

ADORJÁNI ZSOLT  
A CHARIS TEKINTETE PINDAROSNÁL

Pályája elején járva költötte Pindaros boiót honfitársának, az orchomenosi Asópichosnak azt az ódát, melyet a még szinte gyermek ifjú olympiai stadionfutásban aratott győzelmével érdemelt ki. A 14. olympiai óda legelőször rövidségével tűnik ki a többi közül. Mindössze két strófaból áll, melyek azonos mértékben íródtak. Ám más tulajdonsága is egyedülállóná teszi e kis költeményt. Jóllehet célzata látszólag szokványos, a győztest dicsőíteni s tette emlékét megörökíteni, már első olvasásra is szemet szúrhat, hogy a vers középpontjában nem Asópichos, hanem a Charisok állnak:

A' Καφισίων ὑδάτων  
λαχοῖσαι αἴτε ναίετε καλλίπωλον ἔδραν,  
ὦ λιπαρᾶς ἀοίδιμοι βασιλειαί  
Χάριτες Ἐρχομενοῦ, παλαιγόνων Μινυᾶν ἐπίσκοποι,  
5 κλυτῆ, ἐπεὶ εὐχομαι· σὺν γὰρ ὑμῖν τά <τε> τερπνὰ καὶ  
τὰ γλυκῆ ἄνεται πάντα βροτοῖς,  
εἰ σοφός, εἰ καλός, εἰ τις ἀγλαὸς ἀνὴρ.  
οὐδὲ γὰρ θεοὶ σεμνᾶν Χαρίτων ἄτερ  
κοιρανέοντι χοροὺς οὔτε δαίτας· ἀλλὰ πάντων ταμίαι  
10 ἔργων ἐν οὐρανῷ, χρυσότοξον θέμεναι πάρα  
Πύθειον Ἀπόλλωνα θρόνους,  
αἰέναον σέβοντι πατρὸς Ὀλυμπίου τιμάν.

B' <ὦ> πότνι Ἀγλαΐα  
φιλησίμολπέ τ' Εὐφροσύνα, θεῶν κρατίστου  
15 παῖδες, ἐπακοοῖτε νῦν, Θαλία τε  
ἐρασίμολπε, ἰδοῖσα τόνδε κῶμον ἐπ' εὐμενεῖ τύχῃ  
κοῦφα βιβῶντα· Λυδῷ γὰρ Ἀσώπιχον ἐν τρόπῳ  
ἐν μελέταις τ' αἰείδων ἔμολον,  
οὔνεκ' Ὀλυμπιόνικος ἅ Μινύεια  
20 σεῦ ἕκατι. μελαντειχέα νῦν δόμον  
Φερσεφόνας ἔλθ', Ἀχοῖ, πατρὶ κλυτὰν φέροισ' ἀγγελίαν,  
Κλεόδαμον ὄφρ' ἰδοῖς, υἱὸν εἵπης ὅτι οἱ νέαν  
κόλποις παρ' εὐδόξοις Πίσας  
ἔστεφάνωσε κυδίμων ἀέθλων πτεροῖσι χαίταν.

(Snell–Maehler 1987<sup>8</sup>)

Hiányérzetünk természetesen nem marad a végén, a második strófa szinte minden adalékkal ellát a győzelem reáliáit illetően. Így lesz a vers rövidségével, sajátos tárgykezelésével és hangvételével együtt teljes értékű egész: *Dies Gedicht ist das erste, das uns einen reinen Genuss bereitet, uns erhebt und erbaut.*<sup>1</sup>

Ami elsőre különös-szokatlanak tűnik, az végső soron önnön magyarázatára fordítható. Tudjuk, hogy a Charisok a győztes hazáját, Orchomenost oltalmazó őshonos istenségek voltak,

<sup>1</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorff: Pindaros. Berlin 1922, repr. Berlin – Zürich – Dublin 1966. 153.

akiknek szentélye sem hiányzott a vidékről.<sup>2</sup> Ha ehhez az adathoz hozzávesszük, hogy az ünnepet és az ünneplő sereget Pindaros mozgásban-vonulásban lévő *kómosként* ábrázolja (16 sk.),<sup>3</sup> a verset leginkább a Charisok szentélyéhez tartó ünnepi menet ajkán felcsendülő *prosodionnak* kell tartanunk.<sup>4</sup> Az előadásnak ez a módja megmagyarázza az óda formai jegyeit, rövidségét és monostrofikus voltát, valamint tartalmi sajátosságait, a Charisok invokációját és központi szerepét. Ha ugyanis formailag, a bemutatás körülményeit tekintve a *prosodion* a megfelelő műfaji megjelölés, szerkezetében és hangvételében egyértelműen *hymnos* a vers, mely a Charisok oltalmához folyamodik.<sup>5</sup> A himnikus aretalógia hagyományának megfelelően a költő nemcsak megnevezi, hanem meg is jeleníti az istennőket hatásuk, erejük és képességük minden összefüggésében, ami biztosít arról, hogy megidézésük hatékony lesz.<sup>6</sup>

Ezért lehet a költemény fő szövegtanúságunk a Charisok természetének és tekintetének vizsgálatában. Hogy egy megszemélyesített hatalomnak vagy személyes istennek tekintete van, az kézenfekvő, s hogy a rátekintés oltalmazó hatású, az is érthető a kultikus költészet formanyelvének ismeretében.<sup>7</sup> Pindaros azonban egyedülálló módon képes arra, hogy egy hagyományos motívum metafora-értékét megnövelje, más képekkel társítsa, s a rá jellemző képi logika szerint terjessze szét az egész életműben. Ilyenkor a motívum – s a szem és tekintet ilyen – hitvallásos jelleget ölt, lényegi gondolatok hordozójává, Pindaros szellemi tulajdonává válik, s alkalmassá lesz arra, hogy egy-egy költeményben felbukkanva érvényesítse és kibontakoztassa azt a jelentéstöbbletet, melyet útja során más versekben szerzett. A képnek tehát önálló története és világa van, ez azonban nem jelent elszigeteltséget. Pindarosnak nincsenek szimbolumai a norwoodi értelemben,<sup>8</sup> mert a kép mindig a *versnek*, ám az *életműből* él. Lehetőségeit az életműben való vándorúton szerzett gazdagság adja, a mondanivaló pedig meghatározza, hogy ebből éppen mit értékesít.

A Charis tekintete iskolapéldája annak, hogy egy metafora milyen sűrűséggel jelentkezik az életút viszonylag korai állomásán, s hogy ezzel hogyan gazdálkodik további útja során. A Charis ugyanakkor nem egy a sok, tekintettel felruházott szereplő közül. Egyedülálló két szempontból is. Egyrészt Pindaros költészetének – talán nem túlzás ezt mondani – párlata, s így tekintetében is valami lényeges-lényegi fogalmazódik meg a költészet küldetését és megjelenését illetően. Másrészt – s ez az előbbiből következik – nem statikus fogalom, miként Pindaros alkotása sem az: él és hatásokat érlel. Így a Charis tekintete sem pusztán felvillanó és kialvó kép.

---

<sup>2</sup> A. B. Drachmann (ed.): Scholia vetera in Pindari Carmina I–III. Stuttgart – Leipzig 1903–1927, repr. Leipzig 1997. I 389. Vö. Ch. G. Heyne (ed.): Pindari carmina cum lectionis varietate et adnotationibus I–III. Göttingae 1798. I 175 sk. ad 1.

<sup>3</sup> A *kómos* stilizálásához és a rögtönzés fikciójához vö. I. L. Pfeiffer: First Person Futures in Pindar. (Hermes Einzelschriften 81) Stuttgart 1999. 38 skk.

<sup>4</sup> Így A. Boeckh – L. Dissen (edd.): Pindari opera quae supersunt. I 1, 2 – II 1, 2. Lipsiae 1821, repr. Hildesheim 1963. II 2, 221, F. Mezger: Pindars Siegeslieder. Leipzig 1880. 313, B. L. Gildersleeve: Pindar: The Olympian and Pythian Odes with an Introductory Essay, Notes, and Indexes. New York 1890, repr. Amsterdam 1965. 237, Wilamowitz Pindaros 151, J. Gervais: La quatorzième olympique de Pindare. L'enseignement secondaire au Canada 19 (1940) 450 és M. Heath: Receiving the *kōmos*: The Context and Performance of Epinikion. AJP 109 (1988) 192.

<sup>5</sup> Így az értelmezők javarésze: Mezger i. m. 312 sk., F. Schwenn: Der junge Pindar. Greifswald 1940. 158, C. Del Grande: Filologia minore. Studi di poesia e storia nella Grecia antica. Milano – Napoli 1956. 118, K. Deichgräber: Charis und Chariten – Grazie und Grazien. (Tusculum-Schriften) München 1971. 30 skk. és J. M. Bremer: Traces of Hymn in the Epinikion. Mnemosyne 61 (2008) 8.

<sup>6</sup> Vö. E. Norden: Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. Stuttgart – Leipzig 1913, repr. Stuttgart – Leipzig 1996<sup>7</sup>. 149 skk.

<sup>7</sup> Vö. B. MacLachlan: The Age of Grace. Charis in Early Greek Poetry. Princeton 1993. 54.

<sup>8</sup> G. Norwood: Pindar. Berkeley-Los Angeles 1956<sup>2</sup>. 99 skk.

Hatóköre kiterjed a vers egészére, más metaforákkal szövetkezik, s lényege pontosan az összekapcsolódás folyamatában nyilvánul meg.

Vizsgálatom tárgya tehát elsősorban az, hogy miként jelenik meg és hogyan hat a Charis tekintete Pindaros költészetében. Módszerként az előttünk álló vers sorról sorra haladó olvasását javasolom, hogy aztán a Charisról nyert képet vetítsük rá egy másik költeményre, végül pedig az életmű egészére.

## 1. ΘΑΛΙΑ ΕΡΑΣΙΜΟΛΠΕ ΙΔΟΙΣΑ

Az első strófa első kólonját a Charisokhoz intézett invokáció tölti ki, melyben a költő arra kéri (εὐχομαι) az istennőket, hogy nyissák meg fülüket imája előtt (κλῦτ[ε]). A név csak később-késleltetve hangzik el. Az első kómmában (Καφισίων – ἔδραν) nyelvtani *variatio* érvényesül: λαχοῖσαι – αἶτε νοῖετε. A participium és az ige vonzatai chiasztikusan veszik körbe a szerkezetet, a jelzők mindkét esetben megelőzik a *noment*: Καφισίων ὑδάτων – καλλιπῶλον ἔδραν. Az első sor magját a víz szó képezi, melyet a jelző földrajzilag pontosít: a Charisok a föld felosztásakor jogos osztályrészükül a Képhisos folyót kapták, hogy örködjének felette. Jóllehet hatókörük a szép csikókban bővelkedő vidék egészére is kiterjed, mégis jelentőséget kell tulajdonítanunk annak, hogy első helyen éppen a cseppfolyós elem szerepel.<sup>9</sup>

A víz a termékenység hordozója, s egyetértés van a Charisok eredeti természetét illetően is: ezek ősi orchomenosi termékenység-istennők voltak,<sup>10</sup> s maradtak a térségben Pindaros koráig, miközben a költészet már régen szájára kapta, s a Múzsákkal együtt minden szépség letéteményeseivé emelte őket.<sup>11</sup> Pindaros itt nem tesz egyebet, mint az alkalomnak és a helyszínnek megfelelően – célzataiból egyelőre csak ennyit látni – visszanyúl az ősi boiótiai Charisokig. A termékenység-kultusznak pedig így vagy úgy mindig alvilági-chthonikus vonatkozásai vannak. Eteoklés király korában az istennők még meteorkövek voltak,<sup>12</sup> van azonban, aki az eredetileg egyszemélyes Charisban alvilág-istennőt lát,<sup>13</sup> más az athéni Charisok egyikében, Hégémonéban Hermés psychopompos női megtestesülését véli felfedezni.<sup>14</sup> Hogy Pindaros a kultikus képzetek irodalmi hasznosításában milyen messze ment, azt az értelmezés ilyen korai szakaszában még nem lehet megállapítani. A víz kiemelésével mindenesetre egyértelműen utal a termékenység-vonatkozásra.<sup>15</sup> A καλλιπῶλον jelző felfogható úgy, mint e

<sup>9</sup> Norwood i. m. 100 természetesen túloz, amikor az egész költemény szimbólumának a vizet akarja meg-tenni.

<sup>10</sup> Vö. L. Preller – E. Plew: Griechische Mythologie I – II. Berlin 1872<sup>3</sup>. I 396, H. W. Stoll s. v. Charis, Chariten. LGRM 1 (1884) 878 és Wilamowitz Pindaros 152. A Charisok tavaszi termékenység-hozó táncához l. Euph. fr. 66 és Hor. c. 1. 4. 6 sk. valamint Marót K.: Musen, Sirenen und Chariten. FilKözl 4 (1958) 662 és U. von Wilamowitz-Moellendorff: Der Glaube der Hellenen I-II. (Bibliothek Klassischer Texte) Darmstadt 1955<sup>2</sup>, repr. Darmstadt 1994. I 190. Kapcsolatukhoz Pánnal vö. Pind. fr. 95. 4 sk.

<sup>11</sup> Hes. theog. 64 skk. Vö. Stoll i. m. 873.

<sup>12</sup> Paus. 9. 38. 1, aki szentélyükről is említést tesz.

<sup>13</sup> J. Escher-Bürkli s. v. Charites. RE 3 (1899) 2151, aki a Χάρων és χαροπός szavakkal való töazonosságra hívja fel a figyelmet. A σεμνῶν (8) jelző chthonikus vonatkozásához l. W. J. Verdenius: Commentaries on Pindar I: Olympian Odes 3, 7, 12, 14. (Mnemosyne, Suppl. 97) Leiden 1987. 112 ad 8 valamint Soph. Oid. K. 1752.

<sup>14</sup> M. Scott: Charis in Homer and the Homeric Hymns. AClass 26 (1983) 2. Vö. Aristoph. Thesm. 298 skk. L. még Escher-Bürkli i. m. 2159 sk. és Deichgräber i. m. 16.

<sup>15</sup> Norwood i. m. 100 Asópicchos nevének tövében az Asópos folyót ismeri fel. F. S. Newman: Unity in Pindar's Fourteenth Olympian Ode. RBPh 52 (1974) 25 jelentőséget tulajdonít annak is, hogy a Charis anyja, Eurynomé, Ókeanida volt, s hogy a Mínyasok Poseidónnak és Kallirhoénak leszármazottjai.

motívum kiterjesztése a növényvilágról az állatvilágra. A lónak azonban köztudottan van kapcsolata Poseidón révén a folyékony elemmel<sup>16</sup> és az alvilággal is.<sup>17</sup>

A második komma (ὦ λιπαρῶς – ἐπίσκοποι) szintén két részből áll, melyeket a megszólítás (Χάριτες) választ el egymástól. Az első mindjárt a dal és költészet szférájába emeli az istennőket: az αἰοίδιμοι elsősre csak annyit jelent, hogy *megéneklésre méltó*, a következők azonban arra készítetik az olvasót-hallgatót, hogy a jelző jelentéskörét kitágítsa. A Charisok ugyanis nemcsak célpontjai, de forrásai is a dalnak.<sup>18</sup> A λιπαρῶς (...) Ἐρχομενοῦ díszesen öleli körbe az állítást. A származási hely itt – közvetlenül legalábbis – nem a győzteshez, hanem a helyi istenekhez kapcsolódik. Még ugyanezen komma elemeként, Orchomenos őslakosainak megnevezésével jelenik meg az ember a Charisok hatáskörzetében. Az ἐπίσκοποι először idézi fel a versben a látás képzetét. Az istennők valahonnan a magasból tekintenek le a Minyasokra.<sup>19</sup>

Akik azonban látnak, hallanak is. A kólón záró kommája (κλῦτ', ἐπει εὐχομαι) így a fohászt készíti elő. Ám nem ez következik, hanem a kérés indoklása az istenek erejére való hivatkozással: σὺν γὰρ ὑμῖν τὰ <τε> τερπνὰ καὶ / τὰ γλυκῆ' ἄνεται πᾶν τα βροτοῖς. A szórend festői: az elején a Charisok (ὑμῖν), mint a jó dolgok forrásai, a végén az emberek (βροτοῖς), mint e javak kedvezményezettjei, középen maga a hatás: az örömteli és édes dolgok. Az előbbi inkább a szellemi, az utóbbi inkább a fizikai szférára vonatkozik. A következő mondat a βροτοί fogalmát bontja szét hivatás valamint élethelyzet szerinti csoportokra. Félreértés lenne a három Charis különálló ténykedését látni ebben.<sup>20</sup> A hármasság csak a második strófában jut szerephez, itt még az együttes fellépésen van a hangsúly. Hatásuk egységes, ám különböző területeken nyilvánul meg. A σοφός Pindarosnál rendszerint a költő. A Charisok személyes védőszentjei neki is, mint boiótnak és költőnek egyaránt. A költészet τερπνόν-ja ugyanis tőlük ered.<sup>21</sup> Ugyancsak szokványos a költő mellé a sportolót, a tudományában kitűnővel szembe a testi erejével győzedelmeskedőt állítani.<sup>22</sup> Mire megy ki azonban akkor a καλός és az ἀγλαός megkülönböztetése? Az ἀγλαός, miként az ebből képzett ἀγλαΐα is, az epinikionok világában mindig a győzelmi ünnep ragyogására utal.<sup>23</sup> Ennek azonban két összetevője van: a győzelmi tett és a győzelmi dal. Az ἀγλαός ἀνήρ az a férfi, akinek mindkettőből része van. A καλός-nak tehát a sikeres sportolóra kell vonatkoznia. S valóban, a καλός szellemes meghatározása a már győztes, ám még meg nem énekelt sportolónak. A *kalokagathia* értelmében a győztes szép, a szép pedig nem lehet más, csakis győztes.<sup>24</sup> Az *O.* 6. 75 sk. szerint éppen a Charis csorgat szépséget az emberre a verseny

<sup>16</sup> Vö. Verg. *Georg.* 1. 12 sk. (Neptune), *cui prima fremetem / fudit equom magno tellus percussa tridenti.*

<sup>17</sup> Vö. E 654 és Λ 445.

<sup>18</sup> A passzív értelemhez l. Z 358. Aktív jelentésben áll Pind. *fr.* 52f (= *Pai.* 6) 6. Az olympiai ódában is aktív jelentést tulajdonít neki Mezger i. m. 313 ad 2, *C. M. Bowra*: Pindaros. Oxford 1964. 3 és *E. Wüst*: Pindar als geschichtschreibender Dichter. Interpretationen der 12 vorsizilischen Siegeslieder, des sechsten Paians und der zehnten olympischen Ode. Tübingen 1967. 91, aktívat és passzívat egyaránt Schwenn i. m. 160.

<sup>19</sup> Így MacLachlan i. m. 54. A Charis szeme képzetének elterjedtségét bizonyítja, hogy a tiszteletükre készített áldozati süteményt is így hívták; vö. Escher-Bürkli 1899, 2154. A Charis szeme később egy növény neve (Plin. *nat.* 13. 142).

<sup>20</sup> Ahogy teszi ezt mesterkéltén Wilamowitz Pindaros 152, s nyomában Deichgräber i. m. 33, Wüst i. m. 91 és *R. von Scheliha*: Freiheit und Freundschaft in Hellas. Sechs Basler Vorträge. Amsterdam 1968<sup>2</sup>. 99 sk.

<sup>21</sup> A τερπνόν jelentkezése a Charis környezetében rendszeres; vö. *O.* 10. 76, 93 sk., *N.* 7. 74 sk., *I.* 3-4. 72a sk. A gnóma fejleménye *Theokr.* 16. 108 sk.

<sup>22</sup> Vö. *O.* 10. 28 sk., *P.* 1. 42 és *fr.* 52k (= *Pai.* 9) 4.

<sup>23</sup> Helyesen Scheliha i. m. 99.

