

BÁRÁNY ISTVÁN

Halhatatlan halandók – halandó halhatatlanok

Odüsszeusz hazatérésének szimbolikus fordulópontja az *Odüsszeia* XI. éneke, a görögül *Neküiaként* ismert alvilágjárás, amely Odüsszeuszt – Thészeusz, Héraklész és Orpheusz nyomdokain – minden emberi vállalkozás legvégső határáig viszi el.¹ Odüsszeusz Kirké útmutatása alapján a varázslónő által megjelölt helyen – mintegy a Hádészba, az alvilágba nyíló kapuként – egy négyszögletes árkot ás, majd egy szabályos halottidéző szertartást mutat be:

*körbe italt is töltöttem valamennyi halottnak,
tejjel mézet előbb, azután édes borított is,
harmadszorra vizet, fölibé a fehér daralisztet. (Od. XI. 26–8)*

A tradicionális áldozatsor² bemutatását, majd a halottakhoz intézett fohászt követi a mágikus szertartás döntő mozzanata, az élő- és véráldozat, a két levágott éjszínű juh vérének a gödör-

A tanulmány megírását az American Academy in Rome ösztöndíja, valamint az OTKA K-75550 számú kutatóprogramja támogatta.

- 1 Odüsszeusz tulajdonképpen nem száll alá az alvilágba, csak – egyfajta fordított *katabaszisz* során – „megidézi” a halottakat. A vonatkozó irodalomról tájékoztat Heubeck, A. – A. Hoekstra: *A Commentary on Homer's Odyssey*. Volume II. Books IX–XVI. Clarendon Press, Oxford, 1989. A Homérosz-idézeteiket Devecseri Gábor fordításában közlöm.
- 2 A kérdés vallástörténeti háttéréhez általában lásd Burkert, W.: *Greek Religion*. Cambridge, Harvard University Press, 1985; specifikusan a halottidézéshez: Johnston, S. I.: *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*. University of California Press, 1999. D. Ogden: *Greek and Roman Necromancy*. Princeton University Press, 2001. Mindmáig alapvető fontosságú a tárgyalt kérdésekhez Erwin Rohde klasszikus műve: *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 1890–4, ²1898.

be való beleengedése – „folyt feketén a gödörbe a vér” –, amely egyfajta mágikus életerőként a holt – vak, süket és érzéketlen – árnyakat újra, még ha csak részlegesen is, életre kelti, s ezáltal az élőkkel való kapcsolatra lehetőséget ad. S lőn:

*...gyülekeztek az elhúnyt
holtak lelkei mély Ereboszból, sűrű sereggel.
Ifju menyasszonyok, ifjak, gyötröttéletű aggok,
friss bánattal a lelkükben szép zsenge leányok,
és sokan ércmívű dárdával megsebesített
elhullt harcosok is, foltos volt vértjük a vértől.
Mind odagyűltek az árok mellé, innen-amonnan,
szörnyű zsvajjal; sápadt félsz ragadott meg azonnal.
(Od. XI. 36–43)*

Odüsszeusz, miután fő célját elérte: beszélt Teiresziasszal és a thébai jóstól felvilágosítást kapott hazatéréséről, a vérszagra gyűlő holtakat sorban a vérhez engedi, hogy iganak belőle, s hogy kifagghassa őket sorsukról. Az alvilágjárás és a megannyi találkozás részleteit itt mellőzhetjük, csupán két, témánk számára jelentős, a görög mondavilág paradigmátikus hőseivel, Akhilleusszal és Héraklésszal történő találkozás egy-egy mozzanatát szeretnénk kiemelni (Od. XI. 467 skk. és 601 skk.). Akhilleuszt, az akháj seregek legkiválóbb hősét Odüsszeusz a következő szavakkal üdvözli:

*»... Nálad azonban
senkise volt inkább boldog, de bizony sosem is lesz:
mert hisz előbb istenként tiszteltünk mi, akhájok,
míg éltél, s most íme uralkodol itt a halottak
népe fölött: ne szomorkodj hát a halálon, Akhilleusz.«
Így szóltam; mire ő így adta azonnal a választ:
»Csak ne dicsérd a halált nekem soha, fényes Odüsszeusz.
Napszámban szívesebben túrnám másnak a földjét,
egy nyomorultét is, kire nem szállt gazdag örökség,
mint hogy az összes erőtlen holt fejedelme maradjak.«
(Od. XI. 483–491)*

Akhilleusz, az isteni hős – és az isteni jelző ebben az esetben komolyan veendő –, akit az emberek életében istenként tiszteltek, s akinek halálában is hősi hírnevéhez illő kitüntetés jutott osztályrészül, jelesül a halottak népe feletti uralom; az az Akhilleusz, aki az *Iliászban* (IX. 410 skk.) még azon mereng, hogy a dicsőséges, ámde rövid, s a dicstelen, de hosszabb életet választja-e, s aki performatív módon végül a rövid és dicső élet mellett dönt, nos, ez az Akhilleusz összegzi – a *Neküiában* elhangzó számos, ezzel egybecsengő tanulság egyikeként – az emberi létezés merő hiábavalóságát az itt elhangzó szavakkal. Az emberi létezésnek két dimenziója van. Az első az élet, mely – ugyancsak

