

Szalay P. Csongor: Akháj hérószok

„A mükénéi vallás egy képeskönyv szöveg nélkül. Ha a képeket szólásra akarjuk bírni, a legkézenfekvőbb megoldás felhasználni más vallások analógiáit... de a dolgok természetéből adódóan, a keresést mégis először magában Görögországban és a környező népek körében kellene kezdeni.”

M. P. Nilsson
(Nilsson 1925 10.)

Elismerem, jó okunk van az óvatosságra, ha nem görög adatokon alapuló általánosításokat próbálunk a görögökre alkalmazni, de a görög-ségtudomány önkéntes elszigeteltségére egyáltalán nem látok okot.

E. R. Dodds
(Dodds 2002 11.)

Ez a tanulmány az akháj hérószokról szól; és ezért néhány szóban először arra kell kitérnem, hogy mit értek én *akháj hérósz* kifejezés alatt. Akhájoknak a mükénéi Görögország²⁰⁹ népességét nevezték. A szó hettita formája *akhiyawa*, az egyiptomi *akhaiwasa*, az ógörög pedig *akhaiosz*. A későbbi epikus költészetben Homérosz is „akháj daliák”-nak nevezi a hőseit és költeményeinek keretét a bronzkor adja. Ugyanakkor Homérosz – akár egy személyt, akár egy hagyományt értünk is e név alatt – problémás annyiban, hogy műveiben a legkülönfélébb módokon keverednek egymással a mükénéi kornak, saját korának és a kettő közötti periódusnak tárgyai, szokásai és hiedelmei. Éppúgy felbukkanhat nála egy i.e. XVI. sz-i vadkanagyarsisak leírása, mint a VIII. sz. *kleosz*-elképzelése, mely a hírnéven túl semmit sem kínál az embernek a halál után. „Homérosz” tehát, mint az első jelentős görög nyelvű szöveg jól használható bár, de nagy körültekintést igényel. Tanulmányomban mindenesetre

²⁰⁹ Nagyjából az i.e. 1600-tól 1200-ig terjedő időszak.

az *akháj* elsősorban a mükénéi görögöket jelenti, másodsorban pedig azt, akit ezekben a mükénéiekben a későbbi görögök láttak.

A tanulmány elsőként a hérósz kifejezés jelentésével foglalkozik, majd ezt követi a teljes fejlettségében levő hérószkultusz bemutatása. Noha az ebben leírtaknak csak csírái lehettek meg a mükénéi korban mégis érdemes egy átfogó képet festeni a kultuszról, mert leglényegesebb vonásai – a hatalmas halottba vetett hit, ennek jelenvalósága és hatóereje az élők világára és az őt megtisztelő siri áldozatok –, egészen bizonyosan léteztek már, nem csak a mükénéiek körében, de a közös indoeurópai elképzelések és gyakorlatok között is.

Ezt követően elsősorban a mükénéi társadalom feje, a *wanax* istenítésének bemutatása kerül sorra; ugyanis megalapozott feltételezés, hogy a bronzkori Görögországban nem csak a megistenült halottban, de az élő istenben is hittek. Külön kisebb részt szentelek annak a kérdésnek, hogy mitől lesz valaki élő isten és isteni halott, végül a mükénéiek legkorábbi túlvilág elképzelését igyekszem feltárni, azt a teret tehát, ahol az isteni halottak tartózkodnak. Befejezésként pedig arra térek ki röviden, felhasználva más (elsősorban indoeurópai) vallások és mitológiák analógiáit is, hogy milyen viszonyban áll egymással az ember, a (megistenült) halott és az antropomorf istenség.

Röviden szót kell ejteni arról is, hogy az ógörög hérószok témájával milyen mostohán bánik a magyar nyelvű szakirodalom. Elszórt morzsáktól, itt-ott fellelhető néhány utalástól eltekintve hazai irodalma a témának gyakorlatilag nem létezik. Kivételként meg kell említeni Makkay János, főként régészeti leletekkel foglalkozó művét az *Odüsszusz evezőjé-t*, valamint Hornyánszky Gyula kis könyvét az „ógörög” halotti játékokról, melyet még 1900-ban írt. Talán még Bolonyai Gábor (mindösszesen hat oldalnyi) írása a hérószkultuszról, az ami említésre érdemes, bár ez elsősorban csak Filozofatosz *Hőstörténetére* reflektál.²¹⁰

Félistenek és hérószok

A Györkösy-Kapitánffy-Tegyey-féle Ógörög nagyszótárt a ἦρωες (hérósz)²¹¹ szónál felütve a következő meghatározást találni: 1. vitéz; harcos; 2. félisten. Ez a meghatározás némiképp pontatlan, hiszen az olyan kultúrhérószok,²¹² mint például Triptolemosz, egyáltalán nem voltak harcosok, a „félisten”-ség kérdése pedig már is olyan probléma, amivel érdemes hosszabban is foglalkozni. Az Iliász XVI. énekében, Héra Zeuszhoz intézett szavai arról tájékoztatnak, hogy „éppen elég harcol Priamosz nagy vára körül most gyermeke istennek” (Homérosz: *Iliász* XVI. 448-

210 A három könyv pontos adatai az irodalomjegyzékben találhatóak.

211 Többes számban ἦρωες (héróesz)

212 A kultúrhős olyan szereplő a mítoszokban, aki elsőként szerzi meg, vagy állítja elő az emberek számára a kulturális javakat; tüzet, mesterségeket, kultúrnövényeket. Tokarev 1988, 159 (*Kultúrhős* címszó.) Triptolemosz a gabonatermesztést vezette be Görögországban.

449).²¹³ Csak hogy alaposabban szemügyre véve a Trója körül harcoló daliák felmenőiről szóló tudósításokat, hamar kiderül, hogy Homérosz itt nem szó szerint érti azt, hogy ezek az istenek gyermekei lennének. A hajókatalógusban megemlített negyvennégy akháj parancsnok közül csupán Akhilleusz, (*Iliász* I.280 és több helyen) illetve Arész két jelentéktelen fia, Aszkalaphosz és Ialmenosz (*Iliász* II. 510-515 és több helyen) félistenek a szó szoros értelmében. A huszonöt trójai vezér közül pedig csak Aineiasznak (*Iliász* II. 820 és több helyen) és Szarpédónnak (*Iliász* V. 627-637 és több helyen) isten az egyik szülője. Magát azt a kifejezést, hogy „félistenek”, vagyis „*hémitheoi*” (ἡμίθεοι), egyetlen kivételtől eltekintve nem is lehet megtalálni az *Iliász*-ban. Ez az egy kivétel a XII. énekben bukkan fel a trójai sík leírásakor:

... hol a pajzsok, a harc-sisakok sokasága
 hullt a fövénybe s a **félisten** daliák seregestül... 23
 καὶ ἡμιθέων²¹⁴ γένοϋς ἀνδρῶν (kai **hémitheón** genosz andrón)

Ehhez a szakaszhoz két megjegyzést kell fűzni. Az első, hogy az egyik korai *Iliász* kommentár szerzője, Walter Leaf teljesen értetlenül áll az itt szereplő kifejezés előtt. Szerinte a ἡμιθέων egy olyan kifejezés, ami nem csak, hogy egyetlen egyszer szerepel Homérosznál, de teljesen összeegyeztethetetlen is az ő hērōsz-képzetével. Leaf szerint ugyanis Homérosz hērōszai erősebbek bár a közönséges férfiaknál, ám mégsem többek embernél (Leaf, 1900 ad *Iliász* XII.23). G.S. Kirk, hat kötetes *Iliász* kommentárja, amely csaknem száz évvel későbbi, mint a Leaf-féle kommentár, ugyancsak azt írja, hogy Homérosz nem tekinti a hērōszokat a lények egy külön osztályának, éppen ezért nem is használja ezt a terminust, amely csak itt tűnik fel az *Iliász*-ban. Kirk hozzáfűzi még, hogy jelen szakasz különlegessége még, hogy a narrátor nem kortárs megfigyelőként meséli el az eseményeket, hanem egy későbbi kor nézőpontjából, ahonnan visszatekintve e hősök már nagyon is félisteninek tűnhetnek (Kirk 1993 ad *Iliász* XII.23 ἡμιθέων). Mindkét kommentár szerzője téved, noha észrevételük, hogy létezik egy párhuzamos hésziodoszi szakasz, nagyon is helytálló, és valójában ez az a szöveghely, amely kiindulópontjául szolgálhat a homéroszi „félistenek” értelmezéséhez. A mondott passzus Hésziodosz *Munkák és napok* c. költeményében található, a világmorszárak leírásánál. A leírás az aranykortól kezdve követi az egyes korszakokban élő emberek sorsát és a negyedik korhoz érve említi meg a „félisteneket”:

...más embert állított Zeusz ismét a világba, 157
 jobb s igazabb volt, mint az előbbi, ez új, negyedik rend,
 isteni hősök rendje, nevük **félisten** a földön,

213 Devescseri Gábor fordítása. Az *Iliász* és az *Odüsszeia* idézetek esetében a továbbiakban is ez a fordítás lesz használva.

214 Többes számú, genitivus alak: „félisteneknek”.

ἀνδρῶν ἠρώων θεῶν γένος, οἱ καλέονται ἡμίθεοι.²¹⁵
(*andrón hérón theion genosz, hoi kaleontai hémitheoi*)

föld végnélküli térein ők jártak mielőttünk.

160

*Emberölő csata, irtó harc pusztítja ki őket,
részben a hétkapujú Thébaiban, a kadmoszi földön,
míg a Dagadtlábú dús nyájaiért tusakodnak,
másokat elcsalt messzire, tengeren át a hajókkal
szépfürtű Helenáért Trója alatt tusakodni.*

165

Hésziodosznál tehát mindenki a félistenek „fájába” tartozott, aki abban a korban élt, ugyanúgy, ahogy mindenki a „vaskor” nemzettségéhez tartozott, aki a félistenek utáni korban született (Hésziodosz: *Munkák és napok* 174-176).²¹⁶

A „félistenek” kifejezés használatával kapcsolatos másik fontos megjegyzés, hogy Homéroszt és Hésziodoszt követően számos archaikus és klasszikus szerző alkalmazta e szót, ám soha sem egyes számban.²¹⁷ Senkire nem mondták, hogy „egy félisten”, annak kifejezésére, hogy az egyik szülője isten a másik pedig halandó. A szó mindig többes számban jelenik meg. *From Kings to Demigods* c. rövid, de annál tartalmasabb tanulmányában Hans van Wees egy arisztotelészi példát hoz fel ezzel kapcsolatban (Wees, 2006. 364). Ebben Arisztotelész arról beszél, hogy túl általánosan beszélünk, ha Akhilleuszt azon az alapon dicséjük, hogy ember és a félistenek egyike, hiszen ez másokra, például Diomédészre, éppúgy igaz (Arisztotelész: *Rétorika* 1396b 10-14). Arisztotelész itt egyes számban használja az ember kifejezést, de a „félisten” helyett a „félistenek egyike” kifejezéssel él.²¹⁸ Továbbá Diomédészt hozza fel ellenpéldaként, holott az Iliászból tudjuk, hogy Diomédész nem rendelkezett ténylegesen isteni szülőkkal.²¹⁹

Végkövetkeztetésül ezzel kapcsolatban annyi mondható el, hogy az ógörögök körében a „félistenek” az emberfeletti lények egy olyan csoportját jelentette, amely valahol középtájon helyezkedett el az istenek és a közönséges halandók közt. Ezekre a lényekre azonban „félistenek” helyett gyakrabban használták a hērōszok kifejezést.

Magának a hērōsz szónak a jelentésére térve: ez két értelmezés irányából közelíthető meg, de a kettő kölcsönösen kizárja egymást. Egyik oldalról a *vallásos és szekuláris szóhasználat* vizsgálata felőli, másik oldalról az *etimológia* irányából történő megközelítést kell megemlíteni. *Pindar and the Cult of Heroes* című könyvében Bruno Currie azzal a feltételezéssel él, hogy a hērōsz-mivolt eredetileg a

215 Többes számú, nominativus alak: „félistenek”.

216 Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása. A hésziodoszi idézeteknél a továbbiakban is ezt a fordítást használjuk.

217 Pl.: Alkman *F1.7*, Euripidész: *Iphigenia Auliszban* 172, Kallinosz *F1.19-20* és mások. Két homéroszi himnusz is félisten hősöket említ: XXXI.19. (*A Naphoz*), XXXII.18-19. (*A Holdhoz*)

218 Az idézett arisztotelészi mű magyar fordításában ez nem jön át. Ott egyes számban lett lefordítva a „félisten”. (Telosz Kiadó 1999, 122. Ford.: Adamik Tamás.) Ugyanez igaz az előző oldalon található hésziodoszi fordításra.

219 *Il.*: XIV. 110-127 „... *apám nekem is hős volt... Tüdeusz... Adrésztosznak vette egyik lányát feleségül...*”

tiszteletadás egy szóbeli kifejezése, mely vallási és szekuláris értelemben egyaránt használható volt (Currie, 2005. 63-64). Currie a hērószt, a *wanax* és *potnia* kifejezésekkel állítja egy sorba, amelyek ugyancsak alkalmasak voltak mind vallásos, mind szekuláris kontextusban való használatra. Úgy gondolja, hogy a műkénéi görögök már a hērész szó mindkét használatát ismerhették: alighanem a nem vallási használat nyomai láthatók két Knossoszból való, lineáris B írással írt táblán (KN Sc244 és KN Xd116.b), a vallásos használatot pedig két püloszi tábla látszik igazolni (PY Fr.1204 és PY Tn316.5).²²⁰ Currie szerint a *wanax* és a hērész a műkénéi társadalmi hierarchia titulusai lehettek, nagyjából a „király” és az „úr” szavaknak megfelelő használatban. A hērészok egy olyan osztályt alkothattak a király alatt, ami nagyjából az „urak”, „lovagok” vagy „grófok” osztályának felelt meg. Valószínűleg ők voltak azok a szekér-birtokló nemesek, akik a csapatokat a csatába vezették (Currie, 2005. 65). Elméletéből logikusan következik, hogy az erősen rétegzett műkénéi civilizáció összeomlásával a társadalmi hierarchiában zűrzavar támadt, és ez jelentéstani változásokat hozott a nyelvben is. Ahogy a *wanax* és hērész, mint rang eltűnt, ezzel együtt e szavak jelentése is elavult mint szekuláris titulus, és csupán az archaizáló szöveggörnyezet számára maradt fenn tartva, melynek kerete a bronzkor volt. Ez a hősköltészet, melyben a ἦρως már a szöveg keletkezésekor is régies kifejezés lehetett. Talán a bronzkori hērészokat magasztaló énekmondóknak köszönhető hogy a „hērészok” kifejezés jelentésének metonimikus kiterjesztése révén mindazokat kezdte jelenteni, akik abban a régmúlt korban éltek (Currie, 2005. 65-70). Currie elképzelése szerint az archaikus és klasszikus kor görögjei számára az epika, és az általa megörökített időszak: modern terminussal a bronzkor hērészai egyrészt szekuláris jelentőséggel rendelkeztek, mely nagyjából a Kerekasztal lovagjainak státuszával vethető egybe (lévén, hogy ők is egy rég kihalt lovagrend tagjai), másrészt viszont vallásos jelentőséggel is, ez pedig leginkább a keresztény szentekére emlékeztet. Azonban a szentek listája nyitott, oda az 1. században élt szentek mellé akár maiak is felvételt nyerhetnek. Továbbá; csak a halálát követően válhat valaki szentté, de akit már egyszer szentté avattak, arra valamilyen szinten úgy tekintenek, mint aki életében is szent volt. Currie szerint a hērész szekuláris használata ugyanakkor valószínűleg korlátozottabb volt, mint a „(Kerekasztal) lovag(ja)” terminus, vallásos használata viszont nyitottabb volt, mint a „szent” titulusé.

A hērész szó értelmezésének másik megközelítése az etimológia. Érdemes ezt Fustel De Coulanges egy vonatkozó jegyzetével kezdeni, mely a XIX. században megjelent, de máig értékes tanulmányában, *Az ókori községben* található. „Valószínű, hogy a ἦρως szónak eredeti jelentése vala: *halott*. A felirat nyelve,” (t.i. a sírfeliraté) „mely... a régi értelmet leginkább fenntartja, gyakran alkalmazza a ἦρως szót az egyszerű *halott* jelentésének kifejezésére” (Coulanges, 1883. 23). Ezzel egybecseng, amit Bachofen ír *Az anyajog*-ban: „Tetzés szerint... a földet *to erinek*, *hé erának* nevezik... *Héra* az argosi föld-anya... *hērós* a földdel újra egyesült; Déméter

²²⁰ Ez utóbbi kettő említi a Triszhērész nevű lényt, akiről egy későbbi fejezetben még lesz szó.

föld-lelkéhez tapadó, benne tovább élő hős...” (Bachofen, 1978. 198-199) Graves is valami hasonlót állít: „A hős, miként már a szó is sejteti, Hérának feláldozott szent király volt, akinek teste a földben nyugodott, lelke pedig elszállt andalogni Héra paradicsomába az Északi Szél mögé.” (Graves, 2001. 47). Bár a hős szó etimológiája korántsem nevezhető bizonyítottnak, a fenti néhány példa arra mutat, hogy a hős a halállal és a halottat magába fogadó földdel állt szoros kapcsolatban. És valóban; lényegét tekintve – ha nem is kizárólagosan! – a hőszkultusz halottkultusz.

Héroszkultusz és hősmitológia²²¹

A мүкénéi fellegrvár Oroszlános Kapuján átlépve az első, ami az ember szemé elé tárul, a királyok kőlapokkal övezett aknasírfjai; az A-sírkör. E kőlapokkal a küklopus falak fölépülte után kerítették el a korábbi királyok nyughelyét, mely arra vall, hogy a falakon belüli sírokat igyekeztek elkülöníteni az élők világától. A sírkörzet feltárási munkálatai során a régészek erőfeszítéseinek hála felszínre került egy alacsony oltár is, mely a hősztisztelet aktív jelenlétére utal. Bár a kultikus aktivitás pontos természete még nem teljesen tisztázott és maga az oltár sem tűnik általános kelléknek a későbbi мүкénéi sírokban, más hasonló oltárokat is találtak Görögország szerte; Messzéniaiban, Argoliszban, Dendrában és Vapheionál. A szóban forgó oltárt egyébként az A-sírkör IV-es számú sírja felett fedezték fel és aligha szolgálhatott más célt, mint hogy a holtak tett felajánlások, nevezetesen az itáláldozatok és a fölötté legyilkolt véresáldozatok véreinek gyűjtődénye legyen (Katsapis, 2006. 133). Az itt zajló kultusz idejében мүкéné urai feltehetően nem azonos dinasztiaiból származtak azokkal, akiket a sírkörzetben örök nyugalomra helyeztek. (Legalábbis a korszak temetkezési szokásaiban bekövetkezett változások erre engednek következtetni.) A kultusz megléte mégis azt sejteti, hogy az egymást váltó, egymással vérségi kapcsolatot felmutatni talán nem is tudó uralkodóházak tisztelettel övezték elődeiket (mitológiai környezetbe helyezve; a Pelopidák tisztelték a Perszeusz dinasztiaát).

A királyokon kívül a városok alapítói is kultikus tiszteletben részesültek (jóllehet a mítikus időkben ezek maguk is királyok voltak). Athénban temploma volt Kekropsznak és Thészeusznak is, Thérán Theraszt, Milétoszban Néleuszt részeseítették isteni tiszteletben. A történeti idők szereplői közül; Khersonészoszban Miltiadésznek, a szürakuszai Aetna városában pedig Hierónnak járt az alapítók kultusza. A második századi utazó, Pauszaniász számára, valamennyi város képes volt felidézni alapítója nevét, családáját és hősies cselekedeteit. E nevek és tettek a vallási élet részét képezték, mit évről évre felidéztek, s így nem kophatott ki az emlékezetükből (Coulanges, 1883. 200–201).

221 A kultusz a „mag”, amelynek a mitológia a „holdudvara”. A hőszkultusz és a hősmitológia két teljesen eltérő tartalmú fogalom, ám ebben a fejezetben a legváltozatosabb módon fog keveredni a kettő; a hősökhoz kötődő képzetek általános bemutatásához ez egy megfelelő módszer.

A héroszkultusz egyik legjelentősebb elemét képezik a temetéshez kapcsolódó szertartások. Amennyire megállapítható, ezek a rítusok a műkénéi kortól kezdve nem sokat változtak a történelem során (Felton, 2009. 25–26). Először ravatalra helyezték a tisztára mosott, illatszerekkel megkent elhunytat, hogy a hozzátartozók a hagyományoknak megfelelően megsirathassák. A „kiterítés” napját követő éjjelen a testet a sírhelyhez vitték, ahol étel-, ital- (bor), és olívaolaj-áldozatot mutattak be a halottnak. A halált nem tekintették véglegesnek, az elhunyt továbbra is „hatni” tudott az élők világára, jelen volt a föld alatt vagy a sírnál, ezért a holttal együtt eltemették mindazt, miről úgy vélték szüksége lehet rá; ruhát, ékszer, fegyvert és edényeket. Ezek a sírmellékletek nem a hétköznapi tárgyak köréből kerültek ki. Díszruhák, csodálatos, harci- és vadászjeleneteket ábrázoló berakásos pengék, arany halotti maszkok, melyeknek Egyiptomon kívül nehezen találni mását – ezek alkoták a férfiak kíséretét a túlvilágra. Fülönfüggők, mives nyakláncok és ornamentális aranylemezekkel dúsan varrt öltözékek képezték a női sírmellékleteket. Diadémok, köves és aranygyűrűk mindkét nem temetkezéséből kerültek elő, néha pedig olyan egzotikus tárgyak is elkísérték a holtakat, mint az a strucctojás, amit Schliemann fedezett fel a műkénéi A–sírkör egyik aknájában. A temetési szertartáshoz állat-, és/vagy ember-áldozat is tartozott; a halottal eltemették feleségét, ágyasait, szolgálait és lovát.²²² Akhilleusz tizenkét trójai ifjat „nyakazott le” Patroklosz sírjánál²²³, s midőn már ő maga is a föld alatt nyugodott addig nem engedte hazatérni a Tróját feldúló, győztes akhájokat, míg azok neki Polüxenét oda nem adták.²²⁴

A temetés nélkülözhetetlen fontosságú volt a görög vallásban, mert a lelket ez által kötötték földalatti székhelyéhez (az elhaltolt testhez), s ezzel biztosították, hogy ne váljék nyugtalan, bolyongó szellemmé. A kísértő lélek folytonosan zaklatta, ijesztgette az élőket, természetükre pusztulást, rájuk magukra betegségeket bocsátott. A szellem rosszindulatát önnön szerencsétlensége váltotta ki – a sír nyugalmának és a neki járó áldozatoknak hiánya –, így érthető, hogy az ókor embere jobban félt attól, hogy esetleg temetetlen marad, mint magától a halálnak tényétől. Ezért könyörgött Hektór, hogy ha legyőzi Akhilleusz őt, temetetlenül ne hagyja,²²⁵ ezért különösen kegyetlen az istenekkel szemben tiszteletlen kisebbik Aiász halála, aki a tengerbe veszett (Homérosz: *Odüsszeia* IV. 499–511), és ezért számított a legsúlyosabb

222 Tokarev 1988 *Polüxené* címszó, Katsapis, 2006. 133. Számos ló- és kutyacsontváza a régészeti bizonyíték az állatáldozatok gyakorlatára. Példa rá: Vapheio, Marathon, Aidónia és Mükéné.

223 *Csámpászlábú barom, hízott kos hullt tömegestől | ekkor a máglya előtt; ... | Mézzel olajjal telt korsókat tett kerevetje | mellé még, és négy meredeknyaku szép paripát is | nagy sebesen máglyára rakott, sóhajta erősen. | Hív ebe száma kilenc volt Patroklosznak, ezekből | most kettőt nyakazott le Akhilleusz és odadobta; | majd a nemes trószok seregéből őlt le tizenkét | ifjú vitéz ércel (Iliász. XXIII. 166–176.)*

224 *Péleusz sarj Akhilleusz megjelent a sír | ormán, s itt tartja mind a hellének hadát, | habár ma már eveznének honuk felé: | nővéremet, Polüxenát kívánja, hogy | a sírján drága áldozat, s dúd díj legyen. (Euripidész: *Hekabé* 37–41.)*

225 *Kérlek a lelkedre, s térdedre is és szüleidre, | rajtam akháj ebeket lakomázni ne hagyj a hajóknál: | vedd inkább az aranykincset, meg a sok rezet értem, | mit neked édesapám és úrnő édesanyám ad: | és add ki nekik tetemem, hogy a trójai férfiak és nők | nekem, a holtaknak a máglya tűzét adják, ahogy illik. (Iliász XXII. 338–343.)*

ítéletnek az antik társadalomban, ha valakitől a sír nyugalma megtagadták. Az antik drámaírók többször is központi problémává emelték e kérdést; elég, ha pusztán Euripidész *Hekabéjára* gondolunk, hol Polüdórosz végtisztességének kérdése merül fel. Vagy ki ne emlékezne Kreón ítéletére Szophoklész *Antigonéjából*? Az *Iliász* Priamosza saját életét kockáztatva lopózik be az akháj táborba csak hogy fia holttestét Akhilleusz neki kiadja. Agamemnón sem a „nagy” Aiasz, sem Palamedész testét nem engedte elhantolni (Szophoklész: *Aiasz* 1047–1050, Philosztratosz 33. 32). De nem csak a költői hagyományból ismeretes az, hogy a holtak eltemetése milyen központi szerepet töltött be a görögök gondolkodásában. Még a hadban álló felek is kiadták egymásnak halottjaikat, s temetésük idejére fegyvernyugvást hirdettek (Thuküdidész V.11, VI.71. és egyéb helyek). Éppen ezért keltett nagy felháborodást az az eset, amikor i.e. 424-ben az athéniak felett győzedelmeskedő thébaiak megtagadták a holtak kiadását, s a hozzájuk ez ügyben érkezett követnek dolgavégezetlenül kellett visszatérnie övéihez. De még ők is engedékenynek mutatkoztak néhány héttel később, mikor az athéniak másodszor is e kéréssel fordultak hozzájuk. Igaz addigra bevették Déliont, s az Apollón–szentély melynek visszaadásától tették függővé a testek kiszolgáltatását már birtokukba jutott (Thuküdidész IV. 97-101).

Ami pedig a holtak eltemetésének módját illeti, úgy tűnik Szophoklésznel a jelkéspep elföldelés is elegendőnek bizonyult – Antigoné csupán vékony porréteget hintett Polüneikész testére –, más esetben azonban előfordult, hogy a temetésnek pontosan úgy kellett lezajlania, miként azt a halott megkívánta. Jó példa erre a Császárelrajzok írójának, Suetoniusnak az alábbi, Caligula császárra vonatkozó leírása:

*Holttestét titokban a Lamia-féle kertekbe szállították, és miután félig-meddig elégették egy hevenyészett máglyán, húztak fölé egy vékony gyeptéglaréteget. Később a száműzetésből hazatérő nővérei kiásták, elhamvasztották és eltemették. Köztudott, hogy míg ez be nem következett, a kert őreit kíséretük zaklatták; a házban pedig, ahol megölték, egyetlen éjszaka sem múlt el valami háborzongató esemény nélkül, míg végül maga a ház is leégett. Vele egy időben halt meg felesége, Caesonia egy centurio kardjától, és a kislánya is, akit a falhoz vágtak (Suetonius: *Caligula* 59).*

Itt tehát a temetési szertartások és imaformulák tökéletes végrehajtását követelte meg a szellem. Caligula életében is erőszakos és követelődző férfi volt, úgy tűnik, jellemén nem sokat változtatott, hogy életének fonalát eltépték a Sorsistennők. A megfelelő imák és varázsmondások a lelket a sírba zárták, ezek híján az könnyen visszatérhetett az élőket kísérteni. S ahogy léteztek varázsf formulák a lelkek lekötéséhez, épp úgy akadtak ellentétes hatású imák is, amelyekkel azokat a sír üregéből az élők világába szólíthatták. A halottak, pontosabban a hērőszak megidézésnek módjáról a későbbiek során lesz majd részletesebben szó, itt csupán még egy példával szeretném érzékeltetni, hogy mennyire komolyan vették a görögök halottjaik

eltemetését és mily szigorúan torolták meg az e téren megmutatkozó hanyagságot. A peloponnészoszi háború során az Arginuszainál zajló tengeri ütközetben az athéniak győzelmet arattak, de huszonöt athéni hajó is hullámsírba merült. A hadvezérek előbb a holttestek összeszedése mellett döntöttek, utóbb azonban eltántorította őket ettől a rájuk szakadó szél és zivatar. Abban, hogy az időjárás visszavonulásra készíthette őket, szerepet játszott az a tény is, hogy ők poliszuk felvilágosultabb, műveltebb köréhez tartoztak; azt a nézőpontot vallották, hogy a lélek teljesen elkülönül a testtől, előbbinek sorsa szemernyit sincs az utóbbihoz kötve, a lélek nyugalma nem a földbe vagy hullámsírba zárt tetemtől függ. Ilyen megfontolásból nem kockáztatták hát a saját életüket a holttestek összegyűjtése végett, s bár az ütközetet megnyerték, az athéni népbíróság utóbb halálra ítélte őket hanyagságuk miatt (Xenophón: *Hellénika* I. 6. 33, I. 7. 1–34, Coulanges, 2003. 13).