<sup>24</sup> Így Scheliha i. m. 103 sk. L. még a Charisok és Múzsák énekét Kadmos és Harmónia lakodalmán: ὄττι καλόν, φίλον ἐστί· τὸ δ' οὐ καλὸν οὐ φίλον ἐστί (Thgn. 17).

pillanatában, s a Charis nem egyszer a győzelmet magát jelöli.<sup>25</sup> Végző soron tehát a Charisoknak köszönhető mind a költői, mind az atlétikai megvalósulás, s általuk lesz e két vonatkozás együtteseként ἀγλαός a férfi.<sup>26</sup>

A strófa befejező soraiban a földről az Olymposra érünk. Itt van a Charisok valódi otthona. Az ἐπίσκοποι is így nyeri el végző értelmét. Az istennők az Olympos magasáról tekintenek le a földre. A halandókkal és világukkal való kapcsolatuk módozata a távolság egyszeriben közelivé emelő tekintet. Az égben ugyanúgy minden (πάντων: 9 – πάντα: 6) jó dolog kincstárnokai ők, akik szüntelen jelenlétükkel gondoskodnak arról, hogy az istenek egyetlen napja se legyen ἄχαρις. Ha akarjuk, a χορός és a δαίς a szellemi és testi földi megkülönböztetésének felel meg, ám fontos látni, hogy a kép az istenek homérosi lakomáját idézi,<sup>27</sup> melyet Apollón phorminxának hangja és a Múzsák éneke kísér. A testi és szellemi élvezet tehát az istenek asztalánál együtt, egyszerre van jelen. Nem gondolhatja ezt Pindaros sem másként: a lakoma és a körtánc ugyanazon magasrendű τερπνόν két megjelenési formája, ahol a φόρμιγξ helyébe csak azért lép a mozgalmasabb χορός, hogy az égi és földi kar egymásban tükröződhessen. A lant gazdájával, Apollónnal a Charisok hasonlóan szoros közösséget vállalnak, mint a Múzsák a homérosi jelenetben.<sup>28</sup> Apollón közelsége az, ami a Charisokat földi viszonylatban a költők védnökeivé avatja. Az isten múzsai jellegén nem változtat a χρυσότοξον jelző sem. Lant és íj nem választhatók el egymástól Apollón esetében. Amikor ugyanis Apollón akár nyíllal, akár karddal legyőzte a Pythón sárkányt, és megszerezte a pythói melléknevet, akkor rögtön kéznél volt a lant, hogy paiant énekeljen.<sup>29</sup>

Míg Apollónhoz térben, Zeushoz énekük tartalmában állnak közel a Charisok. Hogy a σέβοντι dalban történik, azt nemcsak a homérosi, hanem egy hésiodosi párhuzam is támogatja, ahol hasonlóan Zeus lányai, a Múzsák éneklük meg Zeus mindenképp feletti hatalmát, aki képes a jelentőset kicsivé, a jelentéktelent nagyvá tenni.<sup>30</sup> A Charis tőle nyeri azon képességét, hogy a földön sportolókat győztessé emeljen, kiváltképpen, ha Olympiában mérik össze erejüket. Nagy utat tettünk meg tehát egyetlen strófán belül a mégoly tiszteletreméltó helyi termékenység-istenektől az Olymposon lakozó fényes és előkelő úrnőkig.<sup>31</sup> Ezt a földről égbe hajló ívet azonban, ahogy indította, úgy ismét a víz motívuma zárja le, ha hiszünk azoknak, akik az αἰένων-ban élő és még jelentésteli (σ)να-ötvet azonosítják, s Zeus hatalmát örökké folyónak értelmezik.<sup>32</sup>

A második strófát a költő újfent invokációval kezdi. Ezúttal már a Hésiodos óta honos nevükön szólítja az istennőket.<sup>33</sup> Aglaia úrnő és dalkedvelő Euphrosyné megidézése után apjuk, a leghatalmasabb Zeus említését és a jelen (vῶν) ünnepre meghívó felszólítást (ἐπακοοῖτε) követően hangzik el a harmadik istennő neve: Θαλία (...) ἐρασίμολπε. Ugyanazon metrikai

<sup>25</sup> O. 2. 10 (vö. 50), O. 8. 57 és N. 10. 30.

<sup>26</sup> A három vonatkozáshoz vö. P. 1. 99 sk.

<sup>27</sup> A 602 skk.

<sup>28</sup> Apollón délosi szobra tenyerén hordozta őket; vö. Paus. 9. 35. 3 és Σ Dr. I 391 ad 16a cum apparatu.

<sup>29</sup> Vö. Σ ad Hom. X 391a valamint a 35. oldalt.

<sup>30</sup> Hes. *theog.* 11 és 36 skk. valamint *erg.* 6. A Charisok és Múzsák közösségéhez Zeus magasztalásában I. még Schwenn 1940. 163 és J. Duchemin: Pindare. Poète et prophète. (Collection d'études anciennes publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé) Paris 1955. 54.

<sup>31</sup> Vö. J. Th. Kakridis: Die 14 olympische Ode. Ein Beitrag zum Problem der Religiosität Pindars. In: R. Muth – G. Pfohl (edd.): Serta Philologica Aenipontana III. (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 20) Innsbruck 1979. 145.

<sup>32</sup> Már Σ Dr. I 392 ad 16d. Gildersleeve i. m. 238 ad 12 után Norwood i. m. 100. Vö. még Duchemin 1955. 73, G. F. Osmun: Pindar: Olympian XIV. CW 61 (1967) 7 és Newman i. m. 24. Másként Verdenius i. m. 114 ad 15.

<sup>33</sup> *Theog.* 907 skk.

helyen vagyunk, ahol az első strófában a Χάριτες vokativusnál, annyi különbséggel, hogy a név maga az előző periódus végére csúszott, hogy a Χάριτες helyén az ἐρασίμολπε jelzőnek adjon helyet. A Χάριτες tribrachysának tehát az ἐρασι-elem felel meg. Hogy az erős ilyen hangsúlyos jelenlétének lehet-e valamilyen szerepe a Charis jellemzésében, később látjuk meg, miként azt is, hogy miért emeli ki Pindaros éppen Thaliát nővérei közül. Voltak, akik úgy vélték, Thalia elkülönítése merő formai bravúr, mely a *variatiót* szolgálja, s így az ἰδοῖσα mindhármukra vonatkozik.<sup>34</sup> Miként az első strófában, a felszólítás (ἐπακοοῖτε) követi a megszólítást (Χάριτες). Az ige azonban így éppen elválasztja Aglaiát és Euphrosynét Thaliától. A kérés természetesen rá is vonatkozik, csak így alakja előtérbe kerül, amit az ἰδοῖσα is megerősít.<sup>35</sup> A participium ugyanazt a motívumot hozza a sorban kicsit előbbre, mellyel az előző strófa 4. sorának végén már találkoztunk. Ott a látókör szélesebb, a megfogalmazás általánosabb volt, itt szűkebb, az alkalomhoz szabott. Ott a Charisok tekintettek le a Minyasokra, itt Thalia néz rá a vidám ünnepi hangulatban könnyed táncban lépdelő karra.

Az ἰδοῖσα közelebről nézve nem más, mint maga a kérés tárgya, melyet a fohászkozó az istennő figyelmébe ajánl: hallgass meg kérésemet, nézz le ránk!<sup>36</sup> A fohász szertartásos jellegének következtében a kérés tárgya az elhangzás pillanatában már megvalósult: Asópichos győztes és megénekelt neked köszönhetően. A γάρ-ral bevezetett indoklás az első strófabelivel alkot párt, míg azonban ott a kijelentés egyetemes érvényű volt, itt a jelenre, a győzelmi ünnep pillanatára vonatkozik: Asópichos most valóban ἀγλαὸς ἀνήρ.<sup>37</sup> Világosan megjelenik a σοφός és a καλός hatóköre is. Pindaros a κόμος élén mint dalnok-khorégos (ἀείδων) lép fel. Tevékenységének két határozója (Λυδῶ [...] ἐν τρόπῳ és ἐν μελέταις) pontos tükörképe az első strófa τὰ <τε> τερπνὰ καί / τὰ γλυκέ(α) kettős alanyának. Az Ὀλυμπιονίκος pedig a győzelemre hivatkozik, miként az első strófa megfelelő sorában a καλός, kiterjesztve a dicsőséget a Minyas őstől lakott egész földre. Ahogy ott a mondat elején álló σὺν (...) ἡμῖν, úgy itt a mondat végére helyezett σεῦ ἕκατι utal a Charistól származó áldásra. A sorkezdő helyzet nyomatékot ad a kifejezésnek és lehetővé teszi, hogy a hallgató ἀπὸ κοινοῦ vonatkoztassa a σοφός és a καλός sikerére.<sup>38</sup>

A strófa befejező mondata ismét kérés. A költő Achót, a földi ünnep megszemélyesített visszhangját küldi, hogy keresse fel a fiú apját, Kleodamost Persephoné feketefalú házában, s ha látja, vigye meg neki az örömhírt, hogy Asópichos az ő dicsőségére is a győzelem szárnyaival övezte fel fiatal haját Pisa híres-neves völgyében. Míg tehát az első strófa utolsó harmada a földről az Olymposra vezet, a befejező szakasz ezzel ellentétes, a földről a Hádésba szálló

<sup>34</sup> Így Σ Dr. I 393 ad 21d, majd W. Christ (ed.): Pindari carmina prolegomenis et commentariis instructa. Lipsiae 1896. 109 ad 14, Wüst i. m. 92 és M. Dönt: Zur 14. olympischen Ode Pindars. RhM 126 (1983) 128.

<sup>35</sup> Helyesen Heyne i. m. I 78 ad 21, L. Dissen (ed.): Pindari carmina quae supersunt cum deperditorum fragmentis selectis ex recensione Boeckhii I–II. (Bibliotheca Graeca 6) Gothae – Erfordiae 1843 (I)–1847 (II). II 171 ad 15 és A. M. Miller: Thalia Erasimolpos: Consolation in Pindar's Fourteenth Olympian. TAPhA 107 (1977) 226.

<sup>36</sup> Így Wüst i. m. 91. A hallási és látási szféra összekapcsolásához vö. O. 7. 11 sk., P. 9. 89 és N. 6. 38 sk. A spártai Charisok duális alakja, Kléta és Phaenna pontosan ezt a két képességet testesíti meg. Vö. Stoll i. m. 878, Duchemin 1955. 73 és Bowra Pindar 17.

<sup>37</sup> Vö. Dönt i. m. 127.

<sup>38</sup> Verdenius i. m. 118 ad 15 utal a Charis kettős, győzelmi és műzsai természetére, az ἀπὸ κοινοῦ-ról azonban nem vesz tudomást. B. A. van Groningen: Pindari Olymp. XIV 17. Mnemosyne 10 (1942) 223 javítása a 17. sorban (Ἀσώπιχ'), mely a σεῦ-t a győztesre vonatkoztatná, szükségtelen, és megfelelkezik az okság isteni voltáról.

útvonalat jelöl ki. A vers végén elmondhatjuk: e két strófányi költeményben valóban eget, földet, alvilágot bejártunk.<sup>39</sup>

Az Achó alvilági útját ábrázoló mondatot többszöri megszakítás, előre- és visszautalás valamint *prolepsis* teszi a visszhang bonyolult ide-oda verődéséhez hasonlatossá. Mindeközben tökéletesen áttekinthető, pontos és szabatos marad, miként az üzenetet némi késéssel, de kristálytisztán továbbító Visszhang.<sup>40</sup> A megszólítás (Ἀχοῖ) után hangsúlyos helyen álló πατρί az olymposi atyát juttatja eszünkbe. Zeust a Charisok magasztalták, Asópichos dicsőségének híréért pedig a látóképességgel felruházott Achó viszi meg az apának.<sup>41</sup> Az ἰδοῖσ(α) participium nyomatékos, míg az azonos nyelvtani szerepű φέροισ(α) csak a κλυτὰν ἀγγελίαν mondatrészt támasztja. A hír azért κλυτὰ, mert Asópichos κλέος-át tartalmazza, mely immár Kleodamos κλέος-a is. A fiú így teljesíti be apja sorsát, melyre az neve alapján hivatott volt, s melyben halála után fia révén része van.<sup>42</sup> Az ἀγγελία mondandóját a ὄτι-val bevezetett mondat fejt ki, melynek alanya a hangsúly kedvéért proleptikusan kilép az εἴπης elé (υἰόν). Ez az a pillanat, amikor Achó és az apa párbeszédében megjelenik a fiú. A οἱ jelzi kettőjük találkozását a közös dicsőségben. A οἱ a halottra, a νέων a fiatalra utal, s a vonatkozása nélkül lebegő jelző várakozással tölt el, mígnem a lényeges üzenet kimondása (ἔστεφάνωσε) után az utolsó szó (χαίταν) feloldja a feszültséget. Ha a visszhangot A, az apát Π, a fiút pedig Y betűkkel jelöljük, a következő ábrát kapjuk:

A	Π	A	Π	A	Y	A	Π	Y
Ἀχοῖ	πατρί	κ. φέροισ' ἄ.	Κλεόδομον	ἰδοῖσ'	υἰόν	εἴπης	οἱ	νέων ἔ. χ.

Világosan kiolvasható róla a mondat bonyolultsága ellenére szabályos szerkezete, melynek végén az apa és a fiú találkoznak.<sup>43</sup> Az ἀέθλων πτεροῖσι a győzelmi koszorú metaforája, melynek levelei úgy röpködnek a szélben, mint valami szárnyak.<sup>44</sup> A szélben remegő levél egyszerre a múlandóság szimbóluma és a győzelem halhatatlanná tevő szárnya, mely a magasba röpít.<sup>45</sup> A kettő nem választható el egymástól, miként Asópichos és Kleodamos sem.

Hogy a kérést meghalló és a hallott üzenetet továbbmondó Achó látóképessége hogyan viszonyul Thalia tekintetéhez, arra még visszatérek. Ha azonban azt kellene röviden összefoglalnom, hogy melyek azok a vonások, melyek Thalia alakját kitüntetik, nem kell mást tennem, mint nevének és jelzőinek jelentéshordozó töveit egymás mellé felsorakoztatnom: ΘΑΛ-ΕΡΑ-ΙΑ-. A ΘΑΛ- a megtermékenyítő és felvirágoztató képességre utal, mely a Charisok kultikus lényegéhez tartozik.<sup>46</sup> Nem szabad tehát a képzet jelentéskörét a symposion örömteli,

<sup>39</sup> Vö. Wüst i. m. 95 szép szavait: *Von dem Anruf der Sangesgöttinnen über die Schilderung ihres Waltens auf Erden wie im Himmel und ihr gnädiges Blicken auf den gegenwärtigen Gesang im Festzug spannt sich der Bogen bis zum Widerhall dieser Musik im dunklen Haus Persephones, so im Auf und Ab alle Bereiche der Welt durchmessend.*

<sup>40</sup> A visszhang útját festő szórendet L. Kurke: *Fathers and Sons: A Note on Pindaric Ambiguity.* *AJPh* 112 (1991) 298 sk. jól felismeri, de az apa és a fiú azonosítására vonatkozó meglátása kétértelműséget vél felfedezni a görög szövegben ott, ahol minden világos és egyértelmű.

<sup>41</sup> Vö. Dönt i. m. 135.

<sup>42</sup> A fiú és az apa egyé válását leszámítva hasonlóan Kurke 1991. 299. Egy epigrammában (*Anth. Pal.* 7. 514. 1 skk.) a fiú, Kleodamos teszi apja, Diphilos nevét híressé.

<sup>43</sup> Ezért teljesen elhibázott az ἔστεφάνωσε alanyának Thaliát tenni meg (ahogy azt Wilamowitz Pindaros 152 szeretné). A nézet kritikájához l. még Wüst i. m. 92.

<sup>44</sup> Vö. *P.* 9. 125. A levél szárnyként való metaforizálásához l. Boeckh II 2, 223.

<sup>45</sup> Vö. *R. D. Griffith:* *Leaves in Pindar.* *Eranos* 97 (1999) 58.

<sup>46</sup> Helyesen Duchemin 1955. 76 skk. Újabban *Th. Rakoczy:* *Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter.* (*Classica Monacensia* 13) Tübingen 1996. 240.

virágkoszorúkkal ékes világára szűkíteni.<sup>47</sup> Éppen az első strófa mutatta meg, hogy a Charis természete tiltja a szellemi és testi élvezet ellentétének felállítását. Az EPA- látszólag idegen és meglepő elem ebben az együttesben, s szintén további vizsgálat tárgya, hogy az ΙΔ- hogyan viszonyul az első kettőhöz.

Egy lépéssel közelebb kerülünk vizsgálatunk tárgyához, ha most egy másik, érett kori óda egyik nevezetes helyének összefüggésében tekintjük.

## 2. ΕΠΟΠΤΕΥΕΙ ΧΑΡΙΣ ΖΩΘΑΛΜΙΟΣ

Pindaros 464-ben Diagorastól, a rhodosi ökölnívótól kapott megbízást, hogy olympiai győzelmét megénekelje. A 7. olympiaióda elején τηλαυγές πρόσωπον-ként valóságos homérosi hasonlat áll, mely szemléletességében, összetettségében és ragyogó színeiben párját ritkítja nemcsak Pindaros költészetében, hanem a fennmaradt archaikus líra egészében is:

Α΄ Φιάλαν ὡς εἶ τις ἀφνειᾶς ἀπὸ χειρὸς ἐλῶν  
ἐνδον ἀμπέλου καχλάζοισαν δρόσῳ  
δωρήσεται  
νεανία γαμβρῶ προπίνων οἴκοθεν οἴκαδε, πάγχρυσον κορυφᾶν κτεάνων,  
5 συμποσίου τε χάριν κᾶδός τε τιμάσαις ἐόν, ἐν δὲ φίλων  
παρεόντων θῆκὲ νιν ζαλωτὸν ὁμόφρονος εὐνᾶς·  
  
καὶ ἐγὼ νέκταρ χυτὸν, Μοισᾶν δόσιν, ἀεθλοφόροις  
ἀνδράσιν πέμπων, γλυκὺν καρπὸν φρενός,  
ἰλάσκομαι,  
10 Ὀλυμπία Πυθοῖ τε νικῶντεσσιν· ὁ δ' ὄλβιος, ὃν φᾶμαι κατέχωντ' ἀγαθαί·  
ἄλλοτε δ' ἄλλον ἐποπτεύει Χάρις ζωθάλμιος ἀδυμελεῖ  
θαμὰ μὲν φόρμιγγι παμφώνοισί τ' ἐν ἔντεσιν αὐλῶν. (Snell–Maehler 1987<sup>8</sup>)<sup>48</sup>

A *vehiculumban* ábrázolt házassági jelenet életszerűsége mit sem veszít azzal, hogy együttese pontosan kiegyensúlyozott megfelelésben áll a *tenorban* megjelenített költővel és műzsai tevékenységével. A Charis kétszer is felbukkan: egyszer a *vehiculum* részeként (5), másodszer a hasonlat lezárásaként szolgáló gnómában (11). Nézzük először a hasonlat részleteit.

Megoszlanak a vélemények abban a tekintetben, hogy a házassági jelenet vajon az ἐγγυή szertartásaként, mely leginkább a modern kori eljegyzésnek felelne meg, vagy inkább a καταγωγή-t követő esküvőként értendő-e. Az ἐγγυή-elmélet ellenzői leginkább azzal érvelnek, hogy Pindaros aligha választotta az előzetes ceremóniát a házasság megkötésének szimbolikus mozzanatául.<sup>49</sup> A másik oldal azonban a menyasszony távollétéből arra következtet, hogy tulajdonképpen lakodalomról nem lehet szó.<sup>50</sup> De talán csak a Pindaros által készített pillanatfelvétel csalóka: a kép középpontjában álló férfiak mellett a menyasszonynak nem marad hely. Pindaros azonban maga sem dönt a két lehetséges szertartás között. A pillanat, melyet ábrázol, elég szimbolikus-jelentőségteljes önmagában is, s éppen ezért látómezőn kívülre tolja a

<sup>47</sup> Ahogy azt Miller 1977. 228 sk. teszi. Nézetének további kritikájához l. a 32 sk. oldalakat.

<sup>48</sup> Szövegüktől csak annyiban térek el, hogy míg ők a πάγχρυσον után vesszöt tesznek, én A. Retter: Das Prooimion von Pindars siebter olympischer Ode. Versuch einer integrierenden Lösung von Bezugsproblemen. (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 113) Innsbruck 2002. 92 skk. érvelése alapján a jelzöt a κορυφᾶν-hoz vonom.

<sup>49</sup> Így Verdenius i. m. 45 ad 5.

<sup>50</sup> Így B. K. Braswell: Notes on the Prooimion to Pindar's Seventh Olympian Odes. Mnemosyne 29 (1976) 241.



jelenet pontos azonosítása szemszövegéből nélkülözhetetlen, ám a hasonlat szemléletességét csökkentő részleteket.

A *vehiculum* alanya egy közelebről meg nem határozott személy (τις), amint bortól pezsgő billikomát a fiatal vőlegény egészségére üríti, majd ajándékként átadja neki, tisztelve a vidám együttlét Charisát s egyben rokonát is. Csakhogy az ἄφνειὰ χεῖρ tulajdonosának azonosítása nehézségekbe ütközik és ez kihat a határozatlan alany értelmezésére is. Van, aki az átadást kizárólag két szereplő között képzelel el. A kéz tehát csakis a τις testrésze lehet. A határozatlan névmásban eszerint az apóst kell látnunk, aki saját kezéből adja át serleg-ajándékát az ifjú vőlegénynek. Az ἄφνειῶς ἄπο χειρός ebben a felfogásban kétféleképpen szerkeszthető: vagy a közvetlenül utána álló ἔλῶν vonzata lesz, s ez esetben az ἄπο a σύν prepozíció vagy a puszta dativus helyett áll,<sup>51</sup> vagy a δωρήσεται-hoz fog tartozni, s így az ἄπο elsődleges, térbeli kiindulópontot jelző jelentése megmarad.<sup>52</sup> Retter körültekintő és adat-gazdag vizsgálata azonban kimutatta, hogy mindkét megoldás erőszakot tesz a görög idiómán. Az első szerkesztési mód ellen az szól, hogy az ἄπο ilyen használatára nincs példa a 8-5. század irodalmában, a második azért valószínűtlen, mert a ἔλῶν-t megfosztja jellegzetes jelentéstartalmától, s szerepét az amúgy is kétes adverbialis használatra fokozza le, csak azért, hogy az ἄφνειῶς ἄπο χειρός szintagmát egy több mondatrész után álló igéhez vonja.<sup>53</sup>

Nem marad más hátra, mint az ἄφνειῶς ἄπο χειρός ἔλῶν egységét elfogadni, a ἔλῶν eredeti jelentését visszaadni, az ἄπο χειρός bővítményt pedig szintén természetes módon értelmezni, mint a ἔλῶν cselekvésének térbeli kiindulópontját.<sup>54</sup> Ez az olvasat azonnal helyreállítja a görög szavak természetes jelentését, a mondatfűzés ünnepélyes könnyedségét. A χεῖρ így nem tartozhat az alanyhoz, hanem egy harmadik személy kezének kell lennie, melyből a τις átveszi a serleget, a vőlegény egészségére üríti, majd átadja új tulajdonosának.

