

ADORJÁNI ZSOLT

## ORPHIKUS TANÍTÁS VAGY KÖLTŐI ALLEGÓRIA? PINDAROS 2. OLYMPIAI ÓDÁJÁNAK ÉRTELMEZÉSÉHEZ

Előadásomat két fogalom-meghatározással kezdem. Az ugyanis látszólag csak lazán kapcsolódik a konferencia témamegjelöléséhez. Valóban, a fikció és propaganda fogalmát a magam részéről sajátosan értelmeztem. Propagandának nevezem azon elemek összességét, melyek az irodalmi műhöz viszonyítva külsődlegesebbek, s melyeket a mű úgy fogad magába, hogy megőrzi idegenségüket. Ezzel szemben fikciónak tartok minden olyan elemet, melyek eredetüket tekintve lehetnek ugyan idegenek a műtől, ám melyeket az saját szerves részeként alkot újra. Ennek értelmében propaganda és fikció két egymással ellentétes viszonyulási módot jelent a művön kívüli valósághoz. A propaganda elfogad valamely külső összefüggésrendszert, a fikció átértelmezi azt. A cím tehát a következő kérdésként is olvasható: orphikus propaganda vagy költői fikció?

A 2. olympiai óda alkalmát Thérón 476-ban aratott olympiai kocsihajtó győzelme szolgáltatta.<sup>1</sup> Hogy ez Pindaros egyik legtöbbet elemzett ódája, annak oka az a mintegy harmincsornyi kitérő, mely a mitikus elbeszélés helyén a lelkek túlvilági sorsát jeleníti meg:

ὄτι θανόντων μὲν ἐνθάδ' αὐτίκ' ἀπάλαμνοι φρένες  
ποιναὶς ἔτεισαν – τὰ δ' ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ  
ἀλιτρά κατὰ γὰρ δικάζει τις ἐχθρᾷ

60 λόγον φράσαις ἀνάγκα·

ἴσαις δὲ νύκτεσσιν αἰεΐ,  
ἴσαις δ' ἀμέραις ἄλιον ἔχοντες, ἀπονέστερον  
ἔσλοι δέκονται βίοντον, οὐ χθόνα ταράσσοντες ἐν χερσὶ ἀκμᾷ  
οὐδὲ πόντιον ὕδωρ

65 κεινὰν παρὰ δίκαιαν, ἀλλὰ παρὰ μὲν τιμίαις  
θεῶν οἵτινες ἔχαιρον εὐορκίαις ἄδακρυν νέμονται  
αἰῶνα, τοὶ δ' ἀπροσόρατον ὀκχέοντι πόνον.

ὄσοι δ' ἐτόλμασαν ἔστρίς  
ἐκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν

70 ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὄδον παρὰ Κρόνου τύρσιν· ἔνθα μακάρων  
νᾶσον ὠκεανίδες

---

<sup>1</sup> A 476-os év olympiai győzteseit felsorakoztató POxy. 222 Thérón nevét is megőrizte. L. W. H. RACE (ed.), *Pindar I-II*. (LCL 485) Cambridge/Massachusetts–London 1997, I. 13.

αῦραι περιπνέουσιν· ἄνθεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει,  
τὰ μὲν χερσόθεν ἀπ' ἀγλαῶν δεινδρέων, ὕδωρ δ' ἄλλα φέρβει,  
ὄρμοισι τῶν χέρας ἀναπλέκοντι καὶ στεφάνους

- 75 βουλαῖς ἐν ὀρθαῖσι Ῥαδαμάνθους,  
ὄν πατὴρ ἔχει μέγας ἐτοῖμον αὐτῷ πάρεδρον,  
πόσις ὁ πάντων Ῥέας ὑπέρτατον ἐχούσας θρόνον.  
Πηλεύς τε καὶ Κάδμος ἐν τοῖσιν ἀλέγονται·  
'Αχιλλέα τ' ἔνεικ', ἐπεὶ Ζητὸς ἦτορ

- 80 λιταῖς ἔπεισε, μάτηρ·  
ὄς Ἐκτορα σφᾶλε, Τροίας  
ἄμαχον ἄστραβῆ κίονα, Κύκνον τε θανάτῳ πόρεν,  
'Αοῦς τε παῖδ' Αἰθίοπα. (57–83 Snell–Maehler 1987<sup>8</sup>)

