

A hős vallástörténeti fenomenológiája

Egy vallástörténeti jelenség az Akhilleusz-mítosz komparatív értelmezésein keresztül

Jelige: WAGNER

Tartalomjegyzék

Tartalomjegyzék.....	3
Bevezetés	4
Módszertani bevezetés	4
A dolgozat néhány kulcsfogalmának tisztázása	6
Egy ambivalens támpont: Robert Graves	9
A hős általános karakterológiája	11
Bevezetés.....	11
A hős és a szent tér	12
A hősfigura értelmezése az indoeurópai vallási struktúrában	18
További általános vizsgálódások.....	21
Az Akhilleusz-mitológia komparatív megfelelői.....	24
Cú Chulainn/Cuchulainn	24
Llew Llaw	28
Sámson	30
Összegzés	33
A felhasznált irodalom jegyzéke	35

Bevezetés

Módszertani bevezetés

Mi a vallásfenomenológia? Mik a célkitűzései a vallás tanulmányozásában? Ennek feltárásával szükséges kezdenünk. Ez a fenomenológiai látásmód nem módszerként igyekszik identifikálni önmagát, hanem eleven, emberi élettevékenységként.¹ Ez azt is jelenti, hogy Gerardus Van der Leeuw és Mircea Eliade kategóriáit tekintem alapzatnak.

Adottak számunkra a világ tárgyai, amelyekből bármelyik hierophániává válhat, vagyis olyan objektummá, amelyen keresztül a szentség megnyilvánul, és amellyel szemben a szentség megtapasztalható. Nekünk ezeket a tárgyakat kell figyelni, abban a formában, ahogy élénk tárulnak; közvetlenül persze nem tárják fel önmagukat, és nem is szabad megelégedni azzal a kaotikus állapottal, ahogy élénk kerülnek. Minthogy nem tárják fel önmagukat, egy fogalom jelét adják, amely azt várja, hogy értelmet adjunk számára. A fenomenológiai eljárás célja, hogy ezekben a dolgokban, az értelemadás tárgyilagosságával kísérve, megtalálhassuk útjaikat a kegtisztább formák felé; és miként Ranke gondolja minden történelmi korszakról, magáról a történelem elemeiről, ugyanúgy a vallásfenomenológia minden felmerülő tárgy egyforma közvetlen közelségét tételezi az istenhez.² Ennek megértéséhez pedig ez a bizonyos kapcsolódás és a tárgy saját belső értéke, egzisztenciája szükséges.³

Ez a vallásfenomenológia attól válik fenomenológiává, hogy felismeri a fenomenológia szabályaiban a saját feladatát a vallási jelenségek lét-és állapotmódjának leírásáról, amellyel az általános fenomenológiából eljut egy önállóan is helytálló regionális fenomenológiához.⁴ Ennek szisztematizálása nem volt egyöntetű, szembesülve az elméletek és módszerek folyton gyorsuló forgatagával, amelyek azt állították elem, hogy semmilyen stabilitás sem lelhető fel és semmilyen igazság sem képes arra, hogy fenntartható legyen.⁵ A vallás területén ezt még inkább végig kell gondolni. A vallás egy határterület, amelyben szinte

¹ Gerardus Van der Leeuw: *A vallás fenomenológiája*, Budapest, 2001, 592. (ford. Bendl Júlia, Dani Tivadar, Takács László)

² U.o. 588-589.

³ U.o.

⁴ In.: Richard Schaeffler: *A vallásfilozófia kézikönyve* (ford. Czakó István, Hankovszky Tamás), Budapest, 2003, 83.

⁵ Ld.: René Girard: *Le bouc-émissaire*, Paris, 1982, 142.

lehetetlen az igazságot totális valójában megpillantani, örökké rejtve marad.⁶ Itt jutottam el a vallásfenomenológiához.

Nyilvánvaló, hogy szükséges lenne látteleket adnom a fenomenológia egészéről, ám a tárgyhoz való ragaszkodás ezt nem teszi lehetővé. Ezen némiképp túlmenően, írásomra mélyen hatott egy kritikai integráció, amelyből elindult az egész kutatásom Robert Graves elméleteinek vizsgálata és tanulságainak levonása, különösen a hősfigurák kapcsán. A Graves anyagára és érdeklődésére irányulás keltette fel az érdeklődésem, és segített körvonalazni a módszert. E módszer kapcsán pedig világossá vált, hogy az előttem egyre élénkebben feltáruló vallástörténeti jelenségek köré kell szerveződnie.

A vallástörténeti jelenségeket egyetlen központi jelenség fogja össze: a hős mint jelenség. A feladatom ennek felismerése, majd kiemelni a valóság kaotikus állapotából és, hogy a további felmerülő jelenségeknek is nevet adjak. Ezután felfűzöm arra a gondolati fluidumra, amely a jelenségek heterogén felmerülésén túl mégis egy központi jelenség köré épül: ez a hős fenoménje. Van der Leeuw az általa leírt folyamatban kiemeli a módszeres átélést is, ami azt jelenti, hogy a jelenségeket a vizsgálat során saját életünkbe kell olvasztanunk.⁷ Innentől pedig értelmet kell adni a felmerülő, megnevezett, felfűzött és életbe olvasztott jelenségeknek, értelmezés és megértés által.

Az értelem és értelmezés mechanizmusa, valamint az a körülmény, hogy a vallás végső értelme elérhetetlen, azt eredményezi, hogy ennek a keresésnek a végső értelme is mindvégig rejtett marad. És miként a fejezet elején a végső, stabil igazság komoly kérdésességét állítottam, addig a fenomenológus számára, Van der Leeuw nyomdokain, ez a kutatás egyik legtermészetesebb része, összefüggésben azzal, amit a vallás végső értelmének lehetőségéről megállapítottam.

Van der Leeuw két utat vázol fel arra, hogy milyen lehetőség adódhat a jelenségek megismerésére és az értelemadásra. Adott egy horizontális út, amely az örökös titkok (ideértve példaként a kinyilatkoztatásokat) végső értelmét sejtí, de odáig az ember nem tud eljutni, vagyis ez az értelem határának élménye. Van ezzel szemben egy vertikális út, amely maga a kinyilatkoztatás, és amely részese a megélésnek, de soha nem élnek meg teljes egészében. Egyik út sem megragadható az értelem számára, noha az első út még fenomén, a második viszont már nem fenomén.⁸ Mi marad tehát? Összességében az a visszfény, az a

⁶ Ld.: Van der Leeuw, 2001, 592.

⁷ Minthogy pedig vallásról van szó, az életbe olvasztás gondolatát kitüntettebben érdemes szemlélni. Ld.: U.o. 596.

⁸ Ld.: U.o. 591.

horizont, amelyben a fenomének (és a kinyilatkoztatásra adott válasz már pont fenomén) megragadhatók és megélhetők, részesei annak, ahogy megéljük őket.⁹ Az ember ezen az úton megragadottá is válik a hatalmasabb jelenléte, a kinyilatkoztatás által, és e megragadáson keresztül léte, gondolatai, tettei valamivé válhatnak, egy magasabbra szintre helyeződnek.¹⁰

A dolgozat néhány kulcsfogalmának tisztázása

Mindabból a módszerből, amit felvázoltam, következnie kell egy egységnek a bevezetésen belül, fogalmak számára. Olyanoknak, amelyek a jelenségvilágból előlépve képesek maguk után húzni más jelenségeket a megismerés és értelemadás során; vagyis képesek alapot jelenteni a címben is világossá tett fenomén elemzésére. Ez három fogalmat jelent: mítosz, vallás, rítus.

A dolgozatban három fontos fogalom kerül elő, amelyeket Gerardus van der Leeuw és Mircea Eliade szemlélete szerint használok.: a mítosz, a vallás és a rítus. Nélkülözhetetlen hangsúlyozni, hogy noha legnagyobb megelégedésünkre válna mindhárom fogalom valamennyi oldalát bemutatni, mégsem tudjuk ezt így teljesíteni. Az a szándékom, hogy az olvasó számára egy kapaszkodó legyen a három fenomén használatához. Pusztán azzal foglalkozom jelen esetben, ami fenomenologikusan kitükröződik belőlük és megragadható.

Vegyük a mítoszt először. A fenomenologikus alapzathoz Van der Leeuwön túl Mircea Eliade jelentette a legkiemelkedőbb vezetőt, ami a dolgozat egészen végighúzódik. Legalapvetőbb élményem volt, hogy a definícióadás rendkívül bonyolult avégett, hogy minden fajta értelmező számára lefedést jelentsen és elfogadható legyen. Ám, ha minél kevésbé tökéletlenül akarjuk megszólítani a jelenséget, akkor Mircea Eliade levezetése a legtanácsosabb, mivel ez bizonyul a legtágabbnak.¹¹ A mítosz eszerint szent történetet mesél el. Szent történetet, amely egy olyan eseményhez kapcsolódik, amelynek helye a primordiális, abszolút időben (valamint abszolút térben¹²) van. Ez a kezdeteke ideje. Ebből a kezdetből és térből egy realitás lép elő a létezés számára, amely realitás abszolút, magát a Kozmoszt jelenti vagy pusztán töredéke. Tehát a mítosz tárgya, közvetve vagy közvetlenül, mindig a teremtés

⁹ Tanulságos Van der Leeuw gondolata, miszerint „Isten szavát (tudományosan) nem érthetjük meg; csak a mi válaszunkat.” In: U.o.

¹⁰ Ezt a magasabb szintet Van der Leeuwnél használt üdvösség fogalommal tudom legtisztábban illusztrálni; mindkettő azt vonja maga után, hogy nem az adott élet számít, hanem ez a keresett cél, amelynek számos alakmása lehet (kiteljesedés, új élet). Ld. és vö.: U.o.

¹¹ Innentől az értelmezés elemei in: Mircea Eliade: *Aspects du mythe*, Paris, 1963, 16.

¹² Eliade értelmezésénél csak az idő van megemlítve, ám a tér abszolút jellegét is fontosnak tartom hangsúlyozni.

és a létezés. A mítosz ezen kezdetek terében és idejében áll, így képes revelálni a természetfeletti létezők alkotó tevékenységét, és felmutatni a szentséget. A mítosz elbeszéli eme szentségek és természetfölötti létezők kitörését (irruption), amely révén formát nyert a világ. Azzal pedig, hogy elmeséli a természetfölötti hatalmak történetét és manifesztálódásukat, olyan útra lép, hogy példázattá, modelljévé válik a jelentőségteljes emberi cselekedetek számára.

Van der Leeuw szerint a vallás mentén világossá válik, hogy az ember nem egyszerűen elfogadja a saját életét, emellett a hatalmat keresi.¹³ Ezt a hatalmat beépíteni igyekszik az élete működésébe. Ezáltal felemelni, magasabb szintre helyezni igyekszik, ami két dolgot jelent: egy magasabb szintű értelem elérését, és az életnek egy centrális alaphoz építettségét.

A rítushoz pedig úgy tenném meg a lépést, hogy összekapcsolom mindazt, amit az előző kettőnél megállapítottam. A vallás fenti definíciójából az élet magasabb szintre helyezését, a centrális alapot, a magasabb szintű értelem és a hatalom keresését, az azokhoz kapcsolódást¹⁴, a mítoszból pedig a példázatiságot, a szentség felmutatását, a természetfölötti létezők alkotó tetteit, a kezdet szent eseményének elmesélését. A rítus fenomenjében pedig a kettőt összekapcsolom: a végső és a teremtet világban meglévő értelem birtoklása „határozott magatartást”¹⁵ követel meg, amiből az igazodás következik a természetfölötti hatalomhoz. Az igazodás jegyében pedig minden egyes mozzanatot meg kell ragadni, ismételni és érthetővé kell tenni. Ez egy alkotókészség, amely által a mítoszban kijelölt példa, alkotás az abszolút időben és térben értelmet, tartást, alapozottságot adhat az életnek. Ha egy mondatba akarom ezt sűríteni: a rítus az, ahol a példázat és a kezdet (a mítosz princípiumai) egységet alkotnak az összekapcsolódás és a magasabbra emelés kettőseivel (a vallás princípiumai), egy meghatározott tér és idő periodikájában.

Ahhoz, hogy a komparatív szemlélet a jelenségek között megalapozott helyet nyerjen, együtt kell működnie a vallásfenomenológiával, amire mind Eliade mind Van der Leeuw felmutat lehetőségeket. Utóbbinál hangsúlyos, hogy a vallásfenomenológia sosem egyenlő a vallástörténettel. Ennek ellenére „a fenomenológus csupán történeti anyagon dolgozhat. Tudnia kell, hogy milyen dokumentumok vannak előtte, hogy ezek milyen jellegűek, mielőtt

¹³ Van der Leeuw, 2001, 590.

¹⁴ Morfológiai is a kapcsolatok újrafűzését jelenti, afelé a hatalom felé, amelytől a végső értelmet reméli.

¹⁵ U.o. 298.

értelmezésükhöz hozzáfoghatna.”¹⁶ Vagyis egy szoros együttműködés húzódik a fenomenológus és a történeti anyag között, a kettő pedig legtöbb esetben egyetlen kutatásban vagy akár kutatóban testet ölthet.

