Abrahamo* c. művében (15—18) különösen részletesen elemzi Ábrahám viszonyát a khaldeus tudományhoz, s ebből fakadó, de ettől elforduló jámbor bölcsességét. Közli egyébiránt e hagyományt a Clemens Romanusnak tulajdonított ókeresztény „regény" is, a *Recognitiones* (I. 32.), a keresztény legendaszerző tehát már éppen elég keresztény forrásból is megismerhette.

Csakhogy mindjárt azt is hozzá kell tennünk, hogy evvel még nem sokat bizonyítottunk. Nézetem szerint ugyanis, az alapgondolat kétségtelen azonossága mellett is éles különbséget kell tennünk a hellénisztikus-filozofikus megfogalmazás és a midrás mese-szerkezete között. Az elsőt alighanem helyesen

vezeti vissza Knox[20] görög filozófusok tipikus fejlődés-rajzának a példaadására, így a Lokroi-nak törvényt adó pythagoreus Zaleukosnak Diodorus Siculusnál (XII. 20.) olvasható filozófiai „curriculum vitae"-jára, s végső elemzésben Platón *Phaidón*-jában Sókratésnek a természetbölcselőktől a Jó ideájának a felismeréséig vezető igazságkeresését ábrázoló fejezetekre (96 s köv. Stephanus-féle lapok). A Kristóf-legendának viszont csak a másodikhoz, a meseszerű szerkezethez van köze, az első típusra ugyanazt kell mondanunk, mint Justinus Martyr megtérése történetére, mellyel már Maury egybevetette a Kristóf-legendát.[21] Justinus Isten megismerésében egymás után vállalta vezetőül és egymás után vetette el a görög filozófiai iskolák képviselőit, végül már-már megállapodik a platonizmusnál, de egy aggastyán, akivel véletlenül találkozik elmélyedésre alkalmas magányt kereső tengerparti sétáján, a Szentlélek által inspirált próféták tanításához utasítja.[22] Maury lehetségesnek tartja, hogy a Kristóf-legenda Justinus Martyrnak ebből az önéletrajzi elbeszéléséből kölcsönöz, és nem veszi észre, hogy itt nyoma sincs a Kristóf-legenda és az Ábrahám-legenda közös szerkezeti elvének: az egyik fázisban a következőre utaló mozzanat által biztosított láncolatosságnak. Bármily kínálkozó is lett volna, filozófiai iskolákról lévén szó, minden egyesben oly aporiát emelni ki, melynek megoldását a következő nyújtaná, tény az, hogy Justinus elbeszélése ezt a lehetőséget nem használja ki, nyoma sincs benne a láncolatos mese-szerkezetnek.

Kronológiai kérdésünkben mindenesetre segítségünkre jönne Ginzberg feltevése. Ő ugyanis határozottan a mese-szerkezet prioritása mellett foglalt állást és annak a nézetének adott kifejezést, hogy a hellénisztikus megfogalmazás, melyet ő Josephusból idéz (Antiq. I. könyv, VII. 1.), már a mesés változatnak adná racionalisztikus magyarázatát.[23] Ily módon természetesen láncolatos mesénk megléte is igazolva volna már a hellénisztikus korra. Csakhogy Ginzberg feltevése nem bizonyul eléggé szilárd alapnak ahhoz, hogy további feltevéseket építsünk reá. Tény az, hogy a hagyomány „filozófikus" megfogalmazásának már Josephus előtt jelentős előzményei vannak, míg a láncolatos meseszerkezetnek pl. még a korai hellénisztikus adatokkal kb. egykorú, de „népiesebb" Jubileumok Könyvében (12. 16—19) sincs nyoma: „És a hatodik (világ)hétben, ennek ötödik esztendejében, Ábrahám fennvolt egész éjszaka, a hetedik hónap újholdján, hogy megfigyelje a csillagokat estétől reggelig, hogy lássa, milyen lesz az év eső tekintetében, és ő egyedül volt, amint ült és

figyelt. És egy ige jött szívébe és ő mondta : Minden jele a csillagoknak és minden jele a holdnak és a napnak az Úr kezében van. Mit keresek rajtuk? Ha ő kívánja, esőt bocsát, reggel és este, és ha ő kívánja, visszatartja azt és minden dolog az ő kezében van."

Ha a láncolatos mese-szerkesztés megkülönböztetését a filozofikus változattól jogosnak fogadjuk el, Benfey feltevését sem utasíthatjuk vissza Ginzberggel pusztán a zsidó legenda régiségére való hivatkozással. Benfey ugyanis a Pancsatantra III. könyve 12. meséjével, az aesopusi „Menyét és Aphrodité" ind rokonával vetette egybe az Ábrahám-legenda még idézendő változatát a Beresith Rabbában, s lehetségesnek tartotta, hogy az Ábrahám-legenda ennek a hatása alatt keletkezett.[24] Ezzel szemben Ginzberg az Ábrahám-legenda szövegeinek a régiségét hangsúlyozta. Ámde, mint láttuk, a legrégibb szövegek az Ábrahám-legenda alapgondolatát a láncolatos mese-szerkezet nélkül adják, s magától értetődik, hogy ha valamire, hát éppen a szerkezetre hathatott az ind mese az egérből lett lányról, kinek nem volt elég jó vőlegény a nap, mert a felhő hatalmasabbnak bizonyult nála azáltal, hogy eltakarja, éppen úgy, mint a felhőnél a szél, a szélnél a hegy, a hegynél az — egér, mely keresztül rágja magát rajta.

Az Ábrahám-legenda legrégibb alakja gyanánt Ginzberg a Beresith Rabba 38. fejezetének Genesis XI. 28-hoz fűzött elbeszélését jelölte meg. E szerint Ábrahámnak az atyja házában elkövetett bálványrombolás után Nimród előtt kellett felelnie tettéért. Nimród és Ábrahám szóváltása vezetett az „erős dolgoknak" ehhez a rangsorához : tűz, víz, felhő, szél, lélek, az ember fia, aki a lelket hordozza.[25] Minthogy annak semmi bizonyítékát nem láttuk, hogy ez a változat elsődleges s az elvontabb megfogalmazás ennek csupán hellénisztikus racionalizálása, ajánlatos Ginzberg kijelentését máris úgy átfogalmaznunk, hogy a Midrás Beresith Rabba nem az Ábrahám-legenda legrégibb alakját őrzi, hanem legfeljebb az Ábrahám-legenda láncolatos mese-szerkezetének legrégibb szövegszerűen igazolható előfordulását. A midrás hagyományozásának különleges természete mellett e valószínűen már a VI. századra igazolható írásbafoglalás mögött elvben csakugyan a szóbeli hagyományozás hosszú múltja feltételezhető, de az Ábrahám-legenda szóban forgó részletére vonatkozólag ennek a korábbi hagyománynak az igazolása tudomásom szerint még nem történt meg kielégítően. Sőt ellene is felhozható, hogy a Talmud még az Ábrahám-legendától független

25 Trencsényi-Waldapfel Imre : Vallástörténeti tanulmányok

megfogalmazásban tulajdonítja R. Jehudának az „erős dolgoknak" egészen hasonló sorozatát: a hegy erős, de keresztül vágja a vas, a vas erős, de meglágyítja a tűz, ezt eloltja a víz, ezt elhordja a felhő, ezt szétszórja a szél, a szél (illetőleg a lélek) erős, de elbírja az emberi test, a testet megtöri a félelem, ezt elűzi a bor, ezt az álom, de a halál mindennél erősebb, mégis írva van, hogy a jótékonyság megment a haláltól (Baba Bathra 10*a*) Ginzberg a Clemens Romanusnak tulajdonított Recognitionesben (VI. 7; párhuzamos szöveg: Clem. Rom. Homilia XI. 22). már az Ábrahám-legenda hatására vezeti vissza azt a gondolatmenetet, mely egyfelől a keresztvíz, másfelől az egy igaz Isten fensőbbségét a bálványok felett az „erős dolgoknak" következő sorozatával igazolja: *Certum est enim quia per ferrum facta sunt simulacra, ferrum vero per ignem confectum est, qui ignis aqua exstinguitur, aqua autem per spiritum movetur, spiritus autem a Deo initium habet.* Ez minden bizonnyal érdekes utalás, szempontunkból annál érdekesebb lehetne, mert az Ábrahám-legenda láncolatos mese-típusa ezek szerint itt a keresztség ókeresztény teóriáját segítene kifejezni s a Kristóf-legenda vallástörténeti értelmezése is a keresztség mítoszához fog elvezetni. Ám egyetlen aggályt ez esetben sem hallgathatunk el. A *Recognitiones* imént idézett részlete láncolatos mesénket a legtávolabbról sem hozza Ábrahámmal kapcsolatba, ami annál feltűnőbb, mert a nagyterjedelmű regény egészen más helyén, az I. könyv 32. fejezetében, Ábrahám „theognosia"-járól is beszél, de ezt teljesen a hellénisztikus adatokkal egyezően adja elő: *Ab initio tamen ceteris omnibus errantibus, ipse cum arte esset astrologus, ex ratione et ordine stellarum agnoscere potuit Conditorem, eiusque providentia intellexit cuncta moderari.* Nem kell-e egyenesen arra gondolni, hogy ha a *Recognitiones* szerzője az „erős dolgok" láncolatos meséjét már az Ábrahám-legendához fűzve ismerte volna, akkor ennek itt, az Ábrahámról szóló részletben is minden valószínűség szerint nyoma lenne?

Az Ábrahám-legenda változatain belül még egy különbségtétel látszik szükségesnek. Nem elég ugyanis, hogy a láncolatos mese-szerkezetet mutató változatot elkülönítettük az elvontabb megfogalmazást nyújtó, hellénisztikus változattól: a láncolatos mese változatai ismét két határozottan megkülönböztethető típus alá sorakoznak. A *Beresith Rabba* változata, a tűz, víz, felhő, szél-lélek, ember fia rangsorával, két szempontból is távolabb áll a hellénisztikus-filozofikus megfogalmazástól, mint a másik, amelyben az égitestek egymást követő feltünedezése adja ki a

mese láncolatosságát. Egyrészt a *Beresith Rabba* rangsorának immár semmi köze a csillagok khaldeus tudományához, márpedig a hellénisztikus megfogalmazás számára éppen a csillagjóslás, *astrologia*, és a jámborság, *eusebeia* viszonya volt a döntő fontosságú. Másrészt amaz nem is Istennek Ábrahám részéről való felismerését, *theognosia*-ját ábrázolja, hanem csupán Nimróddal való vitájához szolgáltat érveket, holott a hellénisztikus megfogalmazás szemmelláthatólag arra a problémára keresett feleletet, hogy miért választotta ki Isten éppen Ábrahámot arra, hogy a bálványimádás közepette megnyilatkozzék előtte.

Ha a két láncolatos szerkezet egyáltalán levezethető egymásból, nézetem szerint nem lehet kétséges, hogy melyiket illeti meg az elsőség. Mert vagy elismerjük, hogy a hellénisztikus megfogalmazás Ábrahám asztrológiájáról a meseszerű változat racionalizálása s akkor azt is el kell ismernünk, hogy az a meseszerű változat is, mely erre a racionalizálásra kínálkozott, Ábrahámot az égi testek megfigyelője gyanánt mutatta be. Vagy pedig úgy képzeljük el a hagyomány kialakulását, hogy a hellénisztikus fejlődésrajz volt a kiindulópont s ez vette fel utóbb a szájhagyományban a láncolatos mese ősi szerkezeti elemeit, s akkor is azt kell mondanunk, hogy a fejlődés rendjében az áll közelebb a kiindulópontnak elfogadott hellénisztikus megfogalmazáshoz, amely tartalmilag még jobban hasonlít hozzá, s így is a tűz, víz, felhő, szél-lélek, emberfia rangsorral szemben a Kristóf-legendával való egybevetésre is alkalmasabb változat, az egymás után feltünedező és leszálló égitestek változata bizonyul korábbinak. Ginzberggel szemben ez utóbbi nézet felé hajlok, ezt a nézetet erősítik meg Knox megfigyelései is, melyek a hellénisztikus megfogalmazást éppen hellénisztikus környezetéből, görög mintákból és görög—zsidó apologetikus szükségletből maradéktalanul megmagyarázták. De erre vall a források időrendje is, különösen, ha azt is figyelembe vesszük, hogy a Talmud is ismer hagyományt Ábrahám asztrológiájáról, de egészen más, legendánkkal epikumában még egyáltalán kapcsolatba nem hozható agádával összefüggésben. *Sabbath* 156*a* mint Rabh tanítását közli R. Jehuda közvetítésével, hogy az izraelitákra nincs befolyással a csillagok járása, s a tétel igazolására Genesis XV. 5-höz fűzi az elbeszélést, hogy Ábrahám, mikor az Úr kijelentése utódot ígért neki, az asztrológiára hivatkozott, amelynek a jelei ellenkező értelemben vallottak; erre mondta az Úr Ábrahámnak, hogy hagyjon fel az asztrológiával, mert jelei Izraelre nem vonatkoznak. Ugyanehhez a bibliai vershez fűzi a *Beresith Rabba* XLIV. fejezete is

az isteni kijelentést, hogy Ábrahám hivatása az, hogy próféta legyen, nem pedig asztrológus.[26]

A tűz, víz, felhő, szél-lélek, emberfia sorozatot Ábrahám történetében Beresith Rabba-beli előfordulása, e midrás-gyűjtemény legáltalánosabban elfogadott keltezése szerint, már a VI. századra szövegszerűen igazolja, míg az égitestek változata, legalábbis a zsidó irodalomban, csupán lényegesen későbbi szövegekben (Maasszé Ábrahám, Midras Haggadol stb.) fordul elő. Ezen a ponton azonban segítségünkre jön az a körülmény, hogy a zsidó hagyomány egyidejűleg két irányban is gyakorolt hatásai már ezeknél jóval korábbi forrásokban is kimutathatók. Idézzük a Korán VI. szuráját: „Emlékezz, amikor Ábrahám így szólt atyjához, Azarhoz: Bálványokat fogadsz el isten gyanánt? Valóban, én látom, hogy te és a te néped nyilvánvaló tévedésben vagytok. Amikor az éjszaka sötétsége leereszkedett, látott egy csillagot és mondta: Ez az én uram. De mikor ez lement, mondta: Én nem szeretem azokat, akik lemennek. És amikor látta a Holdat feljönni, mondta: Valóban, ez az én uram. De mikor ez is lement, mondta: Ha az én Uram nem vezet engemet, akkor én is olyan vagyok, mint a tévelygő nép. Amikor pedig látta a Napot feljönni, mondta: Lásd, ez az én Uram, mert ez a legnagyobb lény. De mikor a Nap is lement, mondta: Oh én népem, én nem veszek többé részt a ti bálványimádástokban, én a felé fordítom tekintetemet, aki az eget és a földet teremtette, én igazhitű leszek és nem akarok többé a bálványimádókhoz tartozni." Eleve is valószínű, hogy Mohammed itt is a zsidó szájhagyományból merített, bár Sidersky a zsidó irodalomban csupán a Koránnál feltétlenül későbbi s más tekintetben is már muzulmán befolyás alatt állónak látszó *Széfer Hajjasar*ból idézi elbeszélésünket;[27] hogy a legenda régiségének igazolására Josephust is (Antiquitates, I. VII. 1) felhozza, az szempontunkból semmit sem jelenthet, ha tekintetbe vesszük, hogy fenti megkülönböztetésünk alapján Josephus csak a filozofikus megfogalmazásra nézve lehet forrásunk.

Döntő fontosságú adatokat szolgáltat azonban a bizánci történeti irodalom, mely világkrónikái első szakaszaiban rendszerint kimerítő részletességgel s gyakran a midrás szellemére való bővítményekkel reprodukálja a bibliai elbeszéléseket. Ábrahám-legendánkat csaknem szószerint egyező szövegezésben egymástól talán függetlenül, de mindenesetre közös forrásra utalva találjuk meg a IX. századi Georgios Monachos világkrónikájában (De Boor kiadása, 93.) és a X. századi Suidas lexiko-

nában (s. v. *Ἀβραάμ*). Hadd idézzem Georgios Monachos szövegét, már csak azért is, mert ez egy árnyalattal még közelebb áll a Kristóf-legendához az Istent kereső szent láncolatosan egymást követő, a királyt és az ördögöt egymás után elvető csalódásai nyomán ébredő nyugtalan vágyódásának a rajzában is, mint Suidas szövege. „Ábrahám tizennégy éves volt, amikor méltónak találtatott Isten felismerésére *(θεογνωσίας)* s figyelmeztette atyját, mondván : — Miért vezeted félre az embereket büntetnivaló haszonlesésből? Nincs más Isten, csak az, aki az égben van és aki az egész világot teremtette. — Azt mondják, hogy a következőképpen találtatott Isten felismerésére méltónak. Látva ugyanis, hogy minden ember teremtett dolgokat imád és különböző isten-neveken szólítja meg a látható jelenségeket és leborul előttük, ő nap mint nap szorgos igyekezettel járt körül, istenszerető szívből kutatván a valóban létező Isten után. És így az eget látva, mely egyszer fényes, másszor meg sötét, így szólt magában : — Ez nem lehet az Isten. — Hasonlóképpen mondogatta a napról és a holdról, mikor látta, hogy az elbújik és elhomályosul gyakorta, ez pedig fogyni kezd, majd egészen megszűnik világítani : — Ezek sem istenek. — Mégis, sokat foglalkozott a csillagok járásával és mozgásával (mert atyja kiváló asztronómusnak nevelte), s mikor sem ezek között, sem semmi más között, amit csak látni alkalma volt, mindezek teremtőjét meg nem találta, nagyon bosszankodott és elcsüggedt. Tudván az ő vágyakozását és sóvárgását az, aki minden egyes szívet alkotott s aki minden cselekedetünket figyeli, megjelent előtte."

E szövegben már az *οὐκ ἔστιν οὗτος θεός* és *οὐδ' οὗτοι εἰσὶ θεοί* kitételek refrén-szerű ismétlődése is jelzi, hogy itt valóban a láncolatos mese-szerkezettel van dolgunk. Másfelől az is szembetűnő, hogy a láncolatos mese-szerkezet Georgios Monachosnál egyenesen a Jubileumok Könyvéből ismert vonások kíséretében jelenik meg : Haran abban a tűzben lelte halálát, amelyet Ábrahám atyja bálványainak az elpusztítására gyújtott ; Ábrahám 14 éves volt, mikor felismerte Istent. Arra már Ginzberg rámutatott, hogy a Jubileumok Könyvének éppen Ábrahámra vonatkozó részleteit a IV. században a szír Ephraem is kedvvel színezte tovább.[28] A szíriai kereszténységbe vezetnek a nyomok akkor is, ha Georgios Monachos és Suidas valószínű közös forrását keressük. Nézetem szerint a közös forrás : Joannes Malalasnak a VI. század második harmadában írt világkrónikája. Malalas szíriai eredetét neve is elárulja : a szír *malal* a. m. rhétor. Művének egyetlen kézirata, egy oxfordi kódex, a világkróniká-

nak csupán rövidített redakcióját adja. E rövidítés mértékét, illetőleg a ránkmaradt kivonat és az eredeti mű viszonyát, aminek részletekbe menő tisztázását még Krumbacher jelölte meg feladat gyanánt,[29] az Ábrahámra vonatkozó tudósítások egy pontján Georgios Monachos, illetőleg Suidas segítségével próbáljuk meghatározni.

Istennek Ábrahám részéről való felismerését Joannes Malalas olyan korszakalkotó világtörténeti eseménynek tekinti, hogy művében fejezetet kezd vele ; a krónika harmadik része címében is utal erre. A Seruchhal kezdődő és általa éppen úgy, mint Georgios Monachos által *hellénismos*nak nevezett bálványimádást Joannes Malalas Euhemerus elmélete alapján korábban élt emberek kultuszának jellemzi. Georgios Monachos hosszú oldalakat (De Boor kiadásában 57—92) szentel ez euhemerizmus, illetőleg az euhemerista módon jellemzett pogányság ismertetésének. S ha Georgios Monachos a különböző terjedelem ellenére szó szerint egyezett Malalasszal Seruch pogányságáról szólva, szó szerinti egyezéssel jellemzi Terach bálványkészítő mesterségét és ugyanazokat a feddő szavakat adja az atyjával szembekerülő Ábrahám ajkára is. (Malalas: *Τί πλανᾷς τοὺς ἀνθρώπους διὰ κέρδος; οὐκ ἔστι γὰρ ἄλλος θεός, εἰ μὴ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὁ δημιουργήσας τὰ ὁρώμενα ταῦτα πάντα...* Georg. Mon.: *τί πλανᾷς τοὺς ἀνθρώπους διὰ κέρδος ἐπιζήμιον ; οὐκ ἔστιν ἄλλος θεός, εἰ μή ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὁ καὶ πάντα τὸν κόσμον δημιουργήσας...* Vö. még Suidas : *τί πλανᾷς τοὺς ἀνθρώπους διὰ κέρδος ἐπιζήμιον — τουτέστι, τὰ εἴδωλα — οὐκ ἔστιν ἄλλος θεός, εἰ μὴ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὁ καὶ πάντα τὸν κόσμον δημιουργήσας.*)

A szövegek szoros összefüggését ennyi egyezés bőven igazolja. A VI. századi Malalas szövege úgy hat, mintha kivonata volna a X. századi Suidasnak és még inkább a IX. századi Georgiosnak. Ez pedig csak úgy lehetséges, hogy Malalas ránkmaradt szövege valóban kivonata a mű ama teljes alakjának, mely Georgios és Suidas közös — közvetlen vagy közvetett — forrása volt. Malalas krónikájának eredeti alakjába nyilván beletartozott Ábrahám theognosiájának legendás, a láncolatos mese szerkezeti elvére épített elbeszélése s csak a kivonatoló keze felelős érte, ha ez elmaradt, s maga Isten felismerése, mely pedig korszakjelző fejezetcímet is adott, mint befejezett tény kerül szóba, miként jének minden részletezése nélkül. De áruló nyom, hogy Ábrahámnak Terachot feddő szavaiban éppen Malalasnál, illetőleg a Malalas-kivonatban maradt meg egy kifejezés, mely a látható dolgokban csalódott Ábrahámnak Isten felismerésére

vezető tapasztalatát foglalja össze: aki alkotta ezt az egész látható mindenséget (*ὁ δημιουργήσας τὰ ὁρώμενα ταῦτα πάντα*).

Ábrahám fejlődésének olyatén ábrázolása, mint amilyennel pl. a Jubileumok Könyvében találkoztunk, elegendő alap volt arra, hogy a láncolatos mese-szerkezet hozzájárulásával az Ábrahám-legenda necsak népszerűségre alkalmasabb színt és élénkséget nyerjen, hanem apologétikus-argumentáló éle is erősödjék. Abban a kérdésben, hogy ez az átalakulás a zsidó szájhagyományban, vagy a szíriai keresztységben, esetleg éppen Ephraem környezetében történt-e meg először, a rendelkezésemre álló eszközök határozott állásfoglalásra nem jogosítanak fel. A zsidó szájhagyomány prioritása valószínű, de megnyugtatóan, egyelőre legalább, nincs igazolva.

A Kristóf-legenda szempontjából mindenesetre megvolt e hosszú kerülő útnak az a tanulsága, hogy az Ábrahám-legenda ismeretét igazoltuk, nemcsak általában keresztények között, hanem egyenesen egy szíriai keresztény görög írónál is a VI. századból, sőt az Ábrahám-legendák iránti feltűnő érdeklődést már a IV. századi szír Ephraemnél is alkalmunk volt — Ginzberg nyomán — számontartani. Márpedig a Kristóf-legendát is minden szál a keleti kereszténységhez fűzi, nemcsak színtere a legenda-szövegek egy része szerint Szíria, hanem legkorábbi, a révész-legendát s evvel együtt természetesen a legnagyobb úr láncolatos meséjét is elhallgató legenda-szövege is, kiadója, Usener megfigyelése szerint nyelvileg a IV. század végének vagy az V. század elejének ázsiai görögségére vall,[30] s kultuszának legkorábbi igazolható nyoma is mindenesetre Kisázsiából való: egy felirat, mely arról tudósít, hogy Eulalios, Chalcedon püspöke, 450-ben Szt. Kristóf tiszteletére templom építésébe kezdett.[31]

Az Ábrahám-legenda keresztény átszínezéséhez a Kristóf-legenda szerzője számára egy elemet a Cyprianus-legenda is nyújthatott. Kristóf abból veszi észre az ördög fölényét a király felett, hogy a király az ördög neve hallatára félelmében keresztet vet; hogy Krisztus az ördögnél is erősebb, arról akkor győződik meg, mikor az ördög nagy vargabetűt tesz, csakhogy a feszületet útközben elkerülje. Hogy a Keresztrefeszített erősebb az ördögnél, arra Cyprianus is akkor jön rá, mikor kitűnik, hogy a keresztet vető Justina szűztől megszalad az ördög. Erre a párhuzamra Rosenfeld hívta fel a figyelmet s egyben arra is rámutat, hogy ezt a mozzanatot a *Legenda Aurea* Justina-legendájával teljesen egyezően tartalmazta már Cyprianus mágus megtérésének 350 táján keletkezett görög szövege is. Hogy azonban ez az analógia

csak egyetlen mozzanatra szorítkozik s a Kristóf-legenda meseszerkezetét illetően semmit nem mond, maga Rosenfeld is tudja. Ezért ő is hivatkozik az „erős dolgok" elterjedt láncolatos meséjére, de mindjárt hozzáteszi: „Freilich scheint es innerhalb dieses weit verbreiteten Motivkreises keine Variante zu geben, die mit der Form, in der unsere Legende den Gedanken bietet, nähere Berührung aufwiese."[32] Még mint legközelebbi párhuzamra hivatkozik a párját kereső egér meséjére (Pancsatantra, III. 12), de az Ábrahám-legendát nem ismeri. Pedig az, hogy a láncolatos mese formájának, közelebbről annak, melyet Martti Haavio Komparationsketté-nek nevezett,[33] gazdag és sokfelé ágazó történetében tartalmilag éppen az Ábrahám-legenda és a Kristóf-legenda tartoznak össze, nézetem szerint nem kétséges. Hiszen csak ebben a kettőben tanítja az „erős dolgoknak" a legerősebbhez vezető sorozata a bálványimádó környezetből származó, kiválasztott embert Isten megismerésére s konverziójuknak ez a meseszerű előadása mindkét legendában missziós tevékenységüknek és dicsőséggel végződő üldöztetésüknek a továbbiakban is számos részletben egyező történetét vezeti be.

Ennyi és ilyen alapvető egyezés mellett valóban mellékesnek, azaz ha jellemzőnek is, de semmiesetre sem az összetartozás ellen bizonyítónak tetszik az a különbség, hogy az Ábrahám-legendában természeti tünemények, égi testek, a Kristóf-legendában személyek sorozata vezet Istenhez, illetőleg Krisztushoz. Arról nem is szólva, hogy az Ábrahám-legenda egyik arab változata is mutat ilyen irányú átalakulást. E szerint Ábrahám mint gyermek kérdezte anyját: „Ki az én istenem?" Mire az anya így válaszolt: „Én". Az anya istene viszont: férje, Teraché: Nimród, s annál a kérdésnél, hogy hát akkor ki Nimród istene? — az anya arcul üti gyermekét. Ábrahám elhallgat, de ekkor alakul ki benne a meggyőződés, hogy nem ismer más istent többé, mint ég és föld teremtőjét.[34]

De láttuk már, hogy az Ábrahám-midrás nemcsak Kristóf megtérése történetének láncolatos mesei szerkezetéhez szolgáltatott mintát, hanem a pogány környezetben nevelkedett missziós szent térítő tevékenységének és martiriumának is nem egy legendás mozzanatában felismerhetjük motívumait. Sőt éppen a két legendának a pogány-missziót előtérbe állító tendenciája mutat rokonságot; jellemző már az is, hogy Kristóf ugyanúgy vallásos „keresésének" céljához érésénél kapja új nevét a régi Reprobus vagy Offerus helyett, mint Ábrám-Ábrahám. Már a Kristóf-legenda legrégibb görög szövege is a legenda tendenciá-

ját abban jelöli meg, hogy mindenki lássa, hogy Isten nemcsak a kereszténveknek segít, hanem a pogányok közül is mindenkinek, aki hisz benne, megadja jutalmát és méltóvá teszi őket önmaga megismerésére. A midrás szerint a prozelita is beszélhet „őseink istenéről", mert az Ábrahám-névnek az isteni kijelentésben foglalt etimológiája — „én tettelek téged sok nép atyjává" — éppen a prozelitákra vonatkozik. Ennek a magyarázatnak a keresztény irodalomban szívós életére vall Serkisnek, a XII. század örmény „doctor mellifluus"-ának Péter II. apostoli leveléhez (II. 1) fűzött megjegyzése, mely az apostolt Ábrahámmal hasonlítja össze: az isteni kijelentésre történő névváltoztatás mindkettőnél azt jelentette, hogy (lelki értelemben) nagyszámú utód atyja lesz.[35]

Ezek alapján a Kristóf-legenda mese-felépítésének a vizsgálata máris két fontos eredménnyel zárulhat: 1. a legnagyobb urat kereső Kristóf legendájának a rokonait nem a német népmesében, hanem Keleten kell keresnünk; 2. már a közös minták is igazolják, hogy ez a legenda eredetileg is összetartozott a Christophorus-vita egyéb elemeivel.

II.

A szent révész alakja, az isten-gyermeket a folyón átvivő óriás: ez legendánk mítikus magva, mely már régen foglalkoztatja az összehasonlító vizsgálatot. A germán Thor, ki Örvandilt viszi át az Elivagaron, a kelta Ogmius, az egyiptomi kutyafejű Anubis, ki a napgyermeket, Horust, viszi át (állítólag) a Níluson, Héraklés, vállán Dionysossal vagy Erósszal, az ind jataka szörny-alakja, ki Sutosoma herceget, Buddha egyik inkarnációját vállaira emelve elrabolja, majd az óriás Bali, kinek törpe alakjában jelenik meg Visnu: elég kritikátlanul s a töredékes adatokat gyakran önkényesen kiegészítve hozták fel mind e mítoszokat a keresztény legenda forrása gyanánt.[36] Mégis, a legkülönbözőbb mitológiákból vett Christophorus-párhuzamok csak bizonyos tekintetben kisebbítik egymás értékét, ti. amennyiben óvást jelentenek egy-egy naiv identifikáló kísérlettel szemben, bizonyos tekintetben azonban kétségkívül erősíthetik egymást, amennyiben egyfelől a legenda mitológiai jellegét igazolják, éppen így együtt a legnyomatékosabban, másfelől rávilágítanak a mítosz lényegére, mely sokkal több az egyszerű népi előszeretetnél az óriás alakjával szemben, amire Richter

akarja a legenda mitikus magvát korlátozni. Csak természetesen a mítosz képkészletére, vagy ha úgy tetszik: „szókincsére" tanító párhuzamok számára forráskritikai szigorúsággal kell a genuin anyagot elválasztanunk a felelőtlen rekonstrukciótól, melynek elriasztó példája lehet a Didron vagy Menzel óta könyvről-könyvre járó és gyarapodó mítosz Anubisról, ki Horust viszi át a Níluson — holott az egyiptológiai elmélet legutóbbi szószólója, P. Saintyves is kénytelen beismerni, hogy Anubisnak olyan ábrázolását, melyen gyermeket vinne, egyáltalán nem ismerjük.[37] Viszont Maury szűkszavú utalását a Visnu-mítoszra[38] ki kell bővítenünk, hogy kidomborodjanak azok a vonások, melyek az ind és a keresztény legendában közösek.

Visnu ötödik *avatárája* — *leszállása* és beleelegyedése a földi dolgokba, tehát *epiphaniája* — a brahmán-törpe alakjában való megjelenés. A törpe kerül itt szembe az óriással, a gőgös, de szótartó Balival, aki legyőzte az isteneket. A kis brahman szerényen három lépésnyi helyet kér az óriástól, hogy kunyhót építhessen rajta magának. Bali gúnyolódik: ő ugyan szívesen ad nagyobb helyet is a csöppnyi brahmánnak, de ez beéri a kevéssel. Ám mikor az óriás, ajándéka hiteléül — ma is élő indiai szokást követve — vizet önt a kis brahmán kezére, a törpe *hirtelen nőni kezd*, úgy, hogy testével *az egész világot elborítja*, egyik lábával az eget, másikkal a földet éri el s most kéri számon az óriás adott szavát. *Bali fölismeri az istent*, Visnu megelégszik megalázkodásával, életének megkegyelmez, de az *árnyékvilágba száműzi s csak annyit enged meg neki*, hogy évenként egyszer, a *téli hónap holdtöltekor*, jöjjön vissza a földre. *Indiában ezt a napot nagyszabású illuminációkkal ünneplik.*[39]

Természetesen nem tulajdonítok nagy fontosságot az olyanféle mese-egyezésnek, hogy pl. az egyik német változatban Kristóf is Balihoz hasonlóan fölényes szavakkal kicsinyli a feladatot, melyet a kisgyermek hordozása jelent számára. Valóban, a helyzetből önként adódó vonás ez, mely az óriás megszégyenülését készíti elő s az isteni megjelenés meglepő voltát élezi ki. Nincs és nem is lehet szó itt a mesék egyezéséről, csupán a mitikus kép rokonságáról. A mese-egyeztetők, többé-kevésbé önkényesen, a kiváltságolt párhuzamhoz hasonlóan határozzák meg a legenda lényegét, talán Garbe a legkirívóbban: „In beiden Legenden trägt ein missgestalteter, menschenfressender Riese den Welterlöser auf seinem Schulter und wird von ihm bekehrt" — ez adja meg számára a Kristóf-legenda és a Sutosoma hercegről szóló jataka egyezésének a formuláját.[40] Ha valamit a legen-

dában mint a többi elemnél vallástörténeti szempontból lényegesebbet kiemelünk, semmiesetre sem kerülhetünk ellentétbe avval, amit a kultuszban és művészetben megnyilatkozó kollektív tudat érzett évszázadokon át lényeges, kiemelkedő, jellegzetes mozzanatnak. Az óriás vállain elnehezedő istengyermek, aki *súlyá*val jelenti meg istenségét: ezt a keresztény legendában csakugyan szinguláris vonást Kristóf megfeszült izmaival kifejezésre juttatja úgyszólván minden ábrázolás és ezt játssza meg a drámai népszokás Franciaországban, még a XVII. században is. 1686-ban szabályoz a reims-i érsek egy körmenetet, melyet a reims-i Szt. Jakab plébánia rendez patrónusának Szt. Kristóf napjával egybeeső ünnepén. A körmenet középpontjában, az apostolokat alkotó személyek között valaki Szt. Kristóf személyében vállán egy gyermeket hord körül s menet közben időnként felfohászkodik: „Enfant, que tu pèses!" Mire a gyermek felel: „Christophe, tu portes tout le monde!" A menetet gyermekek lármás csapata kíséri; miránk éppen az érsek rendelete maradt, mely az evvel kapcsolatos „visszaéléseket" (ces abus) óhajtja megszüntetni.[41]

Az istenség, mely emberfeletti *súly*ával nyilatkozik meg — mily vallási képzetek összefüggésébe tartozik? Keresztény szövegből éppen az ellenkezője idézhető: „Pondus enim non gravat animum, quod imponit Divinus Amor" — olvassuk a mítosztól már nem befolyásolt, de vallásos érzelmeit ismét érzéki képben megjelenítő magyarországi barokk imakönyvben, az Officium Rakoczianumban. Ebbe az irányba tolja el egyébként már speyeri Walther prózai szövege a Kristóf-legendát is. Nála, akinél a révészlegenda nyomát idáig nem tudták kimutatni, a csodálatos keresztségben részesülő szent így imádkozik: „Sufficit . . . Domine, sufficit gratia tua. *Ecce oneris tui levem sarcinam devota, quamdiu iusseris, cervice portabo;* tu tantum viam, quam sequar, aperire digneris."[42] Más esetben is kimutatható a súly-epiphania racionalizálása, annak bizonyságául, hogy már aránylag korán hatott idegenszerűen és szorult rá a keresztény szempontú átsimításra. Tours-i Gergely szerint Nicetius trieri püspökkel történt, hogy püspöki székébe helyeztetve a szent leckére figyelt, mikor valami nehezet érzett a nyakán. Kétszer-háromszor odanyúlt titokban, de nem talált semmit, ami a súlyt okozhatta volna; majd fejét jobbra-balra forgatva, kellemes illatot érzett és erről tudta meg, hogy a ránehezedő teher magának a püspökségnek a méltósága.[43] Mindjárt látni fogjuk, hogy az antik súly-epiphania terminológiája *(sensit . . . onus)* is

átüt e történeten, melyet alighanem tours-i Gergely moralizáló kedve alakított legendából allegorizáló parabolává. De félreismerhetetlenül elárulja a súly megjelenését kísérő *odor suavitatis* is, hogy eredetileg csodálatos isteni megjelenésről kellett szólnia a legendának : a kellemes illat istenek és szentek megjelenésének tipikus kísérő jelensége.[44]

Egészen más típust képviselnek az olyan néphagyományok, melyek szerint egy-egy Mária-szobor annál nehezebb lesz, minél inkább vétkezett, aki fel akarja emelni, vagy az a hagyomány, mely az oesedei (Osnabrück mellett) Mária-szoborhoz fűződik : minden tiszta szűz könnyűszerrel hordozhatja, de mázsányi nehéz lesz, ha szűzességét elvesztett leány akarja kezébe venni. Itt a súly éppen olyan bűn-indikátor, mint egy másik hagyomány szerint pl. a Mária-kép elsápadása.[45] Megint más a jelentősége annak a számos szent translatio-jánál ismétlődő csodának, hogy a koporsót vivő szekeret vagy hajót egy irányba nem lehet megindítani, más irányba magától megindul.[46] Evvel jelzi a szent, hogy hol akar nyugodni, illetőleg mely vidéket akarja a reliquiáiból sugárzó áldásban részesíteni. Mindkét típusnak ismerjük antik rokonát. A Pessinusból érkező Magna Maternek, kit válságos napokban a Sibylla-könyvek tanácsára hozatnak Rómába s kit a jóslat szerint *tiszta* kéznek kell fogadnia, első tette itáliai földön éppen egy megrágalmazott nő tisztaságának igazolása azáltal, hogy a kikötőben Claudia Quinta igazolást kérő imájára enged megmozdíthatatlan súlyából. (Livius XXIX. 14. Ovidius Fasti IV. 319. vv.) Spártában Artemis Orthia tiszteletére ifjakat korbácsoltak s vérükkel hintették meg az istennő oltárát ; a szertartás alatt egy papnő tartotta az istennő xoanonát, de ha egy ifjút — szépségének vagy más érdemének kedvezve — megkíméltek, a kis szobor oly nehézzé vált, hogy a papnő nem bírta tartani tovább. (Pausanias III 16.) Külsőségeiben hasonlít a Magna Mater érkezéséhez, de már a translatio-s típus felé mutat a legenda a tyrusi Héraklés szoborról, melyet a tengerár Erythrai és Khios közé sodort. (Uo. VII. 5.) A két város vetélkedik érte ; nem lehet megmozdítani, míg végre egy vak halász[47] *látomása* alapján a hajukból font kötéllel az erythrai-i asszonyok, illetőleg a közöttük élő thrák nők vonják partra.

Az antikvitásban az a gondolat is ismerős, hogy a súly egyszerűen az istenség jelenlétét tanúsítja, mint az istenek felfokozottabb, komprimáltabb, „súlyosabb" létezésének a jele. Római költő szolgáltat számunkra praegnans kifejezést e fel-

fogás jelölésére, melyet idáig körülírásokkal kellett megközelítenünk. *Numinis onus, dei gravitas:* olvassuk Ovidiusnál. Az Aesculap-kígyó *súlyán* érzi meg a hajó, hogy istent visz (Metam. XV. 693—694):

numinis illla
Sensit onus, pressa estque *dei gravitate* carina.

Az epikus helyzet és a vallási képzet tekintetében egyaránt egészen hasonló már a homérosi Dionysos-himnuszban (17—18) mikor a kormányos arról ismeri fel az istent, hogy a jól épült hajó alig bírja el. Apollodóros (Pherekydés) ama adatát, hogy az Argó Héraklés súlyát nem bírta elviselni (Apollod. Bibl. I. 9, 19), aligha lehet ide sorolni: ez csupán Héraklés óriás termetének mesés túlzása. Viszont már Homérosnál (Il. V. 838—839) is, mikor Pallas Athéné felhág Diomédés harciszekerére, felnyög a bükkfa tengely. Ugyanúgy a homérosi himnuszban (XXVIII. 9—10) is megrendül az Olympos Athéné súlya alatt.

Keresztény legendában is előfordul annyi, hogy a reliquia értékességét, szentséggel telített voltát súlya jelzi. Tours-i Gergely szerint pl. a svévek királya egy darab selymet helyez Szt. Márton sírjára, s ez telik meg szentséggel, Bernoulli kifejezése szerint a reliquia „szent fluidumával" s mikor mérlegre helyezik, magasra emeli a másik serpenyőt.[48] De ez a bonyolult szentség-megállapító módszer nem azonosítható az isteni epiphania jeleként értelmezett súly motívumával. A szentek jutalma gyanánt is inkább földi súlyuk teljes elvesztése szokott szerepelni *(elevatio)* s éppen tours-i Gergely szolgáltatott a Nicetius-legenda átalakításával önkéntelen tanúvallomást a mellett, hogy a súly numinózus értékelése elől a kereszténység korán elzárkózott. Annak a csodálatos könnyűségnek viszont, amellyel Jézus jár a tengeren (Máté XIV. 25. Márk VI. 48. János VI. 19), ugyancsak megvannak a maga görög mitológiai előzményei, elsősorban Poseidón és a halandó Euryalé fia, Órión, ki — nyilván apjától — „ajándékba kapja, hogy járni tudjon a hullámokon, akárcsak a földön" (Hésiodos 182. fr. Rzach).[49]

De vajon legendánkban is csupán a *numinis onus, dei gravitas* motívumáról van-e szó? Vagy talán csakugyan Usenernek volna igaza,[50] ki ezen a ponton is a Héraklés-mítosz hatását keresi és a Krisztus-gyermek súlyára vonatkozólag arra utal, hogy Héraklés az égbolt terhét veszi át Atlastól?[51] De ha már Héraklésről van szó, nem annyira az Atlas-mítoszra, mint inkább arra a még megbeszélendő párizsi vázaképre kellene mutat-

nunk, amelyen Dionysos súlya alatt láthatóan meggörnyed Héraklés. Claudianus egy adatától remélem, hogy tovább visz egy lépéssel. Egyiptomi processzióról van itt szó, melyet Claudianus (Panegyricus de IV. cons. Honorii 570—576) egyik hasonlatában részletez :

Sic numina Memphis
In vulgus proferre solet : penetralibus exit
Effigies, *brevis illa quidem:* sed plurimus infra
Liniger imposito suspirat vecte sacerdos
Testatus sudore deum: Nilotica sistris
Ripa sonat Phariosque modos Aegyptia ducit
Tibia ; summissis admugit cornibus Apis.

Itt tehát egy *kis* isten-szoborról van szó, melyet processzió kísér, Isis jellegzetes hangszerének, a sistrumnak a lármájával. Az istenkép hangsúlyozottan kicsi, s mégis beleizzad a pap, aki vállain hordozza : verítékével tanúsítja isten jelenlétét. Mindenesetre frappáns párhuzam a gyermekek lármás csapatától kísért reims-i Kristóf-körmenethez. Ha Claudianus szolgáltatná e processzió egyetlen emlékét, legendánk megvilágításában mégsem járulna sokkal a már Ovidiusnál is megfigyelt *numinis onus, dei gravitas* gondolatához. De Claudianust más források is kiegészítik s ezek arról győznek meg, hogy itt *gyermek*-szobor s a kis szobor *növekvő* súlya szerepel. Ez pedig már olyan vonatkozását domborítja ki legendánknak, melyhez Visnu avatârajának óriásira növő törpe-brahmanja volt idáig a legközelebbi analógia.

Már Norden rámutatott arra az összefüggésre, melybe Claudianus adata tartozik.[52] A hellénisztikus Egyptomban — mint a hellénizált világ sok más pontján is más és más nevek alatt — december 25-én, illetőleg az azt megelőző éjszaka, a Nap születését ünnepelték, a január 5-ről 6-ra virradó éjszaka pedig, az előbbihez egészen hasonló körülmények között, Aión születését. E szertartások félreismerhetetlenül a téli napfordulóra utalnak mint mindkét ünnep eredeti tartalmára. Norden figyelte meg azt is, hogy a középső birodalom reorganizációja, I. Amenemhet trónralépése idején (i. sz. 1996) a téli napforduló a julián naptárral kifejezve január 6-ra, Alexandria alapításakor viszont már december 24—25-re esett. Akár megmagyarázza ez az éleselméjű észrevétel a két ünnep széttolódását, akár nem, annyi bizonyos, hogy vallási tartalmuk tekintetében a további fejlődés során is alig differenciálódtak. Szertartásaik annyira

hasonlóak, hogy ott, ahol nincsen határozott dátum megadva, nem is merném teljes biztossággal egy-egy adatnak, mint mindjárt a Claudianus-félének is, az egyik vagy a másik ünnephez tartozását vitatni. Jeruzsálemi Kosmas szerint Krisztus születése napját a görögök *ἡμέρα αὐξίφωτος*-nak, a „növekvő fény napjának" nevezik s ezen a napon éjfélkor adytonjaikban ünnepelnek ; ugyanő hagyományozza az újszülött napgyermeknek szóló liturgikus acclamatiót : *ἡ παρθένος ἔτεκεν, αὔξει φῶς :* a szűz szült, növekszik a fény.[53] December 25. mellett áll Antiochos kalendáriumában is ez a bejegyzés (i. sz. 200 körül) : *ἡλίου γενέθλιον αὔξει φῶς:* „a Nap születésnapja ; növekszik a fény." Claudianusnál a processziót a sistrum lármája kíséri ; abból a latin Luna-himnuszból (Anth. Lat. 723) tudjuk, melyet jó okkal tulajdonít Norden szintén Claudianusnak, hogy a sistrumnak a téli napfordulónál, a fény megújulásánál van szerepe, Isis-Luna vele újítja meg az elfogyó napot : *tu renovas sistro brumam.* De Claudianust a leglényegesebb oldalról kortársa, Macrobius (Saturnalia I. 18. 10) egészíti ki. Dionysost, kit Liber paternek is neveznek, szerinte négy alakban, gyermeknek, ifjúnak, szakállas férfinek és aggastyánnak szoktak ábrázolni. Ezt a négyalakúságot a négy évszakkal, illetőleg a nap évi pályájának négy fázisával hozza kapcsolatba. *Hae autem aetatum diversitates ad solem referuntur, ut parvulus videtur hiemali solstitio, qualem Aegyptio proferunt ex adyto die certa, quod tunc brevissimo die veluti parvus et infans videatur: exinde autem procedentibus augmentis aequinoctio vernali similiter atque adolescentis adipiscitur vires, figuraque juvenis ornatur: postea statuitur aetas plenissima effigie barbae solstitio aestivo; quo tempore summum sui consequitur augmentum, exinde per diminutiones dierum veluti senescenti quarta forma Deus figuratur.* A téli napfordulón Egyiptomban ünnepelt Napgyermek azonosítása Dionysosszal már a szinkretisztikus szoláris henoteizmus tudós teológusának egyeztető törekvéséből fakad, de tény, hogy a hellénizált Kelet több lokális kultusza január 6. körül Dionysos epiphaniáját ünnepli.

A nap tehát a téli napforduló-ünnepen újszülött gyermek, aki — mint minden gyermek *(incrementum!)* — a *növekvés* potenciáját hangsúlyozza. De a téli napforduló-ünnepen még *gyermek:* gyermekszobor az, amelyet a Nap december 25-re eső születése napján visznek a processzióban, s nem látom semmi okát annak, hogy a január 6-i Aión-képmás lényegében eltérő lett volna. A ránk maradt liturgikus formula itt is a születés percét jelenti be *(ταύτῃ τῇ ὥρᾳ σήμερον ἡ Κόρη ἐγέννησε τὸν*

Αἰῶνα)*, mint december 25-én, semmi jogunk Hollnak ezen a ponton meglepően szubjektív érzését követve az Epiphanios-féle szoborleírásból (Panarion LI. 52) férfi-alakra következtetni. Az újszülött napgyermek, illetőleg az újszülött Aión áll a kultusz középpontjában, de a *növekvés* tendenciája a rítusban is kifejezésre juthatott, amint a december 25-i liturgikus formula határozottan utal rá. Ezt, a napfordulóval nőni kezdő fényt érzékelteti a zsidó napforduló-ünnep mécses-gyújtása is, Kiszlev 25-től kezdődőleg, első nap egy, azután nyolc napon át mindig eggyel több lánggal. Mert aligha van igaza Gressmannak, ha a chanukkát a többi zsidó ünneppel abból a szempontból helyezi szembe, hogy míg amazok eredetileg természetünnepek s csak utólag kaptak történeti értelmezést, ez eredete szerint is történeti emlékünnep.[54] Annyi bizonyos, hogy aránylag késői ünnep, az Ószövetség kanonikus könyvei nem tudnak róla, de a makkabeus nemzedék számára már megadott dátum volt Kiszlev 25. mint a *tűz* ünnepe. A Makkabeusok II. könyve (I. 18—21) rá is mutat erre félreérthetetlen szavakkal. Napfordulóünnep ez is,[55] melynek aetiologiáját a Makkabeus-legenda adja meg a későbbi századok számára, úgy, amint a Makkabeus-nemzedék számára egy Nehemiás-legenda adta meg. Napforduló-ünnepekről tud még a Talmud is, az *Aboda Zara* nyolcnapos napforduló-ünnep alapítását tulajdonítja Ádámnak s ezt az ősi ünnepet január *Kalendájával*, illetőleg a *Saturnaliak*kal hozza kapcsolatba. A pogány ünnepek eredetét kereső bölcsek úgy találják, hogy január *Kalendája* 8 nappal a napforduló után, a *Saturnaliák* 8 nappal eléje esnek.[56] Ez is szemléltetheti, hogy a napforduló nyolcnapos ünneplésének milyen két ellentétes lehetőségét hagyta nyitva a hagyomány. Talán az ünnepkezdő dátum is kérdésben forgott, de az ünnep eredeti jelentőségének a tudatával mindenesetre számolnunk kell, mikor a Talmudban a két szembenálló törvénymagyarázó iskola, Sammáj háza és Hillél háza arról folytat vitát, hogy a chanukka-lángokat növekvő vagy fogyó haladvány szerint kell-e gyújtani (Sabbath 21b). De a környező népek napforduló-ünnepei sem az elfogyó napot siratják, hanem a Napgyermek születését ünneplik s az újszülött istenben a növekvés potenciáját hangsúlyozza a kultusz minden eleme; érthető, hogy a zsidó rítus történeti fejlődése is a napforduló kétarcú természet-élményének a felfokozásában a kedvező omen, a *növekvés* mozzanata mellett foglalt állást.

*„Ebben az órában, a mai napon szülte meg a Leány az Időt."

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

Usener óta,[57] szilárd eredménye a vallástörténetnek, hogy a karácsonyt Nyugaton csak a IV. század közepe táján, Keleten, mint Holl kimutatta, legkorábban 378 után kezdik ünnepelni december 25-én. Odáig a január 6-i keresztény ünnep, az epiphania, a következő tartalommal bírt: Jézus születése, megkereszteltetése, a kánai mennyegző; s ezek mellett eredetileg mint legalárendeltebb jelentőségű mozzanat szerepelt a három királyok megérkezése. Ennek a komplikáltságnak, születés, megkereszteltetés, kánai mennyegző eredeti egységének mintáját és gyökerét Holl az egyiptomi Aión-ünnepben jelöli meg. Részben talán helyesen, de az alexandriai hatás mellett nem volna szabad a chanukkát sem teljesen figyelmen kívül hagyni, ahol szintén az ünnep predomináns fény-jelentőségéhez eredetileg a vízmerítés és vízzel szentelés, sőt a tűz-exisztenciát tartalmazó víz-exisztencia mozzanata is járult.[58] Az „aquitaniai zarándoknő" tanúsága szerint éppen Jeruzsálemben még a IV. században is 8 napon át ünnepelték az epiphaniát, mint a chanukkát,[59] s ami ennél is nagyobb súllyal esik latba: az epiphania eredeti fény-természetére utaló *τά φῶτα* elnevezés, mely a görög egyházatyáknál általános,[60] sőt az új-görögben is él,[61] már Josephusnál előfordul, mint a chanukka görög neve. (Antiq. XII. 7. 7.)

Krisztus mint világosság, már az újszövetségben könnyen érthető és gyakran előforduló képzet; Máté IV. 14—16. vonatkoztatja Krisztusra az ószövetségi képet (Ézs. IX. 2): *ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει εἶδε φῶς μέγα, καὶ τοῖς καθημένοις ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς.** Teljes jelentőséghez a János-Evangélium *φῶς*-misztikájában[62] jut e képzet. *Οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός***: Keresztelő János a világosságról tesz tanúságot. (Ján. I. 8) *Φῶς εἰμι τοῦ κόσμου*: „a világ világossága vagyok" — ezekkel a szavakkal nyitja meg látókká a vaknak a szemeit Jézus (Ján. IX. 5.). Usener igazolta a legnagyobb apparátussal azt a korábban sem egészen ismeretlen tényt, hogy az ókeresztény egyház a napfordulóval születő nap mítoszán keresztül nézte Krisztust, mint a világ világosságát. Hogy ez mennyivel több a puszta „képes beszédnél", még Prudentius hajnali himnuszán is áttetszik:

*„A nép, amely a sötétben ül, meglátta a nagy világosságot, és akik a halál tájékán és árnyékában lakoznak, feltűnt nekik a világosság."

**„Nem ő volt a világosság, hanem hogy tanúbizonyságot tegyen a világosságról."

Ales diei nuntius
lucem propinquam praecinit :
nos excitator mentium
iam Christus ad vitam vocat.
— — — — — — — —
Tu Christe, somnum disiice,
tu rumpe noctis vincula,
tu solve peccatum vetus,
novumque lumen ingere.

Augustinus említi, hogy a manicheusok a nap felé fordulva imádkoznak, de az ókeresztény egyházban is számos emlékből ismeretes szokás, hogy a neophyta a keresztelési szertartásban először nyugat felé fordulva mond ellent az ördögnek *(renuntiatio)*, majd kelet felé fordulva „köt szerződést" az „Igazság Napjával". Eusebius egyenesen a felett panaszkodik, hogy nemcsak eretnekek közt találja meg a nap imádását, I. Leo pápa is küzd a római szokás ellen, hogy az emberek, mielőtt a Szt. Péter-bazilikába lépnek, a felkelő nap felé fordulnak és térdet hajtanak.[63] Az egyház, Malachiás egy helyét (III. 20) használva fel, Krisztusra mint az „Igazság Napjára" hivatkozik a Legyőzhetetlen Nap *(Sol invictus)* híveivel szemben, s ma már általánosan elismert tény, hogy Jézus születése napja, melynek meghatározására semmi szentírási adat nincs, ezzel összefüggésben lokalizálódik december 25-re, a *dies natalis Solis invictis*re, mely a római birodalom területén elsősorban a Mithras-kultusz középpontjában jutott jelentéshez.[64] Maximus turini püspök 400 körül még áldja a gondviselést, amiért Krisztus egy pogány ünnepnapon született, hogy az emberek régi babonáikért annál inkább szégyenkezzenek. Augustinus is szükségesnek tartja hangsúlyozni — már csak Faustus vádjaival szemben is —, hogy a keresztények december 25-ét nem a Nap születéséért ünneplik, mint a pogányok, hanem annak a születéséért, aki a Napot teremtette. I. Leo pápa is panaszkodik, hogy egyesek szerint ez a nap „non tam de nativitate Christi, quam de novi, ut dicunt, solis ortu honorabilis". De még a legkétségbevonhatatlanabb hitelű tekintélyek szavain is átüt alkalmilag a napforduló mítosza. „Lux crescit, decrescunt tenebrae . . . Hodie nobis sol iustitiae nascitur" — mondja egy karácsonyi homiliájában Hieronymus.[65]

Hogy az óriás vállán elnehezülő gyermek Jézus legendájában ilyenformán az antik napforduló-mítosz emléke őrződött

meg, oly lehetőség, mellyel számolnunk kell a legenda további elemzésében. Mint mindenütt, ahol antik vallásosság továbbélését keressük, itt is Usenernek köszönhetjük a legtöbbet és csak Usener segítségével mehetünk egy lépéssel túl Useneren.