A bűnösök bűnhődésének módjában és a jók üdvözülésének feltételében már a scholionok is a lélekvándorlás pythagoreus tanát vélték fölfedezni,<sup>2</sup> mely a későbbi megítélésben pythagoreus-orphikusá hígult fel.<sup>3</sup> E tanítás tartalma és helye az 5. század első felének szellemi környezetében vajmi kevésbé tisztázott, még kevésbé Pindaros költészetében. Wilamowitz orphikus-pythagoreus propagandát feltételez a korban. Pindaros ennek adna hangot költeményében.<sup>4</sup> Ám hogyan viszonyulnak a félreérthetetlenül homérosi-hésiodosi elemek a lélekvándorlás filozófiai tanához? Hogyan mentjük a különböző hagyományok és tanítások mentén a rendszerbe szivárgó ellentmondásokat? Végző soron minden kérdésünk egyetlen egybe torkollik: vendégelemeket sorakoztat-e fel Pindaros vagy saját képi és gondolati világot alkot? Propagandát folytat-e vagy fikciót teremt?

Mindaz világosan kirajzolódik, hogy a költő három állapotot különít el a túlvilágon: a bűnösökét, a jókét és a legjobbakét. Ugyanakkor Hampe meggyőzően bizonyította, hogy mindössze e legtökéletesebb, harmadik boldogság feltétele utal egyértelműen a lélekvándorlás Pythagorastól származó és az orphikusoktól átvett tanára. Minden egyéb ellentmondás nélkül értelmezhető a Homérosztól származó alvilági és Boldogok szigetéről szóló hésiodosi beszámoló alapján.<sup>5</sup> Ám éppen ez a pont, a mitikus és pythagoreus elem találkozása az, ahol az állítólagos filozófiai rendszer megbicsaklik. Hiszen joggal kérdezhetjük:

<sup>2</sup> Vö. A. B. DRACHMANN (ed.), *Scholia vetera in Pindari Carmina I–III*. (BGRST) Stuttgart–Leipzig 1903–1927 (repr. Leipzig 1997), I. 88sk. 104b és 106a, valamint 93. 123e.

<sup>3</sup> Vö. E. NORDEN, *P. Vergilius Maro: Aeneis Buch VI*. (Sammlung Wissenschaftlicher Commentare), Stuttgart–Leipzig 1927<sup>3</sup> (repr. Stuttgart–Leipzig 1995<sup>9</sup>), 38skk.; *Geschichte der griechischen Literatur I, 1: Die griechische Literatur vor der attischen Hegemonie* (Handbuch der Altertumswissenschaft 7, 1, 1), W. Schmid–O. Stählin (edd.), München 1929, 582 és M. R. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion I: Bis zur griechischen Weltherrschaft* (Handbuch der Altertumswissenschaft 5, 2, 1), München 1941, 655sk. és 705.

<sup>4</sup> U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Pindaros*, Berlin 1922 (repr. Berlin–Zürich–Dublin 1966), 251.

<sup>5</sup> R. HAMPE, *Zur Eschatologie in Pindars zweiter olympischer Ode*, in: EPMHNEIA. Festschrift Otto Regenbogen zum 60. Geburtstag um 14. Februar 1951 dargebracht von Schülern und Freunden, Heidelberg 1952, 75sk.

kik közül válnak ki a lélekvándorlásra szánt lelkek, a jók vagy a rosszak közül-e? A rosszak köréből nyilván nem, ők haláluk után egyszeriben megkapják megmásíthatatlan büntetésüket. Ám a jók közül is aligha, hiszen nem valószínű, hogy akik egyszer az élysioni mezőkre kerültek, még továbbra is alá lennének vetve a többszöri metempsychósisnak, s az sem, hogy akik kisebb bűnök miatt kénytelenek tovább vándorolni, azok később, három tiszta élet után magasabb boldogságfokra jussanak, mint az igazak. Ez ahhoz vezetne, hogy a Hádés és az Élysion előbb-utóbb kiürülne, mert lakosai, ki hamarább, ki később, de végül mind a Boldogok szigetére jutnának.<sup>6</sup> Homérosnál és Hésiodosnál ez nem fordulhat elő, mert mind a büntetés, mind a jutalom örökre szól.