Eliade ugyancsak egységre int a kutatói tevékenység és a felmerülő anyag (akár konkrétan a jelenségek) kapcsolatánál. „Vallási rálátásunk bővítéséhez jobb eszköz, ha megismerkedünk az európai népek foklójával: ezekben a hitképzetekben és szokásokban, az étellel és a halállal kapcsolatos beállítottságokban még sok archaikus vallási szituáció ismerhető fel.”¹⁷ Ehhez egyszerű példaként csatolja, hogy az európai paraszti társadalmakban fellelhető szokások és képzetek sokkal messzebbre, „a neolitikus szántóvetők vallási világába” vezetnek.¹⁸ Mindez csak a fenomenológus elé kerülő anyagot jelenti, akárcsak Van der Leeuwnél.

Ezeket a gondolatvilágokat azonban csak akkor lehet megragadni, így továbblépve azok történeti anyag mivoltán, „ha beléhelyezkedünk, középpontjáig hatolunk, ami garantálja, hogy hozzáférjünk valamennyi értékéhez.”¹⁹ A fenomenológiai tudás az, amely az anyagot ezzel az értelemmel felruházza (amely Van der Leeuwnél a saját életbe integrálás), és ezzel az anyaggal pedig a komparatiztika felől kerülhetünk szembe.

¹⁶ In: Van der Leeuw, 2001, 594.

¹⁷ In: Mircea Eliade: *A szent és a profán*, ford. Berényi Gábor, Budapest, 2019, 136.

¹⁸ U.o.

¹⁹ U.o., 137.

Egy ambivalens támpont: Robert Graves

Valamennyi, a dolgozat során lefektetett vizsgálódást egy jelentős olvasmány indított el: Robert Graves *A görög mítoszok* című műve, közelebbről az ő Akhilleusz-interpretációjának számos kijelentése, illetve az, ahogy beszél róla. Megállapításai fokozatosan kritikai revízióra sarkalltak a hőssel mint a vallástörténet jelenséggel kapcsolatban. Emellett arra is ösztönzött, hogy az akhilleuszi hősi mitológémát más mítoszok tükrében lássuk (ezzel a vizsgálódás a fenomenologikus értelmezésnek része legyen). Bár Graves értelmezései nem megalapozottak és erősen vitatottak, okfejtésem szempontjából kritikájuk jó kiindulópontot jelent.

Az Akhilleusz-interpretációt megelőlegezve nélkülözhetetlen kritikusan reflektálnunk Graves mítosz-interpretációjára. Munkájában, *A görög mítoszokban*, a mítoszok rendkívül képzeletgazdag és költői újraolvasását találjuk. A mögötte meghúzódó szakirodalom, forrás- és ismeretanyag ellenben különös, sokszor tarthatatlan. A forrásanyag referenciális értéke időnként megkérdőjelezhető; erre a legjobb példák maguk a lábjegyzetek, amelyek a történetek szekcióihoz tartoznak, mégis esetlenül kapcsolódnak hozzájuk. Így nem teszi világossá, melyik szerző mit mondott, vagy hogy egyáltalán a referenciák minden adott információt lefednek-e.²⁰

Más kritikai értelmezések azzal szembesítenek, hogy egyrészt vonzó, magával ragadó stílusa van, ám olvasása közben figyelmességgel, kritikával kell élni.²¹ Értelmezhető az egész könyv koncepciója (és ami centrálisan emelkedhet ki), mint a görög mítosz egy kreatív félrekezelése.²² Jelen esetben ez azt jelenti, hogy minden mítosz egy önkényesnek ható, központi elgondolás vagy figura alá rendeződik, esetében egy univerzális anyafigura (mindenképp a nőiséggel kapcsolatos princípium) alá. Ez a szemlélet egy matriarchális anyaistenség kultuszát helyezi a középpontba, amely alá hierarchikusan rendeződnek a férfi figurák, a szent királyok, akik rövid uralkodásuk után meghalnak.

A bevezetőjében lefekteti, hogy a görög mítosz tanulmányozását annak a politikai és vallási struktúrának megismerésével kell kezdeni, amely „a távoli Északról és Keletről érkező

²⁰ In: *Review Article: The Greek Myths* by Jay Macpherson, Phoenix, VOL. 12, No. 1. (Spring, 1958), 15.

²¹ In: Robin Hard: *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, London, 2004, 690.

²² Sibylle Ihm: *Robert Graves's The Greek Myths and Matriarchy*, in: *Robert Graves and the Classical Tradition*, szerk. A. G. G. Gibson, Oxford University Press, 2015, 165.

árja hódítók előtt uralkodott Európában”.²³ Ebben a struktúrában a Nagy Istennő (Great Goddess) a legkiemelkedőbb: halhatatlan, változatlan és mindenható; a férfiak ennek a princípiumnak teljesítettek vallásos szolgálatokat, engedelmeskedtek neki (vagyis magának az anyaságnak mint ősmisztériumnak). A már említett „szent király” pedig termékenység szerepű volt: a matriarchális fejedelemből egy évre választott szeretője, akinek feláldozása a természet elemeinek termékenységét biztosította.²⁴

Amellett sem lehet elsiklani, hogy Graves (a számára elgondolt) „igazi mitológiát” önkényesen igyekszik elkülöníteni olyan kategóriáktól, amelyek épp a kontextust adják a mítoszhoz. Ilyenek a „filozófiai allegóriák”, „érzelgős mesék”, „kicifrázott elbeszélések”, „regösének”, „politikai propaganda” stb.²⁵ Mindezek ellenére, noha egyáltalán nem értek egyet „az igazi mítosz” mint olyan megkülönböztetésével, mégis Graves bevezetésének elemei közel állnak ahhoz, amit vizsgálódásaim során szeretnék feltárni a mítoszból. Ő a rituáléhoz, az ünnepekhez és ahhoz kapcsolódó műalkotásokhoz (templomfalak, vázák, pecsétek, tálak stb.) kapcsolja a mítoszt. A hős és a választott hősfigurák értelmezése kapcsán a felsorolt jelenségek képezik az alapot. Világosan látom azokat a jelenségeket²⁶, amelyeket megszólítva képessé válhatunk arra, hogy beolvassuk a hőszenomenológiájába.

Összességében ezzel felfedeztük azt, amiben Robert Graves mítosz-interpretációja használható: kereteket, fogalmakat ad, gondolkodásra ösztönöz. Ráirányítja a figyelmet a típusra, jelen esetben a hőszenra. Indítást ad a komparatistikára, ám kritikusabb szemlélettel. A ráirányulás a módszert is körvonalazta: egyrészt az egyes hősi mitológák láthatóvá tétele, majd az általános karakterológia,²⁷ vele együtt a rituális jelentéshez, a szentséghez való kapcsolódás. Álláspontom erre a recepcióra épít: belőle kiindulva bátran el lehet indulni egy fenomenológiai, meghatározott jelenségre összpontosító úton, a megfelelő történeti és forrásvizsgálattal együtt.

A kritikai tisztázást követően gond nélkül vázolhatjuk fel az ő Akhilleusz-magyarozatát. Akhilleuszt születése, ifjúsága, halála az ősi szent királyhoz csatolja, az általa felfogott prehellén kultúrából. Rendeltetése is, hogy hőszená váljon, Graves szerint „ajaktalan, jósdai” figurává. Memnóval vívott párviadala kapcsán leszögezi: „a király mindig a sarkán sebesül meg”.²⁸ Vizsgálódásom az első elgondolásnál még erre a

²³ In: Robert Graves: A görög mítoszok, 1. kötet, Budapest, 1981, 12-13. (ford. Szijgyártó László); eredeti kiadás: U.ő.: The Greek Myths, Harmondsworth, Penguin, 1955

²⁴ Ld: Graves, 1981, 13-14. és Robert Graves and the Classical Tradition, 167-168.

²⁵ U.ő., 11.

²⁶ Az egyes rítus, szent cselekedetek, műalkotások, ünnepek.

²⁷ Amelybe beletartozik az elsődleges mitológiai fenoménhez való kapcsolódás.

²⁸ In: Graves, 1981, 2. kötet, 469.

problematikára épült volna; később, ahogy gyúlt az anyag (mitológiai és szakrális perspektívából), túl szűknek éreztem önmagában, de a sarok problematikáját itt meghagyom. Az Akhilleuszban megtestesített szent király, ahogy azt Graves érzékelteti, ősképp. Erre formálódhatott maga az Akhilleusz-történet a későbbiekben.²⁹ Az ősképp részét képezi az, hogy sajátos dualizmus áll fenn benne: a nevezett szent király és mitológiai ellenfele; Graves az ellenfelek közé sorolja Hektórt, Pariszt, Memnónt.³⁰

A sarok problematikáját egy nem homéroszi eredetű történettel érzékelteti. Polüxené, az Akhilleusz által megölt Tróilosz testvére, a trójai háború végső szakaszában kicsalta sarka sebezhetőségének titkát, és az Apollónak bemutatott áldozat közben Parisz nyíllal halálát okozta a gyenge ponton.³¹ A Graves által megemléltett³² három hősfigurát a koncepció átalakulásának dacára megtartottam a komparatiztika jelenségeiként. Ez a három hősfigura: az ír Cú Chulainn/Cuchulainn, a walesi Llew Llaw, és a bibliai, ószövetségi hagyományból Sámson.

A hős általános leírása és fenomenologikus értelmezése előtt érdemesnek tartom kifejteni a sarok aitiológiáját a Graves által bemutatott történetben. Ebből világossá válhat az említett hősök összevethetősége. A történetben³³ Thetisz sorjában elégette Péleusztól született gyermekeinek halandó részét, magukat mint halandó gyermekeket. A hetediket azonban, amikor már ambrosziával bekente és tűzre rakta, Péleusz kikapta, így csak a félig elszenesedett bokacsont maradt halandó. Thetisz ezért haragjában visszament a tengerbe, Péleusz pedig új bokacsontot szerzett a gyermeknek, amely ezáltal a veszte lett. Ennél a pontnál Graves lábjegyzeteiben³⁴ világossá teszi, hogy Akhilleuszon kívül még sok hérósz halálát okozta az, hogy sebezhető testrésszel (akár megegyezően sarokkal) rendelkezett, nem kizárólag görög hőskönnél. Megegyező pont (más hősök történeteivel), hogy hasonlóképp megjelenik bennük a titok feltárásának, előcsalogatásának motívuma.

A hős általános karakterológiája

Felvezetés

²⁹ Uo.

³⁰ U.o.

³¹ U.o. 463.

³² U.o. 470.

³³ Graves, 1981, 1. kötet, 399-400.

³⁴ U.o. 405.

Mi is jellemzi a hős általános vallástörténeti karakterét? Mircea Eliade levonja a hős szerkezetéről, hogy a hellenisztikus kor óta egy túlon túl idealizált kép uralja az európai megközelítést.³⁵ Valójában mind kivételesek, ambivalensek és természetellenesek, a jó és a rossz egyszerre húzódik meg bennük. Legyőzhetetlenek, közben egy ponton mégis sebezhetők, vagyis halandók. Erő és szépség kifejezői, egyúttal állatias, torz vonásaik is előkerülnek.³⁶ Nem egyszer örület keríti őket hatalmába, vagy épp a harag kezelhetetlen formája (Akhilleusz, Cú Chulainn/Cuchulainn). Nemi magatartásuk is rendkívüli, olykor szélsőségekbe esnek (Akhilleusz elrabolja Sztratonikét).³⁷

Mindez kiegészül valamivel, ami helyrebillenti ezt a szélsőségességet. Eliade szerint „mindenfajta szabálytalanság és kihágás (tehát mindaz, amit később szörnyűségnek vagy bűnnek fognak nyilvánítani), közvetve vagy közvetlenül a teremtő munkát ösztönözte”.³⁸ Rendkívül sok köztük a kultúrhérosz, akiknek alkotásaik az intézmények, a városok vagy épp a művészetek.³⁹ Az, hogy alkotnak, létrehoznak valamit, egy olyan kort vetít elő az emlékezetben, amikor az emberek világa létrejön, kialakulnak a szabályok. Ezért állítja Eliade, hogy a hőszok letűntével az emberek világában az alkotó kor, vele a mítosz *illud tempusa* végérvényesen lezárult.⁴⁰

A hős és a szent tér

A hōshōz kapcsolt alkotó kor kapcsolatba hozható mindazzal, amit „szent térnek” nevezhetünk. A hős része a szent térhez kapcsolódó gondolkodásnak, szertartásoknak. Ennek megértéséhez két feladatunk van: meghatározni a szent tér mibenlétét, valamint a hős és a szent tér kapcsolatát. Abból kell kiindulnunk, hogy a hős térbe szituált entitás, ahogy maga az egész élet körülhatárolt térbe helyezett a vallásos, kultuszban résztvevő ember számára. Ez azt jelenti, hogy szilárd pontra van szükség, ahonnan kiindulva strukturálódik az egész világ.

Innentől két út nyílik meg, az előbbi indukálja a másikat. Gerardus Van der Leeuw definíciója arra épül, hogy a tér bizonyos részeinek saját meghatározott értéke van; ezt nevezi

³⁵ Mircea Eliade: *Vallási eszmék és hiedelmek története I. A kőkorszaktól az eleusiszi misztériumokig*, ford. Saly Noémi, Budapest, 1995, 249. (Paris 1976)

³⁶ Ezt az állattá változás képessége is jelezheti.

³⁷ U.o.