Mínthogy két szereplő helyett hárommal van dolgunk, a τις és az ἄφνειὰ χεῖρ mögött álló személyek azonosítása egyszerre nehezebbé válik. Az értelmezők többsége a τις-ben továbbra is az apóst látja. Az ἄφνειὰ χεῖρ azonosításában ezzel szemben ingadozás mutatkozik, amennyiben az a család gazdag barátja, az após apósa,<sup>55</sup> valamely isteni patrónus<sup>56</sup> vagy egy egyszerű pohárszolga.<sup>57</sup> Egyedül áll véleményével Brown, aki a viszonyt fordítva látja: a χεῖρ az após keze, a τις pedig valamely közvetítő személy.<sup>58</sup> A kérdést legutoljára vizsgáló Retter helyesen ismeri fel a hasonlat ökonómiáját biztosító bizonytalansági elvet: Pindaros nyitva hagy egyes kérdéseket, hogy más lényeges mozzanatokat emelhessen ki s a hasonlat két felét

<sup>51</sup> Ez a régebbi kommentátorok: *Sir J. Sandys* (ed.): *The Odes of Pindar Including the Principal Fragments*. (LCL) London – New York 1919, repr. London – New York 1924, 1927. 71 és *A. Puech*: *Pindare I-IV* (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé) Paris 1922-1923, repr. Paris 1961-1977. I 94 meglátása. L. még *J. H. Finley*: *Pindar and Aischylus*. (Martin Classical Lectures 14) Cambridge, Massachusetts 1955. 70.

<sup>52</sup> Ez Mezger i. m. 440, Gildersleeve i. m. 184, Braswell i. m. 235 és Verdenius i. m. 42 ad 1 javaslata.

<sup>53</sup> Retter i. m. 146 skk.

<sup>54</sup> Így Retter i. m. 164.

<sup>55</sup> Az előbbi *J. A. Hartung* (ed.): *Die griechischen Lyriker*. Griechisch mit metrischer Übersetzung und prüfenden und erklärenden Anmerkungen I-IV: Pindar's Werke. Leipzig 1855 (I-II) – 1856 (III-IV). I 246 ad 1 javaslata, az utóbbi Hartung megoldásának kísérleti korrekciója *D. C. Young*: *Three Odes of Pindar*. A Literary Study of Pythian 11, Pythian 3, and Olympian 7. (Mnemosyne, Suppl. 9) Leiden 1968. 71 által, melyet az eredetivel egyetemben azért vet el, mert mindkettő a jeleneten időben és térben kívüli előzetes átvételre utal.

<sup>56</sup> Bowra i. m. 25.

<sup>57</sup> *Young Three Odes* 72, aki így az ἄφνειὰ jelzöt is kénytelen *generous*-ként értelmezni. Ugyanígy Verdenius i. m. 42 ad 1. Kritikájához vö. Retter i. m. 165 sk. és 310.

<sup>58</sup> *Ch. Brown*: *The Bridegroom and the Athlete: The Proem to Pindar's Seventh Olympian*. In: *D. E. Gerber* (ed.): *Greek Poetry and Philosophy*. Studies in Honour of Leonhard Woodbury. Chico 1984. 39.

egymásra hangolja. Az eldöntetlen azonosságot jelző kérdőjelet azonban az osztrák kutató az ὄφνειά χεῖρ mellé helyezi, a τῆς az após marad.<sup>59</sup>

A nyelvi megfogalmazás azonban nem éppen ennek ellenkezőjét sugallja? Ha a határozatlansági elv alapján ítélkezünk, s tesszük ezt meggyőződésünk szerint teljes joggal, úgy *per definitionem* a határozatlan névmás mellé kell kerülnie a kérdőjelnek.<sup>60</sup> Én ezért Brown megoldása mellett foglalom állást, melynek fő erőssége, hogy a közvetítő személy bevonásával megőrzi a τῆς-ben rejlő lebegtetett azonosságot. Ugyanakkor a Sapphó-töredék, mely javaslatának filológiai támasza, világosan mutatja, hogy a házasságkötésen, annak akármelyik szakaszában, szerepe volt a közvetítőnek.<sup>61</sup>

A költészet tanúságához én most a vázafestészetét szeretném csatolni. Valamikor Sapphó és Pindaros akméja között készült a François-váza néven ismert *kratér*, melynek gazdag festése Péleus és Thetis lakodalmát is megjeleníti.<sup>62</sup> A vers és a vázakép akár ugyanarról az eseményről is szólhat, amennyiben a töredékben a híres-neves menyegző leírását olvassuk. Sapphó verse, a váza ünnepi jelenete és Pindaros ódája ugyanannak a kornak és szemléletnek kifejeződései, az összevetés tehát igencsak helyénvaló. Ami elsőre szembe szökik, az a menyasszony visszavonultsága. A ház oszlopcsarnokának védettségében félénken és szemérmesen tekintget ki fátyla alól.<sup>63</sup> A festő is tudta, hogy a házasság a férfiak dolga. Az ἐγγυή-elmélet védelmezőinek fő érve tehát nem állja meg helyét: az esküvőn sem a menyasszonyé a főszerep. A ház előtt, a hosszú menet végén vidám, mozgalmas jelenet bontakozik ki: ott vannak a Hórák, a szépség és fiatalság istennői<sup>64</sup> és Dionysos jókora amphorával a vállán. Hestia, Kharikló és Démétér fegyelmezett vonulását Cheirón követi, emberi felsőtestét Iris előrehajló alakja takarja el. A kentaur hátán nyársról vadak lógnak le, nyilván vadászatról tért meg a nászi lakomára szánt friss hússal. A figyelem könyökből felfelé hajlított karjára irányul, mely kézfogásban fonódik össze a vele szemben álló vőlegénnyel. A gesztus ugyanúgy az οἴκοθεν οἴκοδε kapcsolat megvalósulását jelképezi, mint Pindarosnál a serleg átnyújtása. Közöttük kicsiny oltár áll, rajta egy *kratér*, a jelenetet hordozó François-váza kicsinyített mása. Az isteneknek szóló áldozat nyilván minden házasságkötési ceremónia kötelező része volt.

A szereplők viszonyából mostanra világossá válhatott, hogy Cheirón a házassági közvetítőnek felel meg.<sup>65</sup> Maga Pindaros is ezt sugallja a *N.* 3. 56 sk. sorával: νύμφευσε δ' αὐτίς ἀγλαόκολπον / Νηρέος θύγατρα.<sup>66</sup> Ha ezt az eseményt kívánta volna leírni a 7. olympiai óda prooimionjához hasonló részletességgel, a τῆς helyett talán Cheirón neve állna.

<sup>59</sup> Retter i. m. 313 sk. Vö. *H. Maehler*: [Young, D. C.: Three Odes of Pindar. A Literary Study of Pythian 11, Pythian 3, and Olympian 7. (Mnemosyne, Suppl. 9) Leiden 1968] *Gnomon* 42 (1970) 445.

<sup>60</sup> A τῆς határozatlan voltához és a jelenet általános jellegéhez vö. *A. Bresson*: Mythe et Contradiction. Analyse de la VII<sup>e</sup> Olympique de Pindare. (Annales littéraires de Université de Besançon 230, Centre de Recherches d'Histoire Ancienne 29) Paris 1979. 163.

<sup>61</sup> *Sapph. fr.* 141. 1 skk. V.: κῆ δ' ἀμβροσίας μὲν / κράτηρ ἐκέκρατ' / Ἑρμαῖς δ' ἔλων ὄλπιν θέοισ' ἐ-οινοχόησε. / κῆνοι δ' ἄρα πάντες / καρχάσι' ἦχον / κάλειβον, ἀράσαντο δὲ πάμπαν ἔσλα / γάμβρω.

<sup>62</sup> *A. Baumeister*: Denkmäler des klassischen Altertums III. München – Leipzig 1889. Tafel 74 valamint 1799 sk.

<sup>63</sup> A képhez vö. *Aischyl. Ag.* 1178 sk.: καὶ μὴν ὁ χρησμὸς οὐκέτ' ἐκ καλυμμάτων / ἔσται δεδορκὸς νεογάμου νύμφης δίκην.

<sup>64</sup> Vö. *Pind. N.* 8. 1. A menetben feltételezhetően a Charisok is jelen voltak Apollón és Artemis társaságában (vö. *Hom. h. Ap.* 197 és *h. Dian.* 15). A Charisok és a Hórák rokonságához vö. *Hom. h. Ap.* 194 és *Hes. erg.* 73 skk. valamint *Paus.* 9. 35. 1.

<sup>65</sup> Ahogy végső soron a 9. pythói ódában is ezt a szerepet játssza Apollón és Kyréné között. A közvetítés tágabb összefüggéséhez vö. *E. Robbins*: Cyrene and Cheiron: The Myth of Pindar's Ninth Pythian. *Phoenix* 32 (1978) 96 skk.

<sup>66</sup> *H. Erbse*: Pindars dritte nemeische Ode. *Hermes* 97 (1969) 280 sk. világosan látja a közvetítői szerepkört, ám pontos jelentését nem adja meg.

Néreus mint a lány apja ugyanúgy háttérben marad a nászi menetben elvegyülve, akárcsak az ὄφρεια χείρ tulajdonosa. Helyette a festő inkább egy magyarázó alakkal kettőzi meg a kentaurt, rávilágítva szerepkörére: Iris a *par excellence* közvetítő, *kérykeion*ja ismétli, magyarázza és szentesíti a kézsorítást. Sapphó versében a pálca jogos tulajdonosa, Hermés tölti be ugyanezt a szerepet a pohárral.

Az olympiai óda hasonlatában a τις ugyanilyen közvetítő. Kiléteinek pontos meghatározása nem lehetséges, de nem is szükséges, hogy azonban feltehetőleg az egyik család valamelyik közelebbi vagy távolabbi rokona, azt a κῶδος (...) éón kifejezés igazolja. Brown itt szövegjavítást javasol: a κῶδος éón helyett κῶδος <ν>έον-t olvasna.<sup>67</sup> Erre azért lenne szükség, mert a κῶδος itt a vót jelentené, vejét pedig ebben az összefüggésben csak az após tisztelheti, a közvetítő semmiképpen. A megoldás azonban nem a javításban rejlik – ez Brown érvelésének egyetlen támadható pontja –, hanem a κῶδος értelmezésében.<sup>68</sup> Előfordulásait megvizsgálva látjuk, hogy mindig a házasság révén szerzett rokonságra vonatkozik, ám a legtágabb értelemben.<sup>69</sup> Hérodotosnál az athéniaiak állnak κῆδεια-ban Boreasszal, ami leginkább sógorságnak felelne meg.<sup>70</sup> Boreas Óreithyia „férje”, aki ugyanúgy Erechtheus szülötte, mint az athéniaiak. Aischylosnál a Danaidák és Pelasgos κῆδεια-ja még távolabbi és az Iótól való közös származásra hivatkozik.<sup>71</sup> Egyedül Sophoklésnál és Euripidésnél jelenti a κῆδος a vő (Polyneikés) és az após (Adrastos) kapcsolatát,<sup>72</sup> azonban itt is κῆδος Ἀδράστου-ról van szó, azaz nem Polyneikés a κῆδος (= vő), hanem Adrastos κῆδος-át szerzi meg azzal, hogy elveszi lányát. Pindaros éppen ezt a határozatlanságot használja fel a τις és a γαμβρός viszonyának érzékeltetésére. A közvetítőnek, legyen bármilyen kapcsolatban is a családdal, a nász pillanatában κῶδος-a, azaz házasság révén szerzett rokona lesz a vőlegény. A éón nem szorul javításra.

E pontos elemzés segít abban, hogy a hasonlat két részének és e kettő szereplőinek párhuzama világossá váljék.<sup>73</sup> A megfelelés egyszerre mértanilag pontos és szabatosan sokatmondó, s utólagos, ám legfontosabb megerősítését adja annak, hogy elértettük Pindaros célzatát a nászi jelenettel. A τις megfelelője a költő, a határozatlanság tehát egyszeriben a költői én (ἔγω) öntudatának bizonyosságára vált át. A serleg a költő kezében halhatatlanságot ígérő nektárrá változik át, mely a költemény metaforája,<sup>74</sup> s melynek címzettjei a győztes atléták. E nemes ital azonban első kézből a Múzsáktól származik (Μοισῶν δόσιον), miként a serleg is egy másik kézből vándorol át a közvetítő kezébe.

A költő tehát a szó legnemesebb értelmében közvetítő istenek és emberek között.<sup>75</sup> Öntudata nem gátolja meg abban, hogy hivatását valamely magasabb erő szolgálatában, ajándékának továbbításában jelölje meg. Miként a bor a szőlő, úgy a dal a költő elméjének

<sup>67</sup> Brown 1984. 42.

<sup>68</sup> Retter i. m. 195 sk. joggal kritizálja Brown javítását, ám a κῶδος-t illetően megmarad a szűk jelentésnél.

<sup>69</sup> Helyesen *LSJ* s. v. κῆδος II: *connection by marriage*.

<sup>70</sup> Herod. 7. 189.

<sup>71</sup> Aischyl. *Hik.* 331.

<sup>72</sup> Soph. *Oid. K.* 379; Eurip. *Phoen.* 77.

<sup>73</sup> A párhuzamosságot már Young *Three Odes.* 71 skk. is érzékeli, ám éppen a χείρ sajátos értelmezése miatt (vö. 57 jz.) képtelen jól megszerkeszteni.

<sup>74</sup> Vö. *O.* 6. 91, *N.* 3. 76 skk. és *I.* 6. 1 skk. valamint Dionys. *fr.* 1. 1 skk. A halhatatlanság motívumához l. még Duchemin 1955. 249 és Brown 1984. 40.

<sup>75</sup> Helyesen Bresson i. m. 163, Brown 1984. 42 és Retter i. m. 315.

gyümölcs (γλυκὺν καρπὸν φρενός), ahol a καρπός nem a kiérleltségre,<sup>76</sup> hanem a származásra vonatkozik: a költemény Pindaros szellemi tulajdona.<sup>77</sup> A kettős motiváció szemléletmódja azonban az archaikus költészet-felfogásra is érvényes.<sup>78</sup> Így lehet a saját természetű gyümölcs egyszerre a Múzsák ajándéka is (Μοισῶν δόσιν). Ez pedig rámutat egy másik finom párhuzamra a τὺς és az ἐγὼ között, és megsemmisíti Retter egyik komoly érvét a Brown-féle értelmezés ellen. Hogyan ajándékozhatná el a közvetítő a serleget – kérdezi Retter –, amire csakis jogos tulajdonosa van felhatalmazva.<sup>79</sup> A rítusban azonban az ilyen pontos megkülönböztetés élet vesztí: a közvetítő egyszerre kapja a serleget és válik tulajdonosává, akárcsak a költő a versnek.

A kettős motiváció ráadásul nemcsak a hasonlaton belül jelenik meg a versben. A rhodosi Héliasok kézügyessége Athénétől származik, tőle tanulták,<sup>80</sup> s így mégoly rendkívüli képességük sem minősül szemfényvesztésnek (δαέντι δὲ καὶ σοφία μείζων ἄδολος τελέθει: 53).<sup>81</sup> Végül maga Diagoras az, aki a hybrisszel ellentétes úton jár, σάφα δαεὶς ἅ τε οἱ πατέρων ὀρθαὶ φρένες ἐξ ἀγαθῶν / ἔχρεον (91 sk.). A δαεὶς a δαέντι-t idézi,<sup>82</sup> a φρένες Pindaros φρήν-jét a prooimionból. Diagoras megtanulta mindazt a jót (ἅ [...] ἀγαθῶν), amit ősei lelke nyilvánított ki neki (ἐξ-ἐχρεον). A külső és a belső itt eggyé válik: az atyák φρένες-e immár Diagoras φρένες-e is, mert az ősök benne élnek.<sup>83</sup>

Visszatérve a költő közvetítő szerepéhez, a ἰλάσκομαι mögött ott vannak, oda értendő az istenek.<sup>84</sup> Látható, hogy nemcsak a hasonlat első részéből futnak szálak a másodikba, hanem visszafelé is, a hasonlított a hasonlatot is értelmezi és gazdagítja. A François-vázán látott áldozati oltár hiányzott a pindarosi nászi jelenetről, a ἰλάσκομαι azonban kárpótol ezért. A költő két módon is az istenek papja: verse adomány az istenektől, ugyanakkor áldozat is nekik, hogy a jövőben is adjanak még győzelmet és verset. Ha a ἰλάσκομαι mögötti imát nevesíteni akarjuk,

<sup>76</sup> Retter i. m. 311 elfelejtkezik arról, hogy a dal születését Pindaros rendszeresen (vö. *N.* 3. 1 skk.) az ünnep helyszínén remekelt *ex tempore* teljesítményként stilizálja. A költő tehát nem előzőleg veszi át a Múzsáktól a nektárt, hanem *in situ*. Ezáltal a élővén jeleneten kívüli eseményként való felfogása is elesik.

<sup>77</sup> Vö. Aischyl. *Hept.* 593 sk.: βαθεῖαν ἄλοκα διὰ φρενός καρπούμενος (sc. Amphiaros), / ἐξ ἧς τὰ κεδνὰ βλαστάνει βουλευματα.

<sup>78</sup> Jóllehet Homérosnál a költő autodidakta, a dal útjait az isten fektette le elméjébe (θ 479 és χ 347). Hésiodos maga vágja a babérfa-ágát, melyet azonban a Múzsák nyújtanak át neki (ἔδον [...] δρέψασθαι: *theog.* 30 sk.). Ez az értelmezés a színtelen δρέψασσαι ellen szól; vö. A. *Kambylis*: Die Dichterweihe und ihre Symbolik. Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Properz und Ennius. (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften 2) Heidelberg 1965. 65, aki Hésiodos kettős, ön- és isten-tudatának jellemzésére is szép szavakat talál. A *N.* 3-ban a Múzsá Pindaros μῆτις-éből fakasztja a dalt (9). A költő itt is közvetítő (κοινάσομαι: 12). L. még *Pae.* 9. 34 skk. (ὑπὸ δαιμονίῳ τινί: 34 ~ μῆδεσι τε φρενός: 37). A sorokat Apollón és a Múzsák megidézése követi. A költő és a Pierisek viszonyának szép tárgyalását l. Bowra i. m. 8 skk.

<sup>79</sup> Retter i. m. 309.

<sup>80</sup> Vö. ζ 233, ψ 160 valamint Sol. *fr.* 1. 49.

<sup>81</sup> A gnóma illetően értelmezéséhez vö. Heyne i. m. I 95 ad 98, aki a Telchisekre tett célzást is felfedezi. *T. B. L. Webster*: Greek Theories of Art and Literature down to 400 B. C. CQ 33 (1939) 174 pontosan látja a Múzsák (7) és Athéné (53) adományának párhuzamát.

<sup>82</sup> Vö. Mezger i. m. 447.

<sup>83</sup> Egyszerre van tehát (fél)igazuk azoknak, akik a φρήν-t az ősöknek (Boeckh i. m. II 2, 177) és azoknak, akik Diagorasnak (*E. Thummer*: Die Religiosität Pindars. [Commentationes Aenipontanae 13] Innsbruck 1957. 76) tulajdonítják. Szemléletemhez legközelebb Gildersleeve i. m. 191 ad 91 valamint *S. D. Sullivan*: A Strand of Thought in Pindar: Olympian 7. TAPhA 112 (1982) 221 áll.