A ὄσοι (68) mindazonáltal azt sugallja, hogy a lélekvándorlás mindenkire vonatkozik.<sup>7</sup> A két tan megegyezik abban, hogy kárhozat és üdvösség áll egymással szemben, ám a két létforma elnyerése a mitikus szemléletben egyszeri és végleges, Pythagoraséban fokozatos és fejlődésszerű. A filozofikus tanítás keresője ekkor kénytelen elismerni, hogy Pindaros nem tudott vagy nem akart következetes rendszert építeni. Pindaros azonban nem rossz filozófus, csak egyszerűen *nem* filozófus, hanem költő, abból azonban a legjobb. Meggyőződésem szerint a rendszer nem hibás, csak éppen nem filozófiai, hanem költői rendet kell rajta számon kérni.<sup>8</sup>

A hagyományos eschatológiában a túlvilág kettős szerkezetű: a bűnösök elkülönülnek a jóktól, előbbieké a sötétség és a szenvedés, utóbbiaké a fény és a gondtalan öröm. Pindaros azonban három szféráról beszél: a két szélsőséges állapot között harmadikként az igazak köztes szférája jelenik meg. A nemes lelkek mentesülnek az evilági élet minden πόνος-ától, nem kell kezük munkájával a földet megművelniük, sem a tengereket behajózniuk nyomorúságos megélhetésük érdekében, hanem az istenek kegyeltjei között, akik esküiket megtartották, élnek könnyek nélküli életet. Az igazak kiváltsága tehát a földi bajok *privatió*jában áll. Az ἀποπέστερον (62) és az ἄδακρυον (66) jelzők így a túlvilági állapot gondtalanságát viszonyítják az ideátra jellemző fáradozásokhoz és könnyekhez.

Hogy a másvilágra nem gondolhatunk másként, mint az *analogia per contrarium* értelmében egy másik, az itteni tökéletlenségeitől ment létformára, az az emberi gondolkodás földi viszonyokra kitalált fogalomrendszeréből következik, ilyenformán valójában emberi univerzálé. Mi sem látványosabb példa erre, mint egy részlet a thébai költő után több mint 1600 évvel élő és alkotó Hartmann von Aue *Der arme Heinrich* című verses legendájából:

*im gât sîn pfluoc harte wol,  
sîn hof ist alles râtes vol.*

<sup>6</sup> Az „ellentmondásokat” legkérelhetlenebb logikával még mindig Wilamowitz kéri számon a leíráson (Pindaros 250).

<sup>7</sup> Jól látja ezt és az ebből adódó nehézségeket P. CAPELLE, *Elysium und Insel der Seligen*, AR 26 (1928) 20. THUMMER kísérlete (E. THUMMER, *Die Religiosität Pindars* [Commentationes Aenipontanae 13], Innsbruck 1957, 127sk.), hogy az ellentmondást Thérón lélekvándorlásba vetett hitének és Pindaros mitikus-népi szemléletének különbségével magyarázza, mesterkélt és végképp lemond a gondolati egységről.

<sup>8</sup> A felismerés CAPELLE 1928, 24, 1. jz. és J. H. FINLEY, *Pindar and Aischylus* (Martin Classical Lectures 14), Cambridge/Mass. 1955, 61 érdeme. A kidolgozásig azonban egyikük sem jut el.

da enstirbet ros noch das rint,  
 da enmüent die weinenden kint,  
 da enist ze heiz noch kalt,  
 da enwirt von jâren niemen alt  
 der alte wirt junger,  
 da enist vrost noch hunger,  
 da enist deheiner slahte leit,  
 da ist ganziu fröude ân arbeit. (779–788)

E sorokban a beszélő egy parasztlány, akinek képzeletében a mennyország – nagyszerű *éthopoiia* – olyan birtokként jelenik meg, mely a gazdag földesúrnak, Krisztusnak és szolgálainak sem fáradságot, sem gondot nem okoz. A negatív megfogalmazás és az éghajlati szélsőségektől való mentesség tökéletesen egybecseng a pindarosi ábrázolással. A *ganziu fröude ân arbeit* az ἀπονέστερος βίωτος megfelelője.

Pindaros hármass rendszerében azonban ez az egyetemes képlet helyi értékkel bír, mely a túlvilág-leírás lényegi üzenetét hordozza. A kulcsot ehhez a 61–62. sorok, az igazak létét kitöltő nappal és éjszaka viszonya adja.