³⁸ In: U.o.

³⁹ Ha a létrehozott műalkotást vesszük (megmunkált fa vagy fém, dal, ének, történet), az sokkal közvetlenebb kapcsolatot jelent többféle irányba: az istenségek, a közösség vagy az ún. ősök felé.

⁴⁰ U.o.

„megszokott helynek”.⁴¹ Ez a hely kiemelkedik a kiterjedtségből; az ember elhelyezkedése, az, hogy ott áll, teszi megszokottá. Az ember ettől a pillanattól felismer egyfajta működést, hatalmat, amely állandó, folyamatos hatást jelent az életére. Van der Leeuw szerint innen is definiálható a szent tér: olyan megszokott hely, ahol az ember tudatosította a hatalom vagy annak saját tevékenysége által továbberősített hatását.⁴²

Mircea Eliade ide becsatlakoztatható. Ő is középpontként tekint a szent térre, úgy, mint amire az egész élet, a realizáció⁴³ alapozódik. A világ, amelyet ez a pont alapoz meg, a szentség megnyilatkozásával válik megalapozottá, innen indulhat ki tájékozódás a térben. Az teszi szentté, hogy kilép a profán homogenitásból⁴⁴; ez a homogenitás egyet jelent a viszonylagossággal, a virtualitással⁴⁵, a káosszal.⁴⁶ A szent tér tehát Eliade számára az a szilárd pont, ahol a szentség megnyilatkozik. A hierophánia megtöri a tér homogenitását, és lehetővé teszi az abszolút valóságot, az ember életét pedig megalapozottá teszi.

Van der Leeuw szerint az ember előbb a természet szentségével ismerkedett meg, ami a természet alkotta képződményeket jelenti.⁴⁷ Később a szentélyeket mesterségesen hozzák létre, az ember maga építi meg a szent teret.⁴⁸ Képes lesz megalkotni a rituális tájékozódás irányát, a középpontot, s így vele kilépni a káoszból, a rendezetlenségből, a virtuálisból. Egy ilyen aktus egyenlő súlyú a világteremtéssel, a kozmosz megteremtésével. Ha pedig az aktust megelőző állapot a rendetlenség, akkor a szent tér megalkotása (mint a világteremtés) a rendhez, a tájékozódáshoz, a szabályokhoz, a világ megtartásához és a hierophániával való kapcsolathoz tartozik. Aki pedig rendet alkot (Eliade gondolatmenetét követve), sosem spontán felbuzdulásból teszi. A szentséggel egy példasor jelölődik ki, így tehát az ember az istenek példaszerű művét látva alkot rendet.⁴⁹ Eliade a letelepedést ilyen rendteremtési aktushoz köti; azzal, hogy kiválasztjuk azt, amit meg akarunk alapítani, berendezni, belakni, a példaként, hierophániaként megtapasztalt univerzum újraalkotása történik. Általa létrejön egy kapcsolat az evilágon túli szférákkal (éggel és alvilággal egyaránt). Ennek a kapcsolatnak nyomán formát nyer mindaz, ami az archaikus közösséget meghatározza: név, intézmény, élettér, egész genealógia (közösségé, családoké). Az élet fenntartásának valamennyi területe a

⁴¹ Van der Leeuw, 2001, 342.

⁴² In: U.o., 343.

⁴³ Mircea Eliade szóhasználatában a „realizáció” a tőlünk független működéshez, hatalomhoz, örökléthez igazodás, és minden nem valódinak a lementsése.

⁴⁴ Van der Leeuw is állítja, hogy a tér, ahogy az idő sem homogén massa. (U.o. 342.)

⁴⁵ Ebben az összefüggésben az érzékekben létezőt, a látszólagost és így a nem valódit jelenti.

⁴⁶ Eliade, 2019, 16.

⁴⁷ Van der Leeuw, 2001, 344.

⁴⁸ Itt sokkal inkább körülhatárolást, a strukturált kiépítést szükséges értenünk.

⁴⁹ Eliade, 2019, 26-27.

középponthoz, a szentséghez és a kijelölt univerzumhoz kapcsolódik; ezek is alkotások, a „nagy alkotás” hatása alatt. Legtisztábban Marcus Terentius Varro *A mezőgazdaságról* című írása kínálkozik példaként. Szerinte a mezőgazdaság elemei (mint fontos és nemes művészet) az univerzum elemeihez hasonlóak. Az univerzum elemeinek tudása meg kell, hogy előlegezze a mezőgazdasági ismeretet.⁵⁰

A szent térben reprezentálódó kapcsolatot az evilágon túli szférákkal egy képzőművészeti alkotáson keresztül is demonstrálhatjuk. A Saint-Médard de Soissons-i evangeliárumban (VIII. század végére – IX. század elejére, a Karoling-korba datálható kódex) van egy miniatúra.⁵¹ Az élet forrását ábrázolja architektonikus, klasszikus elemekkel zárt keretezésben, szentélyszerű, felfelé törő kialakításban. A szférák megnyilvánulása érződik. A három szférát jól érzékelteti: az isteni, égi világ felé való nyitottságot a szentély lefedetlensége jelzi, a kép a földi élet, az evilág köré szerveződik, a szentélynél elhelyezett állatok képében. Végül az antik tholosokra (az a templomtípus, amelyet előszeretettel kötnek össze a halottkultuszokkal) emlékeztető forma pedig az alvilágé. Az ilyen megtartó forma (közvetve vagy közvetlenül) rokonságban áll a fa szimbolikájával, vagyis azonosíthatók ezek az építmények a fa fizikai vonásaival. Nem véletlen, hogy számos mítoszban a fa körül centralizálódik a szent, rituális tér (skandináv mitológiában Yggdrasil, a keresztfa, az élet-és világfák). Eliade szerint a fa mindennel kapcsolatban áll, ami túlvilági, az istenivel, de hozzátenném, a khthonikussal is.⁵² Épp ezért a fához mindig tartozik egy különleges képességű, kiváltságos hős, félisten, aki kapcsolatot tud teremteni a fában működő abszolút valósággal, a szent térrel. Ez számos esetben megnyilvánul a fa valamely részének megszerzésében (levél, gyümölcs, virág) vagy a fában/a körülötte lakó lényekkel létesített kapcsolatban.⁵³ Ez a szimbolizmus az egyik, ahonnan a hős és a szent tér találkozása tetten érhető.

A másik az a hős, aki megalapítja azt az adott szent teret, részt vesz abban a folyamatban, hogy a közösség felismerje a megszokott hely hatalmát. Ekkor a transzcendens kapcsolatot, a szentség megnyilvánulását teszi lehetővé. Ez a kultúrhérosz. Ő az, aki rendet teremt, megismétli az istenek művét. Újraírja és példává teszi a teremtés mozzanatait.

⁵⁰ „Először is nemcsak művészet, hanem előkelő és nemes művészet is; annak a tudománya, hogy melyik földön mit kell vetni és elvégezni, hogy a föld állandóan a lehető legnagyobb termést adja vissza. 4. Ennek alapelemei ugyanazok, mint a világnak, ahogy Ennius írja: víz, föld, levegő és nap. Ezeket kell ugyanis megismerni, mielőtt elvetnéd a magot, ahonnan a termelés megkezdése kiindul.” In: Marcus Terentius Varro: *A mezőgazdaságról* I. 3–4. ford. Kun József, Budapest, 1971.

⁵¹ A Saint-Médard de Soissons-i evangeliárum „Az élet forrása” című illusztrációja, in: Giulia Marrucchi – Riccardo Belcari: *Az ókereszténységtől a román korig*, Budapest, 2008, 153. (ford. Todero Anna)

⁵² Eliade 2019, 126.

⁵³ Például Árgyélus királyfi mondája vagy Héraklész munkái közül a Heszperidák almáinak ellopása.

Legeklestársabb modellje ennek a hőskategóriának Prométheusz.

Történetét két szakaszra érdemes felosztani. Az első a Mékónében bemutatott áldozat. Igazi lényege az istenek és az emberek (azok szféráinak) kettéválása, annak keretében, hogy az áldozati állat részei kit illetnek meg. Hésziodosz példaértékűvé emeli a rituális húsevés okmagyarázataként.⁵⁴ Mindezek persze következményeket is hordoztak az ember életére nézve: Zeusz rászédését és haragját a kultúrhérosz és az emberiség megbüntetése mint a rossz elszabadításának magyarázata követi. A másik mozzanat Aiszkhülosz töredékben maradt tragédiájában, a Tűzhozó Prométheuszban (amely a trilógiát zárja) ragadható meg. A Trencsényi-Waldapfel Imre által rekonstruált cselekményben⁵⁵ egy szobor kap helyet kultikus mozzanatként. Azon túl, hogy békéltető gesztus, az istenség és az emberek számára is nélkülözhetetlen pontja a térnek. Az istenség hatékonyabb tisztelete, így szent tér jelölődik ki.

Számomra az is világos, hogy nemcsak a hős alkotása (város, szentély, közösség) vagy akár a kozmosz egészét jelentő szent tér működhet hierophániaként, hanem maga a kultúrhérosz is.⁵⁶ Egymásra nyílnak rajta a túlvilági síkok, ezáltal megmutatkozik a szentség (annak képe pedig vissza az istenekre); teremtése pedig megőrzi a tér abszolút valóságát, többsíkúságát. A síkok nyitottságát szemlélteti, ha három pillérre osztjuk a hős életét. Az első pillér a származás, születés: ez az isteni világ, ami érintkezhet az emberivel, ha a hős egyik szülője ember. A második pillér az alkotás, az alapítás, a szent tér fizikailag: ez az emberi világ, ahol a felső és az alsó világ egymásra nyílik. Itt rejlik a kapocs szentség és ember között. Az ellentétek egymásba nyílása többletértelmet ad a rendteremtés szent, valamint vele szemben a rendellenes, démoni, lázadó aktusnak. A harmadik pillér a halála és khthonikus kultusza: ez az alsó világ, a holtak szférája, amely alvilágjárásként is megjelenhet.

Az, hogy a hősben ilyen fokú az egymásra nyitottsága a világ szféráinak, értelmezhető a rituális rend kijelöléseként. Azaz kijelöli azt, hogyan kerülhet a kultuszt gyakorló közösség kapcsolatba a túlvilági szférákkal. A szent tér tehát arra is szolgál, hogy a szférákat, velük együtt a bennük szimbolizált emberi szélsőségeket egy komplexumba rendezze. Ez a komplexum őseredeti egységet jelent; Mircea Eliade ugyanakkor pontosítja, hogy nem annyira teremtés előttiség, sokkal inkább „differentiálatlan lét, amely bármiféle formát bekebelez”.⁵⁷ Az őseredeti egység legplasztikusabb kifejeződése az aranykor. Azonban a hős kapcsolata magával az őseredeti egységgel (nevezzük csak ettől a ponttól aranykornak) sokkal

⁵⁴ Hésziodosz: *Istenek születése*, 535-541 (ford. Trencsényi-Waldapfel Imre)

⁵⁵ Trencsényi-Waldapfel Imre: *Mitológia és gnósis*, in: U.ő: *Vallástörténeti tanulmányok*, Budapest, 1983, 322.

⁵⁶ Az állítás egyetemlegesebben más hős kategóriákra, hősfigurákra is kiterjeszthető.

⁵⁷ Mircea Eliade: *Vallástörténeti értekezés*, ford. Sujtó László, Budapest, 2014, 601. (Paris 1949)

problematisabb, úgy karaktere, de még inkább tevékenysége folytán. Noha születésétől a haláláig világos az érintettség a kettő között, a hērōsi és az aranykori lét kétfelé vezet, ellenkező irányba. A hērōsz a fenséges, kiemelkedő erők mulandóságát hordozza. Az aranykor ellenben őshaza, ősalápot formájában mutatja azt a rendet, ahonnan minden teremtsi aktus származik.⁵⁸ A kettő kizárja egymást. A hērōsz számára nem megvalósítható az ősalápot, csak visszajuthat vagy karakterében hierophániaként benne élhet az egységgel való érintettség. Az aranykorral nem egyeztethető össze a küzdelem és a törekvés. A hērōszhoz tapadó tradíció (Hamvas Béla szerint) kizárja a nyugalmat, a megbékéltséget, az idillit, vagyis magát az aranykort. Ami viszont egyggye teheti az aranykorral, az az elmúlás választása, a szentséggel való egyesülésre, a megistenülés.⁵⁹

A hős létezése tehát paradox is a benne megmutatkozó őseredeti rendhez viszonyítva. A szent térrel való kapcsolatán ez nem változat, sőt maga a szent tér ettől nem válik paradoxszá. A szent helyek létezése folyamatos, a hierophánia megjelenési formája megmarad. Felismerhető marad a kapcsolat az őseredeti renddel, a szentséggel, mert az abszolút valóságba nyílik, amelynek jegyében zajlik minden alapítás. Főleg, mert a közösség csak ebben képes létezni.⁶⁰

Mindazonáltal az őseredeti egység elérése és elevenné tétele nemcsak azt a differenciálatlan létet jelenti, amelybe az aranykor-képzet is beletartozik. Magát a teremtés előttiiséget is jelenti. A szent tér és a köré megalapozott létezés pontosan a kiemelkedést jelenti a formátlan, testetlen és elkülönítetlen masszából (akárcsak a kozmogónia). Csakhogy a hős kapcsolatban áll azzal az erővel, amely szemben áll ezzel. Sőt megtestesítheti mindazt, ami a teremtő isteni erőkkel ellentétes vagy csak azokat megelőzi; például Prométheusz, aki a törvényadó generáció előttikén, a titánok generációjához tartozik, működése így ellentétes az olümposzi generáció rendjével. Beletartozhat a khthonikus érintettség felől az alvilágjárás.