Akhilleusz tolmácsolásában – Zeus jóvoltából jóban és rosszban, vagy csak rosszban részesül (Il. XXIV. 525skk.), és amelynek egyetlen értékelhető célja, egyetlen igazolása a dicsőség és örökéletű hírnév, a *kleosz*. Ez kiolthatatlan és elpusztíthatatlan, s híre az égig is elér. A második dimenzió pedig a halál utáni, pusztán erőtlően árnyként való létezés, amelynek perspektívájából viszont Akhilleusz keserű szavaiban az emberi létezés másik dimenziójának egyetlen igazolása, a dicsőséges hírnév is átértékelődik: „szivesebben túrnám másnak a földjét, ... mint hogy az összes erőtlően holt fejedelme maradjak”. A halál utáni árnylét komor optikájából a legnyomorultabb napszámós élete is ezerszer boldogabb Akhilleusz számára, mint saját, Odüsszeusz és a közvélekedés által neki tulajdonított, már-már emberfelettinek tartott boldogsága.³ Mintha e szavakban az egyetlen fent említett igazolás, a *kleosz* is megkérdőjeleződne.

Az eposz világában ebből az emberi létezésből nincs kiút. Pontosabban: általában nincs kiút – a görög mítoszok azonban tudnak olyan szerencsés halandókról, akiknek sikerül a határátlépés, sikerül a halandó emberi nemből az elnemenyésző isteni nembe átlépni. Ám ezek a határátlépések – a másik határátlépéshez, az alvilágba történő alászálláshoz hasonlóan – ritkák, és sokszor önmaguk visszájára fordulnak. Ganümedészből, Zeusz kedveséből az istenek örökifjú pohárnoka lehet. Ámde Tithónosz, Éosz kedvese, a homéroszi Aphrodité-himnuszban Ganümedész történetének az ellenpontjaként hiába részesül isteni hitvese közbenjárására az öröklét adományában, ha azzal nem párosul örökifjúság, s így „a gyűlöletes vénkor leigázta egészen, / s már mozdulni se volt képes, sem emelni a testét / ... Ott motyog állandóan azóta s az életerő, mely / egykor hajlós tagjaiban duzzadt, elenyészett”. (*Hymn. ven.* 233 skk.) Az ő példájára hivatkozva utasítja el Aphrodité, hogy Ankhiszészt az istenek közé emelje: „Én teged felemelni az égilakók seregébe ... nem akarlak”. S nem meglepő módon Szapphó is – gyönyörű, újonnan előkerült versében – éppen Tithónosz és Éosz történetében látja meg az emberi létezés meghatározó elkerülhetetlen enyészet paradigmáját.⁴

Az emberi sorsból kiszakadni képes figurák sorában első helyen mégis Héraklész kell hogy álljon. Héraklész a görög „népmesei” hősök legnagyobbika, azon kevesek egyike, aki a mítosz szerint már életében átlépte az emberi létezés határát: élve lejutott az Alvilágba, és onnan visszatért. Saját maga mondja Odüsszeuszoknak a Hádészban: „Én Kronión Zeusznak voltam fia, csakhogy a kínom / végtelen és csúf volt”. Azonban szenvedéseit

3 Akhilleusz „boldogságát” a *makarteros*, a *makar* „boldog” jelző közép fokban álló alakja jelöli, amely a korai görög epikus-homéroszi nyelvben az istenek állandó jelzője, és főnevesült formájában is az isteneket jelöli.

4 Rövid tájékoztatást nyújt: Ritoók Zsigmond: Görög Költemények Papiruszon, *Holmi*, 2006/1.; Agócs Péter: „A kéziratok nem égnek el”. Megjegyzések az „új Szapphóhoz”, *Ókor*, 2005/4.

halála után az ember számára elérhető legnagyobb jutalom koronázta, mert Héraklész „él örök isteneink közt, / ott lakomázik, s karcsubokájú asszonya Hébé, / nagy Zeusznak s az aranyсарujú Hérának a lánya” – meséli a narrátor. Csakhogy ez a narrátor most épp Odüsszeusz – ő is és vele a görög mítosz is így ismeri Héraklész igaz történetét. A jelenet ennél meghökkentőbb már nem lehetne, hiszen Odüsszeusz azzal a Héraklésszal találkozik lent az alvilágban, akiről ő is – hiszen éppen most mondta – és mindenki más is tudja, hogy az istenek maguk közé emelték halála után.⁵ Hivatkozhatnánk persze arra, hogy Odüsszeusz nem is „magával Héraklésszal” találkozik, hanem „Héraklész erejével”: „bié Hérakleí”,⁶ vagyis „képmásával”, árnyképével – *eidolon* –, hiszen Héraklész „ő maga” – *autosz* – az istenek között él. Azonban ez a szembeállítás – vagyis Héraklésznek magának és árnyképének a szembeállítása – cseppet sem enyhíti meglepetésünket, és magyarázatot kíván, hiszen a Hádészban Odüsszeusz alapvetően az elhunytak árnyképeivel – *eidóla* – vagy lelkeivel – *pszükhai* – találkozik; hiszen itt „csak a holtak / laknak”, akiknek „nincs tudatuk”, „a halandók árnyai pusztán” (*Od.* XI. 476) – képmások, lelkek: „mintha csak árnyék vagy álom volna” (XI. 207). Az *Iliász* – és ezzel az európai irodalom – is a halál után az élő embert elhagyó, belőle kiröppenő és Hádészba térő lélek és „maga” az ember, a halál után visszamaradó testi maradványok közötti szembeállítással kezdődik: „sok hősnek erős *lelkét* Hádészra vetette, / míg *őket magukat* zsákmányul a dögmadaraknak / és a kutyáknak dobta”. (*Il.* I. 3–5)⁷ Ez az árny- és képmásszerű lélek az élő emberrel és az élő emberi testtel, majd a halál után az enyészetnek visszamaradó testtel áll szemben. Ha Héraklész „lelke” a holtak birodalmában van, akkor ki, mi és hogyan kerülhetett, mint „maga” Héraklész, az istenek közé? És ha ő „maga” a halhatatlanok egyike, mit keres „árnyképe” a holtak közt?