Az egyik oldalon a bűnösök ἀπροσώρατον ὀκχέοντι πόνον. Az ἀπροσώρατον látási képzet hordozója: büntetésük szörnyebb annál, hogysem rájuk lehetne tekinteni. Amire azonban nem tekintünk, azt nem látjuk, amit pedig nem látunk, az maga a sötétség és elfeledettség. A bűnösök azok a sötét oldalon lakozók, akikről nem beszélünk. A sötétség másik térfelén időznek a harmadik szféra lakosaiként a boldogok. Szigetüket Ókeanos lányai, az enyhe fuvallatok lengik körül, a tündöklő fákon és a vízben arany-virágok nyílnak. Ezekből fonnak koszorút, s övezik fel kezüket és halántékukat Rhadamanthys bölcs uralma alatt. A teljes sötétséggel szemben a keveretlen fényesség áll: az arany, a ragyogás, a víz mind ezt az áttetszőséget, könnyűséget, levegősséget hangsúlyozza. E két szélsőség között áll a jóknak fenntartott övezet, ahol szüntelen napéjgyenlőség honol:

ἴσαις δὲ νύκτεσσιν αἰεὶ,  
 ἴσαις δ' ἀμέραις ἄλιον ἔχοντες. (61–62)

A középső szféra tehát a látási szimbolika tekintetében is középen áll a teljes sötét és a tiszta fény között e kettő kiegyensúlyozottságával, melynek képe az *aequinoctium*.<sup>9</sup> Nem hiába helyezi őket Pindaros a földiekkel párhuzamba. Az igazak éppen csak kiléptek e világ vonatkozásrendszeréből, odaát pedig már egy másik összefüggésben, a teljes egyensúlyi állapotban találják magukat. Hogyan vonatkozik mindez a győzelemre és Thérónra? Pusztán túlvilági jelenség lenne a napéjgyenlőség vagy mond valamit a földi létről is?

A győzelmet szükségszerűen fáradozás előzi meg. Thérónnak, aki a fogatot nem maga vezette, nem is volt jelen a helyszínen, a πόνος-nak ilyen fizikai formáját nem kellett kiáll-

<sup>9</sup> Így L. R. FARNELL, *The Works of Pindar II: Critical Commentary to the Works of Pindar*, London 1932 (repr. Amsterdam 1965), 18; A. PUECH, *Pindare I–IV* (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), Paris 1922–1923 (repr. Paris 1970) I 46, 1. jz. és L. WOODBURY, *Equinox at Acragas: Pindar. Ol. 2. 61–62*, TAPhA 97 (1966) 600.

nia. Volt azonban neki elég gondja-baja. Szembenállása Hierónnal ismeretes, s az is, hogy éppen 476-ban, a nagy győzelem előestjén békültek ki egymással.<sup>10</sup> Mi több a fáradozás családja történetét is meghatározta. A költemény utal a mitikus előzményekre: az Oidípustól való származásra, az Erinnysek sötét tekintetére, mely megölte a két utolsó Labdakida sarjat. Polyneikés fia, Thersandros azonban életben maradt, s tőle származnak Rhodos telepesei, akik Szicíliában Gelát, majd Akragast alapították meg. Pindaros a távoli és közeli múlt eseményeire való hivatkozással teljessé teszi a győzelmi paradigmát: a történelmi és politikai πόνος-nak az olympiai diadal a fejleménye.

A fáradozással sikert arató ember képe Pindaros költészetében nem egyszer optikai metaforák révén jelenik meg.<sup>11</sup> Kézenfekvő, hogy a kitérőt is ilyen képrendszerként értelmezzük, melyben a túlvilági sötét a földi fáradozás, a túlvilági fény pedig az evilági jó metaforája. A sötétség és elfeledettség a vesztes állapota és azé, akivé Thérón lehetett volna, ha a gyilkos testvérek példáját követi. Ő azonban nem ezt tette és cserébe a legmagasabb rangú győzelem emelte ki a sötét gondok közül. Életén egyszerre ömlött el az a ragyogó fény, mely az isteni kegy jele, s amely a földi létet egy pillanatra tökéletessé, a legmagasabb valóság visszfényévé nemesíti. A földi létben is vannak olyan pillanatok, melyek kilógva az időből megközelítik a túlvilági egyensúlyt. Thérón olympiai győzelme ilyen *evilági túlvilági* pillanat. A sötét πόνος-ra hivatkozik, mint eredetre, melyet azonban a győzelem fénye megnesesít és kiemel földi vonatkozásából. E pillanat boldog birtokosa feloldozást nyer a δυσφρονα alól (52), s az élet földöntúli szabályszerűségére is rálátás nyílik neki.