A hősnek lehetnek más olyan állapotai, amelyekben nem egyszerűen a renddel áll szemben. Ezek az őrzöngés, a düh, a megszállottság, a fékevesztett mérsárlás. A hős karakterében ez a működés legtöbbször ellenpontot eredményez a rend, az alapítás, a vezetö körüli attribútumokkal szemben. Akhilleusz mitológémájában is látható: az öt hatalmába kerítö *menosz* következtében népe vezetése, a királyként, hadvezérként működése elmosódik (a trójai háború kritikus pillanatai közepette is).

Ez a duális kép nemcsak a hősre jellemző, hanem a misztikus tanításokban is jelen

⁵⁸ Vagyis ahonnan a szent térhez kötöddő alapítási aktus is ered.

⁵⁹ Hamvas Béla: *A babérligetkönyv. Hexakümon*, Budapest, 2001, 347-348.

⁶⁰ Eliade, 2019, 44.

van. Legtökéletesebb sémáját a muszlim misztikában találni. E tradíció gondolkodói számára az emberi lélek szélsőségek közötti ingadozásnak van kitéve, különösen a természetfeletti tapasztalatok alkalmával, aszketikus gyakorlatok során. Továbbá ez a duális szempont magára Istenre is kiterjed: az odaadás, kegyelem valamint a bosszú; a miszticizmusban pedig Isten egyenesen a remény és a félelem kettősében csúcsosodik ki.⁶¹

A hősben is egy titokzatosabb, ellenállhatatlan, elemi erő váltja ki az őrzöngést.⁶² Az elemiséget fokozza a közösséggel szembeni erőszak, a deviáns viselkedés, a rend szétzilálása. Ezáltal elmossa a határokat, kapcsolatba kerülve a teremtést megelőző ősállapothoz vagy egy megelőző isteni generációhoz. A szent térrel való kapcsolatot tekintve a hős ebben az állapotban ahhoz a térhez tartozik, amely a szent tér körén kívül esik. Visszakerül abba a környezetbe, amely a hely szentségének felismerése előtt állt fenn. Maga a teremtés előttiség. Értelmezhetjük az alapján is, amit Sallustius neoplatonista filozófus az istenséghez való kapcsolódásról és elkülönülésről ír. Szerinte az általunk megvalósított, egyszersmind bennünk lévő jó révén kapcsolódunk az istenekhez; amikor rosszá válunk, elkülönülünk tőle. A hősből feltörő elemi erők, a szent térrel megalapozott rend szétzilálása elkülönülés a szentségtől. Sallustius szerint az imádság és áldozat általi megszabadulással nem az istenséget tiszteljük, pláne nem változtathatjuk meg a cselekedeteinket. Ehelyett maga az istenhez fordulás és a megtett cselekedetek (ima, áldozat, tisztulás) kigyógyítanak a rosszból, helyreállítják az istenek jóságát.⁶³ A szent tér innentől fogva rendelkezhet ilyen funkcióval: visszafordulás a szentséghez, a rosszból való kigyógyulás.

Összegezve mindezeket, láthatjuk tehát, hogy amilyen integráns és szerves kapcsolódás van a hős és a szent tér között, ugyanígy könnyen lehet széttartó, ambivalens is.

Szükségszerűen ütközünk abba, hogy Eliade fogalmai sem állhatnak mindenekfeletti abszolútumként, vagyis nélkülözhetetlen kitágítani, külső, kontextuális elgondolásokat szemlélni; mindezeket pedig összevetve a már meglévő Eliade és Van der Leeuw által lefektetettekkel, számunkra előrevezető hasonlóságok és differenciálódások világosodnak ki, az alapot jelentő elmélet számára hős és szent tér között, továbbá az előbbi lényegfogalmi karaktere felé. Visszafordulás, rend és annak helyreállítása, egymásba ható ambivalenciák:

⁶¹ „In Islam these states are reflected to God himself who is both Al-Rahmān, 'the Compassionate', and Al-Qahhār, 'the Avenger'. (...) The mystic's relation with God may be summed up in the words 'hope' (rajā) and 'fear' (khawf);... ” In: R.C. Zaehner: *Mysticism: Sacred and Profane. An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience*, Oxford University Press, 1961, 84.

⁶² Mircea Eliade: *Misztikus születések. Tanulmány néhány beavatástípusról*, ford. Saly Noémi, Budapest, 1999, 174. (Paris 1959)

⁶³ Sallustius: *Az istenekről és a rendezett mindenségről* (ford. Lautner Péter), in: *Pogány teológia I. Szövegértelmezés és rendszeralkotás a Plótinosz utáni újplatonistáknál* (szerk. Lautner Péter), Budapest, 2004, 49.

mindezek, amik a szent térhez tartoznak a rituális gyakorlatban és a mítoszokban, fellelhetők abban a világnézetben (world-view), amelyet Jonathan Z. Smith „lokatívnak” nevez, és amelynek ellenkező pólusán az „utópikus” áll.⁶⁴

A „lokatív” vallás a kozmikus és társadalmi aspektusokat azt a célt szem előtt tartva, hogy minden és mindenki megőrizhesse, megerősíthesse helyét, határait. Ehhez tartozik egy sérülékeny kozmosz tudata, amelyet stabilitásnak és bizalomnak kell öveznie. A megőrzés történhet folytonosan újrateemtve, vagy történhet úgy, hogy tételezzük egy elementáris rend fenntartását rituális cselekvéseken és törvényeken keresztül. Külön kiemelandó, hogy Smith gondolatmenetét követve számos lokatív tradícióban a hely szentségének megőrzésében esszenciális szerepe van az „isten-királynak”;⁶⁵ ő az, aki fenntartja ég és föld elválasztottságát, valamint városának, földjének, birtokának rendjét. Mindezen elgondolás arra indíthat, hogy (miként azt a korábbiakban levezettük) a hős karakterében ugyancsak nyilvánvalóvá tegyük a rend fenntartásának mint a szent tér elgondolásának alapkövét, ahogy magát a szent tér működését.

Megérdemel egy további megjegyzést mindaz, amit az aranykorról leszögeztünk, és arról, ami a hős és az aranykor ambivalenciáját jelenti. Éppen az aranykor fogalma képes továbblépésre ösztönözni Smith lokatívval szembeni világnézetére, az „utópikusra”. Az utópikus vallási világképben a kultusz középpontjában egy olyan isten, isteni személy áll, aki kiszolgáltatott a saját lényét és létezését befolyásoló változásoknak, ideértve az eltűnést, átalakulást, akár a halált; azonban mindig egy azt felülmúló eredmény, beteljesedés. Ez a mindent felülmúló eredmény új létmódot fed fel a halál után.⁶⁶ Az aranykor jelentésében tehát egy ilyen létmód áll; ez a létmód sosem lehet a hősé: vagy ígéretként őrződik meg a kultusz közösségében, vagy csak a kiválasztott isteni személy érheti el.

Keretet adhatunk a hősről eddig kifejtett gondolatnak, hogy csak a lokatív vallási világnézetben kaphat helyet, ahol a rend helyreállíthatósága alapvető és nélkülözhetetlen a rendet is jelentő világ megtartása érdekében.

A hősfigura értelmezése az indoeurópai vallási struktúrában

⁶⁴ Az alábbiakban nagyban támaszkodom Jonathan Z. Smith gondolatmenetére (*Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, London, 1990, 121.)

⁶⁵ Smith ezen a ponton könnyen kapcsolatot talál a szoterológiai tradíció felé is. U.o.

⁶⁶ Ld. Smith, 1990, 126-127.

Az eddigi vizsgálódások során a hérósz több ambivalenciájára rámutattam. Ez az ambivalencia az indoeurópai vallástörténeti struktúrára is kiterjeszthető. Úgy tűnik, mintha egyesülne benne az indoeurópai népek vallási komplexumára jellemző két princípium: a Félelmetes Uralkodó és az Igazságosztó Isten.⁶⁷ A kettő azonban egyet alkot, mind mitológiai, mind társadalmi szempontból; mindkettőben egy bizonyos funkció kétfelé válását látni, mind a társadalmi szempont, mind az adott pantheon szempontjából.

Jelen esetben a funkció a papi-vezetőit jelenti (vagyis, ha a szent térben egymásba nyíló szféráknak feleltetjük meg, akkor az égi szférához tartozik). A Félelmetes Uralkodó mint háborús őserő a mágia fegyverét bírja. Sosem bocsátkozik harcokba, nincsenek fizikai eszközei hozzá, mégis győztes.⁶⁸ Vele szemben a hadistennek kell birtokolnia a fizikai fegyvereket, s általuk a fizikai harcokat. A skandináv/germán mitológiának szerves eleme a Félelmetes Uralkodó. Az eszkatologikus harcban maga köré kell gyűjtenie a legrettebb harcosokat, oltalmazza a hőseket haláluk után. A világ alapításában és a végső harcban egyaránt tevékeny. Az extatikus és háborús struktúrájú férfitársaságok és rítusok védelmezője.⁶⁹

Az Igazságosztó Isten a mágikussal szemben a bírói uralom képviselője. Övé a papi és törvényt reprezentáló szerep. Mindig jószándékú, szabályozott, nyugodt. A szembenállás két legékebb példája az ősi indiai struktúrában Mitra – Varuna (előbbiben az Igazságosztó Isten, utóbbiban a Félelmetes Uralkodó; a rómaiban Numa – Romulus (előbbiben a rettenetes mágikus hatalom, utóbbiban a közösségi karakter, az eskük őre és a jóhiszeműség), Mindkettőhöz két külön papságot csatolhatunk: a flemeneket és a Lupercusokat.⁷⁰

A hősfigurán belül két iránya van a mágikus hatalomnak. Az egyik a determinált, örök, a sors kötelékeinek ismerete vagy az azzal való kapcsolat (khthonikus szimbolikával). Akhilleuszról szólva⁷¹ a fonal khthonikus szimbóluma az indoeurópai kötelék-képzethez csatolható.⁷² Mircea Eliade kritika alá vonja, hogy a fonal képzethez mágikus megközelítés tartozna, még ha az indoeurópai szimbolikában alvilági megközelítésből fenntartható is.⁷³ A másik irány a termékenységgel való kapcsolat vagyis mindazzal, ami az elrendezett világ

⁶⁷ Eliade, 1997, 117.

⁶⁸ U.o.

⁶⁹ Mircea Eliade: *Vallási eszmék és hiedelmek története II. Guatama Buddhától a kereszténység győzelméig*, ford. Saly Noémi, Budapest, 1995, 128-129. (Paris 1978)

⁷⁰ Mircea Eliade, 1995, I. kötet, 170. és Georges Dumézil: *Mitra – Varuna. Essai sur deux représentations Indo-Européennes de la souveraineté*, Éditions Gallimard, Paris, 1948, 84-85.

⁷¹ „később majd úgyis megcsíkszik vele az, mit a végzet

szótt fonalán számára, mihelyt megszülte az anyja...” *Íliász*, XX. 128-129. (ford. Devecseri Gábor)

⁷² Aminek legfőbb sajátossága a kötés-oldás földi és túlvilági, hatalmi kiterjedése.

⁷³ Eliade, 1997, 144-145.

érzékiességbe vezető titkai.⁷⁴ Ámbár ez csak kisebb mértékben, közvetett módon tartozhat a mágikus uralommal bíró istenekhez, a hősben már sokkal inkább megnyilvánulhat. Ő ugyanis halandó, emberi származással, közösséggel rendelkezik. Vagy akár gondolhatunk a szent tér kapcsán megállapított szerveződésre.⁷⁵ A hős mágikus tendenciái tehát azokra a titkokra is kiterjednek, amelyek az emberiség érzékiességben megmutatkozó jelenségeihez kötődnek. Ideértve a gyógyítást, a szépséget, a vegetációt. Nem is annyira Akhilleusz, sokkal inkább Parisz a legrelevánsabb példa. Sallustius, a 4. századi neoplatonista filozófus mítoszinterpretációja segít rávilágítani. A Parisz ítéletétől függő aranyalma – Sallustius értelmezésében – a rendezett mindenséget jelenti. Neki pedig aszerint kell ennek sorsáról döntenie, melyik szegmensét látja ennek a rendezettségnek. Ez a szépség. Vagyis (ha abból indulunk ki, hogy a hős hierophánia) annak az istenségnek a titkai revelálódnak benne, amelyhez a termékenység, a megújulás, a szexualitás mágikusan felfogott titkai tartoznak. Ezért is nyújtja az almát Aphroditénak.⁷⁶

Akhilleusznál a mágikus princípium integrálódott, halványabb, de nem kivehetetlen. Georges Dumézil kiemeli Kheirón kentaurt, akinek képe a hős tudós, bölcs nevelőé. Továbbá, aki beléplántálja a bölcsességet, és a vadak tudásának esszenciáját, ideértve a gyógyítás tudományát.⁷⁷ Ez pedig az ember számára tapasztalaton túli élmény, ami beavatást, magasabb tudást igényel (hasonlóan a termékenység és a vegetáció ritmusai).