A következőkben szükséges röviden kitérni a hamvasztásos és sírgödörös temetés viszonyára is. A halottaknak a görög vallásban és mitológiában betöltött szerepéről írt cikkében Debbie Felton 2009-ben. Azt írja, hogy az i.e. 1200-as éveket megelőzően illetve kb. 900-tól az archaikus korig a sírgödörös temetés volt népszerű, 1200 és 900 közt, valamint az archaikus kortól a klasszikus korig inkább a hamvasztást részesítették előnyben, míg ezt követően mindkét módszer egyforma népszerűségnek örvendett (Felton, 2009. 25). Ez egy elég általánosan elfogadott álláspont a kutatók körében, noha Wilhelm Dörpfeld ezt a nézőpontot már a huszadik század első évtizedében elég világosan megcáfolta. Mivel indokatlannak tűnik az az állítás, hogy az ókori görögök időről időre változtassanak temetési szokásaikon, ezért a továbbiakban a Dörpfeld képviselte álláspontot fogom elfogadni és követni. Eszerint egészen a legkorábbi időktől a kereszténység elterjedéséig mind a két temetési eljárás használatban volt. Azonban nem egymás mellett, mint ahogy az magától értetődő lenne, hanem egymás után. A halottak maradványai enyhébb vagy erősebb égetést követően kerültek elföldelésre, attól függően, hogy az illető otthon, vagy hazájától távol hunyt-e el.

A görögök körében általános volt a szokás, hogy ha valaki idegenben vesztette életét, annak maradványait, amennyiben volt rá mód, hazaszállították. Ha erre nem adódott alkalom, akkor legalább egy üres sírdombot, *kenotaphiont* állítottak a tiszteletére. Ahogy Euripidész Helenéje mondja: „Tengerbe haltál, én azért e föld urát | megkérném, pusztá sírba hadd temethesselek.” (Euripidész: *Helené* 1057–1058.) Vergiliusnál az elhalt Deiphobus hőshöz szól így Aeneas: „Akkor üres sírhalmot emeltem a trójai parton, | ... | Fegyvered és nevedet ma is őrizi e hely, de a tested | ó társ, nem leltem, s nem tettem az otthoni földbe.” (Vergilius: *Aeneis* VI. 505–508.) A meg nem talált, vagy haza nem szállítható tetemet egyazon szertartással búcsúztatták, mint azt ki szokásos temetésben részesült. Áldozatokat, mellékleteket hasonlóképpen juttattak neki, s abban reménykedtek, hogy a test nélkül is sikerül a sírba rejteni, oda elzárni az illető lelkét (Euripidész: *Helené* 1240–1265., Vergilius: *Aeneis* III. 60–67). Mindenesetre a rokonok részéről vállalt kockázat (Antigoné, Priamosz), amiről az írásos források beszámolnak, azt mutatják, hogy csak a legvégső

esetben igyekeztek kenotaphion állításával helyettesíteni a rendes temetést. Amennyiben volt rá mód, minden nehézséget vállaltak, hogy a holttest valóságosan is a hazai földre kerüljön. Példának okáért egy külföldi hadjáratuk során a spártaiak mézben konzerválták Agészipolisz holttestét, majd hazaszállítását követően királyi temetésben részesítették (Xenophón: *Hellénika* V.3.18). Ez az eljárás azonban nem volt alkalmazható mindenkinél, különösen, ha egy-egy ütközet után a harcosok népes serege maradt a csatatéren fekvő, éppen ezért a görögök két külön fajtáját alkalmazták a halotthamvasztásnak. Az egyik a teljes hamvasztás volt (erős égetés), mely után csak a csontok maradtak vissza, utóbbi pedig az úgynevezett szárítás (gyengébb égetés), amely a test megóvását, egyfajta mumifikációt jelentett. Az utóbbi változat volt az elterjedtebb, ilyen alkalmaztak a mükénéi sírkörök tetemeinél is, ahol valóban találtak „szárazsított” húst is a csontokon kívül, az előbbi, vagyis a teljes elégetés pedig azoknak az idegenben elhunyt görögöknek járt, kiknek testét nem tudták mézzel konzerválni, de maradványaikat mindenképp haza kívánták szállítani. Erről lehet találni leírást Thuküdidésznél, ahol is arról van szó, hogy az egyik ütközet után az athéniak máglyára rakták a halottjaikat, majd másnap a csontok összeszedését követően hazahajóztak (Thuküdidész: VI.71). Másik érdekessége a külföldön eltemetett temetésének, hogy nem csak odahaza földelték el őket, hanem hamvasztásuk színhelyén is sírhalmot emeltek számukra. Pontosabban; a csontjaik a hazai földre, maradványaiknak egyéb hamvai a máglya és a siri áldozatok hamvaival együtt az égetés helyszínén kerültek eltemetésre. Ennek a szokásnak legegységertelműbb leírását az Iliászból lehet megtalálni, ahol az idős Nesztór így szólítja meg Agamemnont:

Átreidész, s ti, az összes-akhájok többi vezére,
jaj, be sokan haltak meg már hosszúhajú hősök,
itt a Szkamandrosznál ontotta ki éjszínű vérük
érdes Arész, s Hádész házába suhant le a lelkük. 330
Szüntesd hát seregünk viadalmát hajnalidőben,
mink azután hordjuk szekerekkel a holtakat össze,
ösvérrel meg ökörrrel; s égessük meg utána
itt a hajók közelében, hogy majd gyermekeiknek
csontjaikat vigyük el, mikor újra hazánkba hajózzunk. 335
S máglyájuk mellett egyetlen halmot emeljünk
mindjűknek,...
 (Homérosz: *Iliász* VII.327–337.)

Patroklosz temetéséről pedig így rendelkezik Achilleusz, miután testét máglyára helyezte s az ott hamvadt el az egész éjjel égő láng felett:

Átreidész, s ti, az összes-akhájok többi vezére,
Oltsátok legelőbb el a máglyát lángszínű borral,
végig, ahol csak a tűzláng pusztította: s utána

*szedjük Patroklosz csontját, a Menoitiadészt,
 össze igaz gonddal: könnyű lesz rája akadni: 240
 mert hisz a máglyának közepén feküdt, de a többi
 legszélén hamvadt, paripák és emberek együtt.
 És kettős hájrétegben szinarany csészébe
 rejtjük, míg magam is Hádész házába hanyatlok;
 s azt akarom, hogy sírhalmot ne nagyot magasítsunk, 245
 csak középest; de utána, akhájok, e halmot is újra
 rakjátok magasan, szélesre, ti mind, akik engem
 sokpadu gályáknál túléltek hátramaradva.
 (Homérosz: Iliász XXIII. 236–248.)*

Vagyis Patroklosz csontjait aranykorsóba gyűjtik, míg egyéb maradványai, s a máglya fölé sírdombot halmoznak. Halála után Akhilleuszt is itt égetik majd el – kívánsága szerint –, s ekkor a halmot magasabbra púpozzák, míg a két hős csontjait honi földükre szállítják az őket túlélő akháj harcosok. A görögök írott hagyománya mindig, mindenütt égetésről beszél, a fentebb említett téves nézet, mely a temetkezés és a hamvasztás ciklikus változását propagálja nem másból ered, mint a régészeti leletek téves megítéléséből. Eredendően két lehetőséggel számoltak ugyanis; a sírok tartalma vagy temetés vagy hamvasztás maradványát kellett hogy tartalmazza. Utóbbira azonban csak akkor gondoltak, ha olyan edényre bukkantak, mely pusztán hamvakat vagy igen csekély mennyiségű csontmaradványt tartalmazott. Ahol viszont még valamennyire ép csontokat fordított ki a régészek ásója, ott adótnak vélték, hogy temetkezésről és nem hamvasztásról van szó. Amennyiben égésnyomokat, vagy faszénmaradványokat is felfedeztek, úgy azt az áldozati tűz nyomainak tekintették. Holott az ókori hamvasztás a maival ellentétben nem csupán hamut és csontszilánkokat hagyott maga után, de többé-kevésbé ép csontokat is, ráadásul a legtöbb égetésnek nem is a teljes hamvasztás volt a célja, inkább egyfajta tartósítás.²²⁶

Ugyancsak a hérószok temetésével kapcsolatos egy különleges szokás, melyet közvetlenül a halott nyugalomra helyezése után a sír felett rendeztek. A temetési versenyküzdelmekről van szó. Ennek alapos ismertetése megtalálható Hornyánszky Gyula még a múlt század hajnalán írt szép tanulmányában (Hornyánszky, 1900), melynek eredményeit én is követem az itt következő rövid ismertetés során. E küzdelmek legértelmesebb leírása Homérosznál olvasható, aki a Patroklosz tiszteletére rendezett versenyjátékokról emlékezik meg hexameteireiben. Az *agón*, a sír mellett zajló verseny a maga kezdeti állapotában korántsem játék volt, hanem sokkal inkább küzdelem. Az egyes versenyszámok díját az elhunyt hagyatéka képezte, miként a sírnál zajló halotti tor is eredendően a halott nyomban szétosztható örökségét, az ételt–italt volt hivatott a rokonok, barátok körében hozzáférhetővé tenni. Később vált csak szokássá, hogy a versenyek díja valamely jelképes tárgy lett; többnyire az

226 A hamvasztás és temetés viszonyáról, illetve az erősebb és gyengébb égetésről lásd még Dörpfeld, 1916.

adott verseny felett elnöklő istenség szent növényéről metszett ág vagy abból font koszorú. Homérosznál még szó sincs arról az idealizálásról, mely a versenyjutalmat ily jelképes tárgyakban állapítja meg. Nála a versenydíjak – tripusz, ló, rabszolgák – mindig pontos értékük megadásával és hangsúlyozásával szerepelnek. Patroklosz temetések az akhájak számos versenyszámban mérik össze erejüket, ügyességüket. A birkózás díjaként Akhilleusz

*háromlábú edényt, tűzállót, drága tizenkét
ökröt is érőt szánt annak, ki felülkerül ebben:
s asszonyt állított a legyőzöttnek a körbe,
négykör-értékű, számos munkában ügyes nőt.*
(Homérosz: *Iliász* XXIII. 702–705.)

705

S még Homérosz koránál jóval később sem mindenütt vált általánossá, hogy az *agón* díja valamely jelképes semmiség legyen. A Panathénaiak (mert valamennyi vallási versenyküzdelem, köztük ez is a sír melletti versenyküzdelemből fejlődött ki) díjként pajzsot lehetett nyerni, míg másutt sisakot, ruhát vagy akár teljes fegyverzetet is. Mindez arra vall, hogy e versenyek célja eredendően nagyon is reális haszon szerzése volt. Ami azonban még fontosabb, hogy a legkésőbbi korok vallási versenyei során is élt a hit, hogy a győzelem az adott ünnep istenségének jóindulata révén, annak hathatós segítségével érkezik, s ekképpen tőle való a versenydíj is: ezért is származott az újabb időkben divatos növényi versenyjutalom – ág, gally vagy koszorú – az ünnepet patronáló isten szent növényéről. Ugyanígy a hērőszok tisztelétére rendezett versenyek során a hērősz, vagyis a halott szelleme volt az, ki jelenlétével nem csupán gyönyörködött az őt megtisztelő küzdelemben, de annak kimenetelét is befolyásolta. Ő adott erőt a győztes versenyzőnek, s ő inspirálta döntésében a verseny bíróját, ha a vitás eredményt annak szava kellett, hogy eldöntse. Ezen említett bíró feladata volt, hogy a versenyek lefolyását felügyelje, a versenydíjakat kitűzze, s a győztesek közt kinek–kinek azt kiosssa. Maga a küzdelem tehát a sírnál jelenlévő lélek megörvendtetésére szolgált –, mint ahogyan nyilván Patroklosz szellemének kedveskedett Akhilleusz akkor is, midőn a Patrokloszt legyőző Hektór tetemét annak sírja körül szekere mögé kötve végigvonszolta –, így érthető az az elgondolás, hogy a hērősz, ki földméli lakhelyénél jelenlévőként az őt megtisztelő versenyekben gyönyörködik, aktív szerepet vállal e versenyek végkimenetelét illetően, s az azokat jutalmazó díjak – saját hagyatéka – kiosztásában is.

Az illő végtisztesség megadása, a megfelelő temetés, valamint a hērőszok tisztelvényében részesített holtak esetében a versenyjátékok rendezése és a sírok gondozása mellett a családtagok kötelessége volt az is, hogy minden évben megemlékezzenek az elhunyt halálának napjáról, amely napon például tej- vagy mézáldozatot kellett bemutatniuk a sírnál. A hērőszok számára felállított áldozati oltárok az alvilági istenek oltáraihoz voltak hasonlatosak; ezek alacsonyabbak voltak, mint az égi istenek oltárai és βόθρος (bothrosz), vagyis gödör illetve lyuk volt a nevük. Az áldozati állat

vére ezeken az oltárokon át folyt a sírgödörbe, de előfordult az is, hogy az ősöknek felajánlott vért, bort, tejet vagy más egyéb folyadékot egy földbe ásott mélyedésbe öntötték. Az áldozat, amit a holtaknak szántak, egyedül a holtaké volt. Az élők nem vettek részt közös lakomán a halottakkal: a nekik szánt italáldozatot elnyelte a föld, a véresáldozatot teljesen elégették (holokautosz), így ember abból már nem részesedhetett. Ezzel szemben az égi isteneknek felajánlott áldozat nagyját az áldozatot bemutatók fogyasztották el. Ez nem azt jelenti, hogy a hívek eleették az istenek elől az áldozat javát (mint azt Hésziodosz sugallja a mékónéi lakoma kapcsán) (Hésziodosz: *Istenek születése* 535–555), hanem azt, hogy a felsőbb hatalmaknak felajánlott és ezáltal megszentelt áldozaton, egy közös lakoma keretében megosztottak az istenségek az őket tisztelő emberekkel. Az égi isteneknek fehér állatokat áldoztak, nyakukat hátrahajtvá, míg az alvilág isteneinek és a hérószoknak feketéket, a föld felé lógó fejjel. Előbbieknek fényes nappal, utóbbiaknak éjszaka mutatták be az áldozatot. A zizek isteneihez az adott víz felé nyújtott kézzel imádkoztak, s a nekik szánt állat- és emberáldozatot elevenen vetették a folyam örvényei vagy a tenger habjai közé.

Az i.sz. II–III. században élt Philosztratosz pontosan beszámol az Akhilleusznak bemutatott halotti szertartások menetéről, melyet egy dódonai jóslat írt elő a thesszáliaiak számára. A leírás hosszasan ecsetel valamennyi apró részletet, s kiderül belőle, hogy Akhilleusz tiszteletére kétféleképpen kellett leölni az áldozati állatokat; egy fekete bikát a halott sírjánál, amit teljesen elégették a hérószoknak járó áldozatnak megfelelően, majd pedig a tengerparton egy másik bikát is, melynek belsősegeiből azonban maguk is fogyasztottak, ahogy az isteneknek bemutatott áldozatoknál szokás.²²⁷ Philosztratosz arra is kitér, hogy amikor a thesszáliaiak hanyagolni kezdték az áldozatok bemutatását, és ha végeztek is szertartást, azt mindig nappal tették, nem pedig az előírt rendben, Akhilleusz szörnyű haragra gerjedt, s megígérte, hogy valami nagy csapást küld rájuk a tenger felől. Több módja is volt annak, hogy egy halott kapcsolatba lépjen az élőkkel; álom formájában, jósdák segítségével vagy akár az élők általi megidézéssel. Az antik világban négy fő halotti jóshely volt. Ezek léte, valamint a többi, kisebb, halottidézést végző hely arra vall, hogy a holtak megidézése nem ment ritkaság számba (Felton, 2009. 31). Ami az Akhilleusz által kilátásba helyezett fenyegetést illeti, az egészen másként vált valóra, mint azt az ember képzelné, mondhatni egészen profán módon. A thesszáliaiakat ugyanis az a vád érte, hogy megszegték a bíborcsiga halászatának tilalmát, s ezért akkora bírsággal sújtották őket, ami sokukat nyomorba döntötte; földjeiktől, birtokuktól, lakóépületeiktől, minden ingó és ingatlan vagyonuktól megfosztotta (Philosztratosz: 53.8–23).

A hérószok külseje, már akár álombeli, akár halottidézés útján való megjelenésről is van szó, többnyire épp olyan volt, mint életük során. „*S most a szerencsétlen Patroklosz lelke közelgett, | éppen olyan volt, mint mikor élt, két szép sze-*

227 Akhilleuszon kívül két másik megistenült hősnek, Héraklésznek és Aszklépiosznak is áldoztak egyfelől mint istennek, másfelől pedig mint hérósznak. Héraklészre vonatkozóan Hérodotosz ennek magyarázatát abban látja, hogy valójában két ilyen nevű alak volt; egy ősi isten és egy hős. Hérodotosz II.44.

me, hangja | és nagy termete is; testét ugyanolyan ruha fődte”, írja Homérosz az Akhilleusz álmában megjelenő jóbarátról. Ami Patroklosz nagy természetét illeti, az minden hérósznak sajátja; mind a költői, mind pedig a történelmi hagyományban. A hatalmas testű hősökről fennmaradt és századokon át hagyományozódott elképzelés az i.u-i II. századra odáig jutott, hogy magasságukat négy–öt méterben határozták meg. Erről részletes tanulmányt készítettem *A műkénéi hérószok óriástermetének valóságalapja* címen,²²⁸ ezért itt most érdemes inkább más jellemzőket megvizsgálni alaposabban. Előfordul olyan eset is, amikor a hérósz nem abban a formában jelenik meg, amelyet élete során, hanem melyet halála elszenvedésének pillanatában viselt. Ez történik Próteszilaossal is a *Hőstörténetben*, de alighanem még jellemzőbb az a két leírás, mit Vergilius ad ezzel kapcsolatban; egyrészt az Aeneas álmában, Trója ostromakor megjelenő Hektórról, másrészt pedig az alvilágban sínylődő Priamosz-firől, Deiphobuszról:

Álmomban látom, szomorúan lép ide Hector,
itt van előttem, látszik, sűrűn omlik a könnye,
mint amikor meghurcolták és vére is omlott
megszennyezve a port, lábán átfűzve a gyepelő,
így tűnt fel nekem ő megváltozván. Nem olyan mint
Hector, akit láttunk, hogy jön felövezve Achillész
páncéljával, vagy gályára hajítja az üszköt. 270
Üstöke és szakála is összeragadva a vértől.
Hányszor megsebesült! Hurcolták körben az ősi
várfalainknál 275
(Vergilius: *Aeneis* II. 270–279.)

Priamidész Deiphóbus jött, rút teste sebektől
tépett, és vad vágás szétroncsolta az arcát, 495
mindkét karja levágva, fülét tőből lemetélték,
orra helyén csak a seb, csak a csonk volt, az feketéltet.
(Vergilius: *Aeneis* VI. 494–497.)

Nem véletlenül tűnt fel már korán a kutatóknak, hogy a híveik előtt megjelenő hérószok esetenként épp úgy viselték sebeiket a haláluk után, mint Jézus a mennybemenetelt megelőzően. Volt, aki a hasonlóság oly fokát vélte felfedezni, hogy nyíltan kimondta; egy időben Krisztust is feltámadó hérószként tisztelték követői (Bolonyai, 2011. 143. 17. jegyzet.). Merész feltevés, mely nem tűnik túl valószínűnek, de talán éppen az ókorban is meglévő hasonló kételyek miatt engedte Jézus, hogy testén a sebeket megérintsék a hitetlenkedők. Bizonyítván ezzel, hogy testi valójában van jelen hisz mint köztudott, a görög hérószokat nem lehetett megérinte-

ni, azok ködszerűen ellillantak a kíváncsiskodók elől. De bárhogy is volt, a héroszok több alakot is felölthettek, midőn az élőket meglátogatták. „*Az sohasem egyértelmű, hogy kinek az árnyát látja az ember. Sokféle árny létezik, folyton változó alakban*” (Philosztratosz, 21. 1) mondja Philosztratosz. Ugyancsak ő egy másik helyen arról beszél, hogy Próteszilaosz egyszer valódi mivoltában jelent meg valaki előtt és az menten megvakult (Philosztratosz, 4. 2). Ez a megjegyzés arra a veszélyre utal, mely az embereket fenyegeti az isteni lények társaságában. Zeusz, aki szintén számtalan alakot öltött fel, aranyesőtől a hattyúig, azonnal porrá égette Szemelét, mikor teljes isteni pompájában mutatkozott meg előtte (Ovidius: *Fasti* VI. 485, Philosztratosz, 4. 2). De ritkán jelent meg a hérosz személyesen. Még amikor bosszút akart állni egy rajta esett sérelmen, akkor is elég volt valamely csodajel formájában kinyilvánítani akaratát, hogy hívei a bosszút beteljesítsék. Így történt ez akkor is, amikor Artauktész, a perzsa helytartó meggyalázta Próteszilaosz szentélyét. A helytartó elszállította a hérosznak szentelt kincseket, nőket gyalázott meg az oltáránál, ligetét pedig kiirtatta és felszántatta. Az isteni holt erre úgy fejezte ki nemtetszését, hogy a kiszáritott és beszózott halakat életre keltetette, s azok úgy ficáncoltak, mintha épp most fogta volna ki őket a halászhaló. E csoda azt jelentette, hogy bár Próteszilaosz teste épp úgy ki van szárazságra (gyenge égetés révén) (Dörpfeld, 1916. 365–366), mint azok a halak, mégis elég élő ahhoz, hogy isteni hatalma segítségével megbosszulja a rajta esett sérelmet. A környék lakói erre megragadták Artauktészt, fiát a szeme láttára megkövezték, majd őt magát is átadták a kínos halálnak (Hérodotosz, VII. 33, IX. 116–120). Fennmaradt egy másik történet is, amely egyértelműen a mítoszok világához tartozik, mégis érdemes megismerkedni vele, mert jól szemlélteti, hogy milyen hatalmat tulajdonítottak a héroszoknak. Egy alkalommal az amazónok támadást intéztek Akhilleusz pontoszi szentélye ellen. A tenger felől érkeztek nagyjából ötven bárkán, melyekbe a lovaikat is behajózták. Legelőször is a szentélyt övező szent liget fáit akarták kivágni, de a fejszék gazdáik ellen fordultak, kinek a végtagjait hasogatták le, kinek a nyakába, fejébe vágtak. Ezután a lovakra bocsátott őrutletet a hérosz. Hegyes füllel, felborzolt sörénnyel vetették a földre lovaikat, majd tébolyult nyihogás közepette marcangolni kezdték azoknak testét. Habzsolva szürcsölték fel a vért, s pokoli lakomat csaptak a nők belsősegeiből, zsigereiből. Ez alatt Akhilleusz pusztító vihart kavart a tengeren és pozdorjává zúzta az amazónok flottáját. Végül pedig, miután a tébolyult és természetes hajlamaikból teljesen kifordult paripák a vízbe fojtották magukat, a hérosz hatalmas hullámot támasztott a tenger felől és azzal takarította el a szentély környékét borító véres torzókat és a deszkákká roncsolt hajóhad maradványait (Philosztratosz, 57. 8–17). Az amazónok keservesen meglakoltak merészségükért, de Akhilleusz egyébként is a vérszomjas héroszok közül való volt. Polüxénéről és a feláldozott tizenkét trójai ifjúról esett már szó. Ezeknek a történeteknek a sorába állítható az az elbeszélés is miszerint Akhilleusz lelke egy kereskedőt arra kért, menjen el Trójába és vásároljon meg neki egy ottani rabnót, aki a Priamidák és Dardanidák nemzettségének utolsó sarja. Mikor a kívánsága teljesült, s a kereskedő elhozta neki őt Leuké-szigetére, a fentebbi törté-

netben is szereplő pontoszi szentélybe, Akhilleusz „ízekre tépte, tagonként marcangolta szét a trójai rabszolgálynét”. Ennek oka az volt, hogy a nő egy vérből származott Hektórral, Patroklosz gyilkosával (Philosztratosz, 56. 6–10). Akármennyire is a mítoszok világához tartoznak ezek az elbeszélések, rávilágítanak, hogy Péleusz fia a nehezen megbékíthető, haragtartó hērószoek közé tartozott. Nem véletlen, hogy Akhilleusz haragja adja az egész Iliász vezérmotívumát, és ugyancsak nem véletlenül mondatja vele már Homérosz is azt, az előtte térdeplő, legyőzött Hektórnak, hogy „*készletne eröm meg a lelkem | nyers husodat falnom darabokban: olyat cselekedtél.*” (Homérosz: *Iliász* XXII. 346–347.)²²⁹

Az eddig elmondottak alapján látható, hogy okosan tette az ókor embere, ha ügyelt rá, hogy a halottnak megadja, ami azt megilleti, s úgy, ahogy illik, ha nem akarta, hogy egy nyöszörgő, bolyongó szellem vagy egy haragos hērószo áldozatává váljon. A halottak megbékítését és ártó szándékuk elhárítását szolgálták az olyan ünnepek is, mint az athéni Geneszia, vagy a Dionüszosz tiszteletére rendezett háromnapos Anthesztéria utolsó két napja. Ez viszont inkább tartozik az általános halottkultusz, semmint a hērószkultusz témakörébe, ezért e helyen nem kell vele részletesebben foglalkozni.

Szólni kell viszont bizonyos áldásokról is, mik az élőket egy elégedett hērószo részéről érhatték, hiszen ezek legalább olyan jelentősek voltak, mint a csapások. A halott, akit tiszteletben részesítettek éppúgy válhatott őrző „istenséggé”, mint gonosz lényé az, akit elhanyagoltak. Segíthette híveit jós- vagy gyógyító erejével, miként azt Próteszilaosz tette a sírjának közelében levő szentélyében, de isteni mintudásával akár egy költő segítségére is lehetett, ahogyan Odüsszeusz, aki az őt megidéző Homérosznak elmesélte a trójai háború történetét. Áldásban részesíthette híveit, átokkal sújthatta ellenségeit, s mint khthonikus²³⁰ lény hatással volt a földek termékenységére. A hērószkultuszon belül különösen eleven volt az az elképzelés, hogy a holtak sírja és a termékenység közt erős kapcsolat áll fenn. Egy hippokratészi töredékből ismeretes, hogy „a halottaktól valók a táplálékok, a növekedés és a magvak” (Ritoók, 1973. 79).