Usener a napköltét jelentő mitikus képek sorában, a hajón, delfinen, a tenger árjára kitett ládában érkező istengyermek mellett („Vielfaltigkeit der mythischen Bilder") tárgyalja a Kristóf-legenda antik rokonait.[66] Legtöbbször Hermésnek jut a görög mitológiában az a szerep, hogy az istengyermeket dajkáihoz vagy éppen föl az égbe vigye. Ismeretes Praxitelés szobra: Hermés karján a gyermek Dionysosszal. A helyzet magyarázata különböző. Majd a lángok közül menti ki Hermés újszülött testvérkéjét és viszi Euboiába, Aristaios leányaihoz (Apoll. Rhod. IV. 1137), majd Zeus öléből emeli föl, hogy dajkájához vigye (egy vatikáni márvány reliefen) s mint Pausaniastól (III. 18, 11) halljuk, Bathyklés egy ábrázolásán az égbe vitte Dionysost. — Hasonló szerepet visz más mítoszban is Hermés: az arkadiai Pheneos ezüst pénzein a gyermek Arkast viszi, majd (Pindaros, Pyth. 9, 59 vv.) Apollónnak Kyrénétől született gyermekét, Aristaiost, Gaiához és a Hórákhoz. Figyelemreméltó tagja e mondacsoportnak az, ahol Héraklés az istent hordozó isten, az erős Héraklés, ki ugyancsak Dionysost viszi át a tengeren. E mítoszra nincsen irodalmi adat, csupán három vázakép, melyeket Preller[67] helyezett helyes megvilágításba. Szempontunkból ez ábrázolások nevezetes vonásai, 1. hogy a Nápolyból Berlinbe került vázaképen halak hangsúlyozzák a tengert, mint a cselekmény színterét, 2. hogy a párisi kylix Héraklés *erőlködését* is kifejezésre juttatja, 3. hogy Dionysosnak mindez ábrázolásokon szakálla van. Ez utóbbi azért érdekes, mert van néhány középkori Christophorus-ábrázolás (pl. a niedermendigi, a bonni és a bacharachi freskók), melyen Krisztus szakállat visel, bár egyébként, ha nem is idomai (a gyermek-ábrázolás a XIII. század képzőművészetének még megoldatlan problémája!), de mindenesetre arányai gyermeknek jellemzik.[68]

A Kristóf-legendának a Héraklés—Dionysos-mítosszal való rokonságára csak rámutat Usener s egyfelől figyelmeztet, hogy a főmotívum meglepő egyezésén kívül a Kristóf-legenda más motívuma, így főként a kiviruló bot csodája is előfordul Héraklészhez fűzve (Pausanias II. 31.), másfelől arra hivatkozik, hogy a görög mitológia egyébként is ismeri az isteni révészt, ki vállán viszi át a túlsó partra igyekvőket. Így viszi át a vadászatról hazatérő Iasón a télvíz idején megdagadt Anauroson Hérát, ki

öregasszony képében jön, hogy próbára tegye az emberek jámborságát (Apoll. Rhod. III. 66—73), Phaón Lesbosból (Aelian. V. H. 12, 18) vagy Khiosból (Luk. dial. mort. 9, 2) a tengeren az ugyancsak öregasszony képében megjelenő Aphroditét. Tehát itt is jámbor szolgálat a révész-szerep. Apollodóros szerint (Bibliotheca, II. 7, 6.) Nessos egyenesen isteni megbízatásként viselte, igazságossága jutalmául, a révész-szolgálatot az Euénoson.[69] Az Usener által felhozott görög párhuzamokat hadd egészítsük ki még Órión, az óriás mítoszával, úgy amint azt Hésiodosra (fr. 182. Rzach) és Pherekydésre hivatkozva több forrás, így Apollodóros (Bibl. I, 1), Pseuderatosthenés (Cat. fr. 32), Hyginus (Astr. II. 34) stb. előadják. Miután Khios szigetén Oinopión megvakította, Órión a kovácsműhely lármája felé tájékozódva Lémnos szigetére jut, itt a Héphaistos környezetéhez tartozó törpe Kédalionˊt veszi a vállára és vele együtt jut el a Naphoz, akitől visszanyeri szemevilágát; Lukianos (dom. 28) szerint Kédalión mutatta nekik az utat a fény felé (*πρὸς τὸ φῶς*), Servius (ad Aen. X. 763) kiemeli, hogy ez az út a tengeren *(per pelagum)* vezetett. Már most mutassunk rá, hogy itt nemcsak az óriás vállán megjelenő törpe[70] külső megjelenése lényeges számunkra, hanem a Nappal való találkozás és ennek következménye, a megvilágosodás motívuma is.

Usener, ki annyi szép példán mutatta meg az antik mítosz továbbélését a keresztény legendában, itt nem mer az összefüggés magyarázatára vállalkozni. A nehézséget ő is abban jelöli meg, hogy maga a Krisztus-hordozás legendája csak aránylag fiatal legendákban bukkan fel, a legrégibb görög Kristóf-legenda, valamint ennek latin fordítása is, az imént érintett elemekből csak a kiviruló bot csodáját ismeri, az általános vélemény szerint még speyeri Walthernál sincs több.

Ezen a ponton mindeddig elmulasztották feltenni a kérdést, hogy melyek mégis az állítólagos korábbi legenda-típusban azok az elemek, melyek a legenda-kompozícióban Krisztus-hordozásának az epizódját helyettesítik. Hiszen eleve is valószínű, hogy a *conversio* alapvető fontosságú részlet oly szent *vitá*jában, kinek pogány származását kivétel nélkül minden szöveg kiemeli, sőt aki éppen a révész-epizódról nem tudó, állítólag legrégebbi keletű szövegek szerint eredetileg kutyafejű, emberevő óriás volt. Az Usenertől kiadott görög szöveg egyenesen a Kristóf-legenda moráljának tünteti fel azt a gondolatot, hogy Isten megismerésének a kegyelmében nemcsak a keresztények részesülhetnek. A legrégibb szövegek is általában egyetértenek abban, hogy

Reprobus, másként Offerus v. Adokimos, valami homályos sejtelemtől vezettetve hagyja el pogány környezetét.

Spreta quoque vir devotus
Generis flagitia
Ut veritatis sequeretur
Promptior vestigia ;
Ac proinde tua, Christe,
Potiretur gratia —

mondja pl. a *Breviarium Gothicum* himnusza. A bollandisták vulgatája szerint : In tempore illo, regnante Dagno in civitate Samo homo venit de insula, genere Chanineorum, et ostensum est ei a Domino, ut baptizaretur baptismo sancto ; quem ostendit Dominus Jesus Christus in seculo suo et ostensum est ei, quoniam multae generationes per te credere habent in Dominum Jesum Christum, et vocabuntur filii Dei vivi. Ipse autem Sanctus ex toto corde orans ecce nebula de caelo descendit, et inluxit super eum : et venit ei vox de caelo, dicens : *Serve electe Dei: ecce accepisti baptismum in nomine Domini et sanctae Trinitatis.*[71] Walther Spirensisnek, Nagy Ottó kortársának a költeménye szerint is a hazáját elhagyó kutyafejű óriást vándorútjában éri a csodálatos megkeresztelés : hűs árnyékban várja, amíg a nap égető heve elmúlik, ruháit is levetette s magában sírdogál, hogy nem talál vezetőt a hitben. Ekkor égi hangot hall, mely avval vigasztalja, hogy Istennek nagy céljai vannak vele. S vigasztalásul és megerősítésül az ég felhői részesítik a keresztvízben : az ég elsötétedik, eső záporoz rá s újra szól az égi hang :

Tu quoque Christophorum mutato nomine dici
Censuimus, quia sancta tibi praeconia Christi
Missa Samonitis iniunxit adoptio patris.

Hogy Walthernak semmi része a legenda továbbfejlesztésében, azt a Walthert megelőző martyrologium-szövegek szűkszavú kivonataiból igazolja Richter, viszont ő és a germanisztikai elméletnek őt követő hívei Walther hallgatásából következtetnek arra, hogy a Krisztust hordozó szent révész alakja a X. században még merőben ismeretlen volt. Csakhogy ilyen messzemenő következtetések legalább a szöveg gondosabb elemzésében bírnák alapjukat! A verses szöveg mellett természetesen a legendának ugyancsak Walthertől származó prózai kidolgozását is figyelembe kell vennünk. Maga a záporeső által közvetített

keresztség motívuma a két változatban nagyjából megegyezik, de az előzmények lelki oldalát a prózai szöveg jobban részletezi. Sírására angyal jelenik meg és oktatja ki a beszéd fényével *(luce sermonis)* a katolikus hit egészére *(totam sibi catholicae fidei normam)*, s mikor Reprobus már felismeri önmagában az angyali tanítás nyomait, akkor fakad arra a fohászra, melyre fentebb, mint a súly-epiphaniának a *Legenda Aurea* szövegénél tökéletesebben spiritualizált változatára hivatkoztam: „Elégséges, Uram, elégséges a te kegyelmed. Íme, a te súlyod könnyű terhét, ameddig csak parancsolod, alázatos nyakkal fogom hordozni." A csodálatos úton — folyóvíz és a keresztelést végző pap híján a derült égből záport bocsátó felhő révén — elnyert kereszts éggel tehát itt is Krisztus terhének hordozását vállalja magára. A legenda itt már ugyanazt az utat járja meg a mítosztól az allegóriáig, mint később Luther és a humanista Hieronymus Vida moralizáló legenda-magyarázatában. De egy helyen Walther szövege is elárulja, hogy ismerte a révész-legendát, csak mint a tudós változatok általában, tudatosan mellőzte. Ugyanis éppen ő adja a Christophorus-név magyarázatát így: Quod iuxta Graecam etymologiam diligentius tuenti Christum ferens, aut *Christi portitor* sonat.[72] *Portitor:* Walther nyelvében is feltétlenül *révészt* jelent (vö. a verses szöveget, IV. I. 43) és arra, hogy a *Χριστοφόρος* nevet a „Krisztust hordozó" mellett „Krisztus révészének" is értelmezze, pusztán a görög szó etimológiai kifejtése aligha szolgáltathatott volna elegendő alapot. Evvel pedig a révész-legenda ismeretére pozitív bizonyítékot találtunk már a X. századból. Nem lehet vitás, hogy ez a pozitív bizonyíték többet nyom a latban, mint az az amúgy sem ellentmondás mentes „argumentum ex silentio", amelyet még Rosenfeld is a képzőművészeti emlékek hallgatásából kiolvasott.[73]

Kristóf megkereszteltetésének csodás körülményeire, magát a rá vonatkozó legendát homályban hagyva, az a verses passio-szöveg is utal, melyet K. Strecker metrikai érvek alapján Nagy Károly korába helyez:

> Prius tamen ipse iussus baptisari caelitus
> Ante baptismi suscepit regeneratus gratiam,
> Quam baptismatis lavacrum impetriret aliis.[74]

Éppen az itt jelzett dogmatikai nehézség, a keresztvíz elkerülhetetlen szükségességével való összeütközés, vezetett szükségképpen a racionalizáló legenda-irány fejlődésében e csodás vonás

eltüntetésére. Mert Szt. Kristófnál, ki maga is missziós tevékenységet folytatott, sem a vágykeresztségre, sem a vérkeresztségre való utalás nem igen mutatkozhatott minden aggályt megelőző megoldásnak. Mombritius szövege kifejezésre is juttatja, hogy a csodás jelenés nem pótolta, hanem éppen szorgalmazta a szabályszerű megkeresztelkedést: Regnante Dano imperatore ciuitate Samon in prouincia Syrie uenit quidam homo de insula ex genere Abnoch: *cui ostensum est a domino ut baptizaretur baptismo:* quod dominus donauit in saeculum: et dictum est ei a domino per angelum: quoniam multae generationes credent per te in deum: et uocabuntur filii dei. Ipse autem conuersus ex toto corde orans deum, *et pergens ad ecclesiam christianam: gratiam baptismi consecutus est in nomine sanctae trinitatis: et Christophorus nominatus est.* Et iterum facta est uox de caelo dicens: Dei serue bone et fidelis Christophore meruisti baptizari in nomine sanctae trinitatis.[75] Világos, hogy Mombritius a keresztség szokásos formájában nem részesült térítő alakján megütköző, viszonylag késői kéztől származó interpolációval együtt adja a legendát. A bollandisták vulgatája legalább önmagához következetes, a Mombritius-féle szövegben azonban indokolatlan az égi hang megszólalása és érthetetlen, hogy pogány környezetben hol talált Reprobus keresztény egyházat.

Mind e szövegekben a keresztség felvétele vagy csodálatos úton, mint a bollandista vulgatában, a Nagy Károly korabeli verses passióban és Walther Spirensisnél, vagy az egyházi előírás szerint, mint a Mombritius-féle szövegben, mindenesetre megelőzi Kristóf szíriai térítő tevékenységét. A görög redactio, ránk maradt változataiban,[76] a Kristóf megkereszteltetésének legendájában megadott dogmatikai nehézségen, ha lehet, még a Mombritius-féle szövegnél is szerencsétlenebb módon igyekszik segíteni. Ebben — és az ettől függő latin szövegben[77] — Reprobus szíriai tevékenységét szakítja meg, hogy az általa megtérített katonákat megkereszteltesse s őt magát is ekkor kereszteli meg Szt. Babylas, Antiochia püspöke, illetőleg a latin szöveg szerint Petrus, a „szent hely" presbytere. Így aztán előáll az a helyzet, hogy a még megkereszteletlen Reprobus ajkáról halljuk e szavakat: *Χριστιανός εἰμι* és *κατέχομαι ὑπὸ τοῦ Σωτῆρος* . . . Hogy itt tudós kéz utólagos simító munkájával állunk szemben, mely ezen a ponton új következetlenséget idézett elő a cselekményben, mutatja az a körülmény is, hogy éppen Babylas az egész passio históriailag legkézzelfoghatóbb személye. Eusebiustól is tudjuk, hogy Decius idejében ő volt Antiochia püspöke.

Egyébként ennek a tudós, történeti színezetre törekvő eljárásnak őrzi a nyomát éppen ennek a szövegcsoportnak az a vonása is, hogy a bollandista vulgata, a karolingkori verses passio, Walther Spirensis és a Legenda Aurea megmagyarázhatatlan, s már csak ezért is eredetibb Dagnusát, illetve a Mombritius-féle szöveg talán mitológiai eredetű, de a középkori tudás szempontjából mindenesetre szintén érthetetlen Danosát[78] a közismert keresztényüldöző római császárral, Deciusszal helyettesíti.

Mint már említettem, Richter döntő fontosságú érvnek tekintette, hogy a „Krisztus-vivő" motívum csak a XII. századtól fogva mutatható ki az irodalomban. Ezzel szemben Speyer és utána Garbe az irodalmi emlékek mellett a képzőművészeti emlékek elsőrendű jelentőségére hivatkoznak: ezek a Krisztust vivő óriás alakjának az irodalminál sokkal régibb hagyományát mutatják. Speyer szerint a gyermek Jézussal ábrázolt Christophorus-alaknak művészettörténeti fejlődése bizánci előzményekre utal.[79] Újabban B. Schröder az antik képzőművészet Héraklés-alakjáig tudja visszavezetni a Christophorus-típus folytonosságát.[80] Görög epigrammák tanúskodnak egy — talán Lysippostól eredő — szobor mellett, mely az Erós által legyőzött Héraklést ábrázolta. Valószínűleg erre megy vissza több kis darab, tükör, gemma, s ami a legérdekesebb: egy először Le Coq által publikált gandharai szobor, amely a Christophorus-típussal való rokonságot meggyőzően mutatja. A Schröder által bemutatott anyagban az egyik gemma, mely térdelő helyzetben ábrázolja Héraklést, vállán Erósszal, a Krisztus-monogramnak avval az alakjával van megjelölve, mely archeológusok szerint a IV. század második felére jellemző. Ez pedig az ábrázolás korai keresztény átértelmezését teszi valószínűvé. De jellemző, hogy Richter álláspontja a német hagiographikus irodalomban mennyire dogmává merevedett: maga Schröder, aki ennyire értékes anyaggal bizonyítja a Christophorus-ábrázolások és Héraklés tipológiai összefüggését, magát a legendát mégis a XII. században, német földön eredezteti. Azt nem is kérdezi, hogy a középkori német költő az antik ábrázolást honnan ismerhette, sem arra nem keres magyarázatot, hogyha az előbbi lehetetlen, hogyan őrződhetett meg a keresztény ókorban átvett ikonográfiai típus legenda nélkül a XII. századig? Ott, ahol egy ilyen szívós életű mitikus képről van szó, talán mégis túlságosan könnyelmű kibúvó a szinguláris véletlenre utalni: „Dass ein antikes Heraklesbild wie in Gandhara so in einer der nördlichen Provinzen das Altertum überdauert und die Er-

findungskraft angeregt haben könne, braucht nicht nachgewiesen zu werden." Pedig magát a két típus rokonságát illetőleg Schröder megfigyelései két irányban is kiegészíthetők. Az Erós alatt roskadó Héraklés típusát a Kristóf-legenda ábrázolására az olyan egyezés is ajánlhatta, hogy a görög költészet szerint Erós is mint ártatlan kisgyermek kéredzkedik éjnek idején az emberhez és hirtelen, meglepetésszerűen mutatkozik meg a halál közelségét éreztető, isteni erejében, akárcsak a gyermek Jézus a szent révész előtt. Szövegszerű összehasonlításra csak olyan látszólag áthidalhatatlan távolságban álló adatok állnak ezúttal rendelkezésünkre, mint a Legenda Aurea és egy játékos *Anacreonticum:* a két isteni megjelenés — epiphania — alaphangulata mégis félreismerhetetlenül rokon (*Anacreontea,* ed. Bergk, 31. [3] *Εἰς Ἔρωτα*).

Azt a görög ábrázolást, mely az itt megnyilatkozó Erőst hozta Héraklésszel kapcsolatba, méltán érezhette a keresztény művészet alkalmasnak, hogy mintául vegye a Christophorus-legenda illusztrálásához. Másik kiegészítésünk Schröder párhuzamaihoz arra a három vázaképre vonatkozik, melyek Héraklést vállán a szakállas Dionysosszal ábrázolják. Volt már alkalmam hivatkozni néhány sajátságos Christophorus-ábrázolásra, melyeken Jézus is szakállt visel: nem ez a Dionysos-típus játszik-e itt bele az Erőst hordozó Héraklést követő típusba? A kapcsolódást az ábrázolt elemek vallási tartalma itt is megkönnyíthette. Dionysosról emeli ki Macrobius, hogy gyermeknek is, szakállas férfinek is ábrázolják: Liberi patris simulacra *partim pueruli aetate,* partim juvenili fingunt: *praeterea barbata specie,* senili quoque, uti Graeci ejus, quem Bassarea, item quem Brisea appellant, *et ut in Campania Neapolitani celebrant, Hebonem cognominantes. Hae autem diversitates ad solem referuntur:* s éppen ehhez a megfigyeléshez kapcsolódik közvetlenül annak a hellénisztikus egyiptomi szertartásnak Macrobius-féle leírása, mely a Kristóf-legenda elemzésében olyan döntő fontosságú adatokat szolgáltatott már nekünk.

Az istenségnek éppen ez a sokoldalúsága a keresztény szimbolikától sem idegen. Még a német kora-humanizmus nevezetes emlékében, az *Ackermann aus Böhmen* c. dialógusban is olvasható a formula: „Der Engel freude und wunne, eindruck der allen hochsten formen, alter greiser jungeling." Brent és Burdach kommentárja[81] csak a német középkorból idéz párhuzamos helyeket. Az apokrif János Cselekedetei a hellénisztikus szinkretizmust és a középkori kereszténységet bizonyos mértékig át-

hidalják ; evvel kapcsolatban viszont már utaltak egyiptomi szoláris képzetre.[82] Nork ír le egy, már a keresztény ünnep-körben elhelyezkedett napforduló szokást : a nápolyi Santa Maria di Carmine-ban december 26-án megnyírják a krucifixet. Sötétzöld függöny mögött játszódott le, egyháziak és a városi magisztrátusok jelenlétében a különös szertartás s mikor a függöny félrelibbent, ujjongva fogadta a nép a megnyírt Krisztust. Az imént láttuk : Macrobius is éppen Nápolyból ismert itáliai adatokat az elaggott, téli Dionysos, illetőleg egy vele azonosítható istenség kultuszára. Egyebekben már Nork megadta a lényegében feltétlenül helytálló magyarázatot : „Wenn irgendwo, so liegt hier die heidnische Beziehung auf den am Solstitialtag der Winterwende geborenen Lichtgott zu Grunde. Die Haare der Sonne sind ihre Strahlen oder Tage."[83] A középkori művészet térbeli lehetőségeivel gyakran oldja meg *proleptikusan* időben megadott tárgyának nehézségeit ; de a szakállas Dionysos-típus példaadása is bátoríthatta a rio-maui kőfaragvány vagy a niedermendigi falfestmény Kristóf-ábrázolásában és néhány rokonában megőrzött típus megalkotóit. Kristóf a gyermek Jézusban az újszülött napgyermeket vitte a vállán, a napgyermeket, kinek már születésekor mítosz és rítus minden eszköze a növekvést jelenti be s a nyári nap gazdag sugárzását, a szakállas férfi *entelecheiáját* ígéri.[84]

A korai irodalmi nyomok teljes hiánya tehát nem lehet döntő érv a legenda késői keltezése mellett. Garbe arra hivatkozik, hogy óriási forrásanyag veszett el és az egyháznak természetszerűleg elsősorban a martyrium hagyományozására volt gondja, miért is emögött más, régi vonások háttérbe szorulhattak. A Kristóf-legenda esetében azonban nemcsak erről, az egyházi szempontból kevésbé fontos legenda-részletek önkéntelen háttérbe szorulásáról van szó, hanem egyenesen a középkori tudós legenda-hagyományozás egyeztető, racionalizáló, históriai nehézségeket s teológiai botránykövek elsimító kezének tudatos beavatkozásáról. Hogy milyen szempontok befolyásolták a legenda-anyag tudós és hivatalos kiválasztódását már a középkor legelején, szépen mutatja a *Decretum Gelasianum*, mely valószínűleg a VI. század folyamán, eredetileg mint magánjellegű tudományos munka keletkezett, de hamarosan hivatalos, bizonyos mértékig a későbbi *Index*éhez hasonló tekintélyre emelkedett. Az elvetett könyvek sorában, az apokrif apostolakták és evangéliumok, a számottevőbb gnosztikus eretnekek és más hasonló, részben örökre elveszett munkák között ezúttal

különösen kettő vonhatja magára figyelmünket. Az egyiknek a címe: *Liber de Ogia nomine gigante qui post diluvium cum dracone ab haereticis pugnasse perhibetur.* Ez a könyv nyom nélkül elveszett, de tartalmáról fogalmat adhat, ha címét a zsidó bibliamagyarázó legenda s a keresztény irodalom néhány a zsidó hagyománytól függő adatával egybevetjük, mint azt Dobschütz, a *Decretum Gelasianum* kiadója és kommentátora teszi. Ogias nem más, mint Og, Básán óriás királya, kit Mózes legyőzött s kinek a Biblia szerint (Num. III. 11) hatalmas vaságyát mutogatták. Az agáda már kapcsolatba hozza az özönvíz előtt élő óriásokkal (Gen. VI. 4) s a hagyomány szerint 5000 esztendőt élt, hatalmas termetének köszönhette, hogy az özönvizet túlélte, az ár nem borította el, Noé bárkája mellett gázolt a vízben. Alakja összeolvadhatott Ógygos alakjával a görög mitológiából, ki kevesedmagával szintén egy vízözönt élt át Boiótiában. Az apokrif könyv Ogiasnak és egy sárkánynak a vízözön után vívott küzdelmét tárgyalta.[85] Fantasztikumának jellegében és elemeiben (óriás, ki átlábal a mindenki másnak halálthozó vízen), valamint gyanús és veszélyes rokonai (zsidó hagyomány és antik mítosz) tekintetében közel állhatott a Christophorus-legendához: az a mérték, amely az egyiket elvetette, a másiknak is alig kegyelmezhetett. Jegyezzük még meg, hogy egy helyi hagyomány Szt. Kristóf sárkányöléséről is tud, éppen egy áradással kapcsolatban[86] s hogy a szűkszavú, s egyebekben általában csak kommentár nélküli felsorolást nyújtó *Gelasianum* is kiemeli az eretnekek szerepét Ogias és a sárkány hagyományában; ezek után röviden végezhetünk a legismertebb sárkányölő szenttel, kinek passióját *(Passio Georgii)*, alighanem éppen azért, mert a Szt. György-legenda mitikus vonásait is tartalmazta, a *Gelasianum* szintén apokrifnek mondja. A Szt. György-legenda sorsa egészen párhuzamos a Kristóf-legendáéval. A *Legenda Aurea* szerkezete itt is két részre szakad: a mitikus sárkányölésre és a passióra. A passio ismert legrégibb szerkezetét egy az V. századból való görög töredék és két, valamivel későbbi, latin kézirat mutatja. A *Gelesianum* nyomán a legenda fejlődésében itt is egy racionalizáló, tisztító irány lép fel, ami már a passio adatainak historizálásában, a kínzások és csodák nagy számának csökkentésében is megnyilvánul. Így, ha a sárkányölés motívumát pusztán irodalmi adatok alapján Szt. Györggyel kapcsolatban nem is igen lehet a *Legenda Aureánál* korábbról kimutatni,[87] ez nem jelentheti azt, hogy csak ilyen későn is keletkezett, illetőleg fűződött a szent alakjához. Hiszen a Szt.

György-legenda összefüggése az antik vallásossággal, talán *Ζεὺς Γεωργός*, *ἀγαθὸς Γεωργός* kultuszával is, elég világos : Dietrich bizonyító anyagából a Louvre egy reliefje számunkra igen érdekes lehet : karvaly-fejű harcos küzd rajta krokodillal.[88] Szt. György állatfejű ábrázolása a kutyafejű Szt. Kristóffal nyilván egy megítélés alá esik, úgy ahogy emennek a kutyafejű Anubis, amannak Horus lehet a tipológiai előzménye.[89] Minél közelebb álltak idő és szellemi háttér tekintetében az egyház határait és az orthodox tanításokat őrző tekintélyek a szinkretizmus mítoszokat egymásba szövő világához, annál több okuk lehetett az óvatosságra és érzékenységre. Ha Szt. Kristóf vagy ha Szt. György legendájának mitikus elemei a ránk maradt irodalomban aránylag későn bukannak fel, ez nem jelenti késői keletkezésüket. Schwartz Elemér a keresztes háborúk korának hangulatára és művelődési viszonyaira hivatkozik ; de nemcsak keleti hatások áramlanak ekkor nyugat felé, hanem ezek sodrában egy-egy addig elnyomott, részben irodalomalatti hagyomány is utat tör irodalmi, tudós megszövegezéshez.[90]

A Christophorus legendás révész-szolgálatáról nem tudó ág szövegváltozatainak egybevetése mindenekelőtt avval a tanulsággal szolgált, hogy a legendának éppen azon a pontján, ahol a *Legenda Aurea* a révész-epizódot adja, különös zavar észlelhető. Szemmel látható egy kényes pontnak a kerülgetése, miközben egymásnak ellenmondó, sőt önmagukban sem következetes megoldásokkal segítenek magukon. De mindenütt megvan a nyoma annak, hogy Kristóf megkereszteltetése csodálatos körülmények között történt. E legenda-részlet tartalma eredetileg is legalább annyi volt, hogy a megvilágosodást kereső pogány óriás buzgó imájára felhő száll alá az égből és felette felragyog, miközben égi hang hirdeti : íme elnyerted a keresztséget az Úr és a Szentháromság nevében. Hátra van még annak az igazolása, hogy ez a legenda-részlet a Krisztus-vivő óriás legendájának mitológiai szinonímája. A *φώτισμα* ókeresztény mítoszától már idegen későbbi képzelet oldja csak fel a félreismerhetetlenül eredeti mitikus képet a keresztvízként esőt záporozó felhő legendájává. Viszont Walther Spirensis, ki ez utóbbi változatot adja, önkéntelenül egészen fontos nyomait őrzi meg egyszerre mind a két egyenértékű mitikus képnek, a révész-legendának, mikor Szt. Kristóf nevét *Krisztus révészének* értelmezi, s a *φώτισμα* mítoszának, mikor a keresztelő zápor leírását így végzi : Baptisatur ergo Reprobus, natusque est Dei athleta Christophorus ; *illiminatur* ecclesia gentili caecitate confusa.

S mindkét változathoz talál Kristóf imája, melyben Krisztus terhének a hordozását vállalja.

Induljunk ki abból, ami kétségkívül közös a két változatban: az Isten megismerésére vágyódó pogány óriás csodálatos isteni beavatkozásra nyeri el a keresztséget és a keresztségben a *Christophorus*, *Χριστοφόρος* nevet. A *Χριστοφόρος* szó az ókeresztény irodalomból mint köznév is ismerős: jeruzsálemi Kyrillos szerint „Krisztusvivő" az, aki az Üdvözítőt az Oltárisszentségben magához veszi. Erre támaszkodva tekinti Schwartz Elemér is — Kristóf vértanú-alakjának történetiségét védve — a révész-legendát késői névmagyarázó mondának.[91] Richter és már jóval előbb Max Müller is, ki a névnek eredetileg tisztán szellemi értelmet tulajdonít és utal Szt. Ignatius melléknevére: *Θεοφόρος* (= „der Gottesträger, d. h. der Gott in seinem Herzen trägt"), melyből szintén legenda fejlődött: mikor kínzói kitépik Ignatius szívét, Isten nevét találják ráírva.[92] Ilyen természetű prioritás-kérdés név és monda között ebben a környezetben talán általánosabb, elvi szempontból is visszautasítandó. A Kyrillosból idézett speciális jelentés mellett van arra is számos adatunk, hogy *Χριστοφόρος* egyszerűen *χριστιανός*-t, keresztényt jelent: kétségtelen, hogy a benne kifejezésre jutó erősebb érzelmi árnyalat, a *mítosz* adja meg használata jogosultságát. A rendelkezésünkre álló számos adat közül[93] elég egyet, Athanasios *De passione et cruce Domini* c. beszédéből ezt az antik mítoszra nem egy tekintetben emlékeztető mondatot idéznünk: *Ὁ Χριστοφόρος ἀνὴρ ὡς θεός ἐστιν ἐπὶ γῆς, τοῖς μὲν ἀνθρώποις ἀνεξίκακος γενόμενος, πᾶσι δὲ ὡς σὺν ἡλίῳ περιπολῶν τὸν οὐράνιον ἐπιδεικνύμενος βίον.** Nem tekinthető-e már ez a mondat is a Kristóf-legenda formulájának: a Krisztus-hordozó férfi szentsége a földön, mintha a Nappal járna együtt, az égi életet mutatja fel mindenkinek?[94] Meg merem kockáztatni azt a feltevést is, hogy *ἀνεξίκακος* (bajtűrő) helyett *ἀλεξίκακος*-t kell olvasnunk, s akkor kiegészül a Krisztushordozó szentsége avval a vonással is, hogy „bajelhárítóvá válik az emberek számára". Így a Kristóf-legenda olyan, egyébként tipikus vonása sem látszik mellékesnek, hogy Kristóf halála előtt reliquiáinak apotropaeikus erejéért imádkozik.

Az az ókeresztény vallásosság, melyben a görög egyházi

*„A Krisztust hordozó férfi olyan mint egy isten a földön, az emberek számára bajtűrővé — illetőleg bajelhárítóvá — vált és a Nappal járva együtt mindenkinek az égi életet mutatja meg."

terminológia kialakult, még nem szakadt el a mítosztól. Krisztus azonosítása a Nappal még eleven mitikus értékkel bír. Nem hiába használatos a keresztségre a *φώτισμα, φωτισμός, φωτίζειν* szó,[95] — a Kristóf-legenda görög szövegében is többször, az ettől függő latinban és Walther Spirensisnél is *illuminari* — s mint Holl kimutatta, eredetileg általános keresztelési terminus a keleti egyházban az *epiphania*, melynek már láttuk szoláris előzményeit s melynek egyik nevéül a zsidó napforduló-ünnep görög nevét *(τὰ φῶτα)* elfogadhatták. Aki az egyházba lép, Krisztus hordozását vállalja, e *Krisztusba ötlözködés*[96] initiatiójául könnyen érthető terminus az a nap, melyen Krisztusnak, a világ világosságának a megjelenését ünneplik a keresztények s különböző név alatt a napisten születését pogány környezetük.[97] Az egyház számára is különböző fényjelenségek szimbólumai e megjelenésnek, a neophyta fehér ruhája, minek viselésére *λαμπροφορεῖν*[98] a görög terminus technicus, az égő gyertya, melyet a keresztszülők, illetőleg a felnőtt megkereszteltek kapnak a kezükbe, és a régi szokás, hogy a neophyta Nyugat felé fordulva mond ellent az ördögnek, Kelet felé fordulva tesz hitet Krisztus mellett. Ezek a kísérő fényszertartások egyes gnosztikus szektáknál a középpontba kerültek.[99] Tamás apostol cselekedeteinek apokrif könyvében az apostol jellegzetesen gnosztikus terminológiára való hívó imájára *(ἐλθὲ ἡ μήτηρ τῶν ἑπτὰ οἴκων κτλ.*)* egy ifjú jelenik meg az apostol által megkeresztelt emberek előtt, égő fáklyával, minek fénye mellett elsötétednek a gyertyák s erejét az emberek nem tudják elviselni, úgyhogy az apostolnak újra meg kell szólalnia:[100] *Ἀχώρητον ἡμῖν, Κύριε, τὸ φῶς σου, καὶ οὐ δυνάμεθα φέρειν αὐτό. μεῖζον γάρ ἐστι τῆς ἡμετέρας ὄψεως.**)* Tudva, hogy a különböző keresztelési szertartások mind Krisztusnak Keresztelő Szt. János által történt megkereszteltetésében keresték igazolásukat, jelentőséget kell tulajdonítanunk az olyan adatoknak, amelyek szerint ezt is fényjelenségek kísérték. Éppen gnosztikus tanítás tesz különbséget Jézus, az „istent hordozó test" *(θεοφόρος σάρξ)*, és Krisztus, az isteni lényeg között, mely megkereszteltetésekor szállt József és Mária fiára.[101] Evvel kapcsolatban a *φῶς*-mítoszt különösen Hippolytos egy helye (Elenchos VII. 26) mutatja élesen, mely azt a Basileidés-féle tanítást közli, hogy a fény, mely lassanként az egész világot

*„Jőjj, te ki anyja vagy a hét háznak . . ."
**„Felfoghatatlan számunkra, Urunk, a te világosságod és nem vagyunk képesek elviselni azt, mert nagyobb, mint a mi látó tehetségünk."

bevilágítja, szállott megkereszteltetésekor Jézusra. A gnosztikus krisztológia a transzfigurációt is ugyanerre a tényre vonatkoztatta :[102] *καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς . . . ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, ἰδοὺ, νεφέλη φωτεινὴ ἐπεσκίασεν αὐτούς. καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα, Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.** A Kristóf-legendára, a révész-epizódról nem tudó Kristóf-legendára emlékeztetek : *ecce nebula de caelo descendit, et inluxit super eum: et venit ei vox de caelo dicens: Serve electe Dei: ecce accepisti baptismum in nomine Domini et sanctae Trinitatis.* A fényes felhő és a nap azonosítására hadd idézzem még a szír Ephraem egy himnuszát abban a fordításban, melyet Gildemeister baráti keze készített Usener számára : „Die grosse *Sonne* hat sich zusammengezogen und in leuchtender *Wolke* verborgen; die Jungfrau ist Mutter dessen geworden, der den Mensch und die Welt geschaffen hat."[103]

Feltűnő, hogy a Krisztusvivő óriás legendájának szinonímája gyanánt bemutatott *φώτισμα*-mítosz legélesebb és legmitikusabb megfogalmazásait gnosztikus tanítások adják. Egygyel több ok, hogy megértsük azt a sokféle kísérletet, melyet a Kristóf-legenda szövegtörténetében éppen ennek a legenda-elemnek a kiküszöbölésére megfigyelhettünk. (A *Gelasianum* is elsősorban gnosztikusokat érthet azok alatt az „eretnekek" alatt, akiknek Ogias és a sárkány párviadaláról szóló hagyományt tulajdonítja és Szt. György sárkányölésével kapcsolatban Dieterich gnosztikus gemmákra is hivatkozhatik!) Mindamellett az *Analecta Bollandiana*ban kiadott görög legendaszöveg Kristóf imáiban még önkéntelenül megőrzött gnosztikus nyomokat, a leghatározottabban a következőkben : *Τὸ τέλειον φρόνημα τῶν χριστιανῶν καὶ γνωστικὸν μυστήριον τῆς ἀθανάτου σου ζωῆς συνέτησόν με, Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ.*** Ez a szövegrészlet a szöveghagyomány során egészen hasonló elbánásban részesült, mint a révész-legenda. Szórakozottabb kéz benne felejti a másként már expurgált szövegben a veszedelmes szavakat, de már a párizsi 1534. jelzésű kézirat enyhít rajta s a veszedelmes *Γνῶσις Ζωῆς* (az Élet megismerése, vö. mandeus

* „És elváltozott az ő szemük láttára és felragyogott az arca, mint a Nap, és ruhái fehérek lettek, mint a világosság . . . Még beszélt és íme, fényes felhő árnyékolta be őket, és íme, hang hallattszott a felhőből, amely mondta : Ez az én szeretett fiam, akiben kedvemet leltem."

** „A keresztények tökéletes gondolkodásmódjára és a te halhatatlan életed megismerhető titkára taníts meg engemet, uram, Jézus Krisztus."

Manda de Haje) kifejezésre emlékeztető ζωῆς helyébe legalább is a δυνάμεως szót iktatja, az *Analecta Bollandiana* latin szövege csak ennyit ad: Gratias tibi ago, Domine Deus meus, quia dignatus es me humilem et peccatorem tuae gratiae sociari, a párizsi 1470. jelzésű kézirat, melyet Usener kiadásának főszövegében nyújt, már az V. század elején teljesen elhagyja, de elárulja a kihagyást azáltal, hogy el nem hangzott imádságra hivatkozik: *Ταῦτα δὲ αὐτοῦ προσευχομένου κτλ.**

A Kristóf-legenda gnosztikus háttere talán még azt a szokatlan hevességet is megmagyarázza, amivel a bollandisták kárhoztatják éppen a Krisztust vivő óriás legendája miatt az Arany Legenda szerzőjét. Indokolt szigorúság lehetett a maga idejében, mert a legenda az orthodoxia számára legveszedelmesebb haeresis felé nyitott volna ajtót. De mint ahogy a XII. századi ismeretlen német költőtől elvitattuk az eredetiség érdemét, Jacobus de Voraginét is fel kell mentenünk a legendahamisítás vádja alól. Arról a környezetről, melybe keletkezése szerint a Kristóf-legenda tartozik, az Apostolok Cselekedeteinek gnosztikus színezetű, apokrif könyvei, ezek sorában is kivált *András és Mátyás apostoloknak az emberevők városában*[104] végbevitt cselekedetei nyújthatnak fogalmat.

A képzetek, melyekből ez a fantasztikus legenda felépül, jórészt ismétlődnek a Kristóf-legendában is. A történet gerince ott az emberevők népének, itt az emberevők közül való Reprobus-Adokimos-Offerusnak a megtérése. Sajátságos szerepcserével a csodálatos révész-szolgálat is közös elem. András apostolt maga Jézus Krisztus viszi el, ifjú kormányos alakjába rejtőzve, hajóján az emberevők földjére, majd utóbb, mint Kristófnak is, szépséges kisgyermek képében jelenik meg két ízben is előtte. Jellemző vonása mindkét legendának, hogy az állati és emberi lét határát átléphetőnek mutatja be. Kristóf, a kutyafejű óriás, megtérésekor nyer emberi alakot,[105] illetőleg, mikor imájára egy fényes ruhába öltözött férfi megjelenik és megérinti ajkát, adatik meg neki az emberi beszélőképesség. Az apokrif apostolaktákban a Mátyás apostollal együtt fogságra vetett emberek vesztették el — mint Kirké vendégei Homérosnál — emberi mivoltukat, hogy András apostol megjelenésére és keze érintésére visszanyerjék *(καὶ μετεβλήθη ὁ νοῦς αὐτῶν εἰς ἀνθρωπίνην αἴσθησιν)*. Az emberevők földje a mitikus geográfiában a halálszigettel egyértelmű — vannak szövegek, amelyek szerint Kris-

*„És amíg így imádkozott stb."

tóf is a *szigetből* jön[106] —, a hihetetlen távolságot mesés gyorsasággal keresztül szelő hajózás — András és tanítványai alva érkeznek meg, akárcsak Odysseus a phaiákok hajóján — túlvilági út, állati és emberi lét határának elmosódása is az „átmeneti világ" jellegzetes eleme.[107] Felmerül a kérdés: köze lehet-e a Kristóf-legendának — ha értelmezésünk helyes: a keresztség mítoszának — e halálos háttérhez?

Mint minden misztikus beavatás, a keresztség is a halálon keresztül vezet a teljesebb értelmű élethez. Csak néhány adatra hivatkozom, a keresztelés történetének oly rétegeiből, melyek egészen közel álltak még a mítoszhoz. Abban a mandeus keresztelési liturgiában, melyet Reitzenstein a keresztelés előtörténetére vonatkozó fejtegetései számára kiindulópontnak választott, a háromszoros hívó szózat a Jordánba-merülés halálos kétértelműségére figyelmezteti a lelket. „Ha erő van benned, ó lélek, úgy jöjj! — De ha a hegyre megyek, lezuhanok onnét és eltűnök újra e világból. — Szemeimet a magasságba emeltem, lelkemmel az élet házára várakoztam. Felmentem a hegyre és nem zuhantam le onnét, hanem eljutottam odáig és megtaláltam önnön életemet." Ugyanúgy a következő strófákban: „Átmentem a tűzön és nem égtem meg . . . " A Jordán Krisztus megkeresztelésének is a színhelye és az átkelés a Vörös-tengeren még a középkori szimbolika számára is előképe a keresztségnek. Ennek a magyarázatát is mandeus szövegben látom: „Én vagyok a kincs, az élet kincse, aki a dicsőség királyára mint ékszer ereszkedem, úgy, hogy értelmével ragyogó lesz . . . Én vagyok a kincs, az élet kincse. A gonoszok vakok és nem látják. Szólítom őket a fényhez, de eltemetkeznek a sötétségben . . . Szólítom őket, de a gonoszok nem hallják és elmerülnek a nagy Vörös-tengerben. Így a Jordán híddá lett az Uthrák számára . . . míg a gonoszok útját elvágta és a nagy Vörös-tengerbe vetette őket." Egyebekben Reitzensteinre utalhatok. A keresztség az életnek abba a birodalmába vesz fel, ahova a lélek halála után visszatér. A halottak megkeresztelése, a mandeus szertartás érdekes mozzanata, melynél részben ugyanazok az énekek hangzanak el, mint az első keresztségnél, nem is más, mint ennek megismétlése és megerősítése.[108]

De a mandeus keresztség lényegében kereszténység előtti formákat őrzött meg. Annak, aki a keresztény ókor közvetlen tanúvallomását kéri számon, a keresztség halál-oldalának legérzékletesebb mitikus kifejezését Sardesi Melitónnak a keresztvízről szóló töredékes görög értekezéséből idézhetjük, s ez együt-

tal Krisztus és a Nap azonosításához is újabb adalékul szolgálhat. „Ha a Nap a csillagokkal és a holddal együtt megfürdik az óceánban, miért ne merült volna alá Krisztus a Jordán habjaiban? Az ég királya, a teremtés fejedelme, a kelet napja, ki a halottaknak is ragyogott az alvilágban és a halandóknak a földön . . .” Ez a hivatkozás Krisztus alvilági útjára Melitónnál nem egyszerűen egy aretalógiai hivatkozás az elképzelhető sok közül, hanem állásfoglalás amellett, hogy a poklokra szállás a vízkeresztséggel egyértelmű, a halál felett diadalmas alámerülés a halálos mélységbe. Nem hagy fenn kétséget ezirányt a nap éjszakai alámerülésének részletező leírása: „ . . . a nap . . . nem alszik ki, mikor a hideg vízbe alámerül és megtartja tüzét égve, szünet nélkül. Megfürödve a titokzatos keresztvízben, felujjong, a víz az ő tápláléka. Bár egy és ugyanaz marad, mégis mint új nap ragyog fel az embereknek, megerősödve a mélységben, megtisztulva a fürdőben. Előzte az éjszaka sötétségét és a fénylő napot hozta el nekünk . . . ” Melitón töredékéhez Dölger írt tanulságos kommentárt, a minden reggel megújuló naphoz már ő idézte Hérakleitost *(νέος ἐφ' ἡμέρῃ)* és Horatiust (Alme Sol . . . aliusque et idem nasceris . . .), a nap éjszakai alvilági útjához pedig egyiptomi adatokat és főleg az egyiptomi színezetű varázspapíruszokat.[109] Krisztus alvilági útja természetesen nem a keresztségre, hanem a feltámadást megelőző napokra vonatkozó szentírási helyekhez fűződik, de Melitónnál mégis a keresztséggel egyértelmű szimbólum.

Annak a tudata, hogy Kristóf Krisztus-hordozása egyértelmű a keresztséggel, sokáig fenntartotta magát. Csak ennek a feltételezése teszi érthetővé olyan változatok keletkezését, amelyek szerint a Jordánon, az első keresztség folyóján, illetőleg ennek ószövetségi előképén, a Vörös-tengeren vitte át Kristóf a Krisztus-gyermeket.[110] Hogy evvel a révész-szolgálattal mennyire a halál határát súrolta, még a *Legenda Aurea* szövegén is áttetszik valamelyest.[111] Amint a vállán a gyermekkel a vízbe lép Reprobus, nőni kezd az ár, s mennél tovább megy előre, annál magasabbra tornyosodnak a hullámok és elnyeléssel fenyegetik az óriást. A gyermek elnehezedik a vállán, alig bírja Kristóf elérni vele a partot s a halálfélelem riadalmával tör ki belőle a szó: In magno periculo, puer, me posuisti et adeo ponderasti, quod, si totum mundum super me habuissem, vix majora pondera persensissem. A numinózus súly félelmetessége itt egészen kézzelfogható; a halálos kétértelműség Krisztus megjelenésében is megvan. Erről az oldalról a Kristóf-legenda oly el-

beszélésekkel érintkezik, ahol a vállon elnehezedő törpének vagy gyermeknek a súlya hordozója életét fenyegeti. Hasonló már Visnu ötödik avatârája, amit, bár itt nem hordja vállán az istent az óriás, éppen azért sorolhattunk a Christophorusszal rokon mitikus képek közé, mert az óriás halálos rémületét a hirtelen megnőtt isten felett és a legenda által aetiologikusan megokolt illuminációs ünnepet egyesíti. Kristóf nemcsak az istenség játékos és könnyen visszavonható próbatételét élte át, hanem valóban a halál közelében járt, mint Szinbád az Ezeregyéjszakában, vállán a törpével, mint a görög Ephialtés[112] áldozatai, mint az a szerencsétlen kötélverő a német mondában, kit útközben egy kis szürkeszakállas emberke kér meg, hogy vigye egy darabon, mert elfáradt, s aztán úgy megnyergeli, hogy tíz nap múlva belehal.[113] Vagy, mint Honti János figyelmeztetett, Svjatogor, az orosz bylina hőse, ki nem talál magához méltó ellenfelet, míg útjában egy tegezre lel avval a felírással, hogy „ebben a tegezben van a föld egész terhe". Svjatogor ki akarja próbálni erejét, felemeli a tegezt és ennek terhe alatt a földbe süllyedve fogadja az Istentől küldött halált.[114] A súly-epiphaniára fentebb felsorakoztatott adatokat a halálos súly adataival kiegészítve — a Kristóf-legendába ugyanis mindkét vonatkozás belejátszik —, említsük még meg Prokopios tudósítását azokról az armoricai hajósokról, akik éjnek idején titokzatos hang parancsára szállítják át Brittia szigetére a holtak lelkeit, üresnek látszó, de nagy teher alatt mégis mélyen a vízbe merülő csodálatosan fürge csónakokon.[115]

A szent révész szolgálata már magában véve is kimutathatóan alvilági természetű a Christophorusszal rokon mitikus képek jórészében. Az *Anaurost* már neve is („szélnélküli") a halál mozdulatlan világába utalja, még ha kapott is földrajzi lokalizációt mitikus jelentése és bármennyire ellentétben áll is a névvel az *Argonautica*-ban festett áradása, s mikor Hérát átviszi rajta Iasón, fél saruja a habokban marad.[116] A kentaur, kit félállati-félemberi mívolta jellemez az „átmeneti világ" részesének,[117] révész-szolgálata közben leli halálát az Euénosban. Élet és halál határán áll Hermés akkor is, mikor az újszülött Dionysost hordozza, a halálos tengerből érkezik Dionysos epiphaniájának Bithyniában január 7-én tartott ünnepén is és ennek a mítosznak meglepő keresztény továbbélését fedezi fel Usener az ugyancsak január 7-én ünnepelt Szt. Lukianos legendájában, kinek tizenötnapos hulláját hozza partra a delfin.[118] Szt. Lukianos két évszázaddal korábbi névrokonának és honfitársának egy

helyéből (Luk. Nekr. dial. 27, 5) következtetek arra, hogy Hermést mint Psychopompost is képzelték úgy, amint vállán viszi Kharón csónakjáig a halottat ; legalább is ezt teszi a gyalogolni semmiáron nem akaró, elpuhult Oroitésszel : a burleszk jelenetnek nyilván megvolt a komoly előképe, melyet Lukianos kifiguráz. Anubis, kit kutyafejűsége folytán (Minucius Felixnél egyszerűen ő a *Cynocephalus)* mindenesetre számon kell tartanunk a Kristóf-legenda mitológiai előzményei között, a „bebalzsamozás mestere" és az isten, „aki megnyitja az utakat" a halottak lelkeinek.[119] Ábrahám túlvilági vonatkozása az Újszövetségből (Luk. XVI. 22) eléggé ismeretes : „Ábrahám kebelébe" jut az újszövetség szerint az üdvözült. Ezt a középkorban egészen a gyermeket hordozó Kristófra emlékeztető módon ábrázolták : Ábrahám kisgyermek alakjában tartja ölében Lázár és más halottak lelkét.[120]

Evvel összefüggésben magyarázható meg több Christophorus-ábrázolás egy olyan eleme, amely idáig teljesen érthetetlennek látszott : a túlsó part felé igyekvő Kristófot hangsúlyozottan kistermetű alak várja, kezében lámpással, fején barátcsuklyával. Hogy kerül ez a figura Christophorus mellé? Erőltetett föltevés, hogy ez az a remete, kitől Kristóf az első tanítást kapta, hiszen attól kezdve, hogy az ő szavára hallgatva Kristóf a folyó mellé költözött és a révész-szolgálatot elvállalta, a legenda egyáltalán nem említi többé és a gyermek átszállításával kapcsolatban semminemű szerepe nincs.[121] És mit jelent a lámpás a kezében? A legenda grandiózus méretei mellett túlságosan praktikus követelmény volna, hogy valaki világítson az éjszakában az átkelésnél. Nézetem szerint a lámpást tartó, csuklyás, aprótermetű barát-alak a legenda halálos hátteréhez tartozik, az Asklépios köréhez tartozó Telesphorosnak, a *Genius cucullatus*nak, a csuklyát viselő, kis halál-démonnak a rokona, a lámpás a sír-szimbolikához tartozik s így a *Genius cucullatus* kezében is könnyen érthető a szerepe.

Kérdés azonban, hogy miként élhet az ábrázolásokon ez az elem tovább, holott a legenda-szöveg semmivel sem járul hozzá életben tartásához? Láttuk már bizonyítékait, hogy a legenda mitikus jelentése milyen szívósan tartotta magát, csak így volt magyarázható, hogy pl. a Jordánt, illetőleg a Vörös-tengert is a legenda körébe vonták egyes változatok. Kristóf kultuszában is kimutatható egy olyan elem, melynek az antikvitásban elsősorban Asklépiosszal kapcsolatban volt helye : adataink vannak rá, hogy Kristófnak a XV. és XVI. században, kivált Francia-

országban, kakast áldoztak,[122] holott erre a Kristóf-legendának egyetlen írott változata sem adhatott közvetlen okot és alkalmat. A legendát, mint a néphit elemét, a szájhagyomány eredeti, organikus egészében tartja fenn, míg az írott szövegek mindegyike — még Jacobus de Voragine is — a maga tudós szempontjai szerint egyeztet és válogat. Csak így lehetséges, hogy Valenziában egyszerre csak, a szöveghagyományból egyáltalán nem ellenőrizhető előzményekből, felbukkan Kristófhoz fűzve egy a zsidó napforduló-ünnep aetiologiai legendájával teljesen egyező legenda,[123] hogy más helyi hagyomány[124] áradással kapcsolatban Kristóf sárkányölő legendáját említi, éspedig az antik napforduló-ünnepek és a keresztelési terminus közvetlen közelében, január 1-re teszi az eseményt, de emléknapját már jan. 7-ére. Mombritius Szt. Kristóf ünnepét általában január 7-re teszi, arra a napra, melyen Bithyniában kimutathatóan Dionysos epiphaniáját, majd a keresztény korban Szt. Lukianos a tengeren át, delfin által hordozott testének megérkezését ünnepelték.[125]

Mint ismeretes, a nagyméretű Kristóf-képmásokat abban a hitben helyezték el feltűnő helyen, legtöbbször a templom bejáratánál, hogy aznap, amikor valaki Szt. Kristófot látta, nem érheti gonosz halál.[126] Úgy látszik, Kristófnak eredetileg itt is az a szerepe, hogy a keresztség felvételének a mozzanatára emlékeztessen. Chrysostomos adta a katechétáknak a következő tanítást: „Úgy, ahogy nem menne senki cipő vagy felsőruha nélkül a piacra, hanem, ha át akarod lépni házad küszöbét, előbb mondd ki a szót (s következik a keresztelési szertartásnak az a mozzanata, mely a megkeresztelt aktivitását követeli): Én ellentmondok neked, Sátán, és a te pompádnak és lekötöm magamat neked, Krisztus. És ne hagyd el soha e nélkül a szó nélkül házadat. Ez lesz a te botod és fegyvered, bevehetetlen bástyád. Így nem árthat neked ember, ki szembe jön veled, de maga az ördög sem, ha téged mindenütt evvel lát felfegyverkezve."[127] Ha szem előtt tartjuk a keresztény ókornak ezt a tanítását és elfogadjuk azt a magyarázatot, hogy a Kristóf-legendában a keresztség ókeresztény mítosza őrződött meg, egyszeriben érthetővé válik, hogy miért lehetett Szt. Kristóf az utasok védőszentje.

A keresztségnek olyan hatást tulajdonítottak, hogy felvétele a régi emberből új embert teremt, újjászületetten kerül ki a keresztvíz alól a neophyta, mint ahogy újjászületik *(renascitur)* Lucius is Apuleiusnál az Isis-misztériumokba való beavattatás által, s e beavattatásnak itt is kiemelt mozzanata a Napnak a szemlélése a halál szomszédságában. Az újjászületésnek bizo-

nyos értelemben feltétele a halál: mandeus szöveg szerint Johâna is leveti a Jordán vizében földi testét.[128] Egyjelentésű evvel Kristóf átváltozása is: a kutyafejű óriásból a keresztség — illetőleg Krisztus hordozása — révén lett emberré. Az *Excerpta ex Theodoto* szerint (81) a keresztség egyik hatása, hogy megsemmisíti a bűnös, testi természetet: a testi természet az, ami az állattal közös az emberben. Egy Ambrosiusnak tulajdonított irat egyenesen azt állítja, hogy a keresztség által lesznek az emberek Isten fiai és nyernek emberi formát *(humanam formam)*.[129] De a *nova creatura* a régi teljes megsemmisülését feltételezi: a szamár, mely az apokrif apostol-aktákban Tamást a városba vitte, mihelyt a városba ér, élettelenül esik össze és az apostol nem vállalkozik a feltámasztására. „Das Reittier soll offenbar nichts anderes sein, als ein Sinnbild des Leibes, der die Seele trägt, aber die Erlösung nicht selbst erlangen kann."[130] A szamár különösképpen a testiség kifejezője; Seth-Typhón gonosz szférájába tartozik Egyiptomban, gyűlöletes és sátáni gnosztikus szempontból s szimbólum maradt még Assisi Ferencnél is, ki nem minden rezignált humor nélkül becézi a saját testét „frater asello"-nak. A görög-keleti egyházban gyakori állatfejű Kristóf-ikonok itt-ott mintha szamárfejet mutatnának; enélkül is nyilvánvaló hogy Kristóf átváltozása a Tamás-akták és Apuleius elbeszélésével egyformán rokonságban áll. Apuleiusnál Lucius visszaváltozik szamárból emberré, mihelyt Isis szent virágjából, a rózsából, evett, az apokrif könyvben a szamár életét veszti, mihelyt Tamás apostol célhoz ér, a Kristóf legendában a kutyafejű óriás emberi alakot nyer, Krisztus hordozása által. A kutya az ótestamentumban és a görögségben egyaránt különösen szemérmetlen állatnak számít s a keresztség átváltoztató, a kutyaszerű testiséget elölő ereje ott lehet a hátterében az olyan tudósításnak is, hogy az elkhasaita gnosztikusok a veszettséget, görög terminológiával: kynanthrópiát orvosolták egy a keresztelés paródiájának ható szertartással.[131] A kutyafejű Kristóf-típus megszilárdulásában része lehetett annak, hogy a mediterrán oikumené mitológiai kép-készletében ott szerepelt Anubis, talán az egyiptomi Nap-bárkán helyet foglaló *κυνοκέφαλος* reminiszcenciájával is számolnunk kell, bár természetesen azt is hiba lenne figyelmen kívül hagyni, hogy a középkori tudomány a Cynocephalusok, azaz kutyafejű emberek létezését antropológiai realitásnak tekintette, már a tatárok európai megjelenése előtt, amiben Augustinusra (de civitate Dei XVI. 8) is hivatkozhatott. Ratramnus a IX. században egyenesen Kristóf példá-

jával bizonyítja Augustinus álláspontját, hogy mint más monstruózus emberek, a kutyafejűek is Ádámtól származnak.[132]

A szamárfejűséggel kapcsolatban, ugyanúgy, mint a kutyafejűséggel kapcsolatban elsősorban Egyiptomra kell utalni. Bornkamm idézi már a Tamás-aktákhoz a mohamedán légendát, mely szerint Mohammed szamárháton ment fel az égbe és ő is utal Kerényire, ki a szamárháton lovaglás tipikus szerepét a hellénisztikus regényben az egyiptomi mitológiára vezette vissza.[133] Az istent vagy isteni lényt hordozó szamár is azok közé a mitológiai képek közé tartozik, melyek a *θεοφόρος σάρξ* gondolatának a kifejezésére kínálkozhattak. Itt még sokkal több hézagot mutat a vallástörténeti kutatás, hogysem egészen tisztán láthatnánk az összefüggéseket. Mindenekelőtt az *onolatria* vádját, mely a zsidókat, majd a kereszténységet érte a környező népek részéről, az apologetikai tárgyalás után alaposabb vallástörténeti vizsgálatnak is alá kell vetni, a szamárfejű feszület „keresztény-gúnyoló" graffitojával együtt, s a *festum asinorum* groteszk rítusát is az istent hordozó szamár mitológiai képe mellé kell állítani.[134] Franciaországban a középkor folyamán körmenetben vittek a templomba egy szamarat s a különös szokás aitiá-ja gyanánt vagy Bileam szamarára, vagy a Jézust Jeruzsálembe vivő szamárra, vagy az Egyiptomba menekülés történetére hivatkoztak. Ez utóbbi az aetiologiai legendája annak a beauvais-i ünnepségnek, melyet Du Cange jóvoltából a legrészletesebben ismerünk. Kiválasztották a város legszebb leányát, kiöltöztették, karjába kis fiúgyermeket tettek és úgy ültették a gazdagon felszerszámozott szamár hátára. A templomban misét is mondtak a szamár jelenlétében és az *Ite missa est* helyett a mise végén a pap is nyerített, a gyülekezet is, majd egy latin—francia makaróni-verset énekeltek, melyben egyebek közt a szamárnak a Jordánon való átkelésére *(Transiit per Jordanem . . .)* is hivatkoztak.[135] Úgy, amint a XVII. századi reimsi Kristóf-körmenettel egy ókorvégi alexandriai processzsiót állíthattunk párhuzamba, a *festum asinorum* középkori franciaországi szokásához is Egyiptom földje szolgáltat analógiát. Az ókori Bubastis közelében Tantában egy mohammedán szent ünnepén kerül az ünneplés középpontjába a szamár, mint a szent sírjához vezető út egyetlen tudója.[136] A görög *ὄνος ἄγει μυστήριον* (a. m. a szamár vezeti a misztériumot) kifejezés is jelentőséghez juthat egy az összefüggések felderítésére vállalkozó vizsgálat számára, de nem merném Wiedemannt követve egyszerűen erre s a szamárnak az eleusisi misztériumokban jutó

teherhordó szerepére utalva Minucius Felix adatát az Isisszel kapcsolatban tisztelt szamárról pusztán a görög szokásra vonatkoztatni,[137] sőt még Hórapollón adatát sem merném mint egészen értéktelent elvetni a szamárfejű férfi hieroglyphájáról, mégha értelmezését nem is vehetjük komolyan. Ismétlem, elszigetelten álló adatok ezek s még csak a jövő feladata lehet, kirajzolni az összekötő vonalakat közöttük, vagy eldönteni, hogy egyáltalán mennyi az mindebből, ami egy összefüggésbe tartozik. Ami számunkra ezúttal a legfontosabb : hogy éppen a beauvais-i *festum asinorum* aetiologiai legendája, az antik szamárregény és a Kristóf-legenda között jogosult összefüggést feltételezni, azt meggyőzően bizonyítja Jézus gyermekségének egy arab nyelven fennmaradt (talán egyiptomi eredetű) legendája, melynek egy-egy pontja a három említett hagyomány irányába esik. A legenda szerint éppen az Egyiptomba menekülés közben *(Festum asinorum)* talál a szent család egy szamárra, illetve öszvérre, kit gonosz asszonyok varázslata bűvölt ifjúból állattá *(Apuleius)*, a szerencsétlen gyermek Jézus hordozása által nyeri vissza emberi alakját *(Szt. Kristóf)*.[138]

De már puszta találgatásokra vagyunk utalva a Kristóf-legenda görög szövegének, melynek keletkezését Usener a IV. és V. század mesgyéjére teszi, egy egészen hézagosan hagyományozott részletét illetően. Ugyanaz a mondat, melynek első szavaiban egy következetlenség a párizsi 1470. jelzésű kéziratban egy részletnek — mint kimutattuk : Kristóf gnosztikus színezetű imájának — önkényes, de szórakozott kézzel történő kihagyását árulta el, a továbbiakban minden előzmény és következmény nélkül arról ad hírt, hogy az asszony, aki majd megjelenti a városban Kristóf megérkezését, *rózsákat szedni* jött oda, ahol Kristóf imádkozott. A párizsi 1534. jelzésű kézirat ehhez mindössze annyiban ad varia lectio-t, hogy „asszony" *(γυνή)* helyett „leányt" *(κόρη)* mond s valami egészen gyönge indokolás gyanánt hozzá teszi, hogy a „leány" „szokását követve" jött oda rózsát szedni, s hogy a színtér is segítse az indokolásban, még odabiggyeszti : „a kertbe", anélkül azonban, hogy erről a kertről akár előbb, akár utóbb szó lett volna. Nem maradt-e ki itt is valami gyanús egyeztetésekre alkalmat adó elbeszélés-elem, a hagyományozó kéz tudatos meggondolása alapján? És itt kínálkozó volna ismét Egyiptomra gondolni, Isis rózsáira, sőt egyenesen e rózsák szirmainak megízlelése után szamárból emberré visszaváltozó Lucius történetére, úgy, amint azt Apuleius híres „Átváltozásai" elbeszélik.