A valódi eschatológia csak a 68. sorral kezdődik. A tökéletes boldogság ugyanis a földön csak pillanatnyi, múló élmény. Az εστρίς εκατέρωθι μείναντες (68–69) olyan földi és túlvilági próbatétel-sorozatot vezet be, melynek végén a valóban nemes lelkek odaát az ideát csak felvillant fényt színről-színre láthatják. Hogy a Boldogok szigete nemcsak a hármas rendszerben jelent kivételes boldogság-állapotot, hanem az allegorikus értelem szintjén a tulajdonképpeni túlvilági üdvözülést vezet be, más szóval, hogy ha logikai tévedés nem is, de létfokozatok közötti különbség mindenképpen fennáll, azt Pindaros éppen az εστρίς új gondolkozásmódot érvényesítő feltételével érzékelteti. Nevezhetjük pythagoreus elemnek, s ha Thérón a pythagoreizmus hatása alatt állott, úgy Pindaros neki hódol ezzel. Fontosabb azonban költői-rétorikai szerepét felismerni, mely az allegória képi-gondolati egységeit, a földi és földön túli színteret elválasztja egymástól.

A hármasság pontos értelmezésén is sokan törték már fejüket.<sup>12</sup> A három itt természetes szám helyett inkább mitikus többes:<sup>13</sup> a földi viszonyok között lehetetlen boldogság

<sup>10</sup> Az eseményekhez I. Σ I 68 skk. 29.

<sup>11</sup> Vö. P. 8,96sk. A változékony nap (έπ-άμερος: 95) helyett ilyenkor λαμπρόν φέγγος (97) nyugszik (έπ-εστιν: 95) az emberi életen. L. még fr. 52b (= Pae. 2) 68skk.: κείνους δ' ύπέρτατον ήλθε φέγγος / άντα δ[υ]σμενέων Μελαμ- / φύλλου προπάροιθεν, ahol az abdériaiak harcait koszorúzza győzedelmi fény. A Melamphyllon nevű thrákiai hegy ebben az összefüggésben jelképértékűvé válik. A levél a halandóság (vö. O. 12,15), a fekete a halál (P. 11,56sk.) szimbóluma, az isteni φέγγος azonban mindkettőt felülírja.

<sup>12</sup> Vannak, akik összesen három, azaz két evilági és egy alvilági állomásra gondolnak, helyesebb azonban három-három kétoldali tartózkodást tételezni. Vö. K. VON FRITZ,

transzcendenciáját érzékelteti. Nem az a kérdés, hogy Thérón hol tart a háromban. Királyként, olympiai győztesként, πλοῦτος és ἀρετή birtokosaként mindenképpen nagyon elől és magasan.<sup>14</sup> Valószínűleg azonban ő maga sem a hármat hallotta ki e szavakból, hanem csak a „ha majd” hangot, hogy *majd* lesz ilyen boldogság, és *majd* eljut a tökéletes győzelmi állapotba, ahol a földi aranykoszorúk és víz helyett a halhatatlanság koszorúja, aranya és vize fogadja. A Boldogok szigetén lakozó üdvözültek összetétele egyértelműen arra mutat, hogy az itteni tartózkodás jogát nem pusztán tiszta és büntelen, hanem hősies étellel lehet kiérdemelni. Ha majd ide jut, Thérón otthon érezheti magát ősapja Kadmos, az erényességéről és a vendégjog tiszteletéről híres Péleus és a külső ellenséggel harcba szálló Achilleus társaságában.