A hērószkultusz kimondottan egy-egy helyhez kötődött: ahhoz, ahol a hērószo sírja volt. Itt kaphatott választ az, aki kérdéssel fordult a hērószhoz, többnyire közvetett csodajeleken vagy álmokon keresztül. Próteszilaosz és Akhilleusz, akikről az a hír járta, hogy sírjuktól távol, szülőhazájukban is meg tudnak jelenni, a ritka kivételek közé tartoztak. A hērószsírok többnyire valamely városban vagy annak területén voltak, s ezek mélyéről örködött a város felett, oltalmazta a vidéket, s biztosította a földek termékenységét a hērószo. Nagy szerencse, nagy áldás volt az a városnak, ha ilyen halottal dicsekedhetett. Szophoklész *Oidipusz Kolónoszbán* című drámájában a halála közelségét érző Oidipusz maga jelöli ki Athénben a helyet, hová el kell majd temetni, s Athén királyához, Thészeuszhoz így szól:

229 Homérosz invocatiojának kezdete, az Iliász első sora, így hangzik: „*Haragot, istennő, zengd Péleidész Akhilleuszét.*”

230 Földdel kapcsolatos. Az alvilági isteneket is nevezték khthonikus isteneknek.

... <i>nem fogod</i>	626
<i>mondhatni Oedipusról, hogy haszontalan</i>	
<i>akója lett földednek...</i>	628
<i>Magam foglak most elvezetni, vezető</i>	1520
<i>nélkül a helyre, mely halálom helye.</i>	
<i>De ezt a helyet el ne áruld senkinek,</i>	
<i>sem síromat, sem a környéket merre van.</i>	
Így ez jobban fog védeni téged, mint ezer	
<i>pajzs, támadó szomszédok vad dárdáitól.</i>	1525
(Szophoklész: <i>Oedipusz Kolonosban</i> . 626–628, 1520–1525)	

Pauszaniász megerősíti, hogy Oidipusz sírja Athénban található, de hozzáfűzi, hogy utánajárva a dolognak az jutott a tudomására, hogy Oidipusz csontjait Thébaiból szállították oda át. Pauszaniász számos esetet feljegyzett, amikor általában valamely jóslatnak engedelmessé, a városok messzi tájakra szállították haza egy-egy hērősz maradványait. A jósdák parancsa tömör volt és egyértelmű: „*hozd haza Arkaszt oly szeretett földjére honának, | s szenteljél neki itt ligetet, s féld áldozatokkal*” – hangzott a delphoi Püthia szava egy alkalommal. Hektór csontjait meg a következő jóslat alapján vitték Ilionból Thébaiba: „*Hektór Priamidész | csontjait Ázsia földjéről hozdátok e tájra, | s hērőszként féljétek e hőst: Zeus rendelé ezt így*”. Hippodameia csontjait Olümpiába, Arkasz földi maradványait Mantineiába, Hektórt Thébaiba, Linosz csontjait Makedóniába, Thészeuszt pedig Athénbe szállították. A haláluk után hazautazó hērőszok történetei közül kétségkívül az akhájokat Trója alá vezető Agamemnónnak fiáról, Oresztészről szóló történet a legismertebb. Oresztész Tegeában nyugvó maradványait szintén egy jóslatnak engedelmessé szállították honi földjükre a spártaiak. A Püthia kinyilatkoztatása szerint Spárta csak akkor szabadulhat meg a Tegeától elszenvedett vereségsorozattól, ha Oresztész hazatér. A kalandos történet eseményeit Philosztratoszon, Pauszaniáson és az idősebb Pliniuszon kívül Hérodotosz is megírta a görögök és perzsák közti háborúról szóló nagy ívű könyvében.²³¹

Első pillanatra némiképp talán különösnek tűnhet az a buzgalom, mellyel az időszámításunkat megelőző VII.–VI. századi görögség a hērőszok maradványainak birtoklásáért síkra szállt, figyelembe véve azonban mindazt az áldást, mit e hősök még holtukban is – sőt kiváltképp akkor – nyújtani tudtak, erőfeszítéseik nyomban értelmet nyernek. Nem volt kicsiny dolog egy hērősz jóindulatának birtoklása. A görög mitológia hősei általában egy–egy jól körülhatárolt területen jeleskedtek, úgy mint például jóslás (Kalkhasz, Mopszosz), háborús hőstettek (Akhilleusz, Hektór), gyógyítás (Aszklépiosz), városalapítás (Kekropsz, Kadmosz) vagy olyan hősi tettek, mint az útonállók megbüntetése és szörnyek elpusztítása (Thészeusz, Perszeusz). Ezzel szemben a kultuszban (vagy haláluk után) a hērőszok hatásköre szélesebb körű is

231 A jósdák parancsára hazaszállított maradványokhoz: Pauszaniász, I.28.7, III.3.6, VI.20.7, VIII.9.3–4, IX.18.5, IX.29.8, Plutarkhosz: *Thészeusz* 36, *Kimón* 8, Pliniusz, VII.16.74, Hérodotosz, I.68.

lehetett. Volt már róla szó, hogy Próteszilaoszt, aki egyébként háborús hős volt, még ha nem is sok alkalma volt kitüntetnie magát a Trója körül zajló harcokban, mind gyógyító, mind pedig jóslatot adó hérószként nyilvántartották. A földmély eme tisztelt lakói azonban nem csak békeidőben nyújthattak jó szolgálatot az őket síri áldozatokkal megtisztelőknek. Oidipusz fentebb idézett szavai már elárulnak erről egyet s más, elsősorban azonban Aiakosz és leszármazottai az Aiakidák (Péleusz, Akhilleusz, Telamón és a „nagy” Aiasz) voltak ismeretesek, mint háborús helyzetben segédkezet nyújtó hérószok. Aiakosz egyik fiát és az attól való unokáját – Telamont és Aiaszt – Szalamisz szigetén tisztelték, míg Aiakoszt magát ugyanitt illetve Aiginán is nagy megbecsülés övezte több leszármazottjával egyetemben. A perzsa háborúk történetében oly jelentős helyet betöltő szalamiszi ütközet előtt a görögök segítségül hívták a közeli Szalamiszról Aiaszt és Telamont, Aiakoszárt és a többi Aiakidáért pedig egy három evezősoros hajót menesztettek Aiginára. Mire Themisztoklész a legénységhez intézett beszédét befejezte a kért segítség meg is érkezett (kétségkívül a mondott hérószok sírhelyéről, az Aiakeionból elhozott szobrokra kell gondolni. Ide tartozik, hogy kései jelenségként ismerhető fel az a tény, miszerint a hérósz elmozdítható kultuszszobra révén is kifejezheti tevékenységét). A tengeri ütközetet az a hajó kezdte, amelyik Aigináról az Aiakidákat elhozta, s a görög flotta győzelmet aratott a perzsák felett (Hérodotosz, VIII.64, 83-84).²³² Szintén az első helyen állt a csatasorban a lokrisziak hérósa a „kis” Aiasz is, ha népe segítségére kellett sietnie. Valószínűleg igazat lehet adni Hornyánszkynek, aki ezt úgy képzei el, hogy a benne bízó lokrisziak a csatarendben mindig egy helyet üresen hagytak számára (Hornyánszky, 1900. 53). Bár még ennél is hihetőbb, hogy valamely *promakhosz* jelenítette meg Aiaszt alakoskodás révén, talán épp egy Aiasznak tulajdonított fétis-páncél felöltésével; a falanx taktikát ismerve ugyanis egy üres hely a csatasorban meglehetősen problémásnak tűnik. Az esetet megörökítő Pauszaniász így emlékezik meg Aiasz hathatós segítségéről:

Leónümosz pedig, mint a krotóniak fővezére azon a ponton támadott az ellenséges seregre, ahol tudomása szerint Aiasz állt az első csatasorban, de sebet kapott a mellén, és mivel a seb nagyon kínozta, elment Delphoiba. Itt kérdésére azt a választ adta a Püthia, hogy menjen el Leuké szigetére, ahol Aiasz szintén meg fog jelenni, és meg fogja gyógyítani a sebet.

*...Később aztán gyógyultan érkezett haza a szigetről:
(Pauszaniász, III.19.12-13.)*

Végezetül pedig e fejezet zárlataként még egy vallástörténeti érdekességre szeretném felhívni a figyelmet, mely azonban némiképp túlmutat a hérószkultuszon, mondhatni tágabb összefüggésbe helyezi azt az ógörög vallási hiedelmek terén.

232 Ld. még a magyar kiadásban Hegyi Dolores jegyzeteit az V.80-hoz és a VIII.62-höz.

Arra a tendenciára gondolok mely a transzcendens szféra – mind az alsó, mind a felső mitológia istenvilágát értem – alakjainak félelmetes aspektusait mindinkább háttérbe szorítani igyekezett, s a hangsúlyt sokkal erőteljesebben fektette az istenség jótékony, kedvező, filantróp oldalára. Ez a folyamat a leghatalmasabbnak tekintett olümposziak körében éppúgy megfigyelhető, mint az archaikusabb elemek, a szörnyistenségek ősi világához tartozó, de az olümposzi korban is tovább élő lények esetében. A klasszikus korra a hajdani, félelmetes Égisten, derús, jóindulatú főisten-né vált; Zeus patér, Zeusz-anya lett belőle, a Görögországban őshonos, már a műkénéi kor hajnalán is ősi istenségek körében azonban a hasonló irányú folyamat többségében nem zajlott le ilyen maradéktalanul. A Heszperiszek metamorfózisa szinte teljesnek mondható; e Gorgókkal és Hárpiákkal rokon lények a klasszikus korra szinte maradéktalanul átalakultak szépséges tündérékké.²³³ A másik oldalon viszont ott vannak az Eirinnüszök, akiket hiába igyekezett Eumeniszekké alakítani a vallásos buzgalom, hiába igyekezett kicsavarni kezükből rézveretes korbácsukat és kigyófejüket a khariszok arcával pótolni, rémületkeltő, bosszúálló, a vérrel és sötétséggel rokon megjelenési formájuk mindig is túlsúlyban maradt. Ami a hérószokat illeti, az áldozat, a tisztelet elsősorban szintén a félelem miatt járt ki nekik, ahogyan az mindenkor és mindenhol, minden kultúrában azért járt ki eredendően a halottaknak. Az átalakulásnak azonban a hérószok sem állhattak ellen, s hazajáró, borzasztó, önmaguknak áldozatot és tiszteletet követelő, azok híján pedig irgalom nélkül büntető lelkek helyett egyre ambivalensebb lényekké váltak. Az átalakulás náluk sem volt teljes, sohasem váltak szentekké, bódhiszivatvákká vagy jazatákká. Valahol középen helyezkedtek el a Heszperiszek–hérószok–Erinnüszök sorban, a legősibb isteni lények szelídülési folyamatában, ahol az egyik oldalt (a kezdetet) a vallásos kegyetlenség, az *isteni* által felkeltett (*Rudolf Ottoi* értelemben vett) *tremendum* a másik oldalt (a végkifejletet) az erkölcsi vonatkozásokat is felölelő, önzetlen jószágosság jelöli. Megjegyzendő, hogy az utolsó stádiumot soha, semelyik isteni lény sem érte el maradéktalanul a görög vallásosság keretein belül.

A hérószkultuszról eddig elmondottak az archaikus-klasszikus korra jórészt teljesen kifejlődött elemeket tartalmazták. Azokat a mítoszokat és azokat a rítusokat, amelyeket a műkénéi korban élt „hősök”-höz kötöttek a későbbi idők görögjei. A továbbiakban azonban azt kell megvizsgálni, hogy létezett-e, létezhetett-e valamiféle hérószkultusz magában a műkénéi korban.

A wanax és a műkénéi hérószok

A hérószkultusz korai jelenlétével kapcsolatos vizsgálódást ismét csak Homéroszsal kell kezdeni, mint az első jelentősebb írott forrással. Az Iliászban és az Odüsszeiában gyakran kerülnek említésre elesett harcosok temetési halmjai,²³⁴ de

233 V.ö.: Lajti, 1922. 12-22., 1923. 15-21.

234 Pl.: *Iliász*, VII.85-91., VII. 332-337.; *Odüsszeia*, I.239-240., II. 222-223., IV.584. és több helyen.

ezek nem tűnnek az imádat helyszínének, sőt arra sincs utalás, hogy a rokonok látogatnák, vagy gondolnák őket. A legtöbb említésre kerülő sír és *kenotaphion* idegen földön van, így nem csoda, hogy elhagyatottan áll, s talán csak a korábbi ellenségek látogatják meg olykor, hogy megtiporva azt, kárörvendjenek fölötté (*Iliász*, IV. 176-181). Még az olyan jelentős vezetők, mint a lükiai Szarpédón vagy a trójai Hektór sírjánál sincs utalás kultuszra (*Iliás*,: XVI. 453-457., XVI. 671-675., XXIV. 799-804). Nincs a Tróját alapító Ilos sírjánál sem. Ez utóbbit rejtkehelyként és egy rögtönzött haditanács színhelyeként vették igénybe csupán (*Iliász*, X.414-415). Aiszúítés sírját kilátóhelynek (*Iliász*, II.792-793), Müriné sírját pedig gyülekezési pontként használták a trójaiak. Igaz ez utóbbiról valószínűleg nem is tudták, hogy egy régi harcost rejt, mert „Szederbokor Domb”-nak nevezték.²³⁵ Kérdéses, hogy a Patroklosz versenyjátékain a szekérszeny távolságát jelölő kő egy sírhoz tartozott-e; de akár igen, akár nem, kultusz egész biztosan nem kapcsolódott hozzá (*Iliász*, XXIII.. 326-333).

Néhány különleges személy megmenekül a haláltól Homérosznál, mert bírja az istenek jóindulatát, de, hogy bármiféle kultuszban részesültek volna, arról az ő esetükben sem hallunk. Az *Iliász*ban Héraklész az Olümposzra kerül, az *Odüsszeiában* pedig Ganümedészt ragadják magukhoz az istenek, nagy szépsége végett. Tithónosz Éosz hitvestársaként kerül említésre (igaz a halhatatlanságra való utalás nélkül).²³⁶ Menelaosz és Rhadamanthüs Élüszion mezején kap örökéletet (*Odüsszeia*, XI. 601-602., *Iliász*, XX.232-235). Kultusznak nincs nyoma. Homérosz hallgatása azért is feltűnő, mert gyakorlatilag kizárt, hogy ne tudott volna semmit a korai vas korban mindvégig igazolt, változatos kultikus gyakorlatokról. Az epikus hagyomány némasága e tekintetben talán arra vezethető vissza, hogy egy korban, ahol mindenki hős, nincs értelme egy hőszkultusznak. Ugyanakkor a költők gyakran mellőztek egy-egy hagyományt, hogy egy másikat hangsúlyozzanak. Ahogy Dodds professzor igen szellemesen megjegyezte: „*Homérosz tudta tartani a száját, ha akarta*”. Hogy ez mennyire így van, az majd különösen az ötödik fejezetben lesz nyilvánvaló, az alvilág-elképzelések kapcsán, de legalábbis egy „elszólása” Homérosznak a hőszkultusszal kapcsolatban is akad. Ez pedig az athéni Eretheuszra vonatkozik – akit úgy látszik – rendszeres áldozatban részesítettek a lakosok:

És kik Athént lakták, ama jólépültfalú várost,
földjét büszkeszivű nagy Eretheusznek, kit Athéné
táplált, Zeusz ivadéka (a Termőföld maga szülte),

545

²³⁵ *Iliász*, II. 811-815.:

*Egy meredek halom áll a mezőn, épp szemben a várral,
sík közepén s körülötte a tér szabad erre meg arra:
ezt Battieának hívják ott mind a halandók,
s fürge-futó Müriné sírjának az elmenyészők:
ott sorakoztak fel, segítő seregekkel a trószok.*

²³⁶ *Iliász*, XI. 1. A halhatatlanságra való utalás hiánya annyiban vethet fel kérdést, hogy az Aphroditéhez írt homéroszi himnusz pont azt beszéli el, hogy Tithónosz nem kapott halhatatlanságot.

*és a saját dús szentélyébe, Athénba, helyezte,
ott áldoznak Athén fiataljai néki azóta
barmokat és bárányt, ahogyan perdülnek az évek:*

550

Ez azonban kétségtelenül nem sok és összességében azt lehet mondani, hogy a hērőszkultusz kezdeteinek feltárásában Homérosz nem sok segítséget nyújthat jelen esetben. A keresést érdemes tehát máshol folytatni.

A mükénéi korból fennmaradt lineáris B szövegek bizonyítják, hogy a mükénéiek görög isteneket imádtak, s az egyik püloszi táblán (PyTn316.5) áldozati felajánlasként egy aranycsésze szerepel a Triszhērősz nevű lénynek (Németh, 2003. 36). Egy másik Lineáris B táblán kis mennyiségű rózsaoajat ajánlottak fel ugyanőneki és neve négy másik, részesesetben álló isten név mellett jelenik meg (Németh, 2003. 37. Ld. még Currie, 2005.65). E hatalommal bíró ősi figura és a hērősz-képzet eredete közötti kapcsolat nehezen vonható kétségbe. Feltehetőleg néhány ismert istenmítosz és hērősz-mítosz is létezett már a mükénéi korban, ha nem is mindenben egyezett meg a fennmaradt variánsokban szereplő tartalommal. E mítoszok meglétét látszik igazolni néhány művészi ábrázolás. Az egyik, egy dendrai kaptársírból előkerült üvegtábla, feltehetőleg a bika hátán utazó Európét ábrázolja, míg egy argív zsirkőgemmán két kentaur látható. A görög mitológiára utaló harmadik ábrázolás egy nagy oroszlánt jelenít meg és előtte egy férfit. Ugy tűnik, az oroszlán hátából egy fej nő ki, farka pedig abnormálisan hosszú. A lelet meglehetősen rossz állapotban maradt fent, de ha hinni lehet Martin P. Nilsson értelmezésének, akkor egy hērősz-mítosz ábrázolásáról van szó; a Khimairával megküzdő Bellerophón mítoszáról (Nilsson, 1972. 33-34).²³⁷ Nilsson egyébként *The Mycenaean Origin of Greek Mythology* c. kiváló könyvében a görög mítoszok egész sorát vezeti vissza a mükénéi korig. Érvelése igen meggyőző, s ha mindannak, amit állít csupán a töredéke igaz, jó esély van rá, hogy a hērősz – legalábbis, mint emberfeletti hős – képzete már a mükénéi korban is ismert volt. Megfigyelése szerint a mítoszokban szereplő alakok közül az apák neve szokott *-eusz* végződést kapni; Atrousz-Agamemnón, Tüdeusz-Diomédész, Néleusz-Nesztór, Oineusz-Meleagrosz, stb. Az *-eusz* végződésű nevek a régebbiek, ezeknek etimológiája bonyolult és bizonytalan, míg a későbbi nevek etimológiája elég nyilvánvaló. Azok a hērőszok, akiknek neve *-eusz* végződést kapott, korábbi korhoz köthetők. Ezt a nyelvi jelenséget támasztja alá az a mitológiai tény is, hogy a szokásosabb nevű hősök emezek fiaiként szerepelnek. Nilsson szerint az *-eusz* végű nevek eredete a mükénéi korig nyúlik vissza, míg a többi a homéroszi korig (Nilsson, 1972. 26, 43, 96). A thébai mondakör egyik ikonikus alakja, a kalüdóni Tüdeusz tipikus példája a korábbi korhoz köthető hērőszoknak. Nemcsak a neve a régi típusok egyike, de egyénisége is olyan bőséges és nyers maradványait őrizte meg a mükénéi kornak, amelyek Homérosz idejére már visszataszítótá váltak.

²³⁷ Nilsson értelmezését elég meggyőzően cáfolta Anne Rose *The Representation of the Chimera* című cikkében. Ugyanakkor a mükénéi pecsétnyomók ábrázolásai közt nem ritkák a szörnyekkel küzdő emberalakok, akik kétségkívül vagy istenek vagy hērőszok.

Meghatározó jellemvonásai az erőszakos természet és az elhamarkodott tettek. Jelleme jól összefér a viharos műkénéi koral, de divatjamúlt a sokkal emberségesebb homéroszi társadalomban. Nilsson szerint ez a karakter egész bizonyosan a műkénéi kor öröksége. Akárcsak a thébai ciklus másik hőse, Kapaneusz, kinek jellemvonásai csaknem Tüdeuszéval azonosak. A Kapaneuszhoz kötődő mítoszok közé tartozik az az említésre érdemes esemény is, hogy temetésekor a felesége, Euadné férje halotti máglyájának lángjai közé vetette magát. Nilsson elképzelhetetlennek tartja, hogy a mítosznak ez az eleme olyan viszonyok között keletkezett volna, amelyekről Görögországban Homérosz óta tudunk, ugyanakkor felhívja rá a figyelmet, hogy a szokás jól ismert más indoeurópai népek körében is. A thrákoknál, az indiaiak körében és a viking kori Skandináviában az özvegy ilyen szörnyű módon követte férjét a halálba. Euadné férje máglyáján való önkéntes halálának mítosza Nilsson véleménye szerint pre-görög eredetű és a műkénéi temetkezési szokásokhoz tartozhatott (Nilsson, 1972. 117-118). Ezt az elképzelést Persson és Hood (Hugehes, 1991 43, 45) is osztotta, és a szati²³⁸ szokásának megléte a műkénéi társadalomban olyan kérdés, amivel röviden bár, de mindenképp foglalkozni kell. Először a mitológiai utalásokat, majd pedig a régészeti leleteket veszem szemügyre.

A szati esetleges gyakorlatának első ismert görög példája, a Trója alatt elsőként elpusztult görög hērész, Próteszilaosz feleségének öngyilkossága. A *Küpriában* Polüdóra volt a neve, de a számos későbbi, mind szenvedélyesebbé váló változatban a sokkal népszerűbb Laodameia néven szerepel. Polüxené Akhilleusz sírjánál való legyilkolásáról ugyancsak feltételezték már, hogy a szati korai görög szokásának emléke. A történetet az *Ilioupersis* meséli el először, de kevés híján semmit nem lehet tudni a gyilkosság indítékairól és a részletekről. Az első jól kidolgozott változat Euripidésznél bukkan fel. A *Trójai Nőkben* Polüxenét, mint temetési áldozatot ölik meg Akhilleusz sírjánál. Még teljesebb változatában a *Hekabében* jelenik meg a történet, ahol Akhilleusz kísértete megjelenik a sírja fölött és magának követeli Polüxenét, mielőtt kedvező szelét támasztana a hazavágyó görögök számára. Polüxené itt hősiiesen vállalja az áldozat szerepét, és önként szolgáltatja ki magát Neoptolemosz pengéjének (Euripidész: *Hekabé*, 521-568). A *Hekabében* található leírás részleteinek többsége nyilvánvalóan euripidészi díszítmény, de mégis valószínűnek tűnik, hogy lényegét tekintve az *Ilioupersis* is úgy mesélte el a történetet; mint egy Akhilleusz kísértete által követelt emberáldozatot, amit a fia mutatott be.

Arról már volt szó, hogy Euripidésznél az *Oltalomkeresőkben* (Euripidész: *Oltalomkeresők*, 980–1071), Euadné Kapaneusz máglyájára veti magát egy köszirt-ről, de a gyász hatására elkövetett öngyilkosság a görög irodalomban korántsem korlátozódik az özvegyekre. Haimón Antigoné holtteste felett követ el öngyilkosságot (Sophoklész: *Antigoné*, 1231–1243) Iokaszté pedig Polüneikész és Eteoklész teste felett gyilkolja meg magát (Euripidész: *Phoinikiai nők*, 1455–1459). (Homé-

238 A feleség önkéntes halála férje elhunytakor. E szokás gyakorlása Indiában még a XX. sz-ban is előfordult, ezért annak neve – a szati – terminus technicussá vált. A dolog önkéntessége valójában igen kérdéses. Ld.: Kovács, 2008.

rosznál és Szophoklésznál Oidipusz vétké miatt teszi meg ugyanezt, előbbinél még Epikaszté néven.)

Úgy tűnik tehát, hogy ezekben a narratívákban sokkal fontosabb az esemény drámaisága, mint az, hogy egy feleség követi a férjét a sírba. Valójában a hellenizmus az a korszak, amikor ezek a történetek a legnagyobb népszerűségnek örvendtek (Oinóné-Parisz, Héró-Leander), és ezeknek a leírásoknak a vizsgálata sokkal inkább tartozik a klasszikus és hellenisztikus irodalom tanulmányozásának, mint a mükénéi vallásának az égisze alá (Hughes, 1991. 60–62).

A régészeti feltárások eredményei sem valószínűsítik sokkal jobban a szati megletét a mükénéi társadalomban, mint a mitológiai utalások. Egy Persson által feltárt közép helládikus²³⁹ sír Aszinéből egy 40 év körüli férfi és egy 30-40 éves nő maradványait tartalmazta. Mindkét csontváz zsugorított helyzetben volt, és a női csontváz részben a férfién helyezkedett el. Ez a szokatlan elrendezés és a tény, hogy az alsó csontváz nem volt megbolygatva, arra utalt, hogy egy időben temették el mindkettőt, és úgy tűnik, hogy Persson, mint a szati bizonyítékát vette figyelembe mindezt. Egy Goniából való közép helládikus sír (VII) ugyancsak két csontvázat tartalmaz; mindketten a bal oldalukon fekszenek, egymáshoz közel. A csontvázak mérete és a kisebbik koponyájának közelében levő három csonthajtú alapján Blegen megállapította, hogy egy férfi és egy nő csontvázáról van szó. Az elföldelés egyidejűnek látszik, és „*a két személy együttes temetése valószínűsíti, hogy férjről és feleségről van szó*” (Hughes, 1991. 43).

Fókuszba állítva az ugyancsak ebből a korból származó lernai temetőt, ami nem csak a legnagyobb, de a legjobban dokumentált feltárás is, látható, hogy a 228 sír közül, csak 16 tartalmazott egynél több testet. A több maradványt tartalmazó sír között volt, amelyikbe egymás után kerültek a testek, míg nyolc vagy kilenc esetben a kettős vagy többes temetés jó eséllyel egy időben történt. Ezekből a sírokból kettő tartalmazott egy-egy felnőtt férfit és nőt, és az egyik esetben az elföldelés szinte bizonyosan egy időben esett meg. Volt olyan sír, amely öt testet rejtett magában; egy férfit, három nőt és egy gyermeket. És volt további négy, amiben két-két férfi holttest volt; ezek közül legalább az egyikbe egyidejűleg temették a testeket. De a lernai temető többségében magányos sírokat tartalmaz és az hogy két férfit együtt temettek el, arra mutat, hogy az egyidejű temetések is inkább betegség vagy baleset következtében történtek.

Más közép helládikus temetők hasonló képet nyújtanak. Az aszinéi páros temetés, két páros temetés egyike volt a 105 feltárt sír közül, Gonia VII. sírja pedig az egyetlen volt (a hétből), ahol egynél több csontvázat találtak. Továbbá a korszak összes sírjának megközelítőleg a 12%-a tartalmaz egynél több testet, mindösszesen. Még a két mükénéi sírkőr aknasírjaiban – a *par excellence* uralkodó harcos osztály sírjaiban – sincs bizonyíték a szati szokására. A tholosz sírok temetési gyakorlatjaival kapcsolatban hiányosak az ismeretek, mivel a „temetkezésre” a legtöbb

239 I.e. 2000-1600.

esetben a padlón került sor, és a csontvázak nem maradtak fenn, mert a sírokat rendszeresen kifosztották. Az egyetlen páros temetése egy férfinak és egy nőnek a dendrai tholoszból került elő. A мүкénéi kamrasírokban szintén nem találták nyomát szatinak, habár ez esetben ez nem sokat nyom a latba, hiszen a sírokat újra felhasználták ((Hughes, 1991. 43–44).

A középső és késő Minósi²⁴⁰ kor feltárásai hasonló képet mutatnak. Az egyik knósszoszi kamrasír két csontvázat tartalmaz – az egyik nagyon rossz állapotban maradt meg – a temetési mellékletek alapján egy férfi és egy nő csontvázat. A „nőt” a talajon helyezték el, a „férfit” pedig a sír egyik fala mentén futó padkán. A sír feltárói szerint mindkettőt egy időben temették el, és „érdemes tehát megfontolni a lehetőséget, hogy a feleséget vagy ágyast megölték, vagy megölte magát, férje vagy gazdája halálakor.” (Hughes, 1991. 45.) Knósszosz térségében egy másik temetőben, egy késő minósi sírban (X) a legmélyebb rétegben talált két csontvázat, a temetési mellékletek alapján, óvatosan egy férfi és egy nő csontvázaként azonosították. Lehetséges, de nem bizonyos, hogy egyazon időben temették őket el. Ugyanebben a temetőben, egy középső minósi sír (XVIII) legalább kilenc temetés maradványait tartalmazza; közülük kettő lehet egy férfi és egy nő, akiket a jelek szerint egyszerre temettek el. A csontvázak háborítatlan helyzetben kerültek elő, és a „nő” karja a „férfi” bal térdén nyugodott.

Mindezek alapján látható, hogy az ókori görögök körében zajló emberáldozatokról szóló könyvében Dennis Hughes joggal kételkedik abban, hogy a мүкénéi kultúrában előfordult a szati. A lehetőséget ő sem utasítja el teljesen, de felsorolja azokat a kritériumokat, amelyek figyelembevétele szükséges volna a magabiztos állásfoglaláshoz ebben a kérdésben. Antropológiai vizsgálatokkal kellene meghatározni mindkét személy nemét és korát, a sírmellékletek vagy a csontvázak méretei önmagukban nem elegendők. Egyértelműen meg kéne állapítani a temetések egyidejűségét, vagy legalább kimutatni annak valószínűségét. Bizonyítani kellene a nő erőszakos halálát. Igazolni kellene a temetés különleges jellegét, ezen belül a nő alárendelt pozícióját a férfiéhoz képest. Ennek vagy a két személy temetési ajándékainak mennyiségében vagy a temetés módjában kellene megmutatkoznia (Hughes, 1991. 45).

A következőkben vissza kell térni a мүкénéi kor és a hērőszok közötti kapcsolatra. A továbbiakban a *φάναξ* (*wanax*) személyét kell alaposabban szemügyre venni, ugyanis a wanax istenségének kérdése az, ami egy lépéssel közelebb vihet az isteni hatalmú hērőszok képzetének kialakulásához.

Az állam feje a Mükénében székelő nagykirály, a wanax volt. A мүкénéi Βασιλεύς (*baszileusz*) – mely a klasszikus görög szó a királyra – egy sokkal kevésbé jelentős személy akkoriban. A wanax elnevezést a klasszikus görögben a Homérosz-szal szoros kapcsolatban lévő magas költészetettől eltekintve csak az istenekre használták. Hasonlóképp a мүкénéi szó az ő földjükre, a τέμενος-*ra* (*temenosz*) is, csak mint az isteneknek szentelt terület volt később használatban. Püloszban a seregek

240 Nagyjából i.e. 2000-1750, ill. 1750-1400.

parancsnokának szintén volt temenosza. Ez azt jelenti, hogy bizonyos értelemben mindketten istenek voltak. Ez az isteni természet a homéroszi terminológiában fennmaradt; „*tisztelt, mint csak egy isten*”, „*Zeusz táplált*”, „*Zeusz kedvelt*”, „*Zeusz szülte*”, stb. A nagy keleti királyoknak szintén isteni, vagy közel isteni természetük volt. Egy i.e. XIV. századi ugariti elefántcsont táblán a király egy istennő melléből iszik (istennő-szoptatta), s egy alalahi pecsétlenyomaton Alalah királyát „*Adu* (vagyis az isten) *kedvelté*”-nek nevezik. A hettita királyokat is „*az istenhez tartozó hős*”-nek tartották a birodalmi időszakban (az i.e. XV. sz.-tól). (Webster, 1958. 11.)