MARTYR OCCULTUS

Az európai fametszet történetében egy Szent Kristóf legendáját illusztráló lap jelenti az első határozott időrendi tájékozódási pontot, amennyiben fennmaradt fametszeteink sorában ez az első, melyen évjelzés olvasható. A buxheimi karthauzi kolostorból került a manchesteri John Ryland Library-be. Kétsoros gót betűs aláírása a közismert versikével a szükségben segítő 14 szent (ún. Nothelfer) között is szereplő Kristóf segítő hatalmának azt a vonatkozását emeli ki, mely kínálkozó magyarázata annak is, hogy a korai fametszetes lapok között miért találkozunk éppen az ő ábrázolásával a legsűrűbben. A középkori néphit szerint amelyik napon valaki Szent Kristóf képét látta, nem halhatott meg hirtelen halállal, azaz előkészítetlenül, a haldoklók szentségének felvétele nélkül. Ezért akart mindenki Szent Kristóf képének birtokában lenni s a középkori hitéletnek ez a, mondhatni gyakorlati szükséglete is hozzájárult, hogy az Európában 1400 körül új technikát elsősorban Szent Kristóf ábrázolásának a sokszorosítására használták fel. *Christophori faciem die quacunque tueris, — Illa nempe die morte mala non morieris:* „amelyik napon Kristóf arcát látod, azon a napon nem halhatsz meg gonosz halállal", mondja a buxheimi fametszet s mindjárt utána veti az évjelzést: Millesimo CCCCXX tercio.

A buxheimi Szent Kristóf aligha a legrégibb fametszet, még a fametszetes Kristóf-ábrázolások között is van több, amelyet stílus-kritikai érvek alapján ennél korábbra szokás tenni. De keletkezési éve, 1423, az első biztos dátum, melyhez viszonyítva a keltezetlen emlékek hozzávetőleges időrendje fejlettebb vagy fejletlenebb technikájuk alapján többé-kevésbé megállapítható. Kiváltságos helyzetét, melyhez mint a legrégibb keltezett európai fametszet jutott, nem veszélyezteti komolyan az a bruxelles-i Madonna-fametszet sem, melyen az 1418. évszám olvasható; ezt a keltezést ugyanis stíluskritikai megfontolások teszik bizonytalanná, amennyiben sokkal későbbi időpontra utalnak.[1]

Alig megtámadhatóan egyedülálló történeti jelentősége mellett elsőrangú művészeti értéke is indokolja azt a figyelmet, melyben a művészettörténet a buxheimi Kristófot részesíti. Az európai grafika egyik valódi remekével állunk itt szemben. Aki Lyka Károlytól kapott szempontokat képzőművészeti alkotások megértéséhez, mindenekelőtt eszközeinek megkapó egyszerűségét, tisztán és keveretlenül grafikai jellegét fogja kiemelni. „A hozzáértők mindig azokat a rajzokat szerették leginkább, amelyek a lehető legjelentéktelenebb, legegyszerűbb eszközökkel készültek . . . A rajz csak akkor sokatmondó, ha megtartja rajzkarakterét."[2] Az ismeretlen művész egyetlen eszköze a vastagodást—vékonyodást alig mutató vonal. A néhány ajtó- és ablaknyílást ábrázoló keskeny fekete felület nem bontja meg e vonalrendszer egységét. Egyenes vonal a lapnak mint kitöltendő térnek erősen hangsúlyozott keretén kívül nem fedezhető fel másutt, csak e sötét felületeknek a fehér alaptól való elhatárolódásában. E felületek a keretvonal közelében, a lap két függőleges oldalával párhuzamosan, a jobb- és a baloldal között józan, de nem mereven kimért egyensúlyt tartva helyezkednek el, miáltal a hullámos vonalak mozgalmasságának egységbefoglalásában segítik szemünket. E három eléggé határozott, de egyáltalán nem erőltetett vagy éppen követelőző nyugalmi pont között minden : a mozgás és az erő, az ember és a természet, a hivogató part és az óriási lábakat fenyegető kígyózással körülfonó víz érzékeltetése, ezeken túlmenően pedig az isteni és az emberi szféra megdöbbentő szembeállítása pusztán a könnyed biztonsággal hullámzó vonalra van bízva. A révész-szolgálatot teljesítő óriás, vállán az isteni gyermekkel, kinek az istenség jelenlétére való rendkívüli súlya alatt az emberfeletti termet is meggörnyed : a legendának oly központi mozzanata, mely proporcionális jellegével már eleve csábíthatott a grafikai megjelenítésre. De a „buxheimi Kristóf művésze", ahogyan anonymusunkat a művészettörténeti irodalom nevezi, ösztönös stílusérzékével oly mozzanatokat is tisztán grafikai eszközökkel fejez ki, amelyek érzékeltetésére a piktura talán inkább fény és árnyék ellentétes elosztásához folyamodott volna.

Ezen a ponton már nem elégedhetünk meg fametszetünknek tisztán formai elemzésével. Senki sem képviselte Lyka Károlynál következetesebben azt az elvet a magyar művészeti irodalomban, hogy az alkotás értéke független az ábrázolás tárgyától, mégis ő minősítette „terméketlen dogmatizmusnak" azt az álláspontot, „hogy a kép vagy szobor tárgyát minden egyes esetben teljesen

tekinteten kívül hagyhatjuk". „Vannak rajzok, metszetek, képek, szobrok, amelyeknél bizonyos hangsúlyozott jelentősége van a tárgynak is, amelynek felismerése nélkül a mű formai kialakítását sem értenők meg teljesen":[3] e megállapítás oly szempontnak szerez érvényt, melynek alapján az alábbi vallástörténeti vizsgálódások is járhatnak némi művészettörténeti tanulsággal.

Jacobus de Voragine *Arany legendája* szerint a legnagyobb urat kereső kanaáni óriás, miután a földi király az ördögnél, az ördög pedig Krisztusnál gyengébbnek bizonyult, Krisztus szolgálatába állt, jámbor remete tanácsára oly módon, hogy egy veszedelmesen örvénylő folyón a túlsó partra igyekvő emberek átszállítására vállalkozott. Egy éjszaka, mikor kunyhójában nyugodott, háromszor egymás után nevét hallotta szólítani; kétszer tekintett ki hiába, míg harmadszor egy gyermeket talált, ki a túlsó partra kívánkozott. Az óriás a vállára ültette a gyermeket, kezébe vette botját és a folyóba lépett. Ekkor a folyó vize félelmetesen dagadni kezdett, a gyermek pedig elnehezült az óriás vállain, mint az ólom; az óriáson halálfélelem vett erőt. „Ha az egész világot vittem volna vállamon, akkor sem érezhettem volna nagyobb súlyt" — mondta, mikor végre átlábolt a folyón. „Ne csodálkozz, Christophorus" — felelte a gyermek, először mondva ki a kereszténnyé lett Reprobus új nevét —, „mert nemcsak a világot hordoztad válladon, hanem azt is, aki a világot teremtette. Én vagyok Krisztus, a te királyod, akinek szolgálatában állsz s hogy megbizonyosodj arról, hogy igazat beszélek, tűzd botodat kunyhód előtt a földbe: reggelre kivirul és gyümölcsöt hoz". Ezzel a gyermek eltűnt, Kristóf hazatérve, botját a földbe tűzte s reggelre kelve látta, hogy az pálmafalombot és datolyát hajtott.

A Kristóf-legenda illusztrációjának mondottuk az imént a buxheimi fametszetet. Most az ábrázolás illusztrációs jellegét illetően bizonyos korlátozást kell tennünk. Nem éppen azért, mert Kristóf még a folyóban áll, amikor megrendülten felfelé fordított szemei előtt megnyilatkozik Krisztus, baljában a világgömbre helyezett keresztet — a koronázási jelvények sorában „országalmának" nevezett hatalmi szimbólumhoz hasonlót — tartva, jobbjának három ujját a Szentháromságot tanító közismert mozdulatra fogva össze, holott a *Legenda Aurea* szerint Krisztus megnyilatkozása csak azután történt, hogy Kristóf a csodálatos gyermeket partra tette. Kristóf kezében a bot is már pálmalevelet és gyümölcsöt hord, holott a legenda szövege sze-

rint ezt is előbb le kellett tűznie a földbe. Csakhogy mindez az események diachroniáját egészen a középkori illusztráló művészet szellemében egyidejűsíti. „Laokoon" problémájának — „die Grenzen der Malerei und Poesie" — naiv, de pl. a görög vázafestészettől sem idegen megoldása ez. Csak találomra hivatkozunk Kálti Márk Képes Krónikájának miniatúráira : ugyanígy foglalja össze egy kompozícióba, mondjuk, Szent Imre herceg sírbatételét és Vászoly megvakíttatását, vagy akár Béla herceg választását korona és kard között s jóakarójának ezt megelőző figyelmeztetését a miniátor. Még az sem lényeges különbség, hogy ez utóbbi esetben Béla alakja kétszer szerepel : megismétlődő alakja körül nem alakul ki két önálló csoportkép s az épület, melynek belsejében az egyik, kívülről látható bejáratánál a másik jelenet lejátszódik, mindenesetre a maga egyidejű létezésében válik az időben lefolyó eseménysor hordozójává. Egészen másnemű megfigyelések késztetnek arra, hogy a buxheimi fametszetben ne pusztán illusztrációt, hanem a *Legenda Aurea* szövegétől — ha természetesen nem is a legendától, sőt nem is minden ikonográfiai hagyománytól — független, viszonylag önálló alkotást lássunk.

Fametszetünkön a kép jobb- és baloldalán a már kétszeresen és mind a kétszer más-más módszerrel hangsúlyozott keretet a kétoldalt meredező sziklás part harmadszor is megismétli, de most már a part merész csipkézete a két főalak egymáshoz simuló mozdulataival korrespondeál, egymásban folytatódó kontúrjuk vonalritmusát valósággal végigütemezve. A parton néhány fa, enyhén stilizált virág és fűcsomó jelzi a növényzetet, baloldalt, haranggal ellátott kicsiny épület előtt szakállas, csuklyás, kifejezetten kistermetű térdeplő alak kezében lámpást tart magasra, nem messze tőle a parti üregből nyúl dugja ki a fejét, elől a vízben egy szál hal úszkál, folytonos füzér gyanánt kötve össze a kép jobb- és baloldalán a főalakokat körülvevő életjelenségeket. E füzér balfelé egy szamárhátra nagy üggyel-bajjal feltápászkodó, ugyancsak csuklyás kis figurával folytatódik ; a szamár vízimalmot hajtó patak fölé hajol, a vízimalomtól az erősen emelkedő part mentén kettősen görbülő ösvényen csak hátulról látható zsákhordó halad felfelé, igénytelenségében is kitűnően jellemzett mozdulattal.

Milyen viszonyban állnak e mellékalakok a két főalakkal? Állnak-e tartalmi összefüggésben a legendával, vagy csupán a négyszögletes terület kitöltésére és a háttér élénkítésére szolgáló stafázsnak kell-e tekintenünk őket? Ez utóbbi legalábbis a

lámpást tartó csuklyás alakra nézve nem lehet kielégítő magyarázat : tekintetével Szent Kristóf felé fordul, a lámpást határozottan feléje nyújtja ez a figura, miáltal mindenesetre jobban vesz részt a cselekményben, mint azt a pusztán stafázs-értékű tényezőtől elvárná az ember. Ezért elvileg igazat kell adnunk K. Richternek abban, hogy a csuklyás alak értelmezését a legenda összefüggésében keresi.[4] Az azonban már más kérdés, hogy alkalmas-e ez összefüggés helyreállítására az a német verses legenda-feldolgozás, melyet A. Schönbach egy linzi és egy bécsi kéziratból tett közzé.[5] Ebben a remete, kinek tanácsára Kristóf egykor a révész-szolgálatot magára vállalta, továbbra is figyelemmel kíséri védence sorsát s azon az éjszakán, amelyen a gyermek Jézust vitte át a folyón, különös nyugtalansággal várja haza a sokáig távolmaradót ; kimegy a partra és lámpásával világít az éjszaka sötétjében a dagadó hullámokkal súlyos küzdelmét folytató óriás elé, hogy el ne tévedjen.

Más helyen mutattunk rá arra, hogy Richter túlzott fontosságot tulajdonít legendánk történetében a német verses feldolgozásoknak,[6] azóta H.-Fr. Rosenfeld stílustörténeti megfigyelései azt is bebizonyították, hogy a linzi és bécsi kéziratok szövege nem enged következtetést XII. századi ősszövegre, az általuk fenntartott Christophorus-eposz csak a XV. század elején keletkezhetett.[7] Ez az egyetlen olyan elbeszélés, mely a remetét a révészlegenda szemtanújává teszi, míg a többi változatban, miután a pogány óriást kioktatta Krisztus szolgálatá felől, nem esik több szó róla. Számolnunk kell tehát avval a lehetőséggel is, hogy a Richter által A-redakciónak nevezett német verses feldolgozás egyedülálló epizódja már éppen a képzőművészeti ábrázolás egyik homályosabb mozzanatának a magyarázatául keletkezett. Annál is inkább jogosult erre gondolnunk, mert minden jel arra vall, hogy éppen a csuklyás kis figurát illetően messzire vezető ikonográfiai hagyományra támaszkodhatott a buxheimi Kristóf mestere. Szerepel ez a figura a berlini metszet-gyűjtemény nevezetes Kristóf-fametszetén, a legkorábbi stílus jellegzetes képviselőjén is (Stahl 6. sz.). Sőt tovább mehetünk : olyan adatunk is van, mely egyenesen szükségszerűvé teszi, hogy a buxheimi fametszetet függetlenítsük a legenda német verses feldolgozásától. Mert ha a buxheimi fametszeten s több hozzá hasonló, részben korábbi és részben későbbi ábrázoláson a csuklyás figura még értelmezhető is volna a szent révész veszélyes útját bevilágító remetének, hogyan magyarázzuk azokat az emlékeket, melyeken a csuklyás figura helyetfoglal ugyan, de olyan hely-

zetben és szerepben, mely még az A-redakció remetéjének a szerepével sem hozható semmiképpen összhangba?

Mindenekelőtt egy XVI. századi miniatúra tesz figyelemre méltó vallomást, a *Hortulus animae* „Ms 2706" jelzésű bécsi kéziratában. Itt ablakszerű, körívvel lezárt keretbe van foglalva a gyermek Jézust tartó szent révész alakja — mindaz, ami e kereten belül foglal helyet, tökéletes egyezést mutat a velencei Breviarium Grimani miniatúrájával. De a keret nem a kép lezárására, hanem csupán a kép főrészének kiemelésére szolgál: a folyó hullámzása, a partvonal kanyarulata, sőt a keret által félbevágott bokor is zavartalanul folytatódik a kereten túl. S a kép előterében egy halászbárkát ringat a víz; rajta négy figura, kettő halászhálóját veti ki éppen, egy a bárka közepén, fedél alatt, talán lámpást tart a kezében, egy pedig a bárka hátsó részében evez: fején a jellegzetes, hegyben végződő csuklyával. A fedél alatt megbúvó figuráról bajos határozott ítéletet mondani, de a többi alak erősen egyénített arcvonásaival sajátos és aligha jelentés nélküli ellentétet mutat a bárka farán ülő csuklyás evezős arcának elmosódó, üres fehérsége, melyen csak a mély szemgödrök és a szájnyílás vannak jelölve. „Halálfej" vagy „láthatatlan" arc? A továbbiak során talán erre is kapunk feleletet. Annyit mindenesetre már most bocsássunk előre, hogy a buxheimi fametszetnek és népes rokonságának — melybe többek között Dürer néhány metszete is tartozik — lámpást tartó csuklyás alakjától nem választható el a *Hortulus animae* miniatúrájának csuklyás evezőse, azaz csak olyan magyarázat talál az egyikhez, mely a másikra is alkalmazható. Vagy talán a *Hortulus animae* Kristóf-ábrázolásának a hátterében, balra, a belső keret közvetlen közelében látható, felismerhetetlenségig kisméretű figura volna a lámpást-tartó? Ez esetben hajlandók volnánk akár egyenesen az evezős figurát tenni meg vizsgálódásunk kiindulópontjává — hiszen annyi kétségtelen, hogy ez utóbbi még magyarázatra szorul — s akkor is olyan eredményekhez jutnánk, melyek érvényesítésétől a lámpást-tartó csuklyás alak értelmezésében sem zárkózhatnánk el egészen.

Nicolaus Serarius, az ellenreformáció korának e tekintélyes teológusa megrovólag említi, hogy a festők gyakran Szent Kristóf mellé állítják Szent Cucuphatest mint öreg remetét. A tévedés forrásának azt a naptári véletlent jelöli meg, hogy Szent Kristóf és Szent Cucuphates ünnepe egy napra: július 25-re esik; viszont Cucuphates mártír, aki Diocletianus alatt szenvedett vértanúhalált, nem volt sem öreg, sem remete, s mint

a bollandisták hozzáteszik : nem is élt egy időben Kristóffal.[8] Figyeljük meg : nem Serarius magyarázza Cucuphatesre a Szent Kristóf-ábrázolások csuklyás mellékalakját, hanem mint közkeletű azonosítást regisztrálja ezt ; a naptári összefüggésre sem azért utal, hogy a csuklyás figurának Cucuphatesszel való azonosítását, hanem hogy egyáltalán a csuklyás alaknak, kit másra mint Cucuphatesre nem is próbál magyarázni, a Szent Kristóf-ábrázolásokon való előfordulását okolja meg. *Addunt quidam interdum pictores eremitam, qui Cucuphates nominatur: sed is non eremita, verum verus martyr est, in Diocletiani persecutione martyrio laureatus: cujus quia anniversaria memoria in festum S. Christophori diem incidit, error et fictoribus et pictoribus arreptus.* Azt tehát, hogy 1600 körül a Szent Kristóffal együtt ábrázolt csuklyás figurát Cucuphatesnek nevezték, ténynek és nem tudós kombinációnak kell tekintenünk ; sőt arra is van adat, hogy ugyanez idő tájt alakoskodó játékban a Szent Kristófot alakító személy előtt egy másik, akit a *nép Cucuphatesnek nevez*, viszi a lámpást.[9] Hogy a két szent kapcsolata mindössze ünnepeik véletlen egybeesésének volna köszönhető, mint ahogyan Serariuson kívül már Ambrosius Morales és mások is állították, oly feltevés, mely nem nélkülözne minden megerősítő párhuzamot. Éppen Szent Kristófot Compostelai Szent Jakabbal, július 25 egy harmadik szentjével is összehozták néha, csupán ünnepeik közössége folytán ; a padovai Eremitani-templom egyik kápolnájában is ezért festették két egymással szembenéző falfelületre Szent Jakab apostol és Szent Kristóf vértanú életének jeleneteit Andrea Mantegna és társai.[10] Így meg is elégedhetnénk evvel a magyarázattal, ha nem találkoznának Cucufatus (másként Cucuphates, Cucufas, Cucubas, Cucufans, Cocofas, Cocovatus, Ququfas stb.) alakjában olyan vonások, amelyek e sok tekintetben rejtélyes szent szereplését Kristóf mellett — az ábrázolásokon és alighanem a naptárban is — lényegesebbnek fogják mutatni. Csakhogy nem annyira a Kristóf-legenda epikumát, mint inkább a legendában az epikus költészet eszközeivel, másutt más eszközökkel kifejezésre jutó mitológiai alapmotívumot kell szem előtt tartanunk.

Cucufatus legendája, úgy, amint Mombritius és több kéziratos szöveg alapján a bollandista *Acta Sanctorum* felveszi, jóformán csupa tipikus, más vértanú-szentek életében és passiójában is egészen hasonlóan előforduló vonást tartalmaz. Cucufatus az afrikai Scillitana egyik előkelő és gazdag családjából származott. Felix nevű társával, kit némely forrás testvérének mond, Caesa-

reába ment, hogy ott tanulmányait folytassa. A keleti keresztényüldözések hírére azonban, kalmároknak adva ki magukat, hajóikkal nyugat felé tartottak és Barcelonában kötöttek ki. Itt sem találták kedvezőbb helyzetben a kereszténveket, de megértve, hogy közeledik az idő, amikor „aki könnyel vet rövid ideig, az örökkétartó örömben fog aratni": bátran megvallották hitüket és jócselekedetekkel és igehirdetéssel tettek tanúságot mellette. Felix a Gironde-ba költözött át és ott halt vértanúhalált, Cucufatus Barcelonában maradt s Galerius proconsul, majd más római hivatalnokok kínozták meg válogatott eszközökkel. Ámde imájára mindannyiszor meggyógyul, míg kínzói közül azok, akik a csodálatos látvány hatása alatt meg nem térnek, egymás után vakulnak meg, süllyednek a föld alá, pusztulnak el rögtönös halállal s a bálványok is, melyekhez a szentet akarták áldozatra kényszeríteni, porrá omlanak. A tűz azokat emészti el, akik Cucufatust akarták megégetni és így tovább, mindaddig, amíg Rufinus le nem fejezteti. A keresztények titkon elviszik tetemeit, nagy tisztességben eltemetik ; sírja körül csodák történnek. Később, Nagy Károly idejében Fulradus, a St. Denis apátja, elhozatja ereklyéit Spanyolországból, majd Hilduinus apát a templom kriptájában, magának Szent Dionysiusnak a lábánál helyezi el.

Érdekesebbek számunkra azok a feljegyzések, melyekkel a Barcelona-környéki benedekrendi Szent Cucufatus-kolostor — népiesen *San Culgat* vagy *San Cugate del Valles* — igazolta, hogy birtokában is vannak Cucufatus-ereklyék. A monostorban őrzött „igen régi" kéziratos lectionariumból vett másolat alapján közli a bollandista *Acta Sanctorum*, hogy hogyan találták fel a Barcelonától nyolc mérföldre fekvő kolostorban Cucuphates testét. Történt egyszer, hogy egy Lázár nevű ember kérte András apátnál felvételét a Szent Cucuphatesről nevezett monostorba ; az apát csak akkor adta át neki a szent szerzet ruháját, amikor megbizonyosodott alázatossága felől. Ámde Lázárt nem sokkal húsvét után ördögök szállták meg, éppen, mikor Szűz Mária oltáránál állt. Rendtársai ijedten hozták a szent kereszt ereklyéjét, melynek kényszerítő ereje alatt az ördögök megmondták nevüket : az egyiket Zenab-nak (vagy Zebab-nak) hívták, a másikat Ynt-nek. Másnap mindnyájan miséket mondtak szerencsétlen társukért s mikor azt ismét elfogta az ördöngösség rohama, gyertyákkal, tömjénnel, szenteltvízzel hozták újra a szentkereszt-ereklyét s vele együtt Boldog Severus ereklyéjét és annak a másik mártírnak a testét, akit a régiek „elrejtett mártírnak"

neveztek *(adduxerunt lignum Domini et beatissimum martyrem atque pontificem Severum, simulque et alium gloriosissimum Martyrem, qui ab antiquis vocatus est MARTYR OCCULTUS)*. Mikor a két szent vértanú testét az ördögöktől megszállt szerzetesre helyezték, a két ördög kiáltozni kezdett, hogy *két nagy hegy nehezedik rájuk*, az „elrejtett mártír"-ban az egyik felismeri Cucuphatest és menten elhagyja a meggyötört szerzetes testét, de a másik ördög kijelenti, hogy csak akkor hajlandó eltávozni, ha Simon és Juda ereklyéit is odahozzák.

Nem szükséges tovább követnünk e feljegyzéseket, amint-hogy messze vezetne kitűzött célunktól azoknak a kontroverziáknak az ismertetése is, amelyek Cucuphatus ereklyéi körül támadtak a Párizs-környéki St. Denis és a Barcelona-környéki San Culgat között ; csak megemlítem, hogy az ördöngős Lázárra vonatkozó régi feljegyzések alapján ragaszkodtak a spanyolok oly álláspontho z, mely szerint Cucufatusnak csupán a feje került Franciaországba, a teste Spanyolországban maradt. Számunkra elég annyi, hogy Szent Cucufatus „valamikor régen" *Martyr occultus*, azaz „elrejtett mártír" néven is tisztelhető volt. „Valamikor régen", azaz szerintünk akkor, amikor a szent alakjának mitológiai jelentősége iránt még eleven volt az érzék, nem pedig akkor, amikor valamilyen okból feledésbe merült az, hogy a Szent Cucufatusról nevezett monostorban őrzött ereklyék a monostor patrónusától, Cucufatustól származnak. Hiszen ha az említett feljegyzéseknek ezt az álláspontját magunkévá tennők, akkor azt is el kellene fogadnunk, hogy San Culgat mitsem sejtő szerzeteseit valóban az ördög világosította fel az „ismeretlen nevű mártír" valódi kiléte felől. Ha pedig ez utóbbit nem hisszük, arra sincs okunk, hogy az *occultus* szót egyszerűen „ismeretlen"-nek, vagy éppen „ismeretlen nevű"-nek értelmezzük. Így pedig, Szent Cucufatus *Martyr occultus*, azaz „elrejtett mártír" nevében olyan adathoz jutottunk, mely rendkívül mély mitológiai távlatot nyit meg előttünk.

Heinrich Güntert külön könyvet szentelt annak a jelentéstani problémának, hogy különböző, főként indogermán nyelvekben az „elrejteni, betakarni" jelentésű igék mint veszik fel a „halált okozni" jelentést, az „elrejtőzködni, eltakarva lenni" jelentésűek pedig hogyan és miért jelenthetnek annyit, mint „meghalni". A görög *καλύπτειν*, illetőleg ennek (s a latin *celare*, *occulere* igéknek is!) idg. előzménye, **kel-*, szerinte előbb jelentette azt, hogy „földbe rejteni", „eltemetni", mint egyszerűen azt, hogy „betakarni". S mindenesetre egy egész sor halál-démon,

halál-istennő, halálos vonatkozású mesés vagy mitikus lény nevének etimológiája az „elrejtő" vagy „elrejtett" értelmet adja. Etimológiai tekintetben a legátlátszóbb a görög *Kalypsó*, akit összehasonlító mondatörténeti vizsgálódások is eredetileg halál-istennőnek mutatnak, de az indogermán **kel*-tővel, illetőleg külön nyelvi fejleményeivel függnek össze — hogy Güntert gazdag választékából csak a legismertebbeket említsem — az óizlandi *Hel* és *Hulda*, a germán *Nehalennia* és *Hludana*, valamint a német *Frau Holle* nevek is. „Elrejtetteket" jelent az északgermán mitológia halálos csábítást képviselő tündéreinek a neve is: *Huldren*. Jelentéstanilag idetartozik a *Kriemhild* és a *Lohengrin* név is: az egyiknek első, a másodiknak utolsó tagja függ össze a *grimace* szóval, mely eredetileg álarcot, az arc leplezését, a leplezésre szolgáló sisakot jelentette. Sőt Güntert a latin *lateo*, görög *λανθάνω* a. m. rejtőzködöm tövével hozza kapcsolatba a *Lar* és *Larva* szavakat is: a lar-ok eredetileg halál-istenek, a „Néma istennőnek", *Dea Muta*-nak, az „alvilági mocsár nimfájának" a gyermekei s nevük így értelmezhető: „verborgener Geist". A geták halál-istenének Hérodotosnál is szereplő nevét, *Zalmoxis*-t már J. Grimm kapcsolatba hozta a thrák *zalmos* = medvebőr, takaró szóval és „eltakart isten"-nek magyarázta.[11] Güntert nem említi, de mi hadd emeljük ki még *Latium* antik etimológiáját: Vergilius és Ovidius szerint ez is a *latet* igével függ össze s a máskülönben is Halálország vonásaival jellemzett Hesperiának ezt a részét azért nevezték így, mert a Jupiter által detronizált — de Hésiodos szerint egyenesen az Alvilágra taszított, majd a Boldogok szigeteire száműzött — Kronos-Saturnus itt rejtőzködött. (Aeneis, VIII. 332., illetőleg Fasti, I. 238.)

Ennek az *elrejtőzés*nek, mely a *némaság*hoz és a *kővéváltság*hoz hasonló értékű mitológiai jegye a halálnak, a halál birodalmához való tartozásnak, szimbóluma a láthatatlanná tévő sisak vagy sapka. Homéros említi *Hadés* sisakját, melyet fejére öltve Pallas Athéné láthatatlanul elegyedhetik a harcba (Il. V. 845). Güntert is rámutat e képzet rokonságára a *Nibelungenlied*-ben szereplő Alberich törpe láthatatlanná tévő sipkájával, a *Tarnkappé*-val: ez utóbbi szó első tagja az ófelnémet *tarni*, a. m. titkos, és távolabbról az angol *dark*, a. m. sötét szavakkal függ össze. Ugyanebből a tőből való az ószász *dernea wihti*, „eltakart fickók" kifejezés, mely a német költészet egyik legkorábbi emlékében, a *Heliand*-ban a gonosz lelkeket, az ördögöket jelenti. Tegyük még hozzá, hogy a görög mitológiában (Apollodóros,

Bibl. 2, 4) Perseus az, aki megszerzi a láthatatlanná tévő sisakot hősi kalandjaihoz ; e kalandok során sikerül elkerülnie a Gorgók kővé változtató tekintetét, míg Odysseus megmenekül nemcsak Kalypsótól, az elrejtő istennőtől, hanem hosszú bolyongásának minden más halálos csábításától is, de a hajó, mely hazaviszi Ithakába, nyomban utána kővé válik.

A „Tarnkappe" rokonságába tartozó szimbólumot ókori emléken ábrázolva Güntert csak egy összefüggésben vesz tekintetbe : Nehalennia, a germán halál-istennő, rómaikori latin feliratos fogadalmi kövön félreismerhetetlenül caputiumot hord. „Besonders bemerkenswert ist weiter der grosse verhüllende Mantel mit Kapuze, den die Göttin trägt : dies ist geradezu für einen Germanen die Tarnkappe, der verhehlende *hulids-hjalmr:* ein deutliches Attribut der verhüllenden Todesgottheit." S utal a további analógiákra : „Die Nebelkappe der Zwerge, die Hadeskappe des Hermes und Perseus, die Hundefellkappe der Athena." Az itt jelzett összefüggések területe azóta jelentősen kiszélesbedett Rudolf Egger, majd Kerényi Károly kutatásai révén. De mi már itt jegyezzük meg Güntert megfigyelései közül azt, hogy a caputiumot viselő germán halál-istennő attributumai között a római emlékeken az evező (vagy kormánylapát) is előfordul.

Egger a karinthiai Wabelsdorfban 1930-ban kiásott kis szentély két feliratos kövén egy mindeddig ismeretlen latin istennevet olvas ki. A kövek a *Genius cucullatus*nak ajánlott fogadalmi emlékek voltak ; bizonyára az egész, minden tekintetben provinciális jellegű szentély ennek az istenségnek volt szentelve. A név „csuklyás géniuszt" jelent s Egger szerint csupán latin megjelölése egy ismeretlen nevű kelta istenségnek ; mindenesetre szerencsésen vonatkoztatható egy egész sor olyan emlékre, melyek túlnyomó része egykor keltáktól lakott területen került elő s melyek a szerzetesek csuklyájára, a néphit törpéinek vagy a bányászoknak hegyes sipkájára egyaránt emlékeztető cucullust viselő, többnyire gyermekarcú, de mindig feltűnően kisméretű figurát mutatnak. Ilyenek pl. egy Troyes-ból származó kis bronz szobor, egy trieri terracotta és egy — a hellén formaadástól érintetlen — galliai kőidol a nîmes-i múzeumban. Természetesen az ábrázolás kisméretűségéből csak akkor következtethetünk teljes bizonyossággal az ábrázolt alakhoz fűződő elképzelésre, ha együtt-ábrázolt figurához viszonyíthatjuk. Egger — igen helyesen — idevonja az Asklépios környezetéhez tartozó csuklyás kis istent, Telesphorost, kinek törpesége a mellette álló Asklé-

pios (és többnyire Hygieia) termetéhez mérve kétségen felül áll.[12]

Egger és Güntert egymástól függetlenül, eltérő módszerekkel létrejött eredményeit szembesítve, Kerényi Károly a görög, a kelta, sőt az etruszk vallásosságban is önállóan kialakult istenelképzelés közös lényegét a halál birodalmában rejtőzködő redukált létezés kifejezésében határozza meg. Eggernek azt a feltevését, mely szerint Telesphoros csuklyás kis figurája a galatiai kelták hatására került Asklépios kultuszába is, visszautasítja: Telesphoros, az átvételt nem feltételező elemi rokonságon túl, görög isten-alak. A gyógyító isten oly vonatkozása jut benne plasztikus kifejezéshez, melynek már Sókratés Asklépios-kultuszában helye volt. Mert meggyógyulni kétféleképpen lehet: úgy, amint azt Hygieia, a tündöklő női alakban megjelenő egészség jelenléte biztosítja, és úgy, ahogy a τέλος-t, mindennek tökéletes befejezését, célhoz érését meghozó halálos istenség ígéri.[13]

A Genius cucullatus problémájának tárgyi anyagát Kerényi egy hazai emlékkel is tudta gazdagítani. Az aquincumi ásatások egyik újabb lelete ez, az Aquincumi Múzeum anyagába 456. sz. a. felvett töredékes kő, melynek leírását 1933-ban Kuzsinszky Bálint még így adta: „Fekvő férfialak, mely egészen meztelen lévén, csak istenséget ábrázolhatott, mégpedig egy folyamistent, mint azt a jobboldalon látható Triton is mutatja. Harpocrates ellenben, akinek kis csuklyás alakját elől látjuk, Aesculapius mellett szokott állani. A legérthetetlenebb, hogy ezen fekvő istenség alatt mit keres *(con)iugi karissim(a)e*, amint ezt csak a sírfeliratokon olvassuk."[14] Mi már tudjuk, hogy Asklépiosszal nem Harpokratés, hanem Telesphoros áll kapcsolatban; az egyiptomi és a görög isten-alak között nincs is más rokonság, mint testalkatuknak gyermeki mivoltukon is túlmutató fejletlensége,[15] mely éppen úgy a halálhoz tartozásukra utal, mint Telesphorosnál „elrejtettségének" szimbóluma, caputium, és Harpokratésnál némaságának jellemző gesztusa, ajkához illesztett mutatóujja.[16] Viszont egy aquincumi emléknél, mikor kifejezett Asklépios-szimbólum nem kíséri, óvatosabban járunk el, ha az általánosabb „cucullatus" megjelölést használjuk. Más a helyzet pl. az ismert tordai kőreliefnél, ahol, mint számos más hasonló emléken, a csuklyás alak Asklépios és Hygieia kíséretében fordul elő,[17] bár kétségtelen, hogy Aesculapius kultusza, bizonyára gyógyító forrásaival kapcsolatban, Aquincumban is igen elterjedt volt,[18] sőt egy szerencsés lelet legújabban éppen a kato-

nai kórház gondnoka által Telesphorusnak dedikált követ is napfényre hozott.[19] Ami pedig az aquincumi emlék eredeti szerepét illeti, rövid felirata határozottan sírkőnek, pontosabban, Nagy Lajos megállapítása szerint, sarcophag-töredéknek[20] mutatja. Kerényi magyarázata után a cucullatus-szimbólum sepulchralis előfordulásánál valóban alig képzelhető természetesebb valami. Az sem ejthetne zavarba, hogy a kövön a halott nevét nem olvashatjuk, csupán a kő felállításáról gondoskodó hátramaradotthoz való viszonyát. A cucullatus-szimbólum a halálban az elrejtettség, elrejtőzködés mozzanatát élezi ki, szinte azt mondanám, hogy az a vallásos érzés, mely a Genius cucullatus alakját faragta a síremlékre, önmagához maradt hű, amikor a halott nevét lényegtelennek érezte. (A szerencsés ötlet Ligeti Miklóstól sem tagadható meg, amikor Anonymus-szobrán Béla király névtelen jegyzőjét csuklyába takart arccal ábrázolja.) Ámde, tekintve az emlék töredékes mivoltát, számolnunk kell avval a lehetőséggel, hogy a feliratból éppen a név törött le. Ebben a kérdésben épp oly kevéssé szükséges határozottan állást foglalnunk, mint abban, hogy a párnán félkönyökre dőlt meztelen férfialak valóban folyamisten-e, vagy pedig, mint Nagy Lajos tette valószínűvé, a férj, kinek ma már hiányzó jobbja hátrahajolva hitvesét ölelte át, az etruszk sarcophagok óta gyakran megfigyelhető helyzetben. Mert bármiként is magyarázzuk ezt az alakot, a kerevet külső oldalára faragott Tritón a „cucullatus" mellett feltétlenül a víz kétértelmű elemét képviseli.

Arra már Kerényi rámutatott, hogy antik sírkövön nem ritka a tengeri istenség ábrázolása, de arra nem merült fel példa, az egy aquincumi emléken kívül, hogy a csuklyás halál-démon folyamistennel vagy Tritónnal együtt lenne ábrázolva. De most, hogy Güntert, Egger és Kerényi eredményein okulva, visszatérhetünk középkori vonatkozású problémánkhoz, máris avval, az ő eredményeiket is kiegészítő észrevétellel viszonozhatjuk az ókortudománytól kapott segítséget, hogy a cucullatus-figura survival-jével éppen a folyó partján találkozunk. Sőt a továbbiakban a Tritón és a Genius cucullatus alakjának egybeolvadását is meg fogjuk figyelhetni. Mert a kör bezárult : a Kristóf-ábrázolások caputiumos, hangsúlyozottan kistermetű figuráját a hagyomány Szent Cucufatusnak mondta, Szent Cucufatusnak viszont olyan megjelölésével találkoztunk — *martyr occultus:* „elrejtett vértanú" —, mely őt egyenesen az „elrejtő" fejrevalót viselő halálos jelentésű lények körébe utalja. A Genius cucullatus

sepulchralis előfordulását ismerve, jól megértjük, hogy, mint Egger is említi, caputiumot viselő figurák mint mécsesek is előfordulnak. Igaz, hogy Egger még nem meri ezeket a mécseseket idevonni, de Kerényi már jelzi, hogy az ő magyarázata ezekre is kiterjeszthető. S ha a csuklyás figura a Kristóf-ábrázolások legtöbbjén lámpást tart a kezében, a *Hortulus animae* bécsi kéziratában evezőt, mely — láttuk már — a „halottat elrejtő" caputiumos germán istennőnek, Nehalenniának is attributuma. Álláspontunk legmeglepőbb bizonyítékát — egyszersmind az aquincumi sírkő magyarázatához is figyelemre méltó adalékul — egy XIV. századi wienhauseni freskó szolgáltatja. Ezen a víz élet és halál között elhelyezkedő átmeneti[21] jellegét a Szent Kristóf lábait körülvevő hullámokat benépesítő fantasztikus fél-állati, fél-emberi figurák juttatják kifejezésre. A szirének szereplése közöttük alig szorul magyarázatra : Stahl is rámutat, hogy a középkorban is halálos lényeknek érezték őket, ezért ábrázoltak a cintermekben sziréneket.[22] A husángot és címert tartó kentaurszerű figuráról is volna mit mondani, de az már kívül esnék e fejtegetések keretén. Annál fontosabb számunkra a hal-ember. Szirének társaságában a legtermészetesebb volna egyszerűen Tritónnak neveznünk, csakhogy — fején és nyaka körül, pontosan úgy, ahogy pl. a troyes-i Genius cucullatus is, a cucullust viseli! Mit kezdenek ezzel a csuklyás kis figurával azok, akik, ha lámpást tart a kezében, a Kristófot oktatgató jámbor remetére ismernek benne? Úgy hisszük, ez is csak azt a nézetünket erősíti meg, hogy a csuklyás kis figura — már akár lámpát tart a kezében, akár a csónakban evez, akár Tritón-alakot öltve magára a vízben úszkál — a Kristóf-legenda hátterének halálosságát érzékelteti. Éppen úgy, mint Stahl katalógusának 10. sz., XV. századi fametszetén pontosan a csuklyás figura megszokott helyén álló fekete halál-madár, vagy a XVI. századi H. Z. jelzésű mester (Stahl 131. sz.) fametszetén a vízben úszkáló uszonyos manó, vagy akár a törött korsó Hieronymus Bosch egy festményén.

A wienhauseni freskó értelmezéséhez különben alighanem még egy szövegadattal is hozzájárulhatunk. A középkori természetszemlélet egyik legfontosabb forrása, a XIII. századi Vincentius Bellovacensis *Speculum naturale*-ja (XVII. 120) említi az emberekre leselkedő „tengeri barátot", bár a *monachus marinus* elnevezés alapjául nem a csuklyát, hanem a tonzúrát jelöli meg. Nyilván hasonló képzet a későbbi forrásokban gyakran szereplő „tengeri püspök", melynek ábrázolását még a XVI. század híres polihisztora, C. Gesner ichthyologiai könyvében is érdemesnek

tartják lenyomatni.[23] A fej betakartságának, a csuklyának kifejező eszközében szélsőségesebb mitológiai „szinonimája" a fej hiánya ;[24] ezért vonom ide már az ókorból azt a tanagrai fejetlen Tritón-ábrázolást, melyről — aetiologiai mondája kíséretében — Pausanias (IX. 20) tudósít.[25] Ebben az összefüggésben talán már a legendának az a mozzanata is jelentőséghez jut, hogy Cucufatus martyriuma lefejeztetésével teljesedik be és jelentőséghez jut az a körülmény, hogy a *martyr occultus* barcelonai ereklyéjének éppen a feje hiányzik.

A Kristóf-legenda a keresztség legendája, de az az újjászületés, amelyet a keresztség ígér, a halálon, a víz halálos elemén vezet keresztül. Abban a gnosztikus színezetű vallásosságban, mely legendánkat más indiciumok szerint is létrehozta, az ilyesmi iránt még eleven volt a mitikus érzék, mint azt pl. a mandeus keresztelési liturgiával is bizonyíthattuk : „Átmentem a tengeren és nem pusztultam bele . . ." De még a Legenda Aurea szerint is az óriás-révész éppen akkor él át halálos rettegést, amikor legkisebb utasát viszi a vállán, mert a gyermek az egész világ terhével nehezedik rá, mint Szindbádra a törpe az Ezeregyéjszakában, vagy mint a szürkeszakállas emberke a kötélverőre a Grimm-mondában. Vagy akár a *martyr occultus* ereklyéje, melyet az ördög is egy egész hegy súlyának érzett : márcsak ezért is alkalmasnak kínálkozott arra, hogy átvegye mindazt a démoni vonást, ami eredetileg a révész-szolgálatot igénybevevő gyermeknek is sajátja lehetett. A gyermek vagy a törpe szinte egyjelentésű halálos megjelenése így kettőződött meg a gyermek és a törpe alakjává a képzőművészetben : minden áhítat a gyermeket illeti, az éjszakai átkelés minden kísértetiességét a csuklyás kis figura árasztja magából. Meg*kettőződött*, mondottam, de arra is van példa, hogy meg*sokszorozódott*. Alart du Hameelnak egyik lapján, melyet Hieronymus Bosch nyomán metszett, ott van a balszélen a lámpást tartó csuklyás alak, de a vízben, a parton, a csónakokban, pokoli összevisszaságban nyüzsögnek a többnyire ugyancsak hegyes sapkát vagy éppen csuklyát viselő, torz és szemérmetlen gnómok. Hátborzongató túlhajtása ez a motívumnak, melyet az egyetlen csuklyás figura jelenléte is kifejezett. Valósággal az etruszk Tomba dell'Orco falfestményének ithyphallikus haláldémonjaira gondol az ember . . .

A mitológiai összefüggések nyelvi indiciumai sem hiányoznak. A francia *coiffe*, a. m. főkötő, fátyol, fejrevaló szó egyik középlatin változata *cucufa;* Du Cange szótára (s. v. Cuphia) XIII—XIV. századi előfordulásait idézi ; a *cucufatus* mellék-

névre is van adat „cucufa caput tectus" jelentéssel ; a reduplikációt a *cu-cufa* és *cu-cufatus* szóalakokban *talán* éppen a rokonértelmű *cucullus* és *cucullatus* analógiás hatása magyarázza. *Coiffe* a „burokban született gyermek" fejét borító hártyát is jelenti, mely a magzat méhen-belüli, tehát még az „átmeneti világ"-hoz tartozó életének a maradványa.[26] S itt már nemcsak a gyermekarcú cucullatus és Telesphoros jut az eszünkbe, hanem azok a „beteljesítő vajúdások" is *(...τελεσφόροις ὠδῖσι...)*, melyek Alexandriai Philón (De ebr. 30.) szerint az értelem által birtokbavehető világnak mint Isten egyszülött fiának a születését kísérik. *Κουκοῦλλα* a görög Du Cange szerint azt a kendőt jelenti, melylyel az újonnan keresztelt fejét letakarják. *Cuculus* kakuk jelentése közismert, de Du Cange szerint a középlatin *cucuba*, Hesychiosnál *κοκκόβα* s a görög Du Cange több középkori adata szerint *κουκούβα*, *κοκοβαϊα* és *κουκουβάγια* baglyot, vagy éppen kuvikot jelent. S így ha Hórapollón (I. 55) különböző madarakra magyarázható *κουκούφα* adatát figyelmen kívül hagyjuk is, a *halálmadár* ~ *Cucufatus* mitológiai szinonimapár szótári tükröződéséből is eleget megmutattunk.

A közép- és újkori néphit törpéi is a csuklyás halál-démon életét folytatják ; erre vall láthatatlanná tévő hegyes sapkájuk is, melyet a német néphagyományok „Nebelkappe", „felhősapka" néven ismernek. Aki pl. Dürer 1521. évi Szent Kristóf metszetét, vagy méginkább a „J. A. M. mit der Weberschütze" jelzésű mester lapját, vagy akár Quentin Massysnak az antwerpeni múzeumban őrzött festményét nézi meg, különben is a mesék törpéire fog elsősorban gondolni. A törpéknek a lélekhittel való összefüggése a néprajzi irodalomnak úgyszólván közhelye : különösen arra hivatkoznak éppen, hogy a törpék megjelenését milyen gyakran kísérik lidérc-nyomásszerű jelenségek.[27] Nemrégiben Th. Schwickert egyenesen a Kristóf-legenda magyarázatára hozott fel néhány olyan német népmondát, melyekben a barátcsuklyát viselő törpék rejtelmes módon emberek révészszolgálatát veszik igénybe.[28] Schwickert feltevését nem fogadhatjuk el : e mondák hatása alatt márcsak azért sem keletkezhetett a Kristóf-legenda, mert a legenda szöveg-története is arra vall, hogy már készen jött Nyugatra a keleti kereszténység kultúrterületéről. Annál alkalmasabbak viszont az általa idézett mondák arra, hogy a folyón átkelő törpék halálos természetét illusztrálják. Különösen érdekes számunkra az a monda, melyben a törpék helyét barátok töltik be, érdekes azért, mert Melanchthon beszélte el vejének, Sabinusnak, s ezáltal a hagyományt

Dürer kortársainál is elevennek igazolja, s érdekes azért is, mert mutatja, hogy a halandó halászokat túlvilági révész-szolgálatra kényszerítő szellemek legjellemzőbb vonása — akárcsak pl. a *Hortulus animae* halászbárkában evező, halálosan üres arcú figurájánál — éppen a cucullus, ezért helyettesíthetik barátok a törpéket.[29] A Kristóf-ábrázolások cucullatus-alakja is nyilván a csuklya folytán ment át idővel olyan átalakuláson, mely barátjellegét hol tonzúrával, hol rózsafüzérnek kezébeadásával hangsúlyozta (pl. Jobst de Negker fametszetén). Hasonló háttere lehet annak a jelentésváltozásnak, mely a német *Mönch* szó ófelnémet *munih* alakjából szabályos hangtani változásokon keresztül a magyar *manó* szóhoz vezetett.[30] De még az eredeti típustól ily módon eltávolodott ábrázolásokat is érdemes néha szemügyre vennünk. Egészen különös pl. a tübingai egyetemi könyvtár egy XV. századi fametszete: tonzúrás barát tartja a lámpát, ám caputiuma a túlsó parton egy karóra akasztva látható. (Stahl 28. sz.) Arra gondoljunk-e, hogy azon a parton, ahol a barát a lámpással van, élet, a túlsó parton, ahol az „elrejtő" caputiumot hagyta, a halál várja az embert? Stahl tanulságos ikonográfiai összeállításában ennél mesterkéltebb allegóriákat is találhatunk; az allegória hordozója gyakran a szirén, melynek a wienhauseni freskón még szintén mitikus jelentése volt.

A Kristóf-ábrázolások csuklyás mellékalakjának a „túlsó parton" világító lámpásához folklorisztikus párhuzam egy schleswig-holsteini monda: halandó révész egész éjszakán át szállítja át a túlsó partra a törpéket; mire kész velük, látja, hogy a túlsó parton rengeteg kis láng lobog: a törpék gyújtották meg odaát lámpáikat.[31] Egy VI. századi feljegyzés szerint meg egyenesen a halottak lelkeit szállítják át a hajósok Brittiába: a láthatatlan utasok csodálatos súlya alatt mélyen merül a vízbe a hajó.[32]

Ismeretes és egyes esetekben egyházi részről is elismert jelenség, hogy a római naptár hagyományai milyen szívósan őrződtek meg keresztény szertartásokban, illetőleg az egyházi év jeles napjaiban. A karácsonyban folytatódó napforduló-ünnep mellett a legtöbbet emlegetett példa az április 25-i *Robigalia*, mely a Márk-napi „búzaszentelő" szokásában él tovább.[33] A fentiekben rekonstruált összefüggés hitelét is erősíti, ha rámutatunk, hogy az a két dátum, mely különböző helyeken és időkben Szent Cucufatus napja gyanánt szerepelt, már a rómaiaknál a halotti kultusznak volt szentelve. A legrégibb följegyzések, mint pl. a *Martyrium Hieronymianum*, február 16-ra teszik

Cucufatus barcelonai ünnepét, s ez éppen a közepére esik annak a kísérteties hangulattal teli hétnek, melyet — febr. 13-tól febr. 21-ig — *Parentalia* néven a halottak emlékezetének szentelt az ókori Róma s mely többek között a „Néma Istennőnek", *Dea Mutának*, a Lar-ok anyjának, „az alvilági mocsár nymphájának" az emlékezetét is felidézte.[34] Más régi források alapján a bollandisták július 25-re teszik Cucufatus napját; ez a nap pedig a római naptárban egy másik alvilági istennőnek, *Furrinának*, a „Sötét"-nek volt szentelve.[35]

Visszatérve a buxheimi fametszethez, ahonnét kiindultunk, felmerül a kérdés, hogy vajon a stafázs egyéb tényezői nem igényelnek-e, ha nem mitológiai, hát legalábbis szimbolikus értelmezést? A harang a jobboldali kicsiny épületnek vajon csakugyan egyházi jellegét akarja-e kidomborítani, s nem inkább egyik eszköze annak, hogy az egész ábrázolás halálos kétértelműségét kedvező értelemben döntse el? Mert a halál démonai menekülnek a harangszó elől: Müllenhof német monda-feljegyzésében egyenesen az a megokolása a túlsó partra igyekvő apró nép költözködésének, hogy nem bírják elviselni a harangokat. A nyúl szerepe a középkori szimbolikában még megvilágítást kíván; a gyulafehérvári székesegyház hármas-nyúl motívuma („három nyúl mindössze három füllel, de egyiknek sem hiányzik"[36]), korántsem a gyulafehérvári székesegyház kőfaragójának szeszélyes fantáziájára vall, nem is pusztán „tréfás intermezzo", mint ahogyan románkori művészetünk történetének összefoglalásában Gerevich Tibor nevezte;[37] népművészetünkben is előfordul, külföldön is ismeretes és mindig a Szentháromság szimbóluma.[38] Baloldalt, a vízimalom környezetében, a szamárra feltápászkodni törekvő és a zsák alatt görnyedő figurák — későbbi metszeteken is különböző változatokban ismétlődő motívumok — egyenesen az antik Alvilág környezetére emlékeztetnek. Aristophanés *Békák* c. vígjátékának az elején Dionysos szolgája, Xanthias, szamárháton, vállán alig elviselhetően nehéz teherrel tart az Alvilág felé. Amor és Psyche meséjének tanúsága szerint (Apuleius, Metamorphoses VI. 18.) az alvilági rév felé igyekvő lelket fenyegető veszedelmek közé tartozik egy öreg ember, ki arra kéri az arrajárót, hogy segítse fel a farakást szamara hátára. De a léleknek feleletre sem szabad méltatnia az útjába kerülőt, mert különben ugyanolyan veszedelembe jut, mint ha az alvilági révész, Charon csónakjából kihajol, hogy a Styx habjaiból feléje ágaskodó öregembert besegítse . . . Nyilvánvaló, hogy itt a teher motívuma maga lényegesebb, mint az, hogy a teher lisztes

zsák-e vagy farakás. De ha a buxheimi metszeten a lisztet produkáló vízimalmot látjuk, a londoni Guildhall-könyvtár ugyancsak XV. századi fametszetének (Stahl 27. sz.) ugyanezen a helyén a malom előtt ugyancsak caputiumos törpe alak fát vág. Magának a malomnak mitológiai jelentőségével kapcsolatban mindenekelőtt a Sampo-ra illik hivatkozni, a finn népi epika csodamalmára, melyet a túlvilági vonásokkal jellemzett Pohjolából kell veszélyes kalandok árán a Kalevala hőseinek elhozniok. Mindenesetre meg kell jegyeznünk, hogy a minden tekintetben rejtélyes Sampo-t egyértelműen malomnak csak Lönnrot redakciója értelmezi; a folklore mai igényeinek megfelelő szöveghűséggel lejegyzett finn népi epikumokban sokkal kevesebb szó esik a malomról. De a Sampo problémájának Setälä-től származó megoldása[39] után is fennmarad a probléma, hogy a Sarkcsillag miért és hogyan vette fel a Lönnrot által követett változatban a csoda-malom vonásait. A malomzörgés kísértetiességét értelmezi a német versike: „Wir mehlen den Reichen den Tod, den Armen aber das Brot". A vízimalom — és soha sem a szélmalom — a babonában gyakran szerepel mint ördögök, koboldok, boszorkányok tanyája, különösen vízi szellemek („Mühlenbachdame", „Wassermann" a németeknél) szállják meg gyakran, vagy éppen az ördög őröl benne emberi koponyákat.[40] Még Vörösmarty exaltált hasonlata szerint is a malom zokog a pokolban . . .