A költemény *ekphrasisa* tehát két részre bomlik: a két alvilági színtér, az ἀπάλαμνοι φρένες és az ἔσολοι szférájának leírása a földi lét egyes élethelyzeteinek allegóriája, a Boldogok Szigetének ábrázolása a túlvilági boldogság ígérete. Az ontológiai szinteket egységes képi nyelv foglalja egyetlen óriási retorikai alakzatba. Mindhárom állapotot optikai metaforák, fény és sötétség jellemeznek. Életminőségek jelölése fényviszonyokkal – mindez Pindaros látásmódjának és képalkotásának elidegeníthetetlen része. Ilyenformán az a kérdés, melyet a túlvilági látomásnak lépten-nyomon nekiszegeznek, hogy vajon saját hitét adja-e elő a költő vagy sem, értelmét vesztvén rövidre zárul. A leírás költői alakzat, amely mögött nem meggyőződés vagy hit áll, hanem maga Pindaros és egész költészete.<sup>15</sup> Az alany és a tárgy ezen a fokon eggyé válnak, az ember és a kifejezés azonosak egymással.

πολλά μοι ὑπ' ἀγκῶνος ὠκέα βέλη

ἔνδον ἐντὶ φαρέτρας

85 φωνάεντα συνετοῖσιν, ἔς δὲ τὸ πᾶν ἔρμανέων  
χατίζει. σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾶ· μαθόντες δὲ λάβροι  
παγγλωσσία κόρακες ὡς ἄκραντα γαρύετῶν

Διὸς πρὸς ὄριχα θεῖον· (83–88 Snell–Maehler 1987<sup>8</sup>)

Pindarosnak lenne még egy-két, a jövődőt és a túlvilágot megvilágító szava a tarso-lyában, melyek bizonyosan célba találnak az értelmeseknél, ἔς δὲ τὸ πᾶν ἔρμανέων / χατίζει. Az utóbbi néhány szó maga is magyarázókat igényel, jóllehet az íjas képe, akinek még sok nyíl van a tegezében, de ezeket már nem lövi el, hanem inkább Thérónt veszi dicsőítő szándékkal célba, világosan a stílusos megszakítást szolgálja.<sup>16</sup> Ebből az következik, hogy a fordulat az előzőkre, az így éppen kerek, alkalmasint azonban tovább bővíthető

<sup>8</sup> Ἑστρίς ἐκατέρωθι, in: Pindar's second Olympian and Pythagoras' Theory of Metempsychosis, *Phronesis* 2 (1957) 86.

<sup>13</sup> Így FRITZ i. m. (I. 12. jz.) 86. Vö. Σ I 92. 123b: ἦτοι ἀριθμῶ, ἢ ἀντὶ τοῦ πολλακίς.

<sup>14</sup> Annyi bizonyosan általánosítható a 133. töredékből, hogy a király, a sportoló és a költő létformája igen előkelő (3skk.), s hogy ezek joggal ἦρος ἄγνοι πρὸς ἀθρώπων καλέονται (5).

<sup>15</sup> A helyes irányt már J. VAN LEEUWEN, *Pindarus' tweede Olympische Ode I–II*, Assen 1964, I. 293 is jelezte.

<sup>16</sup> Így M. SIMPSON, *The Chariot and the Bow as Metaphors for Poetry in Pindar's Odes*, *TAPhA* 100 (1969) 453.

exkurzusra, s nem a lezárásra váró dicséretre vonatkozik.<sup>17</sup> Más szóval a πολλά βέλη az a sok nyíl, melyet félretesz azért, hogy egyetlen másikkal az epinikion σκοπός-át, Thérón és méltatását vegye célba. Jóllehet a rendkívül vitatott ἐς (...) τὸ πᾶν kifejezésben a πᾶν biztosan nem jelenthet πολλοί-t vagyis köznépet<sup>18</sup> s a modern kutatás joggal veti el a klasszikus megoldást,<sup>19</sup> nem kínál meggyőző értelmezést helyette. Ketten a δέ ellentétes jelentését is elvitatják. Most szerint a nyíl-szavak még kimondásra-kimondóra (ἐρμανεύς) várnak, s ez meg is történik, mielőtt Pindaros visszatér a tárgyhoz. Az ἐς τὸ πᾶν szerinte a megerősítést szolgálja („certainly”).<sup>20</sup> Ám láttuk, hogy az alakzat anaforikus és nem kataforikus szerkezetű, nem utalhat tehát a még kimondásra váró üzenetre. Verdenius számára az ἐς τὸ πᾶν fokozó határozószó („completely”), a ἐρμανέων χατίζει pedig azt jelentené: mentes az értelmezőktől, ami szerinte annyit tesz, hogy szavai egyszerűen érthetőek.<sup>21</sup> Ez azonban meglehetősen nyakatekert kifejezés lenne, s nem derül ki, hogyan illeszkednék a szövegösszefüggésbe. Bundy megengedi ugyan a δέ *adversativumot*,<sup>22</sup> a πολλά-πάντα megszokott retorikai alakzata nem állítható fel, mert a πάντα nem helyettesíthető πᾶν-nal.<sup>23</sup> A συνετοί és σοφοί közötti ellentét is hamis, mivel a σοφός egy másik ellentétpárban, a μαθόνθες-szel szemben már foglalt, és a πολλά ismerete egyaránt tartozik a συνετοί és a σοφοί tudásához. Race az ἐς τὸ πᾶν kifejezést Thérón *laudatio*ójára vonatkoztatná („with a view to the whole subject”), melynek útjában a kitérő további nyújtása csak akadálynak számít. A ἐρμανέων χατίζει így éppen az ellenkezőjét jelentené, mint Verdeniusnál: értelmezőket igényel, vagyis túlságosan bonyolult.<sup>24</sup> Ez a megoldás azonban ismét elfogadhatatlanul körmönfont.