Mióta a lineáris B táblák felfedték a wanax jelenlétét a mükénéi társadalomban, sokan próbálkoztak vele, hogy tisztázzák személyének jellegzetességeit, különös tekintettel arra, hogy uralkodói mivoltán túl, mennyiben tekinthető istennek, és hogy ez az isteni jelleg már életében is jellemezte-e, vagy csak halála után lett az osztályrészévé. A sok vonatkozó tanulmány közül ezúttal csak Peter Walcot *The Divinity of the Mycenaean King* c. írásának eredményeit ismertetem. A szerző véleménye szerint a homéroszi költemények, a görög mitológia, a régészet és a lineáris B táblák tanúsága együttesen erősen azt sugallják, hogy a mükénéi királyt élő istennek gondolták, továbbá úgy hiszi, hogy ezt az attitűdöt a kortárs Egyiptom királyi ideológiájából vehették át a korai görögök. Walcot szerint az egyiptomi fáraó a szakrális király klasszikus példája: nem csupán istenhez hasonló, hanem valódi isten. A fáraó isteni eredetére számtalan dolog utal. Ezek közül az egyik egy theogámia képzete, vagyis hogy a főisten az uralkodó királynak álcázza magát és meglátogatja a királyi hitvest, hogy vele isteni utódot nemzzen. Két máig fennmaradt festménysorozat Hatszepszut (i.e. 1503-1482) és III. Amenophisz (i.e. 1417-1379), XVIII. dinasztiaabeli fáraók fogantatását ábrázolja. A tanulmány tárgya szempontjából a Deir el-Bahriban található negyedik festmény bír jelentőséggel. Ez Amun istent ábrázolja, amint I. Thutmózsiz feleségével, Ahmóze királynővel szemben ül. A képet kísérő egyik felirat sokkal többet árul el, mint maga a kép. Eszerint az isten, a nő férjének, Alsó- és Felső-Egyiptom királyának, I. Thutmózsiznak alakját öltötte fel és felkereste az alvó asszonyt, palotájának legfelsőbb részében. Az felriadt az isten illatára, és öfélése érkeztére elmosolyodott, aki pedig az asszonyhoz ment, s megengedte, hogy isteni alakban lássa őt. S míg a nő az isten tökéletessége láttán örvendezett, az isten szerelme ezt a tökéletességet töltötte bele a királyi hitves testébe (Walcot, 1967. 55).

A görög főisten is előszeretettel örvendeztetett meg halandó asszonyokat a szerelmével, ám ő sem látogatott meg bármely gyönyörű nőt, csak királyok és hercegek leányait. Zeusz számtalan alakot öltve csábította el a mitológia csodálatos asszonyait, de Alkéménével kapcsolatos légyottja leírásában a mítosz az eredeti, egyiptomi változatot őrizte meg, véli Walcot, hiszen itt a férj, Amphitruón alakját veszi magára. A szerző szerint, ha megfelelőképpen figyelembe vesszük Héraklész születéstörténetének különlegességét, és nem feledkezünk meg a Héraklész-mítosz mükénéi eredetéről, amit Nilsson meggyőzően igazolt (Nilsson, 1972. 187), az egyiptomi és a görög hagyomány közeli hasonlóságából kiderül, hogy a mükénéi király sem volt kevésbé szakrális, mint az egyiptomi. Walcot a továbbiakban valamennyi mítoszt és

szerepét érinti, amelyek e születéstörténettel foglalkoznak, én azonban a legjelentősebb helyek említésére szorítkozok csupán.

A mitográfus Apollodórosz elmondása szerint az istenek királya az idő alatt látogatta meg Alkménét, míg férje a teleboészek ellen viselt hadat:

Mielőtt Amphitrión hazaért volna Thébaiba, Zeusz Amphitrión képeben éjnek idején Thébaiba látogatott, az éjszakát háromszorosára nyújtva együtt hált Alkménével, és még a teleboészek közt történekekről is beszámolt neki. Majd megérkezett Amphitrión, s amikor észrevette, hogy felesége nem túlságosan örül neki, faggatni kezdte, mi baja. Alkméné azt felelte, hogy már előző éjszaka is együtt hált vele, hiszen akkor érkezett. Amphitrión végül is Teiresziasztól tudta meg, hogy Zeusz együtt hált Alkménével. Alkméné két fiút szült, Zeusznak az egy éjszakával idősebb Héraklést, Amphitriónnak meg Iphiklést.

(Apollodórosz, II. 4. 8)

Héraklész születésének története jóval korábbi forrásokban is feltűnik, de Apollodórosz beszámolója annyiban érdekes, hogy egyértelműen elmondja a mítosz legfontosabb részleteit. A legkorábbi beszámolót Héraklész fogantatásáról Hésziodosz *Aspis*ában, illetve az *Iliász*ban találjuk. Az előbbi költemény vonatkozó részének keletkezésést az i.e. VII. század végére, utóbbiét pedig az i.e. VIII. századra tehetjük. Sajnos sem az *Aspis*, sem az *Iliász* nem mondja ki nyíltan, hogy Zeusz álcát öltött magára, amikor Héraklész megfogant. Walcot mégis kimutathatónak véli, hogy az *Aspis* szerzője számára ez a részlet ismert volt. Az, hogy Zeusz Amphitrión alakjában tűnt fel, kikövetkeztethető két tartalmi elem hangsúlyozottságából. Ez Alkméné nagy hűségének kiemelése az 5–6 és a 9–10 sorokban, illetve „Zeusz hatalmas cselé”-nek említése a 28. és 30. sorokban. Aligha lett volna szükség hatalmas cselre, ha Zeusz csak egy nő megszerzésére törekedett volna. Ami pedig Alkméné hűségét illeti, annak jelentőségét Diodórosz Szikeliótész egyik megjegyzése tisztázza. Eszerint Zeusz azért jelent meg Amphitrión álcájában, mert nem óhajtott erőszakhoz folyamodni (Diodórosz, IV.9.3). Az, hogy az *Aspis* szerzője nyomatékosítja Alkméné hűségét, valószínűvé teszi a gondolatot, hogy ugyanilyen módon értelmezi az álca szükségességét. Walcot szerint a két motívum, Alkméné férje iránti hűsége és az, hogy Zeusznak álcára van szüksége, kölcsönösen feltételezi egymást, és aki az egyiket említi, tud a másiktól is.

Ugyancsak az egyiptomi gyakorlathoz köthetők Zeusznak az *Iliász* XIX. énekében elhangzó szavai, melyek Héraklész születését jósolják meg.

*„Istenek és Istennők, mind, hallgassatok énrám,
Hadd mondok ki, amit kebeleben sürget a lelkem:
még ma fiút fog a fényre segíteni Eileithüia,
és ura ez lesz majd minden körülötte lakónak,*

101

Az egyiptomi királyi ideológiára vonatkozó kutatások kimutatták, hogy a Deir el-Bahri hagyomány jellegzetessége a „születési jóslat”, három jellemző vonással. Ezek: hírközlés a fogantatást illetően, utasítás a gyermek nevét illetően és jóvendülés a gyermek eljövendő tetteit illetően (G. Widengren: *Myth, Ritual and Kindship*, 183-189. idézi Walcot 1967. 61). Deir el-Bahriban az Amun istent Ahmóze királynővel ábrázoló kép egyik kapcsolódó felirata így mutatja be az isteni sarjra vonatkozó születés jóslatot. *Karnak ura, Amun kijelenti előtte: Khnemet-Amun-Hatsepszut ezért a neve lányodnak, akit én testedbe helyeztem... Jótékony uralmat fog gyakorolni az egész földön. Lelkem (ba) az övé, hatalmam az övé, tekintélyem az övé, koronám az övé; ő az egyetlen, aki uralkodni fog a két országon.* (Walcot 1967. 61.) Az Iliász idézett szakaszában – és az azt követő sorokban – ugyancsak egy isteni fogantatás beszámolójával van dolgunk, beleértve a születés jóslatot is. (A hērősz nevére vonatkozó utalás azonban hiányzik. Ez könnyen megérthető abból hogy Hēraklész nevének jelentése – „Héra dicsősége” – Homérosz korára alapvető ellentétben állt a hős köré szövődött mítoszokkal és azzal, hogy Héra haragja egész életén át üldözte őt.)

Az eddig elhangzottakhoz még szeretnék néhány rövid megjegyzést fűzni, melyek azonban nem a születéstörténethez, hanem Hēraklész személyéhez kapcsolódnak. Noha olykor egy nem különösebben jelentősnek látszó mítosz is más megvilágításba helyezhet egy-egy történelmi eseményt, fontos hangsúlyozni, hogy a Hēraklészhez köthető mítoszok köre koránt sem tartozik a mítoszok legjelentéktelenebbjei közé. Ő volt ugyanis a görögök legfontosabb hērősza, Zeusz kedvenc fia, aki halála után az olümposzi istenek közé emelkedett. Az első egyértelműen azonosítható ábrázolások is Hēraklész tetteit örökítették meg. Hogy miként vált Hēraklész ilyen jelentős személlyé a görög mitológiában, azt sajnos nem lehet tudni; a Hésziodosznak tulajdonított Aspison kívül egyetlen hosszabb epikus mű sem maradt fenn róla. Persson professzor azonban annak idején meggyőzően érvelt a Hēraklész-mítoszok műkénéi gyökereiről és fontosságáról. A műkénéi ábrázolásokon az oroslán a griff mellett vagy a griff helyett, a wanax isteni védelmezőjeként tűnik fel. Az életében is isteni tiszteletben részesülő műkénéi királynak griffek őrizték a trónját, és oroslánok a kapuját. Persson szerint a Dendrából előkerült pecsétkö, mely egy bika nyakát marcangoló, fenséges oroslánt ábrázol, Mükéné győzelmének szimbóluma a minőszi Kréta felett. Egy másik értelmezés szerint az oroslán a műkénéi államot, vagy Mükéné wanaxát reprezentálja, az Eurüszteusz vazallusaként oroslánbőrt viselő Hēraklész harcai a helyi szörnyekkel pedig Mükéné győzelmét jelenítik meg eme vidékek felett. Persson ezen érvelését Webster is megalapozottnak gondolta és elfogadta (Webster, 1958. 57–58). Hérodotosz leírásából még azt is tudjuk, hogy a kettős királyság intézményét gyakorló spártaiak mindkét királyi dinasztiaja Hēraklészig vezette vissza a családfáját (Hérodotosz, VII. 204; VIII. 131).

Visszatérve még a mükénéi kultúra egyiptomihoz fűződő viszonyához, vajon el lehet-e feledni a híres Hagia Triada-i szarkofágot? Ez a Krétáról származó szarkofág stílusa alapján az i.e. XIV. század végére vagy a XIII. század elejére datálható, tehát arra az időre, amikor a görögök már betelepültek a szigetre. A dekorációja két szalag és két kis tábla. A két kis tábla mindegyikén két-két személy utazik szekéren; az egyik szekér elé griffmadarak vannak fogva. A főszalagok egyikén egy oltár felé tartó felvonulás látható, fuvolajátékkal. Az oltáron egy bika és más állatok várják a feláldozásukat. A másik szalagon látható kép két jelenetre oszlik. Az egyikén egy lírajátékos és egy nő halad kosarakkal egy harmadik nő felé, aki folyadékot tölt egy nagy keverőedénybe. A másik jelenet három férfit ábrázol; közülük kettő állatot, egy pedig csónakot visz egy lépcsős oltár felé, mely mögött egy negyedik férfi áll, egy sír ajtajában. Nilsson úgy vélte, hogy az itáláldozat és valószínűleg az állatáldozat is, egy isteni kultusz része; másfelől viszont minden analógia más népek szokásaiban arra utal, hogy a szarkofág festményei a benne fekvő elhunytá vonatkoznak. Ebből a dilemmából az egyetlen kiút az, hogy a halott megistenült, és ebből következően isteni kultuszban részesül. Nilsson azt is bizonyítja, hogy a halottnak mükénéinek kellett lennie, nem minószinak. *From Mycenae to Homer* c. könyvében Webster egyetért Nilsson érvelésével: emlékeztet még a mükénéi király isteni jellegére, illetve, hogy egyes részletek – a feláldozásukra váró állatok, a folyadékot tartalmazó edények, a gyümölcskosár – egybevetethetők egy püloszi tábla Poszeidónnak tett felajánlásaival (Webster, 1958. 35). Ugyancsak ő hívja fel figyelmet a képek egyiptomi anatógiákkal rendelkező elemeire. A hívek köpenyei; mind a bőrruha a farokkal, mind a hosszú ruha a különféle csikokkal, a felajánlásként vitt csónak, a síremlék ajtaja előtt álló alak, mind rendelkeznek kézzelfogható egyiptomi párhuzammal. A képeket megalkotó krétai művész gyakorlatilag tehát több elemet ötvözött egy halott mükénéi szarkofágján, akit istenként tiszteltek. Kölcsönzött az egyiptomiak temetési menetet ábrázoló képeiről és ezeket kapcsolta egy minószai kultusz-jelenethez (Webster, 1958. 36).

Az i.e. XVI. századi aknasírok és Egyiptom között is nyilvánvalónak látszik valamiféle kapcsolat. Ezt támasztják alá a sírokból előkerült, kimondottan Egyiptomhoz köthető leletek, mint a strucctójás vagy az egyik berakásos tör pengéjén ábrázolt vadászjelenet, ahol a kacsavadász nagymacska papiruszcserjék közt látható (maga a tör azonban kétségkívül mükénéi gyártmány.) Még beszédesebbek az aranyasztalok, melyekhez foghatóval a régészek nem találkoztak az A-sírkőr leletei előtt, és legközelebb is majd csak közel ötven évvel később, 1922-ben, amikor Howard Carter és lord Carnarvon feltárta Tutankhamon fáraó sírhelyét. Görögországban, mind az A- mind a B-sírkőr temetkezéséből ástak ki aranyasztalokat, ám ezek mindössze két vagy három generációnyi időt hidalnak át. Ilyeneket kizárólag az aknasírokban találtak, csak az aknasírok közössége használta őket, ennél fogva nem tekinthetők a szabványos mükénéi hagyomány részeinek. Ugyanakkor az oszló test aranytárgyakkal való lefedésének szokása a bomlás elfedésére, úgy tűnik, megszokott gyakorlat volt az egyiptomi uralkodó elit körében. Az arcvonásokat ábrázoló maszkok egy-

szerre tűnnek emberinek és isteninek; továbbá az arany öltözetek valamilyen szinten helyre is állítják a romló fizikai testet, különösképp az arcot és a mellkast (Katsapis, 2006 127). A mellkas a szív székhelye, az arc pedig az individuum kifejezője helyreállításuk vagy megőrzésük ezért lehetett különösen fontos. Továbbá az istenek húsa – legalábbis Egyiptomban – szintén aranyból volt (Hornung 2009. 109).²⁴¹ A feltárt aranymaszkok csekély mennyisége egyébként arra utalhat, hogy csak hosszabb felravatalozás (πρόθεσις; *prothesisz*) alkalmával használták őket, néhány kiválasztott személyiség esetében. Ilyen volt például a nagy Akhilleusz, akinek nyilvános siratása teljes tizenhét napon át tartott.²⁴²

Ugynacsak Egyiptom felé mutat az egyik műkénéi aknasírban talált uralkodó sárgás bőre, és többé-kevésbé épen maradt arca, amely valamiféle mumifikációs eljárást feltételez. Ráadásul a B sírkerületből előkerült zsugorított, ill. magzati pozícióban elhelyezett halottakkal szemben az A-sírkörben talált testek kiterítve voltak elhelyezve, mint az egyiptomi múmiák. Persze Görögország éghajlata nem kedvez a múmiák konzerválásának, amint azt az elporladó tetemek is bizonyították. Mindezeket túl a mítoszok közt megőrződött két olyan történet is, amely összekapcsolja Görögországot Egyiptommal. Az egyik Ió, argoszi királylány története, aki Héra haragja elől Egyiptomba menekült, a másik pedig Danaosz és hírhedt lányai, a danaidák meséje, akik épp ellenkezőleg, Egyiptomból tértek vissza Görögországba (Danaosz Ió leszármazottja volt.) Az utóbbi történet röviden így hangzik. Bélosznak, az egyiptomi királynak volt két fia Danaosz és Aigüptosz. Az apa halála után a fiúk közt testvérviszály tört ki, aminek következtében Danaosz a görögországi Argoszba menekült. Itt sikerült leigáznia a népet és új birodalmát oly virágzóvá tette, hogy hálából a nép még a műkénéi korban (sőt Homérosz idején is) gyakran nevezte magát danaoszoknak. Könnyen elképzelhető tehát, hogy az A-sírkör egyiptomi hatást mutató, az időben korábbi B-sírkörben talátnál gazdagabb sírmelléleteket tartalmazó temetkezése egy Egyiptomból menekülő csoport által alapított dinasztiára vezethető vissza. Kétségtelen történelmi tény, hogy Egyiptomból Amozisz fáraónak sikerült kiűznie egy idegen uralkodó dinasztiát (az úgynevezett hükszoszokat), mégpedig éppen az i.e. XVI. sz-ban, amikor Görögországban megjelent az újfajta temetkezés és az egyiptomi hatást mutató sírmelléletek. Megjegyzésre érdemes még, hogy Lernában, ahol Danaosz állítólag görög földre lépett, a Mükénében megismertekhez hasonló aknasírokra leltek.

A B sírkerület megközelítőleg az i.e. 1650–1550 közötti időben volt használatban. Még temettek bele, miközben már kialakítottak egy másik sírkört is. Ez az A-sírkör, melynek híres sírjait Schliemann tárta fel. Ez a sírcsoport nagyjából i.e. 1550-től i.e. 1500-ig volt használatban és az itteni temetkezések jóval gazdagabb sírmelléleteket tartalmaznak, mint a B kerület sírjai.

241 Az Óbirodalomtól kimutatható elképzelés. Példákkal.

242 *Odüsszeia*, XXIV. 63-65.: „Tíz és hét napon át, éjt nappá téve sirattunk...és azután átadtunk téged a tűznek?”.

Kb. i.e. 1500-tól merőben új típusú sírépítményeket kezdtek emelni Mükéné hatalmas királyai; ezek az úgynevezett tholoszok vagy kupola- illetve kaptársírok, melyek közé a Klütaimnésztra-sír és Átreusz Kincsháza is tartoznak. Az újfajta temetkezési mód feltehetően egy új dinasztia hatalomra kerülésével magyarázható. A mitológia ez esetben még egyértelműben adja meg a választ, mint a korábbiakban. Mükénében két dinasztia uralkodott egymás után; az egyik a Perszeusz-dinasztia volt (Perszeusz Danaosz leszármazottja), ezt váltotta fel később a Pelopidák családja, akik közé mint kései utód Agamemnón is tartozik.²⁴³ Érdemes még megemlíteni, hogy a Klütaimnésztra-sírhoz vagy az Agamemnón-maszkhoz hasonlatos elnevezések azonban nem jelentik azt, hogy az adott sír vagy maszk valójában is köthető volna a mitológiai alakhoz, akinek a nevét viseli. Valójában a mükénéi kor elnevezés is fiktív hiszen nincs arra bizonyíték, hogy Mükéné királya uralkodott volna a korszak többi városa felett. Sőt nagyon valószínű, hogy az úgynevezett mükénéi kor nagy palotaközpontjai, mint Tirünsz, Thébai, Mükéné vagy Pülosz rivalizáltak egymással. Legfeljebb a korszak vége felé, vagyis a bronzkor végén valószínűsíthető, hogy Mükéné a riválisai fölé emelkedett. A mitológiában ez a trójai mondakörben mutatkozik meg, ahol is Agamemnón vezetése alatt indul harcra valamennyi akháj király.

Az egyre erősödő mükénéiek a XVI. század folyamán sorra emelték a hatalmas fellegrákokat, melyeket a XIV. sz. környékén aztán küklopius falakkal erősítettek meg. A nagyarányú építkezés azonban nem a külső fenyegetés hatására ment végbe, hanem a görög szárazföld uralkodóinak egymás közti civakodása miatt. E belháborúk ékesszóló emlékei a Thébai és Argosz közt kétszer is dúló, pusztító háborúról mesélő mítoszok.²⁴⁴ De a korszak konfliktusai közé tartozott a Pülosz és Élisz (Homérosz: *Iliász*, XI. 736–738), Pülosz és Árkádia (Homérosz: *Iliász*, VII. 132–134) vagy épp Kalüdön és Pleuron (Homérosz: *Iliász*, IX. 529–532) közti marakodás is, és a példák még hosszan sorolhatók volnának.

A mítoszok azonban másról is szólnak. Mégpedig a nagyhatalmú mükénéi dinasztia véres, családi viszályáról, amely során fivér-fivérnek, unokaöcs-nagybátyának, feleség a férjének, apa a lányának, fiú az anyjának vált gyilkosává.²⁴⁵ (Nem is beszélve a Thüesztész-lakomáról.)

I.e. 1250 körül a hettita király, IV. Tudhaliyas még önmagával egyenrangúként említi az akhájok uralkodóját, mi több Asszíría, Babilon és Egyiptom királyaival

243 Mindehhez lásd: Apollodórosz, II. 1.4., Pauszaniász, II.19,3–4., Buxton, 2004. V. *A pelopidák, A danaidák*, Kőszegi, 1984. 44., Krawczuk, 1974. 128–141., Rohl, 2007. 288–292., Tokarev, 1988 ill. Belfiore, 2008 a *Bélosz, Danaosz, Danaidák, Gelanor, Pelopsz* címszavakat.

244 Aiszkhülosz: *Heten Théba ellen*, Apollodórosz, III.VI–VII., Euripidész: *Oltalomkeresők, Phoínikiái nők*, Seneca: *Trójai nők, Oedipus*, Szophoklész: *Oedipus Kolonosban*, Buxton, 2004. V. *A Labdakidák*, Graves, 2001. 106, 107., Kerényi, 1977. II. Harmadik könyv V., Tokarev, 1988. *Epigónok és Heten Thébai ellen* címszavak, Belfiore, 2008. *Epigónok és Heten Thébai ellen* címszavak.

245 Aiszkhülosz: *Oreszteia (Agamemnón, Áldozatvivők, Eumeniszek)*, Apollodórosz: K II. 15–16., K II. 10–14., K VI. 23–25., Euripidész: *Oresztész, Íphigeneia Auliszban*, Seneca: *Agamemnon, Aigiszthosz, Thyestes*, Buxton, 2004. V. *A pelopidák*, Graves, 2001. 111, 112, 113, Kerényi, 1977. II. Harmadik könyv IX., Tokarev, 1988., *Agamemnón, Atreusz, Iphigeneia, Klütaimnésztra, Oresztész, Thüesztész* címszavak, Belfiore, 2008., *Agamemnón, Atreusz, Iphigeneia, Klütaimnésztra, Oresztész, Thüesztész* címszavak.

hasonlítja össze, alig száz évvel később azonban a mükénéi civilizáció megroppan és áldozatul esik az északról betörő dór törzsek támadásának. A dór invázió sikerét nem csupán azok a vas fegyverek biztosították, melyekkel e vad törzsek a bronzkor végén hadbavonultak, de együttesen járultak hozzá a fentebb említett családi belviszályok, a paloták egymás közti torzsalkodásai és az a nagyszabású kalózhadjárat, mely – ma már, mint elismert történelmi tény – trójai háború néven hosszú évekre távoltartotta otthonról a szárazföld férfi népességének nagy részét valamikor az i.e. 1220 és 1180 közötti években. Számos hettita szöveg bizonyossága szerint az akhájok nem csak a trójai háború során indítottak hadjáratot Kis-Ázsiába, hanem egy sor további támadást intéztek az anatóliai partvidék ellen. Egyes táblákon az áll, hogy Millavanda vagy Milawata (a későbbi Milétosz), volt az akhájok központja Anatóliában és az itteni akháj jelenlétet a régészeti feltárások is megerősítik (akháj stílusú palota, fegyverek, cseréptöredékek). A régészek ma úgy vélik, hogy a partvidék akháj településeit az akháj Thébai vezette, ami bizonyíték arra, hogy i.e. 1250 körül bekövetkezett pusztulása előtt Thébai katonai és politikai súlya Mükénéével vetekedett (D'amato, 2012. 63–64).

Az azonos hatalmú paloták azonban azonos hatalmú királyokat is feltételeznek, ami több „istenkirály” létezését tételezi fel egy időben. Ennek tisztázása érdekében ismét a homéroszi költészet néhány kifejezését kell megvizsgálni. A kapcsolat Agamemnón és a királyok között megismétlődik az egyes királyok és nemeseik, illetve ezen nemesek és az ő alattvalóik között. Ennek megfelelően Akhilleusz is katonai szolgálatot követel; a mürmidón Polüktór hét fia közül az egyikét (*Iliász*, XXIV. 396-400). A knosszoszi táblák feudális adójának egyik neve *opa*. Phoinix Péleusz *opaónja* (*ὀπάων*), aki a dolopszok királyává tette őt és sok alattvalót adott neki, hogy azok opát fizessenek számára. Az „ölő Enüaliosszal egyenlő” krétai Merionész Idómenesz opaónja, neki pedig Koiranosz az opaónja és szekérhajtója.²⁴⁶

Különleges szolgálatáért egy nagy harcos a királyhoz hasonló „*tisztelt akár egy isten*” jelzöt is elnyerhette és temenoszt kaphatott. A temenosz egy különleges földterület, amely egyébként csak az isteneknek és a királyoknak a tulajdona és isteni státuszt von maga után. Azok, akiknek Homérosznál a birtokában volt, vagy akiknek megígérték a temenoszt –, Bellerophón, Meleagrosz, Glaukosz és Aineiász –, katonai szolgálatként kapták, vagy várták, hogy megkapják azt (*Iliász*, VI. 194., IX. 758., XII. 310., XX. 184). Meleagrosz Hektórhoz hasonlóan, kinek a katonai szolgálat ugyancsak isteni tiszteletet hozott,²⁴⁷ a király fia volt, s a király fia gyakran lehetett a seregek parancsnoka. De isteni tiszteletet és nyájakban gazdag városokat ígért Akhilleusznek is Agamemnón, ha áttelepszik az ő királyságába (*Il.*: IX.149-156):

Hét gazdaglakosú várost adok én hozományul

149

246 Merionész: *Iliász*, VII.165., Koiranosz *Iliász*, XVII.610., Phoinix *Iliász*, XXIII. 360. Devecseri Gábor rendszerint „*fegyvernők*”-nek fordítja az *ὀπάων*-t.

247 *Iliász*, XXII. 394: „*akihez, mint istenhez könyörögtek a trószok*”, XXII. 433: „*véded a férfiakat Trójában, s mintha csak isten volnál, tisztelték*”.

<i>... dús legelőkkel,</i>	151
<i>... mindben sokjuhú és sokbarmú emberek élnek,</i>	154
<i>S gazdag ajándékkal, mint istent, tisztelik őt majd,</i>	
<i>És kormánypalcája alatt ragyogóan adóznak.</i>	156

A városok adományozása megfelelt az i.e. II. évezred gyakorlatának, és Menelaosz is a saját uralma alá akarta vonni Odüsszeuszt (*Od.*: IV. 174–176):

<i>Argoszi várost adtam volna, remek palotát is,</i>	174
<i>Elhozván Ithakából őt, vagyonát, gyerekét is,</i>	
<i>És népét, kiürítve előbb egy jókora várost...</i>	176

Webster szerint tipikus mükénéi királynak lehet tekinteni Alkinooszt is, függetlenül attól, hogy hol is helyezkedik el valójában Phaiákia. Ő volt minden phaiákok királya, és tizenkét büszke király tartozott az uralma alá (*Odüsszeia*, VII.10., VIII. 390–391), temenosza pedig közeli volt – ha nem azonos – Athéna szép ligetével. Nauszikaá, a király lánya így igazítja útba, atyjához Odüsszeuszt (*Od.*: VI. 291–309):

<i>Fölleled itt Pallasz ragyogó ligetét az utunknak</i>	291
<i>Szélén: nyárfaliget, forrással, rét közepében:</i>	
<i>Itt van apám földrésze, virágzó kertje..</i>	293
[...]	
<i>Ott van az oszlop alatt trónszéke is édesapámnak</i>	308
<i>Ő azon ülve borozgat, akár valamely örök isten.</i>	309

A valamely istenséghez kapcsolódó jelzők sorában, az olyan, Zeuszhoz köthető kifejezések, mint a „Zeusz szülte”, „Zeusz táplálta”, „Zeusz kedvelte”, mellett más istennel szoros viszonyt feltételező szókapcsolatokat is lehet találni. Az Árészhoz kapcsolódó sorozat – például „Árésznek kedves”, „Árészhoz tartozó”, „Árész társa”, „Árészsal egyenlő” – egy része egyezik a Zeusznál is megtalálható kifejezések egy részével. Ez utóbbi rendelkezik egy szövegpárral, az „Enüaliosszal egyenlő”-vel, ami a krétoi Merionész megszokott jelzője. Enüaliosz egy mükénéi hadisten volt, kinek neve a homéroszi korra csupán Árész mellékneveként maradt fenn. Az „Árésznek kedves” kifejezést egyszer Meleagroszra használja a költő, de főként Menelaoszhoz kapcsolódik, és ez szintén az „Árészhoz tartozó” rövidített formájának tűnik. Ha a király rokon kapcsolatban van Zeusszal, a sereg parancsnoka rokon viszonyban van Árészsal; és ahogyan Agamemnón parancsnoka valószínűleg Menelaosz lehetett, éppúgy feltételezhető, hogy Meleagrosz és Merionész voltak Oineusz és Idomeneusz királyok parancsnokai (Webster, 1958. 108-109).