Romulus karakterében a mágikus aspektus egyértelműbb és strukturáltabb. Ő a kötelékek uraként, a varázserő birtoklásával kötöz meg, ami a Félelmetes Uralkodó legjellegzetesebb attribútuma. Ezzel birtokolja legyőzhetetlenségét, hadúri mivoltát. A mágikus erőhöz, szimbolikához intézmények megalapítása ugyancsak tartozik. Plutarkhosz részletezi, hogy Romulus előtt pálcával felszerelt, bőrvet viselő rendek vonultak, hogy azonnal megkötözzék azt, akit parancsol.⁷⁸ Velük szemben áll a flamen Dialis, az eloldozó, a kiszabadító („délieur”). Ők menedéket jelentenek, amelyhez könyörögve leborulni egy elítélt számára megszabadulással járt.⁷⁹ Mircea Eliade pedig ebből egy egészen más archetípust bont ki: a Mágikus Uralkodót.⁸⁰

Ezekkel a következtetésekkel a hős karakterológiája máris több osztatúvá válik

⁷⁴ Az érzékiesség itt az ember életének érzékek, fizikai érzékelés által megragadható, a test és az anyag aspektusaira mutat rá.

⁷⁵ Vagyis érdemes figyelembe venni azt a szerveződést, ami a hős és a benne megmutatkozó túlvilági szférák együttesében áll.

⁷⁶ *Pogány teológia I. Szövegértelmezés és rendszeralkotás a Plótinosz utáni újplatonistáknál*, 2004, 38.

⁷⁷ Dumézil, 1948, 35.

⁷⁸ Plutarkhosz: Romulus 26. ford. Máthé Elek, Budapest, 1965,

⁷⁹ Dumézil, 1948, 114.

⁸⁰ Eliade, 1997, 119.

indoeurópai összehasonlításban. Az első ág a Félelmetes Uralkodóval és az Igazságosztó Istennel⁸¹ egy komplexumot alkot. Vagyis ez a szakrális, vezetői réteg, vallási értelemben pedig égi. Ez látszik Varuna – Mitra kettősében, akiket kezdetben az ég hatalmas, magasztos uraiként tiszteltek, a mennydördés, az esők urai (ami később egyre kiszorult, és jócskán érte khthonikus és lunáris hatás). A kötések szimbolikája Varuna karakterében erre példa.⁸² Romulus – Numa viszonyában már a héroszban látjuk meg a kettősséget, hiszen ők nem istenek. Az égistenség, Jupiter kultuszát alapozzák meg; Romulus hozzá fohászkodik harc során, ami a Félelmetes Uralkodó segítségével történő győzelmet fejezi ki. Erős égi szimbolikát látni abban, amikor Romulus égbe emelkedik⁸³, és mint kimutattuk, a kötések uraként is működik.

A második ág a harcos, hadisteni karakter, amely a fizikai erőt, a fizikai eszközökkel vívott harcot személyesíti meg. A férfitársaságok és harcos beavatások egyaránt idetartoznak (Wotan, Cú Chulainn/Cuchulainn).⁸⁴ A szent térhez visszacsatolva ez az az egység, ahol az őrjöngés, az erőszak, a fékevesztett harci tevékenység a teremtés előttibe való visszaeséssel, démonikus szembenállással jár (Akhilleusz haragja és tobzódó erőszakossága Hektórral szemben, Patroklosz temetésén).

A harmadik ág a termékenységi szerepkör. Ez azt jelenti, hogy az emberi élet, annak eseményei az istenség által elrendezett világ fenntartó ritmusai, érzékileg megnyilvánuló titkai reprezentálódnak a hősben (Parisz és az aranyalma feletti döntés), vagy magáévá teszi azokat tanulási folyamatként (Akhilleusz és a gyógyítás).

A későbbiekben még szó lesz az indoeurópai panteon általános felépítéséről. Ám már itt fontosnak tartottam felvázolni és alkalmazni ennek a rendszernek a rugalmasságát. Azt is mondhatnám, hogy az indoeurópai struktúra mentén történő vizsgálódás hozzásegít a különböző módokon, térben és időben feltáruló mítosz, valamint a bennük rejlő szimbolizmus értelmezéséhez.

További általános vizsgálódások

⁸¹ Az, hogy Mircea Eliade a Mágikus Uralkodót önálló archetípusként emeli ki (u.o), elbizonytalanított a tekintetben, hogy a mágikus hatalom melyiknek képezi sajátját. Az alapján, amit Eliade és Dumézil is leír Romulusról, a kötések szimbolikájáról, sokkal inkább az előbbihez tartozik, a Félelmetes Uralkodóhoz.

⁸² Eliade, 2014, 123-126.

⁸³ *Párhuzamos életrajzok*, 51-52.

⁸⁴ Eliade, 1995, I. kötet, 170-171.

Visszakanyarodva a gyógyításhoz, a gyógyítás kötések hoz helyre, az emberben fizikailag és az ember misztikus kapcsolódásaiban is. Így a gyógyításban jeleskedő Akhilleusz a kötések helyrehozatalában is érdekelt.⁸⁵ Így tehát, amit Eliade a kötelékek ura név alatt Romulusra adaptál (mint aki varázserejével kötöz), kiterjeszthető Akhilleuszra. Ez a kötés azonban a termékenység, az érzékiséghez kötődő titkok funkciójának része.

A háború és halál kapcsolatát érdemes még boncolgatnunk. Kiindulhatunk abból, hogy „a régi germánoknál...a háború a theológia által szentesített rítus”.⁸⁶ A háborút választani, az azzal járó felelősséget, hírnevet, rövid életet, kiváltságos vallási élmény. Akhilleuszban ezt az emeli ki, hogy jóslat keretében determinálódik.⁸⁷ A választása szakrális jelentőségű ezáltal. Haláluk tehát eleve rendelt, sorsszerű, a közösség nagy céljait érvényre juttató, szakrális és emberit egyesítő aktus. A háború és a halál teszi őket a közösség számára példaképpé, ezáltal közelítenek az isteni léthez, illetve, ahogy Eliade segítségével összegezhető: „haláluk után is tovább tevékenykednek”⁸⁸, hatnak az élőkre, a tudatukra.

A halál kérdése azonban távolról sem áll meg itt. Ne gondolja azt senki, hogy a halál így dicsőséges, sorstól rendeltetve veszítene bármit is abból, ami rettenetessé teszi. A hős is mindig tisztában van ezzel. Világosan érezni a történetekből a félelmet, a gyötrődést, a kínlódást. Ebben a vonatkozásban a hős karaktere visszacsatolás a közösséghez vagy akár az adott mitológiai rendszerben értelmezett emberiséghez. Halála, vívódása paramythiaként is hatást gyakorolhat egy közösségre. Ellene küzdeni, bármilyen eszközzel, emberi foglalkozásaink keretében felfoghatatlan erőfeszítést követel. Már eleve ennek az erőfeszítésnek a vállalása is része a halhatatlanságnak, emberfelettségnek.

Nemcsak a görög, hanem évszázadokkal Homérosz előtt Gilgames történetében is hasonló toposzt találunk. Enkidu halála után ébred rá a halandóság szörnyű tudatára. A világ végére utazik, az emberi élet igazságát (ha úgy tetszik, értelmét) megglelni.⁸⁹

A háború tehát, amellet, hogy a háború kontextusán belül is értelmezhető, visszahat a közösségre, tudati struktúrájára. Számos összefüggést találni Akhilleusz és Gilgames között a halál gondolkörével kapcsolatban. Mindkettőjükben ott van a szimbolikus halál valamilyen víz által: Gilgames a halál vizén hajózik, Akhilleusz a Szkamandrosz hullámaival küzd az

⁸⁵ „vágd ki combomból e nyilat s öblítsd ki sebemből
langyos vízzel a vért, és hintsd meg kellemes írral,
enyhítővel, amint – mondják – Akhilleusz tanított rá,...” *Íliász*, XI. ének, 829-831. (ford. Devecseri Gábor)

⁸⁶ Eliade, 1995, II. kötet, 128.

⁸⁷ A hősökhöz alapjában tartozó, más-más alakban felbukkanó elem. in: Mircea Eliade, 1995, I. kötet, 246.

⁸⁸ U.o. 248.

⁸⁹ Michael Clarke: *Manhood and Heroism*, in: *The Cambridge Companion to Homer* (szerk. Robert Fowler), Cambridge University Press, 2004, 76.

életéért. Barátjuk halálának közvetett okozói, amely fordulópont az epikus cselekmény, a jellem, a hős sorstudata felől. Beszélgetnek a halott barát szellemével, csak hogy a motivációk teljesen elűtnek: Gilgames a túlvilág, az öröklét problémája okán beszélget, Akhilleusztól pedig a barát az eltemetését, a megbosszulását kéri.⁹⁰

Innentől úgy tűnne, hogy a két epikus hagyomány szoros kapcsolódásban állt (mezopotámiai az archaikus göröggel), sőt interkulturális kapcsolatot is feltételeznek.⁹¹ Ahogy az általam is érzékeltetett összevetésből is kitűnik, alapvető jellem-és sorsbeli differenciák húzódnak a két hős között. Másrészt az is különbségként hozható fel, hogy eltérő megközelítéseket kell alkalmaznunk az epikus hagyomány narratív technikáiban: az érték és érzet feltárása során mint világformáló tényezők összevetését, továbbá a nyelv és képiség hangsúlyosabb átvilágítását. Ez akár a mítosznál is hasznos lehet, ám inkább inkább az összetett, tudatosan megkomponált művek kulturális kapcsolódásainál esszenciális szempont.

Mircea Eliade a hērōsz morfológiai szerkezetében kiemeli a misztériumokkal való érintettséget.⁹² A leggazdagabbat érdemes körüljárunk, a serdülők avatását. Az Akhilleusz-mítosz egyes részleteiben hangsúlyosak az avatási szimbólumok, próbák. Az egyik a kentaur általi neveltetés; mindez sámánisztikus⁹³ analógiákat is megenged, hiszen Eliade maszkos, félig ember, félig állat, váltott alakú entitásként értelmezi Kheirónt ebben a történetben.⁹⁴ A másik az, hogy lányok között is élt egy ideig, lánynak öltözve (akár a rárótt sors előli menekülésként értelmezve). Ahogyan Kozák Dániel a kaiseraugusti ezüstitál Akhilleusz-ikonográfiája kapcsán kifejti, az ebből a szituációból való leleplezés: újjászületés. A lánynak öltözött hős a női és férfi világ határán áll.⁹⁵ Egyes hērōszok élettörténete még intenzívebben hordja magában az avatási szimbolizmust; a Thészeiát alkotó történeteket is könnyen értelmezhetjük a beavatási rítusok köréből. A minótaurusz elleni küzdelem, a labirintus és a fonal, Ariadné, valamint a hazatérés mind a serdülő alászállása a gyermek és felnőtt közti átmeneti állapotba, majd visszatérése a felnőttébe.⁹⁶

A határok átlépése a későbbiekben, a harcos férfitársaságok szabályzataiban, kiegészül a másvilág, az alvilággal határos vidék megismerésével. A Grál-mondakörben ez a beavatási

⁹⁰ A felvetett pontokat lásd: Thomas A. Szlezák: Homérosz. A nyugati irodalom születése, ford. Tatár Sándor, Budapest, 2016, 228. (München 2012)

⁹¹ U.o. 230.

⁹² Eliade, 1995, I. kötet, 246.

⁹³ Ezt a fogalmat természetesen csak bizonyos fokú óvatossággal engedhetjük meg magunknak a görög rítusvilágban.

⁹⁴ U.o. 247.

⁹⁵ Kozák Dániel: *Achilleus gyerekkora késő antik ezüstitálakon és Statius Achilleisében*: Ókor 3 (2021) 73.

⁹⁶ U.o. és Henri Jeanmaire: *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Bibliothèque Universitaire Lille, 1939, 232. és 338.

virrasztásban és más próbatételek képében jelenik meg: Percevalnak egy kápolnában kell töltenie az éjszakát, ahol égzengés közepette egy fekete kéz eloltja az egyetlen fényforrást. A hősnek hidakon kell átkelnie, tündérekkel, démonokkal, szörnyekkel kell szembenéznie, „s ha élők tesznek ilyen utazásokat, ezek mindig egy beavatás részei”.⁹⁷ A végcél itt már egyértelműen a halhatatlanság, vagy egy földöntúli hatalmú tárgy meglelése.⁹⁸

Végezetül, a hősfigura széleskörű, általános vizsgálata során szert tettünk egy látásra ahhoz, hogy a megjelölt három mitológiai esetet is felvázoljuk.

Az Akhilleusz-mitologéma komparatív megfelelői

Cú Chulainn/Cuchulainn

Cú Chulainn mítosza is tartalmazza a rövid élet és hosszú időre szóló dicsőség kettősségét (amelyet Akhilleusznál is érzékeltettünk). A születése körüli mondák ellenben távolról sem olyan egységesek, mint Akhilleuszéi: isten és halandó király lányának gyermeke, vagy épp fordítva, halandó király és istennő; végsősoron az isteni származás nyilvánvaló.