Azért időztem el ilyen hosszan ennél a részletnél, mert Pindaros itt igazolja, sőt szorgalmazza azt a módszert, melyet az előbbiekben a túlvilág-leírás értelmezésében alkalmaztam. A ἐρμανεύς egyszerűen közvetítő egyik közeg és a másik között.<sup>25</sup> Itt a συνετοί és σοφοί felfogási szintje között közvetít. Akinek van füle, az hallja, megéri (συνετός) a túlvilági látomás közvetlen üzenetét. Az ilyen megértés azonban megreked az egyszerű tények, viszonyok feldolgozásánál. A teljes megértéshez (ἐς τὸ πᾶν)<sup>26</sup> azonban a ἐρμανεύς segítségére van szükség, aki eljuttat a bölcsesség (σοφός) állapotába. Pindaros így mintegy

<sup>17</sup> Ahogy G. W. MOST, *Pindar*, O. 2. 83–90, CQ 36 (1986) 313 gondolja.

<sup>18</sup> Így Σ I 98. 153: εἰς δὲ τὸ κοινὸν καὶ εἰς τοὺς πολλοὺς καὶ χυδαιότερους ἐρχόμενοι ἐρμηναίας χριζουσιν.

<sup>19</sup> Első kritikusa FARNELL i. m. (I. 9. jz.) 21 *ad locum*. L. még W. H. RACE, *The End of Olympia 2: Pindar and the Vulgus*, California Studies in Classical Antiquity 12 (1979) 264.

<sup>20</sup> MOST i. m. (I. 17. jz.) 306.

<sup>21</sup> W. J. VERDENIUS, *Pindar O. 2. 83–86*, Mnemosyne 42 (1989) 81.

<sup>22</sup> E. L. BUNDY, *Studia Pindarica I–II* (University of California Publications in Classical Philology 18), Berkely–Los Angeles 1962, II. 71, 91. jz.

<sup>23</sup> Így RACE i. m. (I. 19. jz.) 265, 4. jz.

<sup>24</sup> RACE i. m. (I. 19. jz.) 259.

<sup>25</sup> Vö. MOST i. m. (I. 17. jz.) 308.

<sup>26</sup> Felfogásomhoz legközelebb Mommsen *perfecta harum rerum quas tracto intelligentia*-ja áll (C. J. T. MOMMSEN, *Annotationis criticae supplementum ad Pindari Olympias*, Berlin 1864, 33 *ad* 85).

meghív a műalkotás minden rétegébe bevilágító, azt teljes mélységében élvező megértésre, ami a 2. olympiai óda esetében az allegorézist jelenti.<sup>27</sup> A πάν azt sugallja, hogy a szónyilak, jóllehet érthetőek az értők számára, még korántsem mondanak el *mindent*, a lényeg mögöttük van. Ἐρμᾶνεις pedig maga Pindaros, aki bölcsként a sokat (πολλὰ βέλη: 83 ~ πολλὰ εἰδώς: 86) természet (φύα: 86) szerint bírja és meglátja a mítoszok mögötti rejtett összefüggéseket.<sup>28</sup> De ἔρμᾶνεις Thérón is, aki Pindaros vezetésével meg akarja érteni jelenét és jövőjét, valamint minden olvasó, aki Pindaros szövegének értelmezőjeként megpróbálja őt értelemmel győzni.<sup>29</sup>