Egy további meghatározó osztály Homérosznál, akik isteni tiszteletben részesültek, a királyokon kívül a papok. Egy püloszi, felajánlási táblán együtt említik Drimiost, Zeusz papját, Zeusszal és Hérával, egy knósszoszi táblán pedig a szelek

papnőjét a diktéi Zeusszal és valamennyi istennel (Webster, 1958. 106., Németh, 1996. 37-38).

Összefoglalva tehát az eddigieket; jó okkal lehet feltételezni, hogy a mükénéi wanaxot valódi istenként tisztelték életében és hogy ezt a szokást az egyiptomiaktól vették át a mükénéiek. A Hagia Triada-i szarkofág képei továbbá azt sugallják, hogy a királyt istenként tisztelték halála után is, és az aknasírok és a kaptársírok pazar temetéseinek természetes értelmezése is afelé mutat, hogy a bennük elhelyezett holt tovább élt a sírjában.²⁴⁸ A régészeti leletek és a vonatkozó mitológiai utalások figyelembe vételével megalapozottnak látszik az az elképzelés, hogy egyidejűleg nem csupán egyetlen királyt tiszteltek istenként – a rivalizáló, erős palotaközpontok több azonos, vagy közel azonos hatalmú királyt valószínűsítenek – és, hogy a király(ok)on kívül a seregszereplők, sőt egyes kiváló harcosok, vagy akár papok is részesülhettek isteni tiszteletben. Akiket pedig már életükben isteni jellegűnek tekintettek, azok maradtak halálukban is. Mindez arra mutat, hogy már a mükénéi korban létezett az istenekhez hasonlatos holtak szélesebb köre, függetlenül attól, hogy akkoriban hérósznak nevezték-e ezt a kategóriát vagy sem.

Jelenvalóság és Hatalom

A mai kutatók többsége azonban nem osztja a fentebb megfogalmazott véleményt. Általánosan elfogadottnak nevezhető álláspont szerint az epikus királyok és harcosok felemelése az emberfeletti szférába nem történhetett meg az i.e. VIII–VII. század előtt²⁴⁹, és a mükénéi korban legfeljebb családi szinten zajlott a holtak tisztelte. Ellentétes álláspontot képvisel és határozottan szembehelyezkedik az általános véleménnyel Chrysanthi Gallou, aki *The Mycenaean Cult of the Dead* c. monográfiájában kifogásolja azt a nézetet, hogy a mükénéi korban ne gyakorolták volna a halottak közösségi kultuszát. Gallou szerint a mükénéi temetéshez kapcsolódó művészet és a sírokban zajló rituális aktivitás mélyreható tanulmányozása afelé mutat, hogy a mükénéi ősöknek címzett ünnepek és tisztelet egy közösségi eseményben jutottak kifejezésre. Közvetett, bár értékes bizonyítékoknak tartja ezzel kapcsolatban a temetési felvonulások kortárs ábrázolásait. Igen jelentősek például a tanagrai larnaxok (*larnakes*, i.e. 1400-1200) a bronzkori temetési ikonográfia szempontjából, mert sűrűn ábrázolják a gyászhoz kötődő mozdulatokat, amelyek a későbbi korszakokban is előfordultak Görögországban (Katsapis, 2006. 142).²⁵⁰ Gallou értelmezése szerint magukat a mükénéi sírokat is a célból építették, és arra használták, hogy elkülönült helyet biztosítsanak a szent cselekvéseknek és elősegítse az ősöknek címzett szertartások gyakorlását (Gallou és Georgiadis, 2010. 384). Mások is felfigyeltek

248 E lokalizáció pontosításához ld. még a túlvilág elképzelésekkel kapcsolatos V. fejezetet.

249 Néhány példa: Bremmer, 2006., Pyzyk, 2008., Antonaccio, 2006., van Wees, 2006. Az utóbbi kimondottan kiigazítja Ian Morrist, aki i.e. 1000 körüli dátumot adna meg. (Wees, 2006. 375.)

250 További példákhoz ld.: *The Mourning Gesture* c. fejezet 142–145. old

már arra, hogy a мүkenéi sírok, dacára a számos különbségnek, mely bennük megmutatkozik, alapvetően három részből állnak. A dromosz-ból, a bejáratból és a kamrasírok és a tholoszok esetében a kamrából, az aknasírok esetében pedig a holttestet tartalmazó, fedett aknából. Ez azért figyelemre méltó, mert a fülkék közötti összefüggés a temetési szokások három állomását jelölheti; az elkülönítést, az átmenetet és az egyesítést. Fontos vonása ezeknek a síroknak az átmeneti terület jelenléte, amely az élők világát a holtak számára kijelölt területtől elkülöníti; nevezetesen a dromosz, vagy a földdel megtöltött felső akna. Az ilyen köztes területek gyakran a rituális gyakorlatok nyomait tárják fel (Katsapis, 2006. 126).

Gallou szerint jelentős problémát okoz, hogy a мүkenéi halottkultuszra vonatkozó modern kutatás magját az 1950-es évek óta, M. Nilsson definíciója határozza meg, mely szerint ez pontos és rögzített időközönként a halott szolgálatát jelenti a családtagok által, amely generációról generációra öröklődik (Nilsson, 1950. 586). Nilsson definíciója nyomatékosítja a formalizáltságot és a periodikusságot, elmulasztja azonban hangsúlyozni a spirituális entitások, jelen esetben az ősök szellemének jelenvalóságát, akik a rítusok címzettjei. Gallou elgondolása szerint az egész téma tanulmányozásának nehézségét a „halottkultusz” terminus megfelelő definíciójának hiánya adja, ezért könyvében arra vállalkozik, hogy újradefiniálja a „mүkenéi halottkultuszt”, mint olyan rendszeres és rögzített vallási vagy kultikus cselekvést, aminek célja, hogy a jelenbe idézze a holtat, az élők közé, és kapcsolatot keressen az ősökkel, érintkezés, közvetítés és jóindulatuk elnyerésének szándékával. Az élők közössége anyagi javak felajánlásával és rögzített szent cselekedetekkel engeszteli ki a holtakat és fejezi ki tiszteletét irántuk (Gallou és Georgiadis, 2010. 383-385). Ez egy viszonylag pontosnak nevezhető definíció, és mint látszik, központi jelentőségűvé emeli a halott jelenvalóságát, amire már Hornyánszky Gyula is felhívta a figyelmet az *agon*okról írt tanulmányában.²⁵¹ Az ősökkel kapcsolatos szertartások tehát jelenvalóvá teszik ezeket az ősöket, és azok részt vesznek az ünnepeken. Akad egyértelmű példa az antikvitásból is, hogy a hērószt jelenvalónak gondolták az áldozat pillanatában. Pauszaniasz ír arról, hogy Oidipusz gyermekeinek thébai kultuszánál Eteoklész és Polüneikész közösen kapják az áldozatot, ám ha elfogadják azt, a láng kétfelé oszlik. Ugyancsak egy thébai hērósz, Pionisz, Hēraklész egyik leszármazottja kapcsán jegyzi meg a nagy utazó, hogy amikor a hērósz fogadja az áldozatot, sírjából füst emelkedik fel. Elmondása szerint Pauszaniasz mindkét eseménynek szemtanúja volt (Pauszaniasz, 9.18.3–4). Előfordulhat, hogy ezek helyi különlegességek voltak; színházi látványosságok a thébaiak részéről, de maguk a cselekedetek bizonyítják, hogy a hit valószínű volt a hērósz jelenvalóságában az áldozat pillanatában. Ezt őrizte meg Homérosz leírása is az alvilágban levő hērószokkal kapcsolatban, akik oly buzgón válaszolnak a nekik felajánlott vérré (*Odüsszeia*, XI. 34-37).

251 Ld.: fentebb a Hērószkultusz és hērószmitológia c. fejezetet. Valamint ugyancsak ott az Aiakidák hathatós *jelenlétéről* írottakat.

*Engesztelve a holtak népét jámbor imákkal,
fogtam az állatokat, nyakuk elmetszettem azonnal;
folyt feketén a gödörbe a vér, gyülekeztek az elhúnyt
holtak lelkei mély Ereboszból, sűrű sereggel.*

35

A héroszok megidézésének kérdése, ami valamilyen szinten a jelenvalóságukat is részletezi, a következő fejezetben kap majd nagyobb hangsúlyt. Van azonban még egy vonása a héroszkultusznak, amely a wanax istenségével kapcsolatban már érintve lett, de most bővebben is ki kell fejteni. Ez az élő személyek *istenítése*.

Kései és igen különös vonása a hérosztiszteletnek a sportolók heroizálása. Ezek a néha valóban emberfeletti teljesítményt nyújtó férfiak oly nagy csodálatot vívtak ki maguknak az ókori görögök körében, hogy olykor már életükben is fêlisteni tiszteletnek örvendtek. Az Eratidák nemzettségéből származó Diagorasz apjának Hermész istent mondták, Euthümosz apja egy lokriszi folyam–isten volt, a talán legnevesebb sportolónak mondható Theogenészről pedig úgy tartották, hogy Héraklész hérosz gyermeke. Ez utóbbi főként ökölvívásban aratott győzelmeket; e számban húsz évig veretlen volt, s egy alkalommal borzalmas ütései nyomán az egyik ellenfele az életét veszítette. Theogenész életnagyságú szobrot kapott Olümpiában, s az annak talpazatán található talplenyomat alapján a mai kutatók úgy gondolják, hogy megközelítőleg 210 cm magas lehetett (Maróti, 2003. 8). Az első olümpiai győztes, aki hérosznak kijáró megbecsülésben részesült egy Oibótasz nevű, az i.e. 756. évben versenyfutásban diadalt arató férfi volt. A delphoi jósa tanácsára honfitársai szobrot emeltek számára és mindazok az akhájok, akik indulni akartak az olümpiai játékokon, neki mutattak be áldozatot. Ha pedig valamelyiküknek sikerült győzelmet aratnia, úgy megkoszorúzta Oibótasz Olümpiában álló szobrát (Pauszainasz, VII. 17. 13-14).

Pindar and the Cult of Heroes c. könyvében Bruno Currie metán idézi szó szerint Friedrich Pfister közel száz évvel korábbi szavait: „*Egy dicshimnuszban azokat a tulajdonságokat ünneplik, amelyek túltesznek más férfiakon; ezek ugyanazok a tulajdonságok, amelyekért egy halott személyt dicsérnek és tisztelnek; heroizálnak. A hatalom, amely hatóerő által a heroizált, halott személy képes a felső világra hatni, ugyanaz a hatalom, mint amely manifestálja magát egy személy életében és tiszteletre hív fel; dicshimnuszra.*” (Currie, 2005. 11.)

Ez egy szép körülírása annak a fogalomnak, amit az antropológia és a vallástudomány már régóta ismer. A különböző kultúrák más-más néven ismerik (*pszi, chi, orenda*, stb.), de a kulturális antropológiában, s ezen keresztül a tudományos életben általánosan, a melanéziai formája, a *mana* honosodott meg. G. van der Leeuw *A vallás fenomenológiája* címen egy teljes könyvet szentelt annak, hogy a mana-fogalom által kifejezett jelenség megnyilvánulásait bemutassa. A mana eszerint valamiféle hatalom vagy hatás, amely nem fizikai, s bizonyos értelemben természetfeletti; de testi erőben, vagy mindenféle olyan erőben vagy képességben megnyilvánulhat, amellyel egy ember rendelkezik. Ahol valami rendkívüli, nagy, hatékony, sikeres

jelenik meg, ott jelen van a mana. Egy harcos például azzal bizonyítja manáját, hogy mindig sikereket ér el a harcban. Ha többször is vereséget szenved, abból arra lehet következtetni, hogy manája elhagyta. Van der Leeuw maga, *hatalom*-nak nevezi a manát, és úgy gondolja, hogy az ember magatartása e hatalommal szemben csodálat, tisztelet és félelem. E hatalom birtokában levő tárgyakkal és személyeknek a létállapota az, mondja, amelyet *szent*-nek is szoktak nevezni (Van der Leeuw, 2001. 20–23).

A hatalom nem enyészik el a halállal; egy halott lehet hatalmasabb, mint az élők. A halál eseménye gyengítheti is, de erősítheti is a hatalmat. Ez lehet a halottak hatalmába vetett hit és a hérószkultusz magyarázata. Az istenkirályság magyarázata pedig, hogy a király mindig különleges hatalom hordozója; nem az embert tisztelik, hanem a rangot, az emberi alakot öltött hatalmat (Van der Leeuw, 2001. 112, 114.) (Akárcsak később az emberfeletti tetteket véghezvivő atlétában.) A királyi hatalom klasszikus országában, Egyiptomban, ezt mondták II. Ramszeszről: „*Olyan vagy, mit Ré mindenben, amit teszel; amit szíved kíván, úgy történik. Ha éjjel kitalálsz valamit, reggel máris valóság lesz... Az alkotó szó ott van a szádban, szívedben a bölcsesség, nyelved a világrend istennőjének kápolnája; egy isten nyugszik ajkaidon*” (Van der Leeuw, 2001. 102).

Homérosz így mutatja be a hatalommal megáldott, jó király uralkodásának ismérveit:

...neki ott ad bőven a barnarögű föld 111
búzát és árpát, roskadnak a fák a gyümölcsből,
ellik időben a nyáj, halat ad bőséggel a tenger,
jó vezetése alatt, és népe virágozik erőben.
(*Odüsszeia*, XIX. 111–114)

A különféle primitív és kultúrnépek viszonyát az isteni királyokhoz legrészletesebben talán Frazer fejtette ki az *Aranyág* illetve *Királyság* (Frazer 2005 és 1905) című műveiben, ám ezek ismeretése messzire vinne és jelen tanulmány szempontjából szükségtelen is. Ami megjegyzésre érdemes, hogy az emberben megnyilatkozó *hatalom* érzékelése mások által az, amely emberfeletti magasságba emelhet valakit, akár már életében is, de különösen holtában. Ez az elképzelés számos kultúrában megtalálható, aminek szemléltetésére én itt csupán egyetlen példával szeretnék még élni. *Lélek és Isten* című művében Láng János több száz, úgynevezett primitív nép hiedelemvilágát dolgozta fel, elképesztő mennyiségű kulturális antropológiai adat bevonásával. Ebből a könyvből származik az alábbi részlet:

Az Afrikai Nagy Tavak közötti területen élő bantu négek azt tartják, hogy a halottak között „kiemelkednek az egykori hatalmasok a közönséges emberek szellemeinek tömegéből. Nagyobb tekintélynek örvén-

denek, jobban emlékeznek rájuk, és nem csak azok tisztelik őket, akik családjukhoz tartoznak.”²⁵²

Hogy ez mennyire megfeleltethető mindazzal, ami a görögök hérósz-képzetéről eddig kifejtésre került, azt aligha szükséges külön hangsúlyozni.

A nagy műkenéi központok uralkodói – és talán még a hatalom gyakorlóinak hozzájuk köthető szűkebb köre – képezték a hérószkultusz fundamentumát. Férfiak, kikre már életükben is mint a hatalom hordozóira tekintettek. (Manapság karizmatikusnak is szokták nevezni őket.) E férfiak theomorfizálása találkozott az istenek mítoszaiban meglévő antropomorfizmussal és, ahogyan Kerényi Károly mondja „az isteni behatolt az emberibe, az emberi fölemeltetett az istenekhez; s létrejött a hérósz mítosza.” (Kerényi, 1977. 193.)

A hérósz hívása és a túlvilágképzetek

A hérószkultusz kezdeteire, a jelenvalóságra és a hatalomra vonatkozó kérdések vizsgálata után most az a kérdés kerül középpontba, hogy miként is képzelték a görögök ezeknek a nagyhatalmú holtaknak a megidézését és hogy milyennek gondolták azt a túlvilágot, amelyben hérószaik elhelyezkedtek. A következőkben áttekinthetem, hogy hogyan szólították magukhoz a sírban lakozó isteni lényeket, ahogyan azt az irodalmi forrásaink megőrizték. Szükséges azonban hangsúlyozni, hogy a tanulmány tárgyát továbbra is a hérószoknak nevezett holtak képezik, valamint, hogy az idézés feltehetőleg legarchaikusabb elemeit igyekszünk feltárni; ebből következőleg említésre sem fognak kerülni a neküdaimónok és más „történeti” kísértetek, továbbá az érdeklődés területén kívül helyezkednek el a klasszikus kortól kezdve fellelhető, de virágkorukat a hellenizmusban és a császárkorban élő mágikus formulák, megköltések, átoktáblák és varázspapiruszok.

A drámairodalom alighanem legismertebb halottidéző jelenete Aiszkhülosz *Perzsák* című darabjában található. Bár a jelenet szereplői perzsák, maga a szertartás nem a perzsa szokásokat tükrözi. Atossza királynő a perzsa vének kíséretében jelenik meg a színen Dareiosz sírjánál. Ahogy maga is mondja, korábbi díszruháját levetve, gyalog érkezett, hogy áldozattal tisztelje meg férjét, a hajdani királyt. „Szentelt tehén jóízű hófehér tejét”, „szép csilla mézet” valamint „szűz szent forrás vizét” hozta, „borág vidító mámor”-ával; ez lesz az italáldozat mit Dareiosz árnyának szán. Míg az áldozatot bemutatja a perzsa vének mellüket verve, s a király sírját döngetve, halottidéző imába kezdenek; legelőbb is az alvilág isteneit – Gét, Hermészt és Hádészt – kéri, hogy engedjék fel a holtat, majd ezt követően magához Dareioszhoz könyörögnek; „*Király, ősrégi király, ide jöjj! | Jöjj fel e sír magas csúcsára... | Jóakaratu atya, jöjj, Dareios!*” (Aiszkhülosz: *Perzsák*. 657-658., 662.) Az ima vé-

252 Láng, 1974. 184. (Idézi: Czekanowski, J.: *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, Leibzig. 1917. 78.)

gén a felszínre recitált hérósz megjelenik és idézői tudtára adja, hogy hívásuknak engedelmeskedve érkezett, s a sírjára öntött áldozat kedves volt előtte. Szinte pont-ról pontra ez a jelenet ismétlődik meg az *Áldozatvivők*ben, ahol az apjuk halálának megbosszulására készülő Oresztész és Élektra könyörög Agamemnón sírjánál, hogy a hérósz segítőkéz kezet nyújtson számukra a bosszú beteljesítésében. A halott lelkének megidézése itt is a sír megkopogtatásával kezdődik. Ezt követően Oresztész és Élektra fohásza hangzik el az argoszi nők halottidéző imájával. A halottól segítséget kérnek, az alvilági istenektől – ezúttal Perszephoné van megszólítva Gé mellett – pedig azt, hogy engedjék fel apjukat a föld mélyéből. Dareiosz árnyával ellentétben Agamemnón ugyan nem jelenik meg személyesen, az áldozat s az ima azonban nem vét célt; a bosszú beteljesedik.

Némileg másképpen zajlott az az eset amikor az akhájok Akhilleusz lelkét igyekeztek kiengesztelni. Trója eleste után a hajóhad már hazatért volna honába, rabnőkkel, hadizsákmánnyal megrakottan, ám Akhilleusz megjelent a neki emelt sírdombon, s követelte a maga rabnőjét, Polüxenét. Szélcsend lett, s a várakozásba beleunt akhájok végül úgy döntöttek megadják a holtak, amit kíván. Az Euripidész *Hekabé*jában megörökített esemény egyszerűbben zajlik, mint a fentebbi két halottidézés; nincs sír kopogtatás, sem föld dőngetés, sem hosszas ima, Neoptolemosz nem szólítja az alvilág isteneit sem, csupán atyját, Akhilleuszt hívja, hogy a trójai lány vérével eltelve útjára engedje végre a flottát. Talthübiosz később így mesélte el az esetet Hekabének:

*Ott volt tömegben mind az akháj hadsereg
lányod kivégzésén a sírhalom körül.
Akhilleusz sarja megfogván Polüxenét
Az oromra állította...*

*Kiválasztott akháj ifjak, mind délcegek, 525
követték, hogy ha fickándozna kiscsikód,
lefogják. Színarany, csúrigtelt serlegét
halott atyjára ráemelve áldozott*

*Akhilleusz sarja... 529
... Sójaj se rebbent. Állt a had. 533*

*S most ő szólalt meg: „Péleusz sarja, jó atyám!
Fogadd el ezt a sirengesztelő italt, 535
holtak békéltetőjét! Jöjj el, s idd a szűz
fekete, tiszta vérét: ezt adjuk neked,
a hadsereg s én. Légy hozzánk kegyesszívű,
oldd el hajónk farát, s a tatkötélzetet,
Addj Ílionból boldog visszaérkezést, 540
Hogy otthonunkat meglássuk mindannyian!”*

Így szólt imája. S rázsongott a hadsereg.

<i>Aztán aranyvert kardját megmarkolva jól kivonta tokjából...</i>	544
<i>A szűz...</i>	557
<i>a kulcscsontjánál megragadta peploszát, s a köldök mentén ágyékáig tépte azt, kitárva mellét, szobrokat megcsúfoló szép kebleit...</i>	560 561
<i>„Nézd ifjú, itt a mellem! Sújts, ha sújtanod mellemre jobb netán. S ha nyakszirtem fölé kívánsz lecsapni, készséggel nyújtom nyakam.”</i>	563
<i>Az tette volna is, nem is, szánván a lányt; végül vasával kettészelte légcsovét. Buzgott a vérpatak...</i>	565
(Euripidész: <i>Hekabé</i> . 521-529., 533-544., 557-561., 563-568)	

Óhatatlanul is felmerül az emberben a kérdés, hogy tulajdonképpen milyeneknek is képzeltek el az ókori görögök ezeket a visszaidézhető lelkeket. A költők általában árnyaknak nevezik őket és a leírások alapján ködszerű, illékony megjelenésük volt; ha az ember hozzájuk akar érni úgy foszlanak szét mint a füst vagy az álom. Ilyennek írja az Iliász Patrokloszt, aki az őt átkarolni igyekvő Akhilleusz elől „sziszegve, füstként szállt” a föld mélyébe le, és az Odüsszeia is Antikleiót, aki megfiának karjaiból surrant ki, mintha csak „árnyék s álom volna”, noha Odüsszeusz háromszor is megpróbálta átölelni. Philosztratosz azonban a hērőszokról írt művében olyannak írja le Próteszilaoszt, mint aki határozottan élvezte, ha átölelik és megcsókolják (Philosztratosz: *Hőstörténet*. 11.2). Kétségtelen, hogy Philosztratosz önmagában véve kissé problémás, jelentősek azonban a második fejezet végén említett lokrisziak, akik szintén jelenlevőnek gondolták a maguk védelmező hērőszát, s az tényleges sebet ejtett ellenfelükön a csatában. Ezen a kérdés vizsgálatához közelebb-ről is meg kell tekinteni, hogy milyen volt a görögök léleképzete, ami azonban nem lehetséges az alvilágra vonatkozó elképzeléseik ismertetése nélkül. Itt elsősorban a homéroszi alvilágkép elemzésére gondolok; felvázolva először a hagyományosan elterjedt képet róla, majd kisebb kitérőt követően visszatérve hozzá, hogy egy más-fajta megvilágításból is analizálni lehessen.

Mikor a korábbi isteneket legyőzték, Kronosz három fia megosztozott a hatalmon. Zeuszé lett az ég, Poszeidóné a tengerek, Hádészé pedig az alvilág. (Maga a föld így elvileg közös tulajdonban maradt, az igazsághoz azonban hozzátartozik, hogy az itt zajló eseményekből Hádészt igencsak kirekesztették.) Nem csak az alvilág istenét, de magát az alvilágot is Hádésznek nevezték, ami körülbelül annyit tesz „láthatatlan”. Ez a láthatatlanság arra vonatkozott, hogy a holtak hona normális körülmények között valóban láthatatlan volt a halandók számára, sőt nem csak láthatatlan, de minden egyéb érzékszervvel is érzékelhetetlen. Homérosz már meg-

különbözteti a Hádésztól a Tartaroszt, mely szintén egy istenség neve, s mellett egy meglehetősen nyomasztó hely is. Tartarosz a Hádész alatt helyezkedik el, épp annyival a föld alatt, amennyivel magasabban van a földnél az ég. (Hésziodosz ezt később pontosítja is; egy zuhanó üllő az égből a tizedik nap ér a földre, s a földről lehajítva a tizedik nap ér a Tartaroszba.) Összegezve tehát a Tartarosz egy dohszagú, homályos és nyirkos hely. Homérosznál ide vannak bezárva a Zeusz által legyőzött Titánok Kronosszal egyetemben. A Tartarosz körül rézfal fut, melyet áttörhetetlen vaskapu zár. Hésziodosz ezen felül még bilincsbe is veri a bentlakókat. A későbbi elképzelések szerint itt raboskodnak azok az emberek is, akik az istenek haragját fejükre vonva örökös szenvedésre ítéltettek – legismertebbek Ixión, Sziszüphosz és Tantalosz –, de Homérosz erről még mit sem tud. Nála még Hádészban senyednek a bűnös emberek is, a Tartarosz sötéttségét csak a Titánok érdemelték ki. Sem a Tartarosz, sem a Hádész nem azonosítható azonban a keresztény Pokollal, mint ahogyan az alvilág fejedelme sem a Sátánnal. Hádész nem gonosz; nem kívánja senkinek a halálát és nem is tesz azért semmit, hogy birodalma lakosainak számát gyarapítsa. Igaz, aki már egyszer bekerült Hádészba, azt onnan ki nem engedi, de ezzel is csak a fennálló világrendet, tulajdonképpen Zeusz akaratát tartja fenn. Ahhoz hogy valaki az alvilágba kerülhessen, és ne váljék bolygó szellemmé, megfelelő temetésre volt szükség, miként az előző fejezetben arról már hosszabban szó esett. Bár „az alvilág Zeusza” (Hádész) nem gonosz, a halottak lelkei valamiért mégis nagyon búsak odalent. Amikor az Odüsszeia XXIV. éneke bepillantást nyújt az alvilágba, a költő így írja le Agamemnón közeledését: „... jött Agamemnón Átreidésznek lelke is arra bánatosan... (Od. XXIV. 20–21.)” Tény és való, a királynak nem is sok oka volt rá, hogy különösebben boldog legyen, hiszen épp csak hazatérvén a háborúból áldozatul esett álnok asszonya, s szeretője merényletének. Hanem Akhilleusz, akit dicső tettek után, dicső halál ragadott magával, szintén szomorú a Hádészban, s árnya így szólítja meg a halottidéző Odüsszeust: „Csak ne dicsérd a halált nékem soha, fényes Odüsszeusz. | Napszámban szívesebben túrnám másnak a földjét, | egy nyomorultét is, kire nem szállt gazdag örökség, | mint, hogy az összes erőtlen holt fejedelme maradjak.” (Homérosz: *Odüsszeia*, XI. 488–491.) Hádészban tehát mindenki bús, noha ennek oka nem különösebben érthető, hiszen kínokat csak azoknak a bűnösöknek kell elszenvedniük, akik életükben az istenek ellen vétettek; szeretetükkel visszaéltek vagy titkukat kifecsegték. Az Iliásban még nem jelenik meg, de az Odüsszeiában már felbukkan az Élűszion mezeje is, ahol viszont a kivételezett kevesek felhőtlen örömök közt tölthetik az örökkévalóságot.

*Néked meg nem végzeted az, te nemes Meneláosz,
lőnevelő Argosz mezején hogy leld a halálad,
ámde az istenek Élűszion mezejére, s a földnek
végire küldenek el, hol a szőkehajú Rhadamanthüsz
úr, s hol a legkönnyebb lét várja a földilakókat:
ho nem esik, viharok sose dűlnak, nincs soha zápor;*

565

*éleshangu Zephír szele fú csak folyton e tájon,
Ókeanosztól jó, hogy az embereket felüldítse:
mert a tiéd Helené, s számukra te Zeusz veje is vagy.
(Homérosz: Odüsszeia, IV. 561–569.)*

Meg kell említeni, hogy ez sem azonos a keresztény Mennellyel; nem erkölcsi ítélet alapján, vagy az életben végrehajtott tettek által juthat Élüszionba az ember. A fenti idézet egészen világosan fejezi ki, hogy Menelaosz „érdeme” tulajdonképpen csak az, hogy Helené férje, Zeusz veje. Jutalmazás és büntetés is a szerint jár csak, hogy az istenek hogyan viszonyulnak valakihez. A többség azonban, legyen bár életében hős, vagy nagy király, Hádészban bús árny csupán. Ez tehát az a kép, amelyet hagyományosan a homéroszi alvilág felfogásnak szoktak nevezni. (Homérosz: *Iliász*, VIII. 10–16., 477–483., XXXIII. 99–104., *Odüsszeia*, IV. 561–569., XI. 33–635., Hésziodosz: *Istenek születése*. 713–760., 808–815., 850–851.)