Ebben a motivikus pontban (isteni lény és halandó ember nászából hős születése) egy olyan hagyományozódási vonal tűnik ki, amely a kelta istenek, isteni erők egészen során át szerepel. Olyannyira, hogy a Grál-mondakör számos alakja köré kapcsolódik hasonló történet. Ezekben egy kitüntetett, sokszor khtonikus asszociációval bíró⁹⁹ helyen (Avalon szigete, Nők szigete, Öröm szigete) egy különleges származású nővel történő nászban dicsőségre hivatott gyermek születik. Lancelot és Gawain története a két legfontosabb példa, ahonnan Roger Sherman Loomis visszavezeti ezt a koncepciót az ír Lug és Dechtire nászára, melynek eredménye az ulsteri epikus ciklus hőse, Cú Chulainn.¹⁰⁰ Levonhatjuk a következtetést, hogy a hős khtonikus mivolta nemcsak halála körül tud összpontosulni, hanem születése,

⁹⁷ Mircea Eliade: *Vallási eszmék és hiedelmek története III. Mohamedtől a reformációig*, Budapest, 1996, 90. (ford. Saly Noémi); eredeti kiadás: U.ő: *Histoire des croyances et des idées religieuses III. De Mahomet à l'âge des Réformes*, Éditions Payot, Paris, 1983

⁹⁸ Richard Wagner *Parsifal*-ában a Szent Lándzsa visszaszerzése a démoni varázsló, Klingsor varázskertjébe le szállás (közvetetten az alvilág) és a varázsló hatalmának megtörése által történik.

⁹⁹ Mondjuk az Elysiummal, vagy a görög hitvilágban a boldog lelkek végső alvilági otthona.

¹⁰⁰ Roger Sherman Loomis: *The Grail. From Celtic Myth to Christian Symbol*, Princeton University Press, New Jersey, 1991, 161.

származása topográfiai szimbolikájában is. Olybá tűnik (legalábbis a kelta hagyományra épülő ír mitológiába és a Grál-mondakörben), hogy a kettő keretezi egymást.

A beavatási, sorsbeli elrendelés összekapcsolódik. Egy druidától, Cathbától tudja meg, hogy aki egy bizonyos napon ölti magára a fegyvert, örök hírneve lesz, de nem lesz hosszú életű.¹⁰¹ Világos a szakrális momentum, mint Akhilleusznál megfigyelhető a jóslatnál, a fegyver pedig a beavatódás eszköze. A beavatódás nyilvánul meg Cú Chulainn Nechta három fiával vívott küzdelmében.

Ez a motívum az indoeurópai hármassá osztott mitologikus, másfelől társadalmi fundamentumra reflektál. Fentebb már felvezettük néhány alapvető aspektusát; ki is emeltük Georges Dumézilt, aki meghatározta mint strukturált, közben flexibilis rendszert. Az elkövetkezendőkben ezt a rendszert is szükséges kifejtelnünk, ámde nem tisztem, sem prioritás a Dumézil által megalapozott rendszer módosulásait, formálódását végigvenni.

A szisztéma társadalmilag azt jelenti, hogy három osztályra osztott: papság, katonák, harcosok és földművesek –állattenyésztők.¹⁰² A vallási aspektusban pedig egy erre elgondolt panteon, túlvilági hatalmi struktúra és funkció beágyazódását jelenti. Az első funkció a mágikus, bírói, törvénykező hatalommal rendelkezőké, amelyhez a Félelmetes Uralkodó és az Igazságosztó Isten komplexét társítható. A második funkció a harcosoké, a fizikai erő birtokosaié, amelyhez a hadistenek, a fizikai eszközökkel vívott harc, a férfitársaságok és harci beavatások tartoznak. A harmadik funkció a termékenység és gazdasági jólét őrzői, amelyhez magukon a termékenységisteneken túl, az élet és a világ vegetatív ritmusai, az érzékiségben megnyilvánuló titkok, köztük a gyógyítás tartozik. A védikus kor Indiájában mindhárom osztály feladatköre, funkciója definícióként szolgál. A bráhmanák a papság, akik tanulják és tanulmányozzák a szent tudományt és bemutatják az áldozatokat. A ksatriják a harcosok, a közösség védelmezői, a fizikai erő és fegyvereik által. A vaisják a földművelésért, a kereskedelemért, általánosságban az anyagi javak termeléséért felelősek. Mindhárom a nekik megfelelő isteni hatalmakkal rendelkezik: a bráhmánák a Mitra – Varuna komplexszel (akikben a Félelmetes Uralkodó és az Igazságosztó Istent vizsgáltuk).¹⁰³

Eliade emellett világossá teszi, hogy az első és a harmadik között húzódik meg a legtöbb különbség. Az első funkció tartalmazza a gondolkodás strukturális körvonalait és alapjait, ezek tartoznak az isteni uralomhoz.¹⁰⁴ Georges Dumézil nyomán arra mutat rá, hogy

¹⁰¹ Eliade, 1999, 175.

¹⁰² Eliade, 1995, I. kötet, 169.

¹⁰³ U.o. és Georges Dumézil: *Mythes et dieux des indo-européens*, Éditions Flammarion, 1999, 81.

¹⁰⁴ Noha azonos alapok figyelhetők meg, mégsem homogén két kultúra között ez a sík.

a római struktúra történelmi, tapasztalati, jogi, relativista szemléletű, az indiai struktúra filozófikus, abszolút, dogmatikus, misztikus szemléletű.¹⁰⁵ A harmadik funkcióban a gazdaság, a bőség, a termelés, a vegetáció rítusai, mítoszai „szükségképpen kapcsolatban állnak az egyes csoportok földrajzi, gazdasági és történelmi helyzetével”.¹⁰⁶

A mi szempontunkból és a megkezdett fejezet gondolatmenete felől nézve a háromosztatú struktúrát érdemes alkalmazni az ír mitológiát is magába foglaló kelta hagyományra. Ezt a mitológiát, kiegészülve az ottani hagyományból fellelhető dokumentumokkal, Dumézil sarkalatosnak tekint.¹⁰⁷ Az első funkció mindent uraló réteg, ráadásul sokkal erősebb, mint az indiai esetén, mert tulajdonképpen nemzetségek feletti hatalommal rendelkezik. Ez a druidák osztálya. A bölcsek, a papok, a bíraskodás emberei, illetve a tradíciók őrzői. A második funkció a katonai arisztokráciát jelenti, és az indiai ksatrijáknak megfelelően a háborús funkció képviselői. Egyedüli birtokosai a földnek. Ez a 'flaith' rétege (a szó tisztán hatalmat jelent¹⁰⁸). A harmadik funkció a földművesek rétege, a szabad emberek, a marhák tulajdonosai. Vagyis a 'bó airig' rétege.¹⁰⁹ Bárhogy is legyen az etimológiai megfeleltetés, a kelta háromosztatúság képe tökéletesen fedi a dumézili indoeurópai struktúrát.

Magára Cú Chulainnra mint hősi mitologémára visszakanyarodva, az a harc, amelyet már felvezettünk, ugyancsak illeszkedik az indoeurópai struktúrába és ideológiába (ezzel is mutatva rugalmasságát). A három fivérrel (vagy háromszorosan erősebb ellenséggel, szörnnyel) vívott harc és a beavatás kapcsolata pont ilyen. Minthogy ezek a harci beavatások a hadisten funkciója alá tartoznak. Georges Dumézil a római megfelelőnél Mars istent nevezi meg a beavatás céljaként mint a misztérium urát. Dumézil egyébként is állítja, hogy ez a mitologéma (a háromszor erősebb ellenség, "l'adversaire triple") egy kifejezetten archaikus formája az itáliai és kelta mítosznak egyaránt, illetve kifejezetten jól konzerválódott Cú Chulainn háborús beavatási mítoszában.¹¹⁰

¹⁰⁵ Eliade, 1995, 1. kötet, 170. és Georges Dumézil: *Servius et la fortune. Essai sur la fonction sociale de Louange et de Blâme et sur les éléments indo-européens du cens romains*, Éditions Gallimard, Paris, 1943, 193-196.

¹⁰⁶ Eliade, u.o.

¹⁰⁷ A struktúra megfeleltetését lásd: Georges Dumézil, 1999, 87.

¹⁰⁸ Eliade, 1995, 2. kötet, 114.

¹⁰⁹ Dumézil az etimológiai megfeleltetésnél, az indiai vagy akár más kultúrával, talál legkevésbé perdöntő esetet. Ld. u.o.

¹¹⁰ „Le mythe ici figuré n'est qu'une forme remarquablement archaïque du mythe italique et celtique dont j'ai été conduit à supposer l'existence, mythe encore bien conservé dans la légende de l'initiation guerrière de l'Irlandais Cúchulainn et qui, humnisé et historicisé, a donné à l'annalistique romaine la matière première de l'aventure d'Horace et des Curiaces.” In: Georges Dumézil: *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris, 1974, 664.

A görög vonatkozásokban nem kifejezetten jellegzetes, Akhilleusz történeteiben nem is találni ezt a motívumot. Ellenben Héraklésznel lehetséges kapcsolódási lehetőség (Kerberosz a háromfejű szörny analógiájaként, a hydra, Gérión). Végül is mindenkinek meg kell küzdenie egy hasonló hármasszörnyvel, élettel, halállal és önmagával együttesen¹¹¹, vagy bármilyen más elemmel, személyenként, közösségenként, de a hős ezt is modellálja, felnagyítja. A három részre elkülönülő ellenség a három funkciót is szemlélteti. Vagyis a hős magukkal a funkciókkal szemben is bűnöket követ el. A bűn az őrjöngés, amit a győzelem is kiválthat, veszélyes a közösségre, meg kell fékezni és ki kell űzni. Cú Chullain őrjöngését három dézsányi hideg vízzel fékezik meg.¹¹² A motívum a görög hagyományban az egyik legtöredezettebb, mind Héraklész történetében, mind Akhilleusznál (az érzékelhető hiátus folytán). Valószínűsíthetően az égei kultúrákkal való együttélés, a rítusok, istenek integrálódása itt mosta el leginkább az indoeurópai örökséget, Eliade szerint.¹¹³ Arról sem megfeledkezve, hogy Eliade szerint az indoeurópai szétválás két szélső pontján, Írországból és Indiában maradtak fenn legpregnansabb az indoeurópai struktúra alapelemei.¹¹⁴

Mindemellett a hős dühe jelzésértékű. Belépést, érettséget jelez a harcos rétegbe, a második funkcióba. Egy másik indoeurópai toposzt is fellebbenthetünk: a hős harcát saját gyermekével (illetőleg vérengzése gyermekével szemben). Cú Chulainn fia, akit Aífe-nek nemz, Conlainnak hívják. Névtelenül kerül párbajba apjával, akit apja is öl meg. Akhilleusznál nem találni ezt a szálát. Viszont Héraklész karakterében világos és emblematikus. Örületében lekaszabolja Megarától született gyermekeit, vagyis bűnnel szennyeződik és az attól történő megtisztulási cselekménysort is elővezeti.¹¹⁵ Ahogy a görög mitológiában, úgy az ír hős történetében is ott lebeg végig a halál; a választott léttel járó áldozat, kockázat, egyensúly. Az északi mitológiában a tényleges halál körül fellelhetők bizonyos elemek: a hitszegés, az árulás, a cselszövés. Ha felidézzük azt a történetet, amelyet Robert Graves Akhilleuszhoz kapcsolt¹¹⁶ (Homérosznál nem szerepel), világos, hogy a cselszövéssel feltárja a gyenge pontját. A hitszegés pedig valamilyen alapvető, vagy isten és ember, vagy ember és ember között fennálló szerződést vesz semmibe. Másrészt, az ellenfélnek szüksége is van a cselvetésre vagy a hitszegés kikényszerítésére¹¹⁷, különben harci erővel lehetetlen a hős

¹¹¹ Ez egy a témát is érintő beszélgetés közben felröppent gondolat.

¹¹² Eliade, 1999, 176.

¹¹³ Eliade, 1995, 1. kötet, 186.

¹¹⁴ U.o. 171.

¹¹⁵ U.o. 249.

¹¹⁶ Graves, 1981, 2. kötet, 463.

¹¹⁷ Ennek legtokéletesebb példáját Richard Wagner *Az istenek alkonya* című zenedrámájában találjuk. Siegfriedet varázsitallal fosztják meg az emlékeitől, és rántják bele a Gibichungok saját cselszövésükbe.

vesztét okozni.

Akhilleusz halálával párbeszédet tartva, egy hatalmas erőket megmozgató háború forgatagában éri őket a halál. Cú Chulainn Írország egyesült seregeivel szemben kap végzetes sebet. Oszlophoz köti magát, hogy állva fogadhassa a halált. Augusta Gregory mítoszgyűjteményében madár száll a vállára, és ekkor vágják le a fejét.¹¹⁸ Ez a momentum egy mondakör, az ulsteri ciklus lezárását jelenti (kiegészülve még a bosszú leírásával).

Llew Llaw

Llew Llaw története Graves példái között kerül elő. Mircea Eliade vagy bármely más korszakos vallástörténész megközelítésében nincs nyoma, nem kerül elő. Ennek egyik oka talán az lehet, hogy a szinkretizmus (kelta, skandináv, mediterrán, legfőképp keresztény) a walesi struktúrát érintette legérzékenyebben. Ez abban is tetten érhető, hogy az ír és walesi erős szinkretizmus folytán a hősök nevei, szerepei, beazonosíthatóságuk egybefolyt.