Olyan nyomok ezek, amelyeket bizonyára szintén érdemes lenne tovább követni. De mindez már legfeljebb kísérő motívuma a Szent Kristóf-ábrázolások grafikai alapproblémájának, egyfelől az óriás és a gyermek, másfelől az óriás és a törpe bizonyos értelemben szimmetrikusnak mondható, vagy legalábbis egyensúlyt tartó ábrázolásának. Mert hiba volna, ha e fejtegetések, melyek inkább a törpe alak mitikus hátterét igyekeztek tisztázni, elvonnák a figyelmet magáról a szent óriásról. Óriást és törpét a folklore és a lélektan egyaránt korrelatív képzetek gyanánt állítják elénk. A csuklya és a lámpa, egyéb halálos és chthonikus attributumokkal együtt az óriásokat ugyanúgy jellemezheti, mint a törpéket. Még a „Mönch" elnevezés is, mellyel törpékkel kapcsolatban találkoztunk már, az óriás hegyi szellemeket is megilleti. A bányaszellem hol óriás, hol törpe, amiben bizonyára közrejátszik az az élmény, hogy, aki soká tartózkodik sötétben — már akár a bánya reális, akár a halál birodalmának babonás borzongással elképzelt sötétjében — elveszti tájékozódási képességét a méretek felől. „Meister Hämmerling" vagy „Berg-

Mönch" többnyire mint óriás jelenik meg, fekete szerzetes csuklyával; az annabergi Rózsakoszorú-barlangban ló alakjában. A Harzban élő szájhagyomány alapján jegyezték fel a Grimm-testvérek, hogy egyszer két bányász lámpájából kifogyott az olaj; egy óriás segítette ki őket a bajból; először megijedtek tőle, de utóbb kitűnt, hogy csak javukat akarja. „Er hatte eine grosse Kappe auf dem Kopf und war auch sonst wie ein Mönch angetan, in der Hand aber trug er ein mächtiges Grubenlicht."[41] Ilyenféle képzetekkel s nem csupán, mint Richter magyarázza, Kristóf bánya-patrónusi minőségével függnek össze azok az ábrázolások, amelyeken a szent óriás bányász-öltözéket visel.

AZ OXFORDI SYMPOSION

Erasmus tanítása nem annyira absztrakt, filozofikus formulába sűríthető fogalomrendszer, mint inkább *éthosz*, s mint ilyen, a társadalmi berendezkedésnek, a politikai életnek, a tudományos kutatómunkának éppen úgy irányítója kíván lenni, mint szabályozója a baráti együttlétnek, erkölcsi parancs és illemszabály egyszerre. Legnagyobb írói cselekedete, a lelkiismereti szabadság követelése, egy forrásból ered azokkal az udvariassági formulákkal, melyeket pl. a levélírás művészete és a beszélgetés—vitatkozás emberhez egyedül méltó menete gyanánt szintén az ő tankönyvei kodifikáltak egész Európa számára mértékadó tekintéllyel. Az erasmusi formával adekvát módszert követünk tehát, ha ahelyett, hogy gondolatrendszerét próbálnók összefoglalni, inkább egyetlen mozdulatát állítjuk magunk elé. S mert minden volt inkább, mint magános gondolkodó, ki a selyemlepkéhez hasonlóan önmagából eresztett fonalak szövedékén tör keresztül a világosság felé : a legtöbbet és leglényegesebbet akkor tudjuk meg róla, ha életének egyetlen pillanatát elevenítjük meg teljes hátterével, barátokkal és ellenfelekkel együtt, kiken szavának rezonanciáját, mozdulatainak erejét is lemérhetjük. Ezért keressük fel abban a környezetben, melyben a kényes ízlésű rotterdami a legszívesebben időzött.

Az időpont a quattrocento utolsó hónapjainak egyike. 1499 novembere. Úgy is mondhatnám, hogy az éjféli óra az újkor hajnalhasadása előtt. A szellemidézés órája. S valóban, akik akkor együtt ültek az európai műveltség reprezentatív asztala mellett, nem ismertek sürgősebb és életbevágóbb feladatot, mint hogy megidézzék a régieket ünneplő asztaluk mellé. Életre kelteni a halottakat, kolostori könyvtárak legfélreesőbb zugából előkeresni, leporolni, mohó tudásszomjjal forgatni és elmélyedő gonddal magyarázni a görög-római klasszikusokat, azokkal, mint önmaga sajátos tendenciáinak egyszer már megvalósult legmagasabb színvonalával szembesíteni a középkorból a fordulat

ritka öntudatával kibontakozó európai műveltséget. Firenzében már megtörtént a merész kísérlet Platón akadémiájának a feltámasztására, a megújult latin Múzsa előtt már hódoló menetben vonultak el az olaszok nyomában a barbár észak poéta fiai, köztük a magyar Janus Pannonius is. Már közel másfél évtized telt el azóta is, hogy Rómában tartózkodó humanisták szétküldték a világba álmélkodó tudós kollégáikhoz intézett, gondosan cizellált episztulákban a hírt: a Via Appián, régi sírok bontogatása közben egy csodálatos módon épségben maradt női holttestet tártak fel.[1] A gyönyörű női testet megkímélte minden test közös végzete, hogy másfél ezer év távolából is érintetlen szépségében tegyen tanúságot Róma városának fénykoráról. Íme az antik szépségeszményben újjászülető Európa, amint a szent asszonyokról szóló középkori legendák glóriájával is az antikvitás szimbólumát veszi körül.

De mi fordítsuk észak felé tekintetünket.

A szín, amit ezúttal magunk elé kell képzelnünk, az oxfordi szellemi arisztokrácia valamelyik találkozó-helye, mondjuk, a Mária Magdolna kollégium vendéglátó díszterme. A terített asztalt tudós és szellemes férfiak ülik körül. Az asztalfőn John Colet ül, az angol humanizmus egyik úttörője, aki nemrégiben tért haza olaszországi tanulmányútjáról, a tudós pap, akiben vallás és tudomány áthidalhatatlan ellentéte még nem vált tudatossá, a nemeslelkű barát, kinek a pályája elején álló Erasmus útmutatásban és támogatásban egyaránt annyit köszönhetett, mint keveseknek. A társaságból még Richard Charnock, a St. Mary College priorja érdemli meg figyelmünket, meg egy teológus, kinek nevét ugyan nem jegyezte fel a krónika, de igen ajka öntelt tartását: valami latin beszédet tartott éppen aznap s ez idő szerint nagyon meg van elégedve magával, szívesen venné és természetesnek találná, ha a symposion egyenesen az ő szónoki talentumát ünnepelné. De bizony a baráti együttlét más fordulatot vesz. S erről elsősorban Erasmus gondoskodik, a fiatal hollandus, ki a szigorú goudai ágostonrendi kolostorban töltött serdülő évek után az imént még Párizsban élvezte az egyetemi élet szabadabb levegőjét s most egy főúri pártfogója kíséretében Angliába kerülve, hozzá méltó barátok között bontogatja nagy reményekre jogosító szelleme szárnyait.[2]

Colet nem minden aggodalom nélkül nézte az itáliai reneszánsz szépségimádatának „pogány" irányvonalait. Hogy a már harmincadik évén túl járó Erasmus fejlődését döntően befolyásolták az Angliában töltött esztendők, abban nagy része volt

Colet irányításának. Az egyszerűbb összetételű, de korábban érett és határozottabb barát a tudomány és a vallás, a humanizmus és a kereszténység, a klasszikus ókor és a Biblia szintézisének a megteremtését tűzte ki életfeladat gyanánt az élete és tehetsége gazdag lehetőségei láttán ekkor még meg-megtorpanó Erasmus elé.

Abban az órában is, amelyben íme meglestük őket, éppen a platonikus symposionokkal hasonlítgatják össze a szellem jelenlétében ragyogó lakomázásukat és minden megszorító észrevétel ellenére szívesen érik tetten önmagukat az antikos szerepben. De a derűs poharazgatás közben támadó szellemi vetélkedés méltó tárgyát Colet a szentírásmagyarázat egy fogas kérdésében jelöli meg: mi volt Káin első bűne, amelynek következtében Isten már áldozatától is elfordult. Colet kétségkívül kitűnő mitikus érzékéről tett tanúságot, mikor a vitában azt a gondolatot képviselte, hogy Káinnak már a foglalkozása volt bűnös: bizalmatlanul a teremtő jósága iránt és a maga szorgalmában túlságosan is bizakodva, elsőnek hasogatta fel a földet, míg Ábel az önként sarjadó természettel megelégedve, a juhokat őrizte. A névtelen teológus viszont a skolasztika egész fegyvertárát hareba vitte a maga álláspontja igazolására, de jellemző, hogy Erasmus, ki egy távollevő barátot — s minket, a századok távolából feléje forduló barátait — levélben tájékoztat a vita lefolyásáról, a névtelen teológusnak — szemében a teológus prototípusának — csupán szillogizmusait említi, ezek mögött maga a szillogizmusokkal körülbástyázott álláspont szinte szóra sem érdemessé jelentéktelenedik. És még valamit kiemel róla: a szillogizmusokat egyáltalán nem az értelem hideg fénye mellett csillantotta meg, hanem valami türelmetlen, szent düh öntötte el, mintha az emberi mértéknél magasabb tudás birtokában lenne. Hangja és arckifejezése elváltozott: elég ok rá, hogy az emberi mérték, az antik *ἀνθρώπινον μέτρον* hitvallója, a bölcs és kiegyensúlyozott Erasmus megvetéssel forduljon el tőle. És a maga részéről, játszi iróniájával emelve az egész vitát abba a szférába, amelyben egykor Sókratés barátai a szerelemről beszélgettek, szeszélyes tehetségének egyik legelegánsabb ajándékát veti a beszélgetők közé. Egy réges-régi, molyoktól megrágott kódexre hivatkozik, amelynek csupán egyetlen lapját mentették meg a Múzsák, mert az az egyetlen lap egészen a Múzsáké volt.

Amit e scholsincs kódex egyetlen megmaradt lapjáról azon az egyetlen estén Erasmus a maga bűbájos latinságával barátainak felolvasott, hadd fordítsam egész terjedelmében magyarra.

„Ez a Káin amilyen szorgalmas, olyan nagy étvágyú és kapzsi ember volt. Szüleitől gyakran hallotta, hogy abban a kertben, ahonnét kiűzettek, a vetés magától nőtt, vidáman, kövér kalászokkal, nagy szemekkel, olyan magas száron, hogy mifelénk az égerfa sem nő magasabbra és nem termett körötte sem konkoly, sem tövis vagy bogáncs. Mikor erre gondolt és látta, hogy az a föld, amelyet akkoriban nyaggatott ekéjével, alig hoz valami hitvány és szűkös termést, csellel toldotta meg szorgalmát. Ahhoz a bizonyos angyalhoz lépett, aki a Paradicsomot őrizte, ravasz mesterkedései által megkörnyékezte, fényes ígéretekkel megvesztegette és rávette arra, hogy őt titkon ama boldogabb vetésből legalább néhány szemmel megajándékozza. Azt hajtogatta, hogy Isten már rég megfeledkezett az egészről; különben is, mégha ki is tudódnék a dolog, aligha esnék bántódása miatta, hiszen olyan jelentéktelen semmiség, csak azokhoz a gyümölcsökhöz ne nyúljon, amelyekre egyedül vonatkozott az isteni tilalom.

— Ugyan már — mondá —, ne légy ilyen túlbuzgó kapuőr. Hátha ez a túlzott megbízhatóságod már nincs is kedvére, hátha éppen azt akarja Isten, hogy kijátsszák és inkább leli örömét az emberek okos szorgalmában, mint tétlen beletörődésében? Hátha még érdemeket is szerzel előtte, éppen ezzel a szolgálatoddal? Hiszen angyalból már valósággal hóhérrá tett téged, hogy minket, nyomorult, veszendő embereket kegyetlenül távoltarts hazánktól; ide a kapuhoz kötött, kezedben a pallossal, holott mi már éppen mostanság a kutyákat kezdjük befogni erre a szerepre. Elismerem, mi igazán szerencsétlenek vagyunk, de a te helyzeted az én szememben bizony még nyomorúságosabb. Igaz, mi elvesztettük a Paradicsomot, mert a túlságosan édes gyümölcsöt megízleltük. De te, hogy távoltarts minket ettől, az Égből és a Paradicsomból egyaránt ki vagy zárva, s nálunk annyival is szerencsétlenebb vagy, hogy mi legalább erre is, arra is szabadon csatangolhatunk, amerre éppen kedvünk tartja. Ha nem tudnád, ezen a mi vidékünkön is éppen elég sok minden van, amivel számkivetettségünkben vígasztalódhatunk, berkek viruló lombbal, ezernyi fa, hogy nevet is alig tudunk adni valamennyinek, és szerteszét a dombok, sziklák alól fakadozó források, a pázsitos partokat kristálytiszta vizükkel nyaldosó folyók, érchegyek, árnyékos völgyek, gazdagságot ígérő tengerek. Nem is kételkedem benne, hogy gyomra mélyén a föld értékes kincseket rejteget: hogy azokat felszínre hozzam, át is fogom kutatni minden erét, vagy ha az én életemből már nem futná erre, hát majd az

unokáim biztosan megteszik. Van itt is aranyló alma, van kövér füge, van gyümölcs mindenféle fajta, sőt sok magától terem meg, hogy ama Paradicsom után sem igen kívánkoznánk, ha itt legalább örökké élhetnénk. Csak a betegségek nyugtalanítanak minket, de majd ennek is megleli ellenszerét az emberi iparkodás. Máris észrevettem bizonyos csodálatos illatot lehelő füveket. Hátha itt is találunk valamit, ami halhatatlanná tudja tenni életünket? Merthogy annak a bizonyos tudásnak mi köze az egészhez, nem látom át. Mi közöm mindahhoz, ami nem rám vonatkozik? Ám ebben a dologban nem hagyok fel a kutatással, mert semmi sincs, amit ki ne harcolna a kitartó iparkodás. Így mi amaz egyetlen kertecskéért cserébe széles e világot nyertük, te innét is, onnét is kirekesztve, sem a Paradicsomot, sem az Eget, sem a Földet nem élvezed, mert örökre csak ide vagy szögezve a kapufélfához, s mindig csak a pallost forgatva, mi mással harcolsz, mint a széllel? Csak rajta, ha eszed van, most segíts magadon is, rajtunk is. Ajándékozz meg azzal, amit a saját károd nélkül ajándékozhatsz el, és fogadd el viszonzásul, hogy megosszuk veled, amink csak van. Te szegény nyomorult, kedvezz a nyomorultaknak, te kirekesztett a kirekesztetteknek, s az elítélteknek te, aki felett még súlyosabb ítélet van kimondva.

Így elfogadtatta a legrosszabb ügyet a legrosszabb ember, persze, mert viszont az ékesszólás tekintetében a legjobb volt. A suttyomban átvett kevéske gabonaszemet gondosan a földbe dugta, hozott is az termést kamatostul, amit ismét a föld ölére bízott, újra meg újra megismételve ugyanezt. Nem is kellett sokszor visszatérnie a nyárnak, amikor neki már hatalmas tagban állottak a földjei evvel a gabonával bevetve. Mikor aztán már szembetűnőbbé vált a dolog annál, hogysem a magasságbéliek figyelmét elkerülhette volna, nagyon megharagudott az Isten. — Amint látom, — mondá — ennek a tolvajnak öröme telik a munkában és a verejtékben, nohát majd én gondoskodom, hogy ki ne fogyjon belőle. — S ahogy kimondta, minden oldalról sűrű seregét küldte a vetésre a hangyáknak, zsizsikeknek, varangyos békáknak, hernyóknak, egereknek, sáskáknak, vaddisznóknak, madaraknak és más efféle nyavalyáknak, amelyek a vetést lelegelték, részben mikor még a föld takarta, részben mikor zsendült, részben mikor már szőkülni kezdett, vagy éppen mikor már a magtárba volt behordva. Ezekhez még az égből szörnyű jégeső is járult és akkora szélvihar, hogy a gabonaszárak, bár a tölgyfa erejével vetekedtek, közönséges száraz szalma módjára törtek meg. Az őrálló angyalt felváltotta másik, s minthogy az

embernek kedvezett, emberi test lett a börtöne. Káin pedig, mikor Istent a termésből hozott égő áldozattal akarta kiengesztelni, ám a füst nem szállt fel a magasba, megbizonyosodva haragja felől, elvesztette minden reményét."[3]

Eddig a történet, amellyel Erasmus az oxfordi symposion szócsatájában részt vett. A probléma, mely a beszélgetés középpontjában áll, úgyszólván egyidős a szentírásmagyarázat történetének legkorábbi nyomaival.[4] A megoldás itt elhangzott kísérletei is nevezetes előzményekre nyúlnak vissza. Colet álláspontjával mindenekelőtt azok az antik mítoszok vethetők egybe, amelyek a földművelést mint a föld szűziességét erőszakos munkájával megsemmisítő bűnös tevékenységet állítják a pásztori léttel ellentétbe. Így áll szemben Daphnis, a pásztorok istene, Lityerséssel, a kegyetlen földmíves királlyal a Servius által megőrzött görög mondában.[5] A földművelés bűnösségének az elképzelése fedezhető fel azokban a többnyire Kelet-Európában lejegyzett és a szláv apokryphákkal kapcsolatba hozott néphagyományokban is, amelyek a földművelés megindulását Ádámnak a Sátánnal kötött szerződéséhez fűzik.[6] Gaster gyűjtéséből közli pl. Dähnhardt azt a román mondát, amely szerint Isten és a Sátán (a sok tekintetben párhuzamos iráni hagyományban Ahura-Mazda és Ahriman) úgy osztoztak meg a világon, hogy Istené a Paradicsom és az Ég, a Sátáné pedig a Föld legyen; mihelyt Ádám szántani kezdett, elébe állt a Sátán, s a föld művelését csak abban az esetben volt hajlandó megengedni, ha Ádám átadja magát neki. Az antik mítosz ítéletét földművelésről és pásztorkodásról már a hellénisztikus szentírásmagyarázat alkalmazta Káin és Ábel értékelésében. Alexandriai Philón kiemeli, hogy Káin a születés sorrendje szerint előtte, foglalkozása morális értéke szerint mögötte áll Ábelnek (De sacrificiis Abelis et Caini 11—15). Josephus Flavius egyenesen azt állítja, hogy Isten azért fogadta szívesen Ábel áldozatát és fordult el Káinétól, mert az első a természet önkéntes ajándékait, tejet és a nyáj első zsengéjét hozta az oltárra, míg a második azt, amit egy kapzsi ember erőszakos mesterkedése kényszerített ki a földtől (*ὁ δὲ θεὸς ταύτῃ μᾶλλον ἥδεται τῇ θυσίᾳ, τοῖς αὐτομάτοις καὶ κατὰ φύσιν γεγονόσι τιμώμενος, ἀλλ' οὐχὶ τοῖς κατ' ἐπίνοιαν ἀνθρώπου πλεονέκτου καὶ βίᾳ πεφυκόσιν.* Antiq. I. 54.)

Erasmus elbeszélése mindenekelőtt a néphagyományok amaig eleven irányával tart típus-rokonságot, amely a földművesnép látókörébe eső egyik vagy másik, gyakran a földművelésre káros természeti jelenséget a Genesis első fejezeteinek a tovább-

fűzésével magyarázza.[7] Egy-egy mozzanat mindenesetre az apokrif irodalom elemeivel is egybevethető. Káin a paradicsomi vegetációból kér az elzárt Éden őrizetére rendelt angyaltól ; más céllal bár, de ugyanezt teszi Ádám harmadik fia, Seth, abban a legendában, melyet „Nikodémus" apokrif evangéliumából idézve a középkorban elsősorban a Legenda Aurea népszerűsített. Eszerint Seth a paradicsomi könyörület-fájáról kér olajat az angyaltól, hogy azzal gyógyítsa meg beteg atyját, de hiába : Mihály arkangyal kioktatja, hogy Ádám betegségére a gyógyító írt csak ötezerötszáz év múlva a megváltás fogja meghozni. E hagyománynak az apokrif irodalomból maga a Legenda Aurea is több változatát idézi. Az egyik szerint adott az angyal egy ágacskát Sethnek, avval a meghagyással, hogy ültesse el a Libanon hegyén, a másik szerint ez az ág éppen a tiltott fának ága volt, amellyel Ádám vétkezett, s az angyal azt ígérte, hogy Ádám akkor fog meggyógyulni, ha ez a letört ág gyümölcsöt hoz. Az utóbbi változat szerint Seth az ágat Ádám sírjára ültette, mert mire hazaért vele, atyját már holtan találta. Az ág gyökeret vert és nagy fává terebélyesedett ; először Salamon király figyelmét vonta magára, ki a templom építésénél akarta felhasználni, de sikertelenül ; emberei pallót készítettek belőle, s ekkor Sába királynője, látnoki szemével felismerve, hogy a világ megváltója fog rajta egykor függeni, nem lépett át rajta, hanem térdhajtással hódolt előtte. A Legenda Aurea, mely éppen a „Szent Kereszt Feltalálásáról" szóló fejezetében ismerteti ez apokrif hagyományokat, tovább követi a paradicsomi eredetű ültetvény sorsát, mindaddig, amíg a fából Krisztus keresztfáját ácsolják meg. Természetes, a motiválás egyezés mellett Erasmus és a Legenda Aurea elbeszélése ellentétes irányokban fejlődik : a paradicsomi ültetvényt Káin kapzsiságból, Seth fiúi szeretetből szerzi meg, s az egyik az emberi nem nyomorúságát fokozza, a másik a világ megváltását készíti elő vele. Erasmusnál az embernek kedvező angyal büntetésből maga is emberré lesz ; az apokryphák közül Hénoch és a Jubileumok könyve tud arról, hogy az angyalok bukásának az emberi nem felé hajló érzelmeik : földi nők iránti szerelmük volt az oka.[8]

Morálja és epikuma tekintetében egyaránt kínálkozik az egybevetésre az az aetiologiai monda a kalász eredetéről, melynek magyar változatát Kriza János székelyföldi gyűjtéséből közli a Magyar Népköltési Gyűjtemény I. kötete. Kezdetben az első ember csak egy barázdát szántott, de a gabonaszárak tövig voltak megrakva, mígnem a Gonosz rávette az embert, hogy

húzzon több barázdát is. Aratáskor elbizakodva nézte a termést, ekkor Isten végighúzott a gabonaszáron, tövétől csaknem a hegyéig, csupán a végén hagyott egy ujjnyi kis fejet, és így szólt: „No te ember, mivelhogy te telhetetlen vagy, nem hajtottál szavamra, megbüntetlek téged, lássad tehát: ezután szánts amennyit neked tetszik, adok neked én is annyit, amennyit nekem tetszik." Távolabb áll Erasmus elbeszélésétől a Grimm testvérek változata az Isten áldását megbecsülni nem tudó asszonyról: e szerint Isten azért rövidítette meg a kalászt, mert az asszony hirtelenében a marokra fogott gabonacsomóval tisztogatta meg gyermekét.[9] Viszont ahhoz a parodisztikus vonáshoz, ahogyan Káin az angyalt lekenyerezni igyekszik, megint Arany—Gyulai népköltési gyűjteménye nyújt párhuzamot, ezúttal magának Gyulai Pálnak a gyűjtéséből. A három főangyalról szóló mesében a három angyal Erdély három nemzetiségét képviseli. E szerint Isten, mikor elhatározza, hogy az engedetlen embert kiűzi a Paradicsomból, először Gábort, a „magyar angyalt" küldi le. „Ádám és Éva nagyon megokosodtak már a tiltott fa gyümölcsétől s mindenképp igyekeztek magukon segíteni. Nagy vendégséggel, szép beszéddel, hízelgéssel fogadták Gábor arkangyalt, hogy valahogy lekötelezzék. Le is kötelezték szegényt, sajnálta szíves házigazdáit kikergetni abból a tanyából; visszament és kérte az úristent, hogy bízza másra ezt a terhes dolgot". A második angyaltól, Floriántól igazoló írást kér Ádám, mire az ijedten megy vissza az égbe; Michael jóllakik „Ádám és Éva uramék" házánál, s azután kikergeti házigazdáit avval, hogy „muszáj". „Azóta nem lehet a muszájt megengesztelni."

A folklorisztikus párhuzamok felsorolása még bizonyára hosszasan volna folytatható, ám ennyi is elegendő annak a szemléltetésére, hogy milyen természetű hagyományos elemek támogatták Erasmus leleményét. Az oxfordi symposion egészen másnemű tanulságainak kell még, legalább futólag, a figyelmünket szentelnünk. Mindenekelőtt azt a hanghordozást kíséreljük meg meghatározni, amely Erasmus különös szentírásmagyarázatát kísérte.

Ez a hanghordozás a legnagyobb mértékben problematikus. Kétértelmű és zavarbaejtő, mint például az erasmusi magatartás legnagyobb arányú és legismertebb kifejeződése, a *Balgaság dicsérete* is az. Képzeljük el hozzá Erasmus mosolyát. Azt a fölényes és mégis bizonytalankodó, rezignált és mégis derűs, iróniku s és mégis végtelenül szelíd, szenvedélyes és mégis fegyelmezett, kiábrándult és mégis emberszerető, magakellető és mégis

elutasító, kívánatos és mégis megközelíthetetlen, oktatóan beszédes és mégis magábazárt, megértést sugárzó, de titkokat rejtő, s mindez ellentétes lelki mozdulatokat mégis tökéletes harmóniában egybefoglaló mosolyt, melyet csak Holbein értett meg igazán és örökített meg kongeniális művészettel.

Holbein portréi valóban a legalkalmasabbak arra, hogy Erasmus vitatkozó modorát, a Káin-legenda hangsúlyát elevenebben érzékeltessék. Mert hiba volna ebben csak a bibliai elbeszélés paródiáját látni, azaz csupán a lukianosi hangot hallani ki belőle. Ha antik példaképeivel akarjuk jellemezni, nem is csak Lukianos mítosz-paródiáira, hanem egyidejűleg Platón dialógusainak a mítoszt a filozófia szellemében megújító fejezeteire is hivatkoznunk kell. Mert ott bujkál persze az irónia is a mondatok között, mintegy könnyed mosolyával jelezve, hogy állásfoglalásának a kelleténél erősebb meggyőződés hangját kölcsönözni „poétához" méltatlan türelmetlenség vagy nagyképűség volna. Mintha a meggyőződésnek volna egy szinte quantitatíve körülírható többlete, amelyet Erasmus már eleve szívesen átenged — a teológusoknak. De ez az irónikus, iróniájával elsősorban önmaga ellen forduló hanghordozás arra semmiesetre sem jogosít fel bennünket, hogy Erasmus szentírásmagyarázatának pozitív tartalmát elhanyagolhatónak tekintsük. Mert ebben Erasmus, akármilyen fenntartásokat is jelez egy-egy hangsúlya, mégis csak a humanizmus mítoszát fogalmazza meg olyan világossággal, mint ahogy ez neki is csak nagyritkán sikerült. Igaz, hogy a gonosz Káin szofisztikus svádáján keresztül, de mégis csak elhangzik a súlyos értelmű feltevés, hogy hátha Istennek is tetszőbb a küzdelmet vállaló találékony kitartás, a *callida industria*, az emberi ész, erő és akarat, mint akár az isteni eredetű tilalmakba belenyugvó tétlenség és tehetetlenség. Igazat kell adni Huizingának: Erasmus Káin-legendája a Prométheus-mondával is érintkezik,[10] a prométheusi tűz csillantja fel újra a humanista józan okosság szellemében ennek az „industriá"-nak kimeríthetetlen és beláthatatlan lehetőségeit. Az irónikus hanghordozás viszont egy percre sem megy át valami felelőtlenül csapongó rajongásba, — de Erasmus szerint ugyan kinek lehetne joga többet és határozottabbat mondani ki ennél?

Az irónia csupán egy irányban határozott visszautasítás Erasmus részéről, tudniillik a teológiai türelmetlenség irányában. Az oxfordi symposion ágáló névtelenjének ugyanúgy szól ez a visszautasítás, mint a teológiának általában. Erasmus ekkor már készen van avval az ítélettel, amelyet évekkel később abban

a sokat idézett mondatban fog megfogalmazni: *bonae litterae reddunt homines, philosophia plus quam homines, theologia reddit divos:* az irodalmi műveltség teszi emberré az embert, a filozófia több, mint emberré, a teológia pláne szentté.[11] Erasmus nem ismert magasabbrendű erkölcsi parancsot, mint emberré lenni a szó teljes értelmében. S mert a Bibliában a görög és római klasszikusok mellett az emberré nevelődésnek eszközét látta, azért indított küzdelmet — egész pályája legkövetkezetesebben és legbátrabban végigharcolt küzdelmét — hogy a Bibliát elhódítsa a teológiától, a *bonae litterae,* az irodalmi műveltség, a humanista tudomány számára.

Az a fölényes elegancia, amellyel Erasmus szentírásmagyarázata már az oxfordi symposionon elhangzott, bátran tekinthető e küzdelemben a hadüzenetnek. Erasmus bejelenti a poéta, a rétor, a tudós, a humanista, a *homo humanus,* az emberebb ember jogigényét a Bibliára s ez az európai bibliaolvasás történetében páratlan jelentőségű fordulat. Itt még ugyan inkább csak a felszabadult és felszabadító magatartás látszik, de ez a felszabadultság alapvető lélektani feltétele volt a modern bibliatudomány kialakulásának is. E kritikai bibliatudomány alapjait is sok tekintetben Erasmus rakta le s helyét a többi tudományok sorában senki sem ismerte fel határozottabban ő előtte.

Colet baráti ösztönzésének ebben is része volt. Az angol humanista Pál apostol leveleihez írt kommentárt s ennek a kommentárnak tudománytörténeti jelentőségét abban szokás meghatározni, hogy az újkori tudomány szelleme jelentkezett már benne: a szöveg értelmét, a levelek írójának intencióit kutatta józan kritikával és nem törekedett dogmatikai szőrszálhasogatásokra. Colet ösztönzi Erasmust, hogy ő ugyanilyen szempontok szerint Mózes könyveit vagy Ézsajást kísérje kommentárral. A humanizmus szelleme az elutasító válaszban éri el félreismerhetetlen győzelmét: Erasmus már nem meri vállalni a feladatot, és pedig azért nem, mert nem tud héberül. Vannak rá adatok, hogy már ekkor nekifekszik az új studiumnak is, de utóbb arról értesíti barátját, hogy abbahagyta a héber nyelv tanulását, egyrészt, mert a „nyelv idegenszerűségétől" (peregrinitas sermonis) visszariad, másrészt, mert nem lehet egyszerre mindennel foglalkozni, s a görög nyelv, az Újszövetség nyelve veszi igénybe az elkövetkező években jóformán minden idejét.[12] Mindamellett súlyos mulasztás, hogy Erasmus a hebraisztika történetében inkább csak e negatív adattal szerepel.[13] Mert igaz, hogy az ő feladata az Újszövetség modern tudományának a megalapozása

lett, igaz az is, hogy a „héber könyvek" emlékezetes harcának sem ő, hanem valamivel idősebb pályatársa, Reuchlin János volt a protagonistája. De Reuchlin küzdelmét Erasmus segítő rokonszenvvel kísérte, sőt bátran ki is állt érte,[14] mert ügyében felismerte a tudományos kutatás szabadságának az ügyét. S a héber nyelv és az ószövetségi tanulmányok helyét a humanista műveltség egészében Erasmus jelölte ki a legvilágosabban. Mindenekelőtt annak a ma már magától értetődő elvnek a végleges leszögezése az ő érdeme, hogy „ószövetségi" problémában tudományos felelősséggel a héber nyelv alapos ismerete nélkül nem lehet nyilatkozni. Az ő útmutatásának része volt abban is, hogy Hieronymus Busleyden alapítványából Louvainban létrejött a Collegium Trilingue, mely a görög és a latin nyelv mellett a hébernek a helyét a humanista tudományban intézményszerűen biztosította.[15] Mikor pedig az új intézetet a louvaini teológusok alapelveiben támadták, Erasmus ír apológiát a „három nyelv studiuma" érdekében s evvel kijelölte a hebraisztika helyét a humanizmus fundamentális tanulmányai sorában.[16]

A három nyelv studiuma Erasmus számára hovatovább politikai jelentőségű kérdéssé válik. A humanista tudomány nála vállalja a leghatározottabban azt a feladatot, hogy az európai nemzeteket közös szellemi gyökereikre eszméltesse.[17] A hármas alappillér közösségének, a közös művelődési hagyatéknak erkölcsi konzekvenciáit is bátran levonja. Ő minősíti a XVI. század politikai és világnézeti viharai között — s a közös hit szempontjának látszata mögött lényegében művelődéselméleti megokolással minősíti — polgárháborúnak európai államok egymás közötti hadviselését. S tette ezt éppen azokban az években, amikor az általa javasolt béke-politika Magyarországot menthette volna meg Mohácstól.[18]

*

Káin és Ábel problémája, mely Erasmus játékos szellemét meghitt baráti körben foglalkoztatta, több mint másfél évtizeddel később, szinte a mérkőzésre kihívó jel gyanánt, megdöbbentően komoly hangsúllyal került ismét eléje. 1516. december 11-én Böles Frigyes lochaui várából, a tudománykedvelő választófejedelem titkára, Georgius Spalatinus ír levelet Erasmusnak. Spalatinus, kinek Erasmus eszméi terjesztésében is voltak érdemei, — Erasmus első béke-röpiratainak egyike, az Antony Bergenhez intézett levél az ő német fordításában terjedt el — egy közelebb-

ről meg nem nevezett ágostonrendi szerzetes problémáját bocsátja a Mester ítélete alá. A jóakaratú, de középszerű literátor, a tudós respublica fejével állva szemben, nem minden restelkedés nélkül és csak hosszas mentegetőzés után terjeszti elő barátja kérdéseit, annál is inkább, mert ezek a kérdések voltaképpen csak formájukban szerény megfogalmazásai a leghatározottabb bírálatnak. Spalatinus névtelen barátja ugyanis egyrészt azt kifogásolta, hogy Erasmus túlságos előnyt juttat Szent Jeromos tudományának Szent Ágoston hitével szemben, másrészt, hogy az apostoli levelek magyarázatában, éppen Szent Ágoston mellőzése folytán, olyan álláspontra jut, mely szolgálhat talán egy feddhetetlen antik jellemeket nevelő morál alapjának, de nem a keresztény hit alapkövének. Erasmus eszerint nem domborítja ki kellőképpen az eredendő bűn jelentőségét a paulinus teológiában s elhomályosítja az apostoli szerző eredeti intencióját, mikor a „cselekedetek vagy a törvény igazsága" alatt, amelyet ez a megigazuláshoz elégtelennek mond, az istentisztelet külsőleges és merev formáit érti csupán. Luther szerint — mert az ő szenvedélyes hangja üt át a baráti közvetítés udvarias szólamain — Pál apostol kijelentése még a tízparancsolatra magára is vonatkozik: ha azt, mint Isten erkölcsi követelésének legautentikusabb foglalatát, meg is tartja valaki, Fabritiusok és Regulusok erkölcsi tökéletességét elérheti ugyan, de keresztény hit nélkül nem üdvözül. „Mert nem úgy van, ahogyan Aristotelés gondolta, hogy az igazság gyakorlata közben magunk is megigazulunk — legfeljebb az igazság hipokritái lehetünk így —, hanem igazságot cselekszünk, ha igazakká leszünk. Tehát szükségképpen magunknak kell előbb megváltoznunk, azután változhatnak csak meg cselekedeteink; előbb tetszett meg Istennek Ábel maga, s csak azután Ábel áldozata."

Luther Erasmusszal szemben érvényesített kifogásai kettejök ellentétét mindjárt az első alkalommal a leglényegesebb ponton ragadták meg. Európa humanista kultúrájának szókratikus örökségével szemben itt a vallás által lenyűgözött lélek sötétebb mélységei nyílnak fel. Erasmus racionalista etikája éppen úgy alapvető mozzanata egész magatartásának, mint Sokratésének az a tanítás, hogy az igazság megismerését feltétlenül követi az igazság gyakorlása.[19] S micsoda együgyűség volna a történetírótól, ha ahelyett, hogy az emberiség fiatal értelmének ezt a derűs önbizalmát történetileg iparkodnék megérteni a görög történelem és a klasszikuskori görög műveltség teljes összefüggésében, a modern pszichológia vagy akár a modern társa-

dalomtudomány alapjáról vitába szállna Sókratésszel. Erasmus is tudta, hogy Luther kegyelemtana létalapját támadja meg, s amire nem tudták rávenni az egymásután következő pápák hogy ti. Luthert támadó irattal igazolja a saját orthodoxiáját: arra kényszerítő erővel ösztönözte idővel Luther kegyelemtanának teljes kibontakozása. Ez váltotta ki egy évtizeddel később a *liberum arbitrium* és a *servum arbitrium*, a szabad akarat és a determinizmus áttörhetetlen bilincsét hordozó akarat nagy vitáját. De minden jel arra vall, hogy az ismeretlen ágostonrendi barátnak Erasmus ekkor még nem is válaszolt;[20] nevezetes 95 pontját is csak egy évvel később, 1517-ben tűzte ki Luther a wittenbergi vártemplom kapujára.

Erasmusnak, ki egyetértett Lutherral az egyházi visszaélések kérdésében, a teológiai vitáktól meg elvileg tartózkodott, egyfelől mert meddőeknek tartotta azokat, másfelől mert Európa szellemi egységét féltette tőlük, a szabad akarat kérdésében fel kellett szólalnia, mert a humanizmust látta veszélyeztetve Luther álláspontja által. Egyébként ismeretelméleti önkorlátozása ugyanúgy jellemző a humanizmusra, mint ellentéte: az ember korlátlan megismerőképességének a firenzei platonizmusban kialakult meggyőződése. Erasmus majdnem szó szerint ismétli Marsiglio Ficino egy hasonlatát: „ami a szem a test számára, az az értelem a lélek számára" — éppen azért utasítja el magától azokat a dogmatikai kérdéseket, amelyekhez a *ratio* nem férhet, amelyek „túllépik az emberi mértéket", amelyek — teszi hozzá nem minden irónia nélkül — „arra az időre vannak fenntartva, amikor majd nem tükörben és nem hasonlatban látunk, hanem színről-színre szemléljük Isten dicsőségét". Hangsúlyozza azt is, hogy Luther determinizmusával szemben sem dogmatikai érdekből emel szót, hanem mert Luther álláspontja megszünteti az ember erkölcsi felelősségét s ezáltal az erkölcsi életet veszélyezteti. Hová lesz az emberi törekvés értéke, ha az ember úgy van Isten kezében, mint az agyag a fazekas korongján? És hová lesz az *eruditio*, a tudomány, a *humana prudentia*, a józan emberi értelem, ha Luther minden érvvel és bizonyítékkal szemben fölényesen a benne megnyilatkozó szellem spontaneitására hivatkozik?

Isten kegyelmi tényét Erasmus már arra korlátozza, hogy embernek teremtett minket, akinek természetadta képessége különbséget tenni jó és rossz között, s akinek természetadta képessége az is, hogy a jó irányában nevelje önmagát. „Elviselhetetlen volna az az ember, aki így szólna Istenhez: Miért nem

teremtettél engem angyalnak? Méltán felelné neki az Isten: Arcátlan, ha békának teremtettelek volna, mi jogod volna panaszkodni? És ha a béka kérné számon: Miért nem teremtettél pávának, tarka tollakkal pompázónak? — nem felelné-e jogosan: Hálátlan, hiszen gombának vagy hagymának is teremthettelek volna: most legalább ugrándozol, iszol, énekelsz. Vagy ha a baziliszkusz mondaná vagy a vipera: Miért teremtettél mindenki szemében gyülöletes állatnak, mindenkire halálthozónak s nem inkább juhnak? Mit felelne Isten? Talán ezt mondaná: Nekem így tetszett és ez felel meg a világegyetem szépségének és rendjének . . . *Nem elég az neked, hogy a magad nemében tökéletes állat vagy?* Nem azért adtam neked a mérget, hogy gyilkolj, hanem, hogy evvel a fegyverrel védd meg magadat és fiókáidat, mint ahogy az ökör a szarvat, az oroszlán karmait, a farkas fogait, a ló patáit kapta. A ló teherhordó, az ökör az eke elé való, a szamár és a kutya segíti a munkát, a juh az ember táplálkozásában és öltözködésében hasznos, te pedig értékes gyógyszert nyujtasz." A parabolában nem az a legérdekesebb — legalább is a szabad akarat gondolatmenetébe nem evvel a tanulságával illeszkedik —, hogy a világrend szépsége és rendje az ember érdekével látszik azonosnak, minden állat értékét az ember határozza meg, hanem, hogy minden állat annyit ér, amennyire a maga nemében tökéletes. Ez az embernek szól: önmaga természetadta lehetőségeit kell tökéletességre vinnie. Ami viszont egy antropológiát is feltételez: mik is az ember sajátos természetadta lehetőségei?

Erre a kérdésre más összefüggésben, az üldözött Béke panaszában adja meg Erasmus a legkörültekintőbb választ. Valamennyi emberi tulajdonság — a negatívumok is és a pozitívumok is, az is, amiben egyeznek, az is, amiben különböznek egymástól — az embert társas lénynek határozza meg. A *ratio*, mely minden embernek egyformán megadatott és csak az embernek minden élőlény közül, a nyelv, mint az érintkezés elsőrendű eszköze, a tudományok és az erények minden emberben elvetett magvai, az engesztelékeny, szelíd lélek, a könnyek — amihez Erasmus egyebütt még a mosolyt és az ölelni tudó karokat csatolja —, az ember természettől fogva való gyönge testalkata és fegyvertelensége, mely az erők egyesítését tette szükségessé és az államalkotásra vezetett — e prótagorasi vonást Erasmus még avval egészíti ki, hogy az alapvető egyezéseken túl test és lélek különböző tulajdonságai úgy vannak elosztva, hogy egyik ember kiegészíti a másikat. Az a természetes vonzalom, mely az embert

az emberhez fűzi, a szóhasználatban is tükröződik : *humanum*nak, azaz emberinek azt nevezik éppen, „ami a kölcsönös jóakaratra vonatkozik", a *humanitas*, azaz emberség, nem a puszta emberi természetet jelenti, hanem „az emberhez méltó erkölcsi magatartást". S az emberek antropológiai egymásrautaltságát, mely már abban is megmutatkozik, hogy születésükkor elpusztulnának, ha nem volna, aki gondozná őket gyámoltalanságukban, kiegészíti a nemzetközi kereskedelmi kapcsolatok szükségessége, hiszen a különböző vidékek mást és mást termelnek. Az irodalmi műveltségnek jut Erasmus művelődéselméletében elsősorban az a szerep, hogy mind e természetadta lehetőségeket tudatosítsa és ápolja, azaz az embert emberré tegye. De a *bonae litterae* egységébe egyformán beletartozik az európai műveltség görög-latin öröksége és a Biblia, csak ne szőrszálhasogató teológusok kovácsoljanak fegyvert ez utóbbiból, hanem Krisztus szelíd filozófiáját olvassák ki belőle, amelyet különben Erasmus már ugyanúgy emberi alkotásnak tekint, mint akár Sókratés filozófiáját.

Az ember igazi értéke tehát a társas együttlétben mutatkozik meg, de nem türelmetlen tudósok között, hanem olyan symposionokban, ahol Sókratéshez és barátaihoz hasonlóan önmérséklő iróniával közelítik meg a bölcs beszélgetőtársak az igazságot. És a társadalomban, de nem a XVI. század széthúzó erőktől felbomlással fenyegetett társadalmában, hanem azon az eszményi szigeten, ahol nincsenek egymással szembenálló osztályok, kizsákmányolók és kizsákmányoltak, csak emberek. Ez az a sziget, amelynek Erasmus barátja, Morus Tamás ad nevet : Utopia, Seholsincsország, s Morus az, aki majd részletesen feltérképezi, de már Erasmus is rátette földjére a lábát, legalább futólag. S ami a legfigyelemreméltóbb, itt nemcsak az elvesztett Paradicsomért kárpótlást nyújtó vegetációt, hanem embereket is talál, akik evvel Káin kapzsisága nélkül élni is tudnak. Az az eszményi társadalom, amelyet Erasmus miniatür-utópiája gyors vonásokkal felvázol, természetesen, mint minden utópia, egy irreális feltevésre épül, mint munkahipotézisre. A szigeten, melyről világjárt hajósok hoznak hírt, különös gyökér terem, táplálóknak egészségesebb a búzakenyérnél s amellett, a sziget mesés éghajlata alatt, megművelése rendkívül könnyű. Termesztésével és feldolgozásával csak napi egy órát töltenek, igaz, hogy ebben a munkában mindenki egyformán résztvesz, a király is. Utána mindenki visszatér a maga foglalatosságához, jó erkölcsökben nevelik gyermekeiket és azt teszik, amiben kinek-kinek kedve

telik. Ők azok, akik „az emberhez legméltóbb életet" *(humanissimam vitam)* élik. Mindez természetesen „csak" utópia. De igen józan, önkényes premisszája ellenére is könnyen belátható, egészséges társadalomfilozófiai magva van: a termelés megkönnyebbedése a jólét általános fokozására és a munkaidő általános csökkenésére vezet, ha a termékek fokozódó bősége az osztálytársadalom megszűnésével, a munka és a termelt javak egyenletes elosztásával jár együtt. Az *otium*, a szabad idő is így válik köztulajdonná s a szabad szellemi foglalkozás, a szabad idő emberhez méltó kitöltése, melynek biztosítása legalább egy kisebbség számára az ókorban a rabszolgaság intézményének a fenntartását követelte meg, s mely minden osztálytársadalomban csak kevesek kiváltsága marad, ezen az úton válik egyetemes emberi értékké.

JEGYZETEK

A KÉT ÁDÁM–MÍTOSZ TÁRSADALMI HÁTTERE

Felolvastatott a XXI. Nemzetközi Orientalista Kongresszuson Párizsban, 1948-ban, először — kivonatosan — franciául jelent meg az Actes du XXI[6] Congrès International des Orientalistes (Paris, 1949) című kiadványban, majd oroszul az Acta Orientalia I. kötetében (1950), végül magyarul az Antik Tanulmányokban (1954).

[1] Göttinger Handkommentar zum Alten Testament, I. Abt. I. Bd. 1922, 4—25, 101—115.

[2] Fr. Schwally: Die biblischen Schöpfungsberichte. Archiv für Religionswissenschaft, 9(1906), 159—175. Mint most a széles tömegek felvilágosítására szánt, de a tudományos kutatás szempontjából is sok tekintetben gondolatébresztő könyv új kiadásából látom, már nemcsak két variánst, hanem két egymásból le nem vezethető elbeszélést különböztet meg E. Jaroszlavszkij: Библия для верующих и неверующих. 1958. 37.

[3] Vö. H. Schmidt: Die Erzählungen von Paradies und Sündenfall. 1931. 7. Jelentéstanilag ennyit B. Jacob is elfogad: Das erste Buch der Tora. 1934. 83; hozzáfűzött apologetikus fejtegetéseit nem szükséges ismertetnünk. A. Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 1930[4]. 51 egyiptomi párhuzamot közöl: a fazekaskorongon embereket formáló Chnum ábrázolását. *Szolgálatra*, mégpedig *többek között* a növényvilág és az állatvilág ápolására is teremtik meg az embert az istenek a babyloni teremtés-mítosz szerint, vö. A. Ungnad: Die Religion der Babyloner und Assyrer. 1921. 57.

[4] E munkásság értékelését többek között l. L. Klimovics tollából, Goldziher egyik munkájának moszkvai kiadása élén: Культ святых в исламе, 1938, 4. és köv. ll. Vö. még И. Ю. Крачковский: Над арабскими рукописями. 1948.[3] 111 és Очерки по истории русской арабистики. 1950. 145—146.

[5] Goldziher: Der Mythos bei den Hebräern. 1876. 75. Hasonló felfogás alapján mondja Hésiodos (Theogonia 124) a Nappalt (Hémera) az Éjszaka (Nyx) leányának, vö. H. Fränkel: Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. 1951. 143.

[6] I. m. 104.

[7] Vö. alább a Pandóra-mitoszok Vergilius pásztori Múzsája és Az oxfordi symposion c. tanulmányokat.

[8] A palesztinai kertművelés realitását az Éden-kert mítosza mögött, részleteiben talán kissé túlzóan is, A. Brock—Utne: Der Gottesgarten. 1936. 8 és köv. ll. hangsúlyozza. Mezopotámiai gazdasági viszonyokat feltételez a háttérben M. Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. III. 1923[2], 244.

[9] H. Gressmann: Die Paradiessage. Harnack-Festgabe. 1921. 24—42. Vö. még különösen A. Dieterich: Mutter Erde. 1925.[3] *passim* és H. Schmidt: i. m. 23—24.

[10] Vö. W. Stärk: Die Schriften des Alten Testaments. III. Abt. I. Bd. 1911, 73.

[11] Goldziher: i. m. 69.

[12] Schwally i. h. egy a Fidzsi-szigeteken feljegyzett hagyomány analógiájára utal, mely szerint az istenség sok félresikerült kísérlet után teremti meg a nőt az ember mellé.

[13] Szabó Árpád: Egy cerami mythos és a bibliai bűnbeesés. Ethnographia-Népélet 53 (1942), 1—9 és Der halbe Mensch und der biblische Sündenfall, Paideuma 2 (1941) 95—100. Pákozdy László Márton: Egy cerami mythos és a bibliai bűnbeesés. 1944, ellenvetései inkább apologetikus, mintsem történeti-filológiai természetűek.

[14] Ipsa quoque immunis rastroque intacta nec ullis — Saucia vomeribus per se dabat omnia tellus . . . Ovid. Metam. I. 101—102.

[15] Vö. Gunkel: Göttinger Handkommentar, id. kötet 111.

[16] Vö. Jacob: i. m. 57. A magyarázatra talán alkalmat adhatott valamilyen homályos emlékezés a babylóni teremtés-mítoszra, amely valóban tud az istenek tanácskozásáról, l. Ungnad i. m. 56.

[17] Lukianos, Pro imaginibus, már mindenesetre a bibliai elképzeléssel mint durva antropomorfizmussal gúnyolódik ; vö. alább a Lukianos környezetéhez c. tanulmányt.

[18] Vö. A. Harnack: Dogmengeschichte. 1914.[5] 120.

[19] Vö. Endrei Gerzson: Adalékok az emberi beszédmód elvéhez a szentírásmagyarázat történetében, 1898. és I. Rabin: Studien zur vormosaischen Gottesvorstellung. I. 1929. 98. Az elvet Pál apostol is ismeri, Rómaiakhoz írt levél, 6, 19, és Galatákhoz írt levél 3, 15.

[20] Jacob: i. m. 58.

[21] Exod. XX. 4. és Deut. V. 8. A képtilalmat egyenesen a thériolatria tilalmával azonosítja Josephus Flavius kivonata : *ὁ δὲ δεύτερος κελεύει μηδενὸς εἰκόνα ζῴου ποιήσαντας προσκυνεῖν*. Antiq. III. 5, 5. Vö. még Pál levele a rómaiakhoz, I. 23. H. Th. Obbink: Jahwebilder, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Neue Folge, 6 (1929), 264—274 tagadásba veszi, hogy a dekalógus képtilalmából vagy egyéb adatokból Jahve bármily ábrázolására lehetne következtetni, de elismeri a Jahvekultusz mellett Anu, Enlil és Ea körébe tartozó idegen istenek befolyását ; a Jeróbeám által felállított bikában sem isten-ábrázolást, hanem csak a láthatatlan isten „piedesztál"-ját hajlandó elfogadni, de elismer annyit, hogy a néphit nem volt képes isten és a piedesztál között ilyen finom megkülönböztetést tenni.

[22] A. Jeremias: i. m. 265, 439 stb.

[23] Uo. 717. és 719. Vö. még W. Robertson Smith: Lectures on the religion of the Semites. 1927.[3] 310, és M. Löhr: Alttestamentliche Religionsgeschichte. 1921. 20—21. E. Meyer: Geschichte des Altertums. II. Bd. 2. Abt. 1931. 154—155 stb. — Az ugariti mitológia főistene, El, bikaalakban egyesül Asherat anyaistennel ; ezt az Európa-mítosz Zeusával állítja párhuzamba F. M. Cornford: Principium Sapientiae. 1952. 252—253. Zeus eredeti bikaalakú elképzelésére többek között természetesen „tehénszemű", illetőleg tehénalakú párja, Héra és Ió mítoszából is következtethetünk, aminthogy ugyancsak az ugariti Baal bika-természetének a bizonyítékát látja abban a Ras Šamra szövegben, amely Baal és egy

fiatal üsző szerelméről ad hírt, H. Bauer: Die Gottheiten von Ras Schamra. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Neue Folge. 12 (1935). 56. Meek, American Journal of Semitic Language and Literatures, 45 (1929) 157 megfigyelése alapján, amely szerint Áron kultikus vétségért meghalt két fia, Abihu és Nadab, I. Jeróbeám két fiára (Abija és Nadab) emlékeztet, Dornseiff arra következtet, hogy Exodus XXXII. elbeszélése az aranyborjúról támadás a Jeróbeám által bevezetett — egyébként az ókori keleten általános — bikakultusz ellen: Antikes zum Alten Testament. II. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 12 (1935), 164.

[24] Schwally: i. h.

[25] Gressmann i. h.

[26] Vö. Renan: Histoire générale et système comparé des langues sémitiques (1855) bevezetéséhez Goldziher bírálatát: Renan mint orientalista. 1897. 28—30.

[27] Vö. Az oxfordi symposion és A. Brock—Utne: Die religionshistorischen Voraussetzungen der Kajin-Abel-Geschichte. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Neue Folge, 13 (1936), 202—239. H. Schmidt magában az Éden-kertről szóló elbeszélésben, Gen. II—III-ban három, eredetileg egymástól független, de egyaránt a szerelem aetiologiai mondájának tekinthető elbeszélést vél kielemezhetni: az asszony megteremtésének, a „tudás fájának" és az „élet fájának" utólagosan egybeszerkesztett mítoszát, s e három mítoszt iparkodik a Genesis különböző Jahvista és Elohista forrásszövegei között elosztani. H. Schmidt: i. m. 47.

[28] W. Wundt: Völkerpsychologie, V. Bd., 3. Teil (1915), 183—184.

[29] Wundt i. m. V. Bd. 2. Teil (1914), 396. Káin és Ábel mítoszáról a Bolsája Szovjetszkája Enciklopedija 2. kiadása (1950, I. k. 68) világosan kimondja, hogy a palesztinai állattenyésztő és földművelő törzsek ősi küzdelmének az emléke ismerhető fel benne.

[30] В. И. Авдиев: История древнего востока 1953.[2] 390. Hasonló ellentétekre nézve a pásztor-nomád honfoglaló magyarok és a földművelő szlávok között l. Molnár Erik: A magyar társadalom története az őskortól az Árpád-korig, 1949,[2] főleg 41. és köv. 11., 96. és köv. 11.

[31] Avgyijev: i. m. 385. s köv. 11.

[32] Lenin művei. 29. kötet, 1953. 427.

[33] Ezekről l. a Pandóra-mitoszok valamint Az oxfordi symposion c. tanulmányokat.

[34] Sztálin: A leninizmus kérdései. 1953. 601.

[35] Vö. Avgyijev: i. m. 405.

[36] Vö. pl. Simon uralkodásáról Makkabeusok I. könyve XIV. 6—15. v.

[37] Marx—Engels: Válogatott levelek, 1950. 87.

Először a Munkák és Napok kétnyelvű kiadásához (1955) járuló tanulmányok sorában és egyidejűleg angolul, orosz nyelvü kivonattal az Acta Ethnographica IV. kötetében (1955) jelent meg.

[1] Vö. Kerényi Károly: Prometheus. Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz. 1946. 26. Hasonló aetiologiai mondát ismernek az udmurtok a növényi táplálékot illetően: az ember úgy osztozkodik a medvével — bár a választást isteni-állati partnerére bízza —, hogy a répából azt tarthatja meg, ami a föld alatt, a zabból, ami a föld felett van. B. Munkácsi—D. R. Fuchs: Volsbräuche und Volksdichtung der Wotjaken. 1952. 169.

[2] W. Robertson Smith: Lectures on the religion of the semites. 1927.[3] 304. és köv.

[3] Munkácsi Bernát—Kálmán Béla: Manysi (vogul) népköltési gyűjtemény. III. kötet, 2. rész. 1952. 90.

[4] A. Thomsen: Der Trug des Prometheus. Archiv für Religionswissenschaft. XII. 1909. 460. és köv.

[5] Porphyrios tudósítása mindenesetre i. e. 300 tájára, Theophrastosra vezethető vissza.

[6] Vö. Kohlbach Bertalan: Állatvédelem a zsidóságban. IMIT-Évkönyv 1910. 112.

[7] E. Schwartz: Prometheus bei Hesiod. Berliner Sitzungsberichte. 1915. 136.

[8] XVIII—XIX. századi utazók még az Égei-tenger szigetein is megfigyelték, hogy a helyi lakosság a narthéx (ferula) szárát tűz szállítására használja fel, l. Mazon: Hésiode 1928. 88. Másként magyarázza a narthéx mitológiai szerepét A. Kuhn: Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks 1886.[2] 215., viszont ausztráliai primitívek tűz-botjának hasonló szerepére utal E. E. Sikes: Folklore in the Works and Days of Hesiod. The Classical Review. 1893. 389. A növénynek a bodzafáéhoz hasonló belében a tűz lassan terjed s így sokáig megmarad a parázs, l. — utalással Proklos és Plinius adatára is — K. Weule: Die Kultur der Kulturlosen. 1910. 75.