A második legkorábbi írott forrásban (i.e. VII. sz.), a hésziodoszi *Munkák és napokban*, lehet találkozni először a Boldogok Szigetének gondolatával. Szintén Hésziodosznál bukkan fel az Aranykor mítosza. E szerint öt emberi nem követi egymást; a legelső volt a legderekbab, ők az aranykor nemzedékei, az utolsó pedig a leghitványabb, ezek a vaskor szülöttei; a ma is élő emberek. A boiotiai költő ilyenek képzelte az Aranykort:

*Egy törzsből származnak az istenek és a halandók.
Emberi nemzetséget először fényes aranyból
készítettek az istenek, ők, az Olümposzon élők. 110
Akkor még mindenki fölött Kronosz égi király volt,
s könnyű szívvel, akárcsak az istenek, élt a halandó,
távol a bajtól, távol a jajtól, még az öregség
sem járt köztük, mindvégig duzzadt az erőtől
karjuk s lábuk, a kórság még nem törte meg őket; 115
mint lány álom jött a halál rájuk, s amíg éltek,
csak jóban volt részük; a föld meghozta magától
bő termését és dolgozni merő gyönyörűség
volt, sok jó közepette, a dús legelőn legelészett
nyájuk, s kedvelték az olümposzi boldogok őket. 120
Majd aztán, hogy a föld befogadta magába e fajtát,
jótét lelkek lettek, a nagy Zeusz rendeletére,
földönjáró hű őrzői az emberi nemnek,
minden gaztettet meglátnak, s őrzik a törvényt,
míg magukat köd leplezi, úgy járnak be a földet... 125
(Hésziodosz: *Munkák és napok*. 108–125)*

A Boldogok Szigeteinek gondolata a negyedik emberfajta leírásakor merül fel. Ők voltak a hérószok, akik közül a legtöbben Thébai és Trója falai alatt hullottak el. Az újító gondolat az, hogy bár egy részük Hádészba hullt, sokan közülük a Boldogok Szigeteire kerültek (ami feltehetően az élüsziózi mezővel azonos hely). Ami új, hogy most már nem csak a kivételezettek juthattak eme örömteli helyre, hanem úgymond a hérószok tömegei is.

... más embert állított Zeusz ismét a világba,
... ez új, negyedik rend,
isteni hősök rendje, nevük félisten a földön,
föld végnélküli térein ők jártak mielőttünk. 160
Emberölő csata, irtó harc pusztítja ki őket,
részben a hétkapujú Thébaiban, a kadmoszi földön,
míg a Dagadtlábú dús nyájaiért tusakodnak,
másokat elcsalt messzire, tengeren át a hajókkal
szépfürtű Helenáért Trója alatt tusakodni. 165
Ott a halál végzése homályba takarta be őket,
ám egy részét Zeusz Kronidész, ki az emberi sorsot
két mértékkel méri, a föld peremére helyezte.
Ott laknak, s lelkükhöz nem fér gond s szomorúság,
mély örvényű Ókeanosz boldog szigetében, 170
áldott hősök, akiknek mézédés gabonát ad,
s esztendőnként háromszor virul újra a szántó,
távol az isteni székhelytől s Kronosz ott a királyuk.
(Hésziodosz: *Munkák és napok*. 157–174)

Nem értek egyet Trencsényi–Waldapfellel abban, hogy amíg az élüsziózi mező az olümposzi állapotokkal vethető egybe, addig a Boldogok Szigetei inkább az Aranykorra emlékeztetnek. Az egyetlen ok, amiért ez a megkülönböztetés felmerülhet az az, hogy az Aranykorban és a Boldogok Szigetein Hésziodosz szerint Kronosz uralkodik, míg Élüsziózi mezeje esetében ilyesmiről nincs szó. Más tekintetben azonban mind ez, mind pedig az a gondtalanság hona; minőségi különbség köztük nincs. Hésziodosz valószínűleg azért említi meg azt, hogy Zeusz két mértékkel méri a sorsot és van aki Hádészba, van, aki meg a szigetekre jut, hogy ne kerüljön ellentmondásba Homérosszal, akinek tekintélye már a VII. században is nagy lehetett. De mégis; Hésziodosznál sokkal hangsúlyosabb az, hogy a hérószok egy örömteli helyre jutnak, mint az, hogy egy részük oda jut, más részük azonban nem. Nála már nem olyan kivételes eset ez, mint amilyen még Menelaosz esete volt Homérossznál.

A Boldogok Szigeteiről beszélve óhatatlanul eszébe jut az embernek egy másik görög mítosz is, mely a boldogok országáról és egy messzi-messzi népről szól. A hüperboreuszokra gondolok. Apollón népe ők, kik a gondoktól távol örök vígadalomban élnek életüket, sosem ismervén meg az öregkort és a halált. A nap sosem

megy le a hüperboreuszok földjén és állandóan kellemes hőmérséklet van ott; sem az éj, sem a fagy, sem a tikkasztó hőség nem osztályrészük. Hekataiosz leírása szerint a Fekete-tengertől északra élnek a szkíták, fölöttük pedig tovább északra az isszédonoszok és az arimaszposzok földje terül el. Az arimaszposzokon túl található a hatalmas, mitikus hegység a Rhipaia; emögött a világot körbefolyó Ókeanosz partjái a hüperboreuszok szállásterületei húzódnak. A Rhipaia-hegy önmagában is nagyon érdekes jelenség, hiszen a görög képzetek világhegyéről van szó, melyet már a legkorábbi görög források (i.e. VII. sz.) megemlítenek. A Rhipaia egyik barlangjában lakott Boreasz, az Északi Szél (legalábbis az egyik hagyomány szerint, Homérosznál ugyanis a szelek urának tömlőjébe voltak zárva a szelek); a hüperoreuszok népe talán tőle kapta a nevét, ez esetben nevük jelentése „a Boreasz felett”, vagy „Boreasz mögött” lakó nép. A fenti leírás alapján, ahol az ismert népeket a mitikus tájak és az azokat lakó lények leírása követi, jól látható, hogy a görögség földrajzi ismeretei igen sokáig mitikus alapokon nyugodtak. E mitikus világmépítéshez tartozott az imént említett, messzi északon található világhegy; úgy tartották, hogy az egész világ e felé a hegy felé emelkedik, délről északi irányba. (Ebből az elgondolásból eredt aztán az az érdekes jelenség, hogy az északot a „fenn”, a délt pedig a „lenn” irányával azonosították, ahogyan azt mind a mai napig mi is tesszük térképeink használatakor.) A hüperboreusz mítosszal kapcsolatban meg kell jegyezni még, hogy valószínűleg a görögség egyik legkorábbi hagyományai közé tartozik; Harmatta János az i.e. II. évezredbe helyezi a keletkezését. Hasonló eredményre jutott Bongard–Levin és Grantovszkij. Ez a két orosz szerző a *Szkithiától Indiáig – Az ősrája történelem talányai* című gondolatébresztő tanulmányában más indoiráni népek hagyományával vetette egybe a Rhipaia-hegyre vonatkozó görög elképzeléseket. Kutatásaik során arra az eredményre jutottak, hogy mind a szkíták északi hegye, mind az indiaiak Méru-hegye, mind pedig az avesztai perzsák Hará-hegye a görög Rhipaiaival azonos. E hegyeknek a közös vonásai, melyek valószínűleg az indoiráni együttélés korából eredeztethetőek, az alábbiak. Messze északon az alig ismert, mitikus népek vidékén túl terül el egy hatalmas kiterjedésű, a világ peremén kelettől–nyugatig húzóódó hegység. Ennek déli oldalán, vagyis a hegyhez vezető úton, kietlen, ködülte, homályos táj terül el. Örök hó borította vidék ez; járhatatlan az egyszerű halandók számára (írott források szerint csak az iráni Kai Khuszraanak sikerült feltehetőleg élve eljutnia a hegyig, illetve az indiai Judhistirának biztosan, de ő isteni segítséget kapott ehhez). (*Mahábhárata*. XVII.) Ennek a hegynek, legyen bár Méru, Magas Hará, Rhipaia vagy bármi más is a neve, csúcsai aranyos fényben ragyognak, s aranymedrű folyamok erednek róla, és úgyszintén e hegyről erednek a dél felé csordogáló földi folyók is. A hegy túloldalán terül el a hatalmas, vég nélküli északi tenger, s ennek partján (vagy a hegy tetején) él a boldogok népe (a görögök hüperboreuszoknak hívják őket), s itt lakoznak az elhunyt lelkek. Bár a kietlen sötétség birodalmán túl fekszik, ez a hely a vidámság és a fény otthona, ahol szemernyi kellemetlenség sem környékezhethet az ott élőket. Az éghajlat meleg, sosem dühöng a kegyetlen északi szél (hiszen barlangja a hegy túloldalán van), ligetekben, erdőkben

dús, és mindig bőséges termést hoz a föld. Madárrajok repülnek körül a magas hegy bérceit és gyümölcstől, virágoktól illatozik a lég. Ismeretlen arra a háborúság meg a csatazaj. Apollodórosz úgy tudta, hogy a Heszperiszek kertje is itt virul és itt őrzi ama sok bajt okozó aranyalmákat termő fát egy százfejű, halhatatlan sárkány (mások kígyónak mondják, s a Ladón nevet aggatják rá). (Apollodórosz. II.5.11.) Az indiaiak valamint az irániak szerint az istenek örömben gazdag népe is ennek az északi világhegynek a legtetjében tanyázik. Ez az elképzelés szintén nem lehetett idegen a korábbi görög elgondolásoktól sem. A források ugyan csak Apollón istent említik, aki a déri első megjelenésekor a hüperboreuszok népéhez költözik minden évben, és azt, hogy a Múzsák tisztelete sem idegen a boldogok népétől, akik fűrtjeiket babékoszorúval övezve adják át magukat az örökös ünnep örömeinek. A jól ismert isteni rend szerint a görög istenek, de legalábbis a főbb istenek lakóhelye az észak–görögországi Olümposz, és olümposziaknak is nevezik őket ezen elképzelés okán. Ám valaha, nagyon régen, meglehet az akháj törzsek Görögországba érkezését megelőzően, volt egy olyan elképzelés, hogy az istenek nem az Olümposzon laktak, hanem annál sokkal magasabban – talán épp a világhegy legtetjén. Homérosz *Odüsszeiájában* maradt fenn néhány sor mely elgondolkodásra készíthet. Iphimedeia és Poszeidón két fiáról meséli a költő, hogy ezek egykor rohammal fenyegették meg az isteneket, s tervük valóra váltásához három hegycsúcsot akartak egymásra rakni – Olümposzra az Osszát, s annak tetjébe a Péliót –, hogy „az égbe lehessen lépni”. (Homérosz: *Odüsszeia*, XI. 305–320.) Talán véghez is vitték volna ezt, meséli Homérosz, ha Zeusz és Apollón idejekorán nem végeznek mindkettejükkel. A rövid történetből annyi mindenesetre kiderül, hogy a két Poszeidón sarj támadása nem az Olümposz-hegy ellen irányult volna; azt csak eszközként akarták használni, mint valamiféle görög Babel–tornyát. De akárhogy is történt a dolog, a Rhipaia-hegység mögött elterülő, hüperboreuszi boldogok honának leírása egyértelműen az Aranykor emlékéit idézi, s ezzel együtt felidézi a Boldogok Szigeteinek képét is, amelynek –, nem túlzás talán levonni egy ilyesfajta következtetést –, könnyen lehet, hogy épp a hüperboreusz-mítosz volt az előképe. (Egy időben a görögök ugyan Itáliát azonosították a Boldogok Szigeteivel, majd pedig, ahogy történelmi látószögük tárgult, a Boldogok Szigeteit egyre messzebbre helyezték nyugati irányba, de mindez csak a lokalizáció áthelyezése. Az észak felől érkező indoeurópaiak még az északon elhelyezkedő Rhipaia képzetét és a hüperboreuszok gondtalan országáról őrzött történetet hozzatták magukkal Görögországba. Erre utal a mítosznak az a maradványa is, hogy a heszperiszek kertje a hüperboreuszoknál található; más hagyomány Heszperiát is Itáliával azonosította.)²⁵³ Hogy a hüperboreuszok irigylésre méltóan boldog népe valójában az elhunytakkal, országuk pedig a túlvilággal azonos, az többek között Pauszaniász egy utalásából is kitűnik, mit Phókisz leírásakor tesz. E passzus szerint i. e. 279-ben a gallok támadást indítottak Görögország ellen, s miután a Thermopü-

253 A Rhipaia-hegyre és a hüperboreusz-mítoszra vonatkozóan lásd: Bridgman 2005, Harmatta, 1949. U.ő.: 1955., Bongard-Levin és Grantovszkij, 1981. 47–48., 51., 54., 58., 64–66., 68–71., 78., 86., 90., 176., Trencsényi-Waldapfel, 1981. 140–141.

lai–szorosnál sikertelenül próbálták feltartóztatni őket, egészen Delphoiig nyomultak előre. Itt állta útjukat az az egyesített hellén had, mely phókiszai, amphisszai és aitóliai hoplitákból gyűlt össze. A tudósítás szerint az összecsapás során megjelent néhány védelmező hērōsz teljes fegyverzetet viselő rémalakja és harcba bocsátkozott a barbárokkal. Közülük kettő; Hüperokhosz és Amadokosz a hüperboreuszok közül jött. A harmadik szellem Pürrhosz Akhilleidészé volt és van olyan hagyomány is, mely szerint megjelent Phülakosz, Delphoi helyi hērōsza is (Pauszaniasz, I. 4. 4., X. 23. 2). Az egyébként több szempontból is érdekes szöveghelynek itt most az a vonatkozása fontos, mely a két hüperboreusz hőst érinti. Ha ugyanis, amiként azt Pauszaniasz sugallja, a hērōszokhoz hasonló epiphaneiára képesek, akkor, következésképp, maguk is valamiféle, a hērōszokhoz hasonló egzisztenciát kell, hogy folytassanak. A hüperboreuszok népe tehát nagy valószínűséggel a holtaknak, pontosabban azok legkiválóbbjainak, a hērōszoknak feleltethető meg.

Látható tehát, hogy a Boldogok Szigeteiről és a hüperboreuszoknak a Rhipaia mögött található boldog országaról vallott hit nem egészen egyeztethető össze Homérosszal. Hogyan lehetséges az, hogy a legkorábbinak tűnő elképzelések csak Hésziodosznál bukkannak fel ismét, míg első írott forrásunk, Homérosz, látszólag azokról mit sem tud? És hogyan egyeztethető össze a homéroszi, bús Hádész képe a hērōszkultusszal? A kultuszban a halott lelke jelen van a tiszteletére rendezett versenyjátékokon, örömeire szolgál, ha gyilkosa tetemét sírja körül körbevonszolják, s képes megjeleni saját sírdombján, hogy magának egy rabnő feláldozását kikövetelje. Ami pedig még fontosabb, a hozzá könyörgők hívására bármikor feljöhet a sír üregéből és a fenti világ eseményeire jelentős mértékben hatni tud. Ezzel szemben Homérosznál csak álmában látogatja meg Patroklosz árnya a régi barátot, Akhilleuszt. S ezt is csak addig teheti, míg temetése le nem zajlott, Hádészba be nem jutott. „Hisz soha onnan | nem jövök el hozzád, ha a máglya tüzét megadod már.” (Homérosz: *Iliász*, XXIII. 75–76.) Homérosznál a holtak birodalma jól elválasztható a miénktől, nem csak elhelyezkedését tekintve, de a benne zajló „élet” minőségére nézve is. Nem csak arról van szó, hogy a halottak elkülönülnek az élők világától, de arról is, hogy árnyékszerű, szomorú, céltalan bolyongással töltik az idejüket odalent. A homéroszi eszkatológia a test és a lélek teljes és végleges elválását hirdeti. Ez pedig mindenképpen későbbi kell hogy legyen, mint az animizmus (a hērōszkultusz) primitív elképzelése, mely a lelket továbbra is a holttesttel egy helyen, a sírban képzeli el, ahonnan hízlegéssel és áldozatokkal bármikor előcsalogatható. Mi több onnan önkényesen is előszállhat, hogy álomképként vagy hallucináció formájában az élők világában megjelenjen. Ezt az igen ősi, az emberi képzeletbe talán örökre belevésődött gondolatot semmilyen fejlettebb (homéroszi) lélekhit nem törölkötte ki a szélesebb tömegek fejéből. Egyértelműen erre vall az, hogy még az i.sz. II. században élt Lukianosz is azzal csúfolódik, hogy az emberek még mindig azt gondolják, sírbeli halottaikat etetni, itatni kell, máskülönben koplalásra vannak ítélve a másvilágon (Lukianosz: *A gyászról* 9). A sok gondoskodás mely az élők részéről halottjaikat körbevette és a régészeti leletek által feltárt halotttető csövek, melyeken az étel- és

italáldozatokat a hullák elkékült ajkaihoz juttathatták, megerősíteni látszanak Luki-anosz állítását. Azonban kiemelendő a tény, hogy Homérosz az előkelők költője volt. Ő a hősookról mesélt, kora arisztokratáinak feltételezett őseiről. Nála a népi elem csak jelen van, de tömegében is hitvány, mit sem érő. Nem meglepő hát, hogy a túlvilági elképzelésekre vonatkozóan is a felvilágosultabb, csak a legműveltebb arisztokraták és nem a nép körében valószínűsíthető vallási meggyőződéseket propagálta, s igyekezett következetesen végigvinni művein. (Példának okáért ismét érdemes megemlíteni Arginuszainál győztes hadvezérek esetét, akiket utóbb halálra ítélték, mert nem szedték össze a holtakat. Ezek szintén egy fejlettebb, a testtől teljesen különválasztható lélek hitét vallották, a népbíróság tagjai azonban még kevésbé haladó véleményen voltak.) A kérdés tehát nem az, hogy a héroszkultusz animisztikus elképzelése, a homéroszi alvilágkép vagy a hésziodoszi e a régebbi; hiszen a testhez kötött lélek, s a felvilágra hatást gyakorló halott elképzelése a világ legrégebbi elgondolása, mely a köztudatból, kiváltképp a népi tudatból, kikopni a mai napig sem tudott. A kérdés az; tartalmaznak-e a homéroszi eposzok Hádész-jelenetei, mint legrégebbi írott források a témáról, olyan utalásokat, melyek összhangba hozhatók a héroszkultusszal, s következtetni engednek a görögök Homérosz előtti (majd az ő alvilág elgondolásával párhuzamosan is meglévő) elképzeléseire. És még jelentősebb kérdés a következő; vajon miért temették el a halottakkal fegyvereiket, szolgálkat és egyáltalán mindazokat a tárgyakat, melyeket a régészek ásója sírmellékletként a felszínre hozott? Az animizmus sírhoz kötött lelkeire kitérve, nekik ott se szolgák, se használati tárgyak nemigen kellhetnek. De a homéroszi alvilágban bánatosan imbolygó árnyzerű lelkek felidézésekor sincs adekvát válasz a sírmellékletek jelenlétére. A halottal eltemetett tárgyak arra szolgálnak, hogy a túlvilágon is betöltsék ugyanazt a funkciót, amit ezen a világon. De amikor Patroklosz megjelenik az alvilágban, sose hallunk arról, hogy vele volna a tizenkét trójai ifjú, vagy szeretett ebei, kiket vele temettek. És a homéroszi árnyak semmilyen tekintetben sem úgy léteznek tovább, mint földi életükben. Ennek a kérdésnek a megválaszolásához szemügyre kell venni azt a három homéroszi helyet, amely az alvilággal kapcsolatos. Ezek közül a legkorábbi az *Iliasz* XXIII. énekében található, amelyben Patroklosz lelke meglátogatja az álomba merült Akhilleuszt (*Il.* XXIII. 65-107). A másik két hely az *Odüsszeiában* van. A XI. ének, mely az alexandriai filológusok tevékenysége óta a Neküia címet viseli, egy kisebb megszakítástól eltekintve gyakorlatilag teljes terjedelmében Odüsszeusz halottidézéséről számol be, s kétségkívül a legértékesebb hely a homéroszi alvilágkép és lélekképzet vizsgálatához. Ezen kívül még az *Odüsszeia* utolsó éneke ad némi tájékozódást Hádész birodalmával kapcsolatban, ahol a legyilkolt kérőket követhetjük nyomon, amint az ithakai palotából a holtak bús honába szállnak (*Od.* XXIV. 1-202).

Kezdjük Odüsszeusz halottidézésével. A trójai háborút követően Poszeidón, a haragos tengeristen nem engedte hazatérni Odüsszeuszt. Bolyongásai során Kirké, a varázslónő szigetére vetődött a hős. Később tőle kapta azt a tanácsot, hogy ha meg akarja ismerni miként érhetne épségben haza, kérje ki Teiresziasz, a jós véleményét.

Csakhogy Teirésziasz ekkorra már halott volt, így Odüsszeusznek halottidézéshez kellett folyamodnia. Görögül *nekromanteiának* nevezik a holtak megidézését és *katabasisnak* a hősök alvilágjárását. A nekromanteia során az élők különféle imák, fohások és áldozatok segítségével szólítják magukhoz a holt lelkeket, ahogyan azt már a fejezet elején is láthattuk Dareiosz és Agamemnón esetében. A halottidézés célja általában abból a felfogásból eredt, hogy az elhunytak valamely titkos tudás birtokában vannak, melyet megoszthatnak az őket megidézővel. Mert „az istenek mindent tudnak; a hérószok pedig az isteneknél ugyan kevesebbet, de az emberek-nél többet” árulja el a *Hőstörténet* egyik passzusában Philosztratosz (Philosztratosz, 16.4.). A homéroszi hagyományban azonban a halottak semmiféle különleges képességgel nem rendelkeznek pusztán abból kifolyólag, hogy már nem élnek. Terésziasz jóstudománya onnan ered, hogy életében is jós volt. A halottidézéssel szemben a katabasis a még élő hős pokolraszállását jelenti, vagyis ez esetben ő ereszkedik alá a halottak birodalmába, s nem onnan rángat fel egy halott szellemet. Az Odüsszeiában különös keveréke jelenik meg a nekromanteiának és a katabasisnak. Alapvetően halottidézésről van szó, de Odüsszeusznek ezt egy különleges helyre hajózva kell megtennie és a szellemek megjelenését követően néha olyan részletek merülnek fel a leírásban, melyek arra vallanak, mintha nem a holtak jöttek volna el a hőshöz, hanem ő ereszkedett volna le közéjük. (Lásd: Od.: XI. 475-476, 576-600, ill. eleve katabasist sejtet a megidézett lelkek tömeges volta.) A hős így kezdett neki a szertartásnak:

... a kost meg a párját 20
vittük; s mentünk Ókeanosz zuhogó vize mentén
míg, ahová Kirké kijelölte, a helyre nem értünk.
Ekkor az állatokat Perimédész Eurülokhosszal
fogta; s a combom mellől rántva ki jóhegyü kardom,
ástatam a gödröt, amelynek a széle s a hossza könyöknyi; 25
körbe italt is töltöttem valamennyi halottnak,
tejjel mézet előbb, azután édes borított is,
harmadszorra vizet, fölibé a fehér daralisztet.
És az erőtelen elhúnytakhoz hosszan esengtem,
hogy hazatértem után tehenet sujtok le nekik, mely 30
meddő s legjelesebb, és kincseket égetek otthon,
s ígértem juhot is külön ekkor Teiresziásznak,
éjfeketét, mely egész nyájamból messze a legszebb.
Engesztelve a holtak népét jámbor imákkal, 35
fogtam az állatokat, nyakuk elmetszettem azonnal;
folyt feketén a gödörbe a vér, gyülekeztek az elhúnyt
holtak lelkei mély Ereboszból, sűrű sereggel.
Ifju menyasszonyok, ifjak, gyötröttéletű aggok,
friss bánattal a lelkükben szép zsenge leányok,

és sokan ércmívű dárdával megsebesített 40
elhullt harcosok is, foltos volt vértjük a vértől.
Mind odagyültek az árok mellé, innen-amonnan,
szörnyű zsvajjal; sápadt félsz ragadott meg azonnal.
Ekkor a társaimat noszogatva, kimondtam: a kost is
és a juhot, melyek ott a vad ércből sujtva hevertek, 45
nyúzzák s égessék meg, az isteneket megimádván,
szörnyüerős Hádészt s riadalmas Perszephoneiát;
én meg a combom mellől rántva ki jóhegyű kardom,
ott ültem, nem eresztve erőtlen holt seregekből
senkit a vérhez, amíg nem szóltam Teiresziással. 50
 (Homérosz: *Odüsszeia*, XI. 20–50.)

Nem egyértelmű, hogy Homérosz hogyan is gondolja azt, hogy Odüsszeusz a kardjával tartja távol a vértől a holtakat, amikor szerinte azok pusztán olyanok, mint a köd, meg az árny, meg az álom. Az első három lélek, akikkel Odüsszeusz szót vált Elpénór, a legénységének egy korábbi tagja, Teiresziasz, a jós és a saját édesanyja, Antikleia. Utóbbi kettőnek (akár csak később az összes többi léleknek is) innia kell a kiömlött áldozati vérből ahhoz, hogy felismerje Odüsszeuszt, Elpénór viszont azonnal ráismer. Ennek valószínűleg az az oka, hogy ő még temetetlenül fekszik Kirké szigetén, amikor a hős a szertartást végrehajtja, s emiatt még nem juthatott Hádész kapuján túlra; ott bolyong az alvilág bejáratánál. Nem meglepő hát, hogy amikor szót vált Odüsszeusszal éppen azért eseng, hogy az őt temetetlenül ne hagyja. Azt követően, hogy Teiresziasztól a kívánt jóslatot megkapja, Odüsszeusz úgy dönt, hogy marad még egy kis ideig, s szót vált édesanyjával is. Antikleia távozását követően az elmúlt korok hősnőivel is lehetősége nyílik találkozni, és tőlük hajdani életükről történeteket hallani. Homérosz itt egyfajta „hősnők katalógusát” adja tizennégy mitikus asszony felsorolásával. Ezt követően pedig:

Hát miután már mind tovaszéllesztette a nőknek 387
lelkeit, erre meg arra, magasztos Perszephoneia:
Atreidész Agamemnón lelke került közelembe
bánatosan, s köribe gyült mind, aki övele együtt 390
Aigiszthosz házában halt s töltötte be sorsát.
Itta az éjszinü vért és nyomban utána fölismert:
éles hangon sírt, a kövér könny hullt a szeméből,
terjesztgette felém kezeit, vágyott megölelni.
Csakhogy az izmai nem voltak már jók, s az erő, mely 395
egykor a hajlékony tagokat töltötte meg, elszállt.
 (Homérosz: *Odüsszeia*, XI. 387–394.)

Látható, hogy Agamemnón szintén ködszerű alakká vált, aki hiába tárogatta karjait Odüsszeusz felé, ugyanakkor elgondolkodtat a kérdés, hogy ilyen körülmények között miképpen hullhatott a kövér könny a szeméből. Ezután a halott király elmeséli az ellene elkövetett merényletet, amelyet Klütaimnésztra, a felesége és annak szeretője hajtott végre. Végül pedig így szól: „Most pedig áruld el nekem... él-e fiam... mert tán csak nem halt meg a földön a fényes Oresztész?” (Homérosz: *Odüsszeia*, XI. 457., 458. 461.) Az hogy a földön történt dolgokról az alvilág lakója mit sem tud, elfogadható, de ha Oresztész halott lenne, nem kellett volna találkoznia az apjával? De bárhog is, Odüsszeusz nem tud választ adni az aggódó apa kérdésére; ő maga sem tájékozottabb az otthoni dolgokat illetően, hiszen még nem sikerült hazatérnie tengeri bolyongásaiból.

»Átreidész, mért kérdész ilyesmit? Nem tudom én azt,
él-e avagy meghalt; kár mondani szélbevesző szót.«
Szólván egymáshoz szomorú szavainkkal eképen, 465
álltunk bánatosan, s a kövér könny hullt a szemünkéből.
S lám: Péléiadész Akhileuszhoz jött oda lelke
és Patrokloszhoz, meg a gáncstalan Antilokhoszhoz,
s Aiászhoz, ki a legjobb termetű és alakú volt
minden akháj hős közt, a dicső Akhileuszhoz utána. 470
Lelke réám ismert gyorslábú Aiakidészhoz,
és zokogó hangon hozzám szárnyas szavakat szólt:
»Isteni sarj, Láertiadész, leleményes Odüsszeusz,
jaj, te szegény, mit nem fogsz még kieszelni nagyobb?
Hogy mertél Hádészhoz jönni, ahol csak a holtak 475
laknak, s nincs tudatuk, s a halandók árnyai pusztán?»
Így szólt ő; mire én így adtam neki a választ:
»Ó, Akhileusz, Péleusz fia, legjobb minden akháj közt,
Teiresziászt kellett kérdezniem, hátha tanácsot
mond, hogyan érhessek haza már, sziklás Ithakába; 480
mert hiszen eddig akháj földnek közelébe sem értem,
sem földemhez, örökké bajban. Nálad azonban
senkise volt inkább boldog, de bizony sosem is lesz:
mert hisz előbb istenként tiszteltünk mi, akhájok,
míg éltél, s most íme uralkodol itt a halottak 485
népe fölött: ne szomorkodj hát a halálon, Akhilleusz.«
Így szóltam; mire ő így adta azonnal a választ:
»Csak ne dicséred a halált nékem soha, fényes Odüsszeusz.
Napszámban szivesebben túrnám másnak a földjét,
egy nyomorultét is, kire nem szállt gazdag örökség, 490
mint hogy az összes erőtlén holt fejedelme maradjak.
Rajta azonban, szólj nekem egy szót drága fiamról,

<i>ment-e utánatok ő, elsőik közt küzdeni, vagy sem? Szólj a derék Péleuszról is, ha talán valamit tudsz...</i>	
»Én biz a tisztanevű Péleuszról mitse tudok még, ámde Neoptolemoszról szólok, drága fiadról	505
<i>...amidőn érczel vívtunk mi a trójai síkon, nem maradott bizony ő a tömegben, a nagy sokaságban, messze előrerohant, sose hátrált senki elől sem, és meg is ölt sok férfit a réműletes viadalban...«</i>	513 515
<i>Így szóltam; mire lelke a gyors lábú Akhilleusznek aszphodelosz-téren nagyokat lépdelve továbbment, örvendezve, améрт elmondtam, hogy fia mily hős.</i>	538 540
(Homérosz: <i>Odüsszeia</i> XI. 463–494., 505–506., 513–516., 538–540)	

Ismét egy különös hely. Miért Odüsszeusztól kell megtudnia Akhilleusznek azt, hogy milyen sok ellenséget ölt meg a fia? Hát nem „surrantak” le azok mind Hádészba, hogy maguk mesélhessenek róla? Az egykori hős mindenestre örömmel eltelve távozik – úgy látszik mégsem csak a bánat létezik az alvilágban. Odüsszeusz-nak pedig lehetősége nyílik rá, hogy további mitikus alakokkal találkozzon.