- 5 Héraklész apoteózis a görög ikonográfia egyik kedvelt motívuma. Lásd: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC) V, Herakles: 2847–2938.
- 6 A hasonló perifrasztikus kifejezések meglehetősen gyakoriak, ld. pl. Hésziódosz: *Istenek születése* 951, *isz Hérakleosz – Héraklész ereje* (Trencsényi-Waldapfel Imre fordításában: „Héraklész, az erős”).
- 7 Vö. még *Od.* XI. 574, *autosz*: ő maga még élőként, *Il.* XXIII. 66: Patroklosz lelke (*pszükhé*) önmagához (*autói*) volt hasonló, ti. olyan volt, mint Patroklosz életében.

Az ellentmondást nem célunk feloldani. A feszültség véleményünk szerint legalább részben költői.⁸ A katabaszisz, az alvilágba való leszállás narratívájában Héraklész megjelenése és Odüsszeusszal való találkozása – az Akhilleusz-jelenet mellett – az emberi létezés, a *condition humaine*, szélsőséges példázata. A Homérosz által ismert világ hősei közül még a legnagyobbak sem léphettek ki a halandó létből⁹, sem Akhilleusz, de még az istenné vált Héraklész sem: „kellett ..., hogy ... lecsapjon rád is sors, melytől ember soha nem menekülhet”.¹⁰

A két – találmokra kiválasztott – jelenet betekintést nyújt az archaikus és preklasszikus kor felfogásába az istenség és az ember kapcsolatáról, s általa olyan alapvető dichotómia jelenik meg szemünk előtt, mely a görög kultúra egészét hosszú évszázadokon keresztül meghatározza. Az emberi enyészet, halandóság és nyomorúság ellenpontja az isteni lét halhatatlan és emberfeletti képességekre támaszkodó boldogsága. A kétfajta létezés mintegy tükörképe egymásnak: a homéroszi istenek létezése nem metafizikai, nem spirituális, nem szellemi és nem etikai létezés; létük fölöttébb testi és valóságos,¹¹ a mindennapi életük nem sokban különbözik a homéroszi hősökétől, mint arra már a homéroszi „teológia” egyik első, számunkra is ismert kritikusa, Xenophanész nem habozik rámutatni:

*Homérosz és Hésziodosz minden olyasmit az isteneknek tulajdonítottak, ami az emberek körében szégyen és gyalázat: lopást, paráználkodást és egymás félrevezetését. (fr. 11.)*¹²

8 A kérdés áttekintéséhez lásd a vonatkozó szöveghelyhez írt jegyzeteket: Heubeck, A. – A. Hoekstra: *A Commentary on Homer's Odyssey*. Volume II. Books IX–XVI. Clarendon Press, Oxford, 1989. Figyelemre méltó, hogy a „megoldások” – már az ókorban is – sokszor néhány „zavaró” sor kirekesztésében merülnek ki (lásd a 601–604. sorokhoz írt szkholionokat, a 385. sorhoz fennmaradt szkholion alapján Arisztarkhoszra kell gondolnunk, már az antik szkholionszerző forrása is arra hivatkozik, hogy a költő nem tud Héraklész apoteózisáról). Sokszor a modern kommentárok is követik Arisztarkhoszt, s az fel sem merül, hogy egy legitím költői eszkről volna szó. Valóban igaz persze, hogy az *Iliász* szerint „attól (ti. a haláltól) az erős Héraklész sem szabadult meg, / bár őt legjobban kedvelte a büszke Kronión; / mégis, a Moira leverte s Héré szörnyű haragja”. (II. XVIII. 117–9). Héraklész apoteózisa az ikonográfiai hagyományban a Kr. e. 6. századtól kezdve egyértelműen elterjedt (lásd fentebb), s Pindarosz (III. *nemeai óda* 22) *hērōsz theosz*, vagyis hősiistennek nevezi Héraklészt. Természetesen lehetséges, hogy itt a mítosz- és vallástörténet alakulását látjuk szemünk előtt kibomlani. A kérdéssel alább még foglalkozom.

9 Od. XIII. 59–60: öregség és halál.

10 Ezeket a szavakat az *Odüsszeia* XXIV. énekében (28–29 sk.) Akhilleusz mondja Agamemnónnak – de az üzenet ugyanaz.

11 Vö. *Iliász* V. ének, 330 skk.: Diomédész dárdája megsebzí Aphroditét: Diomédész „nékiszökellt hegyes ércel; s gyöngé kezén sebet ejtett: / átszakította az érckelevezé hegye nyomban a bőré, / ambrosziás leplén áttört, ... / szép tenyerének szélénél: és isteni vére / folyt, az ikhór, mely nedve a boldog olümposziaknak: ... / Följajdult Küpris s a fiát is földre vetette”.