A „Culweh és Olwen meséjében” szerepel egy Llew Llaw Ereint nevű hős, aki kapcsolatba hozható az ír Nuadha Airgendlám figurájával, pontos megfelelője pedig a Nudd Llaw Ereint névből ered.¹¹⁹ Ezekhez a nevekhez jóformán semmilyen mítosz nem kapcsolódik, leszámítva néhány walesi eredetű „mesét”, azonban bennük eltérő alakokkal, szerepekkel találkozunk. Például a „Lludd és Llevelys” című mesében Britannia királyaként szerepel, a korábban említett mesében viszont mitológiai kontextusban tűnik fel; a kettő nem vagy csak bonyolultan következhet egymásból.¹²⁰

Vannak azonban kísérletek arra vonatkozóan, hogy a walesi mitológiáról, hagyományról legyenek strukturált elképzeléseink. James MacKillop *Kelta mítoszok és legendák* c. műve fontos kísérlet az egész hagyomány strukturálására, emellett világosan kitűnnek Llew Llaw és Cú Chulainn különbségei. Noha mindketten egy-egy epikus ciklus meghatározott részének alakjai, szerepük teljesen eltérő. Cú Chulainn az ulsteri ciklus központi hőse; élete, harcai, halála köré szerveződik az egész ciklus.¹²¹

Llew Llaw csak egy részeleme a Mabinogi ciklus negyedik ágának. Ez a ciklus a

¹¹⁸ A korábbi és teljes történeti elemeket kifejtve lásd: Lady Augusta Gregory: *Cuchulain, az ulsteri hős. Ír mítoszok és legendák*, ford. Erdődi Gábor, General Press Kiadó, 2010, 298-302. (New York 1903)

¹¹⁹ Proinsias Mac Cana: *Kelta mitológia*, Budapest, 1993, 66. (ford. Boreczky Elemér) és James MacKillop: *Dictionary of Celtic Mythology*, Oxford University Press, Oxford, 1998, 266.

¹²⁰ Patricia Monaghan: *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, Facts on File, New York, 2004, 275-276. és 291-292.

¹²¹ Proinsias Mac Cana, 1993, 16.

korábbi mitológiai hagyományokkal szemben egészen sajátos. Ugyanis mint egység a mitológiai és más anyagokat egymásba olvasztó irodalmi alkotás, semmint a mitológia teljes foglalata. Szerzője inkább törekedett az akkor még fellelhető mitológiai anyag saját céljaihoz igazítására, semmint lejegyzésére. Ezt a szerzőt MacKillop 1050 – 1120 közöttre teszi, adatok nem maradtak fenn róla; annyi gyanítható, hogy egyházi személy lehetett. A négy ágra felosztás ¹²² még később alakult ki, mégis úgy, hogy egy struktúrát eredményezzen (látszólag). ¹²³

Llew Llaw a negyedik ág több történetének meghatározott részét képezi. Sem neveltetése, sem származása, sem tettei, sem a halálát okozó összefüggések és a történet keretei nem olyanok, mint amelyeket a hérósz elemzése kapcsán elképzelhetnénk. ¹²⁴ Még csak az ír hőssel sem tűnik rokoníthatónak. Hogy pontosan ennek mik lehettek az okai, egy másik tanulmányban kellene végigjárni. Mindenesre az évszázadokon át zajló szinkretizmus (és természetesen a politikai, hatalmi tényezők változásai) itt is megtehetette a magáét egy mitikus hagyományon belül.

Mindössze egyetlen momentumot lehet kiemelni, amely kapcsán Robert Graves is megemlíti. A hős sebezhetetlensége, és az a pont, ahol sebezhető. Külön érdekes, hogy nem is egy kifejezett testrészhez kapcsolódik. A seb és a hozzá kapcsolódó patológus következmények nem egyedülállóak sem a walesi hagyományban, sem az azt felölelő, arra hatást gyakorló Grál-mondakörben. Mindezt a Mabinogi, és annak második ágában szereplő Branwen története és egy kevésbé ismert francia epikus költemény, a Sone de Nansai mutatja fel. ¹²⁵ Ami viszont fontosabb, az a sebzettség. A francia költeményben a király helyzete és állapota összefügg országáéval. Ehhez a gondolathoz kapcsolódik az, amit Roger Sherman Loomis a költemény és a Mabinogi összevetése kapcsán második részletként emel be: a Mabinogi második ágában Brân sebesülése a lábán két sziget pusztulásához vezet. Ez az elgondolás megjelenik a „Lludd és Llevelys” című történetben: ott egyenesen egy ragály üti fel a fejét Britanniában. ¹²⁶ Az elemzésem gerincét képező hős mondájában nem látunk közvetlen leírást arról, hogy a hős megölésének kísérlete, sebesülése a közösségre milyen destruktív hatással van. Az viszont, hogy ezzel birtokai, általa uralt közösségek kikerülnek uralma alól, a rend megbomlásával jár.

Különösen, ha figyelembe vesszük a hős bukásának mikéntjét. Nem egy kifejezett

¹²² Amelyek a Mabinogi nagyobb szerkezeti egységei.

¹²³ James MacKillop: Kelta mítoszok és legendák, ford. Szieberth Ádám, Budapest, 2006, 336. (London 2005)

¹²⁴ U.o. 347-348.

¹²⁵ Loomis, 1991, 135.

¹²⁶ U.o. 144.

tesrész a sebezhető, hanem bonyolult összefüggéseknek kell együttesen teljesülniük: egy különleges dézsában fürdés, egy teljes éven készült lándzsa, és közben az egyik lábának egy bakkecskéhez kell érnie. Nem háború során éri a végzet, hanem felesége házasságtörési hitszegése folytán. A gyilkosság azonban nem éri el célját. Sas alakjában, velőtrázó kiáltással száll el. Az egész Mabinogi azzal végződik, hogy Llew Llaw viisszaszerzi a hitszegéssel elorzott birtokait és Gwynedd urává válik.¹²⁷

Sámson

A harmadikként választott hős az Akhilleusz-mitologémára megfeleltetésre az ószövetségi hagyományból Sámson alakja. Valamennyi felsorolt és elemzett hős közül ő rendelkezik a legáttetszőbb, legstrukturáltabb történettel, hagyományozódással. Azonban, mint a korábbiaknál, itt sem a teljes történeti váz recitálása a cél.

Sámson történetileg „Izrael bírái” sorába illeszkedik. Ez a kor Eliade elemzésében annak a fajta szinkretizmusnak a kora, amely megerősíti, ugyanakkor egyedülivé teszi a Jahve-kultuszt, tulajdonképpen itt kezdődik el. Az egész folyamatot Józsué harcaival kibontakozó kánaáni letelepedés nyitja meg. Más törzsek is elfogadják a jahvizmust, harcok hatására, folyamatként. Ezen harcokban is kiemelkedtek a Bírák, akik katonai vezetők, tanácsadók, magas rangú tisztségviselők. A jahvizmus ekkortól sok mindent elveszít korábbi struktúrájából: például a pásztortársadalmakra jellemző vendégjog és vendégszeretet eltűnik.¹²⁸

A kérdést persze nemcsak innen közelíthetjük meg. A bírák jelenléte, a törzsek egy hitben, egy kultuszban kapcsolódása politikai vetülettel is rendelkezik. Politikai értelemben is elkezd szerveződni a választott nép. Jan Assmann szerint ennek a fajta monoteizmusnak kezdeteiről politikai eszme világlik ki. Szerinte nem magának az istenségnek az egyedülvalósága, hanem a kultuszban rejlő kizárólagosság nyilvánul meg. Innentől pedig világos, hogy a politikumnak komoly meghatározottsága, szervező jelentése van. Belülről kell, hogy összetartson, ezáltal lényegi elem.¹²⁹

A hősfigura ebben a biblikus hagyományban elválaszthatatlan a monoteizmus által

¹²⁷ Mackillop, 2006, 349.

¹²⁸ Eliade, 1995, I. kötet, 159-160.

¹²⁹ Jan Assmann: Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában, ford. Hidas Zoltán, Budapest, 2008, 297. (München 2000)

meghatározódó politikumtól. Vagyis Sámson nemcsak az Úr által van kiválasztva (jóslat, isteni születés a korábbiakban), de a néppel is szoros egységben működik, gondolkodik. Lehetővé teszi a kultusz beágyazódását és kizárólagosságát, mellette katonailag/politikailag is hatalom adatik a kezébe. Ezért is válhat bírává.

A korábbi értelmezések hatására csábít a gondolat, hogy az indoeurópai struktúra szerkezetével összehasonlítsam, noha tisztában vagyok azzal, hogy a zsidó, ószövetségi hagyomány nem ebből táplálkozik. Ami motivált erre, az a struktúra rugalmassága, illetve a szinkretizálódó vallás gondolata. Mindenesetre, az eddig elmondottakból, az első és második funkció egyesül benne. A harmadik funkciót már a részletekbe ágyazva kell keresnünk. A termékenység funkció közvetetten kapcsolódik egy-egy természeti elem jelenlétéhez. A legfőbb példa erre az, amikor egy számar állkapcsával vívott harc után Lehi barlangjában könnyörgésére forrás fakadt. A víz a harmadik funkció, a termékenység működéséhez nélkülözhetetlen erőforrás.

Az pedig, hogy bírává választották, a három funkció egységét vetheti fel. Viszont bármennyire is egységes képet rajzolhatunk a Bírak korának működéséről, a gyakorlat mást mutat. A politikai teológiában ekkor az egység nép és Úr, vezető és népe között még nem jelent önmagában államként való működést. Éppen ellenkezőleg: Jan Assmann szerint a Bírak korát állam előtti korként, „szabályozott anarchiaként” kell felfogni. Ez egy meglehetősen szétagolt társadalmat feltételez. Példának okáért, vezetőt csak háborúra választottak. Vagyis a három funkció (ha feltesszük, hogy összevetésre alkalmas) az államigazgatási gyakorlatban nem tűnik ki és nem válik el. Ezért világlik ki Sámsonban a háború mint princípium, ami hősi mivoltát magába foglalja. A többi funkció (ahogy az egész értelmezés) átvitt, jelképes, teoretikus jellegű. A társadalom és az államiság jellege nem primitív etapot fejez ki az államá formálódásban, hanem mintha „a korabeli világ államainak ellene mondvá”, törzsi társadalomként, elszántan államellenes lenne. Assmann szerint a legtöbb törzsi társadalmat áthatja ez az ellentmondó szerkezet.¹³⁰

Akhilleusz kapcsán ez az egység (akár maga az indoeurópai struktúra) nagyrészt részletekbe vesző, nehezen kikövetkeztethető. A politikum struktúrája ott nem is biztos, hogy megköveteli kultusz és uralom egyszemélyi egységét. Jobban szétszalazódik és megoszlik. Sámsonra visszatérve, nagyon is halandó, egy meghatározott vonásban sebezhető az ereje,

¹³⁰ Assmann, 2008, 59-60.

mindeközben alapvetően más ez a sebezhetőség. Sámson názír¹³¹, ami kiválasztottá teszi. Ennek előírásai vannak az Istennek szenteltségre vonatkozóan (rituális tisztaság). Ebből megállapíthatjuk azt, hogy amit korábban első funkciónak neveztünk, az erőteljesebben szövi át, mint bármely más hőst.

A názír másik ismertetőjele a hosszú haja, amit tilos lenyírni (analógiában a sarokkal). Alapvető az ellentét, már pusztán a két fizikai rész biológiailag stabil mivolta folytán. Abban is észrevehető, hogy a názír haja ismertetőjel: elhivatást, kötelességet, szolgálatot, hűséget jelent. A sarokban ezzel szemben nincs szakrális összetevő. A haj az ellenséggel szemben is sérülékenyebb, vagyis a názír nem azáltal sebezhető, mint bármely hős, egzisztenciálisan, hanem az Isten által rendelt szerepében, Istenhez fűződő hűségében. Képes lenne anélkül is élni, csakhogy azzal a megkötött rend, kötelesség szenved csorbát. Sámson is belátja ezt, ezért könyörög a történet végén a filiszteusok fogságában, hajától megfosztva, vakon, ereje visszatértéért.¹³²

Sámson abba a hőstípusba is beletartozik, amely megment, megújít, újraalkot; tevékenysége, ha nem is feltétlenül új időszámítást, de korszakhatárt von. Megőrzi a legfőbb istenség törvényeit, örökségét, alkotásait. Mircea Eliade a korábbi szakirodalom és hagyományozódások nyomán szoláris hősnek nevezi ezt a típust.¹³³ Legfőképp a nomád pásztornépeknél és főleg azoknál jelenik meg, akik nemzetteremtők, történelemformálók lettek (zsidóság, arabok, mongol-törökök). A szoláris hőst ugyanakkor nem lehet redukálni kizárólagosan a Nap epifániájára, két fő okból. Először, munkáik, jellemük, tevékenységük túlmutat a Nap és az égi jelenségek körén. Ahhoz, hogy érvényesülhessen, erős termékenységi vonulatra lenne szükség. Márpedig ez Sámson és Akhilleusz esetében sem állna biztos lábakon, sokkalta inkább jelképekben egyértelműsíthető. Másodszor, az így megnevezett hős rendelkezik egy sötét tartománnyal.¹³⁴ Ez az oppozíció már nyilvánvaló az alapján is, amit a hősben rejlő ambivalenciákról kifejtettünk. Ez a tartomány a holtak, a beavatás, a termékenység valamint a hős kapcsolatát igyekszik erősíteni¹³⁵. Ámbár nem lehet elsiklani a tény felett, hogy a sötét tartomány valódi oppozíciót is jelent jellemében a Nappal: az örület, az erőszak, a vérontás képében.