<i>Ott láttam Mínósz, Kronidész ragyogó fiasarját: tartva arany jogarát, holtak közt tette a törvényt trónján; s ők döntő szavait kérték a királynak, ülve meg állva körül, Hádész tágas kapujában. Majd meg az őrjás Óriónt láttam meg utána, aszphodelosz-réten vadakat hajtott a hatalmas, melyeket egykor még maga ölt meg a pásztori bércen, és markába simult sose-romló ércbuzogánya.</i>	570 575
<i>Láttam még Titüósz...</i>	576
<i>Láttam, Tantalosz is hogy szenved</i>	582
<i>Láttam: Szízüphosz is hogy szenved</i>	593
<i>Aztán Héraklész erejét láttam meg, azaz csak képmását: hiszen ő maga él örök isteneink közt, ott lakomázik, s karcsubokájú asszonya Hébé, nagy Zeusznak s az aranysarujú Hérának a lánya.</i>	601
<i>És körülötte zsbongtak a holtak, akár a madárraj, erre meg arra riadva rohantak; mint a sötét éj lépdelt, meztelen lját tartva, nyilat is a húron, zordul pillantgatva, akárha kilőni akarná.</i>	605
Homérosz: <i>Odüsszeia</i> , XI. 568–576., 582., 593., 601–608	

Héraklész után a halottidéző hős vágyott volna még látni másokat is a régi idők daliái közül, Thészeuszt, vagy Peirithooszt akár, csakhogy a holt lelkek mind nagyobb tömegben tódultak elő, s Odüsszeusz megrettent, hogy talán valamely réműletes ősvilági szörnyet is felküld az alvilág, így gyorsan hajóra szállt inkább és távozott. Az Odüsszeia XI. éneke ezzel ér véget, azonban alaposabban szemügyre kell venni az utolsó idézetet. Először is itt van Titüosz, Tantalosz és Sziszüphosz. Ők az alvilág emblemikus „szenvedő alakjai” a görög mitológiában. Megjelenésük és szenvedéseik látványának leírása azt sugallja, hogy Odüsszeusz alászállt a holtak honába (katabasis) és nem pusztán halottidézésről lehet olvasni. Ugyanerre utaltak Akhilleusz korábbi szavai is: „Odüsszeusz, | jaj, te szegény, mit nem fogsz még kiszelni nagyobbat? | Hogy mertél Hádészhoz jönni, ahol csak a holtak | laknak, s nincs tudatuk, s a halandók árnyai pusztán.” A trónján ülve törvényt tevő Minósz király említése szintén ezt a gondolatot sejteti. Ámde sokkal fontosabb dolgok is kiderülnek a fentiekből, mint az egyébként is jól ismert ellentmondás, mellyel Homérosz a nekromanteia és a katabasis között ingadozik. Egy korábbi helyen (486-491) Akhilleusz panaszkodott, hogy inkább szolgálna az élők közt egy utolsó senkit, mint, hogy uralkodó maradjon az alvilágban. Ezt a kijelentést abban a tekintetben szokták felhozni, hogy Hádész nyomorúságát szemléltessék vele, a tanulmány szempontjából azonban más nézőpontból kell megtekinteni mindezt. Mit jelent az, hogy Akhilleusz a holtak uralkodója? Ilyet csak Homérosztól lehet hallani és tőle is csak itt. E máshol nem található elképzelés szerint Akhilleuszból khthonikus istenség lett volna a halála után? Alakja egybemosódott Hádész alakjával? Kétséggkívül a görög mitológia egyik kiemelkedő alakja és félisteni származású. Tény, hogy Akhilleusznak volt kultusza a fekete-tengeri Leuké szigetén, ahogyan az is az, hogy vallástörténeti szempontból akár csak más ókori népek mitológiája, a görög is egymással első pillanatra összefüggést nem mutató istenek fúziójának, illetve egy-egy jól körülhatárolhatóknak látszó istenalak különböző hüposztasziszaira bomlásának végeláthatatlan sorozata. Mégsem valószínű, hogy Homérosz arra utalt volna ezzel a kijelentésével, hogy a hérószból alvilági isten lett. Akkor talán úgy uralkodott, mint Minósz? A későbbi hagyomány három alvilági bírāja közt mindenestre nem szerepel Akhilleusz. Mit jelent hát, hogy uralkodik a holtak felett? A válasz nyilvánvalóbbá válik a Héraklészre vonatkozó 601–605., és az Agamemnónról szóló 389–391. sorok újbóli elolvasása révén, illetve mindezeket összevetve az Akhilleusz megjelenésekor (467–470) olvasottakkal. Akhilleuszt a három legszeretettebb társa kíséri; Patroklosz, Antilokhosz és Aiász, Agamemnón körül ott találjuk egykori kísérete valamennyi tagját, akik vele haltak Aigiszhosz házában, Héraklész körül pedig valósággal tolonganak a lelkek. Úgy tűnik tehát, hogy valamennyiüknek uralkodói kísérete van az alvilágban. Vagyis arra lehet gondolni itt, hogy mindhárman uralkodók, nem csak Akhilleusz; mégpedig saját népük halottjain uralkodnak, akiken életükben is tették. Ez az elképzelés messzemenőig megegyezik azzal, amit az animisztikus vallású népek általában hisznek. Nevezetesen, hogy a túlvilágon pontosan ugyanolyan élet zajlik, mint a földi életben. Ezért van szükségük sírmellékletekre és étel-, italáldozatokra a

holtaknak. A hagyományos homéroszi alvilágképnek viszont ez homlokegyenest el-
lentmond. Azonban érdemes a fenti sorok közt olvasva is, közelebbről megtekinteni
a kérdést. Órión vadakat hajt az aszphodelosz-réten. Van hát az alvilágban növény
is, állatok is. És vannak mindennapi használati tárgyak is; Minósznak trónja, jogara
van, Órión kezében ércbuzogányt, Héraklészében íjat lehet látni. Valamennyi tipiku-
san olyan tárgy, amely egy-egy király sírjában sírmellékletként megjelenhet, hogy
őt a túlvilágra elkísérje.

A második homéroszi hely, amit meg kell vizsgálni jelen keretek között, az az
Odüsszeia utolsó éneke. Miután felesége erőszakos kérőit Odüsszeusz legyilkolta,
eljött értük a lélekvezető Hermész és árnyaikat levezette a Hádészba.

Ókeanosz sodránál, Leukasz szirtje tövében 11
mentek el ők, meg a nap kapuján át, és hol az álmok
népe tanyázik: az aszphodelosz-réthez hamar értek,
mert ott laknak a lelkek, az emberek árnyai együtt.
Föllelték lelkét Péliadész Akhileusznak 15
és Patroklosznak, meg a gáncstalan Antilokhosznak
s Aiásznak, ki a legjobb termetű és alakú volt
minden akháj hős közt, a dicső Akhileusznak utána.
Ők akörül gyülekeztek mind; s közelükbe kerülve
jött Agamemnón Átreidésznek lelke is arra 20
bánatosan, s köribe gyűlt mind, aki övele együtt
Aigiszthosz házában halt s töltötte be sorsát.
(Homérosz: *Odüsszeia*, XXIV. 11–22.)

Itt megint azt lehet látni, hogy Akhilleusz is és Agamemnón is a XI. énekben már
egyszer leírt kíséretétől övezve érkezik meg. Ezt követően beszédbe is elegyednek;
Akhilleusz a fölött bánkódik, hogy Agamemnónt alantass vég érte utol, s nem halha-
tott meg Trója alatt, dicsősége teljében. Erre Agamemnón elmeséli Akhilleusz-
nak, hogy annak eleste után miként rendezték meg a temetését, s hogy mily nagy bánat is
érte az egész táborot, hogy ily nagy hős hullott Hádészba, majd meg saját szánandó
végzetén kesereg. Több ponton is különleges ez a párbeszéd. Nem csak azért, mert
nem egyszerű beszélgetésről van szó, inkább olyasfajta kollektív monológ, amelyet
a kisgyerekek szoktak folytatni, de még inkább azért, mert úgy tűnik, mintha a holtak
mindig csak ugyanazt ismételnének, mintha folyton ugyanarról beszélnének. Mire
Odüsszeusz hazaért és legyilkolta a kérőket, addigra a Trójában elesett Akhilleusz
legalább tíz éve halott volt. Agamemnón mégis úgy adja elő neki a temetésén zajlott
eseményeket, mintha az még sose hallott volna azokról korábban. Talán onnan ered
ez, hogy a holtak isznak a Léthé vizéből (bár Homérosznál ez még nem jelenik meg,
de attól még tudhat róla), s ettől mindent elfelednek, életük egy-egy legjelentősebb
epizódját kivéve, melyet aztán szakadatlan ismételnének egymásnak Hádész örök-
kévalóságában. Ha a helyzet valóban ez, akkor már érthető miért is olyan örömtele-

nek Homérosz alvilágának lakói. Érdemes felfigyelni arra is, hogy a lelkek egymást minden további nélkül felismerik, csak ahhoz van szükségük vérre, hogy az élökre ráismerhessenek. Vagy inkább, hogy meglássák őket? Hádész neve (az istené és birodalmáé egyaránt) láthatatlant jelent. De amennyire láthatatlan a holtak birodalma az élők számára, épp annyira nem látják a halottak sem az élöket, míg az áldozati vér hatására láthatóvá nem válnak. Eszerint a vér megivásával a lelkek részben materializálódhatnak a mi világunkban. Az ölelni vágyó karokból ugyan kisurrannak, de meglehet, hogy a testet öltés folyamata teljesebbé tehető. Az előző fejezet végén említettek szerint a lokrisziak Aiasz nevű hősza tevőlegesen vett részt a csatában és Philosztratosz Próteszilaosza is megölelhető.

A tárgyalt ének folytatásában Agamemnón ráismer az egyik kérére és ekképp faggatja:

„*Amphimedón, mi baj ért titeket, hogy a föld vak ölébe* 106
együtt szálltok, válogatott évtársak? A várost
átvizsgálva se gyűjthetnének kitünőbb daliákat.
Tán a hajóitokon sujított le a mélybe Poszeidón,
vészтели fívását fölverve a vad viharoknak? 110
Vagy pedig ellenséges nép terített le a földön,
ökrük s szép juhukat mikor el vágtyátok orozni
s ők tán városuk és nőik védvén verekedtek?
Adj választ...”

Homérosz: *Odüsszeia*, XXIV. 106–114

Az meg miután mindent sorra sorol, ami Odüsszeusz házában történt, így végzi beszédét:

Így vesztünk mi el, Átreidész, és tudd meg: a testünk 186
most is fönt fekszik csúnyán Odüsszeusz palotáján:
mert még kedveseink sem tudják otthon a sorsunk,
hogy sebeinket az alvadtt vértől már lefűrösszék
és kiterítve sirassanak el, mint holtakat illet. 190
 (Homérosz: *Odüsszeia*, XXIV. 186-190.)

Újabb jelét lehet látni itt annak, hogy a holtak el vannak rekesztve az élők világtól; számukra az láthatatlan. „...mi baj ért titeket?” kérdezi Agamemnón árnya. „Adj választ.” Jelentősebb azonban az a néhány sor, amivel a halott kérő zárja beszédét. Vagyis, hogy temetetlenek még. Mivel nem jutott még nekik sírhely, csak Hádész kapujáig mehetnek (Patroklosz is onnan jött vissza Akhilleuszhoz álmában). De ha így áll a dolog, akkor hogyan találkozhatnak a trójai hősökkel? Úgy tűnik a Hádészban még sincsenek olyan szigorúan elzárva az odakerültek; kimehetnek a kapun kívülre az újonnan érkezőkkel beszélni. (És a felvilágos is idézhetőek.) Valamiért azonban

a halottaknak jó Hádészban, hiszen az el nem földeltek azért sürgetik temetésüket, hogy oda bejuthassanak. (Lásd Elpénór és Patroklosz esetét *Od.*: XI. 51-78 ill. *II.*: XXIII. 65-101.) Eszerint az alvilág nem lehet olyan „bús” hely, amilyenek általában gondolják. S amilyenek Homérosz is kitartóan mutatni igyekeznek, miközben lépten–nyomon kiviláglják, hogy maga is ismer egy másfajta nézőpontot.

Az utolsó szöveghely, amelyre vetni kell még egy rövid pillantást, az Iliász XXIII. énekében van. Az álomba merült Akhilleuszhoz eljön Patroklosz lelke, hogy saját temetését sürgesse.

S most a szerencsétlen Patroklosz lelke közelgett, 65

éppenolyan volt, mint mikor élt, két szép szeme, hangja

és nagy termete is; testét ugyanoly ruha fődte;

és odaállt a fejéhez, s hozzá ily szavakat szólt:

„Alszol, s már énrám gondolni felejtessz, Akhilleusz?

Éltemben sose tettél így, csak most, hogy elestem. 70

Hantolj el mielőbb, jussak Hádész kapuján túl.

Árnyai így a kiszenvedteknek, elűznek a lelkek,

s nem hagyják, hogy túl a folyón közibük keveredjem;

nagykapujú Hádész körül így vaktába bolyongok.

Add a kezed, kérlek szomorúan: hisz soha onnan 75

nem jövök el hozzád, ha a máglya tüzét megadod már.

... hallgass a szavamra, 82

távol a csontjaimat ne temesd, Akhilleusz, a tiédőtől.

... csontunkat ... együtt fedje be kétfülű korsó...” 91

(Homérosz: *Iliász*, XXIII. 65-76., 82-83., 91)

Akhilleusz tisztességgel eltemette Patrokloszt, s elrendelte, hogy a halála után az ő csontjait is abba a korszóba helyezték, melybe barátját. Pont úgy, ahogy azt Patroklosz kérte. És valahányszor Akhilleusz megjelenik a későbbi Hádész-jelenetekben (illetve Odüsszeusz halottidézésénél) Patroklosz is ott van vele. Ez tökéletesen egybe vág azzal az elképzeléssel, hogy a gazdájával eltemetett szolga a túlvilágon is gazdája kíséretében marad. (A szintén Akhilleusszal egy sírhalom alatt nyugvó Antilokhosz ugyancsak kíséretének a tagja odaát.) (Homérosz: *Odüsszia*,. XXIV. 71–80.) De érdemes néhány szó erejéig kitérni az idézet más pontjaira is. Patroklosz azt mondja „nem jövök el hozzád, ha a máglya tüzét megadod már”. De ezzel nem azt mondja, hogy többé egyáltalán ne tudna eljönni (ne lehetne megidézni), csak annyit, hogy önszántából nem kísérti Akhilleuszt akkor már. Akár kapu, akár folyó választja is el a holtak birodalmát az élőkétől, a bentiek ki tudnak jönni onnan. Nem csak Patrokloszt üzik el (aki pedig kívül van), de ahogy fentebb is látni lehetett, Agamemnón és társai lelke is szót válthatnak a halott, de temetetlen, s ezért

Hádészon kívül rekedt kérők lelkeivel. A halott azért nem tud a máglya és a temetés előtt Hádészba lépni, és utána viszont az élőkhöz eljönni (legalábbis önszántából), mert ez a szertartás az, amely átsegíti a két, egymás számára láthatatlan világ között. Az átjárás azonban később sem szűnik meg végleg; az eltemetett megidézhető. Mind a fenti szöveg figyelembe vételével, mind a folklórban ma is jelenlevő gondolatok alapján, valószínűleg levonható az a következtetés, hogy a temetetlen halottak egyfajta köztes létben rekedtek. Mindkét világban jelen vannak, de egyikhez sem tartoznak egészen. Beszélhetnek Hádész lakóival, de nem léphetnek be a holtak birodalmába; mégpedig azért nem, mert nem léptek még ki egészen az élők birodalmából. De ide sem tartoznak igazán. Az élőkkel szintén beszélhetnek, de számukra árnyak csupán, illékonyak, akár az álom.

Meglehetősen zavaros Homérosznak a *lélek* fogalma. A zűrzavart fokozza, hogy több kifejezést is használ a halottak szellemével kapcsolatban, úgy mint: *ψυχή* (*pszükhé*), *σκιή* (*szkié*), *εἶδωλον* (*eidolon*) és *βίη* (*bié*). Ezek közül legáltalánosabb a *ψυχή*, melynek jelentése életerő, élet, lélek, a halott árnya.²⁵⁴ Az *εἶδωλον* jelentése hasonmás vagy a holtak árnya. Árnyékot, halotti árnyat jelent a *σκιή*, a *βίη* pedig erőt, életerőt. Ez utóbbi a legkülönlegesebb; Homérosz csak Héraklész szellemével kapcsolatban alkalmazza, valószínűleg, hogy megkülönböztesse őt a többi halottól. A *ψυχή* és az *εἶδωλον* értelme között azonban jelentős különbség van. Általában az *εἶδωλον* az, ami valami ködszerűt, megfoghatatlant, valamiféle hamis valótlanságot jelent. Amikor Odüsszeusz meg akarja ölelni anyja árnyát és az háromszor is kisurr a karjai közül, mint valamiféle árnyék (*σκιή*) a hős csalódottan kiált fel: „csak árnykép (*εἶδωλον*) ez, mit a fennkölt Perszephoneia küld hozzám?“, Antikleia azonban sietve a tudtára hozza, hogy nem megcsalás áldozata, hanem a lelkek (*ψυχή*) mind ilyenek haláluk után, mert testi valójukat a temetési tűz megemészette. Különbség van tehát az árny, vagy árnykép és a lélek közt. Fokozza a zavart, hogy a *βροτός εἶδωλον*, vagyis a halandók árnyai szókapcsolat alatt viszont Homérosz egyértelműen a holtakat érti, tehát azonos jelentésben használja a lélekkel (a *ψυχή*-vel).²⁵⁵ Ha a holtak lelkének megjelölésére használt eme zűrzavar kerül a figyelem középpontjába, valamint az az ellentét, ami a homéroszi társadalomnak a testtől végleg elvált, illetve a sírban a hullával együtt elképzelt (tehát az örökre Hádészba zárt, illetve a sírból bármikor felidézhető) lélek összeegyeztethetetlen kettősége között fennáll, akkor felmerül a gyanú, hogy nem egy egységes lélekre kell gondolni, hanem egy összetettebb, több elemből álló lélekkomplexumra.²⁵⁶ Főként az elmaradottnak tekintett természeti népek körében, ma is vannak olyanok, akik az embernek két vagy még több lelket tulajdonítanak. Legmesszebb jutottak e téren a szumátrai batták, akik úgy hiszik, hogy az emberben hét különféle lélek lakozik (Paulik, 1895.

254 A pszükhé az, ami később, nagyjából az i.e-i V. sz-tól, használtban marad, mint lélek fogalom. Ld. még: Láng, 1974. 120–129. és Bremmer, 1983. (különösen a 68. old.)

255 V.ö.: *Odüsszeia*, XI. 476., 601., 207., 213. stb.

256 Erre a következtetésre jutott Bremmer is. Ő megkülönbözteti a *pszükhé*-t, mint ú.n. „szabad lelket” a „test-lelkek”-től; a *thümosz*-tól, a *nüsz*-tól és a *menosz*-tól. Továbbá másnak gondolja az élők és a halottak lelkét. Ehhez ld.: Bremmer, 1983., különösen 66-69. és 123-124. oldalak.

275). De az ókori magas kultúrák közül is ismerni hasonló esetet. Erre kiváló példa az egyiptomiak igen összetett lélekfogalma, mely mellett a monoteizmus lélektana igen csak alacsony szinten állónak nevezhető. Az egyiptomi lélekformákra használt három leggyakrabban használt szó a *ba*, a *ka* és az *ah*. Ezek a fogalmak legalább olyan bonyolultak, mint a homéroszi terminusok és pontos jelentésüket rendkívül nehéz meghatározni. Mindenesetre a *ba* egyfajta lélekmadár, mely a sír körül tanyázik, a *ka* az ember szellemi kivetülése, antropomorf hasonmása, az *ah* pedig valamiféle varázserő és az üdvözült elhunytak megjelölése is egyben, mely ellentétben áll a közönséges halottakkal (Kákosy, 2005. 310-311). Az összehasonlítás nem is olyan valóságtól elrugaszkodott, mint amilyenek elsőre tűnik. Nem szabad elfeledni Héraklészt, aki nem csak az alvilágban de az Olümposzon is jelen volt egyidejűleg. „Aztán Héraklész erejét láttam meg, azaz csak | képmását: hiszen ő maga él örök isteneink közt.” Valami hasonló volt a helyzet az isteni ikrekkel, Kasztórral és Polüdeukésszel is (Homérosz: *Odüsszeia*, XI. 294–304., 601–602). Illetve valamennyi félistennel, aki hérószí és isteni létet is folytatott egyidejűleg (Akhilleusz, Aszklépiosz). Mégsem ebben az irányban haladva képzelem fellelhetőnek azt a túlvilágképet, amely a héroszkultusz alapjául szolgált, s amelyet Homérosz tökéletesen ismert, csak a maga és egy szűkebb, művelt kör magasabb fokú eszkatologikus elképzelési végett leplezni igyekezett. E leplezés csak helyyel–közzel sikerült, hiszen épp a homéroszi eposzok elemzése teszi lehetővé, hogy most már megkíséreljem rekonstruálni a görögök legkorábbi elképzeléseit a halál utáni életéről.

Olybá tűnik ez a halál utáni élet a földinek mindenben pontos mása. Az alvilág (vagy inkább túlvilág, mert a föld mélyére Homérosz helyezte, azelőtt messze északon volt az Északi Szél hegye mögött) nem olyan bús és sivár hely, amilyenek általában az eposzok alapján gondolni szokták. A halottak maguk sürgetik temetésüket (Patroklosz, Elpénór), hogy oda mihamarabb bejuthassanak. Ott nem csak az emberek élnek tovább, de mindaz, ami elveszett az élők honában; kivágott fák, elhervadt virágok, zsákmányul esett állatok. („...az órjas Óriónt láttam meg utána, | aszphodelosz-réten vadakat hajtott a hatalmas, | melyeket egykor még maga ölt meg...” Od.: 572-574) A halottakkal a túlvilágra jut mindaz, amit sírmellékletként nekik juttattak; íj, buzogány és uralkodói kíséret. Ahogy egy pindaroszi hely mondja; a túlvilágon vannak lovak is, dámajáték is.²⁵⁷ És valóban láthattunk lovakat Patroklosz temetésén, valóban találtak dámajátékot a mükénéi királysírokban. Általában úgy tartják, hogy a Hádész kapuját egy szörny–kutya őrzi, aki farkocsóvalva fogadja az érkezőket, de távozni senkit sem enged. Az eredeti elképzelés ennek épp az ellenkezője lehetett. A Hádészba bejutni csak a máglya tüze, s az illő temetés után volt lehetséges, de aki már bent volt kirándulást tehetett az alvilág kapuján túlra, ha úgy hozta kedve. A trójai lelkek a Hádészon kívül beszélnek a temetetlen kérők lelkeivel, s az ugyancsak temetetlen Patrokloszt sem engedik az alvilág kapujához; őt onnan elűzik. De mégsem vágnak Hádészből kijönni a holtak. A földi világ számukra

257 Pindarosz, B., 114. (S., 130.) töredék, idézi Dodds, 2002. 118.

többé nem látható. Mi keresni valójuk lenne a földön, hol a növények és élőlények érzékelhetetlenek számukra, miképpen az élők számára is érzékelhetetlenek a holtak honában viruló fák és zsákmányul esett állatok. Csak ha a megfelelő formulákkal és áldozatokkal hívják őket, akkor térnek meg az élők közé a holtak, s ha megízlelik a vért, részlegesen testet is ölthetnek közöttük. Megölelni egymást akkor sem tudják a két különböző világ lakói, de egymás alakját láthatják, egymás szavát megérthetik, s ha húsuk nem is, „kövér könnyük” azért lesz a holtaknak. Az áldozat halmozásával vagy további rejtett igék kántálásával a testet öltés folyamata teljesebbé is tehető (mint a lokriszi Aiasz, vagy Próteszilaosz esetében). A két világ között az átjáró tehát nem zárt, de a lelkek egyáltalán nem függenek az élők gondoskodásától. Nem koplalnak, ha azok nekik elmulasztanak áldozati ételt felajánlani. Ahogyan az istenek örömmel fogadják az áldozati füstöt, meg a vért, de függeni nem függenek attól, mert valódi táplálékuk a nektár és az ambrózia (Lukianosz: *Az áldozatokról* 9), úgy hihetőleg a holtaknak nyújtott áldozat is csak a jóindulatuk elnyerését szolgálhatja, és mágikus módon az erejüket növelheti esetleg, de semmi esetre sem az táplálja őket, melynek híján örökös éhségre–szomjúságra volnának kárhóztatva. Ami pedig a sír mélyére zárt holttestet illeti, az nem foglyul ejtője a halott lelkének, mindössze egy „kapu”, melyen keresztül az élők őt áthívhatják a maguk „oldalára”.

Nagyjából ilyen lehetett az eredeti elképzelés a holtak honáról az ősgörögök körében, mely gondolat hamar helyet adhatott a hüperboreuszok országának, majd később az élüsziói mező képzetének. Utóbbiak egyik változata a Boldogok Szigetei is, csupán észak helyett nyugatra lokalizálva. Ezek valamennyien a földi világ idealizált másai. A földalatti Hádész bánatos világa egy jóval későbbi kor terméke.

Az embertől az istenig

Tanulmányom ezen, utolsó fejezetében néhány gondolat erejéig elidőzöm annál, hogy vajon hol is áll valójában a hērōsz az emberek és az antropomorf istenek világában. Az itt felvázolásra kerülő gondolatok bonyolult köre sokkal részletesebb kifejtést igényelne, amire azonban a terjedelmi korlátok és a tanulmány szigorúan vett témája nem biztosít lehetőséget. Amiért mégis foglalkozni kell a kérdéssel, az az, hogy noha a hērōsz, mint olyan kérdéskörének csupán indexére vagy valamely lábjegyzetébe valónak tűnik a probléma, valójában egy tágabb, vallástudományi összefüggésben nagyon is fontos kérdés az, hogy a „megistenült halott” hol helyezkedik el az *emberi* és az *isteni* közötti térben, a különböző vallásos elképzelésekben.