12 Az idézett preszókratikusok (Xenophanész, Empedoklész, Hérakleitosz) töredékeinek számozása Hermann Diels és Walter Kranz *Die Fragmente der*

Xenophanész kritikája persze egy újfajta természetes teológia nézőpontjából születik meg, de a felismerés ettől még igaz: a homéroszi istenek mikrokozmosza szinte pontos tükörképe az emberi makrokozmosznak. Hasonló hierarchikus viszonyok uralkodnak közöttük, mint az emberi világban, hasonló érzések, bánatok és szenvedélyek mozgatják őket, mint az embert: vágy, szeretet és gyűlölet, félelem és merészség, hiúság és önzetlenség. Csak éppen halhatatlanok, nem fog rajtuk az öregség, és – általában, bár nem mindig¹³ – emberfeletti képességek birtokában vannak, és ezek birtokában cselekszenek. A romantika által oly nagyra értékelt homéroszi derű nagyrészt ezekből az isteni jelenetekből eredeztethető (*ki nem oltódó nevetésre fakadtak a boldog istenek*, II. I. 599): a halhatatlanság tudata minden tettet és szót könnyűvé, súlytalanná és helyrehozhatóvá tesz, ezzel szemben áll plasztikus kontúrjaival a homéroszi eposzok emberi–hősi világának sötét és tragikus dimenziója, hiszen a szavak és a tettek ebben a világban jóvátehetetlenül mondatnak ki és végeztetnek be. Ennek a meglátásnak a paroxizmusa az emberi létet irányító és uraló sors, végzet, fátum fogalma.

A homéroszi istenek léte és élete ekképpen az emberi boldogság paradigmája. Az a néhány tulajdonságpár, amely által az isteni lét különbözik az emberitől – halhatatlanság vs. halandóság, örök „fiatalság” és romolhatatlanság vs. romlandóság, enyészet és öregedés, s bizonyos emberfeletti képességek megléte vagy hiánya – húzzák meg a határvonalat, amely az istenséget és az istent az embertől és az emberitől elválasztják. Ezzel párhuzamosan az emberi létezés tulajdonképpen mibenlétét a hádészi alvilág nyelve írja le pontosabban. Az ember a későbbi „filozófia” nyelvén¹⁴ Homérosz világában szigorú értelemben nem „halhatatlan”, az emberi halandóság „csak” annyit jelent, hogy testi létezése után árnyként és *pszükhéként*,¹⁵ de létezik tovább. Ám – mint Odüsszeusz beszámolójából vagy az *Odüsszeia* XXIV. énekének „második” *Neküia*-jelenetéből kiderül – ezek a képmások, árnyékok, lelkek, bár testetlenek, nem veszítik el tudatukat, megelőző létük emlékezete elevenen él bennük, és némi vér és ráolvasás segítségével testi létükben legalábbis részlegesen megidézhetőek. A homéroszi, az epikus és archaikus alvilágjelenetek metaforáiból gyúrja össze Pindarosz méltán híres sorait:

Vorsokratiker című, 1951-ben megjelent hatodik kiadását követi a bevett gyakorlatnak megfelelően. Amennyiben másik szövegkiadást használok, azt külön jegyzetben jelzem. A töredékeket minden esetben saját fordításomban közlöm.

- 13 Lásd a 11. lábjegyzetben hivatkozott jelenetet, amelyben Diomédész, harci őrvjögésében, ráront Aphroditéra és megfutamítja őt, *Iliász*, V. ének, 318 skk.
- 14 Lásd Platón: *Phaidón* (86 a – 88 c) Szimmiasz és Kebész felvetését, hogy a lélek, mint valamit harmonia vagy szöttes, szertefoszlik és megszűnik létezni.
- 15 Az archaikus lélekfogalom vonatkozásában, valamint a platóni lélekfogalommal való kapcsolatáról lásd Bremmer, Jan: *The early Greek concept of the soul*. Princeton, N. J., Princeton University Press, 1983.

*Mi vagy te egynapi lény? S mi nem?
Árnyék álma vagy,
Oh ember. (Pindaros, VIII. püthói óda 95–6)*

Az ember mint „árnyék álma” összetett képében a *Neküia* egyik feledhetetlen jelenete köszön vissza, amelyben Odüsszeusz elmeséli, hogyan

*... akartam
elhúnyt édesanyám lelkét a karommal ölelni.
Háromszor nekiindultam, vágyódva erősen,
háromszor surrant ki kezemből, mintha csak árnyék
s álom volna. (Od. XI. 204–8)¹⁶*

Pindaros a homéroszi alvilág árnyainak a képét az élő emberre transzferálja: merészen összetett képe nyelvi nem egyedi, viszont pregnáns használatában, ti. az ember mivoltának az univerzális megfogalmazásaként páratlan.¹⁷