¹³¹ Olyan személy, aki Istennek ajánlott élete során meghatározott fogadalmakat tesz, tartózkodnia kell részegítő italoktól, tisztátalan ételektől stb. In: *Bírák* 13:14 és John W. Rogerson: *Chronicle of the Old Testament Kings: the Reign-by-Reign Record of the Rulers of Ancient Israel*, Thames and Hudson, London, 1999, 58.

¹³² *Bírák* 16:28

¹³³ Eliade, 2014, 232.

¹³⁴ U.o. 232-233.

¹³⁵ Eliade ennek kapcsán fűzi hozzá, hogy khthonikus, sötétebb dimenzióval Héliosz isten is rendelkezik. U.o. 224.

Megemlíthető még, hogy a szoláris struktúrák (hősök, istenek, kultuszok) zártabbak és kevés kiválasztottat foglalnak magukba. Ez a vonás okozhatta azt is, hogy a Napot mint rendszert kezdték először racionalizálni; őselvként, őselemként, mozgatóként magyarázták.¹³⁶

Összegzés

Összegzésem során arra vállalkozom, hogy a mítosz általános gondolkodási kereteibe illesszem mindazt, amit a hős benne jelent és revelál. A mítosz önmagában precedens és példa. Az ember alapvető cselekedeteinek, önmaga mibenlétének, a megértés ezernyi irányának példája, paradigmaticusan. Amikor pedig hősről, istenségről, antropomorfizált hierophániáról van szó, kilép a mítosz önmaga megértési köréből, az abszolút létezésből. Lehetősége nyílik a közvetlen kapcsolathoz, és tárgyasul is számunkra. A mítosz precedensalkotó mechanizmusa közvetlenül létezésünkről tanúskodik. A hősfigura egy ilyen kilépés és tanúskodás.¹³⁷

Itt azonban nem áll meg. Mint a mítosz egésze, úgy a hős által kikristályosodó, közvetlen mitikus valóság a valóság különböző (ahogy Eliade nevezi¹³⁸) létmódjaival formál mintákat, képleteket. A hősben rejlő precedens az idő, a kezdet, a cselekvés realizált, megvalósított és továbbadott precedense. A hősök tudják, mit kell megvalósítani. Megvalósítják mindazt, ami előttük az időben és öröktől rendelve bennük él vagy kimunkálódott. Amit így tudnak, magasabb, tisztább forrásból ered, a létezés tisztultabb egészéhez közeledik. Az isteni tudás, törvény, sors hierophániát mutat fel bennük. Átaluk kép nyerhető arról, mit kell cselekedni. A mítosz valóságának közössége folytonosan ennek felfejtésében jelölődik (ugyanígy a térrel és idővel való viszonya).

Nem lehet azonban ez ennyire egyöntetű. A valóságot, főleg a mítosz által elevenen tartott valóságot nem lehet csak cselekvésekre redukálni. A hősnek, akárcsak a közösségnek, szembe kell néznie a valóság összetett, a racionálison túl mutató, felfoghatatlan struktúrájával.

¹³⁶ U.o. 234. és vö. Hérakleitosz töredéke in: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*, Budapest, 1998, 300. (ford. Csiszter Kálmán és Steiger Kornél) és Platón: *Állam* (508.b és c.), Budapest, 2018, 348-349. (ford. Steiger Kornél)

¹³⁷ Eliade, 2014, 595.

¹³⁸ U.o.

Ebben pedig természetessé válik a kapcsolat az emberi mivoltához, illetve a távolsághoz, amely közte és az istenség között feszül. A hős kontinuitása (a mítosz közösséget magába foglaló valóságával) biztosítja a nemzedékek azonosulását a közösséggel. Ezzel szilárd marad a genealógia és a rituális szokásrend.¹³⁹

Eliade a növényvilág, a termékenység köréhez tapadó Tammúz-mítosszal érzékelteti a növényi élet revelációját.¹⁴⁰ A hősi hagyomány is hasonlóképp revelálja a meghatározott alakhoz tapadó misztériumokat, rítusokat, tradíciót, mintát, tanítást. Amit Eliade a növényvilágban megmutatkozó kinyilatkoztatásokról kozmikus létmódként tár fel, azt a hős vagy más istenek is lehetővé teszik. Egyrészt, az élet és halál által egységet és közben mégis a tér-idő inhomogén tapasztalatát rögzítik (ami minden vallásos ember számára a kezdet). Másrészt, a reményeket is saját halál utáni életéről. A hős önmaga ez a remény. Nemcsak erről a kozmikus halálról, hanem arról is, amit az ember periodikusan elszenved (beavatásokban, egyik korból másikba). Az Akhilleusz-mítoszban a női ruhát öltő hős így képviseli a felnőtté válást, az átmeneti éleszakasszal (periodikus halál). Vagy ahogy Gilgames utazásra indul a halál vizein túlra, az élet titkának megismerésére, az ember haláltól való félelemét rögzíti (kozmosz halál). Ha ezt a két példát vesszük, és egy aktussá kapcsoljuk össze, akkor az ember alapvető tájékozódási és egységkeresési vágyait tükrözi. Túl akar lépni önmaga adottságain, tudásra akar szert tenni és visszatérni.

A hősi hagyomány a mítoszt előadó saját idejét megelőző, időtlen korszak vagy akár direkt a teremtésre visszautaló egység tudásához való visszatérés illetve e tudás keresésének hagyománya. Folytonos szinkronban maradva hagyományi csoportokkal (termékenység, égi, epifánikus, égitestekhez köthető, alvilági stb.). Mindezek a hagyományok sosem egységesek, ellenben olyan tapasztalatokra mutatnak, amelyek minden hagyomány sajátjai.

A hős karakterológiája, noha nem lehet egyetlen, mindent lefedő fogalmi konglomerátumba sűríteni, a mítosz és a közösséget átszövő tapasztalat strukturalizálására, fenomenológiájára csábít. Az általam bemutatott hősi hagyományok, hősfigurák ennek a fenomenológiának részeként válnak értékesekké. Különbségeiket, rezonanciáikat felmutatva egy vallástörténeti jelenséget rajzolhatunk meg.

¹³⁹ Trencsényi-Waldapfel Imre ehhez társadalomtudományi funkció kialakulását köti, amely több elemében elavult, és a vallástörténet számára tarthatatlan tendenciákra irányul (osztálytársadalom, művészi termelés Marx mentén) Ld: Trencsényi-Waldapfel Imre: *A matriarchátus bukásának tükröződése homéroszi mítoszokban*; in: u.ő: *Vallástörténeti tanulmányok*, Budapest, 1983, 63.

¹⁴⁰ Eliade, 2014, 608.

A felhasznált irodalom jegyzéke

- Girard , René: *Le bouc-émissaire*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1982.
- Van der Leeuw, Gerardus : *A vallás fenomenológiája*, ford. Bendl Júlia, Dani Tivadar, Takács László, Osiris Kiadó, Budapest, 2001. (Tübingen 1933)
- Eliade, Mircea: *Aspects du mythe*, Éditions Gallimard, Paris, 1963.
- Eliade, Mircea : *Képek és jelképek*, ford. Kamocsay Ildikó, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1997. (Párizs 1952)
- Hésziadosz: *Istenek születése – Munkák és napok*, ford. Trencsényi-Waldapfel Imre, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2005.
- Macpherson, J.: Review Article: The Greek Myths by Jay Macpherson, *Phoenix*, 12, No. 1. (Spring, 1958)
- Hard, Robin: *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, Routledge, London, 2004.
- Ihm, Sibylle: *Robert Graves 's The Geek Myths and Matriarchy*, in: *Robert Graves and the Classical Tradition*, szerk. A. G. G. Gibson, Oxford University Press, 2015.
- Graves, Robert: A görög mítoszok, 1. és 2. kötet, ford. Szijgyártó László, Budapest, 1981. (Harmondsworth, 1955)
- Eliade, Mircea: *Vallási eszmék és hiedelmek története I. A kőkorszaktól az eleusiszi misztériumokig*, ford. Saly Noémi, Budapest, 1995. (Párizs, 1976)
- Eliade, Mircea: *A szent és a profán*, ford. Berényi Gábor, Budapest, 2019. (Párizs 1965)
- Marrucchi, Giulia – Belcari, Riccardo: *Az ókereszténységtől a román korig*, ford. Todero Anna, Budapest, 2008. (Firenze 2008)
- Marcus Terentius Varro: *A mezőgazdaságról*, ford. Kun József, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971.
- Trencsényi-Waldapfel Imre: *Mitológia és gnósis; A matriarchátus bukásának tükröződése homérosi mítoszokban* in: U.ő: *Vallástörténeti tanulmányok*, Budapest, 1983.
- Eliade, Mircea: *Vallástörténeti értekezés*, ford. Sujtó László, Helikon Kiadó, Budapest, 2014. (Párizs 1949)
- Hamvas Béla: *A babérligetkönyv. Hexaküimion*, Medio Kiadó, Budapest, 2001.
- Zaehner, R.C.: *Mysticism: Sacred and Profane. An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience*, Oxford University Press, 1961.
- Eliade, Mircea: *Misztikus születések. Tanulmány néhány beavatástípusról*, ford. Saly Noémi, Budapest, 1999. (Párizs 1959)
- Sallustius: *Az istenekről és a rendezett mindenségről* (ford. Lautner Péter), in: *Pogány teológia I. Szövegértelmezés és rendszeralkotás a Plótinosz utáni újplatonistáknál* (szerk. Lautner Péter), Kairosz Kiadó, Budapest, 2004.
- Smith , Jonathan Z.: *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of*

- Late Antiquity*, The University of Chicago Press, London, 1990.
- Eliade, Mircea: *Vallási eszmék és hiedelmek története II. Guatama Buddhától a kereszténység győzelméig*, ford. Saly Noémi, Osiris Kiadó, Budapest, 1995. (Párizs 1978)
- Dumézil, Georges: *Mitra – Varuna. Essai sur deux représentations Indo-Européennes de la souveraineté*, Éditions Gallimard, Paris, 1948.
- Homérosz: *Íliász*, ford. Devecseri Gábor, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2012. (ford. Devecseri Gábor)
- Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok*, ford. Máthé Elek, Magyar Helikon, Budapest, 1965.
- Clarke, Michael: *Manhood and Heroism*, in: *The Cambridge Companion to Homer* (szerk. Robert Fowler), Cambridge University Press, 2004.
- Szlezák, Thomas A.: *Homérosz. A nyugati irodalom születése*, ford. Tatár Sándor, Atlantisz Kiadó, Budapest, 2016. (München 2012)
- Kozák Dániel: Achilleus gyerekkora késő antik ezüstitálakon és Statius Achilleisében: *Ókor 3* (2021)
- Jeanmaire, Henri: *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Bibliothèque Universitaire Lille, 1939.
- Eliade, Mircea: *Vallási eszmék és hiedelmek története III. Mohamedtől a reformációig*, ford. Saly Noémi, Osiris Kiadó, Budapest, 1996. (Párizs 1983)
- Loomis, Roger Sherman: *The Grail. From Celtic Myth to Christian Symbol*, Princeton University Press, New Jersey, 1991.
- Dumézil, Georges: *Mythes et dieux des indo-européens*, Éditions Flammarion, 1999.
- Dumézil, Georges: *Servius et la fortune. Essai sur la fonction sociale de Louange et de Blâme et sur les éléments indo-européens du cens romains*, Éditions Gallimard, Paris, 1943.
- Dumézil, Georges: *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris, 1974.
- Gregory, Lady Augusta: *Cuchulain, az ulsteri hős. Ír mítoszok és legendák*, ford. Erdődi Gábor, General Press Kiadó, 2010. (New York 1903)
- Mac Cana, Proinsias: *Kelta mitológia*, ford. Boreczky Elemér, Corvina Kiadó, Budapest, 1993. (Rushden 1968)
- MacKillop, James: *Dictionary of Celtic Mythology*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Monaghan, Patricia: *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, Facts on File, New York, 2004.
- MacKillop, James: *Kelta mítoszok és legendák*, ford. Szieberth Ádám, General Press Kiadó, Budapest, 2006. (London 2005)
- Assmann, Jan: *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*, ford. Hidas Zoltán, Atlantisz Kiadó, Budapest, 2008. (München 2000)
- Rogerson, John W.: *Chronicle of the Old Testament Kings: the Reign-by-Reign Record of the Rulers of Ancient Israel*, Thames and Hudson, London, 1999.
- <https://szentiras.hu/szit> (2024. 10. 05.)

Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M.: *A preszókratikus filozófusok*, ford. Csiszter Kálmán és Steiger Kornél, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1998. (Cambridge 1983)

Platón: *Állam*, ford. Steiger Kornél, Atlantisz Kiadó, Budapest, 2018.