Az allegorézis persze rossz emlékeket ébreszthet Pindaros kutatástörténetének ismerőjében. August Boeckh volt az, aki a győzelmi ódák mítoszválasztását a költeményen magán kívül eső, a megrendelő személyes élettörténetében felfedezni vélt motívummal igyekezett megmagyarázni, s így a mítoszt valamilyen külső összefüggésrendszer allegóriájává tette.<sup>30</sup> Az általam javasolt olvasat azonban nem szaporítja feleslegesen a létezőket. A túlvilág-leírás és az alapítási mítosz a vers egészére, egymásra és a mindenkori ἔρμᾶνεις-ra hivatkozva bontják ki átvitt értelmüket.

A mítosz Pindarosnál mindig is a jelen tükre, itt mindössze a jelen köre tágabb: nemcsak a jelenlegi győzelmet fogja át, hanem a győzelmet, mint általános-emberi élethelyzetet is. Ám mindjárt a legkorábbi epinikionban, a 10. pythói ódában hasonló allegorikus mítoszfeldolgozást találunk, ha azt Köhnkennel együtt olvassuk. Szerinte Perseus látogatása a Hyperboreusoknál ugyanúgy rövid pihenő a fárasztó hősi élet folyamán, miként az atlétikai győzelem a nehéz sportolói pályán. Akárcsak Perseus a Boreason túli derűből, úgy részeseül a győztes a diadal felhőtlen örömeiből. Míg azonban a Hyperboreusok boldogság-állapota tartós, az emberé mulékony. Három létfokozat létezik tehát: az isteneké, mely tökéletes, a Hyperboreusoké, mely tartós és az emberé, mely átmeneti. A 10. pythói óda igen takarékosan csupán a középsőt ábrázolja, melyből az ember (Perseus) rövid időre kiveszi részét. A vers az emberi állapotot tehát a Hyperboreus-boldogságba tett kirándulásként fogja fel.<sup>31</sup> A 2. olympiai óda a szélsőséges létminőségeket is kidolgozza, a látogatás-*methexis* motívu-

<sup>27</sup> A pindarosi költészet *ainigma*-jellegéhez vö. G. NAGY, *Early Greek Views of Poets and Poetry*, in: G. A. Kennedy (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism I: Classical Criticism*, Cambridge 1989, 10sk.

<sup>28</sup> Így D. BREMER (ed.), *Pindar: Siegeslieder* (Sammlung Tusculum), Düsseldorf–Zürich 2003<sup>2</sup>, 403. L. még H. MAEHLER, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars* (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 3), Göttingen 1963, 97.

<sup>29</sup> Pindaros így megelőlegezi a ἔρμᾶνεις és az *interpres* azonosítását Platónnál (Ion 530 C). Nem szabad azonban elfelejteni, hogy a szót maga Platón is két értelemben használja, s ezek közül az első éppen az isten szócsöveként működő költő (534 E).

<sup>30</sup> Vö. D. C. YOUNG, *Pindaric Criticism*, in: W. M. Calder III–J. Stern (edd.), *Pindaros und Bakchylides* (WdF 134), Darmstadt 1970, 9sk.

<sup>31</sup> Így A. KÖHNKEN, *Die Funktion des Mythos bei Pindar. Interpretationen zu sechs Pindargedichten* (Untersuchungen zur Literatur und Geschichte 12) Berlin–New York 1971, 181skk.



mának megfelelőjeként pedig az *aequinoctium* és az igazak szférája jelenik meg, mely a tökéletes boldogság előképe: nem *olymposi* állapot, de mindenesetre *olympiai* győzelem.<sup>32</sup>

Előadásomban azt igyekeztem bizonyítani, hogy Pindaros a túlvilágról szóló filozófiai és irodalmi hagyományt nem külsődleges elemként, hanem személyes üzenetének hordozójaként használja fel. Orphikus propaganda vagy költői fikció? Amennyiben hiszünk Pindaros költői nagyságában, mindenképpen az utóbbi.

---

<sup>32</sup> KÖHNKEN i. m. (l. 31. jz.) 170 nem választja elég világosan ketté az igazak és a boldogok szféráját.