Azonban már a homéroszi eposzok egyes elejtett megjegyzései is arról árulkodnak, mint arra fentebb futólag utaltunk, hogy az emberi sorsból és mulandóságából van kilépés. E megjegyzések közül legegységelműbb Próteusz Meneláosznak adott jövendölése:

*Néked meg nem végzeted az, te nemes Meneláosz,
lónevelő Argosz mezején hogy leld a halálot,
ámde az istenek Élüszió mezejére, s a földnek
végire küldenek el, hol a szőkehajú Rhadamanthüsz
úr, s hol a legkönnnyebb lét várja a földilakókat (Od. IV. 561skk.)*

E sorokban meglehetősen egyértelműséggel ismerhetünk rá a Boldogok Szigetének a mitológemájára, amelynek a standard – a későbbi korok számára normatív – leírása Hésziodosztól ismert. A *Munkák és napok*nak az öt egymást követő és váltó emberi nemzetségének a mítoszában (104skk.) az utolsó előtti korszak, az „isteni hősök”, a „félistenek” rendjének egy részét Zeusz

*... a föld peremére helyezte.
Ott laknak, s lelkükhöz nem fér gond s szomorúság,
mély örvényű Ókeanosz boldog szigetében,
áldott hősök, akiknek mézédés gabonát ad,*

16 A jelenet az alvilági árnyaknak árnyék- és testetlen voltát hangsúlyozza, de hogy mennyire sokrétű a homéroszi alvilág, az éppen a Héraklész-jelenetből (XI. 601) látszik, hiszen a hős teljes harci pompájában, felszerelve jár körbe – már-már testi valójában.

17 Szophoklész fr. 659 (Radt), 6: *szkiasz eidólon* (a vízben tükröződő „árnykép”), Aiszkhülosz: *Agamemnón* 839: *homiliasz katoptron, eidólon szkiasz*. Aiszkhülosz sorainak az értelmezése problémás és megosztja az elemzőket. Annyi bizonyosnak tűnik, hogy a színlelt jóindulatról van szó, és a „tükröz” és az „árnykép” ebben a kontextusban fordul elő.

s esztendőnként háromszor virul újra a szántó,
távol az isteni székhelytől s Kronosz ott a királyuk. (168skk.)

Az előzőleg idézett *Odüsszeia*-sor persze annyiban meglepő, hogy miért éppen – a homéroszi hősök sorában nem feltétlenül a legelőkelőbb helyen álló – Meneláosz részeseül ilyen isteni kegyben: ezt nyilván az *Iliász* – és részben az *Odüsszeia* – költőjének poétikai szándékai is magyarázhatják, amelyekről már szót ejtettünk. Azonban a két Homérosz neve alatt hagyományozott eposz néhány további megjegyzése – Héraklész apoteózisa (ld. fentebb, *Od.* XI. 602–4), „lőbetörő Kasztór, s az ökölvívó Polüdeukész” sorsa, akik „egy napon át fönt élnek mindig, más napon újra meghalnak” (*Od.* XI. 300–4, vö. *Il.* III. 243 skk.), a már hivatkozott Ganümedész (*Il.* XX. 232–5) és Tithónosz sorsának az említése,¹⁸ Kalüpszó nimfának Odüsszeusz felé tett félreérthetetlen „ajánlata”: „örökéletűvé lennél” (*Od.* V. 209) – mellett az epikus hagyomány elveszett, ám a Proklosz neve alatt hagyományozott későbbi kivonatokból és néhány fennmaradt töredékből ismert darabjai is azt tanúsítják, hogy az emberi halandóság határai átléphetők. A *Télegonia* összefoglalásából tudjuk, hogy Pénélopé és Télemakhosz bizonyosan elnyerik a halhatatlanságot, Odüsszeuszról ugyanezt csak feltételezhetjük.¹⁹ A legérdekesebb azonban számunkra az Arktinosznak tulajdonított *Aithiopsis* azon mozzanata, amelyben „Thetisz a máglyáról elragadja fiát (Akhilleuszt), és elviszi a Fehér szigetre (Leuké szigetére?)”.²⁰ Hiszen ebből kiderül, hogy az epikus-archaikus hagyomány mind Héraklész, mind Akhilleusz esetében kétféle eszkatológiát ismer: emberi halálukat, és ezt követő „emberi” sorsukat a Hádészban, és héroikus apoteózisukat.²¹

Az persze vitatható és vitatott kérdés, hogy ez a kétféle eszkatológia „vallástörténetileg” milyen viszonyban áll egymással: vajon párhuzamos eszkatológiáknak, vagy egyfajta vallástörténeti fejlődésnek kell-e tekintenünk őket. S az erre a kérdésre adott válasz szorosan összefügg azzal a másik kérdésre adott válasszal, hogy az *Odüsszeia* Neküia-jelenetének milyen költői stratégiát tulajdonítunk. Itt és most megelégedhetünk annyival, hogy egyrészt az *Iliász* és az *Odüsszeia* olvasatában a két legnagyobb hérósznak egyértelműen emberi sors rendeltetett, s életük az emberi lét után az alvilágban folytatódik; másrészt pe-

18 „Éosz ágyáról, gyönyörű Tithónosza mellől fölserkent”, *Il.* XI. 1, stb.