<sup>84</sup> Így *H. Fränkel*: [Schadewaldt, W.: Der Aufbau des pindarischen Epinikion. Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1966 (= Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 5, 3 (1928) 259-343).] *Gnomon* 6 (1930) 10, Bresson i. m. 166, Brown 1984. 44, 30 jz. és az ige előfordulásainak és vonzatainak teljes áttekinésével Retter i. m. 274 skk.

csak a P. 8. 67 sk. soraira kell gondolnunk, ahol Pindaros arra kéri Apollónt, hogy költői életútjára és a győztesek sorsára egyformán kegyesen tekintsen.<sup>85</sup>

A kérés annál is indokoltabb, minthogy a Χάρις ζωθάλμιος hol erre, hol arra pillant. Az ἄλλοτε δ' ἄλλον és a θαμῶν egyaránt a Charis tekintetének kiszámíthatatlanságát érzékeltetik, s teszik a jelenlegi pillanatot, amikor szeme éppen az ünnepelten nyugszik, kivételessé. A Charis múzsai természetéhez nem fér kétség. Világosan utal erre a gnóma: ὁ δ' ὄλβιος, ὃν φᾶμαι κατέχωντ' ἀγαθαί és a határozók: φόρμιγγι παμφώνοισι τ' ἐν ἔντεσιν αὐλῶν. A mondat a hasonlat utolsó szavához (νικῶντεσσιν) simul. A gondolat logikai kötőelem nélkül is érthető: győztesek vagytok és boldogok, a valódi boldogsághoz azonban hozzátartozik a fáma is, melyet csak a költészet képes megadni. Nektek most ez is kijutott, a Charis azonban hol erre, hol arra tekint. Most éppen rátok. A φᾶμαι κατέχωντ(ι) tartalmát tehát az ἐποπτεύει Χάρις ζωθάλμιος fejti ki. A költői tevékenység lényegét kifejező Charis ugyanabban a szerepkörben jelenik meg, mint a 14. olympiai ódában: ő az, aki a győzelmi ünnep felett tekintetével örködik: az ΙΔ- és az ΟΠ- jelentésben megfelelnek egymásnak. Ami ott Λυδῶ (...) ἐν τρόπῳ és ἐν μελέταις (...) ἀείδων, az itt φόρμιγγι παμφώνοισι és ἐν ἔντεσιν αὐλῶν. Ami ott κῶμον (...) κοῦφα βιβῶντα, az itt κατέβαν (13). Míg azonban a 14. olympiai ódában a ΘΑΛ- tő adta a Charis nevét, addig itt a jelző alkotóeleme lesz. A ζωθάλμιος nyomatékosan hordozza az életadó (ΖΩ-) és felvirágoztató (ΘΑΛ-) képességet, mely a Charis sajátja. A párhuzam teljességéhez csak az hiányzik, hogy a Charis itt az ΕΡΑ- tőnek megfelelő jelentést sugallja. A 14. olympiai ódában már észleltük a Χάριτες és az ἐρασι- egybecsengését, ennek jelentőségét azonban még nem láthattuk. A 7. olympiai óda továbbsegit ebben.

Az istennő a győztesekre tekint le, a győztes pedig a hasonlat értelmében a vőlegénnyel azonos. Brown abban látta e megfeleltetés mélyebb értelmét, hogy a házasság elsődleges feladata az utódnemzés, mely a faj halhatatlanságát biztosítja. A férfinak ehhez ugyanúgy ereje teljében kell lennie, mint a győztesnek, aki győzelmével és a győzelemből születő dallal lesz halhatatlanná.<sup>86</sup> Csakhogy a hasonlatban nincs szó gyermekáldásról és a dal nem gyermekként, hanem a házasságot szentesítő italként jelenik meg. A házasság és a győzelem, vőlegény és győztes párhuzama ennél valójában sokkal egyszerűbb szemléletre épül. A 9. pythói óda egésze, az 5. nemeai óda 41 sk. vagy éppen az 1. olympiai óda 22. sora világosan mutatja, hogy Pindaros a győzelmet rendszeresen a sportoló és Niké nászaként fogta fel.<sup>87</sup> Bár a menyasszony a hasonlat egyik részében sem jelenik meg, elég azonban a nászi hasonlat és a νικῶντεσσιν participium, és a Pindarossal gondolkodó számára máris adva van a győztes és Győzelem istenasszony násza. Ezt a házasságot a dal szentesíti, s az erótkus Charis néz le rá és teszi jó házassághoz illően virágzóvá (ΖΩΘΑΛ-).<sup>88</sup> A Charis házassági szerepköre a régi kultuszban is megtalálható, s

<sup>85</sup> Ugyanez a kettős kérés hangzik el fordított sorrendben a 6. paian 177 skk. soraiban, amennyiben a φ[ι]λε[ι]τ[ε] alakot Rutherforddal az istenekre vonatkoztatjuk (*I. Rutherford: Pindar's Paeans. A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre.* Oxford 2001. 328). A győztes további boldogulására irányuló fohász hangalakja azonban az *O.* 7. 87 skk.-ben is megjelenik. Vö. *N. F. Rubin: Olympian 7: The Toast and the Future Prayer.* *Hermes* 108 (1980) 252.

<sup>86</sup> Brown 1984. 45. A vőlegény férfiaságához vö. *Sapph. fr.* 111, 5 skk. V.

<sup>87</sup> Brown 1984. 43 csak ennyit enged meg: *bride = prize. A bride = victory* vonatkozásához vö. Robbins i. m. 103, 38 jz. és *A. Köhnken: Meilichos Orga. Liebesthematik und aktueller Sieg in der neunten pythischen Ode Pindars.* In: *A. Hurst* (ed.): *Pindare. Huit exposés suivis de discussions.* (Entretiens sur l'antiquité classique 31) Genève 1984. 97, a *N.* 5. 41 sk.-höz *Adorjáni Zs.: Poseidón Aiginán. Pindaros 5. nemeai ódájának 43. sora új szemszögből.* *AntTan* 51 (2007) 27 sk.

<sup>88</sup> A ΧΑΡΙΣ ΖΩΘΑΛΜΙΟΣ tehát a vers ezen pontján sem betolakodó motívum, ahogy Young *Three Odes* 75 gondolná. Helyesen MacLachlan i. m. 111.

valószínűleg a termékenység-hozó képesség közvetlen fejleménye.<sup>89</sup> Pindaros szerint is csak szörnyűség származhat abból a házasságból, amelynél nincs(enek) jelen: ἄνευ οἱ Χαρίτων τέκεν γόνον ὑπερφίαλον.<sup>90</sup>

Az 5. sorban a Charis még csak az együttlétből (συμποσίου) származó öröm volt. A kupa felajánlása maga is χάρις-nak minősül, hiszen ezzel az adományozó az együttlét fényét növeli.<sup>91</sup> A múzsai ünnepet felvigyázó Charissá azonban csak a 11. sorban emelkedik. A költő tehát a Múzsák mellett a Charis személyében olyan isteni hatalmat ismer el maga fölött, mely költői működését sikeressé teszi. Mint ember Pindaros egyszerre öntudatos és alázatos, amennyiben a „költészetem isteni eredetű” kijelentés kétféle hangsúlyozással értendő: „én vagyok az isten szócsöve” vagy „én az isten szócsöve vagyok”.

A 7. olympiai óda Charisa ilyen értelemben egyínású a 14. olympiai óda Thaliájával, osztozva annak minden tulajdonságában. Erótikus erejét azonban nem az elvárt EPA-tőben, hanem magában nevében hordozza, s ez a nászi szövegösszefüggés alapján válik nyilvánvalóvá. A Charis szerelmi vonatkozása ugyanakkor a 14. olympiai óda Thaliájának ἐρασίμολος jelzőjét is magyarázza. Thalia nemcsak szereti a dalt, hanem képes erőt is sugározni rá. A jelző tehát nem a két sorral elébb Euphrosynénak adott φιλησίμολε kissé ügyetlen vagy éppen gondatlan ismétlése. Az igei-rekciós összetétel ἐρασι-eleme a φιλησι-tagot fokozza,<sup>92</sup> s teszi Thaliát mindhárom tulajdonság birtokosává. A két hely a mondottak fényében bizvást megfeleltethető egymásnak:

O. 14.	ΘΑΛΙΑ	ΕΡΑΣΙΜΟΛΠΟΣ	ΙΔΟΙΣΑ
O. 7.	ΖΩΘΑΛΜΙΟΣ	ΧΑΡΙΣ	ΕΠΟΠΤΕΥΕΙ

Jelentőséget kell tulajdonítani annak is, hogy az epilógusban a Charisok visszatérnek. Először az emberi szférában: Pindaros azt kéri Zeustól, hogy δίδοι τέ οἱ αἰδοίαν χάριν / καὶ ποτ' ἀστῶν καὶ ποτὶ ξείνων (89 sk.). Az αἰδώς lakhelye a szem.<sup>93</sup> A kérés tartalma tehát, hogy minden ember tiszteletet sugárzó szemmel tekintsen a győztesre, ahogy a vőlegényt a család barátai (φίλων) övezték csodálattal (ζαλωτόν). Az Eratidák nemzetsége azonban nemcsak a polgártársak és idegenek, hanem a Charisok szemében is kedves: Ἐρατιδᾶν τοι σὺν χαρίτεσσιν ἔχει / θαλίας καὶ πόλις (93 sk.). Az istennők EPA-képessége mintegy kegyenceik nevében tükröződik: az Eratidák azok, akiket a Charisok szeretnek, s akik segítségükkel az egész várost felvirágoztatják. A θαλία-nak joggal adhatunk ilyen nyomatékos értelmet.<sup>94</sup> Rhodos története maga is a Charis adományait példázta: Aphrodité leánya, Rhodos úgy nőtt ki a tengerből, mint egy virágozni készülő rózsabimbó (ΘΑΛ-),<sup>95</sup> Hélios

<sup>89</sup> Az Etym. M s. v. ΓΑΜΗΛΙΑ tud a házasságot oltalmazó Charisokról (γαμήλια).

<sup>90</sup> P. 2. 42. contra fr. 128b 1. Vö. Escher-Bürkli i. m. 2162 és C. Brillante: Amore senza χάρις: Pind. Pyth. II. 42-48. QUCC 78 (1995) 35.

<sup>91</sup> A χάριν tehát a τιμάσας tárgya, melyet a τε-τε páros kötőszó rendel a κᾶδος mellé. Vö. Dissen i. m. II 92, Verdenius i. m. 45 ad 5 és Retter i. m. 261 sk.

<sup>92</sup> Így Gildersleeve i. m. 238 ad 14. A fokozást Miller 1977. 230 sk. is hangsúlyozza, ám irányként a testi szférát jelöli meg.

<sup>93</sup> Vö. Hom. h. Cer. 214 sk. Pindarosnál Tritón isten φαίδιμον / ἀνδρὸς αἰδοίου πρόσωπιν θηκόμενος (P. 4. 28 sk.) jelenik meg az Argonautáknak, ami szintén a szemből kiolvasható αἰδώς-ra utal. L. még a 20 és 25. oldalt.

<sup>94</sup> Így G. Lawall: The Cup, the Roses, and the Winds in Pindar's Seventh Olympian. RFIC 39 (1961) 40 sk., Young Three Odes 97 és D. S. Carne-Ross: Three Preludes for Pindar. Arion 2 (1975) 188.

<sup>95</sup> A ῥόδον és ῥόδος azonosításához vö. Gildersleeve i. m. 190, Wilamowitz Pindaros 364, Norwood i. m. 140 és Young Three Odes 76.

ezt előre látta (ΙΑ-), megszerezte magának a sziget-menyasszonyt és nászt ült vele (EPA-).<sup>96</sup> Így születtek a Héliások, akiknek leszármazottai, az Eratidák, újra és újra a múzsai ünnep virágaiba borítják városukat és a szigetet.

Ha a *communis opinio*t követve a 14. olympiai ódát 488-ra keltezzük,<sup>97</sup> születését 24 év választja el a 7. olympiai óda évétől. Az ábrázolásmód ilyen pontos, szinte képletszerű hasonlósága azonban ilyen időbeli távolságban még egy olyan zárt képi és gondolati rendszerben alkotó költőnél is hihetetlen volna, mint Pindaros, és kénytelenek lennénk azt a véletlen művének betudni, ha nem találunk ráutaló jeleket az életmű többi szakaszában. A következő fejezet célja ezért megmutatni, hogy a ΘΑΛ-EPA-ΙΑ-képzetköre a Charis működésének jellemzéseként Pindaros költészetében rendszeresen előfordul.

### 3. A Charis Pindarosnál

A Charis pindarosi használatának vizsgálatával nem lépek senki földjére. Két fontosabb munka is említhető, melyek elsősorban a fogalom és megtestesülése jelentésmezéjét járják be.<sup>98</sup> Eredményeikre építve azonban én sajátos nézőpontomnak megfelelően elsősorban azt kutatom, milyen szférához rendelhető a Charis (1), milyen irányba (2) és mi módon hat (3).<sup>99</sup>

Az első szempont (1) szerint beszélhetünk az isteni szférához tartozó Charisról. Az isteni Charis (I) többnyire személyes erőként jelenik meg, ám nem feltétlenül: személy és fogalom között a határ az archaikus korban még átjárható, pontosabban a fogalomképzés filozófiai-nyelvi igénye nem alakult még ki, így a világ tele van „erőkkel”.<sup>100</sup> A költő Charisa (II) ama ajándék, melyet Pindaros küld vendégbarátainak, s mely a legnagyobb örömet okozza a címzeteknek, a győzedelmi óda.<sup>101</sup> Még ha a szó egyértelműen a versre utal is, az ajándék és az öröm jelentésstartalma mindig vele zeng, nem úgy, mint később Bacchylidésnél, ahol a χάρις jelölheti úgy a verset, hogy eredeti jelentése már elhalványult.<sup>102</sup> Végül megjelenhet a Charis az emberi szférában (III) leginkább, mint szabad emberhez méltó tiszteletteljes magatartás.<sup>103</sup>

A második szempont (2) alapján elkülöníthetjük a szubjektív-cselekvő (α) előfordulást objektív-tárgyi (β) használatától. Az isteni Charis túlnyomó részben szubjektív (I α): az isten χάρις-a cselekszik az ember érdekében. Van azonban néhány hely, ahol a szubjektív értelmezés mellett lehetséges az objektív is (I β): az ember cselekszik valamit, ami χάρις az istennek.

<sup>96</sup> Hélios és a völegény párhuzamához vö. Lawall i. m. 39 és N. F. Rubin: Pindar's Creation of Epinician Symbols. *Olympian* 7 and 6. CW 74 (1980) 78.

<sup>97</sup> A scholionok a győzelmet a 76. olympias idejére, 476-ra (οϜ') tették, a POxy. 222 azonban egy spártai győztest említ stadionfutásban. C. Robert: Die Ordnung der olympischen Spiele und die Sieger der 75-83. Olympiade. *Hermes* 35 (1900) 183 a paleográfaiilag legvalószínűbb szövegromlás (ΟΓ') feltételezésével a 73. olympiast (488) javasolta. Másként (οθ' = 79 ol. = 464) W. Theiler: Die zwei Zeitstufen in Pindars Stil und Vers. (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 4) Halle 1941. 271 sk.

<sup>98</sup> M. Scott: Charis from Hesiod to Pindar. *AClass* 27 (1984) 4 skk. és MacLachlan i. m. 87 skk.

<sup>99</sup> A Charis összes epinikion-beli előfordulásának áttekintéséhez l. a függelék.

<sup>100</sup> Vö. F. Dornseiff: Pindars Stil. Berlin 1921. 53 sk. és H. Fränkel: Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts. München 1962<sup>2</sup>. 549 skk. A jelenség mögöttes szerkezetéről általában B. Snell: Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Göttingen 1975<sup>4</sup>. 207 sk.

<sup>101</sup> H. Gundert: Pindar und sein Dichterberuf. (Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike 10) Frankfurt am Main 1935. 30 skk.

<sup>102</sup> Bakchyl. 3. 98.

<sup>103</sup> A társadalmi Charishoz vö. MacLachlan i. m. 73 skk.

A magyarázat abban áll, hogy az isteni kegy rendszerint hálát vált ki az emberből. Isten és ember kapcsolata tehát mindig kölcsönhatás, ahol a szubjektív oldal feltételezi az objektívét és fordítva. Az 1. olympiai ódában (75 sk.) Pelops arra alapozza kérését Poseidónhoz, hogy ha a szerelmi ajándékok örömet okoztak neki (objektív Charis), akkor most viszonzza (szubjektív Charis).<sup>104</sup> A 8. olympiai ódában a siker érdekében Zeushoz intézett kérések teljesülnek *πρὸς χάριν εὐσεβίας* (8). Az ember istenfélő magatartása (objektív Charis) készíti Zeust arra, hogy viszonzásképpen valóra váltsa kívánságukat (szubjektív Charis). A 10. olympiai ódában (78 skk.) a dalnak (*κελοδησόμεθα*: 79) egyszerre tárgya Hagésidamos olympiai győzelme és Zeus hatalmi jelvényei (*βροντάν [...] βέλος [...] κεραιών*: 79 skk.). A győzelem Zeus erejének (*κράτει*: 82) bizonyítéka és az isten ajándéka (szubjektív Charis), mely dalként Zeusnak is hálaajándék (objektív Charis).<sup>105</sup> Pontosán ez a viszony győzelem (szubjektív Charis), hymnos és Zeus dicsérete (objektív Charis) között az 1. nemei ódában (4 skk.).

A költői Charis (II α) természeténél fogva szubjektív, hiszen a költő vers-tette az, ami *χάρις* a megrendelőnek. Ide tehát azokat a helyeket sorolom, ahol a fogalom a költemény szinonimája.

Az emberi Charis mutatja a legfejlettebb kölcsönösséget, így szubjektív és objektív előfordulása is viszonylag gyakori. Szubjektív emberi Charis (III α) a hála és tisztelet *cselekvő* megnyilvánulása a jótevővel (*P.* 2. 17), a költővel (*P.* 1. 76), a győztesrel (*O.* 7. 89) vagy a halott ősökkel (*O.* 8. 79) szemben, vagy bármiféle örömteli dolog, ami az emberi szférában jelenik meg (*O.* 1. 18 sk., *O.* 7. 5, *I.* 6. 50). Objektív emberi Charis (III β) az, ha az egyik ember hálát *ad* és/vagy örömet *okoz* a másinak: a sportoló az edzőnek (*O.* 10. 16 skk.) vagy városának (*P.* 11. 11 sk.), a győztes anyjának és az anya a győztesnek (*P.* 8. 85 skk., jóllehet negatív megfogalmazásban), a költő a beteg uralkodónak (*P.* 3. 72 sk.) vagy a sikeres sportolónak (*O.* 10. 11 sk., 93 sk., *N.* 7. 75 sk., *I.* 3-4. 90 sk.), a vendégbarát a költőnek (*P.* 10. 64), a birtoktárgy a tulajdonosának (*P.* 11. 58).

Amire azonban vizsgálatom elsősorban irányul, az a harmadik szempont (3): milyen képességekkel rendelkezik a Charis és hogyan hat? Látni fogjuk, hogy a 14. és 7. olympiai ódában kimutatott jellemzők végigkísérik a Charisokat Pindaros teljes életművén. A ΘΑΛ-EPA-ΙΑ- jelölést megtartva és részben kibővítve (ΖΩΘΑΛ-) először azokat az előfordulásokat nézem meg, ahol egy-egy tulajdonság kerül előtérbe, ezt követően pedig rátérek azokra a helyekre, ahol egynél több motívum kapcsolódik össze.

## ZΩΘΑΛ-

A motívum kétféle képet idéz fel: a ΘΑΛ- a virágzást és a virágot, a ΖΩ- az életet. A 7. olympiai ódában szereplő összetett melléknevet ezért két részre bontom. ΘΑΛ-lal jelölöm azokat az előfordulásokat, ahol a virág, ΖΩ-val azokat, ahol az életadó víz képzete jelenik meg.

A 2. olympiai ódában a Charisok juttatnak Xenokratésnak *ἄνθεα τεθρίππων δυο δεκοδρόμων* Pythóban és az Isthmoson (50 sk.). Az istennők ezúttal a győzelemért felelősek, az pedig hatásterületüknek megfelelően virágként jelenik meg, melyet a Charisok növelnek. A képzet alapja, hogy a győzelmet jelképező koszorú is növényi eredetű.

<sup>104</sup> A Dissen i. m. II 21 ad 75 skk. által idézett Verg. *Aen.* 4. 317 sk. jól példázza a rendszerint elhanyagolt objektív vonatkozást.

<sup>105</sup> Gildersleeve i. m. 219 ad locum csak az utóbbit érzékeli: *The victory is Olympian, let us sing, to grace it, Olympian thunder.* Helyesen *P. J. Nassen: A Literary Study of Pindar's Olympian 10.* TAPhA 105 (1975) 235: *Pindar is (...) honouring the god, who dispenses this divine blessing to those victorious in the contests.*



A 9. olympiai ódában a Charisok már a múzsai szférához tartoznak: kertjük van, melyben a dal megannyi zöldellő levelű, tavaszi virág.<sup>106</sup> Ki más lehet tehát a költő, mint a Charisok kertésze, és valóban: σὺν τινι μοιριδίῳ παλάμῃ / ἐξαιρετον Χαρίτων νέ-  
μομαι κᾶπον (26 sk.).<sup>107</sup> A παλάμῃ-t vehetjük képletesen és akkor a költő az isten megbízása alatt teljesít szolgálatot, vagy mint emberi tenyeret, és akkor a Moira által felhatalmazott kézzel kertészkedik.<sup>108</sup>

Hasonló a képzet a 6. pythói ódában, ahol a költő a Charisok és Aphrodité szántóföldjét lazítja: ἦ γὰρ ἐλικώπιδος Ἀφροδίτας / ἄρουραν ἦ Χαρίτων / ἀναπο-  
λίζομεν (1 sk.). Az istennők társaságában itt még Aphrodité is megjelenik, akit kedves tekintete jellemez. Az EPA-elem tehát függetlenedik, megszemélyesül és megkapja az IA-motívumot is. Az ἦ kötőelem nem kizárást jelent, hanem együttes jelenlétet.