A hērōszok és istenek közti határvonal olykor igen homályosan látszott csak, a két fogalom egymásba is olvadhatott. Egyes hērōszok alakjában mintha hajdani istenek emléke tükröződne vissza. A szépséges Helené, kiért a mítosz szerint a trójai háborút vívták, eredetileg az istenek világához tartozott, onnan süllyedt le a hērōszok szintjére. Zeusz leánya volt, Messzénia ősi isteneinek, a Dioszkuroszoknak nőtestvére. Kultusza volt Theraphaiban, szent platánfája Spártában, s Rhodoszon mint

faistennőnek hódoltak neki. Ugyanez áll Akhilleuszra is, kinek teste sebezhetetlen volt a Homéroszon kívüli hagyományban, halála után pedig anyja, Thetisz istennő Leuké szigetére vitte, hol kultusza is volt (Kapitánffy és Szepessy, 1992. 16). Ez a folyamat azonban nem csak egy irányba zajlott; a görög mitológia legjelentősebb hőse, Héraklész egyértelműen a héroszok közül emelkedett isteni rangra, de ugyanez történt Dionüszossal is, aki a hellenizmus korára az egyik legjelentősebb istenséggé nőtte ki magát, és akit ugyanakkor Éliszben, fő ünnepe alkalmával még az i. sz. I-II. században is *hérosz*nak nevez az őt szólító asszonyok kara.²⁵⁸

A következőkben szólni kell röviden a görög istenek mindenhatóságáról és halhatatlanságáról. India felé tekintve a vallásos gondolkodás megszokott elemeiként tárulnak fel az esendő istenek. A hinduizmusban még Indra, az istenek királya sem fog örökké ülni a mennyek trónusán és a buddhizmus hierarchikus kozmológiájában sincsen az isteneknek végérvényesen biztosított helyük (Klostermaier, 2001. 60–61., Simon, 2013. 58., Ashton és Whyte, 2006. 8–9). Ha felhalmozott jókarmájuk elfogy, az istenek valamely alsóbbrendű létformaként (például emberként) kell, hogy újjászülessenek. Ezt a felettük álló Világtörvény szabja meg így; amiből mindjárt az is látszik, hogy az istenek hatalma igencsak korlátozott és bizonyos kozmikus törvényeket még nekik is be kell tartaniuk. A különféle indoeurópai mitológiákat megvizsgálva feltűnhet, hogy egy-egy mitológia panteonjának csúcán álló isten (nevezük talán főistennek), korántsem rendelkezik olyasfajta mindenhatósággal, mint amelyet például a kereszténység istenétől általában megszoktunk. A skandináv Odin a bölcsesség elnyeréséért önmagát ajánlotta és nyársalta fel,²⁵⁹ a zoroasztrianus eretnokség, a zurvánizmus istene pedig ezer éven keresztül mutatott be áldozatokat, hogy gyermeke születhesen (Hinnels, 1992. 71). Ott ahol az isten áldozatot mutathat be valamely cél elérése érdekében, elengedhetetlen egy másik, hatalmasabb fél léte, aki azt az áldozatot fogadja, a kérést pedig teljesezésbe viszi.²⁶⁰ Itt felmerül egy *deus otiosus* lehetősége, melyre nem sokára még visszatérek. Mármost, ami a görögöket illeti, az istenek felett álló Világtörvény számukra is ismert volt; úgy nevezték *μοῖρα* (*moira*). Magukat az isteneket Homérosz rendszerint halhatatlannak és örökéletűnek mondja, de egy helyen utal arra, hogy ez a halhatatlanság pusztán annak köszönhető, hogy Nektárt és Ambróziát esznek és isznak, s ennek köszönhetően vér helyett úgynevezett *ιχῶρ* (*ikhor*) folyik az ereikben (*Iliász*, V. 340-342). Valamennyi görög istennek ismerjük a születését, s vajon elhíhető-e az, hogy aki születik és felnő (vagyis ki van téve az öregedés folyamatának) halandó ne legyen? Különösen érdekes helyet foglalnak el a görög istenvilágban e tekintetben a nimfák, akikről úgy tartották, hogy maguk is az istenek eledelét fogyasztják és nagyon hosszú életűek,

258 *Jöjj el, hős Dionysos, | Élisbe, szentély vár | Tisztán...* (Plutarchos: *Quaestiones Graecae* 299 A. Idézi: Hegyi, 2003. 15., úgyszintén Sarkady, 1974. 281–282.)

259 *Edda-versek: A Nagyságos szava* 138. strófa (ford.: Bernáth, 2011.186.)

260 A kereszténységben a Fiú áldozata az Atya számára, a bűnök bocsánatára, ugyanez a típusú áldozat. Odinhoz hasonlóan önmagát áldozza fel önmagának; de valójában az antropomorf isten áldozatáról van szó a transzcendens Isten számára. Ezzel és a kapcsolódó bonyolult kérdéskörrel egy másik írásban foglalkozok majd teljeskörűen.

ámde mégsem halhatatlanok. Egy euripidészi töredék szerint Zeusz lányai, a nimfák 9720 emberöltőnyi ideig élnek.²⁶¹ A fa-nimfák sorsa és életideje egy-egy fához volt kötve. A *Himnusz Aphroditéhez* c. homéroszi költemény szerint születésük pillanatában nőnek a fenyők és a tölgyfák, s amikor elérkezik haláluk órája, akkor előbb a fák sorvadnak el, majd a fáikkal együtt elpusztulnak maguk a nimfák is (*Himnusz Aphroditéhez* 256-272; Buxton, 2004. 184.; Kerényi, 1977. 119). De a görög istenek közül nem csak a nimfákat környékezte meg a halál. Legalább két istennek bizonyosan tudunk a haláláról. Az ókorban közismert volt a történet a nagy Pán haláláról,²⁶² és Zeusz sírját is mutogatták Krétán,²⁶³ már ha hihetünk Kallimakhosz elmondásának. Mindkét hír olyan forrásból ismert, mely elég messze esik a bronzkortól, de aligha kell azt bizonygatnom, hogy egy-egy elképzelés már évszázadokkal azelőtt is létezhet, mint ahogy az az első írásos emlékünkből felbukkan. Persze a krétai sír eredetileg nem Zeuszé volt, hanem egy műkénéiek előtti, feltehetőleg a növényzet hervadásával és megújulásával egyetemben meghaló-feltámadó istenségé (Hegyi, 2003. 17), akit az árják megérkezése után azonosítottak csak Zeusszal. Tegyük azonban hozzá, hogy a műkénéi vallás nem az árják vallása, hanem az árják és a helyben talált pelaszg lakosság vallási elképzeléseinek szintetizálása. Az tehát, hogy Zeuszt is utolérhette a végzete lehetett a műkénéi vallás része függetlenül attól, hogy az az indoeurópai elemekből levezethető-e vagy sem. Valószínűleg egyébként levezethető, vagy legalábbis efelé mutat az a tény, hogy a germán-skandináv istenek szintén halandóak, és szintén csupán táplálékuknak köszönhetik „örökifjúságukat”, mely táplálékot az ő esetükben Idun almái testesítik meg. Az *Iliász*ban is van egy utalás az istenek halandóságára, amikor Dióné arról beszél, hogy egy alkalommal Árész majdnem odaveszett (*Iliász*, V. 388). Ráadásul a korábbi istengenerációról, a titánokról is azt kell gondolnunk, hogy meghaltak, hiszen a Hádészba kerültek épp úgy, mint a halott emberek. Az már más kérdés, hogy Hádész mennyire zárt világ, s onnan a kijárási lehetetlensége milyen fokon áll egy isten és egy ember számára. Az előző fejezetben kellő időt szenteltünk a tény bizonyításának, hogy még az emberek is elhagyhatták azt, bizonyos körülmények között. Mindenesetre, ha a dolog úgy áll, hogy a görög istenek halandóak voltak, előfordulhat az is, hogy ennek valami hasonló elképzelés volt az alapja, mint amely az indiai isteneket sem engedte örökké a mennyek trónusán ücsörögni. (Nevezetesen, hogy az isteni lét nem egy állandósult egzisztencia, miként az emberi lét sem az.) Mármost a Világtörvény gondolatához visszatérve annyit jegyeznek még meg, hogy egy efféle Törvény feltételezi, úgy gondolom, egy teremtő létezését is, aki a törvény szabályait megalkotta. Ez a teremtő nyilván nem a mitológiai ismert istenalakjai közül kell, hogy kikerüljön, lévén ők mindannyian alávettjei ennek a Törvénynek. Így ismét a *deus otiosus* gondolatköréhez kerültünk vissza, vagyis a legfőbb istenhez, aki a teremtés munkájának elvég-

261 Euripidész.: *Hecuba* fr. 304 (idézi Kerényi, 1977. 119.)

262 Plutarkhosz: *Miért hallgatnak a jósdák?* 17. v.ö.: Graves, 2001. I. 100.g

263 Kallimakhosz: *Zeuszhoz* („Krétaiak mindig hazugok”, *hisz sirt is emeltek néked, urunk; de te nem haltál meg, mert vagy örökké.*)

zését követően visszavonult a teremtett világtól, gyakorlatilag sorsára hagyva azt. Ez a gondolat nem pusztán a XVIII. század *deizmus*ában létezett a maga elevenségében, ahol is Istent (persze a keresztény istent) egy órásmesterhez hasonlították, aki miután megalkotta az Órát (a Világmindenséget), meghatározva annak működési elveit és törvényeit, elhatárolta magát attól, hogy a világ folyásába a továbbiakban is beavatkozzon. Sok természeti népnél, szintén ismeretes egy legfelsőbb, de a világ dolgaitól immár visszavonult isten gondolata, aki olyan távol van már az általa teremtett világtól, hogy imádkozni sem szoktak hozzá, mert egészen felesleges lenne. A különböző törzseknél ennek az istennek a távolodása jól nyomon követhető, olyannyira, hogy van ahol már halovány emléke dereng csupán a törzsi emlékezetben, míg máshol, a folyamat végső stációjaként egészen el is feledkeztek róla! Valami hasonlót tételeztek fel a gnosztikusok is, mikor megalkották a maguk *démiurgoszát*, aki a hagyományos panteonok isteneinek szintjén áll (akkor is, ha ez esetben ő az anyagi világ teremtője) és a valódi istent, aki az előbb mondott *deus otiosus*-szal feleltethető meg. A görög vallás esetében egy hasonló elgondolás hipotézise, elismerem, szokatlan lehet, de korántsem utasítandó eleve el. Hiszen azzal, hogy egy felsőbbrendű istenség létét tételezzük fel a hajdani görög (vagy még inkább pregörög) mitológiában, aki aztán a természeti népek visszavonult teremtőjéhez hasonlóan szép lassan kikopott az emberek tudatából, gyakorlatilag csak az isteni lények hierarchikus lépcsőzetét bővítjük ki még egy lépcsőfokkal felfelé. Hiszen az emberek és istenek közti hierarchia sohasem két lépcsőből állt csupán. Emberek → hérószok/nimfák/daimónok → gorgók/heszperiszek → küklopszok/gigászok → titánok/istenek → fősiten. Ez a hierarchizálódás minden más vallásban is megvan, csak ott elfek, szentek, bódhiszattvák, dzsinnek, angyalok vagy épp jazaták játszik az alsóbbrendű isteni lények szerepét. Itt szeretném felhívni a figyelmet egy érdekességre, amely tudomásom szerint, eddig még nem keltette fel a vallástörténészek figyelmét. Arra gondolok, hogy minél korábbra haladunk az istenek „családfáján”, annál absztraktabb istenképpel találkozunk. Zeusz és ami őutána következik, az egy jól kidolgozott, antropomorf istenábrázolást tár elénk; atyjához, Kronoszhoz azonban alig tartoznak emberi cselekedetekkel megfeleltethető történetek. A még egy generációval korábbi Uránusznak pedig egyáltalán nincsenek antropomorf jellegzetességei (hacsak *hierosz gámosz*-át a Földdel, annak nem tekintjük). Uránosz a csodálatos gazdagságú görög mitológiában nem játszik szerepet, de mindig és mindenhol jelen van a görög emberek életében; hiszen ő az Ég. Az istenvilág „legöregebbje” pedig, Khaosz, a „Tátongó Úr”, már egy teljes mértékben absztrakt istenség, mindennemű emberi tulajdonság nélkül. Vagyis, ha a görög istenvilág első néhány generációját nem csupán időrendben helyezük sorba, hanem absztrakciójuk mértéke szerint is, akkor egy meglepően hasonló elképzeléssel találkozunk, mint amit a második század gnosztikus rendszereiben is látunk; nevezetesen egy lépcsőzetes isten-rangsorral, ami az antropomorf (vagy részben antropomorf) isten(ek)től, az egészében transzcendens (absztrakt) istenkép felé halad, s talán haladna még tovább is, ha emberi

felfogóképességünkkel bármit is közölni tudnánk arról, ami az „igazi isten”-en, a *deus otiosus*on (a Khaoszon) túl még van...

Az eddigiekben többnyire az indoeurópai mitológiák köréből kerültek említésre példák, ami magától értetődő is, ha tekintetbe vesszük a műkenéi arisztokrácia árja voltát. A korábbi fejezetekben azonban többször is szóba került a Görögországot Egyiptom felől érő kulturális hatás, ezért néhány mondat erejéig a vonatkozó egyiptomi elképzelésekre sem árt kitérni. A minősziakon keresztül az egyiptomi kultúra talán már a műkenéiek előtti Görögországra is hatással volt, így a műkenéi korra gyakorolt befolyását tekintve bizonyos szempontból csaknem olyan alapvetőnek mondható, mint az indoeurópai elemek. Mindenesetre az egyiptomi elképzelések, melyek egy esetleges *deus otiosus*hoz, illetve a halandó istenek képzetéhez köthetőek nem állnak ellentétben az eddig elmondottakkal, ami ugyancsak meglepőnek nevezhető. Erik Hornung *Az egy és a sok – Az óegyiptomi istenvilág* című könyvében az alábbiakat írja:

„Az egyiptomi isteneknek van időbeli kezdetük és végük. Születnek vagy teremtik őket, idővel változnak, öregszenek és meghalnak [...] A legősibb istent, akivel a halott király magát a Piramisszövegekben azonosítja, „atyja, Atum formálta”, amikor még sem ég, sem föld, sem emberek, sem istenek nem jöttek létre (Pyr. 1466.) [...] A teremtés előtti világ ennek megfelelően istenek nélküli, abban jön létre titokzatos módon – „magától, anélkül, hogy született volna” (a thébai 59. számú sír plafonfelirata) – az első ősiszten, aki azután a többi istenséget és az egész kozmoszt életre hívja [...] A Nap napi és éves öregedési folyamatát kiegészíti egy szekuláris, amely az örökkévalóságban megy végbe... a Tutankhamon koprosóit rejtő aranyozott szekrényen előforduló Égi tehén könyve a megöregedett és elerőtlenedett napistent ábrázolja... A napisten a világ kormányzásától a legtávolabbi egekbe vonul vissza és Thot holdistent teszi meg helyettesének.”
(Hornung, 2009. 117, 121, 126)

A továbbiakban két rövid példával szeretném még érzékeltetni, hogy a görögök gondolkodásában mily kevésbé is állt a mitológiában és a kultuszokban megjelenő isteni szféra az emberi lét felett. Homérosz mesél arról az Iliász ötödik énekében, hogy Diomédész hős sebet ütött a szerelemistennőn a lándzsájával, s mikor az felmenekülvén az Olümposz magas ormára panaszosan számolt be erről az anyjának, Dióné azt felelte neki, hogy bizony számtalanszor megesett már hasonló; nem először sebesít meg istent halandó (*Iliász*,: V. 382–400). Ez persze mítosz és költészet, de az viszont már nem mítosz, amiről Hérodotosz számol be a Platainál lezajló ütközettel kapcsolatban. A csatára készülő spártai falanx már alakzatba állt, s csak az istenektől érkező kedvező előjelre várt, hogy megütközzön a perzsákkal. A bemutatott áldozatokból kiolvasott előjelek azonban kedvezőtlenek voltak, nem jósoltak

győzelmet. A perzsák közben már nyílzáporral árasztották el a csatasorban álló, de mozdulatlan, még csak nem is védekező görögöket. Sokan sebesülten, néhányan holtan buktak a földre. Az áldozatot újra és újra megismételték, egészen addig, míg az győzelmet nem ígért. Akkor pajzsaitak felemelték, dárdaikat előreszegezték és csatába indultak a spártaiak. Bosszút álltak Leónidaszért és kivívták a győzelmet (Hérodotosz: IX. 61–62., Coulanges, 1883. 241–242). Az isteni előjel természetesen itt igen fontosnak tűnik, de valójában fontosabb az, hogy milyen megfontolások vezették a görögöket, amikor újra és újra megismételték az áldozatot, míg annak belsősegei a csata kedvező kimenetelét jósolták. A görög áldozat nem az istenek megtisztelése volt. A *do ut des* szigorúan kötelezte az isteneket, hogy ha nekik áldozatot mutatnak be, akkor cserébe az ahhoz kapcsolt kérést teljesedésbe vigyék. Ez nem tiszteletadás volt, csak egy szerződésnek az emberi félre eső része. A kedvezőtlen előjel csak annyit jelentett, hogy a felajánlott áldozat még nem éri el azt a mennyiséget, amit az istenség elvár, azért hogy győzelmet adjon. De hogy a győzelmet megadja, ha a kellő mennyiségű áldozatot neki cserébe megfizetik, az nem volt kérdéses. Ez tulajdonképpen úgy is felfogható, sőt valójában csak úgy fogható fel, mint az istenség mágikus úton való kényszerítése arra, hogy valamely emberi kívánságnak eleget tegyen. Ennyire kevésre tartották isteneiket a görögök. S bár a Platainál kivívott diadal i.e. 479-ben történt, nem sok oka van az embernek azt feltételezni, hogy a korábbi idők gondolkodása jelentősen eltért volna az itt elmondottaktól.

A hērőszok nincsenek alávetve az istenek akaratának; önhatalmúlag megjelenhetnek, hogy beavatkozzanak egy ütközet kimenetelébe, amiből vagy ismét csak a görög pantheon isteneinek végtelenül korlátolt hatalmára lehet következtetni, vagy arra, hogy a hērőszok maguk is istenek – vagy leginkább mindkettőre. Mágikusan persze ők is kényszeríthetők, de attól még félelmetesek; jaj annak a halandónak, aki egy hērőszal találja szemben magát a csatatéren.

Összefoglalva tehát az eddigieket; az hogy a görög istenek nem teremtő istenek és felettük áll egyfajta Világtörvény (a teremtés művét és a Törvény megalkotását másnak kellett elvégeznie), valamint a tény, hogy más indoeurópai mitológiákban felbukkanhat a panteon főistenének áldozata egy magasabb hatalom irányába, megfontolásra érdemessé teszi a gondolatot, hogy esetleg a görögök is rendelkeztek egykor egy magasabbrendű istenséggel, aki később *deus otiosus*sá vált, majd végleg feledésbe merült. (Egy magasabbrendű istenségről van itt szó ugyan, de nem szabad a könyvvallások Egyetlen Istenére asszociálni, sokkal fontosabb itt az, hogy a transzcendens szféra hierarchizálódhat felfelé, mint az, hogy csupán egyetlen, vagy netán több felsőbbrendű lény létezik. A gnosztikusok például az anyagi világ felett álló szellemi lények egész sorának létezését hitték.) Ha az istenek cseppet sem mindenhatóak és még kevésbé örökéletűek (nektár-ambrózia-ikhor), az emberek pedig közel isteni hatalmú hērőszokká válhatnak, miközben már életük során is mágikus befolyással bírnak az istenségek felett, akkor joggal merül fel a kérdés, hogy egész pontosan hol is áll az ember, a hērősz és az antropomorfizált istenség ebben a világképben. A határ rendkívül képlékeny, keskeny, s a vizsgálódó személynek néha

már kételye támad, hogy létezik-e egyáltalán tényleges határ vagy csak valamiféle megfoghatatlan és meghatározhatatlan átmenetről van inkább szó. Itt jegyezném még meg azt is, hogy Indiában sem csak az istenek szülehetnek újjá alacsonyabb létformában, de jókarmájuk halmozásának jutalmaként az emberek is elérhetnek egy magasabb egzisztenciát. Mindkét irányban lehetséges átjárás van tehát emberek és istenek között, valahogy úgy, ahogyan az egykori rhodoszi faistennőt is az emberek világának szintjére szállította le a görög képzelet a szép Helené személyében, illetve, ahogyan Héraklészből viszont előbb hérósz, majd később istenség vált.

Irodalomjegyzék

- Antonaccio, Carla (2006): Religion, Basileis and Heroes. In: *Ancient Greece: from the Mycenaean palaces to the age of Homer*. Edinburgh University Press, Edinburgh. 381-395
- Ashton, John és Whyte, Tom (2006): *Az éden keresése – A mennyországról és az örök életről alkotott képzetek a világ mítoszaiban és vallásaiban*. Kossuth Kiadó.
- Bachofen, Johann Jakob (1978): *A mítosz és az ősi társadalom*. Gondolat.
- Belfiore, Jean-Claude (2008): *A görög és római mitológia lexikona*. Saxum.
- Bernáth István (2011): *Skandináv mitológia*. Corvina.
- Bolonyai Gábor (2011): Héroszkultusz. In: *Szemtanúk a trójai háborúról*. Gondolat Kiadó. 142-148.
- Bongard-Levin, G.M. és Grantovszkij, E.A. (1981): *Szkihíától Indiáig*. Gondolat.
- Böröczki Tamás (2011, főszerk.): *Szemtanúk a trójai háborúról – Krétai Dictys, Frígiai Darés és Philoztratosz szövegei*. Gondolat Kiadó.
- Bremmer, Jan N. (1983): *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton University Press.
- Bremmer, Jan N. (2006): The Rise of the Hero Cult and the New Simonides. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bd. 158. 15-26.
- Bridgman, Timothy P. (2005): *Hyperboreans – Myth and History in Celtic-Hellenic Contacts*. New York & London.
- Buxton, Richard (2004): *A görög mitológia világa*. Alexandra.
- Coulanges, Fustel De (2003): *Az antik városállam*. Elte Eötvös Kiadó. (A Tudományos Akadémia Könyvkiadó-Vállalata gondozásában 1883-ban megjelent *Az ókori község* c. tanulmány hasonmás kiadása.)
- Currie, Bruno (2005): *Pindar and the Cult of Heroes*. Oxford. University Press Inc. New York.
- D'amato, R. és Salimbeti, A. (2012): *Bronzkori görög harcosok i.e. 1600-1200*. Delta Vision.
- Dodds, E. R. (2002): *A görögség és az irracionalitás*. Palatinus Kiadó.
- Dörpfeld, Wilhelm (1916): A halottak temetése Homérosznál. *Egyetemes Philologiai Közlöny*. 357–367.
- Felton, Debbie (2009): A halottak szerepe a görög vallásban és mitológiában. *Ókor*. 3-4. 24-33.
- Frazer, James Geroe (1905): *Lectures on the Early History of the Kingship*. New York.
- Frazer, James Geroe (2005): *Az aranyág*. Osiris.
- Gallou, Chrysanthi és Georgiadis, Mercourios (2010): The Mycenaean cult of the dead and athletic contests in honour of the ancestors. *Groniek Historisch Tijdschrift*, 185. Dodencultus Stichting Groniek.

- Graves, Robert (2001): *Görög mítoszok I-II*. Szukits Könyvkiadó.
- Györkösy Alajos, Kapitánffy István és Tegye Imre (2010): *Ógörög magyar nagyszótár*. Akadémiai Kiadó.
- Harmatta János (1949): Mitikus orientáció nyomai a görög földrajzi világképben. *Antiquitas Hungarica*. 1949/12, 1949 1–4.
- Harmatta János (1955): A hyperboreus-mitosz eredetének kérdéséhez. *Antik Tanulmányok*. 25–29.
- Hegy Dolores (2003): *Polis és vallás – Bevezetés a görög vallástörténetbe*. Osiris.
- Hinnels, J. R. (1992): *Perzsa mitológia*. Corvina.
- Hornvánszky Gyula (1900): *Temetési versenyküzdelmek az ősgörögöknél*. Hornvánszky Viktor Cs. És Kir. Udvari Könyvnyomdája.
- Hornvánszky Gyula (1913): Az agonok keletkezése. *Egyetemes Philologiai Közlöny*. 82–92.
- Hornung, Erik (2009): *Az egy és a sok. Az óegyiptomi istenvilág*. Typotex.
- Hughes, Dennis D. (1991): *Human Sacrifice in Ancient Greece*. London and New York.
- Kapitánffy István és Szepessy Tibor (1992, szerk.): *Az ókori görög irodalom*. Tankönyvkiadó Vállalat.
- Kákossy László (2005): *Az ókori egyiptom története és kultúrája*. Osiris.
- Katsapis, Antonia (2006): *Death and the Afterlife in Mycenaean Thought*. Concordia University, Canada.
- Kerényi Károly (1977): *Görög mitológia*. Gondolat.
- Kerényi Károly (1977): *Mi a mitológia? Tanulmányok a homéroszi himnuszokhoz*. Szépirodalmi Könyvkiadó.
- Kirk, G.S. (1993, szerk.): *The Iliad: A Commentary, Volume III: books 9-12*, Cambridge University Press.
- Klostermaier, Klaus K. (2001): *Bevezetés a hinduizmusba*. Akkord Kiadó.
- Kovács Gábor (2008): *Az özvegyélet*. Kelet Kiadó.
- Köszegi Frigyes (1984): *A történelem küszöbén*. Kossuth Könyvkiadó.
- Krawczuk, Aleksander (1974): *Heten Théba ellen*. Európa Könyvkiadó.
- Lajti István (1922): *A Hesperisek almái I. Egyetemes Philologiai Közlöny*. 12–22.
- Lajti István (1923): *A Hesperisek almái II. Egyetemes Philologiai Közlöny*. 15–21.
- Láng János (1974): *Lélek és Isten*. Gondolat.
- Leaf, Walter (1900): *Commentary on the Iliad*. London Macmillan.
- Makkay János (2008): *Odüsszeusz evezője – A régen sírba szállt görög hőroszok eredete*. Szerzői kiadás.
- Maróti Egon (2003): A görög olympiai győztesek heroizálása. *Aetas*. 5–11.
- Németh György (2003, szerk.): *Görög történelem – szöveggyűjtemény*. Osiris Kiadó.
- Nilsson, Martin P. (1925): *History of Greek Religion*. Oxford. Clarendon Press.
- Nilsson, Martin P. (1950): *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion*. Lund.

- Nilsson, Martin P. (1972): *The Mycenaean origin of Greek Mythology*. University of California Press.
- Otto, Rudolf (2001): *A szent*, Osiris Kiadó.
- Paulik János (1895): A halhatatlansági eszme története – Első közlemény. *Protestnás Szemle*. 265-283.
- Pyzyk, Mark (2008): *Burial, Hero cult and Landscape in the Polis*. McMaster University.
- Ritoók Zsigmond (1973): *Görög énekmondók*, Akadémiai Kiadó.
- Rohl, David (2007): *Avarisz urai – A nyugati civilizáció legendás eredetének feltárása*. Gold Book.
- Rose, Anne (1934): The Representation of the Chimera. *The Journal of Hellenic Studies*. 54. 1. 21-25.
- Sarkady János (1974, szerk.): *Görög vallás görög istenek*. Gondolat.
- Simon Róbert (2013): *Etűdök a halálról – Túlvilági utazás a mazdaizmusban és az iszlámban*. Corvina.
- Szepessy Tibor (1982, szerk.): *Görög költők antológiája*. Európa Könyvkiadó.
- Tokarev, Sz. A. (1988, főszerk.): *Mitológiai enciklopédia I-II*. Gondolat.
- Trencsényi-Waldapfel Imre (1981): *Vallástörténeti tanulmányok*. Akadémiai Kiadó.
- Van der Leeuw, Gerardus (2001): *A vallás fenomenológiája*. Osiris Kiadó.
- van Wees, Hans (2006): From kings to demigods: epic heroes and social change, c. 750-600 BC. In: *Ancient Greece: from the Mycenaean palaces to the age of Homer*. Edinburgh University Press. Edinburgh. 363-380.
- Walcot, Peter (1967): The Divinity of the Mycenaean King. In: *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici. Fascicolo secondo*. Roma. Edizioni dell'Ateneo. 53-62.
- Webster, T.B.L. (1958): *From Mycenae to Homer. A study in early Greek literature and art*. Methuen Publishing.
- Források
- Aiszkhülosz: *Drámái* (1985, szerk.: Zsolt Agnéla. Európa Könyvkiadó.)
- Apollodórosz: *Mitológia* (1977, ford.: Horváth Judit. Európa Könyvkiadó.)
- Arisztotelész: *Rétorika* (1999, ford.: Adamik Tamás. Telosz Kiadó.)
- Euripidész: *Összes drámái* (1984, szerk.: Domonkos János. Európa Könyvkiadó.)
- Hérodotosz: *A görög-perzsa háború* (2004, ford.: Muraközi Gyula. Osiris Kiadó.)
- Hésziodosz: *Istenek születése* (2005, ford.:Trencsényi-Waldapfel Imre. Európa Könyvkiadó.)
- Hésziodosz: *Munkák és napok* (2005, ford.:Trencsényi-Waldapfel Imre. Európa Könyvkiadó.)
- Homérosz: *Iliász* (1967, ford.: Devecseri Gábor. Európa Könyvkiadó.)
- Homérosz: *Odüsszia* (1986, ford.: Devecseri Gábor. Európa Könyvkiadó.)
- Lukianosz: *Igaz történetek*. In: Révay József (1974, ford.:) *Lukianosz összes művei I*. Magyar Helikon.
- Mahábhárata* (1965, ford.: Szerdahelyi István. Európa Könyvkiadó.)
- Ovidius: *Római naptár (Fasti)* (1986, ford.: Gaál László. Helikon Kiadó.)

- Pauszaniász: *Görögország leírása I-II.* (2008, ford.: Muraközi Gyula. Attraktor.)
- Philosztratosz: *Hőstörténet.* (2011, ford.: Bolonyai Gábor, Boreczky Katalin, In: *Szemtanúk a trójai háborúról.* Gondolat Kiadó.)
- Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok* (1965, ford.: Máthé Elek. Magyar Helikon.)
- Suetonius: *Összes művei* (2004, ford.: Kis Ferencné. Osiris Kiadó.)
- Szophoklész: *Drámái* (1983, szerk.: Domonkos János. Európa Könyvkiadó.)
- Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború.* 1999, ford.: Muraközy Gyula. Osiris Kiadó.)
- Vergilius: *Aeneis* (1962, ford.: Lakatos István. Európa Könyvkiadó.)
- Xenophón: *Történeti munkái* (2001, ford.: Fein Judit, Gradvohl Edina, Németh György, Vilmos László. Osiris Kiadó.)
- Xenophón: *Filozófiai és egyéb írásai* (2003, ford.: Fein Judit, Lőrincz Ádám, Keisz Ágoston, Gelenczey-Miháltz Alirán, Gradvohl Edina. Osiris Kiadó.)