19 Az epikus ciklus töredékeit ld. *Homeri Opera* tomus V. Ed. T. W. Allen, Oxford, 1912.

20 Allen, i. m. 106, 14–5. Akhilleusz apoteózisa több forrásból is ismert: Pindaros (4. *nemeai óda*, 48–50) fénylő, fényes szigetről és (2. *olimpiai óda*, 68–80) boldogok szigetéről beszél, vö. Alkaios fr. 354 (Voigt), Euripidész: *Andromakhé* 1259–62, *Iphigenia a taurusok között* 427–38.

21 Általában ehhez a kérdéshez és különösen az *Aithiopsis* és az *Iliász* és *Odüsszeia* kapcsolatához lásd Edwards, A. T.: Achilles in the Underworld: *Iliad*, *Odyssey*, and *Aethiops*, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 26, 1985, 215–227.

dig ennek alternatívjaként már az archaikus korban is jól ismert mindkét hős apoteózia, megistenülése.

Az apoteózis toposza a késő archaikus és kora klasszikus korban széles körben elterjed: az ikonográfiai ábrázolásokon Héraklész isteni kísérettel és isteni szekéren érkezik az Olümposzra, és ez az ikonográfiai motívum egy idő után a héraklészi apoteózis mintájára általában a hősi apoteózist jelöli.²² Az Akhilleusz és az egyéb fent említett történetek mellett – amelyekre számtalan utalás történik az archaikus költészetben – a hérósz-kultuszok megéléte és terjedése is azt tanúsítja, hogy az isteni és emberi szféra határvonalai a mítosz és a kultusz számára elmosódnak és könnyebben átléphetővé válnak.

A határátlépésnek azonban mintha a mítosz és a fikció világa szűk volna:

*Holtan majd feküszöl, senkise fog visszatekinteni
emlékedre, ki sem vágyakozik rád, ki a múzsai
rózsákat sose bírtad, de amott lent, Aidész lakán
holt árnyak raja közt kósza kis árny, erre meg arra szállsz.
(Szapphó fr. 55)*

Szapphó töredéke – az előzőekben elemzett motívumhasználat mellett – a halállal együtt járó feledést és a halál után az ismeretlen megszólított sorsát egyértelműen „Pieria rózsáinak hiányával” magyarázza,²³ s mintha ezáltal azt sugallaná, hogy e múzsai adomány birtokában a halandó sors felfüggeszthető. S hírese 31. töredékében pusztán a szerelemmel szeretett lény közelsége elég ahhoz, hogy istennek tűnjön bárki. Az elégiaköltő Theognisz (337–40sk.) pedig saját magáról jelenti ki, hogy ha képes jóért jóval, rosszért rosszal megfizetni, istennek fog látszani az emberek között.

Az emberi és az isteni, a halandó és halhatatlan közötti határok megváltozásának, vagy talán lebontásának a tematizálása azonban két olyan 5. századi gondolkodónál fedezhető fel, akiket manapság a preszókratikus filozófusok közé sorolunk. Empedoklész és Hérakleitosz a jelek szerint mindketten két rendkívül eltérő szellemi és intellektuális irányzatból merítenek, bár különböző mértékben és módon. Egyrészt a háttérben körvonalaiiban kirajzolódik a miltoszi természetfilozófia, amelyre Arisztotelész óta és nyomában a mitikus kozmológia és világmagyarázat alternatívájaként szokás tekinteni, mint amelyben a mitikus és isteni világmagyarázat helyét természeti alapjelenségek veszik át.²⁴ Másrészt – s ez különösen igaz lehet Empedoklész ese-

22 Ld. fentebb, 5. lábjegyzet.

23 οὐ γὰρ πεδέχῃς βρόδων τῶν ἐκ Πιερίας: azért, mert nincs részed Pieria rózsáiban, Deveseri fentebb közölt fordításában: ki a múzsai rózsákat sose bírtad.

24 Az óvatos fogalmazás oka alapvetően historiográfiai természetű: véleményünk szerint részben egy tudatos filozófiatörténeti konstrukcióról van szó. A kérdéshez lásd Steiger Kornél: *A lappangó örökség. Fejezetek a preszókratikus filozófia antik hagyományozásának a történetéből*, Budapest, 1999.

tére – olyan, magukat a hagyományos poliszvallással szemben meghatározó vallási irányzatok hatását is fel kell tételeznünk, amelyeket leginkább az orfizmus összefoglaló névvel írhatunk le. Az empedoklészi kozmosz a szeretet és a viszály állandó és folytonos küzdelmében ciklikusan újra és újra egyesül, majd „alkotóelemeire” bomlik szét, vagy ahogy ezt az eleai vendég (Platón: *Szofista* 242 d – 243 a) fogalmazza meg, Empedoklész szerint „felváltva hol *egy* a mindenség és barátság uralkodik benne Aphrodité hatalma által, hol pedig *sok* és harcol önmagával valami viszály ereje folytán”. Az alkotóelemek azonban nem egyszerű élettelen alapelemek:

Mindenek négy gyökerét halld hát előszörre:
Fényes Zeusz, s életadó Héré, meg Aidóneusz,
s Nésztisz, aki könnyeivel áztatja a halandó forrást