A 10. olympiai óda egyik helyét (78 skk.) már ismerjük. A költő a jelenbeli dal Charisa révén az alapító ünneppel vállal közösséget (ἐπόμενοι: 78), amikor αἰδετο δὲ πᾶν τέμενος τερπναῖσι θαλίαις / τὸν ἐγκώμιον ἀμφὶ τρόπον (76 sk.). A győzedelmi dal tehát a virágzó ünnepen érzi jól magát.

Az 5. pythói ódában az ősök földalatti szelleméhez szivárog le a kómos hangja, s mint valami síri áldozat táplálja őket (98 skk.).<sup>109</sup> A virágzás motívuma közvetlenül nem érvényesül, a víz megtermékenyítő, életet (vissza)adó hatása (ΖΩ-) azonban annál inkább. Az ὄλβος hasonlóan jelen van a χάρις mellett, akárcsak az O. 7. 10-ben. A holtak és utódok mindkettőben osztoznak: a κοινᾶν (102) ugyanúgy vonatkozik grammatikailag a χάρις-ra, mint értelmileg az ὄλβος-ra. Az ὄλβος és a χάρις egyszerre az övék (σφόν: 102) és fiuké, Arkesilásé (νιῶ [...] Ἀρκεσίλα: 102 sk.). A 2. olympiai ódában (50) a Χάρις két élő testvér tulajdona volt győzelemként, itt az élők és holtaké a győzelem költői visszhangja képében.

A 12. pythói ódában a fuvola anyagául szolgáló nádról hallunk, melyet a Kópais tó partján metszenek, Orchomenos, a Charisok városa közelében (25 skk.). Az istennők és a nád egymás mellé helyezése nemcsak antik fuvolaipari adalék, hanem azt is sugallja, hogy a Charisok növelik a nádat, s hogy a belőle készült hangszer hangja Charist fog sugározni. Az istennők végső soron itt is a ΘΑΛ- képességével rendelkeznek.

A 4. nemei ódában a Charisok ismét a vízzel állnak kapcsolatban. A testi elgyötörtség enyhítésére jó egy meleg fürdő, nincs azonban kívánatosabb a fáradozások kárpótlásaképpen a múzsai fürdónél, melyet a dalok nyújtanak a győztesnek (1 skk.).<sup>110</sup> A költői φρήν-ből kiemelt szó (6 skk.) ebbe az összefüggésbe illeszkedik. A φρήν olyan, mint a mély víz, melyből a nyelv a

<sup>106</sup> A levél motívumához vö. I. 3-4. 45: φύλλ' αἰοιδᾶν, a virághoz fr. 70a 14: θάλος αἰοιδᾶν és fr. 75 (= Dith. 4) 6: ἔαριδρόπων αἰοιδᾶν. A töredék 2. sorában az olympiai istenek azok, akik Charist küldenek az ünnepre és letekintenek rá (8). A virágzás ennek az isteni Charisnak köszönhető, melyet máshol is az isten plántál (φυτεύει: fr. 141. 2).

<sup>107</sup> Vö. Gildersleeve i. m. 204 ad locum.

<sup>108</sup> Az isten kezéhez vö. O. 10. 21, P. 1. 48 és P. 2. 40, az emberéhez P. 4. 202.

<sup>109</sup> A részletes tárgyaláshoz l. a 34 sk. oldalakat.

<sup>110</sup> A víz motívumának egységesítő szerepét E. L. Bundy: *Studia Pindarica I-II.* (University of California Publications in Classical Philology 18) Berkely – Los Angeles 1962. I 2 és 11 sem ismerte fel. Az εὐφοροσύνα (1) ~ αἰοιδάι (3) ~ εὐλογία (5) kapcsolatát helyesebben érzékelteti G. A. Machemer: *Medicine, Music, and Magic. The Healing Grace of Pindar's Forth Nemean.* HSPH 95 (1993) 114, jóllehet a νιν (3) = εὐφοροσύνα azonosítással (135 sk.) nem értek egyet. Az orvos "másik fele" maga a beteg, vagyis a fáradt atléta, akinek személyére-testére (vö. γυῖα: 5) a névmás természetszerűleg vonatkozik.

Charisok segítségével kiemeli a szót (7 sk.).<sup>111</sup> Hasonlóan jár el a Múza a tengeri korallal, mely a vers legkeresettebb szimbóluma, hogy arannyal és elefántcsonttal ötvözze.<sup>112</sup> Óhatatlanul eszünkbe jut a sós tengervízből felmerülő Rózsa-sziget. Mindhárom helyen a cseppfolyós, életadó elem (ΖΩ-) kivirágoztató képessége (ΘΑΛ-) áll a kép mögött.<sup>113</sup>

Az 5. nemeai ódában Aiakos szentélyének előcsarnoka fog virágba borulni a szőke Charisoknak köszönhetően (53 sk.), a 6. isthmosiban pedig a győztesek permetezik a Charisok harmatával a Psalychidák nemzetségét (63 sk.). Természetesen nem személyesen, hanem a költő segítségével.<sup>114</sup> A 8. isthmosi ódában végül ennyi ΘΑΛ-motívum után joggal értelmezhetjük a Χαρίτων ἄκρον-t az istennők virágainak, melyeket a thébai költő Aigina dicsőségére növel (16 sk.).<sup>115</sup>

A ΖΩΘΑΛ-től tartozó képzetek tehát nagy számban fordulnak elő az isteni, cselekvő Charis jellemzésére: ő az, aki győzelemmel, dallal és ünneppel virágba borítja a győztest és hazáját.

#### EPA-ZΩΘΑΛ-

A Charis már Homérosznál és Hésiodosznál is rendszeresen tűnik fel Aphrodité, Peithó és a Hórák társaságában. A szépség nyilván jó viszonyt ápol a szerelemmel, a rábeszéléssel és a fiatalsággal.<sup>116</sup> Pindaros is érzékeny a Charis és Aphrodité kapcsolatára,<sup>117</sup> szerelem és a nász Charisa nála azonban elsősorban a termékenység motívumából vezethető le. Ezért az EPA- és a ΖΩΘΑΛ- vizsgálatát összevonom, megelőlegezve az összetett előfordulásokat. Olyan helyeket fogok tehát felidézni, ahol a szépség, a szerelem és a nász a termékenység és virágzás motívumával kapcsolódik össze.<sup>118</sup>

Az EPA- a 2. pythói ódában (42) negatívan jelenik meg, jelezve, hogy milyen az a házasság, melyet nem pártolnak az istennők. A 6. olympiai ódában a versenyzőkre αἰδοῖα ποτιστάξῃ Χάρις εὐκλέα μορφῶν (76). A Charis megszépíti pártfogoltja alakját az erőpróba közben, akárcsak Athéné Odysseusét: a ragyogó külsőt, mint valami életelixírt csorgatja testére.<sup>119</sup> Szépsége győzelemre predesztinálja, s így lesz egyúttal csodálat tárgya a hölgyek szemében.<sup>120</sup> A Charis tehát azért αἰδοῖα, mert αἰδώς-t kelt a szemekben: az isteni

<sup>111</sup> Másként *J. B. Bury*: *The Nemean Odes of Pindar*. Edited with Introduction and Commentary. London 1890, repr. Amsterdam 1965. 69 ad 8 és *L. Kurke*: *The Traffic in Praise. Pindar and the Poetics of Social Economy*. Ithaca – London 1991. 145.

<sup>112</sup> *N. 7. 77 skk.*

<sup>113</sup> Nem hiszem, hogy a tenger akár a *N. 7*-ben (*Ch. Segal*: *Pindar's Seventh Nemean*. *TAPhA* 98 (1967) 466 skk. és *J. Péron*: *Les images maritimes de Pindare*. [Études et commentaires 87] Paris 1974. 276) akár az *O. 7*-ben (Noorwood i. m. 141) a halál vagy a terméketlenség szimbóluma lenne. A tenger gazdag állat- és növényvilágával az antik görögök már a krétai civilizáció idején tisztában voltak.

<sup>114</sup> A költői Charis rendszeres igénybevételével lesz a Charisokhoz közeli Aigina szigete (*P. 8. 21 skk.*).

<sup>115</sup> Vö. *J. B. Bury* (ed.): *The Isthmian Odes of Pindar*. Edited with Introduction and Commentary. London 1892, repr. Amsterdam 1965. 142 ad 18 és Scott 1984. 5.

<sup>116</sup> Vö. *Hom. E 338, Σ 382, θ 364 skk., h. Ap. 194 skk., h. Ven. 61, Hes. erg. 73 skk., theog. 64 skk.* valamint *Ibyk. fr. 7. 1 skk. PMG.*

<sup>117</sup> *P. 6. 1 skk. és Pai. 6. 3 sk.* A Charis Peithóval együtt jelenik meg *fr. 123. 14.* Hermésianax szerint (*Paus. 9. 35. 5*) Peithó egyike a Charisoknak.

<sup>118</sup> A szemlélet persze már Homérosznál (*ξ 347 skk.*) megtalálható. L. még *Sapph. fr. 2, 9 skk. V. és Ibyk. fr. 7. 1 skk.* valamint *A. P. Burnett*: *Three Archaic Poets: Archilochus, Alcaeus, Sappho*. London 1983, repr. London 1998. 266 és 272.

<sup>119</sup> ζ 235 (vö. *MacLachlan* i. m. 31 sk.). Nausikaa ugyanúgy csodálattal szemléli az idegent (237), mint a nézők a kocsihajtót.

<sup>120</sup> Vö. *P. 9. 97 skk. (l. alant)* és *P. 10. 59.*

αἰδοῖα Χάρις műve így az emberi αἰδοῖα χάρις, melynek hatásával az O. 7. 89-ben már megismerkedtünk.

A 7. olympiai óda befejezésében (93 sk.) az EPA- csak szójáték formájában, nem a Charis valódi képességeként nyilvánul meg. Ismerve azonban Pindaros hajlamát, hogy a megrendelő nevének különös jelentőséget tulajdonítson, a helyet az EPA- és a ΘΑΛ- (θαλία: 94) egybefonódásaként értékelem.

Hogy a 9. pythói óda prooimionjában fellépő Charisok jelentőségét kellőképpen méltatni tudjuk, nem szabad elfelejtkezni a szerelem és nász központi szerepéről az óda egészében.<sup>121</sup> A Charisok teremtenek kapcsolatot a győztes Telesikratés és városa, Kyréné között (Τελεσικράτη Χαρίτεσσι γεγωνεῖν / (...) διωξίππου στεφάνωμα Κυ- ρόνας: 3 sk.).<sup>122</sup> Telesikratés nemcsak jó futó, de szép ifjú is, akire áhítózva néznek a helybéli lányok és asszonyok, s férjüknek vagy fiuknak kívánják (97 skk.). Kyréné pedig egyszerre város és világszép hölgy, akit Apollón rabol el és Aphrodité fogad Lybiában, hogy ott hálják el nászukat (9 skk.), melyre az isten-szerető jellegzetesen virágszedésként utal (37). A föld így lesz πολύμηλος (6a), πολυκαρποτάτα (7) és θάλλουσα (8). Az EPA- és a ΘΑΛ- motívuma tehát a vers egészének fő gondolatait előlegezi meg.

Az erotikus Charis azonban jelen van az emberi szférában is. A dal olyan a győztesnek, mint a gyermek az apának, biztosítva, hogy a gazdagság ne idegen örökös dagasszon (O. 10. 86 skk.). Ekképpen a dal, még ha megkésve jön is, megörvendezteti a hajdani győztest: τὴν δ' ἄδυεπῆς τε λύρα / γλυκὺς τ' αὐλὸς ἀναπάσσει χάριν (93 sk.). Ha azonban a dal újszülött, a χάρις, mely egyszerre vonatkozik a versre és hatására, a szerelmi öröm maga. Az ἀναπάσσει ugyanúgy a cseppfolyós elemre (ΖΩ-) utal, mint a ποτιστάξει (O. 6. 76).<sup>123</sup> A dal-csecsemőt mint a család κλέος-ának letéteményesét a Μύzsák veszik át nevelésre (τρέφοντι: 95).<sup>124</sup>

Az EPA- motívuma tehát a Charis jellemzésének ha nem is központi, de a ΖΩΘΑΛ- kíséretében az életmű különböző szakaszaiban felbukkanó eleme.

## ΙΑ-

A tekintet motívumával olyan jellemzőhöz érkeztünk, mely *per definitionem* a személyes-isteni Charis tartozéka. Az isteneknek ősidőktől fogva szeme van, tekintetük pedig támogató vagy büntető céllal függ a halandókon.<sup>125</sup> Joggal feltételezhetjük tehát, hogy a Charis tekintete az isteni tekintet megfelelője.<sup>126</sup>

Ha pedig a Charisnak szeme van, akkor – a szemléletmód megfordításával – a χάρις a szemben van. Ezért az emberi tekintet is hordozója lehet a Charisnak, mely αἰδώς-szal kapcsolódhat össze. Így sugárzik αἰδοῖα χάρις Diagoras honfitársai és vendégbarátai szeméből (O. 7. 89), és hála a lokrisi lányok tekintetéből (χάρις [...] ὀπιζόμενα: P. 2. 17), melyet

<sup>121</sup> Vö. A. Carson: Wedding at Noon in Pindar's Ninth Pythian. GRBS 23 (1982) 121 skk., Köhnken *Meilichos Orga* 74 sk. valamint 107 skk. és Kurke Traffic 125 skk. A ΘΑΛ-motívumát hangsúlyozza MacLachlan i. m. 95.

<sup>122</sup> A στεφάνωμα a γεγωνεῖν belsejének tárgya. Így Gildersleeve i. m. 339 ad 4. Ugyanakkor beleértendő Telesikratés győzelme is. A στέφανος atlétikai és múzsai formájához vö. Griffith i. m. 57.

<sup>123</sup> Így MacLachlan i. m. 90. A költői ἀναπάσσειν-t az ἐπιστάξειν fejezi ki I. 3-4. 90b.

<sup>124</sup> Így Scott 1984. 8.

<sup>125</sup> Vö. Adorjáni Zs.: A remények tekintete. Megjegyzések Pindaros 5. isthmosi ódájának 56-58. sorához. AntTan 50 (2006) 276 skk.

<sup>126</sup> Marót K. számára (Musen, Sirenen und Chariten. FilKözl 4 (1958) 662) a Charis a Μύzsákhoz és Szirénekhez hasonlóan ősi varázslónő. Ebben az esetben szeme is varázsszem lenne. Pindaros azonban elutasítja a varázslatot, helyette az isteni szférára hivatkozik (O. 7. 53).

megmentőjük, Hierón iránt éreznek.<sup>127</sup> Szemükben nemcsak köszönet, hanem biztonság is lefestődik (δρακεῖσ' ἀσφαλές: 20), amint félelem nélkül kiállnak házuk elé (πρὸ δόμων: 18).

Ha most visszatérünk az isteni szférába, a 2. isthmosi órában igazolva látjuk azt a feltételezésünket, hogy az isten és a Charis tekintete egyívású. Pindaros itt megemlékszik Xenokratés pythói győzelméről, ahol Apollón nézett le rá, és athéni sikeréről, ahol az Erechtheidák Charisai voltak kegyesek (18 sk.). A szimmetria azt kívánja, hogy mint Apollón, a Charisok is a versenyzőre függesztett szemükkel juttassák volt győzelemhez. Xenokratés és a Charisok a tekintet motívumában kapcsolódnak össze (ἀραρός: 19).

A Charis azonban jellegzetesen a költőt és múzsai ünnepét tünteti ki. Legszebb példája ennek a 9. pythói óda egy bonyolult részlete, ha azt helyesen értelmezzük:

κωφὸς ἀνὴρ τις, ὃς Ἡρακλεῖ στόμα μὴ περιβάλλει,  
μηδὲ Διρκαίων ὑδάτων ἀέ μέμνεται, τὰ νιν θρέψαντο καὶ Ἴφικλέα·  
τοῖσι τέλειον ἐπ' εὐχᾶ κωμάσομαί τι παθῶν  
89a ἐσλόν. Χαρίτων κελαδεννᾶν  
90 μὴ με λίποι καθαρὸν φέγγος. Αἰγίνα τε γάρ  
φαμί Νίσου τ' ἐν λόφῳ τρίς δὴ πόλιν τάνδ' εὐκλειῖσαι,  
σιγαλὸν ἀμαχανίαν ἔργῳ φυγῶν·  
οὔνεκεν, εἰ φίλος ἀστῶν, εἰ τις ἀντάεις, τό γ' ἐν ξυνῶ πεποναμένον εὔ  
μὴ λόγον βλάπτων ἀλίοιο γέροντος κρυπτέτω·  
95 κείνος αἰνεῖν καὶ τὸν ἐχθρόν  
παντὶ θυμῶ σὺν τε δίκῃ καλὰ ῥέζοντ' ἔννεπεν.

(Snell–Maehler 1987<sup>8</sup>)

A költő itt Telesikratés régi győzelmeiről készít katalógust. Először jelzi, hogy a nagy sikertörténetből csak egyes mozzanatokot fog kiragadni és kiszínezni, a megfelelő válogatás azonban felér az egésszel. (76-79).<sup>128</sup> Majd a győzelmi lajstromot egy thébai koszorúval indítja: Iolaos nem hagyta cserben Telesikratést (79 sk.).<sup>129</sup> Szülővárosa említése indít el egy hosszú kitérőt (80-86), melyet régebben Pindaros apológiájának értelmeztek, mellyel a thébaiak előtt mentegeti magát, amiért hosszú ideig megfélemlítve szülővárosáról a szicíliai tyrannosokat és az athéni ellenséget dicsőítette.<sup>130</sup> Ma azonban inkább hitvallásként szokás olvasni e sorokat, és joggal: Thébai és dicső múltja valóban mindig ihlető forrás a költőnek, hősi példa a versenyzőnek (87 sk.).<sup>131</sup> Thébai hősei, Héraklés és Iolaos juttatták Telesikratést győzelemhez a Iolaeián. Pindaros az atléta sikerét költőként és thébaiként sajátjaként éli át (τι παθῶν ἐσλόν),

<sup>127</sup> Az ὀπίζεσθαι látási vonatkozását helyesen ismeri fel Scott 1984. 11 és MacLachlan i. m. 120. Vö. P. 4. 86: ὀπιζομένων, ahol az iólkosiak néznek félelemmel vegyes tisztelettel Iasónra.

<sup>128</sup> Bundy i. m. I 18 meggyőző értelmezését követem. Erről elismerőleg legutóbb D. C. Young: Pindar, Aristotle, and Homer. A Study in Ancient Criticism. CA 2 (1983) 157 skk.

<sup>129</sup> A νῦν-t sokáig a καιρός-ra vonatkoztatták, így azonban a thébai kitérő teljesen okafogyottá válik. A *communis opinio*val szemben helyesen O. Schroeder: Pindars Pythien. (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern) Leipzig – Berlin 1922. 86 ad 80, H. J. Rose: Jolaos and the Ninth Pythian Ode. CQ 25 (1931) 158, majd A. Köhnken: Gebrauch und Funktion der Litotes bei Pindar. Glotta 54 (1976) 63 skk.

<sup>130</sup> Wilamowitz Pindaros 269 az előbbiben (vö. A. Lesky: Geschichte der griechischen Literatur. Bern – München 1971<sup>3</sup>. 230), L. R. Farnell: The Works of Pindar II: Critical Commentary to the Works of Pindar. London 1932, repr. Amsterdam 1965. 206 sk. ad 79 és 208 sk. ad 93-96 az utóbbiban látja a mentegetőzés okát. Farnell nézete bizonyult időtállóbbnak; vö. Finley i. m. 113 és R. P. Winnington-Ingram: Pindar's Ninth Pythian Ode. BICS 16 (1969) 12.

<sup>131</sup> Szép szavakat talál a thébaiságból táplálkozó panhellén eszme jellemzésére Th. K. Hubbard: Theban Nationalism and Poetic Apology in Pindar, Pythian 9. 76-96. RhM 134 (1991) 29 sk. és 38.

azonosul vele,<sup>132</sup> és vele együtt járja a *kómost* (κωμάσομαι) azok (τοῖσι) tiszteletére, akik személyes kérését-fogadalmát (εὐχῶ) meghallgatták. A győzelem megadatott, most itt az idő leróni az ígéretet: a τέλειον így a κωμάσομαι láthatatlan belső tárgyára, a κῶμος-ra értendő.<sup>133</sup> Az *impromptu*-győzelmi dal azonban a Charisok ihlető jelenlétét kívánja meg most is, mint mindig. Ezért a fohászokodás a vers befejező harmada előtt: Χαρίτων κελαδεννῶν / μή με λίποι καθαρὸν φέγγος.<sup>134</sup> A hang-hallás szférája (κελαδεννῶν) – mint azt az *O.* 14. 15 sk. és *O.* 7. 11 sk.-ben már láttuk – a fény-látás képzetkörével (φέγγος) olvad össze. A Charisok nevükkel szépen alliteráló jelzője (κελαδεννῶν) nem hagy kétséget: az istennők itt nem a sportolói győzelem, hanem az költői ihlet adói. A fohász ezért nem vonható az εὐχῶ-hoz, nem lehet annak sem szövegszerű kifejtése,<sup>135</sup> sem arra utaló jel, hogy most úgy fordul a Charisokhoz ihletért, ahogy korábban a győzelemért.<sup>136</sup> Ezt már csak Occam borotvája is tiltja, továbbá a *votumot* teljesítő istenség és akinek a *votumot* lerójuk, mindig ugyanaz a személy. Ha a *kómost* thébai hősei számára járja a költő, akkor értelemszerűen ők azok, akiket az εὐχῶ szólított, s akiknek most Pindaros megköszöni a segítséget. Az εὐχῶ a győzelemre irányult, míg a Charisoknak szóló kérés arra, hogy legyen elég költői ihlete a győzelmet a maga módján megünnepelni.