[9] А. П. Иванова: Искусство античных городов северного Причерноморья. 1953. 118.

[10] D. Ohly: Griechische Goldbleche des 8. Jahrhunderts v. Chr. 1953. Cook, Gnomon. 26 (1954) 107—110. Szilágyi János György hívta fel a figyelmet e típus képviselőjére a Budapesti Szépművészeti Múzeumban: Egy attikai aranyszalag az i. e. VIII. századból. Antik Tanulmányok 3 (1956) 23—36. és Some problems of Greek gold diadems. Acta Antiqua Acad. Scient. Hung. 51 (1957) 45—93.

[11] Más kérdés, hogy Pandóra-ábrázolások feltételezendők-e Athéné Parthenos sisakjának képzőművészeti előzményei között. E sisak állatábrázolásairól fogalmat adnak: a madridi másolat, Aspasios gemmája és — jellemzően megint csak — egy kercsi aranymédaillon, vö. Hekler Antal: Die Kunst des Pheidias. 1924. 24. és Ch. Picard: Manuel d'archéologie grecque. — La sculpture. II. 1939. 384—389. Érdekes mindenesetre, hogy a szobor talapzata Pausanias I. 24, 7 szerint Pandóra születését ábrázolta, ennek állítólagos másolatáról l. A. Maier: The representation of the birth of Pandora on the basis of the Athena Parthenos. Revue Archéologique. 2 (1904) 109—114.

[12] A. Dieterich: Mutter Erde. 1925.[3] 82. Hozzátehetjük még Gé és Kybelé azonosítását már Sophoklésnál: Philoktétés, 391—402.

[13] C. Robert: Pandora. Hermes. 49 (1914) 17—38. Vö. már előbb (1898) Wilamowitz: Goethes Pandora. Reden und Vorträge. 1913. 402. l. j. utalását a „mindent adó" föld Pandóra nevére Aristophanésnál (Madarak 971) és Philostratosnál (Vita Apollonii 6, 39).

[14] St. Langdon: Sumerian epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man. 1915. 35—37.

[15] E. Lisco: Quaestiones Hesiodeae criticae et mythologicae. 1903. 27—38. Kritikájához vö. főleg P. Friedländer: Herakles. 1907. 39—45.

[16] A. Kirchhoff: Hesiodos Mahnlieder an Perses. 1889.

[17] E. Schwartz i. h. 134—148. E rekonstrukcióról jogos iróniával jegyzi meg E. Meyer, hogy lehet még jobb is, mint Hésiodos elbeszélése, csak sajnos, Hésiodosnál nem található meg. Viszont annak a feltevésnek a bizonyításával, hogy a Pandóra-mítosz és a Pithoigia-ünnep aetiologiai mondája összeolvasztásával állunk szemben, E. Meyer marad adósunk, l. Kleine Schriften. II. 1924. 29.

[18] Így, helyesen W. Headlam: Prometheus and the Garden of Eden. The Classical Quarterly. 28 (1934) 64—71.

[19] Korábbi idevágó dolgozatait is összefoglalóan l. P. Waltz: À propos de l'Elpis Hésiodique. Revue des Études Grecques. 23 (1910) 49—57. Messzemenő következtetéseket fűz ehhez az álláspontho H. Türck: Pandora und Eva. 1931. Ő *ἐλπίς*-t egyenesen „Hoffnung und Furcht"-nak értelmezi s a „prométheusi" ember szempontjából tartja elvetendőnek, többek között a „filiszter" goethei meghatározására is hivatkozva:

Was ist ein Philister?
Ein hohler Darm,
Mit Furcht und Hoffnung gefüllt,
Dass Gott erbarm!

Természetesen mindennek már Hésiodos interpretációjához semmi köze; de ha e gondolat antik előzményeit keresi Türck, idézhette volna Démónax meghatározását a szabad emberről Lukianosnál: *τὸν μήτε ἐλπίζοντά τε μήτε δεδιότα* (Luk. Vita Dem. 20; vö. még Quomodo hist. conscr. 38. és De mercede conductis 11).

[20] P. Girard: Le mythe de Pandore dans la poésie hésiodique. Revue des Études Grecques. 22 (1909) 217—230.

[21] U. von Wilamowitz-Moellendorff: Hesiodos Erga. 1928. 51.

[22] T. A. Sinclair: Hesiod, Works and Days. 1932. 14.

[23] Mazon kétnyelvű kiadása, 72. Részletesebben fejti ki ugyanezt az álláspontot már előbb: Hésiode, Les travaux et les jours. Édition nouvelle par P. Mazon. 1914. 53—56.

[24] H. Fränkel: Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. 1951. 163—164. Vö. még Fränkel: Drei Interpretationen aus Hesiod. Reitzenstein-Festschrift. 1931. 17—22.

[25] A. Boeckh: Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften. 1886.[2] 10.

[26] Aetiologiai monda és filozófia kapcsolatára nézve vö. K. Reinhardt: Platons Mythen. 1927. 60. Sok tekintetben általánosítható az aetiologiai mondára az, amit a vele sokszorosan összefüggő, sőt bizonyos értelemben azonosítható kozmogóniai mítoszok paradoxiájára nézve állapít meg Kerényi Károly: „Denn ein mythologischer Bericht wird immer aus dem Anschaulich-Bestehenden aufgebaut, selbst wenn er die Enstehung der Welt — ihre Schöpfung oder Gründung erzählt". Prometheus. 26.

[27] Csak ilyen értelmű megszorítással fogadható el F. M. Cornford véleménye, amely szerint Hérakleitos éppen a dialektika hiánya miatt támadta Hésiodost. Principium Sapientiae. 1952. 114. és 148.

[28] Sinclair i. m. 13. Frazer még azt a kanadai indián hagyományt említi ebben az összefüggésben, amely szerint az ember a halhatatlanságot őrizte magánál egy csomagban, mindaddig, amíg az asszony kíváncsiságból ki nem nyitotta azt s ezzel a halhatatlanság kiszabadult és elveszett az ember számára. Pausanias's Description of Greece. Translated with a commentary by J. G. Frazer. II. 1912. 319—320.

[29] F. Dornseiff: Antikes zum Alten Testament. I. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Neue Folge. 11 (1934) 61.

[30] A. Wünsche: Der Midrasch Bereschith Rabba. 1881. 86. Annak a mese-motívumnak párhuzamaként, hogy „mindenüvé szabad menni, csak egy helyre nem," Heller Bernát is számontartja: A héber mese, é. n. I. 23. Das hebräische und arabische Märchen. J. Bolte—G. Polivka: Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm. IV. 1930. 322.

[31] Kálmány Lajos: Világunk alakulásai nyelvhagyományainkban. 1893. 34.

[32] Uo. 35. l. Afrikai (mikulve) párhuzamát l. C. Einstein: Afrikanische Legenden. 1925. 19. A bibliai mannából sem volt szabad fölösleget, vagy tartalékot szedni, Exod. XVI. 19—20.

[33] Kálmány i. h.

[34] Az udmurt szöveget és magyar fordítását l. Munkácsi Bernát: Votják népköltészeti hagyományok. 1887. 53—54.

[35] Georgij Leonidze: Sztálin ifjúsága. Fordította: Kardos László és Raics István. 1949. 43.

[36] Fuchs-Fokos: Volksdichtung der Komi (Syrjänen). 1951. 211—212.

[37] Kálmány i. m. 39.

[38] *'ādām* = ember, *'ădāmā* = föld, *'ādôm* = vörös. Annak a földnek a vörös színéről, amelyből az agyag az ember teremtéséhez vétetett, még friss mitológiai érzékről tanúskodó elmélkedés olvasható Josephus Flaviusnál: Antiqu. I. 2.

[39] Barna Ferdinánd: A votjákok pogány vallásáról. 1885. 5.

[40] Kálmány i. m. 42.

[41] Uo. 43.
[42] Arany László Összes Művei. II. 1901. 123—124.
[43] Kálmány i. m. 43.
[44] Mecklenburgban és Sziléziában pl. a gyermekágyas nő hathetes tabu-ideje alatt nem nézhet tükörbe, ezért több helyen ilyenkor lefüggönyözik a tükröt, A. Wuttke: Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. 1860. 207. Szilveszter-éjszakán éjfélkor hívásra halottak jelennek meg a tükörben, uo. 224. A gyermek elé egyéves koráig nem szabad tükröt tartani, különben dadogni fog vagy beteg lesz, uo. 201. Éjszaka egyáltalán nem szabad tükörbe nézni, mert az ördög jelenik meg benne, uo. 132. A tükör leleplezi a boszorkányt, s felvilágosítással szolgál a jövőre nézve is, uo. 55. Nógrádi babona szerint szopós gyereknek nem jó a tükörbe nézni, mert akkor nem jön a foga. Versényi György: Adalékok a gyermekekről való magyar néphithez. Ethnographia. 5 (1894) 114. Aligha accidentális a tükör szerepe abban a magyar hagyományban, amely szerint a koldustól a kenyeret megtagadó szívtelen leány éppen akkor válik kővé, amikor a tükörbe néz, l. Moór Elemér: A ház karbantartásával kapcsolatos szokások. Ethnographia-Népélet. 44 (1933) 158. Nem pszichoanalitikai látszat-eredményei, hanem anyaggyűjtése folytán tanulságos Róheim Géza: Spiegelzauber. 1919. Vö. még E. Schneeweis: Feste und Volksbräuche der Sorben. 1953.[2] 59.
[45] J. A. Montgomery: Aramaic incantation texts from Nippur. 1913. IV. tábla. A hozzá tartozó szöveget l. uo. 127—132.
[46] Uo. 43. E nyílás nélkül hagyott edénnyel ellentétben a Kilimandzsaro vidéki varázsedényeken külön lyukak szolgálnak arra, hogy az „átok" azokon keresztül szabaduljon a törvénysértőre, l. Vajda László: Zum religionsethnologischen Hintergrund des „Kungu" im Kilimandscharogebiet. Acta Ethnographica Ac. Scient. Hung. 3 (1953) 185—232. Hogy a legrégibb latin nyelvemlékek egyikét, az ún. Duenos-feliratot magánviselő háromnyílású edény ebbe az összefüggésbe tartozik-e, mindenesetre kérdéses. Vö. R. Meringer: Wörter und Sachen. Indogermanische Forschungen. 16 (1904) 104—111.
[47] A. Jirku: Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament. 1923. 114.
[48] Uo. 218.
[49] Montgomery i. m. 75—78. és főleg az 1, 6, 8, 9, 11 és 17. sz. szövegek.
[50] O. Dähnhardt: Natursagen. I. 1907. 229. M. Grünbaum: Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde. 1901. 94—95. Bacher Vilmos: Lilith, Königin von Smargad. Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 19 (1870) 187—189. H. Duhm: Die bösen Geister im Alten Testament. 1904. 50—51.
[51] A. Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 1930.[4] 740.
[52] H. Gunkel: Das Märchen im Alten Testament. 1917. 86.
[53] A. Wirth: Danae in christlichen Legenden. 1892. 44. 5. j.
[54] C. J. Iken—R. Schmidt: Das persische Papageienbuch, é. n, 58—65. Pandión (Pandareos) leányai mítoszának abban a változatában, amelyet Boios elveszett Ornithogoniája alapján közöl Antoninus Liberalis (Met. XI.), Eris a házastársak — itt Polytechnos és Aédón — között támaszt Héra parancsára végzetes versengést, s ez egyben mesterségek — asztalosmunka és szövés-fonás — vetélkedése is.

[55] A mese nyomai megtalálhatók Indiában, számos középkori változata közül egy a mi Temesvári Pelbártunknál s a magva a görög irodalomban Lukianos *ἄγγελοι θανάτου* kifejezésében (Charon 17). L. J. Bolte—G. Polívka: Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. III. 1918. 293—297.

[56] Dähnhardt i. m. 215.

Felolvastatott a Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályában 1950-ben, megjelent az Osztály Közleményeiben, és egyidejűleg oroszul, francia kivonattal az Acta Antiqua I. kötetében (1951).

[1] Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Szikra-kiadás, 1948. 59.

[2] Lenin: Az irodalomról. Szikra-kiadás, 1949. 63—92.

[3] Vö. A. I. Szoboljev: A lenini tükröződési elmélet és a művészet. Szikra-kiadás, 1949.

[4] *Ἡ Ὀδύσσεια καλὸν ἀνθρωπίνου βίου κάτοπτρον,* idézi Aristotelés, Rhet. III. 3, 4.

[5] *Ἐποποιία δὴ καὶ ἡ τῆς τραγῳδίας ποίησις, ἔτι δὲ κωμῳδία καὶ ἡ διθυραμβοποιητικὴ καὶ τῆς αὐλητικῆς ἡ πλείστη καὶ κιθαριστικῆς, πᾶσαι τυγχάνουσιν οὖσαι μιμήσεις τὸ σύνολον.* Aristotelés, Poetica, 1.

[6] Od. I. 337—352. Devecseri Gábor ford.

[7] Vö. Od. XXII. 345.

[8] Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete, Mazx—Engels: Válogatott művek, Szikra-kiadás, 1949. II. 170—171.

[9] Marx: A tőke (Utószó a második kiadáshoz), Szikra-kiadás, I. 1949. 22.

[10] „Világos, hogy az ilyen felfogás, amely szerint a vallás a világtörténelem döntő mozgatóereje, végül csak a miszticizmusba torkollhat." Engels i. h. 172.

[11] Vö. pl. C. A. Bernoulli összeállítását Bachofen műveiből: Urreligion und antike Symbole, 1926., M. Schröter összeállítását A. Baeumler bevezetésével: Der Mythos von Orient und Okzident, eine Metaphysik der alten Welt. 1926. Bachofen és Nietzsche kapcsolatait hangsúlyozza A. Turel: Bachofen — Freud, zur Emantzipation des Mannes vom Reich der Mütter, 1938. 21. és még 1945-ben is Kerényi: Bachofen und die Zukunft des Humanismus, mit einem Intermezzo über Nietzshe und Ariadne.

[12] Ebből a szempontból is tanulságos összefoglalása a matriarchátus-probléma történetének M. O. Koszven munkája: Matriarchatus (1948), magyar kiadás, ford. Borzsák István, 1950.

[13] P. Kretschmer: Ares. Glotta, 1921. 195—198.

[14] Vö. L. Preller: Griechische Mythologie. 1872.[3] I. 263.

[15] Hérodotos II. 167. V. 6. Florus III. 4. stb.

[16] Diod. Sic. IV. 15. és Apollodóros, Bibliotheca, II. 5, 8.

[17] Il. XXI. 410. Vö. még Il. V. 855—909. „Man fühlt die Genugtuung, dass das rohe Ungetüm endlich einmal die Übermacht einer edleren Kraft auf demütigende Weise erfahren musste" — mondja ezekről a párviadalokról W. F. Otto: Die Göttler Griechenlands, 1934.[2] 319.

[18] Apollod. III. 6, 8. Az eltérés, amelyet E. Bethe: Thebanische Heldenlieder, 1891. 76. figyel meg Apollodóros elbeszélése és főleg az Ilias V. 126. verséhez fűződő scholion Pherekydés-idézete között, szempontunkból nem lényeges. Mindenesetre, ha vitatható is, hogy Il. V. 125—126 is már Tydeus kannibalizmusára céloz, mint Preller i. m. II. 361. véli, monda-elemünknek az epikus ciklus „Thébais"-ához tartozását Bethe i. m. 76. és köv. ll. igazolta.

[19] Héphaistos óriás megjelenése nem áll ellentétben J. A. Hartung (Die Religion und Mythologie der Griechen, I. 1865. 148. l.) és U. Wilamovitz-Moellendorff (Hephaistos, Nachrichten d. Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Kl., 1895. 241.) megállapításaival, amennyiben ezek Héphaistosnak különböző kovácsmesterséget folytató törpealakú démonokkal való kapcsolatait tárják fel. Óriások és törpék korrelatív megjelenéséről a néphiedelemben l. alább a Martyr occultus című tanulmányt.

[20] Így magyarázza Héphaistos sántaságát Wilamowitz i. h. 236. és Malten, Pauly-Wissova, RE XV. 337., bár Malten ezt a véleményét, Hartung következtetéseit is Wilamowitznak tulajdonítva, Hephaistos. Jhb. d. Deutschen Arch. Inst. 27 (1912), 256—260 erősen korlátozza, Héphaistos testi fogyatékosságát törpealakú mitológiai rokonságával, a daktylosokkal, pygmaiosokkal, telchinekkel magyarázva. Mindenesetre ki kell emelnünk, hogy a motívum eredete nem esik egybe feltétlenül homérosi jelentésével, ami minket ezúttal elsősorban érdekel. F. G. Welcker értelmezése (Griechische Götterlehre, I. 1857. 664.), mely a tűz bizonytalan lobogására utal, nem egyéb, mint a jellegzetesen sztoikus mítosz-magyarázat felújítása. O. Gruppe (Griechische Mythologie, 1906. 1306.) egyenesen önkényesen látja Héphaistos görbe lábaiban a tűz korábbi, állítólagos thériomorf megjelenésének, a szamárnak a csökevényét.

[21] Az Edda-dalok közé tartozó IX. századi Völundarkvida szerint a mitikus kovácsnak fogságában vágják el a lábait, hogy ne tudjon távozni a szigetről, ahol rabtartója számára folytatja mesterségét; Völundar, a görög mitológia Daidalosához hasonlóan, a levegőn át szabadul a kényszerű szolgálatból. Ez további meggondolásokra ad alkalmat, különösen, ha a Severinus-legendát is tekintetbe vesszük, Eugippiusnak a VI. század elejéről származó szövegében. Eszerint Giso király barbár aranykovácsokat tartott kemény rabságban, hogy számára dolgozzanak, mindaddig, amíg ezek kétségbeesett helyzetükben a kis királyfi életét fenyegetve, a Duna-melléki Noricum szentjének, Severinusnak a közbenjárásával kikényszerítették a gyermekét féltő királynétól szabadulásukat. Ezek alapján tehát már nemcsak arról lehet szó, hogy a testileg fogyatékosokat, mint harcképteleneket, alkalmazták fegyverkovácsnak, hanem egyenesen arról, hogy kiváló kovácsoknak mint különleges értékű rabszolgáknak a kizárólagos birtoklása érdekében szabad mozgásukat is különleges eszközökkel gátolták, esetleg úgy is, hogy a kovácsmesterség folytatásához szükséges felsőtestük épségének megóvása mellett lábukat megnyomorították. Vö. Wilamowitz i. h. 237. Malten, Jhb. d. d. Arch. Inst. 27. 259. és főleg O. L. Jiriczek: Deutsche Heldensagen, I. 1898. 10. 19. és 30.

[22] Od. VIII. 266—366. Démodokos énekének végső kicsengése (360—366) Arésra és Aphroditére nézve, a 332. v. nem túlságosan komolyan vehető megrovó kifejezése *(τὸ καὶ μοιχάγρι' ὀφέλλει)* ellenére fölmentő.

[23] Hésiodos Theog. 887.

[24] Od. XXIII. 190—201. Devecseri Gábor ford.

[25] Od. V. 243—253. Devecseri Gábor ford.

[26] A Szovjet Tudományos Akadémia kiadásában megjelenő görög irodalomtörténetben Sz. I. Radcig szögezi le ezt az álláspontot. История греческой литературы, I. 1946. 108. A „homérosi kérdés" történetének és mai állásának kritikai áttekintése Sz. P. Sesztakov és B. V. Hornung tollából uo. 109—131. Vö. még I. M. Tronszkij: История античной литературы, 1947. 45—51.

[27] A Bellerophón-ének (Il. VI. 145—211) formai elemzését l. már görög irodalomtörténeti vázlatomban: A világirodalom története, szerkesztette Zolnai Béla, 1944. I. 113. A Meleagros-énekről (Il. IX. 527—599) mint prehomérikus formáról l. főleg G. Finsler: Homer. 1908. 215—217.; a matriarchátus nyomait illetően vö. J. J. Bachofen: Das Mutterrecht, 1861. 159. és 175., valamint G. Thomson: Studies in ancient greek society, The prehistoric Aegean, 1949. 342., továbbá mindkettőre nézve alább A matriarchátus bukásának tükröződése homérosi mítoszokban c. tanulmányt.

[28] Vö. L. I. Timofejev: Современная литература, 1946. 396.

[29] Dzsambul Dzabajev önéletrajza, L. I. Klimovics: Хрестоматия по литературе народов СССР, 1947. 641.

[30] Vö. most Literatur und Folklore im klassischen Altertum c. tanulmányomat, Acta Ant. Hung. 7 (1959) 1—20.

[31] F. Stürmer: Die Rhapsodien der Odyssee, (Homerische Poetik, III.), 1921. 563.

[32] E. Drerup: Das Homerproblem in der Gegenwart (Homerische Poetik, I.), 1921. 439.

[33] Uo. 441.

[34] Uo. 439.

[35] Lukács György: A történelmi regény, 1947. 121.

[36] Az orosz bylinákkal kapcsolatban vö. J. M. Szokolov: Русский фольклор, 1941, 235.

[37] Ezt helyesen állapította meg Drerup i. m. 369.

[38] Il. IV. 164—165. = Il. VI. 448—449.

[39] Il. VII. 455—464.

[40] Il. VII. 427—432.

[41] K. Lachmann: Betrachtungen über Homers Ilias, 1847. 24., H. Grimm: Homers Ilias, 1906.[2] 154.

[42] H. Weil: L'Iliade et le droit des gens. Revue de Philologie, 1885. 161—165.

[43] Il. VII. 76—91.

[44] Il. XXII. 261.

[45] Il. XXIV. 629. és 631. Devecseri Gábor ford.

[46] Vszevolod Ivanov: Избранное, 1948. 20—21.

[47] E. Kazakevics: Csillag, 1950.[3] 60.

[48] Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete. Marx—Engels: Válogatott művek, Szikra-kiadás, II. 186.

[49] Utalások a rabszolgakereskedelemre: Il. VII. 475. Od. I. 430. és XV. 483.

[50] Chryséis és Briséis sorsán kívül vö. pl. Il. VI. 427. 456. XXIII. 705. Od. VII. 103—107. XXII. 421—423. stb.

[51] Engels i. m. 217.

[52] A patriarchális rabszolgaságtól a klasszikus rabszolgaság felé vezető átmenet jeleit figyeli meg a homérosi társadalomban V. Sz. Szergejev:

История древней Греции, 1948.[2] 120—121. Vö. még H. Wallon alapvető munkáját, Sz. P. Kondratyev fordításában: История рабства в античном мире, 1941. 17—29.

[53] Od. VII. 103—111. Devecseri Gábor ford.

[54] L. Preller—H. Jordan: Römische Mythologie, 1881.[3] I. 292. L. Homo: Lexique de topographie romaine, 1900. 498. H. Peter: P. Ovidii Nasonis Fastorum libri sex. 1907.[4] 163—164. G. Wissowa: Religion und Kultus der Römer, 1912.[2] 253. Myth. Lex. II. 2984. és RE. III. 1554. F. Altheim, RE. XV. 1777. és 1786. R. Cornali: P. Ovidio Nasone I Fasti, 1926. 59. S. B. Platner—Th. Ashby: A topographical dictionary of ancient Rome, 1929. 344. K. O. Müller—W. Deecke: Die Etrusker, 1877. II. 47. (Utóbb Deecke mindenesetre megenged annyit, hogy Minerva a „Capta" melléknevet már a faliscusoknál is viselhette, W. Deecke: Die Falisker, 1888. 91.)

[55] Horváth Márton: Lobogónk: Petőfi. 1950. 229.

[56] Engels: Anti-Dühring. Szikra-kiadás, 172.

[57] Vö. G. Rodenwaldt: Altdorische Bildwerke in Korfu, 1938. 17—24.

[58] Vö. Ch. Picard: Manuel d'archéologie grecque, La sculpture, II. 1939. 76.

[59] Uo. 77.

[60] F. G. Welcker: Alte Denkmäler, III. 1851. 428—434.

[61] II. VII. 303—305.

[62] Mint pl. Furtwängler—Reichhold: Griechische Vasenmalerei, II. 227—228. J. D. Beazley: Attische Vasenmaler des rotfigurigen Stils. 1925. 69. és Attic red-figure vase painters, 1942. 121., E. Langlotz: Griechische Vasen in Würzburg, 1932. 101. Habozó álláspontot foglalnak el A. Baumeister: Denkmäler des klassischen Altertums, I. 1885. 729. és E. Wüst, RE. XX. 410. Furtwängler és Reichhold az Ajasszal való azonosítás mellett azzal is érvelnek, hogy ebben az időben Achilleust nem ábrázolják szakállasan, de más összefüggésben egy egész sor példán ennek ellenkezőjét bizonyította be G. P. Oikonomos: Miroir grec de la collection Hélène A. Stathatos d'Athènes. Mélanges Charles Picard, 1949. 778—781.

[63] H. Brunn: Troische Miscellen. Kleine Schriften, III. 1906. 84., 86., 87. és 108.

[64] B. Schweitzer: Die Entwicklung der Bildform in der attischen Kunst von 540 bis 490. Jahrbuch d. Deutschen Arch. Instituts, 44 (1929) 124.

[65] Od. XXII. 475—477. Devecseri Gábor ford.

[66] Maxim Gorkij: Irodalmi tanulmányok, Szikra-kiadás, 1950. 390.

A MATRIARCHÁTUS BUKÁSÁNAK TÜKRÖZŐDÉSE HOMÉROSI MÍTOSZOKBAN

Részlet a „Bellerophontés" című tanulmányból, amely vitaindító előadásként hangzott el a Magyar Tudományos Akadémia nagygyűlésén 1951-ben, megjelent — Marót Károly és Ortutay Gyula hozzászólásaival együtt — a Nyelv- és Irodalomtudományi Osztály Közleményeiben (1952), majd — orosz nyelven, német nyelvű kivonattal — az Acta Antiqua I. kötetében (1953).

[1] Il. VI. 123—149. Devecseri Gábor fordítása.

[2] Fónagy Iván fordítása: Wawiri, Primitív népek költészete. 1942. 80. Fónagy férfiavatónak tekinti, de ez az értelmezés önkényes; ellentétben áll az éneket feljegyző etnográfus leírásával, vö. R. P. Trilles: Le totemisme chez les Fan. 1912. 537—538.

[3] Il. VI. 164—165. Devecseri Gábor fordítása.

[4] Il. VI. 194—211. Devecseri Gábor fordítása.

[5] L. Malten: Bellerophontes. Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts. 1925. 120—160.

[6] Ezt a bizonytalanságot véglegesen eloszlatni nem sikerült annak a legújabb kísérletnek sem, amely visszatér a név görög etimológiájához (*ἔλλεφον = κακόν*). Vö. Rhys Carpenter: Argeiphontes: a suggestion. American Journal of Archaeology, 1950. 179. A névnek is lykiai eredetére gondol többek között J. Sundwall: Die einheimischen Namen der Lykier nebst einem Verzeichnisse kleinasiatischer Namenstämme. 1913. 59.

[7] E. O. Forrer: Eine Geschichte des Götterkönigtums aus dem Hatti-Reiche. Mélanges Franz Cumont, 1936. 687—713. F. Dornseiff: Altorientalisches in Hesiods Theogonie. L'Antiquité Classique, 1937. 231—258. A kérdés máris gazdag további irodalmát idézi Marót Károly: Die Trennung von Himmel und Erde. Acta Antiqua Acad. Scient. Hung. I. 1951. 35.

[8] Genesis XXXIX. 7—20. Vö. A. Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 1930.[4] 378. Gunkel más görög párhuzamot állít József története mellé: Hippolytos és Phaidra mítoszát. Csakhogy itt egészen más a csábító nő vádaskodásának kompozicionális helye: József és Bellerophontés történetében egyaránt visszájára fordul a gonosz nő szándéka s mindketten váratlan fordulatokon keresztül kiemelkedésüket köszönhetik neki, míg Phaidra bűnös szerelme a vonakodó Hippolytost — és saját magát is — elpusztítja. Vö. H. Gunkel: Das Märchen im Alten Testament. 1917. 126.

[9] II. Sám. XI. 14—17. Vö. Gunkel i. m. 132.

[10] Malten i. h. 142. és 152. Pégasos kapcsolatát a villámmal más oldalról bizonyítja az az etruszk bronztükör, amelyen *pecse* (= Pégasos) az

etruszk villám-istennel, Śeθlans-Volcanusszal együtt jelenik meg, vö. F. Altheim: Rom und der Hellenismus. 37—38.

[11] Rhys Carpenter: Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics. 1946. 18.

[12] Uo. 71.

[13] Uo. 4.

[14] A Grimm testvérek 29. számú meséje, vö. J. Bolte—G. Polívka: Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm I. 1913. 276—293.

[15] Gaal György magyar népmese-gyűjteménye, II. 1857. 17. sz.

[16] Magyar Népköltési Gyüjtemény, IX. 12. sz.

[17] Ol. XIII. 63—86. vv.

[18] P. Kretschmer: Neugriechische Märchen. 1919. 48. sz.

[19] Magyar Népköltési Gyüjtemény. X. 3. sz.

[20] Orosz népmesei párhuzamait l. V. I. Csernyisev: Сказки и легенды Пушкинских мест. 1950. 27. és 36. sz.

[21] Malten i. h. 150—152. l.

[22] Arany László magyar népmese-gyűjteménye (1862). Összes művek, IV. 133.

[25] U. Wilamowitz—Moellendorff: Die Ilias und Homer. 1916. 305. A múlt században feltárt trysai héróon Bellerophón-ábrázolásával kapcsolatban gyűjti össze az adatokat a Bellerophón-mítosznak, mint a lykiai arisztokrácia genealógiai hagyományának szívós életére O. Benndorf: Das Heroon von Gjölbaschi-Trysa. Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Kaiserhauses (Wien) IX. 1889. 61—64.

[26] Maxim Gorkij: Irodalmi tanulmányok. Szikra-kiadás, 1950. 397.

[27] L. Preller: Griechische Mythologie. II. 1875.[3] 473.

[28] Magyar Nyelvőr, III. 1874. 227—228. Káplány József gyűjtése; újra lenyomva W. Petrolay Margit—Kovács Ágnes: Csinosomdrága. Magyar népmesék. 1951. 84—86.

[29] Grimm-testvérek 17. meséje, vö. Bolte—Polívka i. m. I. 133.

[30] Vö. Heller Bernát: La tradition populaire hongroise dite du cheval blanc et ses parallèles, surtout les orientales. Ethnographia-Népélet, 1940. 27—41. H. Usener: Göternamen. 1896. 183. és 192.

[31] V. Sz. Szergejev: Az ókori Görögország története (magyar ford.) 1951. 75. Hasonlóan ítéli meg a szovjet tudomány a középkori orosz énekmondók szerepét a feudális udvarokban, valamint az általuk fenntartott énekeshagyomány ősibb, össznépi jellegű gyökereit. Vö. mindenekelőtt Ю. Ч. Соколов: Русский фольклор. 1941. 230, 246—247.

[32] Rhys Carpenter i. m. 173. P. Cauer: Grundfragen der Homerkritik, 1923.[3] 311. stb. Vö. főleg E. Drerup: Das Homerproblem in der Gegenwart. (Homerische Poetik, I.) 1921. 165. Valamelyik, a phoeniciai eredetű betűírás elterjedését megelőző írásnak halványan megőrzött emlékére gondol már L. Weber: *Σήματα λυγρά*. Philologische Wochenschrift, 1925. 710—713. Azóta természetesen a knossosi, pylosi és mykènei írásos táblák alapján erről konkrétabb formában is lehet beszélni. Vö. Marót Károly hozzászólását is, A MTA Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei 2 (1952) 536.

[33] Engels: A család a megántulajdon és az állam eredete. Marx—Engels: Válogatott művek, II. 185.

[34] J. J. Bachofen: Das Mutterrecht. 1861. 6.

[35] A Sarpédón-epizódnak a matriarchátus ellen kihegyezett polemi-

kus célzatát támogatná, ha eléggé megalapozottnak bizonyulna, az a feltevés is, hogy egy prehomérikus „Aithiopis" mintájára került az Ilias-ba. Ez esetben ugyanis a fiát sirató isteni apa a fiát, Memnónt sirató isteni anya, Éós helyébe lépett. Vö. főleg E. Howald : Sarpedon. Museum Helveticum, 1951. 111—118., továbbá H. Pestalozzi : Die Achilleis als Quelle der Ilias. 1945. 14.

[36] Rhys Carpenter i. m. 170.

[37] G. Finsler : Homer. 1908. 217. Vö. még főleg E. Howald : Meleager und Achill. Rheinisches Museum, 1920—1924. 402—425. és Der Dichter der Ilias. 1946. 118—122. Egyenesen egy „Meleagris"-eposzról beszél J. Th. Kakridis : Homeric researches. 1949. 25.

[38] Mint pl. E. Bethe : Ilias und Meleager. Rheinisches Museum, 1925. 11.

[39] Így E. Kuhnert : Feuerzauber. Rheinisches Museum, 1894. 57. G. Knaack : Zur Meleagersage. Uo. 310. és 476. Vö. még Kakridis i. m.

[40] Nem ilyen természetű rokon motívumokat, hanem egyenesen a Meleagros-mítosz élő népmesei változatait gyűjti össze — részben a mítosz színhelyéhez igen közeleső területről — Kakridis i. m. 127—148.

[41] Van der Kolf, Pauly—Wissowa, RE. XV. 477.

[42] Vö. J. G. Frazer : The golden bough. Abridged edition, 1929. 670.

[43] Így Kakridis i. m. 34.

[44] Pausanias adatát igazolta a Schubart és Wilamowitz által kiadott 9777. sz. berlini papírusz, Hesiodi Carmina, ed. Rzach. 1908.[2] 135. fr. 12.

[45] Vö. G. Thomson: Studies in ancient Greek society, The prehistoric Aegean. 1949. 342.

[46] Bachofen i. m. 45—46. Engels i. h. II. 171—172. A matriarchátus problémáját lényegében nyitva hagyva Kakridis is megfigyel annyit, hogy a homérosi Meleagros „érzelmi skáláján" a hitvesi szeretet — szemben a Meleagros-mítosz ősibb formájában kifejezésre jutó értékeléssel — minden mást megelőz : amire anyja sem tudta rávenni, felesége, Kleopatra kérésére teszi félre haragját, l. i. m. 39. Ugyanennek az „érzelmi skálának" az érvényesülését felismeri Hektór és Andromaché viszonyában is, uo. 49.

Először az Antik Tanulmányokban és egyidejűleg oroszul, német nyelvű kivonattal az Acta Antiqua II. kötetében jelent meg (1955).

[1] L. Gu. Schulze: Quaestiones epicae. 1892. 177.

[2] U. v. Wilamowitz—Moellendorff: Der Glaube der Hellenen. I. 1931. 237.

[3] Vö. W. Schmidt: Geburtstag im Altertum. 1908. 99.

[4] F. G. Welcker: Griechische Götterlehre. I. 1857. 311. Vö. még L. Preller: Griechische Mythologie. I. 1872.[3] 153. és J. Schmidt: Zur Geschichte des Indogermanischen Vocalismus. II. 1875. 332.

[5] Th. Bergk: Die Geburt der Athene (1860). Kleine philologische Schriften. II. 1886. 635—722. H. Usener: Eine Hesiodische Dichtung. Rheinisches Museum. NF. 56. 1901. 174—186.

[6] Vö. Fr. Zucker: Athen und Ägypten bis auf den Beginn der hellenistischen Zeit. Aus Antike und Orient, Festschrift Wilhelm Schubart zum 75. Geburtstag. 1950. 150.

[7] C. F. H. Bruckmann: Epitheta deorum quae apud poetas Graecos leguntur. 1893. 15. I. B. Carter: Epitheta deorum quae apud poetas Latinos leguntur. 1902. 71.

[8] H. Usener: Götternamen. 1896. 36.

[9] G. Lippold: *ΤΡΙΤΟΠΑΤΡΕΙΣ*. Athenische Mitteilungen 37 (1911) 105—109.

[10] P. Kretschmer: Mythische Namen. 6. Tritogeneia und die Tritopatoren. Glotta 10 (1920) 38—45.

[11] L. Radermacher Hippolytos und Thekla. Wiener Sitzungsberichte. 182/3. (1916) 42.

[12] A. Walde: Lateinisches Etymologisches Wörterbuch. 1906. s. v. *testis*, A. Walde—J. Pokorny: Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen. 1927—1932. I. k. 753, II. k. 604. Б. М. Волин —Д. Н. Ушаков: Толковый Словарь Русского Языка. IV. 1940. s. v. третий.

[13] Vö. Th. Hopfner: Plutarch über Isis und Osiris. II. 1941. 276—277.

[14] Mint F. J. Dölger teszi: Sol salutis. 1925.[2] 94.

[15] H. Usener: Dreiheit. Rheinisches Museum. NF. 58 (1903) 7. Odin—Wuotan Thriđhi melléknevéről szólva már J. Grimm megjegyzi: „Wie auch Zeus *τρίτος*, wonach sich *Τριτογένεια* leichter erklärt als aus der hauptgeburt." Deutsche Mythologie I. 1844.[2] 148. Az ind Tritára P. Cassel fantasztikus kísérlete is hivatkozott, de nevét nem a számnévből magyarázta, hanem a latin *spiritus* szóval egyeztette: Athene Trito-

geneia, die Geistgeborene. *P. Cassel:* Aus Literatur und Symbolik. 1884 341. Vö. még Bergk: i. h. 657.

[16] O. Gruppe: Griechische Mythologie und Religionsgeschichte II 1906. 1143.

[17] Vö. még P. Kretschmer: Die griechische Benennung des Bruders, Glotta. II. 1910. 201—213. Sajnos, Kretschmer azok közé az indogermanisták közé tartozik, akik nem ismerik el a matriarchátust az általános fejlődés szükségszerű fokának, hanem az indogermán népektől már eleve teljesen idegen jelenségnek tartják; ezért tulajdonitja az eredetileg *couterinus* jelentésű ἀδελφός szó „testvér" jelentését Kis-Ázsia őslakossága befolyásának. E téves felfogásnak a reakciós fajelmélettel való összefüggésére nézve vö. M. O. Koszven: Matriarchátus. 1950. 319—323.

[18] Marx—Engels: Válogatott művek. II. 1949. 171.

[19] Vö. Pausanias's Description of Greece; Translated with a commentary by J. G. Frazer. Vol. II. 1912. 319—320.

[20] L. még a Pandóra-mítoszok című tanulmányt.

Először a Munkák és Napok kétnyelvű kiadásához (1955) járuló tanulmányok sorában, majd oroszul Гомер и Гесиод című könyvemben (Moszkva, 1956) jelent meg.

[1] Vö. Paula Philippson: Genealogie als mythische Form. 1936. 10—11. L. még — utalással Bakkhylidésre (V. 27) és Aristophanésra (Av. 698) — H. Fränkel: Drei Interpretationen aus Hesiod. Reitzenstein-Festschrift. 1931. 3.

[2] Vö. Marót Károly: Die Trennung von Himmel und Erde. Acta Antiqua Acad. Scient. Hung. 1 (1951) 35—66. és az ott megbeszélt irodalmat. — Az ószövetségi teremtés-mítoszok sorában is megtaláljuk ezt a motívumot; Gen. II. 6. אד szavát Jób XXXV. 27. alapján „felhős égnek" értelmezi Schmidt, s ebből az következik, hogy itt is Föld és Ég elkülönülése a teremtés folyamatának a kiindulópontja. l. H. Schmidt: Die Erzählung von Paradies und Sündenfall. 1931. 36—37.

[3] E. O. Forrer: Eine Geschichte des Götterkönigtums aus dem Hatti-Reiche. Mélanges Franz Cumont. 1936. 687—713.

[4] H. G. Güterbock: The hittite version of the hurrian Kumarbi Myths: Oriental forerunners of Hesiod. American Journal of Archeology. 1948. 123—134. Vö. még főleg F. Dornseiff: Altorientalisches in Hesiods Theogonie. L'Antiquité Classique. 1937. 231—258.

[5] Byblosi Philón föníciai forrásának, Sanchuniathónnak a hitelességét éppen a Rasz-Samra-leletek alapján igazolja O. Eissfeldt: Sanchunjaton von Berut und Ilumilku von Ugarit. 1952. Természetesen, a Kumarbi-eposz hatásának s ebben a föníciaiak közvetítő szerepének az elismerése a legkevésbé sem zárja ki azt a feltevést, amely szerint byblosi Philón a föníciai mitológia görög feldolgozásában már Hésiodos Theogoniájából is kölcsönöz vonásokat, l. O. Eissfeldt: Taautos und Sanchunjaton. 1952. 41—50., 61., 65. és 66.

[6] Az antik hagyományokat igazolni törekszik Boiótia és Euboia föníciai elemeire nézve M. Duncker: Gesch. d. Altertums. 1881.[3] V. 50—55., ellene E. Meyer: Gesch. d. Altertums. II. 2. 1931.[2] 115., illetőleg F. Geyer: Topographie und Geschichte der Insel Euboia. I. 1903. 22—23.

[7] F. Dornseiff: Die archaische Mythenerzählung. 1933. 50. Vö. főleg F. Poulsen: Der Orient und die frühgriechische Kunst. 1912., В. Д. Блаватский: История античной расписной керамики. 1953. 80., nálunk Szilágyi János György: Görög művészet. 1954. 18—20.

[8] Így pl. O. Kern: Die Religion der Griechen. I. 1926. 245. Vö. még Fr. Solmsen: Hesiod and Aeschylus. 1949. 26.

[9] A szerelem mint kozmogóniai principium „minden dolog teremtésének kiindulópontja", Sanchuniathónnál, azaz a byblosi Philón által görögre fordított föníciai mitológiában is: *ὅτε δὲ, φησίν, ἠράσθη τὸ πνεῦμα τῶν ἰδίων ἀρχῶν καὶ ἐγένετο σύγκρασις, ἡ πλοκὴ ἐκείνη ἐκλήθη πόθος. αὕτη δὲ ἀρχὴ κτίσεως ἁπάντων.* Idézi Eusebius Praep. Ev. I. 10.

[10] Vö. H. Winckler: Die babylonische Weltschöpfung. Der alte Orient. VIII. 1. 1907. 10—11. A világkorszakok tanának — a Mahabharata alább idézendő számításaival is meglepő egyezést mutató — mezopotámiai ősalakját az oxfordi Ashmolean-Múzeum csak 1922-ben közzétett, 2000 körül keltezhető sumér szövegeiben mutatta ki A. Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. 1929.[2] 295 és köv.

[11] R. Reitzenstein: Alt-Griechische Theologie und ihre Quellen. Vorträge der Bibliothek Warburg 1924—1925. 1927. 1—19. és R. Reitzenstein—H. H. Schaeder: Studien zum antiken Synkretismus. Studien der Bibliothek Warburg, VII. 1926. 38—68. Mazon, Hésiode: Les travaux et les jours. 1914. 59 tagadásba veszi a világkorszakok hésiodosi mítoszának keleti eredetét s azt vallja, hogy a görögök mindenesetre már az Odysseia előtt is ismerték; az aranykor „irónikus pastiche"-ját látja Eumaios szavaiban (Od. XV. 403—412). Csakhogy itt legfeljebb arról lehet szó, hogy a távoli nyugaton — „Ortygián túl" — elképzelt sziget, Syrié, már magán viseli azoknak a vonásoknak egy részét, amelyek Hésiodosnál az Itáliával azonosított Boldogok Szigeteire jellemzőek. De Syriét nem azonosítja Homéros az Élysionnal (l. alább és nem utal vele kapcsolatban egy elmúlt boldogabb kor maradványaira sem. E. Meyer háttérbe szorítja az aranykor visszatérésének a motívumát s Hésiodos mítoszát valósággal a hanyatló burzsoázia pesszimizmusának a szellemében értelmezi: Hesiods Erga und das Gedicht der fünf Menschengeschlechtern (1910). Kleine Schriften II. 1924. 17—66.

[12] W. Bousset: Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. 1926. 11. Vö. még E. Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums. II. 1921. 184—193.

[13] A Genesis V. fejezetéhez („Ez Ádám nemzetségének könyve . . .") fűzi a talmud és a midrás (Aboda Zara 5a, Szanhedron 38b, Genesis Rabba XXIV) azt a hagyományt, hogy isten Ádám szemei előtt elvonultatta a jövendő nemzedékeket, vö. Bernstein Béla: Az ember tragédiája és a zsidó irodalom. IMIT Évkönyv. 1896. 121. Az ember tragédiája kompozíciójának és az Aeneis VI. énekének rokonságára már Révay József utalt: Az ember tragédiája álommotívumának ősei. Nyugat 1923 I. 165—169.

[14] Vö. В. И. Кальянов—А. П. Баранников: Махабхарата. 1950. 620—621. L. még Kerényi Károly: Vergilius, a megváltó ezredik év költője. Egyetemes Philologiai Közlöny. 1930. 145—154. Feltételezhető, hogy a görögkeleti egyházzal szemben fellépő valamelyik, a késő-antik szinkretizmus közvetítésével iráni elemeket is befogadó eretnekmozgalom terjesztette azt a hiedelmet, amelyet a zarándokasszony eszhatologikus fenyegetése fejez ki Osztrovszkij Vihar c. drámájában: „Az idő fogy!"

[15] Aratos, Phainomena 108—136. Ovidius, Met. I. 89—150. Vö. még különösen Pseudo-Seneca, Octavia 385—435. Mind e megfogalmazásokon, a korrekció ellenére, Hésiodos befolyása kimutatható; Reitzenstein i. m. 10. feltételezi, hogy az orphikusok Hésiodostól függetlenül Thrákián vagy Kisázsián keresztül vették át a négy világkorszak tanát; abban

a tekintetben, hogy a rézkorszak és a vaskorszak közé a hősök korszakát iktatja, csak Babrios I. 4. v. követi Hésiodost, l. F. G. Welcker: Griechische Götterlehre. I. 1857. 726. Hésiodosi vonások csak külsőleg színezik a római polgárháborúk korának új orientalizmusa keretében az ószövetségi messzianizmustól sem függetlenül megjelenő aranykor-mítoszt, mindenekelőtt a Sibyllinumokban, továbbá, ezektől is függően Vergilius IV. eclogájában és Horatius polemikus célzatú XVI. epodusában, vö. újabban H. A. Машкин: Эсхатология и мессианизм в последний период римской ресбублики. Известия Академии Наук. Серия истории и Философии. 1946. № 5. 441—460. és F. Dornseiff: Verschmähtes zu Vergil, Horaz und Properz. 1951. 44—63. A kérdés korábbi irodalmát l. alább, a Vergilius pásztori Múzsája című tanulmányhoz tartozó jegyzetekben. Egészen külön áll a késő-római szoláris szinkretizmust képviselő Claudianus, kinél egyéb, iráni eredetű, részben Dániel Könyvében ugyancsak előforduló mítikus szimbólumokkal átszőve Vergilius IV. eclogájához hasonlóan consul-beiktatásra írt költeményben jelenik meg az aranykor-mítosz. De consulatu Stilichonis II. 424—476., vö. H. Gressmann: Die hellenistische Gestirnreligion. 1925. 17—18.

[16] E. Rohde: Psyche. 1894. 84—103.

[17] Devecseri Gábor fordítása.

[18] Devecseri Gábor fordítása. — Későbbi források, így Pindaros (Ol. II. 79), Platón (180B), a Harmodiost és Aristogeitónt dicsőítő skolion stb. Homérosszal ellentétben Achilleust is a Boldogok Szigetére képzelik. A ciklikus Aithiopis Leukét említette ebben a vonatkozásban; ez, úgy látszik, felvette a Boldogok Szigetei vonásait (vö. Plinius NH. IV. 27. Philostratos Her. 20. stb.), bizonyára akkor, amikor a VII. századi gyarmatosítások a Fekete-tenger nyugati partvidékére és e partvidékhez közeleső szigeteire irányították a figyelmet. Vö. Latisev jegyzetét egy helyi felirathoz: Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini, ed. B. Latyschev. I. 1885. 166—167. Felmerült viszont olyan nézet is, hogy Menelaos élysioni tartózkodása is idegen a homérosi művelődési körtől, s egy későbbi, Menelaos hazatéréséről szóló énekből illesztetett az Odysseiába, de itt is eredetileg *μακάρων νῆσοι* állt s az *Ἠλύσιον* kifejezés csak i. e. a IV. században került az eleusisi misztériumok terminológiájából a szövegbe. Ez az álláspont Hésiodost ezen a ponton Homérostól független thébai és trójai mondák rendszerezőjének tekinti, l. P. Capelle: Elysium und Inseln der Seligen. Archiv für Religionswissenschaft. 25 (1927) 245—264. és 26 (1928) 17—40.

[19] A hésiodosi rézkornak a homérosi hőskorral egyező vonásaira nézve l. A. Steitz: Die Werke und Tage des Hesiodos. 1869. 61. (Az összefüggésből világos, hogy itt alulról a 10. sorban „eisernen" sajtóhiba „ehernen" helyett!)

[20] Reitzenstein i. m. 8. A hagyomány szerepének kiemelésében egyetértünk E. Meyerrel is i. m. 51.

[21] Vö. még különösen Il. XII. 449. Egyenesen az emberek testi erejének fokozatos hanyatlására lehet következtetni Nestór szavaiból, Il. I. 260—274. A letűnt kréta-mykénéi civilizáció emlékére gondol A. R. Burn: The World of Hesiod. 1936. 1—2. Azt az elképzelést viszont, hogy a mai „kis" emberek előtt hajdan „nagy" emberek laktak a földön, különböző népek hagyományaiban megtaláljuk, így pl. az udmurtoknál. l. Munkácsi Bernát: Votják népköltészeti hagyományok. 1887. 54—56. Arany Toldi-jában („Hárman sem bírnátok csontos buzogányát . . ."),

bár Ilosvai hasonló motívumára is utal, már tudatos homérosi reminiszcenciával is számolnunk kell. Vö. még 47. jegyzet és H. Güntert: Labyrinth. 1932. 18.

[22] Poetae minores Graeci, ed. Gaisford. II. 1823. 137.

[23] A papiruszt J. Nicole közölte először: Fragments d'Hésiode sur papyrus d'Égypte. Revue de Philologie. Nouvelle Série. 12 (1888) 113—117.; vö. H. Weil ehhez fűzött megjegyzéseit uo. 173—175.

[24] Tzetzés az Erga 169. sorához, Poetae minores Graeci, ed. Gaisford. II 142—143.

[25] Honti János: A sziget kelta mythosáról. Argonauták. 1937. 9. és Mesék és mítoszok halálról és halhatatlanságról. Ethnographia—Népélet. 47 (1936) 35. Prokopios, De Bello Gothico IV. (*ὑπὲρ τῶν πολέμων* VIII.) 20. a szigetet Brittiának nevezi, az Atlanti-óceánban mintegy kétszáz stadiumnyi távolságra a Rajna torkolatától, Brittania és Thulé szigete közé lokalizálja, s kifejezetten olyan szóbeszédről tudósít, hogy az elhaltak lelkei kerülnek ide: *Λέγουσιν οὖν τὰς τῶν ἀποβιούντων ἀνθρώπων ψυχὰς ἐς τοῦτο ἀεὶ διακομίζεσθαι τὸ χωρίον.*

[26] J. Geffcken: Saturnia tellus. Hermes. 27 (1892) 381—388.

[27] E tudományos törekvésekre való sorozatba illeszkedik az idősebb Plinius, aki Itália természeti gazdagságának leírását összekapcsolja Róma világtörténeti szerepének a meghatározásával s mindkettőben a szelídséget találja a legjellemzőbbnek, de még a szinte önként kínálkozó mitológiai célzást is elkerüli. Nat. Hist. III. 6. Vö. még Borzsák István: Stygias detrusus in oras. Acta Ant. Hung. I (1952) 465.

[28] J. Vahlen: Ennianae poesis reliquiae. 1903. 6. Vö. még: Q. Ennio, I frammenti degli Annali, commentati da L. Valmaggi. 1940. 9.

[29] Preller—Jordan: Römische Mythologie. 1883.[3] II. 11.

[30] Az itáliai elemek fel nem ismerése folytán visszaesés — még Prellerhez képest is — Altheimnek és iskolájának az álláspontja, l. összefoglalóan Albrecht (Andor) József egyébként gondos hallei disszertációját: Saturnus, seine Gestalt in Sage und Kult. 1943.

[31] E. Meyer i. m. 41. azt feltételezi, hogy Hésiodos az attikai Kronos-ünnep kultikus hagyományából kölcsönözte az aranykor vonásait, de Erga 169. versét és a genfi papirusz ehhez csatlakozó sorait, bővebb indokolás nélkül, mint „Hésiodos világképével ellenkezőt" elveti. A Saturnalia karthagói rokonságáról vél tudni — egyébként is figyelemreméltó összefüggésben — Diodorus Siculus (V. 66).

[32] Vö. G. Wissowa: Religion und Kultus der Römer. 1912.[2] 205.

[33] Vö. H. Güntert: Kalypso. 1917. Ebbe az összefüggésbe tartoznak éppen Hésiodos *ἐκάλυψε* (Erga 121, 156), *ἀνεκάλυψε* (166) és *ἔκρυψε* (138) szavai; l. még alább a Martyr occultus című tanulmányt.

[34] A népmesében s nemcsak Gyergyai Albert széphistóriájában, de még Vörösmartynál és Petőfinél is túlvilági vonásokkal jellemzett Tündérország neve szerint is e képzetkörbe tartozik; a tündér szó történetének sokágú problémáját más alkalomra tartva fenn (l. egyelőre Bárczi: Magyar Szófejtő Szótár. 1941. 321), annyit máris megállapíthatunk, hogy a népetimológia mindenesetre az „eltűnik" igével hozza kapcsolatba, így régi költészetünk is, pl. „Vajha tündérré lehetnék, — Vagy testemben eltűnhetnék . . . — Tündér is vagy mert nem látlak, — Ha látnálak, megfognálak . . ." L. Kriza János: Vadrózsák. I. Balladák, dalok, rokonneműek. 486. sz. A régiségből *portentum*, *empusa*, sőt *larva* jelentésére is hoz fel adatokat a Nyelvtörténeti Szótár, s. v. Tündér.

[35] Vö. A. B. Мишулин: Античная Испания. 1952. 12 és köv. Дж. О. Томсон: История древней географии. 1953. 122.

[36] Az adatokat részletesen l. A. Schulten: Sertorius. 1926. 48—52. Vö. még Kerényi Károly: Horatius Noster. (1935) 1943.[3] 11.

[37] Honti János több idevágó munkája közül l. különösen: New ways to Vinland problems. Acta Ethnologica. 1938. I. 17—30. Vö. még G. Schreiber: Der irische Seeroman des Brandan — Ein Ausblick auf die Kolumbus-Reise. Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag. 1953. 274—290.

[38] L. Bevezetésemet Erdődy János Horatius-fordításához, 16. Vö. még I. M. Tronszkij: Az antik irodalom története (magyar fordítás). 1953. 402. Н. Ф. Дератани: История римской литературы. 1954. 254.

[39] F. Altheim: Italien und Rom. I. 1941. 119. T. J. Dunbabin: The western Greeks. 1948. 3. A gyarmatosítást kevéssel megelőzve és azt előkészítve Itáliáról és a szomszédos szigetekről már hírt adhattak azok a kereskedők is, akik a görög fazekasságnak a Földközi-tenger nyugati vidékein kb. i. e. 800 óta kimutatható emlékeit elterjesztették. De Itália a gyarmatosítás megindulásával került az érdeklődés homlokterébe. Az Odysseia bizonytalanabb itáliai vonatkozásai a korábbi híradásokra utalhatnak, de Hésiodosnál már ez az új szempontú érdeklődés tükröződik, vö. A. Blakeway: Prolegomena to the study of Greek commerce with Italy, Sicily and France in the eighth and seventh centuries B. C. The Annual of the British School at Athens. 33 (1935) 170—208.

[40] Említendő mindenesetre Altheim magyarázata, aki szerint ez a leírás pontosan megfelel a Circei-fok földrajzi helyzetének, feltételezve, hogy *μυχῷ* itt ugyanabban az értelemben szerepel, mint ahogy Mykénairól elmondható, hogy *μυχῷ Ἄργεος* fekszik. A Cumae felől közeledő hajós ezt a hegyfokot szigetek — Procida, Ischia, Ventotene, S. Stefano, Pontini-csoport — koszorújának legbelső szegletében pillantja meg. F. Altheim: Epochen der römischen Geschichte, I. 1934. 49. Burn. i. m. 251 arra utal, hogy Hésiodos ugyanúgy szigetcsoportnak képzeli el Itáliát, mint ahogy Amerikát képzelték el közvetlenül Kolumbusz után; szerinte a magyarázat is azonos: mindkét esetben az első települők a szigeteket szállták meg. Ischia (Pithékusa) khalkisi és eretriai telepeseiről, akik Cumae alapítását is megelőzték, l. Dunbabin i. m. 6.

[41] A. Hartmann: Untersuchungen über die Sagen vom Tod des Odysseus. 1917. 103.

[42] A „tyrrhének" népnév szélesebb körű használatára nézve vö. Altheim, Epochen, 49. és F. Bömer: Rom und Troia. 1951. 31.

[43] E. Wikén: Die Kunde der Hellenen von dem Lande und den Völkern der Apenninenhalbinsel bis 300. v. Chr. 1937. 76—77.

[44] F. Bömer i. m. 38.

[45] F. Dornseiff: Hesiods Werke und Tage und das alte Morgenland. Philologus NF 43 (1934) 397—415.

[46] Marót Károly: Praehomérikus katalógusok. A M. T. Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei 3 (1953) 399.