– mondja Empedoklész a 6. töredékben.²⁵ A valószínűleg a költemény nyitó részében elhangzó sorok négy istent neveznek meg mindenek „gyökereként”. Semmi kétség, hogy e négy isten „azonos” azzal a négy alapelemmel, amelyet a későbbiekben különböző isteni és természeti erők nevével, ám leggyakrabban talán a *pür* (tűz), *aithér*, néhol talán *aér* (levegő), *hüödör* (víz) és *khthón* vagy *gaia* (föld) néven fordulnak elő a fragmentumokban. Azonban az elbeszélésnek ebben a pillanatában csak az istenekről hallunk – s ezen isteneknek a hozzárendeléséről a négy elemhez, mintegy az isteni lényeket ismerő mitikus nyelv átfordításáról a természetfilozófia nyelvére nincsen szó. Ellenben egy olyan gazdag utalásrendszer jelenik meg, mely e négy istent, a mindenség négy „gyökerét” jól felismerhető hagyományrendszerben helyezi el. Nem véletlenül jutnak erről már Hérakleitosznak, a Homérosz-allegóriák első században élt szerzőjének is az Iliász sorai az eszébe:

*Zeusz atya, legmagasabb, ki uralkodol Ida hegyéről,
s Eeliosz, te, ki mindent látsz és hallasz is egyben,
és ti Folyók és Föld, s kik lent valamennyi kiszenvedt
embert büntettek, ha csalárdul tette az esküt (Il. III. 276–9),*

A jelzők használata (fényes Zeusz, életadó Héré) tovább finomítja ezt a hivatkozásrendszert, amely így egyszerre képes utalni a világot uraló istenekre s a világ alapvető természeti szféráira, s melynek klasszikus megfogalmazása a homéroszi *daszmosz*, a mindenség felosztása:

*Három testvér van, kit szült vala Rheia Kronosznak,
Zeusz, magam én [vagyis Poszeidón],*

25 Empedoklész töredékeinek jól használható kommentált kiadása: Empedocles: *The extant fragments*. ed. with an introduction, commentary and concordance by M. R. Wright. New Haven, Yale University Press, 1981.

*s Hádész, az alantnyugvók fejedelme;
hármasan osztottunk mindent, s ki-ki tiszteletet nyert.
Részül az ősz tengert én kaptam, laknom örökkön,
sors-rázván, s a ködülte homálynak lett ura Hádész,
míg Zeusz széles eget, leget és sok felleget is nyert;
ámde a föld s nagy Olümposz hármunké közösen lett.
(Il. XV.187 skk., vö: Hésziodosz: Istenek születése 106)*

S képes ugyanígy utalni a hésziodoszi teogónia természeti erőket és isteneket szerves egységben tudó világára és mitikus geográfiájára. A *rhizómata*, gyökerek, kifejezés kozmikus gyökekre, valódi kozmikus alapelemekre utal egyrészt, de emellett érdemes komolyan venni a gyökér kifejezésben rejlő biológiai, az organikus élő természetre történő utalást. Gondolhatunk akár valódi élőlények valódi gyökereire is (hiszen a metafora is az élővilág azon tagjaitól kölcsönzött, akik valóban rendelkeznek gyökerekkel), tehát arra, hogy itt konkrétan az élőlények keletkezéséről van szó. De nem kell a töredék utalását az élőlények származására és a zoogóniai történetre korlátoznunk ahhoz, hogy abban az élő organikus természetre s az élőlények isteni és halhatatlan származására történő utalást fedezzünk fel. Hiszen minden, így minden élőlény is, a négy istenben gyökerezik:

*mert ezekből lett minden, mi csak volt, van és lesz:
belőlük sarjadtak a fák és férfiak és nők,
állatok, madarak és víznevelte halak,
és a hosszúéletű istenek, tiszteletre leginkább méltók,
(fr. 21. 10–13)*

Ezt a gondolatot, vagyis a halandók és halhatatlanok kölcsönös egymásba alakulását, egy másik Empedoklész-töredék világosan megfogalmazza: „halandók lettek, halandóként születek meg, akik korábban megismerték a halhatatlanságot és így halhatatlanok voltak” (fr. 35. 14). Azonban mennyivel gazdagabb, plasztikusabb a jelentés, ha nem egyszerűen oszthatatlan, simplex és örökkévaló elemekből összetett lények vagyunk, hanem halhatatlan istenekből: Zeusból, Hérából, Aidóneusból, Nésziszből sarjadunk, vagyunk és bennük gyökerezünk – mi halandók. A halandók és halhatatlanok egymásba alakulása magyarázhatja azokat a görög hagyomány számára fölöttébb megdöbbentő szavakat is, amelyekben Empedoklész – feltéve, hogy valóban ő beszél – magát többé már nem halandó lénynek, hanem halhatatlan istennek nevezi (fr.112. 4), aki tanítványait is megtanítja arra, hogy – mintegy modern Héraklészként vagy Orfeusként – felvezessék „a Hádészből az elenyészett férfiú erejét” (fr. 111. 9).