A *hymnos*-hagyománynak megfelelően a jelenbeli kérés sikerét a múltra való utalás hivatott biztosítani: a kért segítség akkor sem maradt el.<sup>137</sup> A költő a várost, ti. Thébait, már háromszor, értsd: nem egyszer magasztalta tettével elkerülve a néma ihlet-nélküliséget. Az ἔργω többeket arra indított, hogy a sort Telesikratésra vonatkoztassák, aki már több helyen hozott dicsőséget városára, Kyrénére.<sup>138</sup> Valójában a költő továbbra is vállalja az azonosságot a versenyzővel, s ez eredményezi a sajátos kifejezésmódot.<sup>139</sup> Hogy is kapcsolódnak tehát össze az idősíkok? A κωμάσομαι egyszerre három távlatot nyit meg: a múltat és a jelent, hiszen a jelenbeli kómos egy múltbéli (παθῶν) győzelem ünneplése, valamint a jövőt.<sup>140</sup> Valahányszor ilyen győzelem éri,<sup>141</sup> nem fog elnémulni,<sup>142</sup> hanem eleget fog tenni hivatásának. A Charisokhoz

<sup>132</sup> Így J. Péron: Pindare et la victoire de Télésicrate dans la IX<sup>e</sup> Pythique (v. 76-96). RPh 50 (1976) 67 és Köhnken *Meilichos Orga* 109. A költő és az atléta közösségéhez általában I. M. R. Lefkowitz: *First-Person Fictions. Pindar's Poetic 'I'*. Oxford 1991. 166 sk. E. D. Floyd: *The Première of Pindar's Third and Ninth Pythian Odes*. TAPhA 99 (1968) 198 partitúrája, mely az atlétát magát szólaltatná meg *in persona*, erőltetett.

<sup>133</sup> Így Gildersleeve i. m. 345 ad locum.

<sup>134</sup> Hasonló közbevetett fohászokodáshoz vö. *P.* 8. 67 skk. (ihletért, isteni támogatásért), *O.* 8. 55 és *I.* 7. 39 skk. (φθόνος ellen).

<sup>135</sup> Így C. A. M. Fennell (ed.): *Pindar: The Olympian and Pythian Odes. With Notes Explanatory and Critical, Introductions and Critical Essays*. Cambridge 1879. 239 ad 89, Rose i. m. 159 és Péron 1976, 67.

<sup>136</sup> Így Hubbard 1991. 33 sk., jóllehet 33, 42 jz. elhatárolódik a Péron-féle felfogástól.

<sup>137</sup> Az *O.* 14. 17 sk. soraival vont párhuzam (Hubbard 1991. 35) félrevezető, mert ott a γάρ-ral bevezetett mondat a jelenre vonatkozik: a kérés kimondása pillanatában már teljesült is. Hubbard ugyanakkor a Charisok atlétikai érdekelttségét hangsúlyozva a σεῦ ἔκατι-t csak az Ὀλυμπιονίκος-ra érti. L. azonban a 6 sk. oldalt.

<sup>138</sup> Vö. R. W. B. Burton: *Pindar's Pythian Odes. Essays in Interpretation*. Oxford 1962. 51 sk.. Újabbán G. M. Kirkwood: *Pythian 5. 72-76, 9. 90-92, and the Voice of Pindar*. ICS 6 (1981) 19 és W. H. Race: *Negative Expressions and Pindaric ΠΟΙΚΙΛΙΑ*. TAPhA 113 (1983) 121. Hubbard 1991. 29 (vö. Fennell i. m. 240 ad 91 és Gundert i. m. 84) megoldására, aki az ἄμαχανίαν (...) φυγῶν-t a költőre, az ἔργω-t a győztesre vonatkoztatná, ismét Occam borotvája sújt le: a versenyzői tett váratlan betolakodása a költői vallomásba valószínűtlen.

<sup>139</sup> Helyesen Christ i. m. 211 ad 91 és újabbán L. L. Nash: *The Theban Myth at Pythian 9, 79-103*. QUCC 40 (1982) 87, aki azonban elfogadja Bornemann javítását (Αἰγίνα σε γάρ).

<sup>140</sup> Bundy i. m. I 21 sk. dogmatikus megközelítésmódja után Pfeijffer i. m. 48 sk. először látja meg a κωμάσομαι-ban a jövőre irányuló intencionalitást. Bundy szemléletéhez térne vissza W. H. Race: *Pindar's Olympian 11 Revisited post Bundy*. HSPh 102 (2004) 88 n. 35.

<sup>141</sup> Vö. Heyne i. m. I 377 in nota: *quoties bono aliquo, quod mihi contingit, ex voto beor, afficior*.

intézett fohász egyszerre utal a jövőre és hivatkozik a múltra, hogy a 93 sk. soroktól a jelenbeli program összekapcsolódják az időfeletti hitvallással: ahogy ő Thébait és hőseit, úgy dicsérje barát és ellenség Telesikratést. Nem létezik ugyanis csak egyetlen törvény és ő ennek fog eleget tenni: az arra érdemeset, legyen bár ellenségünk, magasztalni kell teljes szívből és az igazság nevében.

E feladat betöltéséhez a Charisok szolgáltatók a fényt, melyre a költői út bejárásához ugyanúgy szükség van, mint a nagyszerű tettek végrehajtásához. Az első esetben a fény metaforikus, az igazság és az ihlet fénye, az utóbbiban valódi, a Nap fénye. Honnan származik azonban a Charisok fénye, mely az ihletet adja? Meggyőződésem, hogy a Charisok szeméből. Teljesen elterjedt felfogás az archaikus korban, mely egyszerre van jelen a költészetben és a tudományban, hogy a fénykibocsátás látás, a látás pedig fénykibocsátás.<sup>143</sup> A kettő ugyanannak a szemléletnek két oldala. Ahol tehát fény van, ott lennie kell egy sugárzó szemnek. Ahol pedig szem és tekintet van, ott fénynek is kell lennie. A Charis látóképességét már több helyen tapasztaltuk, fényüket tehát a legegyszerűbben úgy magyarázzuk meg, ha elfogadjuk, hogy az szemükből sugárzik. E tiszta (καθαρόν), isteni fény előtt nem állhat meg semmi ἀμαχανία, legyen az testi vagy szellemi tehetetlenség.<sup>144</sup> A költő csak úgy tudja elkerülni ezt az állapotot, ha fentről a Charis fénye világítja meg múzsai útját. Így érthető, hogy Antimachos miért származtatta a Charist Héliostól és Aiglétól.<sup>145</sup>

A Charisok tekintetének φέγγος-a nem egyedülálló kép Pindarosnál. Az 5. pythói ódában Arkesilas kocsihajtóját, Karrhótost ἠύκομοι φλέγοντι Χάριτες (45). A folyta-tásból kiderül, hogy a fény itt is az a múzsai fény, mely az ünnepet örökemlékűvé teszi. A 6. nemeai óda egy helye: παρὰ Κασταλίαν (...) Χαρίτων / ἔσπεριος ὁμάδω φλέγειν (37 sk.) a fény motívumát összekapcsolja a hangzással – ahogy azt már többször láttuk. A φλέγειν alanya itt a győztes, ám az alakját megvilágító fény forrása továbbra is a Charisok szeme, melyet a költő irányít a győztesre. A ragyogás ugyanakkor ellentétben áll az este sötétjével. Nap helyett a Charis néz le Kalliasra. Ide vonható még talán a 10. nemeai óda, ahol a Charisok énekelnek, s így a győztes városa, Argos φλέγεται δ' ἄρεταῖς / μυρίαῖς ἔργων θρασέων ἔνεκεν (2 sk.). Itt is a Charisok fényes tekintetén múlik, hogy a város erényei messzire ragyognak.

A tekintet hatékonysága a fénykibocsátás szemléletmódja alapján tökéletesen érthetővé válik. A szem és a tekintet tárgya közötti távolságot, mely isten és ember között jelképes módon végtelen, a fény „anyaga” hidalja át. A sugár maga ugyanis bizonyos tartalmak hordozója lehet.<sup>146</sup> Ezek elsősorban szellemi természetűek, s az egyik legfontosabb közöttük maga az erős. *Per analogiam* azonban egyéb tartalmak is megjelenhetnek a fény szövetében, például a megtermékenyítő képesség. Az ΙΔ- motívuma tehát egykönnyen kapcsolódhat mind az EPA-, mind a ΖΩΘΑΛ- elemhez. Pontosabban fogalmazva a tekintet és a fény felvevője és hordozója

<sup>142</sup> Thébait csak a néma (87) nem dicséri. A szellemes kifejezőmóddhoz vö. *D. C. Young: Pindar's Style at Pythian 9.* 87 f. GRBS 20 (1979) 142.

<sup>143</sup> Vö. *Ch. Mugler: La lumière et la vision dans la poésie grecque.* REG 73 (1960) 60. A szemlélet egyik fontos szövegátvitelisége Empedoklés (fr. 84, 1-11 D–K). Hatása egészen Goetheig terjed, aki négy soros epigrammában fogalmazta újra a tanítást és választotta *Fénytana* mottójául. *A. H. Krappe: Les Charites.* REG 45 (1932) 157 a Charisokban az óind Nap-lovak megfelelőjét látja, s a *g<sup>h</sup>ar*-tövet a ragyogással hozza kapcsolatba.

<sup>144</sup> Az ἀμαχανία mindkettőt – költői és sportolói tehetetlenséget – jelent a 9. paianban (3), szellemi és anyagi nyomort a P. 2. 54-ben, költői meddséget a 6. paianban (10), melynek ellentéte az εὐμαχανία (fr. 52h [= *Pai.* 7b] 16 sk.). Vö. Hubbard 1991. 29.

<sup>145</sup> Paus. 9. 35. 5.

<sup>146</sup> Vö. Mugler i. m. 61 sk. és Malten 1961, 10. Ez a szemlélet érvényesül Ulrich von Gutenberg *Minneleich*ében is: *der schîn, der von ir ougen gât / der tuot mich schône* blüejen. (MF 69, 19 sk., kiemelések tőlem – A. Zs.). A szeretett hölgy tekintetének fénye-sugara felvirágoztatja a férfit.

azoknak a tartalmaknak, melyek a szerelemért és a virágzásért felelősek. Most ezeket a kapcsolódási módozatokat nézem meg, miközben a vizsgálatot a motívum előzményeire és néhány jellegzetes fejleményére is kiterjesztem.

#### ZΩΘΑΛ-ΙΑ-

A 14. olympiai ódában láttuk, hogy a Charisok, mint ἐπίσκοπος-ok gondoskodnak Orchomenos bőséges vizeiről és csikókban gazdag földjéről, s ők táplálják tekintetükkel a *kómost*. A 7. olympiai ódában pedig a Charis életető pillantása teszi virágzóvá a győztes és Niké házasságát.

A 7. isthmosi ódában olvasunk még néhány szép sort, melyek az ΙΑ- és a ΖΩΘΑΛ-motívumát elegyítve sajátos viszonyban láttatják a Charist és a költészetet: ἀλλὰ παλαιὰ γάρ / εὔδει χάρις, ἀμνάμονες δὲ βροτοί, ὅ τι μὴ σοφίας ἄωτον ἄκρον / κλυταῖς ἐπέων ῥοαῖσιν ἐξίικηται ζυγὲν (16 skk.). A régi dicsőség hosszú ideig alhatja Csipkerózsika-álmát. Az isteni Charis ilyenkor álomba merül, szeme lecsukódik, nem sugároz fényt, a halandók feledésben és sötétségben élnek, ha nem érkezik a költő, hogy versének életető vizével öntözve felébressze. Ilyenkor kivirágzik (ἄωτον), s ha a Múzsák is mellé állnak (23), ismét ragyoghat.<sup>147</sup>

A megtermékenyítő isteni tekintet képzete teszi aztán jelentés-gazdaggá Aischylos Eumeniseit, akik hasonlóan a Charisokhoz chthonikus-alvilági lényekből lényegülnek át napfényes védődémonokká.<sup>148</sup> Tekintetük nem vész el, csak átalakul. Amikor e szavakkal kérnek áldást Athén földjére: δενδροπήμων δὲ μὴ πνέοι βλάββα, / τὰν ἐμὰν χάριν λέγω (*Eum.* 938 sk.), akkor a χάριν nemcsak azért idézheti fel a termékeny tekintetet, mert utána *mutatis mutandis* a növények terméséről, mint ὄμμα-ról van szó (940), hanem azért is, mert tekintetük Erinnys-korukban is hatalmas volt.

Aischylos a szokványos szemléletet visszájára fordítja, s így kovácsol belőle hatásos paradoxont. Szemük korábban nem fényt, hanem sötétet bocsátott ki. Így rögtön világossá válik a *Choephoroi* romlottnak vélt helye (285). Két egymáshoz közel álló sor (284 ~ 287) azonos kezdete (ἐκ) miatt az írnok szeme lennebb ugrott (287) és az alatta olvasott sort rossz helyre (285) írta be, ahol az kissé eltorzult: ὄρωντα λαμπρὸν ἐν σκότῳ νομῶντ' ὄφρυν.<sup>149</sup> Ha azonban visszahelyezzük eredeti helyére, nem kell a 284 után lakúnát feltételeznünk,<sup>150</sup> és a javítás is rögtön adja magát:

<sup>147</sup> Vö. I. 3-4. 40 skk. Az alvás-fénytelenség, ébrenlét-fény motívumainak kapcsolata (vö. A. Köhnken: Die Funktion des Mythos bei Pindar. Interpretationen zu sechs Pindargedichten. [Untersuchungen zur Literatur und Geschichte 12] Berlin – New York 1971. 100) a szemből sugárzó fény alapján új értelmet lel. A ΘΑΛ-motívumát felismeri C. A. M. Fennell (ed.): Pindar: The Nemean and Isthmian Odes, with Notes Explanatory and Critical, Introductions, and Introductory Essays. Cambridge 1899. 204 ad 19.

<sup>148</sup> Ahogy azt a λευκαὶ κοραὶ megnevezés is jelzi. Vö. Paus. 8. 34. 3 valamint MacLachlan i. m. 146. A κορή szemgolyót is jelent (vö. latin *pupilla*).

<sup>149</sup> D. Page (ed.): Aeschyli septem quae supersunt tragoediae. (SCBO) Oxford 1972. kiadásában 285. sorként *cruxok* között áll és *non intelligitur*. L. még A. F. Garvie: Aeschylus: Choephoroi. With Introduction and Commentary. Oxford 1986, repr. Oxford 2002. 116 ad 285: *Attempts to make sense of the transmitted text have been unsuccessful.*

<sup>150</sup> Garvie i. m. 116 ad 285 a participiumokat leginkább Agamemnónra mint ἀλάστωρ-ra értené, akit lakúnában nevezett volna meg a szöveg, a középpontban azonban nem Agamemnón, hanem a véreből támadó bosszúistennők (ἐνεπτήρων) állnak, akik a halott véreből (ἐκ τῶν πατρῶων αἰμάτων) támadnak és bosszút követelnek érte (ἐκ προστροπαίων ἐν γένει πεπτωκότων). Hermann a sort a 288. mögé helyezné (Page i. m. in apparatu): καὶ λύσσα καὶ μάταιος ἐκ νυκτῶν φόβος / ὄρωντα λαμπρὸν ἐν σκότῳ νομῶντ' ὄφρυν / κινεῖ ταράσσεικαὶ διωκὰ θεὶ πόλεως (...). Az accusativusok így Orestésre vonatkoznának, aki a κινεῖ tárgya lenne. Az értelem azonban gyenge és az áthelyezés paleográfaiilag is valószínűtlen.

283 ἄλλας τ' ἐφώνει (sc. Apollo) προσβολὰς Ἑρινύων  
 284 ἐκ τῶν πατρῶων αἱμάτων τελομένηας.  
 285 {†όρωντα λαμπρὸν ἐν σκότῳ νομῶντ' ὄφρύν†}  
 286 τὸ γὰρ σκοτεινὸν τῶν ἐνεργέτων βέλος  
 287 ἐκ προστροπαίων ἐν γένει πεπτωκότων  
 285 <ὄρων τε λαμπρὸν ἐν σκότῳ νομῶν τ' ὄφρύν>  
 288 καὶ λύσσα καὶ μάταιος ἐκ νυκτῶν φόβος  
 289 κινεῖ ταράσσει καὶ διωκάθει πόλεως  
 290 χαλκηλάτῳ πλάστιγγι λυμανθὲν δέμας.

Az Erinnysök szemének sötét sugara (σκοτεινὸν βέλος) élesen (ὄρων [...] λαμπρὸν) lát<sup>151</sup> annak ellenére, hogy szemöldökét sötétbe mártja (ἐν σκότῳ νομῶν [...] ὄφρύν). Tekintetük és a nyomában felkorbácsolt örület-rettegés úzi-hajtja el a városból Orestés tisztátalan testét.

Az isteni tekintet megtermékenyítő hatása nemcsak az archaikus költészetben van jelen. Kallimachos, aki ugyanilyen filológiai pontossággal olvashatta e helyeket, himnuszaiban nem felejtkezik el Apollón és Artemis tekintetéről, mellyel az állatok szaporaságáról és a gabona növekedéséről gondoskodnak.<sup>152</sup>

#### EPA-ΙΔ-

Az erős és a szem motívumának összekapcsolásával olyan képzethez értünk, mely a görög költészet közkincsévé vált. Homérosznál nemcsak az αἰδώς, hanem a χάρις lakhelye is a szem.<sup>153</sup> Ez itt ugyan még nem szerelmi Charis, de hamarosan az lesz. Hésiodosznál, akit Pindaros honfitársaként igen nagyra becsült,<sup>154</sup> s akitől a Charisok nevét is vehette, az istennők szemhéja alól ἔρος csordogál.<sup>155</sup> Az ἐρατεινὴ jelző Hésiodosz modorában nemcsak Thaliára vonatkozik, hanem nővéreire is, ám Pindarosnak ez a sor biztosan fülében zengett, amikor az ἐρασίμολπος jelzõt leírta. Alkman ezt a képet sűríti jelzőbe, amikor Χάριτες δὲ Διὸς δόμον / ἀμφιέπουσιν ἐρογλέφαροι.<sup>156</sup> Ibykos Peithót nevezi ἀγανοβλέφαρος-nak, de társaságában ott vannak a Charisok és Kypris is.<sup>157</sup>

Ha pedig az erős a szemben van, a viszony szokásos megfordításával Erósznak, mint isteni hatalomnak is szeme kell, hogy legyen. S van is Ibykos nevezetes töredékében: Erós sötétkék szempillái alól epedő tekintettel néz a szerencsétlen halandóra, s csalja bele Kypris hálójába.<sup>158</sup> Ha azonban a szerelmet az emberi szférában értelmezzük, akkor lakhelye a fiatalok és szerelmesek szeme. Pindarosnál Hóra, Aphrodité hírnöke az ifjak és szüzek szemhéján foglal

<sup>151</sup> A belső tárgyhoz vö. Pind. *N.* 7. 66, a bosszú-istennő éles tekintetéhez Pind. *O.* 2. 41 és Apoll. Rhod. 4. 475 sk.

<sup>152</sup> Kall. *h. Ap.* 50 sk. és *h. Dian.* 129 skk. Vö. Pind. *fr.* 153. 1 sk.: δεινῶν δὲ νομὸν Διώνυσος πολυγαθῆς αὐξάνοι, / ἀγνὸν φέγγος ὀπώρας. Amennyiben a ἀγνὸν φέγγος ὀπώρας-t Dionysos értelmezőjeként fogjuk fel – ami a legvalószínűbb szerkesztésmód –, a φέγγος az isten szemének megtermékenyítő fénye kell, hogy legyen.

<sup>153</sup> Vö. a 93 jz.

<sup>154</sup> A 6. isthmosi ódában (67 skk.) idézi is. *A theog.* 64 sk. sora a Charisok és Múzsák mellett a ΘΑΛ- (ἐν θαλίης) és az EPA- (Ἰμερος, ἐρατήν) motívumát vonultatja fel. Ez a pindarosi szemlélet kezdeménye.