[47] Gen. VI. 4: „Az óriások voltak a földön azokban a napokban és azután is, hogy az istenek fiai bementek az ember leányaihoz és szültek nekik: ezek a hősök, akik öröktől fogva neves férfiak". A Septuaginta az „óriásokat" *(nəfīlīm)* és a „hősöket" *(gibbōrīm)* is „gigászoknak" *(γίγαντες)* fordítja, Josephus Flavius már az „isten angyalaira" *(ἄγγελοι θεοῦ)* enyhíti az „istenek fiai" kifejezést, s földi asszonyoktól

született gyermekeik erőszakosságát és elbizakodottságát említi, kiemelve, hogy a görögök a gigászok hasonló vakmerő tetteiről beszélnek. (Antiqu. I. 3, 1.) Az apokrif Jesus Siracides (XVI. 7) hasonló összefüggésben ugyancsak a gigászokról tud: *οὐκ ἐξιλάσατο περὶ τῶν ἀρχαίων γιγάντων, οἳ ἀπέστησαν τῇ ἰσχύι αὐτῶν.* Itt kérdésesnek tartjuk, mennyiben színezi már nemcsak nyelvileg, hanem epikuma tekintetében is a görög befolyás a sémi mitológiát. Hésiodosi kategóriák mellett maradva: a Genesis eredeti összefüggése alapján az istenek és halandó asszonyok házából született fiakat inkább a hérószok nemzedékével, mintsem a gigászokkal azonosítanánk, természetesen a hérószoknak Homérosból ismert, a „mai halandók" testi erejét meghaladó méreteire is gondolva. Vö. mindenesetre A. Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 1930.[4] 120—121. „Isten fiainak" mint „bukott angyaloknak" a későbbi hagyományban Prométheusra emlékeztető vonásaira nézve l. M. Grünbaum: Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde. 1901. 86. és köv.

[48] H. Usener: Milch und Honig (1902). Kleine Schriften IV. 1913. 402.

Először a Munkák és Napok kétnyelvű kiadásához járuló tanulmányok sorában és egyidejűleg németül, orosz nyelvű kivonattal az Acta Orientalia V. kötetében (1955) jelent meg.

[1] Így J. Geffcken: Griechische Literaturgeschichte. I. 1926. 62. B. Farrington: Tudomány az ókorban. Ford. Réz Ádám 1949. 32.

[2] P. Friedländer: Das Proömium der Theogonie. Hermes 49 (1914) 1—16. Három, utólag és külsőleges eszközökkel egybeillesztett, eredetileg önálló himnuszt vél a prooimionból kielemezhetni pl. R. Peppmüller: Hesiodos. 1896. 10—18. Hasonlóan W. Aly: Hesiodos von Askra und der Verfasser der Theogonie. Rheinisches Museum 68 (1913) 25—29.

[3] E. Schwartz: Prometheus bei Hesiod. Berliner Sitzungsberichte 1915. I. 144—145. és már előbb: Charakterköpfe (1902). 3. Auflage der Neuausgabe. 1950. 19.

[4] U. v. Wilamowitz-Moellendorff: Der Berg der Musen. Reden und Vorträge. I. 1925. 103—118. és már előbb: Antigonos von Karystos. 1881. 314.

[5] H. Gressmann: Die Schriften des Alten Testaments. II. Abt. 1. Bd. 1921.[2] 323.

[6] E. Meyer: Geschichte des Altertums. II. Bd. 2. Abt. 1931.[2] 356—358. Az Erga kompozícióját veti egybe a prófétai könyvekkel E. Meyer, Kleine Schriften, II. 24—28. A Munkák és Napok számos helyéhez hoz ó- és újszövetségi párhuzamokat Peppmüller; ezek többnyire a népi bölcsesség általánosságai; érdekesebbek: Erga: 276—280 ~ Habakuk I. 13—14; Erga 287—292 ~ Máté 7. 13—14. Peppmüller i. m. 163—176.

[7] Hesiodi Ascraei Opera et Dies. Una cum duabus praefationibus ac luculentis enarrationibus Philippi Melanchthonis, profuturis etiam ad intelligenda Hesiodi praecepta. 1576. 18. (számozatlan) lap.

[8] F. Dornseiff: Hesiods Werke und Tage und das alte Morgenland. Philologus. N. F. 43 (1934) 400. Másutt Ámoszt és Ézsajás „elhivatásvízióját" (Berufungsvision) említi: Die archaische Mythenerzählung. 1933. 50.

[9] Vö. A. Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 1930.[4] 671. és 699—702. A. Jirku: Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament. 1923. 209.

[10] Elég itt Hérakleitos (pl. 29. fr. Diels) és Empedoklés (113. fr. Diels) mellett az orphikus Theogoniának arra a töredékére hivatkozni, amelyet Ioannes Malalas idéz Chronographiájában (Ábel fr. 76):

θῆρές τ' οἰωνοί τε βροτῶν τ' ἀλιτήρια φῦλα,
ἄχθεα γῆς, εἴδωλα τετυγμένα, μηδαμὰ μηδὲν
εἰδότες, οὔτε κακοῖο προσερχομένοιο νοῆσαι
φράδμονες, οὔτ' ἄποθεν μάλ' ἀποστρέψαι κακότητος,
οὔτ' ἀγαθοῦ παρεόντος ἐπιστρέψαι καὶ ἔρξαι
ἴδριες, ἀλλὰ μάτην ἀδαήμονες ἀπρονόητοι.

[11] Wilamowitz, Die Ilias und Homer, 97., alapjában helyesen Hésiodos segítségével magyarázza az Ilias párhuzamos helyét: „Jetzt ist keine Zeit zu leerem Geschwätz . . .", de az értelmezés hozzávetőleges voltát ugyanúgy jelzi, mint P. Mazon: Hésiode. 1928. 53., ahol Theog. 35. fordításához („Mais à quoi bon tous ces mots autour du chêne et du rocher?") ezt a megjegyzést fűzi: „Expression proverbiale . . . dont l'origine et le sens exact étaient déjà incertains pour les anciens." Nézetünk szerint itt „tölgyfa és kőszikla" ugyanolyan jellegű poláris kifejezés, mint pl. a magyar „hetet-havat" vagy „fűt-fát", amely két ellentétes fogalom kiemelésével a sokféleségre vagy éppen a teljességre utal s Hésiodos a saját ihletett lelkiállapotán érzett pillanatnyi megdöbbenését fejezi ki: ez a lelkiállapot az, ami arra kényszeríti, hogy feltartóztathatatlanul beszéljen olyan dolgokról, amelyekhez idáig semmi köze nem volt, sőt amelyek a régi „has-ember" köznapi érdekeivel egyenesen szembeállítják. Od. XIX. 163 egészen más értelmet ad a szólásnak, de a *παλαιφάτου* jelző utal arra, hogy régi szokásmondásról van szó, s e szokásmondás eredeti, Hésiodos intenciójának megfelelő jelentését találóan írja körül a scholion (Gaisford, Poetae minores Graeci, 466—467): *Παροιμία ὅταν τις καιροῦ τινὸς αὐτὸν κατεπείγοντος περὶ ἄλλων λέγειν, ὁ δὲ ταῦτα ἀφεὶς ἄλλοις χρῆται.* A kifejezés mögött mitológiai magot sejt, s ehhez a maghoz – az embert a fától, illetőleg a kőtől származtató mítoszhoz — természetesen az Odysseia-helyet véli a legközelebb állónak, továbbá a Theogonia-helyet is másként, a prooimionról a tulajdonképpeni műre való rátérést sürgető felszólításnak magyarázza E. Meyer, Kleine Schriften, II. 49. l. j. Vö. még E. Kemmer: Die polare Ausdrucksweise in der griechischen Literatur. 1903. M. Gaster—B. Heller: Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 80 (1936) 49. Fokos Dávid: A Szentírásnak egy helyéhez. Magyar Zsidó Szemle. 53 (1936) 208—215.

[12] Erre a szempontra O. Kern figyelmeztet: Die Religion der Griechen. I. 1926. 266.

[13] Vö. W. Robertson Smith: The Old Testament in the Jewish Church. 1881. 280. R. Kittel: Die Religion des Volkes Israel. 1921. 105. В. И. Авдиев: История древнего Востока. 1953[2] 405.

[14] L. alább a Lukianos környezetéhez című tanulmányt.

[15] A prófétai felavatás motívumkészletét illetően A. Jeremias i. m. 408. egy iráni párhuzamra utalt: Yima ugyanúgy húzódozik a rá váró feladattól s főleg attól, hogy beszéljen, mint Mózes.

[16] Milton: Paradise Lost. I. 1—16.

[17] Vö. pl. H. Gunkel: Die Schriften des Alten Testaments I. Abt. 2. Bd. 1922.[2] 29.

[18] Theog. 27—28 szerint a Múzsák maguk állítják magukról, hogy ők „a valósághoz hasonló hazugságot" és „a tiszta igazságot" egyaránt képesek énekelni. Helytelen az a magyarázat, amely itt olyan értelmű célzást lát Homérosra, mintha Hésiodos a maga tiszta igazságot hirdető

didaktikus költészetét akarná megkülönböztetni a homérosi mitológiától, amely legfeljebb hasonlatokban és jelképekben utal a valóságra, de alapjában véve a képzelet hazug játéka; így pl. E. Rohde: Psyche. 1894. 92. és W. Jaeger: Paideia. I. 1934. 112.; újabban ezzel szemben jogos kétségeinek adott kifejezést F. N. Cornford: Principium Sapientiae. 1952. 104. Valóban, Hésiodos nem Homérostól határolja el magát, hanem saját költészetén belül tesz különbséget a mítoszok között, amelyek az igazságot a képzelet színeibe öltöztetik, és műveinek oktató, intelemszerű részei között, amelyek az erkölcsi tanítást vagy éppen gyakorlati tudnivalót közvetlenül nyújtják. Csak így érthető, hogy a költő — az egész mű erkölcsi komolyságának veszélyeztetése nélkül — egyforma jelentésű, de epikus tartalmukban egymásnak ellentmondó mítoszokat sorolhat egymás mellé, amire H. Fränkel: Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. 1951. 134—141 a Theogoniából tud példákat felhozni. F. Dornseiff: Antikes zum Alten Testament. I. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. N. F. 40 (1934) 64 már rámutatott arra, hogy Hésiodos a Munkák és Napok élére ugyanúgy helyez két egymásnak ellentmondó két mítoszt, mint ahogyan a Genesist is két egymásnak ellentmondó mítosz vezeti be. Azóta A két Ádám-mítosz társadalmi háttere című tanulmányomban a „hat nap" és az „Éden-kert" mítosza között még élesebb ellentétekre utaltam. Ki kell azonban emelni, hogy a Genesis szerkezete a legkisebb jelét sem árulja el annak, hogy a két Ádám-mítosz ellentmondásai a kánonikus szöveg végleges kialakulása időpontjában tudatosak lettek volna. Ezzel szemben Hésiodos (Erga 106—107) maga figyelmeztet arra, hogy a mű élén két egymástól teljesen független mítosz áll, egyfelől az aranykor, másfelől Prométheus és Pandóra mítosza; az *εἰ δ' ἐθέλεις* kifejezéssel egyenesen közönségére bízza a választást.

[19] B. Farrington i. m. 27.

[20] Közelebbi indokolás nélkül a *δρέψασθαι* olvasat mellett foglal állást P. Friedländer i. m. 16. l. j.; ellenkező értelemben Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff: Die Ilias und Homer. 1916. 471. l. j. A scholionok e tekintetben nem nyújtanak felvilágosítást; hogy olyan felfogásra idéznek adatokat, amely szerint a babér megevése enthusiasmust közvetít, Hésiodosra nézve nem mond semmit; Lukianos azonban azt bizonyítja, hogy időszámításunk II. századában mindenesetre a *δρέψασθαι* változatot ismerték. A Dissertatio cum Hesiodo kezdőszavai szerint Hésiodos a babérággal együtt a költészet adományát vette át a Múzsáktól: *Ἀλλὰ ποιητὴν μὲν ἄριστον εἶναί σε, ὦ Ἡσίοδε, καὶ τοῦτο παρὰ Μουσῶν λαβεῖν μετὰ τῆς δάφνης αὐτός τε δεικνύεις ἐν οἷς ποιεῖς — ἔνθεα γὰρ καὶ σεμνὰ πάντα — καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν οὕτως ἔχειν.* Ez az adat magában véve még nem dönti el a kérdést, hiszen akár a *δρέψασαι* akár a *δρέψασθαι* olvasatot fogadjuk el, a Múzsák adták *(ἔδον)* a babérágat a költőnek, vagy úgy, hogy ők maguk is szakították le, vagy úgy, hogy csak megmutatták neki azt, amit a költőnek kellett leszakítania a maga számára. Egyértelműbb Lukianos egy másik műve, a Rhetorum praeceptor (4) vallomása. Itt arról van szó, hogy Hésiodos pusztán a Helikónon szedett néhány levél hatására pásztorból költővé lett és a Múzsák által „megragadott" állapotban, azaz átszellemülten, az istenek és a hérószok nemzedékrendjének az elénekléséhe kezdett: *Ἡσίοδος μὲν ὀλίγα φύλλα ἐκ τοῦ Ἑλικῶνος λαβὼν αὐτίκα μάλα ποιητὴς ἐκ ποιμένος κατέστη καὶ ἤδε θεῶν καὶ ἡρώων γένη κάτοχος ἐκ Μουσῶν γενόμενος.* Ebben a mondatban is *λαβών* participium még jelenthetné azt, hogy

Hésiodos a Múzsáktól átvette az általuk leszakított ágat. Csakhogy ha a Helikón csupán színtere és nem kiindulópontja lenne a participiummal kifejezett cselekvésnek, akkor az ἐκ praepositio helyett ἐν állna, természetesen dativusszal. Továbbá, ha Lukianos előtt olyan szöveg feküdt volna, amely szerint a babérágat a Múzsák szakították le és úgy adták át Hésiodosnak, a gúnyolódás célját tévesztené. Lukianos ugyanis éppen azon gúnyolódik, hogy valaki a hegyen valamiféle leveleket szakít le és ettől mindjárt a Múzsák „megragadottjának" képzeli magát. Vagyis a mozdulat — a babérág leszakítása — azonos a vallásos Hésiodosnál és a mindentermészetű vallásossággal gúnyolódó Lukianosnál, csakhogy Lukianostól már távol áll e cselekmény vallásos értelmezése. A δρέψασθαι olvasatot veszi alapul W. F. Otto is: Die Musen. 1954. 33, ezért fordíthatja így a kérdéses helyet: „Und sie liessen mich einen Stab brechen..."

[21] Engels: A természet dialektikája. Szikra. 1952. 35.

[22] Sztálin: A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban. Szikra. 1952. 84.

[23] Farrington i. m. 32. Vö. még: Я. Лурье: Очерки по истории античной науки. 1947. 19—21. Ez természetesen nem zárja ki az olyan mítoszok lehetőségét, hogy Héphaistos agyagból gyúrja az első asszonyt, vagy akár — későbbi szövegek, így Apollodóros, Hyginus stb. által hagyományozott, de pl. W. Aly: Die literarische Überlieferung des Prometheus-mythos. Reinisches Museum. 58 (1913) 556 szerint a Theogonia és Erga közös forrásában is feltehetően szereplő mítosz ez — Prométheus az első ember. Másként Marót Károly: Die Trennung von Himmel und Erde. Acta Ant. Hung. 1 (1951) 39. Vö. még St. Langdon: Sumerian epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man. 1915. 29—33.

[24] Farrington i. m. 39.

[25] Wilamowitz: Die Ilias und Homer 472. Vö. Peppmüller i. m. 15.

[26] A görög filozófia keleti kapcsolatainak az a merev tagadása, amelyet tendenciózusan képviselt pl. Th. Hopfner, ma már semmi esetre sem tartható fenn, l. összefoglaló tanulmányát: Orient und griechische Philosophie. 1925.

[27] A. Jeremias i. m. 406—407. A késői hellénisztikus és római császárkori Aión-misztika hasonló formuláinak babylóni, egyiptomi, indiai és főleg iráni forrásairól, a „halhatatlan idő" (Zarvan Akara) szerepéről l. R. Reitzenstein: Das iranische Erlösungsmysterium. 1921. passim. Az apokrif irodalomhoz és az Újszövetséghez (Cor. II. 4, 18: „Amik láthatók, időlegesek, amik nem láthatók, örökkévalók") vö. W. Bousset: Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. 1926. 245.

[28] Th. Hopfner, Plutarch über Isis und Osiris. II. 1941. 84 magyarázata, mely szerint a mondat második fele Neith szűzességére vonatkoznék, aligha állja meg a helyét, hiszen a felirat csak azt mondja, hogy halandó nem fedte fel a leplét. Tekintetbe véve Neith alvilági jellegét (vö. A. Wiedemann: Herodots zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen. 1890. 259.), inkább lehetne arra gondolni, hogy az istennő leple eredetileg az „eltakart" halál-istenek általánosan elterjedt motívuma volt (vö. különösen H. Güntert: Kalypso. 1917.), de a felirat már mindenesetre a motívumnak arra az értelmezésére vall, hogy a teljes igazság a halandók szeme előtt rejtve van.

[29] Vö. Ad Plutarchum. Oriens Antiquus. 1945. 166. Hogy egyiptomi adatot vonjunk itt a vizsgálat körébe, arra feljogosít az is, hogy pl.

a hésiodosi theogoniával egyeztetett föníciai mitológia egyes elemeit már i. e. a XIV. században találja meg Egyiptomban R. Dussaud: Les antécédents orientaux à la Théogonie d'Hésiode. Mélanges Henri Grégoire. I. 1949. 226—231.

[30] Hopfner i. m. 52.

[31] Modern aggályokkal szemben vö. Rhys Carpenter: Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics. 1946. 14.

[32] Egyébként az ólomtáblát nem Pausanias, hanem a peripatetikus Praxiphanés látta még i. e. a III. században; rá hivatkozva vetette el már Aristarchos az Erga 1—10. sorait; az adatot Pausaniashoz Plutarchos elveszett Hésiodos-kommentárja közvetíthette, vö. Fr. Leo: Hesiodea. Index Scholarum, Göttinga, 1894. 6—7. Minden előkészítés nélkül a két Erist megkülönböztető sorokkal nem kezdődhetett a Munkák és Napok, s így Praxiphanés adata semmi esetre sem bizonyít a prooimion valódisága ellen, mert ha a ránkmaradt prooimion nem volna hiteles, akkor azt kellene feltételeznünk, hogy Hésiodos egy másikat írt műve elé, következtet helyesen Wilamowitz: Hésiodos Erga, 39. L. még Mazon kétnyelvű kiadását, 76—77.

[33] S. Spinner: Herkunft, Entstehung und antike Umwelt des hebräischen Volkes. 1933. 414—415. E különös könyvet helyesen jellemzi Dornseiff: „Das Buch von Spinner ist nur für solche Leser geeignet, die aus vielem Kühnen das wichtige Richtige heraussuchen können, also nicht für jedermann." Philologus. 1934. 403. Fentiek alapján az „orientalizáló stílus" jellemző jegyének minősülnek s egyenesen Hésiodosra és korára vallanak azok a „retorikai antitézisek", amelyek alapján kísérlet történt a Munkák és Napok prooimionjának késői keltezésére; Gorgias iskolájára árulkodó szofista-gyakorlatot vélt benne felfedezni az V. század végéről K. Ziegler: Das Prooimium der Werke und Tage Hesiods. Archiv für Religionswissenschaft. 14 (1911) 393—405. Egyrészt Erga 391—392 és 471—472 hasonló, parallelisztikus-antithetikus felépítése, másrészt Hésiodosnak Solónra gyakorolt hatása alapján cáfolta meg Ziegler feltevését E. Norden: Agnostos Theos. 1913. 259. A prooimion homoioteleutonjaiban irodalom előtti mágikus formulák rím-technikáját véli felismerni Marót Károly: La Béotie et son caractère „hésiodique". Acta Ant. Hung. 1 (1952) 288.

[34] A. Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. 1929[2]. 285.

[35] Vö. Az aranykor-mítosz és a Boldogok Szigetei című tanulmányt.

[36] M. P. Nilsson: Die älteste griechische Zeitrechnung. Archiv für Religionswissenschaft. 14 (1911) 423—448.

[37] J. E. Harrison: Themis. 1927. 7—8.

[38] Vö. A Jeremias: Allgemeine Religionsgeschichte. 1918. 41.

[39] A párizsi nagy mágikus papirusz 343—344. sorai, l. C. Wessely: Griechische Zauberpapyrus von Paris und London. 1888. 29.

[40] Vö. A. Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. 283—285.

[41] Felavatási víziójában Ézsajás is hallja a szeráfokat, amint Jahve szentségét hirdetik — a „sanctus"-t éneklik — „és meginogtak a tartógerendák és a ház megtelt füsttel". (Ézs. VI. 3—4). Ez további egyező vonás a prófétai és a költői felavatás között, s a párhuzam a Theogonia prooimionjának két része szorosabb összefüggését is új oldalról világítja meg.

[42] Nagyjában helyesen mutatott rá erre E. Meyer is, Kleine Schriften, II. 66.

[43] Természetesen, nemcsak Homérosnál a háború, de Hésiodosnál a béke viszonyai között is érvényes Engels figyelmeztetése: „a szó mai értelmében a király semmiképpen sem felel meg az ógörög *basileus*-nak", valójában itt is nemzetségfőkről van még szó. Marx—Engels: Válogatott művek II. 1949. 258.

[44] A 23. fr. *(Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἤδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν)* H. Diels: Fragmente der Vorsokratiker. I. 1912.[3] 82 javítása *(ταῦτα* helyett *τἀντία)* nélkül is csak így értelmezhető.

A tanulmány ebben a teljesebb alakjában itt jelenik meg először magyarul, egyidejűleg németül az Acta Antiqua VII. kötetében.

[1] Vö. pl. B. Smend: Alter und Herkunft des Achikarromans und sein Verhältnis zu Aesop. Beihefte der Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft. 13. 1908. 57—125. E. Meyer: Der Papyrusfund von Elephantine. 1912. 123. A. Hausrath: Achiqar und Aesop. Heidelberger Sitzungsberichte 1918.

[2] Franklin Edgerton: The Pantchatantra Reconstructed. 1924. I. 64.

[3] Th. Benfey: Pantschatantra. 1859. I. 170—171.

[4] W. Wienert: Die Typen der griechisch-römischen Fabel. 1925. 51.

[5] Kallós E.: Gloses pour Archiloque. Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. I (1951) 69.

[6] W. Spiegelberg: Der ägyptische Mythus vom Sonnenauge. 1917. Hathor-Tefnut visszatérésének itt keretelbeszélésül szolgáló, más forrásból teljesebben ismert mítoszához vö. még M. Э. Матье: Древнеегипетские мифы. 1956. 45—51.

[7] E. T. Harper: The Babylonian Legend of Etana. The Academy. 39 (1891) 67—68. és Die babylonischen Legenden von Etana, Zû, Adapa und Dibarra. Beiträge zur Assyrologie und vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft. II. 1894. 406—407. O. Weber: Die Literatur der Babylonier und Assyrer. 1907. 68—71. A. Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. 1929.[2] 432. stb. Idézeteink A. Ungnad kiegészítéseit is figyelembe veszik: Die Religion der Babylonier und Assyrer. 1921. 132—139.

[8] M. Riemschneider: Augengott und heilige Hochzeit. 1953. 49 ellenvetése, amely szerint ép és élő bikáról van itt szó, szempontunkból nem bír sok jelentőséggel.

[9] Vö. bevezetésemet Hésiodos, Munkák és Napok kétnyelvű kiadásához, 1955. 33—34. és H. Fränkel: Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. 1951. 477.

[10] B. Farrington: Tudomány az ókorban. Magy. ford. 1949. 24—25.

[11] G. Thomson: Studies in Ancient Greek Society — The Prehistoric Aegean. 1949. 339.

[12] F. J. Dölger: Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. 1918. 83—90.

[13] F. Dornseiff idevágó tanulmányai most egy kötetbe gyűjtve: Antike und alter Orient. 1956.

[14] Más alkalommal (Béke 129—134) Aristophanés egy másik, de a sas és a róka meséjéhez némileg hasonló ezópuszi mesére utal (Haus-

rath 3), amelynek sajátosan egyiptomi vonásaira és e vonásoknak Aristophanés vígjátékában való érvényesülésére egyszer még vissza kell térnünk.

[15] O. Immisch: Über eine alte Pflanzenfabel. Philologus 51 (1892) 560.

[16] Callimaque, texte établi et traduit par É. Cahen. Collection des Universités de France. 1940. 163. Callimachus, ed. R. Pfeiffer. I. 1949. 177—184.

[17] Vö. H. Gunkel: Das Märchen im Alten Testament. 1917. 16—19.

[18] A. Jeremias i. m. 446—447.

Először az Antik Tanulmányok III. kötetében (1956) jelent meg.

[1] P. Pelliot : Histoire secrète des Mongols. Paris 1949. 121 skk.; Tajná Kronika Mongulů. Přeložil P. Poucha. Praha 1955. 11.

[2] Tajná Kronika Mongolů. 13—14.

[3] Uo. 246. l. és Zum Stammbaum des Tschingis Chan. Asiatica, Festschrift Friedrich Weller zum 65. Geburtstag. Leipzig 1954. 448.

[4] Dzsingisz kán anyja, Hö'älün búcsúzáskor ugyanúgy adja át ingét első férjének, Čilädünek, mint Parzival anyja, Herzeloyd Gahmuretnak Wolfram von Eschenbach eposzában, l. Tajná Kronika Mongolů, 20. és Weller-Festschrift, 450. Ugyancsak Poucha mutat rá többek között a Titkos Krónikában Dzsingisz kán Sübä'ätäihez intézett beszédének feltűnő egyezésére Hérodotos egy helyével (IV. 131—132) : Zwei Parallelen zur Geheimen Geschichte der Mongolen. Acta Orient. Hung. 4 (1954). 165—170.

[5] L. Radermacher : Danae und der goldene Regen. Archiv für Religionswissenschaft. Leipzig—Berlin 1927. 216—218.

[6] Kerényi K. : *ΑΣΤΕΡΟΒΑΛΤΑ ΚΕΡΑΥΝΟΣ*. EPhK 51 (1927) 81 skk. és ARW 26 (1928) 322—330.

[7] E. Norden : Die Geburt des Kindes. Leipzig—Berlin 1924. 159.

[8] A. Wirth : Danae in christlichen Legenden. Prag—Wien—Leipzig 1892. 83. Említést érdemel e kézirat orientális érdekeltsége : többek között egy 1351-ben Rómában járó indiai fejedelemről és a legendáshírű János papról is megemlékezik, akit az egykorú nyugati források itt-ott Dzsingisz kánnal is azonosítanak, vö. Pálffy I. : A tatárok és a XIII. századi Európa. Budapest 1928. 21.

[9] H. Usener : Das Weihnachtsfest[2] Bonn. 1911.

[10] Norden : i. m. 25.

[11] E. T. Harper : The Babylonian Legend of Etana. The Academy, Vol. XXXIX. London 1891. 67—68 és Die babylonischen Legenden von Etana, Zû, Adapa und Dibarra. Beiträge zur Assyrologie und vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft. II. Leipzig 1894. 406—407. Vö. még A. Ungnad : Die Religion der Babylonier und Assyrer. Jena 1921.

[12] K. Kohler : The eagle of Etana-Gilgamos and his kindred in folklore. The Academy. Vol. XXXIX. 1891. 284.

[13] H. Usener : Kleine Schriften, IV. Leipzig—Berlin, 1913. 128—132, Wirth : i. m. 33.

[14] Latin párhuzamaira nézve — *ave gignens florem* stb. — l. HorváthC. : Középkori magyar verseink. Budapest 1921, 98.

[15] Vö. H. Gunkel: Das Märchen im Alten Testament. Tübingen 1917. 126 és 132; A. Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients[4]. Leipzig 1930. 355, 375 és 525.

[16] Danaét Zeus halandó kedvesei között már az Ilias említi (XIV. 319), a Hésiodosnak tulajdonított Aspis is Danaé gyermekének mondja Perseust (280), de születésének mítoszáról egyik helyen sincs szó.

[17] Vö. az Egy ezópuszi mese és keleti párhuzamai c. tanulmányt is.

[18] Archilochos iambosa és a késői, prózai megfogalmazás különbségeit lényegében helyesen elemzi Sarkady J.: Aisópos és az aisóposi mese. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Évkönyve az 1952—53. évre. Budapest, 1953. 74.

[19] Hésiodos, Munkák és Napok. Budapest 1955. 158.

[20] O. Gruppe: Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München, I. 187. 1. 6. j. Hérodotos egyébként nemcsak az egyiptomi Khemmisben vél Perseus templomára ismerni (II. 91); ez, ismerve módszerét, amely lépten-nyomon éppen a vallási intézmények terén görög—egyiptomi azonosításokra vezeti, még nem érdemelne sok szót. Érdekesebb, hogy olyan perzsa hagyományt is felemlít, amely szerint Perseus *ἐὼν Ἀσσύριος, ἐγένετο Ἕλλην* (VI. 54).

[21] מדרש תנחומא ed. S. Buber. Wilna, 1885. 136. Midrásra hivatkozik mint Vártorony c. drámai költeményének forrására M. Ch. Luzzato olasz—héber költő is a XVIII. században, l. השירה העברית, Tel-Aviv 1927. 55—176. Szemelvényt fordított belőle magyarra Patai J.: Héber költők. Budapest, I. 1910. 334—335.

[22] H. Petermann: Reisen im Orient. II. Leipzig, 1865.[2] 109—111.

[23] A „Lohengrin" motívum igen érdekesen, ha tetszik: visszsájáról nézve, a névmágiával még szoros összefüggésben mutatkozik ugyanannak a mandeus papnak egy meséjében, akitől Petermann a Salamon-legendát is hallotta: egy királyleány magához köti démoni szeretőjét, azáltal, hogy ez megmondja a nevét. Petermann: i. m. II. 100.

[24] Talán említést érdemel, hogy Naevius Danaé-drámájának egyik töredéke (Ribbeck, Scaenicae Romanorum Poesis Fragmenta, I. 7. l.) bizonyára Amort határozza meg ugyanarról az oldaláról, mint — kétértelműen — a Psyche szüleinek adott jóslat: Omnes formidant homines eius valentiam. Livius Andronicus egysoros Danaé-töredékéből (uo. 3. l.) még ennyi tanulság sem vonható le a mitológia számára.

[25] J. G. Frazer: The golden bough. Part VII. Vol. I. London 1923. 74.

[26] W. Radloff: Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens. III. Petersburg 1870. 82—89. E kötet anyagát Radlov túlnyomórészt a mai Kazah Szovjet Szocialista Köztársaság területén, a szemipalatinszki körzetben, részben egyenesen Vernoje, a mai Alma-Ata környékén gyűjtötte, vö. i. m. XVIII. l. S maga Radlov rámutat arra is hogy csupán az általános szokást követve beszél kirgizekről avval a néppel kapcsolatban, „amely kazaknak nevezi magát s amelyet az oroszok — Radlov 1869-ben írja e sorokat! — és a többi európaiak kirgiznek vagy legfeljebb kirgiz-kazaknak neveznek," i. m. XIV. l.

[27] Vö. pl. Dzambul Dzsabajevnek, a nagy szovjet-kazah költőnek költeményeiben, Жамбыл Жабаев: Шығармаларының жыйнағы. Алматы, 1946. 158. és 721.

[28] Weller-Festschrift, 443. l. Poucha megemlíti, hogy értekezése megírásánál nem állt rendelkezésére Rašid-ad-Din — XIII. ill. XIV. századi perzsa történetíró — munkája; ezt most teszi Hetagurov fordításában

szélesebb körben hozzáférhetővé a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Keleti Intézete, s a már 1952-ben megjelent I. kötet alapján kiegészíthetjük Alan-qo'a asztrális fogamzására vonatkozó hagyományokat egy mohamedán — tehát a történet hitelességéért a felelősséget már szükségszerű szkepticizmussal a mongolok saját állításaira hárító — szerző előadásával: „Az ő véleményük és állításuk szerint Alan-Goa férj nélkül esett teherbe a fénytől; három fiút hozott világra, s azokat, akik e három fiú nemzetségéből és ivadékától származnak, nevezik nirunnak, azaz 'derekaknak'. Ez célzás a tiszta ágyékra, mert ők a fénytől fogantattak." Рашид-ад-Дин: Сборник летописей. Том I. Книга первая. Перевод с персидского Л. А. Хетагурова. Редакция и примечания проф. А. А. Семенова. Moszkva—Leningrád 1952. 178.

[29] A Nap leányáról szóló szicíliai népmesében (L. Gozenbach: Sizilianische Märchen. 1870. 177—185), ahol a Nap ugyancsak a toronybazárt királyleányt egy kis nyíláson keresztül behatoló sugaraival termékenyíti meg, a csodálatos körülmények között született leányt többek között a Nap gyermekének igazolja az a körülmény is, hogy székét a tetőterraszon a napsugarak fenntartják, míg a közönséges királyi menyasszony, aki őt utánozni akarja, a székkel együtt lezuhan.

[30] Vö. László Gy.: A hun aranyíj jelentősége. A MTA II. Társadalmi-Történeti Tudományok Osztályának Közleményei. 3. Muzeológiai sorozat. I. 1951. 104—122. és főleg Harmatta J.: A hun aranyíj. Uo. 122—187.

[31] Harmatta: I. h. 160—161.

[32] Tajná Kronika Mongolů 13.

[33] Vö. P. Kretschmer: Die griechische Benennung des Bruders. Glotta 2 (1910) 201—213.

[34] Tajná Kronika Mongolů 14. Poucha jegyzetei utalnak a világirodalmi párhuzamokra: Aisóposra, Babriosra, Plutarchosra és Konstantinos Porphyrogennétosra, uo. 246. Természetesen itt többről van szó, mint a mese alkalmazásáról: a törzsszövetség megszilárdításának politikai tendenciája ez az ősmondába vetítve, ezt támasztja alá, ha a törzsnek a türk népeknél megfigyelt nyíllal való jelölésére gondolunk, vö. Németh Gy.: A honfoglaló magyarság kialakulása. Budapest 1930. 41—44.

[35] Vö. A. Baumeister: Denkmäler des klassischen Altertums. I. München—Leipzig 1885. 405.

[36] Ezekről és a kazah népköltészetben való tükröződésükről l. A. M. Pankratova: A Szovjetunió története. II. Budapest 1950. 227. М. И. Ритман — Фетисов: Джамбул Джабаев. Alma-Ata 1946. 22—24. 81—95. М. Фабдуллин: Казак эдебиети. I. Alma-Ata 1950. 80—88.

[37] Wirth: I. m. 42. Vö. még többek között H. Usener: Legenden der Pelagia (1879) és Die Perle (1892). Vorträge und Aufsätze. Berlin—Leipzig 1907. 191—215., ill. 219—231.

[38] Wirth: I. m. 39.

[40] Ha nem is példátlan, mint M. Riemschneider: Augengott und Heilige Hochzeit. Leipzig, 1953. 12. l. állítja. E rendkívül gondolatébresztő könyv az „Istenszem" és Hieros Gamos ősmitológiai összefüggéseit igyekszik kidolgozni, de Perseust csak egészen futólagosan és akkor is csak a ládában kitett gyermek motívumával kapcsolatban említi, i. m. 129.

[41] Berze Nagy J.: Népmesék Heves és Jász-Nagykun-Szolnok megyéből. MNGy. IX. Budapest 1907. 249. Vizi Péter és Vizi Pál anyját, a Danaéhoz hasonlóan baljóslatú álom miatt hegy tetején épült vasházban elzárt szépséges királyleányt a vasház földjéből felbuzgó édes forrás ter-

mékenyíti meg, Merényi L. : Eredeti népmesék. Pest, 1861. 83. Ezekkel kapcsolatban Berze Nagy is utal a Danaé-mítoszra, amelyet — Hartland Primitive paternity és The legend of Perseus c. számomra sajnos hozzáférhetetlen művei alapján — úgy összegez, hogy Danaét az eső termékenyíti meg, Magyar szólásaink és a folklore. Ethnographia 43 (1932) 130 Vö. még J. Bolte—G. Polívka: Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm. I. Leipzig, 1913. 544. A Merényi-féle mese egyébként a Perseus-mítoszok Andromeda-motívumát is tartalmazza : Vizi Péter a sárkánynak adó fejében kitett királyleány életét menti meg. Nem merünk mégse a Danaé-motívum és az Andromeda-motívum szerves összefüggésére gondolni a magyar népmesében, ez a mese olyannyira szinte enciklopédikus teljességre törekvő láncolata az összehasonlító folklore legtöbbet emlegetett motívumainak (Kyros születése, Csanádmonda, life-token, kard a hálótársak között, összetévesztett ikertestvérek stb.), hogy nagyon is megokolt Arany János gyanakvása : „Gyűjtőnk e hajlama, saját képzelme vagy más úton nyert ismerete tárgyait elegyítni leírásaiba, nagyon kétessé teszi, mit tartsunk meséiben *eredeti* mitológiai vonásnak, azaz olyannak, mely ma is forog a nép ajkán, mit ellenben koholmánynak, vagy irodalmi toldaléknak." S ami konréten a szóban forgó mesét illeti : „. . . nem tudom, tisztán népi eredetű-e az *álom*, mely Mandane s Almus anyja, Emes álmának szakasztott mása" stb. Arany János Összes Munkái, V. 456. és 458. A Danaé és Perseus mítoszaival egy-egy motívum — többnyire a leány elzárása — tekintetében egyező mépmesék szélesebbkörű figyelembevételét ezúttal természetesen nem tekinthettem feladatomnak, vö. többek között Frazer : I. m. 595—607. és Stith Thompson: The Folktale. New York 1951. 102.

[42] Vö. A Lugossy-kódex éneke a gyöngyökről c. cikkemet és az ott idézett irodalmat, EPhK 55 (1931) 136.

[43] Müller Miksa újabb fölolvasásai a nyelvtudományról. Budapest 1876. 476. Itt érdemel említést az a feltevés, amelyet Sathas személyes közlése alapján ismertet Wirth i. m. 41. Eszerint Aristophanés Békéje hátterében a tavasz kiszabadításának népi motívuma sejthető : Zeus Eirénét mint a három Hóra között a tavasz megszemélyesítését zárta el mély verembe, s így a keresztény legendában Iréné örököse lehetett Danaénak, anélkül, hogy az antik Eirénére emlékeztető vonásait teljesen fel kellett volna adnia. A párizsi St. Denis mellett még a XVII. században talált s karján a gyermek Plutost tartó Eiréné szobra egyébként arra vall, hogy a Madonnával is azonosították, Wirth i. m. 40. — Ilyen azonosítás lehetősége a Danaé-mítosztól sem állhatott távol, ha az asztrális foganatásra gondolunk, mint tertium comparationisra, vö. pl. az Annuntiata-ábrázolások egyik hagyományát, továbbá egy sor képzőművészeti ábrázolást Mária fénysugaraktól átvilágított méhével és a már említett apokrif evangélium barlang-legendáját.

[44] S. Reinach : Orpheus. F. Simmonds angol nyelvű fordítása. New York 1935. 92.

[45] F. G. Welcker : Griechische Götterlehre. I. Göttingen 1857. 168.

[46] Vö. L. Preller : Griechische Mythologie. II.[3] 1875. 58. Vö. Kerényi K. : Vater Helios. Eranos Jahrbuch X. 1943. Zürich 1944. 112—113.

[47] „Woher Horaz diese rationalistische Deutung des alten Mythus entlehnt hat, wissen wir nicht" — fűzi a Horatius-óda *pretium* szavához a Kiessling—Heinze-féle kommentár, I. Berlin, 1917.[6] 339. Holott erre a

magyarázatra célozhatott már a szofisztika szellemében Euripidés Danaé-tragédiájának több helye, pl. 327. fr. Nauck: *κρείσσων γὰρ οὔτις χρημάτων πέφυκ' ἀνήρ.* Horatiusnál a leány őreire, Ovidiusnál magára a leányra hat a pénz; ez utóbbi ötlet nyoma is megtalálható már Euripidés Danaé-törekedékei között, így 326. fr. Nauck:

ὦ χρυσέ, δεξίωμα κάλλιστον βροτοῖς,
ὡς οὔτε μήτηρ ἡδονὰς τοιάσδ' ἔχει,
οὐ παῖδες ἀνθρώποισιν, οὐ φίλος πατήρ
(οἵας σὺ χοί σὲ δώμασιν κεκτημένοι).
εἰ δ' ἡ Κύπρις τοιοῦτον ὀφθαλμοῖς ὁρᾷ,
οὐ θαῦμ' ἔρωτας μυρίους αὐτὴν ἔχειν.

Bizvást fordíthatta ebben az összefüggésben *χρυσός*-t a *pecunia* szóval Seneca Epist. 115. Nem véletlen, hogy Lukianos „Kakas"-ában Mikyllos, a varga ugyanannak a gondolatmenetnek a során idézi ennek az Euripidés-töredéknek a kezdőszavait *(ὦ χρυσέ, δεξίωμα κάλλιστον)*, amelynek egy másik helyén Danaé mítoszára Horatiusszal egyező értelemben hivatkozott (725, ill. 722). Hogy az antik mítosz cinikus képrombolóinak mit köszönhet a korai keresztény apologetika, azt mindennél világosabban mutatja Lactantius, akinél a Danaé-mítosz ilyetén magyarázatával a legdurvább formában találkozunk a „pogány" vallás „hamisságának" bizonyítékai között: eredetileg emberi szerető szórt bőségesen arany pénzt *(aureos nummos)* Danaé ölébe, paráznasága díjául *(haec stupri merces fuit)*, csak a költők alakították át ezt aranyesővé, az isten vélt méltóságának a megoltalmazása érdekében. (Lact. de falsa religione I. 11, 18.) A jezsuita Sarbiewski viszont a XVII. században — az Énekek Éneke V. 11. versével kapcsolva össze a Danaé-motívumot, az emberi gyöngeséghez alkalmazkodó isteni szeretet bizonyítékaként adja Jézus ajkára: *Aurum placet omnibus: aurum/ Ut placeam posthac omnibus, inquit, ero.* (Sarb. Epigr. XXXIX.) Berzenyire jellemző, hogy kitér a mítoszt profanizáló magyarázat elől még akkor is, ha kedves Horatiusa kínálja: Féltés c. ódája átveszi a horatiusi verskezdetet *(Inclusam Danaen . . .)*, de csak azért, hogy a pénz hatalmát elismertető reflexiót egészen mellőzve egy merész fordulattal a minden akadályt elsöpörni kész indulat fojtott erejét érzékeltesse.

[48] U. Harva: Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki 1938. 142., 152. és 153.

[49] Engels: Anti-Dühring. Szikra kiadás, 1948. 300.

[50] Vö. Harva: i. m. 141. A Nap szerepéről az uralkodói hatalom ideológiájában a hunoknál és több más nomád népnél a zalesiei nyaklánccal kapcsolatban tesz találó megjegyzéseket Harmatta János, a Fettich munkájához írt előszóban: Régészeti tanulmányok a késői hun fémművesség történetéhez. Budapest 1951. 7. Vö. Pais Dezső: A gyula és a kündüh. MNy. 27 (1931) 170—176.

[51] Histoire des mogols et des tatares par Aboul-Ghâzi Béhadour khan. Publiée, traduite et annotée par Le Baron Desmaisons. II. St. Pétersbourg. 1874. 65. Meg kell jegyezni minden esetre, hogy mongol forrás használatát nem látja bizonyítottnak A. C. Пучковский: Монгольская феодальная историография XIII—XVII вв. Ученые Записки Института Востоковедения. Том VI. Moszkva—Leningrád 1953. 137.

[52] P. Decharme: Mythologie de la Grèce antique.[2] Paris 1884. 637.

[54] Vö. Wirth: i. m. passim.

[54] A. Jeremias : Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients.[4] Leipzig 1934. 183.

[55] Uo. 184.

[56] A. von Le Coq : Türkische Manichaica aus Chotscho. III. Berlin 1922. 33. Vö. Rásonyi Nagy L. : Das uigurische Aesop—Josipas-Fragment. Byzantinisch—Neugriechische Jahrbücher. (1930) 428—443.

[57] Le Coq:: i. m. 14. Rokon mitológiai kép sejthető az ószövetségi hasonlat hátterében (Ps. XIX. 6): a Nap „mint a vőlegény jön ki sátrából".

[58] Le Coq i. m. 3. A manicheizmus befolyását megfigyelte már Marquart egy sor olyan ujgur mondán, amely véleményünk szerint ugyancsak a Danaé-típusú mondák körébe vonható. Ilyen Buqu kán születésének a legendája, amely szerint egy fát a ráhulló fényáradat termékenyít meg, vagy Saijid ʿAlī Arslān kán születése legendájának két változata. 1. J. Marquart : Ǧuwainī's Bericht über die Bekehrung der Uiguren. SAWB. 1912. 486—502. Szempontunkból különösen figyelemre méltó az utóbbi : a G. B. Shaw által eredetiben és angol fordításban közölt török szöveg utal is Arszlán kán anyjának, ʿAla-Nūrnak Szűz Máriához hasonló állapotára, amennyiben a feddhetetlen szűz szájába Gábor arkangyal az égi fényből cseppentett s ez fogant és szült. Nem kevésbé érdekes a másik változat : e szerint ʿAla-Nūrra *ránézett* a kapuban egy oroszlán, mitől a leány először elvesztette az eszméletét, akárcsak Dzsingisz anyja, amikor „isten szeme ráesett", s mire magához tért, már teherben volt, s idejére megszülte ʿAlī Arslān kánt. G. B. Shaw: A sketch of the Turki Language as spoken in Eastern Turkistan. Calcutta 1878. 96. Az oroszlán szoláris jellegére nézve vö. Gráf A.: Der Sonnenlöwe. Mahler Ede Emlékkönyv. Budapest 1937. 159—178.

[59] Wirth : i. m. 48.

[60] Th. Nöldeke : Geschichte des Artachšîr-i Pâpakân, aus dem Pehlewi übersetzt. Bezzenbergers Beiträge 4 (878) 22—69.

[61] Th. Nöldeke : Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt etc. Leyden 1879.

[62] Arra, hogy csak késői racionalizálás beszél Kyros médül Spakó, görögül Kynó, azaz „Kutya" nevű nevelőanyjáról, helyesen mutat rá Szabó Á. : Óperzsa novellák. Budapest 1948. 93.

[63] Ennek egy sora (1117. fr. Nauck 15) egyenesen ʿAlī Arslān (az „Oroszlán") mondájára emlékeztet.

[64] Б. Д. Греков—А. Ю. Якубовский : Золотая орда и ее падение. Moszkva—Leningrád 1950. 45.

[65] Abul-Ghâzi i. h. 65.

[66] W. Bang—G. R. Rachmati : Die Legende von Oγuz Qaγan. SPAW 1932. 693.

[67] Hunfalvy P. : Finn olvasmányok. Pest, 1861. 230—234.

[68] Ifj. Horváth János előadása 1955. IX. 20-án a M. Nyelvtudományi Társaságban.

[69] Németh Gy. i. m. 69.

[70] Bang—Rachmati : i. m. 689.

[71] Poucha : Weller-Festschrift 447.

[72] Fr. Rückert: Die Verwandlungen des Abu Seid von Serug oder die Makamen des Hariri. Stuttgart, 1878.[7] 60. Vö. még Ipolyi Arnold : Magyar mythologia. Budapest, 1929.[2] 31.

[73] Vö. Boisacq: Dictionnaire étymologique de la langue grecque.[3] Paris 1938. s. v. *λευκός* és *λύκος*.

[74] S. Seligmann : Die Zauberkraft des Auges und das Berufen. Hamburg 1922. 153.

[75] L. Preller—H. Jordan : Römische Mythologie.[3] I. 1881. 189. Vö. H. Usener : Götternamen. Bonn 1896. 33.

[76] Welcker : i. m. I. 478—482.

[77] Kerényi K. : Halhatatlanság és Apollon-vallás. Klny. az Athenaeumból, Budapest 1933. 11—13.

[78] Ifj. Horváth J. figyelmeztetésén elindulva (vö. Calanus püspök és a Vita Attilae c. dolgozatát, Budapest, 1941. 56—57) hadd utalok még a „kutyafajzat" Attila hagyományára. Az olasz költészet a XIV. századtól kezdve tud arról, hogy Osdrubal magyar király magas toronyban őrizteti leányát s a leányt agár ejti teherbe ; így születik Attila, kinek kutyafejűségét Malispini már a XIII. században említi, vö. A. d'Ancona : Attila flagellum Dei. Pisa, 1864. Ballagi A. : „Attila" a kutya-fajzat. IK. II (1893) 204—223, 379—287, 487—498. Elek O. : Attila az olasz hagyományban. BpSz CLVI (1913) 81—111. Eckhardt S. : Attila a mondában. Attila és húnjai, szerk. Németh Gy. Budapest, 1940. 171—174. Romantikus utazónk, Besse J. K. jegyzett fel egy karacsáj mondát, amely minket — a közös Danaé-motívumon túl — egy sor részletvonásával is egyenesen a kazah Dzsingisz-mondára emlékeztet. E szerint a bizánci császár, hogy *rendkívüli szépsége* ne hozzon rá veszedelmet, Ameli nevű leányát a Márvány-tenger egy szigetében zárta el az emberek elől ; *a leányt a napsugár ejti teherbe*, mire a császár csónakban kiteszi a tengerre ; a Kaukázus vidékén a magyarok fejedelme *nyílvesszőre kötött selyemzsinórt* lő a csónak felé s avval vonja partra, *a leányt feleségül veszi*, ez megszüli napsugártól fogant gyermekét, majd a fejedelemtől is születik fia ; a két fiú között *testvérháború* tör ki és vezet a magyarok szétszóródására. J.-Ch. de Besse : Voyage en Crimée, au Caucase etc. Paris, 1838. 69—71. A. Thierry — aligha kellő alappal — ebben is keletre szakadt Attila-mondát lát és Amelit habozás nélkül azonosítja Honoriával, akit testvére, III. Valentinianus császár nem engedett férjhez menni, s akinek félrelépése után Attila lépett fel pártfogójául és egyben kérőjéül : Attila-mondák, ford. Szabó K. Pest, 1864. 173. Annyi fenti adatainkból is világos, hogy Attilának kutyától való származtatása *eredetileg* nem a hunokkal ellenséges érzületből táplálkozott, hanem az uralkodó égi származásának a napsugártól való fogantatással mitológiai értelemben szinonim bizonyítéka ; a kirgizek is maguk származtatták magukat 40 leánytól (kirk kiz) és egy kutyától, l. Munkácsi Bernát : Farkastisztelet az ókor törökjeinél. Ethnographia-Népélet 42 (1931) 32—33. Az ázsiai hunok fejedelme, *san-jü*, Ég fia címét illetően vö. Ligeti L. : Az ázsiai hunok. Attila és hunjai, 43. Vö. még A. Haggerty Krappe : La légende de la naissance miraculeuse d'Attila, roi des Huns. Le Moyen Age 2, série t. I (1931) 96—104. Az olasz epikus költészet Attila-mondája az Attila-hagyományok eleve is rokon „elébemenő" vonásaihoz kapcsolódva talán már a Dzsingisz kánra, illetőleg őseire vonatkozó hagyományok ismeretében alakult ki. Érdekes mindenesetre, hogy a Danaé-mítosznak éppen sziciliai népi változatában mondhatja magát a Nap leánya — rejtvényszerű célzással? — a kutya és a macska leányának, l. Gozenbach i. m. 179.

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

Először az Antik Tanulmányok V. kötetében (1958) jelent meg.

[1] В. Ярхо: Аристофан. Москва. 1954. 45. Vö. még Aristophanés pályakezdése c. tanulmányomat: A MTA Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei 11 (1957) 207—243.

[2] Vö. J. Zeitler: Goethe-Handbuch. Stuttgart 1916. I. 141.

[3] Commentatio de Bacide fatiloquo. Caroli Guilelmi Goettlingii Opuscula Academica. Lipsiae 1869. 200—201.

[4] Lukian, Tod des Peregrinos. Griechisch und deutsch, übertragen von W. Nestle. Tusculum-Bücher 7. München 1925. 22.

[5] E. Rohde: Psyche. Tübingen 1925[9-10] II. 62—69.

[6] Göttling: i. m. 201.

[7] Pauly—Wissowa: Realenz. s. v. Bakis.

[8] Vö. legújabban is pl. G. Thomson: The prehistoric Aegean. London 1949. 572.

[9] Aristote, Constitution d'Athènes. Coll. des Univ. de France. Paris 1941. 17.

[10] G. Thomson: Aeschylus and Athens. London 1946.[2] 435.

[11] Vö. Az aranykor-mítosz és a Boldogok Szigetei című tanulmányt.

[12] Vö. M. Schmidt: Der kyprische Dialekt und Euklos der Chresmologe. Kuhns Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung 9 (1860) 290—307. és főleg 361—369.

[13] *Μηκέτ' ἔπειτ' ὄφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι* — ez a felkiáltás mindenesetre egy jobb kor reményét is kifejezi, s nem csupán a költő „mélységes elégedetlenségét" a saját kora viszonyaival („it is a rhetorical expression of deep discontent"), mint ahogyan a keleti párhuzamok vallomását éppen ezen a ponton figyelembe nem vevő H. J. Rose véli: The Eclogues of Vergil. Berkeley and Los Angeles 1942. 177.

[14] F. Dornseiff: Veschmähtes zu Vergil Horaz und Properz. Berlin 1951. 48.

[15] Vö. a Vergilius pásztori Múzsája c. tanulmányt. Az interpoláció feltételezésére nézve l. A. S. F. Gow: Theocritus. Cambridge 1952. II. 428—429.

[16] Vö. Rose: i. m. 175—176.

[17] Kerényi Károly: Das persische Millennium in Mahābhārata, bei der Sibylle und Vergil. Klio 29 (1936). 1—35. 9.

[18] R. Reitzenstein—H. H. Schaeder: Studien zum antiken Synkretismus. Studien der Bibliothek Warburg, VII. 1926. 38—68.

[19] Kerényi: i. m. 13.

[20] Értelmezésünk lényegében egyezik Th. Zielinskiével: La Sibylle 1924. 97.

[21] Vö. A. Wiedemann: Herodots zweites Buch. Leipzig 1890. 312. és Mahler Ede: Ókori Egyiptom. Budapest 1909. 351.

[22] F. Lassalle: Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos (1858). Gesammelte Reden und Schriften, VIII. Berlin 1920. 263.

[23] Vö. E. Norden: Die Geburt des Kindes. Studien der Bibliothek Warburg III. 1924. 25.

[24] H. Gressmann: Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion. Zeitschr. f. Kirchengesch. XLI. NF IV. 1922. 175—176. és Die hellenistische Gestirnreligion. Beihefte zum Alten Orient, 4. Leipzig 1925. 17—18.

[25] U. von Wilamowitz—Moellendorff: Aristophanes Lysistrata. Berlin 1927. 44.

[26] A. Kirchoff: Zu Aristophanes. Hermes 13 (1878) 296.

[27] B. Keil: Über Eupolis Demen und Aristophanes Ritter. Göttinger Nachrichten. Phil.-hist. Kl. 1912. 237—272. M. Pohlenz: Aristophanes und Eupolis. Hermes. 47 (1912) 314—317.

[28] A. Körte: Fragmente einer Handschrift der Demen des Eupolis. Hermes. 47 (1912) 276—313.

[29] Vö. M. Pohlenz: Aristophanes' Ritter. Göttinger Nachrichten. Phil.-hist. Kl. 1952. 126.

[30] Th. Zielinski: Die Märchenkomödie in Athen (1885). Újra lenyomva tanulmánykötetében: Iresione. I. Leopoli 1931. 17—21.

[31] E. Maass: Aeschylus und Aristophanes. Neue Jahrbücher 1913. 627—636.

[32] Fr. Schöll: Vom Vogel Phönix. Akademische Rede, Heidelberg 1890. 12.

[33] B. Keil: Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia, Berlin 1898. II. 21 a *Σμυρναικός, προσφωνητικός* 10. pontjára utal; itt Aelius Aristides Pelopsot említi, aki valóban szintén az üstben *(ἐν λέβητι)* újult meg, csakhogy nem az öregségből, hanem azután, hogy atyja kegyetlenül feldarabolta. Aristophanésra gondol a rhétor azért is, mert hiszen éppen itt van szó egy elaggott *város* megújulásáról.

[34] Schöll, i. m. 12. és 45.

[35] Aligha Platóntól függetlenül ír le Anostos mesés vidékén Theopompos egy folyót, amelynek a partján termő gyümölcstől az aggastyán megfiatalodik, a férfi ifjúvá, az ifjú gyermekké válik, a gyermek a semmibe tűnik. Vö. E. Rohde: Der griechische Roman. Leipzig 1914.[3] 222. és R. Hirzel: Zur Charakteristik Theopomps. Rheinisches Museum NF. 47 (1892) 379.

TERENTIUS VÍGJÁTÉKA L. AEMILIUS PAULUS TEMETÉSÉN

Először az Antik Tanulmányok IV., és egyidejűleg franciául, orosz nyelvű kivonattal az Acta Antiqua V. kötetében (1957) jelent meg.

[1] Hornyánszky Gy.: A görög dráma eredetéről. EPhK 23 (1899) 294.

[2] Vö. W. F. Otto: Dionysos. Frankfurt (1933) 1939.[2] 81—86. és 194—195. Kerényi K.: Gondolatok Dionysosról. Pécs 1935. 23—24.

[3] Erre vall pl. a Mykénai aknasírjaiból előkerült aranyálarcok (l. H. Th. Bossert: Altkreta. Berlin 1937.[3] 54—55) mellett Démétér Kidaria álarca, amelyet Pausanias (VIII. 15, 3) tanúsága szerint Pheneosban ölt magára a pap, amikor a „nagy beavatásnak" nevezett szertartáson veszszőkkel az „alvilágiakat" *(τοὺς ὑποχθονίους)* veri — olyan formán, ahogyan egy több változatban ismert magyar népdal hasonló formulája is („adjon isten három vesszőt — hadd verem meg a temetőt" stb.) ősi rituális mozdulatra enged következtetni. Vö. M. P. Nilsson: Griechische Feste von religiöser Bedeutung. Leipzig 1906. 343. és Geschichte der griechischen Religon. München I. 1941. 151. Itáliai vonatkozásban álarc és halotti kultusz összefüggéseiről l. F. Altheim: Terra Mater. Giessen 1931. 48—65. Vö. még különösen O. Benndorf: Antike Gesichtshelme und Sepulcralmasken. Denkschriften der kais. Ak. der Wissenschaften. Phil.-hist. Cl. XXVIII. Bd. Wien 1878. 301—375. és W. Wrede: Der Maskengott. Athenische Mitteilungen 53 (1928) 66—95.