Halandó és halhatatlan kölcsönös egymásba fonódásának és egymásrautaltságának az enigmája Hérakleitosz aforizmáinak is

egyik centrális kérdése.²⁶ A halandó és a halhatatlan ellentétpárja egyike azoknak az ellentétpároknak – alvó és ébren lévő, fiatal és öreg, isten és ember, nappal és éjszaka, hideg és meleg, nedves és száraz, egész és részleges, összefüggő és szétartó, egybehangzó és disszonáns –, amelyek folyamatos egymásba alakulásukban a világot folyamatában felépítik: ezt a folyamatos és állandó alakulást több helyen is küzdelemnek és jótékony, világot fenntartó háborúnak tekinti Hérakleitosz. Azonban az ellentétpároknak a kozmosz működését fenntartó háborúja mögött olyan törvény és szabályszerűség rajzolódik ki, amely a kozmosz és benne az ellentétpárok – különbségüknél – alapvetőbb egységét mutatják meg, ha figyelmünket rájuk irányítjuk: „bölcshelyes dolog – nem engem, hanem a logosz szavát meghallgatva – elfogadni, hogy minden egy” (fr. 50). Az ellentétpárokat életben tartó emberi vagy halandó: egyszóval részleges nézőpontok éppen az ellentétpárok végtelenül egymásra utalt mivoltából következőleg kozmikus és holisztikus isteni nézőpontban egyesülnek, ahonnan nézve az ellentétpárok fundamentális egységet alkotnak: „az isten nappal éjszaka tél nyár háború béke bőség éhség” (fr. 67). Az egymásba való átalakulás az elemek és ellentétpárok egymásba való átalakulása: a nappal éjszaka, az éjjeli sötétet nappali világosság követi, a tűz mindent felperzsel, de a tűzből új életek születnek, ami hideg volt, felmelegszik, ami meleg volt, lehűl – vagyis „élő és holt és az ébren lévő és az alvó és ifjú és öreg egy s ugyanaz: mert emezek, mikor átalakulnak, azok lesznek, és amazok, mikor ők átalakulnak, ezek lesznek” (fr. 88).

De vajon a két nézőpont is hasonló ellentétpárt alkot? A válasz erre a kérdésre csakis enigmatikus lehet. „Halhatatlan halandók halandó halhatatlanok: a másik halálában élnek, a másik életében halottak” (fr. 62) alapján a kérdésre igennel is válaszolhatunk: az egymásba alakulás ugyanolyan folyamatként van jelen a halandó és halhatatlan párharcában, mint mindenhol máshol. A halandó és halhatatlan úgy jön létre egymásból, ahogy az éjszaka és nappal, az álom és az ébrenlét, a bőség és az éhség – ami azzal az abszurd és paradox következménnyel is jár, hogy

26 Hérakleitosz töredékeihez lásd Marcovich, M.: *Heraclitus: Greek text with a short commentary*, 2. ed. Sankt Augustin: Academia, 2001; és a kiváló kommentárt: Kahn, Charles: *The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge University Press, Cambridge, 1979. Hérakleitosz költői nyelve híresen – vagy hírhedten? – többértelmű, már az ókorban is az volt: a „homályos” Hérakleitoszról beszélnek, lásd Diogenész Láertiosz anekdotáját: „Euripidész, miután kölcsönadta neki (ti. Szókratésznek) Hérakleitosz könyvét, megkérdezte, hogy mit gondol, mire ő: »amit megértettem belőle, az igazán kiváló, s amit nem értettem meg, bizonyára az is kiváló – azt az egyet leszámítva, hogy déloszi búvárnak kell lenni hozzá«” (D. L. II. 22, az anekdotát Diogenész némileg más formában meséli el még egyszer D. L. IX. 12.). A fordítás során a költői és aforizmatikus tömörség, a szintaktikai homály és a számtalan nyelvjáték szinte megoldhatatlan probléma elé állítja a fordítót. Mindenesetre arra törekedtem, hogy az eredeti összetettségéből és költőiségéből legalább valamit megőrizzek, s ugyanakkor a fordítás is érthető maradjon.

a halandók halhatatlanok és a halhatatlanok halandók. Azonban a halhatatlan isten nem csak halandó. A hagyomány szerint a halhatatlanság az istenség egyértelmű és meghatározó tulajdonsága. Ő az az isten, amelynek nézőpontjából az ellentétpárok és az általuk folytatólagosan vívott háború láthatóvá válik és értelmet nyer; ő az a képzeletbeli pont, amelyben az ellentétpárok – ez esetben a halhatatlan és halandó ellentétpárjai – egyesülnek. A nézőpont, ahonnan ez látható, tehát az istenség nézőpontja, az emberi és részleges nézőpont fölött áll: „az ember az istenség (daimón) nézőpontjából éppolyan ostoba, mint a gyermek a felnőtt ember nézőpontjából” (fr. 79). Ám ez a nézőpont az egyszerűen és egyértelműen halhatatlan istennek is fölérendelt: „A háború mindenek atyja, mindenek királya, és egyeseket istenné, másokat emberré tesz” (fr. 53). A halhatatlan isten a halandó-halhatatlan / ember-isten ellentétpár egyik eleme: halhatatlan és ekképpen részleges, ám minthogy a halandó és halhatatlan együttese magasabb rendű mind a halandónál, mind a halhatatlannál, őket magába foglalja, így egyszerismind az ellentétpárok viszályának univerzális mintázata. Ő maga a háború: az istenség, aki „Zeusz nevére igényt tart és nem tart igényt” (fr. 32), Zeusz fegyvereként „a mindenséget kormányzó villám” (fr. 64), és villámként maga a tűz, mely ha eljő, „mindent elválaszt és utolér” (fr. 66).