<sup>155</sup> *theog.* 907 skk. A Kharisok szemének ezen képességébe vetett hit sokáig megmarad. Bizonyíték erre Alciph. 1. 36: εὐμενεστέροις ὄμμασιν εἶδον ἐκείνην αἰ Χάριτες· οἶον ἐραστὴν ἔχει Μενεκλείδην (...).

<sup>156</sup> *fr.* 1. 20 sk. PMG.

<sup>157</sup> *fr.* 7. 1 skk. PMG. Vö. még Aischyl. *Eum.* 970: ὄμματα Πειθοῦς és 117 jz.

<sup>158</sup> *fr.* 6. 1 skk. PMG.



helyet, s kit szelíden, kit erővel tart uralma alatt.<sup>159</sup> Ennek a szemléletnek továbbgondolása adja a 123. töredék képi világát.<sup>160</sup> Az erős közlekedési formája a szemből elővillanó sugár (μαρμαυζοίσα: 3),<sup>161</sup> mely találkozási a keresett tekintettel, belehatol, s belülről felmelegíti és felolvasztja (τήκεται: 11).<sup>162</sup> Aki képtelen erre az érzésre, annak szívét hideg tűzzel edzették keményre, s nem ismeri a bájos tekintetű (ἐλικογλεφόρου: 6) Aphrodité τιμή-jét.<sup>163</sup> A szemben lakó vágy fölött, az Ibykos által feltárt isteni szférában, a Vágy szeme örködik. Az emberek közötti erős sugarát végső soron az ő tekintete tartja életben. A töredék utolsó ép soraiban Peithó és Charis szövetségét találjuk: Πειθώ τ' ἐναίεν καὶ Χάρις / υἷον Ἀγησίλα (13 skk.). Mindkét hatalom lakhelye Theoxenos szeme.

A ΖΩΘΑΛ-EPA-ΙΑ- motívumai a pindarosi életmű minden szakaszában át meg átszövik a Charis alakját. Központi szerepük a két olympiai ódában nem a véletlen műve. Érthető okokból az isteni szférát képviselő személyes-cselekvő Charis körül összpontosulnak. Ő az, aki képes látni, felvirágoztatni és erőt közvetíteni. A három elem közül rendszerint csak az egyik kerül előtérbe, kivétel az EPA-, mely a ΘΑΛ-lal ötvöződik. Az ΙΑ- alkalmas leginkább arra, hogy az isteni tekintet jótékony, oltalmazó hatását kifejezze, s a látás fényelmélete alapján az EPA- és a ΘΑΛ- motívumaival kapcsolatba lépjen.<sup>164</sup> Így születnek a 14. és 7. olympiai óda valóban egyedülálló sorai, ahol mindhárom elem egyszerre jelenik meg.

Már a Zeus hatalmát hirdető Charisoknál felfigyeltünk arra, hogy alakjuk és szerepük rokon a Múzsákéval. Ábrázolásuk nyomon követésével többször a Pierisek közelségébe kerültünk.<sup>165</sup> Ha a Múzsák esetében is sikerülne kimutatni a szóban forgó elemek némelyikét, a Múzsák és a Charisok rokonságának „genetikai” bizonyítékát tartanánk a kezünkben. A vizsgálat ugyanakkor a Charisok szemszögéből sem lenne érdektelen, hiszen az ábrázolás hasonlósága tovább erősítené azt az állításomat, hogy a költészet istennői – legyenek Charisok vagy Múzsák – bizonyos állandó képességekkel vannak felruházva.

#### 4. Exkurzus: A Múzsák Pindarosnál

Közhelynek számít, hogy Homérosnál a Múzsák a pontos és gazdag tárgyi tudást sugallják a költőnek.<sup>166</sup> Később azonban a költő büszke öntudatra emelkedésével – s ez a folyamat nem választható el a kardalköltészet jelentőségének megnövekedésétől – hangsúlyossá válik a tárgyi anyag tállalásának módja. Ez azt a nehéz feladatot rója a költőre, hogy a

<sup>159</sup> N. 8. 1 skk. Sophoklés (*Ant.* 783 sk.) tovább megy: nála Erós a fiatal lány arcán (értsd: szemében) tölti az éjszakát. Vö. még Sapph. *fr.* 112. 3 sk. V. és *fr.* 138. 2

<sup>160</sup> Vö. *Th. K. Hubbard*: Pindar, Theoxenus, and the Homoerotic Eye. *Arethusa* 35 (2002) 267.

<sup>161</sup> Vö. *Ch. Brown*: Anactoria and the Χαρίτων ἀμαρύγματα: Sappho *fr.* 16, 18 Voigt. *QUCC* 61 (1989) 12 skk.

<sup>162</sup> Ezt a találkozást ábrázolja Apollónios Rhodios egyik Pindarosra hivatkozó helye (*Arg.* 3. 1017 skk.). A tűz (1018) és az olvadás (1020) mellett jelen van a fény (1021) is.

<sup>163</sup> Vö. P. 6. 1 (ἐλικόπιδος), melyet Gildersleeve i. m. 316 ad locum a ragyogó tekintetre ért. Aphrodité τιμή-jéhez vö. még Sapph. *fr.* 112. 5 V. Aischylosnál a szem egyformán elárulja Aphrodité hiányát ürességével (*Ag.* 418 sk.) és a hamis φιλότης-t csalfaságával (*Ag.* 795 skk.).

<sup>164</sup> Ez a vonás különbözteti meg Pindarost Bakchylidéstől (19. 5 skk.), akinél a Charisok jelzője ἰοβλέφοροι (múzsai természet) és φερεστέφονοι (atlétikai vonatkozás). Az előbbi azonban pusztán díszítő jellegű, a kép pillanatfelvétel: a Charisnak tekintete van, ám hatása, ereje rejtve marad. A βάλωσιν ἀμφὶ τιμῶν / ὕμνοισιν (7 sk.) a φερεστέφονοι motívumát folytatja: a Charis τιμή-vel övezi fel a győztest és az őt megéneklő dalt. Vö. Scott 1984. 4 és MacLachlan i. m. 96.

<sup>165</sup> *O.* 7. 7 skk., *O.* 10. 94 sk. és *I.* 7. 16 skk.

<sup>166</sup> Vö. *W. Kraus*: Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum. *WS* 68 (1955) 71.

rendelkezésre álló tárgybőségből az alkalomnak megfelelően válogasson.<sup>167</sup> Pindarosban válik az öntudat és a felelősség érzése a legerősebbé.<sup>168</sup> Ugyanakkor – láttuk ezt a 7. olympiai óda prooimionja kapcsán – tudatában van költészete isteni eredetének, mely egyszerre emeli fel és készletti alá.<sup>169</sup> Ez az oka, hogy a Múzsák mellett megjelennek a Charisok, akik a költemény esztétikailag tetszetős megjelenéséért felelősek.<sup>170</sup> Múzsák és Charisok már Hésiodosnál közösen tűnnek fel. Nála azonban a Charisok csupán másodrangú udvarhölgyek a Pierisek mellett.<sup>171</sup> Pindaros megemeli rangukat, s a győzelmi ódáiban többször fordulnak elő, mint a Múzsák.<sup>172</sup> Összefüggésben állhat ez azzal, hogy az emberek dicsőítése a legkényesebb, nagy tapintatot és körültekintést igénylő feladat.<sup>173</sup> A paianokban – a rendelkezésünkre álló anyag alapján – ismét előtérbe kerülnek a Múzsák, de nem hiányozhatnak mellőlük a Charisok sem.<sup>174</sup> Társulásuk az epinikionokban is gyakori.<sup>175</sup>

A Múzsák ugyanúgy kapcsolatban állnak a termékenységgel és képesek felvirágoztatni. Esetleg felmerülhet, hogy a Charisok a Múzsáktól kapták meg ezt a tulajdonságot, miután összekapcsolódtak Hésiodos és Pindaros képzeletében. Ez azonban azért zárható ki teljes bizonyossággal, mert a Charisok ősi-eredeti szerepköre éppen a növényi termékenységet hozó, míg a Múzsáknál ez a vonatkozás meglehetősen vitatott. Ha a Múzsák mégis termékenység-istennő volt,<sup>176</sup> ez csak azt jelenti, hogy eredeti szerepének hasonlósága is alapot szolgáltatott a Charisszal való közösséghez. Ha azonban a Múzsák ilyen vonatkozása pusztán téveszme,<sup>177</sup> könnyen lehet, hogy éppen a Charistól kapta meg a ΘΑΛ- metaforikus képességét, amikor az a költészet istennőjévé lépett elő.

A Múzsák tevékenységeként többször jelenik meg a τρέφειν ige, ami a táplálás, növelés képzetkörébe vonja alakját,<sup>178</sup> vagy más a növényi életet serkentő cselekvés.<sup>179</sup> A 6. pythói ódában Aphrodité és a Charisok kertje (1 skk.) a Múzsáké is, e kert sarkából szedi múzsai virágait Xenokratés: ἄδικον οὐθ' ὑπέροπλον ἦβαν δρέπων, / σοφίαν δ' ἐν μυχοῖσι Πιερίδων (48 skk.). Pindaros pedig nemcsak a Charisok kertjében dolgozik (O. 9. 27). A 6. nemeai ódában a Pierisek földművese (32), a 10. nemeai ódában pedig a győztes az, aki a költő megbízásával kiadja a földet a Múzsáknak szántásra (26).

<sup>167</sup> Pindaroshoz, mint a mítosz adatait (újra)értelmező ἐρμανεύς-hoz vö. H. Maehler: Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars. (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 3) Göttingen 1963. 97 szép szavait.

<sup>168</sup> Vö. Kraus i. m. 86, aki talán kissé egysíkúan hangsúlyozza Pindaros személyiségének ezen oldalát.

<sup>169</sup> Helyesen Maehler Dichterberuf 96.

<sup>170</sup> Tartalom (Múzsák) és forma (Charis) megkülönböztetéshez vö. Schwenn i. m. 81, Duchemin 1955. 60, Scheliha i. m. 97 és Köhnken Funktion 52 sk. A külső adalék-jelleg már Homérosnál (ζ 235) is jelen van; vö. J. Latacz: Zum Wortfeld „Freude“ in der Sprache Homers. Helikon 13-14 (1973-1974) 85. A szépség nem pusztán esztétikai kategória: a szép igaz, az igaz szép is. A Charis egyetlen helyen (O. 1. 30) áll szemben az igazsággal. Vö. Bowra i. m. 29 sk.

<sup>171</sup> theog. 64 skk. A Múzsák és Charisok közösségéhez l. még Hom. h. Ap. 189 skk., h. Dian. 15, Thgn. 15 skk., Eurip. Herc. 673 skk. és Hel. 1341 skk. valamint Theokr. 16. 104 skk.

<sup>172</sup> Vö. A. Sperduti: The Divine Nature of Poetry in Antiquity. TAPhA 81 (1950) 234.

<sup>173</sup> Az isteni és emberi φθόνος egyaránt leselkedik rá. Vö. Maehler Dichterberuf 98 sk.

<sup>174</sup> Pai. 6. 3 skk. és 54 skk. A költői én viszonyához felsőbb erőkhöz vagy külső szereplőkhöz a töredékben vö. L. Kurke: Choral Lyric as „Ritualization”: Poetic Sacrifice and Poetic Ego in Pindar’s Sixth Paian. ClassAnt 24 (2005) 88 skk. valamint 125.

<sup>175</sup> N. 4. 2 sk. ~ 7, N. 6. 32 sk. ~ 37, N. 9. 53 skk.; I. 6. 63 ~ 74 skk., I. 7. 17 ~ 23.

<sup>176</sup> Így Duchemin 1955. 249 skk.

<sup>177</sup> Így K. Marót: Egy új Pindaros-könyv és a magyar ókortudatás. AntTan 3 (1956) 278.

<sup>178</sup> O. 1. 112 és O. 10. 95 sk. L. még Bakchyl. 3. 90.

<sup>179</sup> fr. 70a 14 (= Dith. 1): ἀέξετ'. Vö. Duchemin 1955. 76.

A víz megtermékenyítő eleme a Pierisek szférájában is megjelenik. Ez teremt szimbolikus közösséget a Charisok és a Múzsák között a 6. paian prooimionjában, ahol a Charisok folyójának, a Képhisosnak a vize a Múzsák parnassosi forrásába, a Kastaliába ömlik (7 sk.). A 10. olympiai ódában a Múzsák indítja el azt a vers-patakot, amely elmosza a tartozás ψῶφος-át (2, 9 sk.). A 3. nemeai ódában a fiúkar türelmetlenül várja az aiginai Asópos vize mellett az istennő érkezését (3 sk.). Szomjukat azonban a forrás nem, csak a dal múzsai itala olthatja (6 sk.). Ekképpen a 4. nemeai ódában sem adhat elég enyhét a fürdővíz, az atléta fáradalmaikat csak a Múzsák lányai, a dalok csillapíthatják varázslatos fürdővel (1 sk.). A 6. isthmosi ódában a költő az, aki verse végén megitatja hőseit Dirké forrásvizével, melyet Mnemosyné lányai fakasztottak (74 sk.).

A 7. nemeai ódában a víz nem annyira ital, mint inkább tükröző felület (ἔσοπτρον: 14). A győztes sikerével okot és tárgyat ad a Múzsáknak (μελίφρον' αἰτίαν [...] ἐνέβαλε: 11 sk.) képességük megmutatására. A vízbe dobott édes ok hullámokat gerjeszt (ῥοαῖσι Μοισῶν: 12), melyek hamarosan elsimulnak, hogy a szép tetteket visszatükrözthessék. A σκοτεινὸς ψόγος sötéttségével (61) a dicséret vizének ragyogó felülete (ὔδατος ὥστε ῥοάς: 62) áll.<sup>180</sup> Ebből a vízből emeli ki a Múzsák a költemény legértékesebb anyagául szolgáló tengeri korallt (79). A múzsai víz megkülönböztető tulajdonsága itt tehát a tükrözésre, fényvisszaverésre való képesség. A fényvel azonban megérkeztünk a tekintet motívumához, melyben a Múzsák szintén osztoznak a Charisokkal.

A motívum megalapozója Hésiodos. A szemlélet háttérben az a színről színre való találkozás áll, mely teljes valóságukban jeleníti meg a helikóni pásztornak az istennőket, akik felfedik kettős arcukat, és felismertetik Hésiodosszal hivatását, hogy megénekelje τὰ τ' ἐσσομένα πρό τ' ἔοντα (32). Bemutatkozásuk kétféle Múzsát, kétféle költészetet ismertet:

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,  
ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι.

(theog. 27-28)

A hazug Múzsákban könnyűszerrel Homéros hazug költészetére ismerhetünk.<sup>181</sup> A hazug Múzsák azonban csak háttér az igazmondó kiemelésére és felértékelésére, melyet Hésiodos választ és képvisel. Volt, aki az εὖτ' ἐθέλωμεν kikötésben az igazmondás esetlegességét látta, s a két sort egyként a hol igazat, hol hamisat mondó homérosi epika jellemzésekként fogta fel, amelytől a költő elhatárolódik.<sup>182</sup> Ezek szerint azonban a Hésiodosnak megjelenő Múzsák nem azok, akiknek oltalma alá helyezi magát. Feltételeznünk kellene tehát más Múzsákat is, ami nyilvánvalóan képtelenség. Az istennők ugyanazok, csak éppen képesek ilyet és olyat is mondani, aszerint, hogy Homéros vagy Hésiodos Múzsájáról, értsd: költészetéről van szó. A Múzsák tehát nem állítanak egyebet, mint: *Tudunk hazugságot és igazat is sugallni. Te válaszld az igazmondó Múzsák pártfogását!*

Fontos azt is látni, hogy hazugság (ψεύδεα) és igazság (ἀληθέα) állnak ellentétben. Az ἐτύμοισιν ὁμοῖα nem képezi az ellentét tárgyát, más szóval a valóság nem az igazság vagy hazugság kritériuma. Ez a felismerés nemcsak Hésiodos, de Pindaros költészetéről alkotott felfogását is meghatározza. Mindketten arra kaptak felhatalmazást a Múzsáktól, hogy az igazat

<sup>180</sup> A sötéttség–fényesség ellentétéhez vö. Köhnken Funktion 60.

<sup>181</sup> Így Lesky GdGL 115. Vö. Pind. N. 7. 21 sk.

<sup>182</sup> H. Neitzel: Hesiod und die llegenden Musen. Zur Interpretation von Theogonie 27 f. Hermes 108 (1980) egyébként igen éleselméjű tanulmányának ez az egyetlen állítása (391), mellyel nem tudok egyetérteni.

mondják, ne csak a valódit. Lehet ugyanis valami hazug úgy, hogy a valódihoz hasonló, és lehet igaz úgy, hogy esetleg <οὐκ> ἐτύμοισιν ὁμοῖα. A valóság ismérve ugyanis a külső világgal, az igazságé valamely magasabb etikai-teológiai valósággal való megfelelés. Hésiodos két műve közül a *Theogonia* a teológiai igazságot akarja felmutatni a hamis homérosi istenképpel szemben, az *Erga* a munka és a δίκη éthosát a jogbitorlók világával szemben.<sup>183</sup> Mindkettő többről beszél tehát, mint a valóság, s az igazság nevében Hésiodos ugyanúgy képes kiigazítani a mítoszt, ahol esetleg Zeus becsületét sérti, mint Pindaros nem egy esetben.<sup>184</sup>

A Múzsák ilyenformán Hésiodos számára már nem egyszerűen a tárgyi anyag, a μῦθος szállítói, hanem a filozófiai igazság szavatólói is.<sup>185</sup> Az igazság megtalálása nem nehéz, mert fénye van. Aki ismeri az igazságot, az egyszerűen lát. Aki nem látja és hazudik, az vak.<sup>186</sup> A fényes igazság ellentéte a sötét hazugság. Az emberi látás azonban tökéletlen, s csak akkor képes szeméből fényt kibocsátani, ha a szem belső fényét a Nap külső fénye is megtámogatja.<sup>187</sup> Az igazságot is csak akkor tudja meglátni, ha az isteni szempár fénye életre kelti tekintetét. Metaforikus és valódi látás viszonyáról, az emberi szem esendőségéről beszél Stésichoros esetének (Plat. *Phaidr.* 243 ab) mélyebb értelmé. A költő megvakult, mert Helenét gyalázní merte. Fizikai vaksága azonban csak anekdotikus kifejezése metaforikus vakságának, mely nem engedte, hogy a valóságon túli magasabb igazságot meglássa. Amint felismerte hibáját és meglátta az igazságot, szeme fényét is visszanyerte.

A Múzsák szeme, mellyel születése pillanatában rátekint arra, aki kedves neki, ebben az összefüggésben nyeri el valódi értelmét. Hésiodos Múzsái először a királyokra néznek (ὄντινα τιμήσουσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο / γεινόμενόν τε ἴδωσι διοτρεφέων βασιλῆων: 81 sk.). Ezután hallunk a Múzsák tekintetének hatásáról, majd visszakanyarodunk a költőkhöz: ἐκ γάρ τοι Μουσέων καὶ ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος / ἄνδρες ἀοῖδοι ἔασιν ἐπὶ χθόνα καὶ κίθαρισταί, / ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες (94 sk.). Múzsái tekintet – múzsái adományok – királyok és költők: az archaikusan elliptikus szerkezet is világosan jelzi, hogy a Múzsák jótékony tekintete a költőknek is dukál.<sup>188</sup> Ha tehát a következő gnómius megállapítás levonja a tanulságot: ὁ δ' ὄλβιος, ὄντινα Μοῦσαι φίλωνται / γλυκερή οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδὴ (96 sk.), a φίλωνται mellé odaértendő az ἴδωσι is. Amikor pedig Hésiodos azt kéri tőlük: δότε δ' ἡμερόεσσαν ἀοιδὴν (104), akkor azt is kéri: tekintsetek rám. Tekintetük pedig ugyanúgy ὄλβιος-szá teszi az embert, mint a Charisῆ az *O.* 7. 11-ben.

A Múzsák tekintete tehát Hésiodos *Theogoniájából* kerül be Pindaros költészetébe, s ott a Charisok jellemzésére kialakított rendszerbe illeszkedik. A 7. isthmosi óda 23. sora: φλέγεται δὲ ἰοπλόκοισι Μοῖσαις (ti. a győztes Strepsiadés) rögtön érthető, ha a φλέγειν már ismert jelentését nézzük: tekintetének tüzével felgyújt. A *P.* 5. 45 szemléletével van dolgunk. A különbség merőben formai: φλέγεται – φλέγοντι. Hogyan lehet a közember a Múzsák tekintetének kitüntetettje? Úgy, hogy a pindarosi győztes a hésiódosi király megfelelője. Az uralkodók és arisztokraták az epikus hagyománynak megfelelően a kardalköltőnél is rendszerint

<sup>183</sup> Vö. Neitzel i. m. 399.

<sup>184</sup> A *veritas* tökéletlen voltához és a költő megfelelő magatartásához l. A. M. Komornicka: Quelques remarques sur la notion d' ΑΛΑΘΕΙΑ et de ΨΕΥΔΟΣ chez Pindare. *Eos* 60 (1972) 236 skk.

<sup>185</sup> Így Sperduti i. m. 231.