[4] Vö. még görög irodalomtörténeti vázlatomat, A világirodalom története, szerk. Zolnai Béla. I. Budapest 1944. 171. és Mitológia. Budapest 1956. 177—178. és 236—237.

[5] Th. Mommsen: Die ludi magni und Romani (1859). Römische Forschungen. II. Berlin 1879. 42—57.

[6] Vö. G. Wissowa: Religion und Kultus der Römer. München 1912.[2] 127.

[7] M. Bieber: The History of the Greek and Roman Theater. Princeton 1939. 307.

[8] Vö. O. Ribbeck: Geschichte der römischen Dichtung. Stuttgart I. 1887. 17.

[9] Triumphus és dionysosi *θρίαμβος* összefüggésére nézve l. Brelich A.: A trumphator. Pécs 1937. 10.

[10] L. Bieber: i. m. 232.

[11] Uo. 307.

[12] C. Saunders: The Introduction of Masks on the Roman Stage. AJPh (1911) 58. és köv. Vele szemben *A. Gow:* On the Use of Masks in Roman Comedy. JRSt (1912) 65. és köv. már Plautusnál és Terentiusnál feltételezi az álarcviseletet. Az álarc korai használatának tagadására alkal-

mat adó vallomások új meghallgatása, így különösen Diomedes forráskritikája után a mellett foglal állást, hogy az álarc a római színpadon is kezdettől fogva otthonos volt, *W. Beare:* The Roman Stage. 1955.[2] 293—299.

[13] Szilágyi J. Gy. : Atellana. Budapest 1941. 25.

[14] F. Altheim : Persona. AfRW 27 (1929) 35. és köv. 11. Terra Mater. 55.

[15] Szilágyi : i. m. 29.

[16] Th. Mommsen : Römisches Staatsrecht. I. Leipzig 1871. 358. Vö. még K. Schneider és H. Meyer : Imagines maiorum. Pauly-Wissowa IX/I. 1914. 1097—1104.

[17] A. Gercke—E. Norden : Einleitung in die Altertumswissenschaft. I. Leipzig—Berlin 1910. 460.; A. Kappelmacher : Zur Tragödie der hellenistischen Zeit. Wiener Studien, 1924—25. 69—86.; R. Petsch: Ein Mosesdrama aus hellenistischer Zeit. Neue Jahrbücher, 1925. 803—807. Vö. még Une tragédie grecque à sujet biblique. Acta Orient. Hung. 2. (1952) 150.

[18] Primitív szokásokról, ahol a római *imagines*hez hasonló szerepben még a halottnak és őseinek a koponyája szerepel, l. R. R. Trilles : Le totemisme chez les Fan. 1912. 537—538. Hérodotos (IV. 26) az issédónok hasonló szokásáról tudósít. Beke Ödön szíves közléséből tudom, hogy a mari népszokásban az elhalálozást követő negyvenedik napra eső emlékünnepen a jelenlevők egyike a halott ruháit ölti magára, s ily módon magát a halottat „helyettesíti", vö. U. Holmberg : Die Religion der Tscheremissen. 1926. 32.

[19] Tragicorum Romanorum Fragmenta (rec. *O. Ribbeck*). 281—283.

[20] Uo. 283—285.

[21] Ribbeck : i. m. 22.

[22] Brelich : i. m. 16. A színész szerepét viszont Vespasianus temetésén fenti fejtegetéseink alapján nem hozhatjuk kapcsolatba a triumphatort kísérő gúnydalokkal, mint Brelich teszi uo. 17.

[23] Ribbeck : i. m. 192.

[24] I. M. Tronszkij : Az antik irodalom története. Budapest 1953. 301.

[25] P. Grimal : Le siècle des Scipions. Paris 1953. 46.

[26] Vö. többek között Altheim : Terra Mater 51—52. Szilágyi : i. m. 26.

[27] A. Brelich : Aspetti della morte nelle inscrizioni sepolcrali dell' impero Romano. Budapest 1937. 50. CIL VI. 17985 a.

[28] Ennek a felfogásnak megfelelően Menandrosszal szemben Terentius eredetiségét hiányló pejoratív értelemben használja fel Caesar ismert *dimidiatus Menander* kifejezését. U. von Wilamowitz-Moellendorff : Der Menander von Kairo (1908). Kleine Schriften. Berlin I. 1935. 265. Ezzel szemben vö. újabban W. Schmid : Terenz als Menander Latinus. RhM NF. 95 (1952) 229—272.

[29] E. Reitzenstein : Terenz als Dichter. 1940. 11. Az ókorra nézve kitűnő összefoglalást nyújt Huszti J. : A Terentius-kritika az ókorban. EPhK 39 (1915) 19—34.

[30] „. . . *quo in genere facile, ut mihi videtur, omnes ante se vicit . . .*" „*Humanorum morum exacta notitia et ordo narrationis ab ipso etiam Ciceronе laudatur et stili iucunditas et gratia.*" Ábel J. : Az ó- és középkori Terentiusbiographiák. Értekezések a M. T. Akadémia Nyelv- és Szép-tudományi Osztálya Köréből. Budapest 1889. 49. és 51. Jegyezzük meg,

hogy Ábel e helyen a nem egyértelműen Petrarcának tulajdonított életrajz kritikai kiadása mellett hitelességét is megvédi. 25—28.

[31] Fr. Shoell: Fleckeisens Jahrbücher für Philologie. 119. 1879. 44 és köv. Vö. még főleg R. Kauer: Zu den Adelphoe des Terenz. Wiener Studien 23 (1902) 87—105. és K. Dziatzko — R. Kauer: Ausgewählte Komödien des P. Terentius Afer. II. Adelphoe. 1903.[2] 6—17.

[32] U. von Wilamowitz-Moellendorff: Der Landmann des Menandros. (1899) Kleine Schriften. I. 230.

[33] Erről részletesebben l. Aristophanés pályakezdése. A MTA Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei 11 (1957) 207—234.

[34] Grimal: i. m. 156.

[35] Ehhez vö. újabban E. Bickel: Menanders Urwort der Humanität. RhM NF 91 (1942) 186—191. és F. Dornseiff: Nichts menschliches ist mir fremd. Hermes 78 (1943) 110—111.

[36] R. Reitzenstein: Werden und Wesen der Humanität im Altertum. Strassburg 1907. 29.

[37] Fr. della Corte: Catone censore. Torino 1949. 60. és 77—78.

[38] P. MacKendrick: Demetrius of Phalerum, Cato, and the Adelphoe. Rivista di Filologia NS. 32 (1954) 18—35.

[39] Vö. Grimal: i. m. 136.

[40] Tronszkij: i. m. 319—322.

[41] J. Marouzeau: Térence. I. Paris 1947. 11. és 37.

[42] Публий Теренций Аделфы. Введение и комментарии С. И. Соболевского. Москва. 1954. 47.

[43] Vö. F. Susemihl: Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit. I. Leipzig 1891. 150.

[44] E. V. Marmorale: Cato maior. Bari 1949. 152.

[45] Uo. 148.

[46] Marouzeau: i. m. 47. Vö. még P. Tschernjaew: Über die Redeweise des Demea in der Terenzianischen Komödie „Adelphoe". Kazany, 1900. A N. F. Deratani szerkesztésében a moszkvai Lomonoszov egyetem által kiadott római irodalomtörténet, egyetemi tankönyvben különösen helyénvaló, mert a filológia új adeptusait mindjárt a kutató munkára is ösztönző módon az egyes fejezeteket még megoldásra váró problémák felsorolásával egészíti ki, s az ilyen Terentius-problémák között említi pl. a „vígjátéki személyek nyelvi megkülönböztetését". И. Ф. Дератани — И. М. Нахов — К. П. Полонская — М. Н. Чарнявский: История Римской Литературы. Москва 1954. 75.

[47] Vö. Kerényi K.: Apollon. Amsterdam — Leipzig 1941. 264. S. Prete: „Humanus" nella letteratura arcaica latina. Milano 1948. 38—39. és 80.

[48] K. Kunst: Studien zur griechisch-römischen Komödie mit besonderer Berücksichtigung der Schlusszenen und ihrer Motive. Wien—Leipzig 1919. 101.

[49] Vö. Th. Zielinski: Die Märchenkomedie in Athen (1885). Iresione. I. Lepooli 1931. 17—20.

[50] Vö. Huszti J.: Diderot és Terentius. Budapesti Szemle. 153. 1913. 382—403.

[51] De la poésie dramatique. Oeuvres complètes de Diderot, ed. par J. Assézat. VII. Paris 1875. 350—351.

[52] G. E. Lessing: Hamburgische Dramaturgie. 86. St.

[53] Uo. 100. St.

[54] W. S. Teuffel: Studien und Charakteristiken zur griechischen und römischen Litteraturgeschichte. Leipzig 1889.[2] 357—361. Vö. még pl. *H. Siess:* Über die Charakterzeichnung in den Komödien des Terenz. Wiener Studien 29 (1908) 101.

[55] Wilamowitz—Moellendorff: i. m. 230—231.

[56] Dziatzko—Kauer: i. m. 16.

[57] Tronszkij: i. m. 323—324.

[58] Deratani: i. m. 71.

[59] Vö. még Fr. Marx kommentárját: C. Lucilii carminum reliquiae. II. Lipsiae 1905. 247. Lucilius helyzetét illetően az ifjabb Scipio derüs baráti körében l. Fr. Klingner: Humanität und Humanitas. Beiträge zur geistigen Überlieferung. Godesberg 1947. 32.

[60] Szoboljevszkij: i. m. 355.

CICERO ÉS LUCRETIUS

Felolvastatott a Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályában 1958-ban, megjelent az Osztály Közleményeiben és egyidejűleg franciául, orosz nyelvű kivonattal az Acta Antiqua VI. kötetében (1958).

[1] Lucreti De Rerum Natura Libri VI. I. Recognovit versibusque rossicis convertit Theodorus Petrovski. Ex officina Academiae Scientiarum FRSS. MCMXLVI. II. Dissertationes — Commentarii — Epicuri et Empedoclis fragmenta. Curavit Theodorus Petrovski. Ibid. MCMXLVII.

[2] Marx doktori értekezése, Marx/Engels Gesamtausgabe, Frankfurt a. M. I/1. 1927. 121.

[3] Th. Mommsen: Römische Geschichte. Berlin III. 1857.[2] 598.

[4] Az „osztály" fogalma természetesen itt abban a korlátozottabb értelemben merül fel, ahogyan *Marx* ezt a római köztársaság osztályviszonyait illetően meghatározza: „A régi Rómában az osztályharc csak egy kiváltságos kisebbségen belül, a szabad gazdagok és a szabad szegények között folyt, míg a lakosság nagy termelő tömege, a rabszolgák, csak ezeknek a harcolóknak passzív talapzatát alkották." Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. Marx—Engels: Válogatott művek, Szikra, I. 1949. 222. Vö. még levelét Engelshez: Marx—Engels, Briefwechsel. Berlin II. 1949. 105.

[5] L. bevezető tanulmányomat a „Cicero válogatott művei" c. kiadványban. Budapest, 1958. 18—47.

[6] Das Zeitalter der Scipionen in den Werken von Cicero c. előadásom a varsói Cicero-konferencia anyagát tartalmazó kötetben, Varsó, 1959.

[7] Eusebius Werke. VII. Bd. Die Chronik des Hieronymus. Herausgegeben und in zweiter Auflage bearbeitet . . . von R. Helm. Berlin 1956. 149. Az eltérés merőben technikai okaira nézve vö. uo. XXIV—XXV. l. és Helm: Hieronymus' Zusätze in Eusebius' Chronik und ihr Wert für die Literaturgeschichte. Philologus, Supplementband XXI. Heft II. Leipzig 1929. 33. Egyébként, ha elfogadjuk, hogy Lucretius 44 évet élt, egyik évszám sem egyeztethető össze Donatus Vergilius-életrajzának avval az adatával, amely arra enged következtetni, hogy Lucretius i. e. 55. október 15-én halt meg.

[8] Caroli Lachmanni in T. Lucretii Cari de rerum natura libros commentarius. Berlin 1866.[3] 63. Hasonlóan többek között J. Woltjer: Lucretii philosophia cum fontibus comparata. Groningen 1877. 7. l. j.

[9] C. Martha: Le poëme de Lucrèce. Paris 1909.[7] 402.

[10] Quinti Ciceronis reliquiae. Recognovit Franciscus Buecheler. Leipzig 1869. 24.

[11] T. Lucreti Cari de rerum natura libri sex. Edited by H. A. J. Munro. London 1905 (1886). II.[4] 2.

[12] *A Troia usque ad vicesimum Constantini annum nunc addita, nunc admixta sunt plurima, quae de Tranquillo et ceteris inlustribus historicis curiosissime excerpsi.* Helm kiadása 6.

[13] N. Schanz—C. Hosius: Geschichte der römischen Literatur. I. 1927.[4] 272.

[14] R. Pichon: Les travaux récents sur la biographie de Lucrèce. Journal des Savants. 8 (1910) 70—84.

[15] K. Ziegler: Der Tod des Lucretius. Hermes 71 (1936) 421—440.

[16] Ez is ellentmond Della Valle feltevésének, amely Hieronymus tudósítását egyenesen a beavatott kortárs, Atticus barátja, Cornelius Nepos elveszett munkájára igyekszik visszavezetni, vö. G. della Valle: Tito Lucrezio Caro e l'epicureismo campano. I. Napoli 1935.[2] 322.

[17] J. Masson: Traces of a fresh source of tradition regarding the life of Lucretius. The Academy, 1894. jún. 23. Newly discovered fragments from Suetonius life of Lucretius. Uo. 1894. szept. 29. Zu der Lucrezbiographie des Suetonius. Berliner Philologische Wochenschrift. 15 (1895) 285—287.

[18] A. Rostagni: Ricerche di biografia Lucreziana. II. La „Vita Borgiana". Rivista di filologia e d'istruzione classica. NS 17 (1939) 113—135.

[19] J. Woltjer: Zur Lucrezbiographie des Borgius. Berliner Philologische Wochenschrift. 15 (1895) 317—318. col. Studia Lucretiana. Mnemosyne. 23 (1895) 221—233.

[20] E. Paratore: Una nuova ricostruzione del „De Poetis" di Suetonio. Roma 1946. 22—72.

[21] R. Fritsche: Zur Lucrezbiographie. Berliner Philologische Wochenschrift. 15 (1895) 541.

[22] H. Usener: Zur lateinischen Literaturgeschichte. Kleine Schriften. II. 1913. 154—159. és 193—199. (Rheinisches Museum NF 22. 1867. 442—446. és 23. 1868. 676—680.) G. Gundermann: Lucretius und Solinus. Rheinisches Museum NF 46 (1891) 489—493.

[23] S. Brandt: Lactantius und Lucretius. Neue Jahrbücher für Philologie. 143 (1891) 225—259.

[24] Lactantius egyébként az antik filozófiai irodalom vitatkozó stílusát követi ezekkel az erős kifejezésekkel, így pl. Cicero a sztoikus Kleanthést illeti a *delirans* jelzővel (de nat. deor. I. 14), Aristotelés pedig az eleáták módszerét mondja az „őrültséggel határosnak" (*μανίᾳ παραπλήσιον*, de gen. et corr. I. 8).

[25] Paratore i. m. 25.

[26] A. Brieger: Die Unfertigkeit des Lucrezischen Gedichtes. Philologus. 67 (1908) 280.

[27] E. Stampini: Il suicidio di Lucrezio. Messina 1896. Klny. a Rivista di Storia antica e Scienze affini c. folyóiratból.

[28] Vö. Th. Zielinski: Cicero im Wandel der Jahrhunderte. Leipzig—Berlin 1912. 97. és R. Pichon: Lactance. Paris 1901. 246—266. Cicero a legtöbbet idézett auctor, a *De natura deorum* Lucretius tanítóköltemény és az *Aeneis* mellett a legtöbbet idézett klasszikus mű Lactantius összes műveiben, vö. S. Brandt „index auctorum"-ját, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XXVII/2. 241—269. A *De ira dei* hivatkozásai között minden más idézett művet megelőz a *De natura deorum*, H. Kraft

és A. Wlosok mutatója szerint 38 utalással, mindjárt utána Lucretius műve következik, de már csak 18 utalással, vö. az új kétnyelvű kiadást: De ira dei — Vom Zorne Gottes. Darmstadt 1957. 80—87.

[29] A. Ernout: Lucrèce. Bruxelles 1947. 7—8 Н. Ф. Дератни—И. М. Нахов—К. Полонская—М. Н. Чернявский: История Римской Литературы. Москва 1954. 184. és 193.

[30] Vö. B. Reitzenstein: Hellenistische Wundererzählungen. Leipzig 1906. 6.

[31] Vö. Katona Lajos: Túlvilági látomások codexeinkben. Irodalmi tanulmányai. Budapest 1912. II. 101—125.

[32] Zielinski i. m. 91—106.

[33] Ami persze nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy az apokrif hagyomány végső fokon Cicero egy elszigetelt kijelentésének félreértésén vagy tendenciózus félremagyarázásán alapuljon. Cicero egy alkalommal Servius Tulliust a maga *gentilis*-ének minősíti (Tusc. I. 16). De ezt vagy tréfának szánta, vagy a *gentilis* szó nem jelent itt többet, mint a mi „névrokon" szavunk, olyan embert tehát, akinek ugyanaz a *nomen gentilé*-je. Hiszen se szeri, se száma azoknak a kijelentéseknek, amelyekben Cicero lovagrendi osztályöntudattal vallja magát *homo novus*-nak, így pl. a születési nemességgel szemben a polgári érdem alapján vallja magát a nagy Scipiók méltó utódjának (in Verrem II. act. IV. 37). Ha a Tusculanae disputationes olyan időpontban keletkezett is, amikor erre hivatkozni már kevésbé volt számára időszerű, semmi esetre sem tehette ki magát a korábbi nyilatkozataival való szembesítésnek. Annál kevésbé, mert egyszer a *laudatio funebris* műfajában gyakori történelemhamisításokról példái között említi az alacsonyabb származású emberek rangjának emelését szolgáló, a névrokonságon alapuló genealógiai konstrukciókat; olyan ez — teszi hozzá — „mintha én attól a M. Tulliustól származtatnám magamat, aki mint patricius Servius Sulpiciusszal együtt volt consul tíz évvel a királyok elűzése után" (Brutus 62). Nem volna jó a példa, ha a patricius ősszel szemben egyenesen királyi őst vallhatna magáénak Cicero, még akkor sem, ha ez a királyi ős nem más, mint a hagyomány egyik ága szerint rabszolga származású Servius Tullius. De vajon, ha komolyan vették is Cicerónak azt a kijelentését, hogy Servius Tullius az ő *gentilis*-e, szolgálhatott-e ez alapul arra, hogy Cicerót a volscusok királyi családjából eredeztessék? Legfeljebb egy további félreértés árán. Servius Tullius homályos származása körül ugyanis már az ókorban különböző találgatások indultak meg s a rabszolgaszármazást Livius is tagadásba veszi, mikor amellett a vélemény mellett foglal állást *(eorum magis sententiae sum)*, hogy Róma hatodik királyának azonos nevű apja Corniculum fejedelme *(princeps)* volt, a város elfoglalásakor elesett, felesége áldott állapotban került a rómaiak fogságába s a római királyné kegyessége mentette meg attól, hogy fiát szolgaságban hozza a világra (I. 39). Corniculum latin város s így azt kell feltételeznünk, hogy aki a Tusculanae disputationes alapján — Cicero intencióival ellentétben — először szerkesztette meg a hamis genealógiát, a Servius Tullius származásával kapcsolatban emlegetett Corniculumot, amelyet az egyik Tarquinius (Priscus) hódított meg, emlékezetében felcserélte a volscusok városával, Suessa Pometiával, amelyet a másik Tarquinius (Superbus) foglalt el később (Liv. I. 53). Hozzájárulhatott ehhez az is, hogy egy Cicero *nomen gentilé*-jére emlékeztető neves volscus fejedelmet *(princeps Volsci nominis)* is ismer a római történelem, Attius Tullus ez, Róma

esküdt ellensége, aki a sértődött Coriolanust befogadta (Liv. II. 35—40). Egyenesen Attius Tullust nevezi meg Cicero ősének Plutarchos (Cic. 1) és a De viris illustribus, amely ezt az őst már *rex*-nek mondja (LXXXI). A hagyomány kialakulását már i. u. az első századra bizonyítja Silius Italicus célzása (VIII. 403—406) :

Tullius aerata raptabat in agmina turmas,
Regia progenies, et Tullo sanguis ab alto.
Indole pro! quanta iuvenis, quantumque daturus
Ausoniae populis ventura in saecula civem!

[34] R. Hirzel : Zur Charakteristik Theopomps. Rheinisches Museum NF. 47 (1892) 388. l. j.

[35] E. G. Sihler : Lucretius and Cicero. Transactions and poceedings of the American Philological Association. 28 (1897) 42—54 ; 48—49.

[36] Vö. Fr. Marx : Das Urteil des M. Cicero über Lukrez. Berliner Philologische Wochenschrift 11 (1891) 834—835. col.

[37] Egészen más értelmet ad a fordulatnak Th. Bergk önkényes coniecturája : *si ad umbilicum veneris :* Philologische Thesen. Rheinisches Museum NF 19 (1864) 606. A *sed cum veneris* szavakra következő *aposiopesis*-szel nem számoló, s egyébként is merész coniecturákat alkalmazó többi kísérlettel bővebben nem foglalkozunk ; ide számítható Munro (i. m. II. 19) : . . . *multae tamen artis esse cum inveneris* . . ., J. J. Cornelissen (Mnemosyne 17, 1889. 128) : . . . *multae tamen artis si conviceris* . . ., Karsten (uo. 387) : , , , *multae tamen artis si tu inveneris* . . .

[38] R. Reitzenstein : Drei Vermutungen zur Geschichte der römischen Litteratur. Marburg 1893. 52—55.

[39] E. Norden : Die antike Kunstprosa. Leipzig 1898. I. 182. l. j. Vö. már T. Maguire : Adversaria. Hermathena 4 (1883) 420. l. és R. Y. Tyrrel : The Correspondence of M. Tullius Cicero. II. Dublin-London 1886. 106—107.

[40] G. L. Hendrickson : Cicero's Judgment of Lucretius. American Journal of Philology. 22 (1901) 438—439.

[41] Titi Lucretii Cari De Rerum Natura Libri Sex. Edited . . . by Cyril Bailey. Oxford (1947) 1950. 170.

[42] Eos. 45 (1951) 157.

[43] Vö. még J. Kubik : De M. Tullii Ciceronis poetarum Latinorum studiis. Dissertationes Philologae Vindobonenses, I. Lipsiae—Pragae 1887. 257—284. és E. Malcovati : Cicerone e la poesia. Pavia 1943. 89—231.

[44] Catulli Veronensis Liber, erklärt von G. Friedrich. Leipzig—Berlin 1908. 546.

[45] John B. Bury : Eine alte Participialform bei Catullus CXII. (Bezzenbergers) Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen. 8 (1884) 329. Vö. még H. Magnus : Zu Catullus. Jahrbücher für Philologie und Paedagogik 137 (1888) 483.

[46] C. Bailey csekély módosítással fogadja el Litchfield tételét : Lucretius lelkibetegségének az ismerete hozzájárulhatott Cicero csodálkozásához afelett, hogy nemcsak *ingenium*, de *ars* is található az őrület ritka tiszta pillanataiban készült műben ; Cicero mégsem fogalmazhatta volna meg ítéletét így, ha nem ismeri az antik irodalomkritika közhelyét, mely *φύσις* és *τέχνη* („inspiration" és „skill") között tesz különbséget. Vö. *Bailey:* Lucretiana. The Classical Review. 28 (1914) 100—103.

[47] H. W. Litchfield : Cicero's judgment on Lucretius. Harvard Studies in Classical Philology. 24 (1913) 147—159.

[48] Kubik i. m. 342.

[49] Ezt a javítást fogadja el Wesenberg kiadása (1891).

[50] BPhW. 1891. 834. col.

[51] Journal des Savants. 1910. 81. l. j.

[52] Lachmann i. m. 62. J. Vahlen : Opuscula academica. I. Lipsiae 1907. 155. M. Nisard : Oeuvres complètes de Cicéron. Paris 1875. V. 127. G. Saintsbury : A history of criticism. I. Edinburgh—London 1902. 215. A. Rostagni : Lucretiana e Epicurea. Nuova Antologia. 172. 1942. Luglio 59.

[53] F. W. Schneidewin : Variae lectiones, Philologus 10 (1855) 362. De Cicerónál gen. és abl. qualitatis másutt is szerepel egymás mellett, pl. de leg. III. 45 : *vir magni ingenii summaque prudentia*. Vö. P. Numminen : Quo modo Cicero de Lucretio (et quodam Sallustio) iudicaverit. Turku 1953. 31. Annál meglepőbb, hogy Numminen (uo. 32—34.) mégis, egy késői másolat (codex Palatinus 1510) szövegkritikai értékkel alig bíró vallomására támaszkodva *multa tamen* (sunt) *artis*-t olvas.

[54] Th. Bergk ih. J. Woltjer : Lucretii philosophia etc. 7. Fr. Leo : Plautinische Forschungen. Berlin 1895. 37. l. j.

[55] G. della Valle : Marco Tullio Cicerone editore e critico del poema di Lucrezio. Atti della R. Accademia d'Italia, Memorie della classe di scienze morali e storiche. Serie VII. Vol. I. 3. 1941. 349—371.

[56] Reitzenstein i. m. 54.

[57] Numminen i. m. 15—30.

[58] O. Plasberg : Cicero in seinen Werken und Briefen. Leipzig 1926. 114.

[59] F. Boll : Sphaera. Leipzig 1903. 384.

[60] L.-A. Constans: bevezetése a „Collection des Universités de France" sorozatban, Cicéron : Correspondance, I. Paris 1940. 26—40. Vö. még H. Sjögren bevezetését a Teubner-kiadásban, M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, XI. Leipzig 1924. I—VIII. l. A. Viertel : Die Wiederauffindung von Ciceros Briefen durch Petrarca. Königsberg 1879. G. Voigt: Die handschriftliche Überlieferung von Ciceros Briefen. Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-hist. Classe 31 (1879) 41—65. G. Voigt : Die Wiederbelebung des classischen Alterthums. Berlin 1893.[3] I. 42—43. és 208—209., újabban G. Pasquali : Storia della tradizione e critica del testo. Firenze 1952.[2] 87—95.

[61] Voltaire a „Rome sauvée" bevezetésében értékeli Cicerót mint költőt : „Cicéron était un des premiers poètes d'un siècle où la belle poésie commençait à naître." Cicero költői munkásságának megítélésére nézve vö. többek között E. Heikel : Adversaria ad Ciceronis De consulatu suo poema. Ann. Acad. Scient. Fenn. Ser. B. VII/4. Helsinki 1913. 1—93. és Malcovati i. m. 233—284.

[62] MEGA I/1. 16 és 14.

[63] A. W. Merrill : Notes on Lucretius. University of California Publications in Classical Philology. 3 (1918) 266.

[64] J. Carcopino : Les secrets de la correspondance de Cicéron. Paris 1957. 258—273.

[65] A. Gerlo : Pseudo-Lucretius? L'Antiquité Classique. 25 (1956) 41—72.

[66] Vö. N. A. Maskin : Az ókori Róma története (magyar fordítás). Budapest 1951. 202.

[67] F. Münzer : Ein römischer Epikureer. Rheinisches Museum. NF. 69 (1914) 625—629.

[68] H. M. Howe : Amafinius, Lucretius and Cicero. American Journal of Philology. 72 (1951) 57—62.

[69] R. Syme : The Roman Revolution. Oxford 1939. 57. 135.

[70] Vö. B. Farrington : Tudomány az ókorban (magyar fordítás). Budapest 1949. 20—26.

[70a] A magyarnyelvű verses Lucretius-idézetek itt és a továbbiakban Tóth Béla fordítását követik.

[71] Munro : i. m. II. 200. és 196.

[72] J. Woltjer : Lucretii philosophia cum fontibus comparata. Groningen 1877. 72. és 182—183.

[73] T. Lucretius Carus, De rerum natura Buch III. Erklärt von R. Heinze. Leipzig 1897. 121. és 45. Panaitios tanítványának, a Ciceróval még személyes kapcsolatban is álló Poseidóniosnak a hatását Lucretiusra H. Diels nyomán elismeri Fr. Überweg—K. Prächter : Die Philosophie des Altertums. Berlin 1926.[12] 445.

[74] G. Giri „Il suicidio di T. Lucrezio" c. munkáját sajnos csak A. Brieger összefoglaló könyvszemléjéből ismerem : Bursians Jahresberichte 24 (1896) 119—193.

[75] Vö. E. Bignone : Storia della letteratura Latina. Firenze 1942. I. 165.

[76] Uo. 301—305.

[77] Vir és homo ellentétére nézve vö. Vahlen i. m. 154. Malcovati i. m. 211. Della Valle i. m. 376—385.

[78] H. A. Машкин: Время Лукреция, az 1. jegyzetben idézett gyűjteményes kiadványban, II. 236—274. Vö. még H. Ф. Дератани : Lucretiana II. К вопросу об исторической концепции в поэме Лукреция. Вестник Древней Истории. 37 (1951) 3. 191—197.

[79] Vö. C. Л. Утченко : Идейно-политическая борба в Риме накануне падения республики. Москва 1952.

[80] Malcovati is utal i. m. 208. arra a lehetőségre, hogy Memmiusnak is gondja volt arra, hogy nyilvánosságra kerüljön az ő dicsőségét is hirdető mű.

[81] Így G. della Valle i. m. 399.

[82] G. Boissier : Cicéron et ses amis. Paris 1892.[9] 134.

[83] J. Woltjer : Studia Lucretiana. Mnemosyne N. S. 23 (1895) 227.

[84] Diels posthumus kiadásának testimonium-gyűjteménye egy másik helyre utal, ahol Cicero — Theophrastost idézve — Tirót figyelmezteti : *ut sit, quomodo Theophrasto placet, verecunda translatio.* T. Lucretius Carus, De Rerum Natura, lateinisch und deutsch von H. Diels. Berlin, 1923. I. XIII.

[85] Paratore i. m. 34—35.

[86] Malcovati i. m. 206 és 213.

[87] Fr. Polle : Die Lukrezlitteratur seit Lachmann und Bernays. Philologus 25 (1867) 499.

[88] Így Munro i. m. II. 3.

[89] Vö. Fr. Leo i. m. 37.

[90] J. van der Valk: De Lucretiano carmine a poeta perfecto atque absoluto. Campis 1902.

[91] Vö. pl. A. Brieger: Die Unfertigkeit des Lucrezischen Gedichtes. Philologus NF. 67 (1908) 279—303.

[92] W. A. Merrill: Lucretius and Cicero's verse. University of California Publication in Classical Philology, Vol. V. 143—154. Az egyezéseket Enniusra mint közös forrásra igyekszik visszavezetni pl. M. Guendel: De Ciceronis poetae arte capita tria. Leipzig 1907. 51—81.

[93] W. B. Sedgwick: Lucretius and Cicero's verse. The Classical Review 37 (1923) 115—116.

[94] W. A. Merrill: Cicero's knowledge of Lucretius's poem. University of California Publications in Classical Philology. 2 (1909) 35—42.

[95] R. Hirzel: Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. I. Leipzig 1877. 9—11. Vö. A. B. Krische: Die theologischen Lehren der griechischen Denker. Göttingen 1840. 22. 97. 118. és 147.

[96] Н. А. Машкин: Время Лукреции. 258—259.

[97] Tyrrel i. m. II. 106.

[98] Munro i. m. II. 37. (de rerum nat. I. 74 ~ Cic. de fin. II. 31, 102), 107. (de rerum nat. I. 970 ~ Cic. de nat. deor. I. 20. 54) stb.

[99] Malcovati i. m. 214—215.

[100] Ziegler i. h. 440.

[101] C. Bailey Lucretius-kiadásának (1947, 1949) prolegomenái, I. 20.

[102] C. Martha i. m. 350—352.

[103] Uo. 399—419.

[104] L. még a 6. jegyzetben idézett dolgozatomat.

[105] B. Farrington egy más anekdotát hoz fel Plutarchos Periklés-életrajzából (6), amelyben Anaxagoras természettudományos okfejtése Lampónnal, a jóssal kerül szembe, és megjegyzi: „Érdekes, hogy Plutarchos miként egyezteti össze a tudományos okság követelményeit a világegyetemnek gondviselés-irányította kormányzásával." Farrington i. m. 96—97.

[106] Vö. W. F. Otto: Religio und superstitio. Archiv für Religionswissenschaft. 12 (1909) 532—554. Kerényi Károly: ΕΥΛΑΒΕΙΑ. Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher. 1931. 306. és köv. Cicero etimológiája természetesen csak a *religio* szóra, és nem a *superstitio*-ra nézve helytálló, vö. még E. Linkomies: Superstitio. Arktos 2 (1931) 73—88., valamint mindkét szóra nézve Walde—Hofmann: Lat. Et. Wtb. Heidelberg 1938. I. 352. és 1954. II. 632.

[107] K. Ziegler i. h. 434. valószínűnek tartja, hogy Lucretius *artis religionum nodis* kifejezésének helyes magyarázatát Lactantius abból a Lucretius-kommentárból merítette, amelyet Hieronymus említ (adv. Ruf. I. 16).

[108] Sed iste, quem philosophia quasi liberum fecerat, tamen quia illustris populi Romani senator erat, colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat adorabat. — Vö. B. Farrington: Head and Hand in Ancient Greece. 1947. 88—115.

[109] G. della Valle i. m. 405.

[110] Vö. K. C. Reiley: Studies in the philosophical terminology of Lucretius and Cicero. New York 1909.

[111] Mint ismeretes, Bornemisza Péter, a magyar irodalmi nyelv kezdeteire nézve Beatus Rhenanus formuláját is felidézve (vö. Turóczi-Trostler József: A magyar nyelv felfedezése. Budapest 1933. 80.) így fogalmazza meg a Magyar Elektra latin nyelvű utószavában a humanista nyelvművelés cicerói programját: „Et omnibus recte iudicantibus notum

est Hungaricam linguam iam a paucis annis scribi coepisse, quae nobis cum *Ciceronis* tum omnium humaniorum gentium *exemplo* indies magis magisque gravissimis de causis pro viribus excolenda et locupletanda est." Érdemes viszont rámutatnunk, hogy Sylvester János számára a magyar népnyelv képgazdagságában megadott költői lehetőségek felfedezését is megkönnyíthette Cicero egy elméleti megfigyelése. Sylvester az Új-Szövetség fordításához járuló híres megjegyzésében (vö. Horváth János: A reformáció jegyében. Budapest 1953. 158—159.) azt emeli ki, hogy a magyar nép átvitt értelemben használt szavakkal él mindennapos beszédében („naponkíd való szólásában") és él énekeiben is, főleg a virágénekekben, s a magyar nép találékonyságát ezen a téren egyenesen a „magyar poézissel" azonosítja. Cicero a metafora *(translatio)* elméletének kidolgozása során a latin nyelvre nézve figyeli meg a közbeszédben a költői képalkotás lehetőségeit: „Nam *gemmare vites, luxuriem esse in herbis, laetas esse segetes* etiam rustici dicunt." (De or. III. 38. Vö. or. 24, ahol még a *sitire agros* „a mezők szomjaznak" kifejezést is felemlíti az itáliai parasztok metaforára hajlamos beszédmódjának jellemző példái között.)

Először a Pásztori Magyar Vergilius című kiadványban, Vergilius Eclogái kétnyelvű kiadásának kísérő tanulmányaként jelent meg (1938).

[1] Vö. Aeneis VIII. 698—706.

[2] XXII. 64—72. Babits Mihály fordítása.

[3] Vö. Némethy Géza: Vergilius élete és művei, 1902. 53.

[4] Vö. U. v. Wilamovitz-Moellendorff: Hellenistische Dichtung. 1924. II. 139.

[5] Spártai kultusz-szokásoknak szicíliaiakkal való érintkezéseire Knaack mutatott rá, uő utalt a Peloponnésos és Szicília kulturális összefüggéseit igazoló archeológiai adatokra, Pauly—Wissowa, s. v. Bukolik. III. 1000 és 1002.

[6] Viski Károly, Magyarság Néprajza III. 359.

[7] Sebestyén Gyula: Regős-énekek. M. Népk. Gyűjt. IV. 1902. 187.

[8] Viski i. h.

[9] Solymossy Sándor: A betlehem. 1894.

[10] F. G. Welcker: Über den Ursprung des Hirtenliedes. Kl. Schr. I. 402—411.

[11] R. Reitzenstein: Epigramm u. Skolion. 1893. 211.

[12] Villemain: Pindar szelleme (ford. Csiky Gergely). 1887. 225.

[13] A költemény keletkezését és történeti hátterét l. Wilamowitz-Moellendorf: Die Textgeschichte der griechischen Bukoliker. 1906. 153—158.

[14] Sebestyén i. h. 99 és 169.

[15] Iamblichos, Vita Pyth. 45.

[16] Eddig a mértékig mindenesetre bevonhatók az orphikus bukolikusok is a bukolikus költészet értelmezésébe, még ha Reitzenstein i. h. 203. merész következtetéseire állnak is Wilamowitz elutasító szavai: „Was über einen koischen Dichterbund, über Zusammenhang der Bukolik mit den späten Kultvereinen der *Βουκόλοι* und Geheimnisse, die hinter den Namen stecken sollen vermutet ist, sind längst verwähte Träume." Hell. Dicht. II. 138.

[17] A Bucolica egységes kompozíciójáról l. W. Wili: Vergil. Octavianus Augustusról, mint az I. eclogában megnyilatkozó istenről, M. Schanz: Die Idee der ersten Ecloge Vergils. Rhein. Mus. 1900. 86. és F. Altheim: Römische Religionsgeschichte III. 1933. 28.

[18] Némethy i. m. 140.

[19] Kerényi: Das persische Millennium im Mahābhārata, bei der Sibylle u. Vergil. Klio. 1936. 22.

[20] A kezdeményező ebben az irányban főleg H. Lietzmann: Der Weltheiland. 1909.

[21] Claudianus, in Eutropium, I. 10., 18., 20—24. vv. A consuli év religiózus jelentősége helyezkedik el az Aión-vallásosságban akkor is, mikor az eunuch Eutropiust a consuli méltóságban felváltó Stilicho érdemei közt azt is felemlíti (uo. II. 129. vv.), hogy olyan időszámítást inaugurált, amelynél menedéket talál az Eutropius consuli évével beszennyezett Idő: „ille dedit portum, quo se pulsata referret — maiestas Latii, deformataeque secures; — ille dedit fastos, ad quos Oriente relicto — confugeret sparsum maculis servilibus aevum." Ezért kétségkívül helytelenül kíséri az „aevum" fordítását határozatlan névelővel Platnauer: „... he has given un anals, wherein, abandoning the East, a n a g e polluted with servil stains migth find a refuge." Claudian with an english translation by Maurice Platnauer. 1922. I. 195.

[22] E szempont egyben-másban számomra is példaadó érvényesítését l. Kerényi i. h. 4.

[23] Főleg A. Fr. v. Gall alapjukban elhibázott fejtegetéseivel szemben kell ezt hangsúlyozni: *ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ*. 1926. 447.

[24] Ezt a korhangulatot érezteti Alföldi Andrásnak egykorú római érmekről gyűjtött illusztráció-sorozata eclogánkhoz: Der neue Welherrscher der vierten Ekloge Vergils. Hermes, 1930. 369—384.

[25] A számos kínálkozó filozófus-helyből álljon itt a Vergiliushoz legközelebb eső Ciceróból: „Vitae autem degendae ratio illis quidem placuit quieta, in contemplatione et cognitione posita rerum, quae quia *deorum vitae* erat simillima, sapiente visa est dignissima". De finibus, V. 11.

[26] S. Sudhaus: Jahrhundertfeier in Rom u. messianische Weissagungen. Rhein. Mus. 1901. 37.

[27] Újabban főleg G. Erdmann hangsúlyozza a zsidó eredetű Sibyllinumok szerepét: Die Vorgeschichten des Lukas- u. Matthaeus-Evangeliums u. Vergils vierte Ekloge. 1932.

[28] E. Norden: Die Geburt des Kindes. 1924.

[29] J. Geffcken: Die Hirten auf dem Felde. Hermes. 1914. 321—351. W. Weber: Der Prophet u. sein Gott. 1925. Kerényi i. h. és Vergilius, a megváltó ezredik év költője. EPhK. 1930. 145—154.

[30] Egynek ezek közül, az Aión-barlangból Stilicho consuli évére előhozott aranykor szimbólumának Dániel VII. fejezetével közös khaldeus-iráni mintájára H. Gressmann következtetett: Die hellenistische Gestirnreligion. 1925. 17.

[31] Héraklés kultuszában ennek a vonatkozásnak a fontosságát igazolja, hogy már a Héraklés-névben is elhomályosult kicsinyítő képzőt mutatott ki Usener: Die Sintfluthsagen. 1899. 55.

[32] Norden könyvének a további kutatásokra ösztönző jelentékeny befolyása mellett mindenesetre maradandó érdeme az ecloga 62. sorában a vulgáris szöveg *(cui non risere parentes)* helyébe a Quintilianus magyarázata által feltételezett *qui non risere parenti* olvasat megvédése és lényegében helyes értelmezése, i. h. 61.

[33] A Hérakliskos helyét a IV. ecloga mintái között már Erdmann kijelölte, bár az a feltevése, mely a „longa fastidia" tíz hónapját is a *δεκάμηνος* Heraklésszel hozza i. m. 106. kapcsolatba, legalábbis kétséges értékű.

[34] Mitológia. 1956. 184.

[35] Uo. 302.

[36] Sudhaus i. m. 45.

[37] H. Wagenvoort: Vergils vierte Ekloge u. das Sidus Julium. 1929. 9. Erdmann i. m. 122.

[38] Erdmann i. m. 82.

[39] W. F. Otto: Die Götter Griechlands. 1934.[2] 108.

[40] Hippolytos és Daphnis egybevetését l. Reitzenstein i. m. 211.

[41] Azok, akik Horatius 16. epodusának a prioritását vallják Vergilius IV. eclogájával szemben, gyakran azt is hangoztatják, hogy az állatvilág kiengesztelődésének a vonását Vergilius Horatiustól vette s Horatiusnál még csupán a képtelenségek közhelyszerű felsorakoztatásában volt ez az egyik a d y n a t o n. Ezzel szemben vö. Lietzmann i. m. 41.

[42] Ami természetesen W. F. Otto: Vergilius. 1931. 10—11. lényegében hasonlóértelmű nyilatkozata ellenére sem jelentheti azt, hogy Wagenvoortot azokban a fantasztikusan hangzó következtetésekben is követnők, melyekkel a IV. eclogát is a s i d u s J u l i u m-hoz fűzi, illetőleg a Caesar istenülése révén újjászülető Augustusra vonatkoztatja.

[43] Elveszett, de Vergilius által még felhasznált bukolikus költemények ről l. Reitzenstein i. m. 225.

[44] A harmadikra, a juhok gyapjának természetes úton való megszínesedésére vonatkozólag Erdmann i. m. 82. Macr. Sat. III. 7. alapján az etruszk eredet valószínűségére figyelmeztet.

[45] Villemain i. m. 225.

[46] H. Gressmann: Altorientalische Texte u. Bilder zum Alten Testament. 1909. I. k. 205.

[47] D. Comparetti: Virgilio nell'evo medio. 1875.

Felolvastatott a Budapesti Philologiai Társaságban 1936-ban, megjelent angolul az Oriens Antiquus című gyűjteményes kötetben (1945). Magyar nyelven itt jelenik meg először, Lukianos előzményeit illetően egy kis módosítással, amelyet a V. Martin által megtalált és csak 1958-ban közzétett új Menandros-papírusz, a Dyskolos című vígjáték gyakorlatilag teljes szövegét tartalmazó Papyrus Bodmer IV. tett szükségessé. (Vö. Magyar Tudomány. 1959. 377. és Antik Tanulmányok. 1959. 184.)

[1] Vö. még különösen a Rómában Maecenast kereső Graeculusok megalázó helyzetét festő levelet *(Περὶ τῶν ἐπὶ μισθῷ συνόντων)*, valamint a Nigrinus nevét viselő dialógust s ez utóbbihoz G. Boissier: La fin du paganisme. 1909[6] I. 91.

[2] Hogy a kérdéses mondatban *(ἐπέστειλεν ὁ στρατοπεδάρχης τῷ κυρίῳ)* a *κύριος* szó az, amelyre az *εὐτελῆ ὀνόματα καὶ δημοτικὰ καὶ πτωχικὰ πολλά* szavakban kifejezett gáncs illik, azt Sommerbrodt is kiemelte, anélkül azonban, hogy megértette volna, mi ellen irányul voltaképpen a támadás éle: „Das Wort, welches der Tadel trifft, ist *κυρίῳ* (dominus), welches der antiken attischen Schriftsprache fremd war, weil sie den Begriff unter freien Männern selbst nicht kannten." (Ausgewählte Schriften des Lucian, III. Bd. 1878.[2] 27). Csakhogy az atticista pedantéria Lukianostól áll a legtávolabb, hiszen nem egyszer gúnyolódik is rajta (vö. pl. *Ἀποφράς*). A szabad görög berzenkedését a *κύριος* szó ellen csak akkor értjük meg igazán, ha a római császár-kultuszban való szerepét tartjuk szem előtt (vö. mindenekelőtt Baudissin nagyarányú adatgyűjtését: *KYPIOΣ*. 1926—1927).

[3] J. Bernays: Lucian und die Kyniker. 1879. 44—46.

[4] Vö. K. Funk: Untersuchungen über die Lucianische Vita Demonactis. Philologus. Supplementband X. 1907.

[5] R. Helm: Lucian und Menipp. 1906.

[6] Vö. még Aischylos Hiket. 759. vv. és Horatius, Epod. VI. 1 vv. Babrios függelékében (293. l.) közöl Crusius egy fabulát, amelyben az álnok farkas egy Lykophrón nevű rétor tanítványa; a „beszélő névre" („Wie-ein-Wolf-gesinnt") nézve vö. W. Wienert: Typen der griechisch-römischen Fabel. 1925. 12.

[7] Kerényi Károly: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Athenaeum. 1933.

[8] Vö. R. Hirzel: Der Dialog. 1895. II. 11.

[9] Hasonló érvekkel állnak az istenek az ember pártjára a vízözön előtt már Ovidiusnál is. Met. I. 246. vv.

[10] Vö. Bernays i. m. 40.

[11] Sőt már Antisthenés egy kijelentése is említhető itt: „akkor pusz-

tulnak el a városok, amikor nem tudják a hitványakat a derekaktól megkülönböztetni." Diog. Laert. VI. 5.

[12] Vö. Zeller: Die Philosophie der Griechen 1909.[4] 791.

[13] Baudissin: Einleitung in das Alte Testament. 1901. 596.

[14] Marti: Dodekapropheton 1904. 247.

[15] H. Schmidt: Jona. 1907.

[16] E szoláris magyarázatot l. L. Frobeniusnál is: *Das Zeitalter des Sonnengottes.* I. 1904.

[17] Vö. még L. Radermacher: Walfischmythen. Archiv für Religionswissenschaft. 1906. 248—252.

[18] Baba Bathra. 73 b. Vö. S. Singer: Sagengeschichtliche Parallelen aus dem babylonischen Talmud. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. II. 1892. 297. Heller B.: Das hebräiesche und arabische Märchen. Bolte-Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm. IV. 1930. 323. Turóczi-Trostler József: „Fenékkel felfordult világ". Libanon 1940—1941.

[19] E fordulat játékosságát H. Schmidt is észreveszi, egyébként teljesen elhibázott értékelésében: Absicht und Entstehungszeit des Buch Jona. Theologische Studien und Kritiken. 1906. 194. Vö. még az alábbiakhoz, Baudissin és Marti már idézett művein kívül, főleg B. Duhm: Israels Propheten. 1922.[2] 406—408.

[20] Ha még a barmok bőjtjét el is fogadnók Gunkellal (Das Märchen im Alten Testament. 1921. 34.) *mesés* elemnek, a zsákot öltő barom tekinthető-e másnak, mint parodisztikus vonásnak? Más ez, mint a lovak sörényének a megnyírása a gyász jeléül, amire a görög történetírókból is idézhetünk példát (Hérodotos IX. 24), vagy akár a királyleányt gyászoló város lovainak feketére színezése az új-görög népmesében. P. Kretschmer: Neugriechische Märchen. 1919. 2.

[21] Így Gunkel, Schiele—Zscharnack: Religion in Geschichte und Gegenwart,, s. v. „Jonabuch".

[22] Platónra utal a scholion is, ed. Jacobitz. IV. 165.

[23] Mint legvalószínűbb lehetőséget, Th. Fischer is Wieland feltevését teszi magáévá: „Welchen Philosophen Lucian hier meint, ist ungewiss; möglicherweise den Epikur." Lucians Werke, IV. 1907.[3] 115.

[24] *Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων;* — idézi Eusebius, Praep. Ev. IX. 6. (Migne). Mózes szerepéről az új-platónikus filozófiában s Poseidonius szerepéről Mózes filozófiai megítélésének kialakításában vö. Ivánka Endre: Mózes a középkori misztikusok és az ókori filozófusok megítélésében. Theologia. 1937. 150—160.

[25] Lukianos parodisztikus tehetségéről és ennek előzményeiről Menipposnál és a kynikos diatribában l. H. Kleinknecht: Die Gebetsparodie in der Antike. 1937. 137—157.

[26] De Syria Dea; a nevezetes darab pastiche-szerűsége természetesen nem állhat útjában annak, hogy óvatosan használva a sémi vallástörténet számára elsőrendű forrás legyen. Csak példaképpen utalok most a bibliaival való egyebevetésre szinte kínálkozó vízözön-elbeszélés (12 c.) mellett a 7-es és 30-as számnak a gyásszal kapcsolatban felmerülő egészen hasonló szerepére, mint aminőt a zsidó hagyomány konzervált. (52—53. c.)

[27] R. Förster: Lucian in der Renaissance. Archiv für Literaturgeschichte. 1886.

[28] M. Schneidewin: Die Antike Humanität. 1897. R. Reitzenstein: Werden und Wesen der Humanität im Altertum. 1907.

Felolvastatott a Budapesti Phiologiai Társaságban 1933-ban, megjelent a Mahler Ede Emlékkönyvben (1937).

[1] Legenda Aurea, 100. (ed. Grässe, 1846. 430.).

[2] A zsidó újévi és engesztelőnapi imádságban pl. még a sorrend is azonos: megtérés — ima — *ṣᵉdāḳā*, amit már a hagyományos glossza értelmez így: böjt — hangos szó — alamizsna. Vö. Beresith Rabba Par. XLIV. (ad Gen. XV. 5.).

[3] Zeitschrift für deutsches Altertum. XVII. 85. és XXVI. 20 s köv. vö. még XVIII. 83.

[4] H. Fr. Rosenfeld: Der hl. Christophorus. Acta Academiae Aboensis. Hum. X. 3. 1937. 499—519.

[5] K. Richter: Der deutsche S. Christoph. Acta Germanica. V. 1. 1896.

[6] Rosenfeld i. m. 473—498.

[7] Garbe: Indien und das Christentum. 1914. 104.

[8] Richter i. m. 146.

[9] Richter i. m. 97.

[10] Sámuel I. k. 3. 3—8: erre most Rosenfeld is rámutat i. m. 434. Egyébként az a vonás, hogy a földöntúli hatalom háromszor szól, míg az ember meggyőződik róla, hogy sem embertől nem jön a hang, sem hallucinációval nincs dolga: korán szerepel a keresztény legendában is. Már tours-i Gergelynél (Conf. 60.) a vak gyermeknek háromszor adja egy hang a jó tanácsot, amíg megfogadja.

[11] H. Günter: Die christliche Legende des Abendlandes, 1910. passim. Vö. még J. Geffcken, Hermes 1910. 505.

[12] A szerteágazó hagyományban fennmaradt zsidó Ábrahám-legendák a legkényelmesebben a köv. munkákban hozzáférhetők: Beer: Leben Abraham's nach Auffassung der jüdischen Sage. 1859.[2] II. k. és L. Ginzberg: The legends of the Jews. I. k., vö. főleg ez utóbbi becses jegyzeteit, V. k. (1925) 207 és köv.

[13] Vö. pl. Künstle: Ikonographie der Heiligen. 1926. 154. Gunkel—Zscharnack: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. I. 1927.[2] 1646.

[14] Rosenfeld i. m. 441—445.

[15] *ἵνα δὴ εἰδῆτε πάντες, ὅτι οὐ μόνον Χριστιανοῖς βοήθει ὁ θεὸς ἡμῶν ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐξ ἐθνῶν πιστεύουσι μισθαποδότης γίνεται καὶ δοκίμους καθιστᾷ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ γνῶσιν.* Acta S. Marini et Christophori, ed. H. Usener. 1886. 56—57.

[16] „Aelius Lampridus" Vita Sev. 29.

[17] Talán ez a legenda-részlet is, melynek az arab hagyományban is nyoma van (l. Beer i. m. 112) hozzájárulhatott ahhoz, hogy Ábrahámot,

Kristófhoz hasonlóan, kivirult bottal a kezében ábrázolják, mint a freibergi aranykapun látható (Menzel: Chr. Symbolik II. 406 allegorikus magyarázata nem szorul bővebb cáfolatra). A kiviruló bot — „Áron vesszeje" — motívumának monográfusa, P. Saintyves, Essais de Foklore Biblique c. könyve (1921) La verge fleurie d'Aaron ou le baton sec qui reverdit c. fejezete (68) említ egy hagyományt arról, hogy a terebintus, mely alatt Ábrahám a három angyalt fogadta, az egyik angyal botjából nőtt; a tűz ezen sem fogott.

[18] Vö. Usener megjegyzéseit a Dionysosszal szembenálló Lykurgos megvakíttatásához, Göttliche Synonyme. Rheinisches Museum 53 (1898) 373.

[19] J. G. Herder, Sämmtliche Werke, ed. Suphan. XXVI. k. 34.

[20] W. L. Knox: Abraham and the quest for God. Harvard Theological Review, 1935. 57—60.

[21] Maury: Croyances et légendes du moyen âge. 1896. 144. l. j.

[22] Justinus Martyr: Dialogus cum Tryphone. 2—7 cc. (Migne).

[23] L. Ginzberg: The legends of the Jews, V. 1925. 210.

[24] Th. Benfey: Pantschatantra. 1859. I. 376.

[25] Der Midrasch Bereschit Rabba,, Aug. Wünsche német ford. 1881. 173. Részben konkrét pogány kultuszokra is gondolhat itt a hagyomány, olyan értelemben, mint Rufinus egy helye, ahol a vízisten (Osiris) oltja el a kaldeusok istenét, a tüzet. Rufinus. Hist. eccles. XI. 26. Vö. Dobrovits Aladár: A római császárkori Osiris-vallás megértéséhez. Egyetemes Philologiai Közlöny 58 (1934) 60. 81. j. Clemens Romanushoz hasonlóan a kereszteléssel kapcsolatban ütnek át az Ábrahám-legenda láncolatosmeséjének motívumai a mandeus liturgiában is: a lélek, amikor a Jordánból kilép, tanút keres, aki az ég kapujában igazolja: Napot-Holdat-Tüzet egymásután mint múlékonyakat és változókat utasítják vissza, végül a Jordán vizét fogadják el tanúnak. Itt R. Reitzenstein is célzást lát a hamis kultuszokra: a tűz tanúságtételének a visszautasítása a parszizmus, napé és holdé a babylóni kultusz, vagy a manicheizmus, vagy szintén a parszizmus elvetése (Die Vorgeschichte der christlichen Taufe. 1929. 10—11.). A Korán VI. szúrája szerint Ábrahám, mikor a napot lenyugodni látta, kifejezetten avval fordul a néphez: „Ó népem, én nem veszek részt többé a *ti* bálványimádástokban."

[26] Vö. még Nedarim 32a; Bacher Vilmos: A babylóniai amórák agádája. 1878. 12. és Edmund Stein: Philo und der Midrasch. 1931. 28.

[27] D. Sidersky: Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes. 1933. 36.

[28] L. Ginzberg: Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Litteratur. MGWJ. 1899. 488.

[29] K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Litteratur. 1897. 329. Malalas koráról uo. 325., nevéről és származásáról uo. 334. A zsidó bibliamagyarázó legenda és a bizánci irodalom több érintkező pontjára, röviden az Ábrahám-legendára is, utalt már M. Sachs: Beitraege zur Sprach- und Alterthumsforschung, I. k. 1852. 65. és köv. II. k. 1854. 97. és köv.

[30] H. Usener: Acta S. Marini et Chrostophori. 1886. 3.

[31] Delehaye: Les origines du culte des martyres. 1933. 153.

[32] Rosenfeld i. m. 480.

[33] Martti Haavio: Kettenmärchenstudien (FFC. 88—89. sz.), I. 1929. 79. Haavio a típust egy régi német verssel példázza, amely szerint

„tíz erős dolog van a világban, de a tizenegyedik a legerősebb" : kő, vas, tűz, víz, felhő, szél, férfi, bor, álom, halál — Isten igazságossága. R. Köhler ezt a típust széleskörű összehasonlító tanulmány tárgyává tette és kimutatta, hogy a forrását kereső számára minden szál Keletre vezet : Kleinere Schriften, II. 47—56. Vö. még Heller Bernát : Chad Gadjó. IMIT-Évkönyv, 1939. 80—94.

[34] G. Weil : Biblische Legenden der Muselmänner. 1945. 70.

[35] F. Haase : Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen. Neutestamentliche Abhandlungen. IX. 1—3. 1922. 198.

[36] Kristófot Thorral egyezteti Finnus Magnussen : Priscae veterum borealium mythologiae lexicon. 1828. 695. Ogmiusszal J. F. Bodin : Recherches historiques sur la ville de Samour et le haut Anjou. I. 1812. 28. A többit l. alább.

[37] P. Saintyves : Saint Christophe successeur d'Anubis, d'Hermès et d'Héraklès, 1936. 16 egy gemmára tud csak rámutatni, melyen a kutyafejű isten kost visz a vállán. Azt az állítást, hogy Anubis Horust viszi át a Níluson, Menzelnél találom először (Christl. Symbolik, 1854. I. 174) : Menzel Didron egyeztetésével szemben védi a legenda keresztény eredetét, csakhogy Didronnál szó sincs a mítosz idézett alakjáról, nála csak azt a magában véve feltétlenül értékes megjegyzést találom, hogy a kutyafejű Kristóf-ábrázolások az egyiptomi istenek állatfejű, de emberi testű típusára emlékeztetnek (Annales archéologiques, XX. 280). Ikonográfiai kézikönyvében is csak annyival konkretizálja jobban ezt a megfigyelést, hogy a kutya-, illetőleg farkasfejű egyiptomi istenségre figyelmeztet. Itt különben érdekes, a legenda szövegtörténetében is megfigyelhető elsimító tendenciára való tapasztalatáról számol be : az Athoson olyan freskót látott, amelyen Szt. Kristóf kutya-fejét utóbb átmeszelték. Didron—Durand: Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine, 1845. 325.

[38] Maury i. m. 145.

[39] Sonnerat : Reise nach Ostindien und China. 1783. 137—138 és 200. Auguste Barth : Les religions de l'Inde. Oeuvre de A. B. 1914. I. 154. Vö. még Luise Troje : Sanbat, Reitzenstein, i. m. III. függeléke. 360.

[40] Garbe : i. m. 1914. 111.

[41] Közölve Annales archéologiques, IX. 1849. 240—241.

[42] Vualtheri Spirensis Vita et Passio Sancti Christophori Martyris, ed. W. Harster, 1878. 114.

[43] Impositus . . . in cathedra, dum lectionum seriem auscultaret, sensit nescio quid grave super cervicem suam . . . divertensque caput ad dexteram et laevam, odoratus est odorem suavitatis intellexitque, hoc onus esse sacerdotii ipsius dignitatem, Gregorius Patr. 17.

[44] E. Lohmeyer : Vom göttlichen Wohlgeruch, Heidelberger Sitzungsberichte. 1919.

[45] Mindhárom adatot l. Menzel : Christliche Symbolik, II. 107.

[46] Vö. Horváth Cyrill : Szent László-legendáink eredetéről. Irodalomtörténeti Füzetek. 31. sz. 1928. 22—26.

[47] A vak embertől eredő felismerés sacralis problémákban a keresztény legenda szerint is döntő jelentőséggel bír : Quintinus mártír testét vak asszony találja fel (tours-i Gergely, Martyr. 55).

[48] Greg. Mart. IV. 21. Vö. C. A. Bernoulli : Die Heiligen der Merowinger. 1900. 267. A Kristóf-legenda Usener-féle szövegében is Kalliniké a bálványokról mondhatja megvetőleg : *τοιοῦτοι γάρ εἰσιν οἱ θεοὶ ὑμῶν,*

ὅτι ὑπὸ γυναικὸς ἐκινήθησαν. De akár ez a helyes szöveg, akár az Analecta Boll. I.-ben kiadott *ἐνικήθησαν* változat, itt inkább csak a bálványok magatehetetlen kőszerűségéről van szó, anélkül, hogy könnyűségük volna az igaz istenség súlyával szembeállítva.

[49] Ide sorolható Iphiklos, akinek gyorsaságát jellemzi Hésiodos (117. fr. Rzach) avval, hogy a gabonaföldön tudott átszaladni, anélkül, hogy a kalászban kárt tett volna. Ezt a motívumot a tengerenjárás motívumával egyesítik már Boreas csikó-gyermekei Homérosnál (Il. XX. 226—229), ami szél-szerűségüket fejezi ki közvetlen érzékletességgel. Mint Órión, Poseidón fia az az Euphémos is, akiről Apollónios Rhodios (Arg. I. 179—184) tudja, hogy képes volt a tenger színén járni; a tenger színén és a gabonaföld kalászai felett egyforma könnyedséggel haladt Camilla is Vergiliusnál (Aen. VII. 808—811). Itt kézzelfogható a homérosi reminiszcencia, de talán Homérosból került a midrasba is a motívum, mint Heller B. sejti: Ein homerisches Gleichnis im Midrasch. MGWJ 1932. 333.

[50] Usener: Die Sintfluthsagen. 1899. 190.

[51] Bár a reneszánsz idején, kivált a XVI. században az Atlas-típus klasszikus reminiszcenciája is belejátszhatott a Szt. Kristóf-ábrázolások egy részébe: ezeken maga a világgömb nehezedik az óriás vállára és a gyermek a világgömb tetején ül. Vö. E. K. Stahl: Die Legende d. heiligen Riesen Christoph in der Graphik d. 15. u. 16. Jhdt. 1920. I. k. 34. és II. k. XXXV. tábla, b); XXXIX. t. b.): XLIV., LIII. és LV. t. Ezekben csakugyan az Atlas-mítosz adhatott alkalmat a Legenda Aurea szövegének szőrszálhasogató magyarázatára: ne mireris, Christophore, quia non solum super te totum mundum habuisti, sed etiam illum, qui creavit mundum, tuis humeris bajulasti, l. mégis a Svjatagor-bylinát alább. Az Atlas-mítosszal hozza genetikus kapcsolatba a délibábos Atlantis-tanulmányokat szervező Paul Le Cour is a Kristóf-legendát: D'Atlas à saint Christophe. Atlantis, No. 43. (1932). 2—9.

[52] E. Norden: Die Geburt des Kindes. 1924. 25. s köv.

[53] Vö. K. Holl: Der Ursprung des Epiphaniefestes. Sitzungsberichte der preussischen Akademie. 1917. I. 402—438.

[54] Schiele—Zscharnack: Die Religion in Geschichte u. Gegenwart. 1910. s. v. „Feste". II. k. 873.

[55] Benzinger: Hebräische Archäologie. 1927.[3] 395. lényegében helyesen, mégha a Chanukka—Henoch-ünnep etimológiát nem tartjuk is igazoltnak. A téli napfordulóval hozta kapcsolatba J. Wellhausen is a chanukkát, mikor judaizált Dionysos-ünnepnek magyarázta: Über den geschichtlichen Wert des II. Makkabäerbuchs. Nachrichten von der k. Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1905. 130. Újabban Nilsson (Archiv. f. Relw. 1933. 150.) vonja kétségbe a zsidó ünnep összefüggését a téli napfordulóval, de ellenvetései közül csak egy helytálló: a holdhónap Kiszlev 25. napját csakugyan nem szabad december 25-tel azonosítani, mint pl. Norden teszi, i. m. 26.

[56] Aboda Zara 8a. Érdekes, hogy a jeruzsálemi Aboda Zara 39c. lapján tévesen megfordítva áll: Kalenda 8 nappal a *tekufa* (= napforduló) előtt, Saturnalia 8 nappal utána áll, l. Bacher Vilmos: A babylóniai amórák agádája. 1878. 13. Vö. még Krauss: Talmudische Archäologie, III. 123—124.

[57] Usener: Das Weihnachtsfest (1888) 1911[2].

[58] Mak. II. 18—22 szerint az ősök a babylóni fogság előtt az oltár tüzéből a forrás mélyére rejtettek. Mikor Nehemiással visszatértek Jeru-

zsálembe, a tüzet nem találták, de Nehemiás parancsára a papok annak a forrásnak a vizével hintették be az oltárra hordott fahasábokat s az így nyert új oltártűz a réginek a víz által megőrzött lángján gyulladt meg.

[59] Idézi Usener, Weihnachtsfest, 211.

[60] Uo. 178. és 212. és Suicerus: Thesaurus ecclesiasticus, s. v.

[61] Vö. pl. Joh. K. Mitsotakis újgörög-német szótárát, s. v. φῶς: τὰ Φῶτα = Dreikönigsfest.

[62] Vö. főleg W. Bousset: Kyrios Christos, 1913. 208—214.

[63] Augustinust, Eusebiust és I. Leo pápát H. Usener idézi: Götternamen, 1896. 185. A keresztelési szertartás említett mozzanatához Hieronymus, In Amos lib. III. c. VI. 14. a „locus classicus", vö. F. J. Dölger beható tanulmányát: Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Liturgiegeschichtliche Forschungen. 2. 1919.

[64] A. Usener: Weihnachtsfest és Götternamen, s főleg Sol invictus. Rhinisches Museum LX, újra lenyomva Weihnachtsfest, 2. kiad. 348—378.

[65] Az idetartozó adatok páratlanul gazdag gyűjteményét Dölger adta Sol Salutis, Liturgiegesch. Forsch. 4—5. 1925. Vö. még Peterson: ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Forsch. zur Rel. u. Lit. d. A. u. N. Testaments. 24. 1926. 182. Ő idézi Augustinust: crede in Christum et *crescit* in te dies. Sermo 370. 4.

[66] Usener: Sintfluthsagen, 1899. 167—191.

[67] Preller, Berichte über die Verhandlungen der k. Sächsischen Ges. der Wissenschaften. 1855. 23—28.

[68] Richter i. m. 162. 2. j. E. K. Stahl i. m. I. k. 33. és II. k. II. t.

[69] Az egyiptomi morál szerint is tipikusan istennek tetsző cselekedet volt a tulsó partra átvinni az ügyefogyottat; Erman: Aegyptische Religion, 1909.[2] 121. után idézek egy kairói sírszöveget, melyben a halott önigazoló érdemfelsorolás gyanánt mondja: „ich gab Brot dem Hungrigen und Kleider dem Nackten und fuhr den, der nicht übersetzen konnte, in meiner eigenen Fähre über." A keresztény legenda-költészetből még Szt. Julianus állítható Szt. Kristóf mellé ebből a szempontból; a Legenda Aurea szerint Julianus a parricidium szörnyű bűnét vezekli a révész-szolgálattal, míg egyszer éjnek idején az idegen, akit átsegített a vizen, majd saját ágyába fektetett, mint Isten követe nyilatkozik meg és bűne bocsánatát, valamint közeli boldog halálát hozza hírül.

[70] Órión, az óriás alakjához vö. L. Preller: Gricchische Mythologie. I. 1872[3]. 366—372. Kédalión törpe alakjára nézve l. L. Malten: Hephaistos. Jb. d. dt. Arch. Inst. 27. 1912. 258.

[71] Acta SS Jul. VI. 146.

[72] Harster kiadása. 111.

[73] Rosenfeld i. m. 378—397. Hogy a képzőművészeti emlékek hallgatása milyen kevéssé lehet kormeghatározó, arra Rosenfeldet saját adatai is figyelmeztethették volna. Kristóf kutyafejű ábrázolását a keleti kereszténységben nem ismeri a XV. századnál korábbról (i. m. 387), holott már a legrégibb görög szövegek is állítják, hogy a szent a kutyafejűek közül származott. Nyugaton már egy XII. századi miniatúra jelzi ezt a szent óriás arcvonásaival (i. m. 384). Annak figyelembevételével viszont, amit a továbbiakban Krisztus és más Napistenek szakálláról állapítunk meg, a révész-legenda bizonyítékai közé lesznek sorolhatók azok az ábrázolások is, amelyeken Jézus szakállat visel, így mindjárt a rio-maui oszlopfő is, amely közel száz évvel előzi meg azt az időpontot, amelyre Rosenfeld a révész-legenda keletkezését helyezi. Egyébiránt XII. századi a Westminster zsoltárkönyvének Kristóf-ábrázolása is.

[74] Poetae Latini Aevi Carolini (Mon. Germ. Hist.) IV. 2. 1914. 809. E korból egyébként Kristóf tiszteletének érdekes emlékét őrzi Alcuinus epigrammája.

[75] Boninus Mombritius: Sanctuarium, első kiadása Milano, 1480 előtt; a párizsi kiadást használom. 1910. I. 364.

[76] Usener idézett kiadása a főszövegben a párizsi 1470 jelzésű kéziratot, a jegyzetekben a párizsi 1534. variánsait adja. A *Perizonianus fol. n. X.* jelzésű leydeni kézirat: Analecta Bollandiana I.

[77] Par. 2179. Analecta Bollandiana. X.

[78] Schönbach és utána Loeschke (Schiele—Zscharnack s. v. Christophorus) utalnak Plutarchos adatára, mely szerint *δάνος* a makedónok nyelvében a m. *θάνατος. Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν* (22).

[79] J. S. Speyer értekezését (De indische oorsprong van den Heiligen Reus St. Christophorus, Bydragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie. Zevende Volgreeks, Negende Deel. Deel LXIII. der geheele Reeks. 1910. 368.) csak Garbe kivonatából ismerem: Indien und Christentum, 1914. 105.

[80] B. Schröder: Der heilige Christophoros. Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde. 1926. 85—98. A. v. Le Cog: Bilder-Atlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittel-Asiens. 1925. 26. és 83 (159. és 160. ábra)

[81] Vom Mittelalter zur Reformation. III. k., a 34. fejezethez.

[82] Reitzenstein: Hellenistische Wundererzählungen, 1906. 127. 2. j. Vö. még M. P. Nilsson: Sonnenkalender u. Sonnenreligion. Archiv. f. Religonswissenschaft, 1933. 144. Zsidó liturgikus szövegben — az ünnepnap délelőtti istentiszteletet záró énekben — is találkozunk hasonlóval: „És láttak benned (a próféták) öregséget és ifjúságot, a haj a fejeden majd fehér, majd fekete," bár természetesen ugyanez az ének kiemeli, hogy a próféták sem Isten létezése szerint alkottak képet róla, hanem csupán megnyilvánulásai szerint kerestek hasonlatot hozzá s itt is siet a magyarázattal: „öregséget: ha ítélkezni kell, ifjúságot: ha harcolni kell". Még világosan utal gyökerével az Aión-kultuszra e fordulat keresztény alkalmazása Synesiosnál (Hymn. IX. 66—68):

Ἀλλ' αὐτὸς ἀγήραος
Αἰὼν ὁ παλαιγενής,
Νέος ὢν ἅμα καὶ γέρων . . .

[83] Nork: Festkalender (Das Kloster, VII. k.) 1847. 779. hivatkozással: Mayer: Neapel u. die Neapolitaner, II. 121.

[84] Richter i. m. 162. 2. j. említi, hogy Modenában is van egy a niedermendigihez hasonló Kristóf-ábrázolás; sem ezt nem láttam, sem Luigi Maini-nak ehhez fűződő megjegyzéseihez nem férhettem: Leggenda di san Cristoforo. 1854. — Phaedrus app. III. szól egy barbatus infansról: Mercurius teljesíti szó szerint az őt megvendégelő asszony kívánságát: barbatum ut videat natum quam primum suum. O. Weinreich (Eine delphische Mirakel-Inschrift u. die antiken Haarwunder. Heidelberger Sitzungsberichte, 1924/25. 7. Abh. 3.) a balga kívánságok ismert mesetípusához sorolja ezt a darabot, de talán, a szakállas Krisztus-gyermek ismeretében, a „Götterschwank" mitológiai háttere után is érdemesnek tartotta volna kérdezni; ugyanennek a mesegyűjteménynek egy másik darabját éppen Weinreich vette mintaszerű vallástörténeti vizsgálat alá: Fabel, Novelle u. Aretalogie, Heidelb. Sitzungsb. 1930/31. 7. Abh.

[85] Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis. Herausg. u. unters. v. E. v. Dobschütz. Texte u. Untersuchungen zur Gesch. d. altchr. Lit. XXXVIII, Bd. 1912. 305.

[86] Acta SS. Jul. VI. 137. A legenda színhelye Lodi, dátuma január 1., de megünneplését püspöki rendelet január 7.-re helyezte át!

[87] Vö. Horváth Cyrill: Középkori legendáink és a Legenda Aurea, 1911. 32—36.

[88] A. Dieterich: Abraxas, 1891. 123—125.

[89] Érdekes, hogy Szt. György és Szt. Kristóf közös kultuszára is van adatunk: a középkorban a leghosszabb napon egész Dániából és Svédországból a falsterboi templomhoz zarándokoltak az emberek, hogy Szt. György és Szt. Kristóf ünnepélyesen kitett képmásához imádkozzanak rokonaik szerencsés hajózásáért. Richter i. m. 237.

[90] Schwartz Elemér: Szent Kristóf, a modern közlekedés védőszentje. Ethnographia-Népélet 1932. 1—7.

[91] Kyrillos közvetlen tanú, azaz avval mint kétségbevonhatatlan ténnyel kell számolnunk, hogy ő az áldozást azonosította Krisztus hordozásával. De ez nem áll ellentétben a mi magyarázatunkkal, kivált, ha meggondoljuk, hogy a felnőtt neophytáknál az ókeresztény egyházban nyomon követte a keresztelést az első áldozás. A hordozás mozzanatát a ritusban is hangsúlyozza a keleti egyháznak az a körmenete, melynél a diakonus, gyertyavivő emberek mögött, fején hordozza az eucharisztiát. Az a hellénisztikus vallási aktus, amit Dieterich, Mithrasliturgie, 103., ha nem is minden fenntartás nélkül, párhuzamba állít evvel, már ismét initiatio-rítus, ti. a *κέρνος* hordozása az Attis-mystés részéről: *ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυον.* Clemens Alexandrinus, Protr. II. 15.

[92] M. Müller: Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache (Deutsch v. C. Böttiger), II. 1866. 506. A Ruinart-féle Martyrologium különben Szt. Ignatiust is *Χριστοφόρος*-nak mondja.

[93] Vö. főleg Suicerus: Thesaurus ecclesiasticus, s. v.

[94] Ennek a formulának is megvannak a kapcsolatai a hellénisztikus mysterium-vallásokkal. Vö. az ún. Mithras-liturgiával: *ἐγώ εἰμι σύμπλανος ὑμῖν ἀστὴρ καὶ ἐκ τοῦ βάθους ἀναλάμπων. . . εἶτα ἄνοιξον τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ὄψει ἀνεωγυίας τὰς θύρας καὶ τὸν κόσμον τῶν θεῶν, ὅς ἐστιν ἐντὸς τῶν θυρῶν.* Dieterich 8. 5 s. és 10. 19. ss. F. J. Dölger is idézi Athanasios (illetőleg Pseudo-Athanasios) e helyét, de csupán a *Χριστοφόρος* szó appellatív használatának a megvilágítására, anélkül, hogy a kínálkozó vallástörténeti tanulságokat levonta volna: Christophoros als Ehrentitel für Martyrer und Heilige im christlichen Altertum. Antike und Christentum. 4 (1933) 78.

[95] Suicerus s. v. és Usener: Weihnachtsfest, 175. Ján. Ev. 12. 36 szerint: *ἕως τὸ φῶς ἔχετε, πιστεύετε εἰς τὸ φῶς, ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε.* „Die Aufnahme in diese Sohnschaft" — fűzi hozzá Usener: Götternamen, 184. — „war den alten in vollem lebhaftigem Sinne, Erleuchtung, *φώτισμα*". A Decretum Gelasianum megfordítja az oksági viszonyt, de az összefüggést Krisztus napszerűsége és a keresztség között mindenesetre számontartja; e szerint Krisztust napnak is nevezik, mert ő adja a megvilágosodást a keresztségben: sol, quia inluminator. Dobschütz i. kiad. 22. A görög egyházban a keresztelés helyének, a baptisteriumnak is *φωτιστήριον* gyakran a neve. I. Binterim: Denkwürdigkeiten d. christ. kath. Kirche. 1825—1833. I. Bd. 1. Tom. 75. Latin körülírásai

közül különösen érdekes Ambrosiusnál (idézi Binterim i. h. 76.) : secundum tabernaculum, ubi virga Aaron floruit. Kristóf kiviruló botjához valóban számos, keleti és nyugati, ókori és középkori párhuzam idézhető, de annyit ki kell emelnünk, hogy maga a Kristóf-legenda szövege mindezek közül éppen Áron vesszejére utal : *καὶ δὸς κύριε βλαστῆσαι τὴν ῥάβδον ταύτην ὡς τὴν ῥάβδον Ἀαρῶν* — mondja Kristóf a *Par. 1534.* kódex szerint. Alighanem itt az újonnan megkereszteltek *νεόφυτος* („frissen ültetett") nevével együttélő mítoszt kell gyanítanunk, s nevezetes, hogy ezúttal ismét egy ősi mítosz-elem jut a Kristóf-legendában a kereszteséggel kapcsolatban jelentéshez.

[96] A görög rítusban mint az újonnan megkeresztelt üdvözlése szerepel Gal. 3. 27. *ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε,* mihez Usener, Weihnachtsfest. 185. 75. j. Kyrillost idézi (Mystagog. III. 1.) : *Εἰς Χριστὸν βεβαπτισμένοι καὶ Χριστὸν ἐνδυσάμενοι σύμμορφοι γεγόνατε τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.*

[97] Bousset tulajdonít — és méltán — nagy jelentőséget annak a ténynek, hogy a téli nap-forduló ünnepek napistene vagy Dionysos, vagy legalább mindig a hellénisztikus szinkretizmus szempontjából Dionysosnak értelmezhető isten. Kyrios Christos, 1913. 75 és 332—37.

[98] Suicerus s. v.

[99] Bousset : Kyrios Christos. 200.

[100] Acta Thomae 27. c. Acta apostolorum apocrypha. ed. C. Tischendorf. 1851. 213.

[101] A markositák (Irenaios I. 21. 2. szerint) erre hivatkozva egyenesen szembehelyezték a maguk „Krisztus-keresztségét" az egyház „Jézus-keresztségével". Vö. Bousset : Hauptprobleme der Gnosis. Forsch. zur Rel. u. Lit. d. A. u. N. Test. 10. 1907. 291. *A θεοφόρος σάρξ* kifejezést ugyan Basileios használja (Migne, Patr. Gr. XXXI. 1464/b), de eredetileg nyilván ebből a gondolatkörből származott.

[102] Máté, 17. 2—5. Vö. Bousset : Kyrios Christos, 329.

[103] Usener : Weihnachtsfest, 366.

[104] A Kristóf-legenda görög szövege (ed. Usener 57.) így jelöli meg a szent származását : *ἦν οὖν ὁ ἀνὴρ ἀπὸ τοῦ γένους Ἀνθρωποφάγων.* Az apostolakták *πόλις τῶν Ἀνθρωποφάγων*-ja (ed. Tischendorf. 132) szempontunkból még csak nyer érdekességében, ha tudjuk, hogy az a szír fordítás, melyet Wright adott ki, emberevők helyett kutyák városát ír. L. Lipsius : Die apokryphen Apostelgeschichten. I. 547. Szt. András a Legenda Aurea szerint is kutya-alakban megjelenő hét gonosz szellemmel áll szemben. Kristóf *passió*ját egyenesen az ugyancsak gnosztikus színezetű, kopt nyelvű, töredékes, de az arab és etiópiai változatok segítségével kiegészíthető „Bertalan cselekedetei"-nek az állatfejű Christianusról szóló epizódjára igyekszik visszavezetni K. Zwierzina : Die Legenden der Martyrer vom unzerstörbaren Leben. Innsbrucker Festgruss . . . dargebracht der 50. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner. 1909. 130—158.

[105] A metamorphosis tényét, mely a kényes pontokat szemmellátható lag kerülgető legenda-szövegekben sok helyen elhomályosodott, a legvilágosabban a Synaxarium Basilianum hagyományozza, de szintén jellemzően polemikus hangsúllyal, illetőleg racionalizáló toldalékkal : *Λέγονταί τινα παρά τινων τερατώδη καὶ παράδοξα, ὅτι τε κυνοπρόσωπος ἦν πρότερον καὶ ἀνθρώπους ἤσθιεν, ὕστερον δὲ μετὰ τὸ πιστεῦσαι τῷ Χριστῷ*

μετεμορφώθη. Οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο· ἀλλά τινες αὐτὸν οὕτως ὑπενόησαν, διὰ τὸ ἐθνικὸν εἶναι καὶ ἄγριον καὶ φοβερόν.

[106] Mombritiusnál: ... venit quidem homo *de insula* ex genere Abnoch. A szigetet illetőleg vö. Honti János: A sziget kelta mythosáról. Argonauták. 1937. 5—15.

[107] Így értelmezi az apokrif könyvet Kerényi Károly is. Söder: Die apokryphen Apostelgeschichten u. die romanhafte Literatur der Antike bírálatában, Gnomon. 1934. 304. A phaiákokról ugyanő: Apollon. 1937. 121 s köv.

[108] R. Reitzenstein: Die Vorgeschichte der christlichen Taufe. 1929. különösen 2—4. 12. és 9. l. j.

[109] Dölger: Sol Salutis, 342 s köv.

[110] Vö. Richter i. m. 185. L. még Dölger két tanulmányát: Der Durchgang durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe. Antike und Christentum. 2 (1930) 63—69. és Der Durchgang durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe. Uo. 70—79.

[111] Még inkább a képzőművészeti ábrázolások egy részén; van, ahol kígyó tekergőzik a szent lába körül, az erfurti falfestményen tengeri szörnyek jelennek meg a közelében, Brixenben egymást elnyeléssel fenyegető szörnyek, hegedülő szirének, Jost Amman metszetén is szirén nézegeti magát a tükörben. Mindez a tenger halálosságának a kifejezése, s Richter allegorikus magyarázata („die Sirenen und Meerweiber ... sind ein altes Symbol für die Lockungen der Welt ... i. m. 184) feltétlenül elutasítandó. Egy trieri falfestményen ördögök bukkannak fel a vízből, és támadnak a szentre (Richter 183); ez ismét az Ábrahám-legendára emlékeztet. A Széfer Hajasar szerint a sátán mindenképpen meg akarta akadályozni, hogy Ábrahám teljesítse Isten parancsát Izsák feláldozásával, ezért nagy folyam alakjában feküdt az Izsákkal közeledő Ábrahám útjába. Ábrahám és Izsák a vízbe léptek, de amint mentek tovább, egyre magasabbra nőtt az ár, eleinte csak bokáig, majd nyakig ért; Ábrahám ráismert a sátánra és Zach. 3. 2. helyzetükhöz alkalmazott versével kergette el az útból. Bin Gorion. Die Sagen der Juden. 1919.[2] II. 279.

[112] W. H. Roscher: Ephialtes. Abhandlungen der phil.-hist. Classe d. k. sächs. Ges. d. Wissenschaften. XX. 2. 1900.

[113] Grimm: Deutsche Sagen[2] 1. 189. R. Hindringer utal a német népies „Hockauf", „Huckup", „Hockepack" képzetre: „ein sagenhaftes Wesen (Personifikation des Angstgefühls u. des bösen Gewissens) das dem einsamen Wanderer auf den Rücken springt, ihm „aufhockt" u. ihn immer schwerer belastet." Buchberger: Lexikon für Theologie u. Kirche, 1931.[2] II. k. 934 s. v. Christophorus. Nem több-e eredetileg az Arany Toldijából ismert „felült Lackó a béresek nyakára" szólás is a nyári napforduló közelébe eső László-napi forróság pusztán tréfás megszemélyesítésénél, s nem lappang-e mögötte valami ezekhez hasonló démonikus megjelenés?

[114] R. Abicht: Die russische Heldensage, 1907. XVIII.—XIX.

[115] Prokop. De bello Gothico. IV. 20. Vö. Honti János: Mesék és mítoszok halálról és halhatatlanságról. Ethnographia-Népélet, 1936. Klny. 2. l. és Th. Schwickert: Die Christophoruslegende und die Überfahrtsagen. Zeitschr. f. Volkskunde. N. F. 3 (1931) 14—26.

[115] A *μονοσάνδαλος* halálközelségét illetőleg l. főleg H. Haas: Bilderatlas zur Religionsgeschichte, 9—11. Lief. (Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums). 1926. 190. ábra. (Eleusis) és hozzá J. Leipoldt magyarázó szövegét.

[117] E tekintetben elemi rokonságban áll úgy a kentaur, mint Kristóf alakjával az az elefántfejű és tigristestű révész, aki az Ezeregyéjszakában Seyn Alasnamot viszi át a szellemkirály szigetére.

[118] Usener, Sintfluthsagen, 177. Szt. Lukianos legendájához ismét Egyiptom szolgáltat meglepő párhuzamot: Osiris a víz színén úszó hulla. Vö. Dobrovits i. h. 65.

[119] Vö. C. Sourdille: Hérodote et la religion de l'Egypte. 1910. 394. 5. j. Anubis túlvilági révész-szolgálatának legszebb bizonyítékára Dobrovits Aladár figyelmeztet: a budapesti Szépművészeti Múzeumban őriznek egy egyiptomi sírkövet, melyen a kutyafejű isten vezeti a bárkát. Vö. Mahler Ede: Egyiptian Antiquities in the Hungarian National Museum of Budapest, Bulletin de l'Institut français d'Archéologie Orientale. XXVII. 51.

[120] Menzel: Christliche Symbolik, 1. 475. Ábrahám mint a túlvilág kapusa a zsidó hagyományban, Heller B.: Im Schosse Abrahams. OLZ. 1933 (XXXVI/3) 146. s köv.

[121] Kivétel csak a XIV. századi német verses legenda, melyet a linzi és a bécsi kéziratból adott ki Schönbach; itt a remete csakugyan tanúja Krisztus hordozásának, sőt arról is esik szó, hogy lámpával ment ki az éjszakába soká késlekedő védence keresésére. De alighanem éppen ez az egyedülálló, egyszeri és többé soha nem ismétlődő szövegváltozat alkalmazkodott az egészen tipikussá vált képzőművészeti ábrázoláshoz. Richter álláspontja itt mutatkozik meg a leginkább tarthatatlannak: szerinte éppen ez a szöveg tükrözi a leghívebben az „eredeti", XII. sz.-i „német" legendát, melyre egyenként és egymástól függetlenül megy vissza a Legenda Aurea szövege és a prágai kéziratban fennmaradt „későbbi" német versszöveg, így e két utóbbinál egymástól független, de konvergens fejlődést kell feltételeznie, mert mindkét változat a remete szerepét befejezettnek tekinti avval, hogy Kristófnak a révészség elvállalását tanácsolta. Richter a csak feltételezett XII. sz.-i költeménynek egy nyilván XIV. századi költemény alapján általa rekonstruált alakjával mint adott ténnyel operál, holott ténylegesen hagyományozott szöveg-állapotánál a Legenda Aurea is, a prágai kézirat német versesszövege is régibb!

[122] Saintyves, i. m. 36.

[123] Itt talán marannosz közvetítéssel is számolni kell. A legenda szerint 1391-ben egy zsinagógából átalakított és Szt. Kristófnak szentelt templomban az új oltárra helyezett mécsesek, bár többször eloltották őket, maguktól újra meggyulladtak, s anélkül, hogy új táplálékot kaptak volna, még gyarapodott is bennük az olaj. Acta SS. Jul. VI. 132.

[124] Uo. 137.

[125] Ma, a fennmaradt legrégibb martyrologiumok adatával egyezően, a római katolikus egyház általános szokása július 25-én tartja Szt. Kristóf ünnepét, a görög egyház május 9-én, népies szokások többfelé (vö. pl. M. Hoefler: Die Kalender-Heiligen als Krankheits-Patrone beim bayerischen Volk. Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde 1891. 294.) március 15-én. Feltűnő, hogy e négy dátum közül 3 esik kozmikus periódus-kezdő időpontok közvetlen közelébe: január 7-ről l. fentebb, március 15. 9 nappal előzi meg az antik natalis mundi-t (. . . *crescentis origine mundi* . . . Vergilius Georg. II. 323), a római naptár szerint július 26-án tűnik fel a canicula, ennek feltűnését viszont Solinus szerint (Polyhistor, 32. c.) egyiptomi papok tartották a világteremtés évfordulójának: az 1460 éves egyiptomi Sothis-periódus mindenesetre azon a napon kezdő-

dött, mikor az újév, Thot elseje, egybeesett a Sirius héliakus keltével. Már Richter (i. m. 32.) érdekesnek találta, hogy a kutyafejű szentet a *dies caniculares* körül ünneplik, még inkább Saintyves (i. m. 40.), aki Sothis-Siriust egyszerűen Anubisszal azonosítja, és a görög egyház Kristófnapjával (máj. 9.) kapcsolatban is utal a kutya-csillag lenyugvására (Plinius H. N. XVIII. 26. szerint is máj. 8-án: Aegypto vero eodem die Canis occultatur). Hogy a napoknak ebben a konkurrenciájában júl. 25. kerekedett fölül, abban valóban része lehetett a szent kynokephalosvonásának, sőt talán annak is, hogy a Napgyermek mint démonikus erejű jelenés nehezedett a vállára, a nap kánikulai erejéhez hasonlóan. (A kánikula Walther Spirensis legenda-szövegében kínozza különösen a szentet!) De mindenesetre sokáig élhettek egymás mellett e dátumok. Január 7. és július 25. nem is vagylagos, hanem szoros értelemben egymás melletti megünneplésére Milanóból van adatunk (Acta SS. Jul. VI. 138.). Ezen a ponton talán az egyiptomi naptártan felől várhatom fejtegetéseimnek szinte kiszámíthatatlan jelentőségű kiegészítését. Vagy csak a véletlen játéka volna, hogy a ptolemaeus-kori, július 19-én kezdődő egyiptomi szilárdévnek (vö. Max L. Strack: Der Kalender im Ptolemäerreich. Rheinisches Museum, 1898. 430.) július 25. éppen úgy a hetedik napja, mint január 7. a január elsejével kezdődőnek?!

[126] A sokszor idézett leoninus: *Christophori faciem die quacunque videris — Illa nempe die morte mala non morieris.*

[127] Chrysostomos, Catechesis II ad illuminandos, 4. 5. Migne Patr. Gr. XLIX. 240.

[128] Reitzenstein: Vorg. d. chr. Taufe. 43.

[130] Günther Bornkamm: Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten. Forsch. zur Rel. u. Lit. d. N. u. A. Test. 49, 1933. 37. Manoulis Hatzidakis baráti szívességéből ismerem fényképmásolatát egy disznófejű Kristóf-ábrázolásnak, az Athos-hegyi Dionysion-kolostorból: az állatfejű szent vállán a gyermek Jézus is látható. Rosenfeld i. m. 390 említ Stefanescu alapján egy moldvai ikont, ahol Kristóf jobbkezében tálon tart egy állatfejet, amely „jobban hasonlít disznó, mint kutya fejére". Ehhez hasonló ingadozást mutat a Kirké által elvarázsolt görög hősök ábrázolása is. Homérosnál (Od. X. 239—240) a varázsital élvezete után Odysseus társai disznóvá változtak, de az ábrázolások a disznó mellett lovat, kost, szarvasmarhát stb. mutatnak, éppen azért, mert általában az állatiságot érezték lényegesnek, vö. pl. egy etruszk szarkofág és egy Berlinben őrzött lékythos ábrázolásait, A. Baumeister: Denkmäler des klassischen Altertums. II. 1887. 782. Vergilius szerint is oroszlánná, disznóvá, medvévé és farkassá változtatja Kirké az embereket (Aen. VII. 15—20). Lukianos a kirkéi bűvöletnek azt a hatást tulajdonítja, hogy az embernek szamárfeje és disznószíve lesz tőle (de saltatione 85).

[131] Hippolytos, Elenchos, IX. 15, 4. (ed. Wendland, III. 254.). Mindenesetre meg kell jegyezni, hogy a *κυνανθρωπία* szót forrásunk nem használja, csupán: *ἄν τιν' οὖν . . . κύων λυσσῶν καὶ μαινόμενος, ἐν ᾧ ἐστι πνεῦμα διαφθορᾶς, δάκῃ κτλ.*

[132] Ratramni Corbeiensis Monachi Epistola de Cynocephalis. Migne Patrologia Latina CXXI. 1153.

[133] Kerényi: Die griechisch-orientalische Romanliteratur, 1927. 187.

[134] Vö. Schiele—Zscharnack: II. k. 633. s. v. Eselfest. A jelzett irányban mindenesetre egy-egy ponton figyelemreméltó előtanulmányok

találhatók ; különösen A. Procopé—Walter : Iao und Set. Archiv für Religionswissenschaft, 1933. 34—69. és az itt megbeszélt irodalom.

[135] Du Cange : Glossarium mediae et infimae latinitatis s. v. Festum asinorum és Flögel—Ebeling : Geschichte des Grotesk-Komischen. 1886. 205.

[136] A. Wiedemann : Herodots zweites Buch, 1890. 254.

[137] Uo. 450. l. Isis és Seth szerelmi viszonyáról írott források is tudnak, s evvel magyarázza Dobrovits Aladár i. m. 172 azokat az aquincumi tálakat, amelyeken Isis és a szamár (nyilván Seth-Typhon) egymás mellett vannak ábrázolva. Kiadta Kuzsinszky, Budapest régiségei, XI. 157.

[138] A legenda szövegét német fordításban közli R. Clemens : Die geheimgehaltenen oder sogenannten apokryphischen Evangelien, 1850. I. 87—91. Vö. E. Hennecke : Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, 1914. 101.

Először a Lyka Károly Emlékkönyvben jelent meg (1944).

[1] M. J. Friedländer: Der Holzschnitt. 1926.[3] 18. Vö. még E. K. Stahl: Die Legende vom heil. Riesen Christophorus in der Graphik des 15. u. 16. Jahrhunderts. 1920. I. 138.

[2] Lyka Károly: Kis könyv a művészetről. 1920.[3] I. 21. Vö. még Képek — szobrok. 1935. 28.

[3] Lyka Károly: Képek — szobrok. 23.

[4] K. Richter: Der deutsche S. Christoph. Acta Germanica, Band V. Heft 1. 1896. 187. Richter magyarázatát fogadja el Stahl is i. m. I. 67.

[5] Zeitschrift für deutsches Altertum. XVII. 85. s. köv.

[6] L. a Christophorus című tanulmányt.

[7] H.-Fr. Rosenfeld: Der hl. Christophorus. Acta Academiae Aboensis, X: 2. 1937. 482.

[8] Acta Sanctorum Julii Tomus, VI. 137.

[9] Uo. 160.

[10] Elek Artur: Reprobus. Nyugat, 1937. 87—92.

[11] H. Güntert: Kalypso. 1917. Már néhány évvel korábban a kereszi ún. Démétér-sírból Hermés Psychopomposszal szimmetrikus, fátyolos Kalypsó-ábrázolásával kapcsolatban az istennő lényegében helyes vallástörténeti értelmezését nyújtotta M. Rosztovcev: Античная декоративная живопись на юге России. 1914. 199.

[12] R. Egger: Genius cucullatus. Wiener prähistorische Zeitschrift, 1932. 311—323.

[13] Kerényi Károly: Telesphoros. EPhK, 1933. 156—164.

[14] Kuzsinszky Bálint: Aquincum. 1933.[7] 66.

[15] Dobrovits Aladár: A római császárkori Osiris-vallás megértéséhez. EPhK, 1934. 165.

[16] A képzőművészeti típushoz vö. Dobrovits Aladár: Harpokrates. Mahler Emlékkönyv, 1937. 72—122.

[17] Fr. Cumont: Neue Funde aus Dacien und Moesien. Archeologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich—Ungarn, 1894. 16.

[18] Nagy Tibor: Vallási élet Aquincumban. Budapest története. I. 1942. 400.

[19] Szilágyi János: Az aquincumi helyőrség csapattestei, Tanulmányok Budapest múltjából, IX. 1941. 240—241.

[20] Nagy Lajos: Művészetek (Aquincumban). Budapest története, 612—613. Érdekesek az anyagra vonatkozó megállapításai is: emlékünket kisázsiai mészkőből faragták, tehát valószínűleg Keletről importált munka.

[21] Németnyelvű publikációiban Kerényi Károly használja a Zwischenreich kifejezést. Vö. Gnomon, 1933. 305. és Die antike Religion. 1940. 247.

[22] Vö. Stahl i. m. 73.

[23] C. Meyer: Der Aberglaube des Mittelalters und der nächstfolgenden Jahrhunderte. 1884. 83.

[24] Vö. K. Preisendanz: Akephalos der kopflose Gott. Beihefte zum Alten Orient, Heft 8. 1926.

[25] L. még E. Buschor: Meermänner. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil. hist. Abteilung, 1941. Bd. II. H. 1. 35. Preisendanz i. m. 7.

[26] Ez mindjárt a „burokban született", „né coiffé" stb. kifejezésnek is az eddigieknél (vö. pl. Kertész Manó: Szokásmondások. 1922. 105. és O. Nagy Gábor: Mi fán terem? 1957. 44.) jobb magyarázatára figyelmeztethet: a „burokban született" gyermek azért szerencsés, és azért „látja a pénzt", mert a magzatburok maradékával a fején e kétértelmű démonok, illetőleg a kincsőrző törpék mitológiai rokonságára emlékeztet. A francia szóra, illetőleg kifejezésre nézve l. még Nysten-Littré-Robin: Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie, des sciences accessoires et de l'art vétérinaire. 1955.[10] 299. és É. Littré: Dictionnaire de la langue française. I. 1877. 660.

[27] Fr. Ranke: Die deutschen Volkssagen. (Deutsches Sagenbuch in Verbindung mit Anderen hrsg. von Prof. Dr. von der Leyen, IV. Teil.) 1910. 148. A ködsapkáról uo. 122.

[28] P. Thomas Schwickert: Die Christophoruslegende und die Überfahrtsagen. Zeitschrift für Volkskunde, 1931, 14—26.

[29] Grimm: Deutsche Sagen. 1816. I. 363. (275. sz.) Ezt a vallomást az sem gyöngíti, hogy maga Melanchthon — Luther „asztali beszélgetéseinek" szellemében — a Kristóf-ábrázolások allegórikus magyarázatát nyújtva, a csuklyás mellékalakot is ez allegórián belül tudja értelmezni: Ille senex lumen qui praefert doctor habendus, — Errantem ut monitis rite gubernet, erit. L. Melanchthon In imaginem Christophori c. költeményét epigrammáinak 1560. évi wittenbergi kiadásában.

[30] Az etimológiai összefüggés Szabédi László megállapítása: Manó. Magyar Nyelv, 1939. 259. Az viszont már a fentiekből kitűnik, hogy a jelentésváltozás műveltségtörténeti hátterét másként, s nem különlegesen magyar, hanem egyetemesen európai összefüggésekből kell értelmezni. Nem hagyható figyelmen kívül az sem, hogy a Mönch szóhoz már a németben is fűződhetik alkalmilag ilyesféle jelentésárnyalat, „Bergmönch" és más hasonló összetételekben, sőt, mint Vincentius Bellovacensis adata mutatja, úgy látszik, a közép-latin monachus szóhoz is. Jungwirth a nagy német babona-szótárban, „Mönch" címszó alatt egyenesen Mönchkoboldokról beszél, s többek között így jellemzi őket: „Sie sind Hausgeister, als Poltergeister künden sie den Tod an... sie tragen eine graue Kutte und Kappe, Gürtel und Schlüsselbund."

[31] „Des kleines Volkes Überfahrt": K. Müllenhoff: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig-Holstein und Lauenberg. 1845. Ez elbeszélés ismeretében arra is hajlandók volnánk gondolni, hogy a tübingai fametszeten a karóra tűzött sapka nem a baráté, hanem Kristófé; itt ugyanis — akárcsak W. Schäfer „rajnai" mondájában, „Die Überfahrt der Zwerge", Rheinsagen, 49. — a törpéket a folyón átszállító

révész fejrevalóját (Müllenhoffnál „Hut", Schäfernél „Kappe") leteszi, Müllenhoffnál: mert a törpék nagyszakállú vezetője még indulás előtt úgy rendelkezett, hogy helyezze le a parton, Schäfernél: mert annyira kimelegedett a törpék csodálatos súlyától túlterhelt csónakban való evezéstől. Hazatérőben azután a letett fejrevalóban találja meg a busás révpénzt, mely egész életére gazdaggá teszi. A Kristóf-legendára nem hathatott a német révész-mondák egyetlen vonása sem, de német földön keletkezett képzőművészeti ábrázolásain annál inkább érvényesülhettek a legendával rokonnak érzett néphagyományok.

[32] Prokopios: De bello Gothico. IV. 20. Vö. Honti János: Mesék és mítoszok halálról és halhatatlanságról. Ethnographia-Népélet, 1936. Klny. 2.

[33] Katona Lajos: Irodalmi tanulmányai. 1912. II. 267. H. Kellner: Heortologie. 1911.[3] 147.

[34] Ovidius: Fasti. II. 583—616.

[35] L. Preller: Römische Mythologie. 1883.[3] II. 69.

[36] Bíró József: Erdély művészete. 19.

[37] Gerevich Tibor: Magyarország románkori emlékei. 1938. 165.

[38] Analogiák: Paderborn, Münster, Muotatal, vö. K. Künstle: Ikonographie der christlichen Kunst. 1928. I. 226—227.

[39] Setälä Emil: A Sampo rejtvénye. Magyar Nyelv. 1933. 193—206.

[40] Jungwirth: Mühle. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, VI. 1934. 602. s köv.

[41] Grimm: Deutsche Sagen, főleg 2. és 3. sz. I. 3. és köv.

BIBLIOTHECA ACADEMIAE SCIENTIARUM HUNGARICAE
MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KÖNYVTÁRA
BUDAPEST

Először a Heller Bernát Emlékkönyvben jelent meg (1941).

[1] L. pl. Bartholomaeus Fontius, Epistolarum libri III. ed. L. Juhász. 32. Vö. még J. Burckhardt: Kultur der Renaissance. Phaidon-Ausgabe. 105.

[2] Vö. Fr. Seebohm: The Oxford reformers John Colet, Erasmus and Thomas More. 1896.

[3] Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami, ed. Allen. I. 116. (Erasmus levele Johannes Sixtinushoz.)

[4] Vö. V. Aptowitzer: Kain und Abel in der Agada, den Apokryphen, der hellenistischen und mohamedanischen Literatur. 1922.

[5] Servius ad Verg. Ecl. VIII. Vö. a Vergilius pásztori Múzsája című tanulmányt is.

[6] O. Dähnhardt: Natursagen. 1907. I. 236. és köv.

[7] Ilyen mesék és mondák tekintélyes mennyiségét tartalmazza a „Natursagen" mellett Dähnhardt kisebb igényű gyűjteménye, a több kiadásban megjelent Naturgeschichtliche Volksmärchen is.

[8] Vö. Heller Bernát: Legendák a bukott angyalokról. IMIT Évkönyve. 1911. 111—121.

[9] E monda magyar és bolgár változatait veti egybe Strausz Adolf: Die Bulgaren. 1898. 87—88. Nemzetközi elterjedtségére nézve vö. J. Bolte—G. Polívka: Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. III. 1918. 417—420. L. még fentebb a Pandóra-mítoszok című tanulmányt.

[10] J. Huizinga: Erasmus (deutsch von W. Kaegi). 1928. 34.

[11] Des. Erasmi Roterodami Opera Omnia, ed. J. Clericus. Leiden 1703—1706. T. IV. 628. D. (Querela pacis.)

[12] Allen I. 108. és 181.

[13] Mint pl. a Reuchlin pályájának külön monográfiát szentelő L. Geigernél: Das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland. 1870. 4.

[14] Vö. többek között 1515. május 21-én kelt levelét X. Leo pápához.

[15] Vö. Fr. Paulsen: Geschichte des Gelehrten Unterrichts. 1896. I. 134.

[16] Apologia in dialogum Jac. Latomi („de linguis"). Opera omnia IX. 79—106.

[17] Vö. Az európai öntudat filológiája. Válasz. 1 (1934) 253—257.

[18] Erasmus és magyar barátai. 1941.

[19] Vö. R. Pfeiffer: Humanitas Erasmiana. Studien der Bibliothek Warburg. 1931.

[20] P. Kalkoff: Erasmus, Luther und Friedrich der Weise. 1919. 12.

TARTALOMJEGYZÉK

Előszó 5
I. A két Ádám-mítosz társadalmi háttere 11
II. Pandóra-mítoszok 26
III. Homérosi kompozíció 52
IV. A matriarchátus bukásának tükröződése homérosi mítoszokban 78
V. *ΤΡΙΤΟΓΕΝΕΙΑ* 98
VI. Az aranykor-mítosz és a Boldogok Szigetei 110
VII. A hésiodosi prooimionok keleti rokonsága 131
VIII. Egy ezópuszi mese és keleti párhuzamai 156
IX. Danaé mítosza Keleten és Nyugaton 167
X. Bakis jóslatai 206
XI. Terentius vígjátéka L. Aemilius Paulus temetésén 225
XII. Cicero és Lucretius 260
XIII. Vergilius pásztori Múzsája 322
XIV. Lukianos környezetéhez 358
XV. Christophorus 376
XVI. Martyr occultus 425
XVII. Az oxfordi symposion 445
Jegyzetek 461

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
A kézirat érkezett: 1959. X. 1.
Példányszám: 1000 Terjedelem: 33.5 A/5 papírív + 2 ív melléklet
Műszaki felelős: Farkas Imre
1959.50041 — Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

KÉPMELLÉKLETEK

Kánaáni bika-isten homlokán phallosszal (Gezer)

Chnum egyiptomi isten fazekas korongon embert alkot (Luxor)

Bika-isten; feje aranyból, szakálla lazúrkőből (Ur, i. sz. e. III. évezred)

Pandóra. Attikai váza i. e. az V. századból (Oxford, Ashmolean Museum)

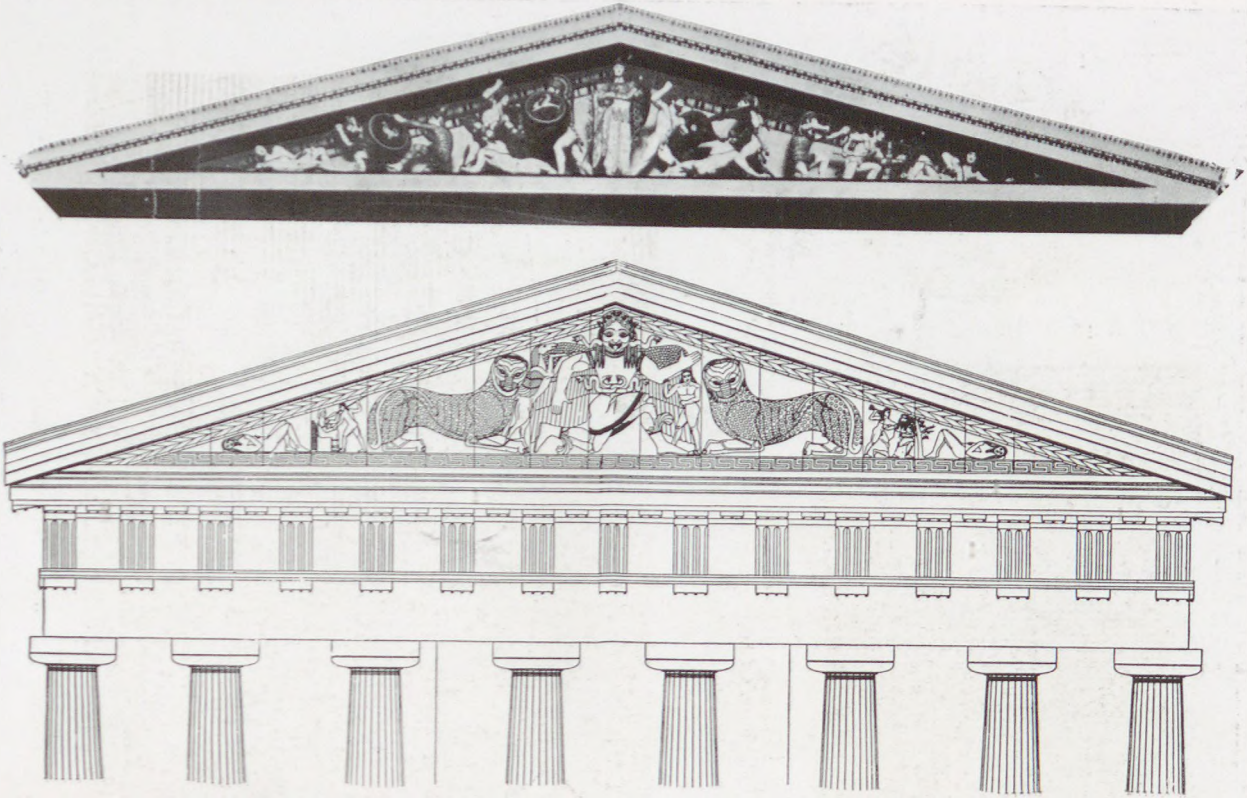
Vulciban talált attikai vörösalakos amphora az i. e. V. századból (Würzburg, Egyetemi Múzeum)
Achilleus és Hektór párviadala,
a hősök mögött egyfelől Achilleus nevelője, Phoinix, másfelől Hektór atyja, Priamos

Pallas Athéné az aiginai Aphaia-templom nyugati oromzatának szimmetria-tengelyében

Gorgó a korfui Artemis-templom nyugati oromzatának szimmetria-tengelyében

Neoptolemos dárdája halálra sebzi Priamost. A Gigantomachia egy jelenetével szimmetrikus ábrázolás a korfui Artemis-templom nyugati oromzatán

Zeus a villámmal egy gigast sújt halálra. Priamos halálával szimmetrikusan elhelyezett ábrázolás a korfui Artemis-templom nyugati oromzatán



Fent az aiginai Aphaia-templom, lent a korfui Artemis-templom nyugati oromzata.
A. Furtwängler, ill. G. Rodenwaldt rekonstrukciója alapján

Az égi oroszlán a Holddal és csillagokkal Antiochos kommagénéi uralkodó emlékművén, i. e. az I. századból

Bosporosi pénz Saumakos rabszolgavezér sugárkoszorús fejével, i. e. a II. századból

Šamaš napisten imádása ; babylóni dombormű i. e. a IX. századból

Danaé
Görög váza két oldala az i. e. V. századból (Leningrád, Ermitázs)

Rembrandt : Danaé (Leningrád, Ermitázs)

Fra Bartolommeo : Angyali üdvözlet (Firenze)

Tizian : Danaé (Leningrád, Ermitázs)

Héraklés vállán Dionysosszal. Görög vázaképek ; a baloldalit az ún. Preller gyűjteményben őrizték, utóbb nyomaveszett ; a jobboldali a párizsi Bibliothèque Nationale tulajdona

Héraklés a tengeren viszi át Dionysost. Görög váza (Berlin, Altes Museum)

Szent Kristóf. XII. századi tollrajz a westminsteri apátság zsoltárkönyvében
(London, British Museum)

Balra: Pāñcika isten Héraklést utánzó ábrázolása a gandharai grekobuddhista művészetben (Berlin, Néprajzi Múzeum). — Középen: Aṭavika isten gyermeket vezet keresztül a folyón; falfestmény a qyzili Māyā-barlangban a VII. századból. — Jobbra: grekobuddhista halál-démon Afganisztánból (Párizs, Guimet Múzeum).

Balra : Ábrahám a keblére fogadott lelkekkel, a bambergi dómban (1300 körül). — Középen : portugáliai Rio Mau Kristóf-ábrázolása (XII. sz. közepe). — Jobbra : Szent Kristóf a bulgáriai Trnovo Péter-Pál-templomának falfestményén (XIV. sz.)

Ikon állatfejű Szent Kristóffal (Szófia, Nemzeti Múzeum)

Fametszet a XV. sz. közepéről
(Berlin, Kupferstich Kabinet)

Balra : a szibériai Burety környékén 1936-ban talált paleolit szobrocska, a csuklyás halál-démon legrégibb ábrázolása. — Jobbra : Kalypsó a kercsi Démétér-sírbolt falfestményén.

A kercsi Démétér-sírbolt bejárata belülről, Kalypsó és Hermés Psychopompos szimmetrikusan elhelyezett ábrázolásával, időszámításunk első századaiból

Balra: római-kori kő Tordáról (Turda) Aesculapius, Hygieia és Telesphorus alakjával. Jobbra : a trieri genius cucullatus

Aquincumi sarcophag töredéke, jobboldalon a genius cucullatus ábrázolásával

Northumberland északangliai grófság területén 1933-ban talált római-kori relief: a genius cucullatus megháromszorozott ábrázolása

Csuklyás halott-vivők a középkori Franciaországban Philippe Pot XV. századi síremlékén (Párizs, Louvre)

Szent Kristóf. XIV. századi freskó (Wienhausen)

A buxheimi fametszet (Manchester, John Ryland Libary)

A „Hortulus animae" bécsi kéziratának miniaturája

Hieronymus Bosch : Szent Kristóf (Amsterdam, Museum Boymans)

Pinturicchio: Feszület szentekkel; Kristóffal szemben a már meg nem értett Cucufatust az oroszlánnal jellemzett Szent Jeromos remete-alakja helyettesíti; mellette a földön bíbornoki kalaphoz hasonlóan elképzelt piros fejrevalója (Róma, Galleria Borghese)

Henri Met de Bles : Szent Kristóf (Amsterdam, Museum Boymans)

Alart du Hameel rézmetszete, Hieronymus Bosch elveszett festménye nyomán

BIBLIOTHECA ACADEMIA SCIENTIARUM HUNGARICAE
MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA
BUDAPEST

MEGJELENT
AZ AKADÉMIAI KIADÓNÁL

FEUERBACH
Válogatott filozófiai művei
(Filozófiai írók tára.
Új folyam 3.)
1951 — XIII + 351 oldal
Kötve 35,— Ft

HEGEL
Előadások a filozófia történetéből
I. kötet
(Filozófiai írók tára.
Új folyam 16.)
1958 — 348 oldal
Kötve 55,— Ft

HEGEL
Előadások a filozófia történetéből
II. kötet
(Filozófiai írók tára.
Új folyam 17.)
1959 — 472 oldal
Kötve 60,— Ft

RANOVICS, A. B.
A hellénizmus és történeti szerepe
1952 — 450 oldal
Kötve 30,— Ft

ELŐKÉSZÜLETBEN

HEGEL
Előadások a filozófia történetéből
III. kötet
(Filozófiai írók tára)

FEUERBACH
A kereszténység lényege
(Filozófiai írók tára)

500.831

Ára: 60,— Ft

Trencsényi-Waldapfel Imre: VALLÁSTÖRTÉNETI TANULMÁNYOK