<sup>186</sup> A látáshoz és az igazság megismeréséhez vö. Pind. *N.* 7. 25: ἀλάθειαν ἰδέμεν valamint L. Malten: Die Sprache des menschlichen Antlitzes im frühen Griechentum. Berlin 1961. 25, a vaksághoz és a hazugsághoz (mint a megismerésre való képtelenséghez) *N.* 7. 23 sk.: τυφλὸν δ' ἔχει / ἦτορ ὁμιλος és Köhnken Funktion 58 skk. valamint D. Tarrant: Greek Metaphors of Light. *CQ* 10 (1960) 182.

<sup>187</sup> Így Mugler i. m. 63.

<sup>188</sup> A hésiódosi Múzsák tekintetének motívumát legújabbán Rakoczy i. m. 228 sk. tárgyalja A részlet szerkezetét a legjobban még mindig P. Friedländer: Das Proömium der Theogonie. *Hermes* 49 (1914) 10 tárja fel.

ékesszólók.<sup>189</sup> A Múzsához legközelebb azonban mégis a költő áll. Ő az, aki az istennő tekintetét ráirányítja győztesre, s így fürödhet az a Pierisek szemének tüzeiben.

A dalok, mint a Múzsák lányai,<sup>190</sup> anyjuktól megöröklék szép arcukat-tekintetüket is (ἀργυρωθεῖσαι πρόσωπα μαλθακόφωνοι αἰοδαί: *I.* 2. 8). A régi szép időktől eltérően azonban már nem többek árucikknél (ἐπέρναντο:7). Az ezüstözött arcú dalok Múzsá-anya néha ugyanezt a mesterséget kénytelen űzni és hangját bocsátani áruba (Μοῖσα (...) εἰ μισθοῖο συνέθει παρέχειν φωνὰν ὑπάργυρον: *P.* 11. 41 sk.). A 3-4 isthmosi ódában pedig talán nem túlzás a Múzsák tekintetében keresni azt a tüzet, mely a himnuszok fáklyájának meggyújtásához szükséges: προφρόνων Μοισᾶν τύχοιμεν, κείνον ἄψαι πυρσὸν ὕμων (61).

A Charisok és a Pierisek segítenek prófétájuknak az ihletelenséget (ἁμαχανία) messzire űzni a 6. paianban (3 skk.). A Múzsák nélkül ugyanis lehetetlen megtalálni (ἀμάχανο[ν εὐ]ρέμεν: 53) a célhoz vezető utat. Ők adnak itt (54 skk.) és a 7b paianban (= *fr.* 52h) εὐμαχανία-t (15 skk.). A folytatás indokolja a kérést:

τ]υφλα?ῖ γὰ]ρ ἀνδρῶν φρένες,  
ὄ]στις ἀνευθ' Ἑλικωνιάδων  
βαθειᾶν ε . . [. . ]ων ἐρευνᾷ σοφίας ὁδόν.

(*Pai.* 7b. 18-20 Snell–Maehler 1987<sup>8</sup>)

Vakok az ember érzékei, aki<sup>191</sup> a helikóni Múzsák nélkül keresi a bölcsesség mély útját. A 20. sorban tátongó lakúnát eddig nem sikerült kielégítően betölteni. A javaslatok általában semmitmondónak (ἐμ[πα]τῶν: Snell), nyelvileg nehézkesnek (ἐλ[θόν]των: Grenfell–Hunt), vagy groteszknek (ἰλιγγιῶν: Sandys) hatnak.<sup>192</sup> Az εὐθ[ρό]νων (Schroeder) csak azért említésre méltó, mert jelzőként egyedül idomul a mondat szerkezetéhez. Ha megnézzük, a ὄ]στις-t közvetve a τ]υφλα?ῖ minősíti, a ὁδόν-t a βαθειᾶν. Így egyedül a Ἑλικωνιάδων maradna jelző nélkül. A biztos szókezdő ε és az ων rag alapján ἐλικωπίδων-t javasolnék. Ez persze túl hosszú az űr méretéhez képest. A sor azonban tartalmazott egy duplográfiát (σοφιας), melyet Grenfell és Hunt javaslatára ma egységesen σοφιας-ra javítanak.<sup>193</sup> Valószínűnek tartom ezért, hogy a közelében lévő szó is hibás volt, s eredetileg egy haplografikus ἐλικῶπων állt ott, amire feltehetőleg a visszatérő homérosi ἐλικωπες Ἀχαιοί fordulat csábította az írnokot, s ami tökéletesen illik a résbe. A ἐλικωπίδων konjektúra a metrumot is szolgálja. A sor képlete: 2ia gly, ahol az első iambikus metron második longuma két brevére van feloldva, a második iambus pedig krétikusként valósul meg. Nem zárható ki az sem, hogy a iambusok után a sort megtörjük, s így a glykóneust önálló egységnek tekintsük. A metrikai környezet mindenestre – amennyiben ez a töredékesség ellenére kivehető – az aiol melos mértékeit elegyíti iambusokkal

<sup>189</sup> *P.* 1. 86, *P.* 5. 109 skk. és 114 valamint *P.* 6. 49. A nyugat-lokrisiak múzsai természetéhez vö. *O.* 11. 17 skk., egy kyrénéi előkelő költői tehetségéhez *P.* 4. 295 sk. A költő és uralkodó közösségéhez l. még *J. Duchemin*: Mission sociale et pouvoir magiques du poète comparés a ceux du roi dans le lyrisme de Pindare. In : *Studies in the History of Religions (Supplements to Numen IV : The Sacral Kingship)* Leiden 1959. 380 skk.

<sup>190</sup> *N.* 4. 3: Μοισᾶν θύγατρεις αἰοδαί.

<sup>191</sup> Az *anakoluthon*hoz (ἀνδρῶν [...] ὄ]στις) vö. *P.* 3. 21 sk. (φῶλον ἐν ἀνθρώποισιν [...] ὄ]στις).

<sup>192</sup> Vö. Rutherford i. m. 245 ad locum in apparatu.

<sup>193</sup> *B. P. Grenfell – A. S. Hunt* (edd.): *The Oxyrhynchus Papyri Edited with Translations and Notes V.* London 1908. 101 ad 15.

(bővítményként és önálló sorban) valamint daktilusokkal. A 18. sor képlete így: 2 ia, a 19. soré: 4 dac<sup>^</sup> (D<sup>2</sup>).

A Múzsák egyik díszítő jelzője már a homérosi himnuszokban is ἐλικωπίς.<sup>194</sup> Pindaros azonban itt a Ἐλικωνιάδες megnevezéssel egyértelműen Hésiodos Múzsáit idézi meg.<sup>195</sup> A Helikón helynévre játékos etimológiával (ἐλικ-) hivatkozó ἐλικωπίδων jelző pedig a hésiodosi istennők tekintetét hívja elő. Az igazság útját kereső ember szeme a múzsai tekintetből származó fény nélkül ugyanúgy vak, mint amikor a napfogyatkozás elvonja a valódi fényt a költőtől és a versenyzőtől.<sup>196</sup> A magassággal szemben a bölcsesség mély (βαθειαν) útja áll. A Múzsá tekintete bevilágítja ezt az utat, és fölfedi a dolgok mögött rejlő mélyebb összefüggéseket.<sup>197</sup>

Pindarosnál tehát a Múzsá szeme nemcsak születésekor vetődik az *animosus infans*-ra, hanem minden olyan pillanatban, amikor emberit meghaladó feladatot vállal. Ennek a hitnek ad szép kifejezést Kallimachos az *Aitia* prológusában: Μοῦσαι γὰρ ὅσους ἴδον ὄθματι παιδᾶς / μὴ λοξῶ, πολιοῦς οὐκ ἀπέθεντο φίλους (37 sk.). Akikre a Múzsák csecsemőként nem néztek ferde szemekkel, azokat öreg korukban sem teszik le ölükből.<sup>198</sup>

A Múzsák így osztoznak a Charisokkal mind a ΖΩΘΑΛ-, mind az ΙΔ- képességében. Tekintetük, ha nem is erotikus, mindenképpen anyai szeretetet sugároz.<sup>199</sup> Ez leginkább a 10. olympiai ódában érezhető, ahol a verset, mely olyan a győztesnek, mint apának a gyermek, a Múzsák nevelik (95 sk.). Jellemezésükből tehát nem hiányzik az EPA- motívuma sem.

Az, hogy a Charisok és a Múzsák egyazon szemléletmód és ábrázolás rendszerébe illeszkednek, egyértelműen jelzi, hogy a ΖΩΘΑΛ-EPA-ΙΔ-ben foglalt tartalmak Pindaros költészetről és isteni sugallatról vallott felfogásának lényegét ragadják meg.

## 5. ΧΑΡΙΣ ΨΥΧΟΠΟΜΠΟΣ – ΑΧΩ ΙΔΟΙΣΑ

Befejezésként visszatérek arra a 14. olympiai óda elemzése kapcsán felvetett kérdésre, hogy miért kap Thalia a három Charis közül ennyire hangsúlyos szerepet. Láttuk, hogy a ΘΑΛ-, melynek képességét Thalia nevében hordozza, a zenei ünnep felvirágoztatására irányul. Van-e még más hatása, szerepe a vers utolsó soraiban? A legutolsó vélemény erre nézvést Milleré, aki szerint Thalia képviseli az ünnep fizikai oldalát. Aglaia túl elvont, Euphrosyné túl szellemi természetű, Thalia azonban valóban a testi örömök, a roskadásig rakott asztal istennője. A felhőtlen lakomázásra azért lenne mindenek fölött szükség, mert Pindaros így akarná feledtetni

<sup>194</sup> *h. Diosc.* 1. Vö. Bakchyl. 9. 3: Μουσᾶν ἰοβλεφάρων θεῖος προφ[ά]τας.

<sup>195</sup> A győzelmi ódáknak csak két helyen: *I.* 2. 34 és *I.* 8. 58. A hésiodosi Múzsákra érti Bowra i. m. 34 is.

<sup>196</sup> *Pai.* 9. 1 skk. A 4. sorban σοφίας ὁδὸν áll, mely a *Pai.* 7b. 20 javításának alapja.

<sup>197</sup> A mélység képzetéhez vö. *N.* 4. 8, a látással való összekapcsolódáshoz Aischyl. *Hik.* 407 skk.: δεῖ τοι βαθείας φροντίδος σωτηρίου / δίκην κολυμβητήρος ἐς βυθὸν μολεῖν / δεδορκὸς ὄμμα μῆδ' ἄγαν ὠνωμένον (...).

<sup>198</sup> A kallimachosi hitvallás és Hes. *theog.* 82 összekapcsolásához l. Σ ad Hes. ad locum. A múzsai tekintethez vö.. Hor. c. 4. 3. 1 sk. A csecsemőhöz az ölben és az anyai tekintethez vö. *P.* 9. 62. Hogy a költő a Múzsák prófétájaként (6) is gyermekük marad, jelzi a 6. paian (12 sk.), ahol Pindaros egyszerre engedelmeskedik (πειθόμενος; 13) gyermekként (παῖς ἄτε; 12) szíve hangjának (ἦτορι δὲ φίλῳ; 12) és kedves édesanyjának (ματῆρι κεδνῶ; 12), a Múzsának. *Vehiculum* és *tenor* az ihlettség kettős motívációját hivatott kifejezni.

<sup>199</sup> Vö. Hes. *theog.* 97: φίλωνται.

Asópichossal apja halálát. A költemény tehát célzatát tekintve *consolatio* lenne, mely az élet örömeinek felfokozott élvezetére való meghívással igyekeznék kiiktatni a gyászt.<sup>200</sup>

Ám láttuk, hogy a Charis lényege, még ott sem merül ki a testi jólét biztosításában, ahol *expressis verbis* δαίς-ról van szó<sup>201</sup>. A vigasztalás rétorikai célzatait ugyanakkor rosszul szolgálná a halál és a halott ilyen leplezetlen megidézése, ráadásul a költemény záró mozzanataként. A vers szerkezete, a Charisok mindent átható hatalmának háromszintes ábrázolása is mintha más üzenetet, más költői szándékot sugallna. Olybá tűnik, mintha a föld, ég és alvilág ilyen összefüggő bejárása nem a feledtetést, hanem éppen az emlékezést, a halál birodalmának nem a földi ünnepből való kikapcsolását, hanem éppen a földi ünnepbe való bekapcsolását szolgálná.

E felfogás hitelességét nemcsak más pindarosi szöveghelyekkel, hanem az élő kultusszal is igazolhatjuk. Rohde mutatott rá annak idején, hogy a homérosi elképzeléssel szemben, hogy a holtak lelkei a testtől elválva ἀμνηνὰ κάρηνα-ként bolyonganak a Hádésban,<sup>202</sup> és attól függetlenül, főként Boiótiában elszigetelten hosszú ideig szívósan tartotta magát a hit, hogy az e világról eltávozottak jóllehet levetkőzik ugyan testi mivoltukat, ám valamilyen köztes létformában tovább élnek a föld alatt, és kapcsolatba kerülhetnek a felvilággal.<sup>203</sup> Talán az sem véletlen, hogy ennek fő szószólója éppen a két honfitárs, Hésiodos és Pindaros. A boiótiai Asópichost sem lephette meg, amikor azt hallotta, hogy apja tudomást szerez olympiai győzelméről.

Nem ez az egyetlen alkalom, amikor Pindaros az élők és holtak kapcsolatáról beszél. A győzelmi ünnep Charisa mint valami síri áldozat elhat a halott ősökhöz, megörvendezteti és táplálja őket.<sup>204</sup>

A 8. olympiai ódában a győztes férfi elfeledkezik a halálról (Ἄϊδα τοι λάθεται / ἄρμενα πρᾶξιαι ἀνὴρ: 72 sk.), s nemcsak magának, hanem nagyapjának is felfedezi a Hádésba vivő öregség ellenszerét (γῆρας ἀντίπαλον: 71).<sup>205</sup> A szép és helyes (κᾶν νόμον: 78 ~ ἄρμενα) tettek μέρος-a megilleti a holtakat is.<sup>206</sup> A föld pora nem képes feltartóztatni (κατακρύπτει δ' οὐ: 79 ~ Ἄϊδα [...] λάθεται) az utódok síron túl ható Charisát:

ἔστι δὲ καὶ τι θανόντεσσιν μέρος  
κᾶν νόμον ἐρδομένων·  
κατακρύπτει δ' οὐ κόνις  
συγγόνων κεδνὰν χάριν.

(77-80 Snell–Maehler 1987<sup>8</sup>)

<sup>200</sup> Miller 1977. 229 skk. Előtte Wilamowitz Pindaros 151 nyomán többen gondoltak Thalia és a virágzó korú Asópichos kapcsolatára. Vö. Deichgräber i. m. 33 és Kakridis i. m. 144.

<sup>201</sup> L. az 5. oldalt.

<sup>202</sup> λ 218 skk. Vö. E. Rohde: *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen I-II.* Tübingen 1925<sup>9-10</sup>. I 109.

<sup>203</sup> Rohde i. m. I 107.

<sup>204</sup> Aischylosnál a Charisok ugyanúgy közvetítenek fény és sötétség ellentétes birodalma között: σκότω φᾶος ἀντίμοιρον, χάριτες δ' ὁμοίως / κέκληνται γῶος εὐκλέης (*Choe.* 319 sk.). Vö. MacLachlan i. m. 141. Az élők és holtak viszonyához l. még E. Vermeule: *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry.* (Sather Classical Lectures 42) Berkeley – Los Angeles – London 1979. 14, T. Nishimura: *Dead Relatives in Epinician Odes.* JCS 33 (1985) 133 sk., Ch. Segal: *Messages to the Underworld. An Aspect of Poetic Immortalization in Pindar.* AJPh 106 (1985) passim és Kurke *Traffic* 65 skk.

<sup>205</sup> A győztes és öregapja szimbolikus-rituális azonosságához vö. Kurke 1991. 293 sk.

<sup>206</sup> A μέρος után *genitivus partitivus*: ἐρδομένων, nem pedig jelző: ἐρδόμενον.

A zengő-alliteráló (κ-κ-κ-γ-κ-χ) hangsorban a Charis – hasonlóan a 14. olympiai ódához – hangüzenet formájában, a megszemélyesített Angelia, Hermés lánya közvetítésével jut el Iphióhhoz és Kallimachoshoz (81 sk.). A vers befejezésében a halál és az élet motívumai tovább dolgoznak: νόσους (85), καλῶν μοίρα (86), ἀπήμαντον (...) βίοντον (87), ἄέξοι (88). A 4. nemeai ódában a halott apa nem pengetheti kitharáját Timasarchos győzelmi *kómos*án (13 skk.), az ünnep hangja azonban eléri őt és Kalliklést. Az anyai nagybácsi régi győzelmének valódi emlékműve nem az oszlop (81), hanem a γλωσσα κελαδητις (86).<sup>207</sup>

A földi tett és dal Charisának hatását azonban a legszebben az 5. pythói óda érzékelteti. A részlet megérdemli, hogy tágabb összefüggésben tárgyaljuk. A kyrénéi tyrannos, IV. Arkesilas győzelmét hirdető ünnep a Karneióval esett egybe, mely a város alapításának is szólt.<sup>208</sup> A Spártából Thérába, onnan pedig Kyrénébe vándorló alapítók magukkal hozták Apollón kultuszát. Az ünnep istene és az alapító atyák ἄρχαγέτας-a (60) egyformán Apollón. A Karneia harmadik eleme az Anténoridák tisztelete,<sup>209</sup> akik Trójából menekülve kötöttek ki Líbiában (82 skk.). Megérkezésükkor a Battos-Aristotelés vezette telepesek áldozatot mutattak be a rég halott hősöknek:

ἔχοντι τὰν (sc. Cyrenas) χαλκοχάρμαι ξένοι  
 Τρῶες Ἄντανορίδαι· σὺν Ἑλένῃ γὰρ μόλον,  
 καπνωθεῖσαν πάτραν ἐπεὶ ἴδον  
 85 ἐν Ἄρει· τὸ δ' ἐλάσιππον ἔθνος ἐνδυκέως  
 δέκονται θυσίαισιν ἄνδρες οἰχνέοντες σφε δωροφόροι,  
 τοὺς Ἀριστοτέλης ἄγαγε ναυσὶ θοαῖς  
 ἄλως βαθεῖαν κέλευθον ἀνοίγων.

(Snell–Maehler 1987<sup>8</sup>)

A sorok értelme a sok erőltetett magyarázati kísérlet ellenére teljesen világos, a mondatszerkezet kristálytisza. A δέκονται alanya az ἄνδρες. Az ἐλάσιππον ἔθνος apozícióként való értelmezése az ἄνδρες mellett mesterkél,<sup>210</sup> az ἔθνος tehát kizárólag a δέκονται tárgya lehet. Nem fér hozzá kétség, hogy a fogadók a 7. századi kolónusok, akiket Battos vezetett (ἄνδρες [...], τοὺς [...] ἄγαγε),<sup>211</sup> s akik halotti áldozatokkal tisztelik (δέκονται θυσίαισιν) és síri ajándékokkal látják el (οἰχνέοντες [...] δωροφόροι) a földet védőszellemként birtokló (ἔχοντι) Anténoridákat (σφε = τὸ ἐλάσιππον ἔθνος).<sup>212</sup> A

<sup>207</sup> A *stélé*, mely itt a *priamola* része, a N. 8.-ban a győzelmi dal metaforája: λίθον Μουσαίου (47).

<sup>208</sup> Ahogy azt Mezger i. m. 231 után E. Krummen: *Pyrros Hymnon*. Festliche Gegenwart und mythisch-rituelle Tradition als Voraussetzung einer Pindarinterpretation (Isthmie 4, Pythie 5, Olympie 1 und 3) (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 35) Berlin – New York 1990. 111 skk. meggyőzően kimutatta.

<sup>209</sup> A kultuszhoz vö. F. Chamoux: *Cyrène sous la monarchie des Battiades*. (Bibliothèque des écoles Françaises d'Athènes et de Rome 77) Paris 1953. 71 sk.

<sup>210</sup> A soroknak adott eltérő értelmezés ellenére így J. Brunel: *Les Anténorides a Cyrène at l'inspiration littérale de Pindare*, *Pythique V*, v. 82-88. REA 66 (1964) 9, J. Duchemin: *Pindare: Pythiques III, IX, IV, V*. (Érasme. Collection de textes Grecs commentés) Paris 1967. 164 és M. R. Lefkowitz: *Pindar's Pythian V*. In: A. Hurst (ed.): *Pindare. Huit exposés suivis de discussions*. (Entretiens sur l'antiquité classique 31) Genève 1984. 50.

<sup>211</sup> Vö. P. 4. 59 és 65. Jóllehet Chamoux i. m. 71 helyesen szerkeszti a mondatot, Eusebios időrendjét elfogadva Battos kolóniáját az Anténoridák érkezése elé helyezi.

<sup>212</sup> Helyesen Heyne i. m. I 322 ad 108 és Boeckh i. m. II 2, 290. A halotti kultusz jelentőségét emeli ki F. Vian: *Les Anténorides de Cyrène et le Carneia*. REG 68 (1955) 308 és újabban C. Brillante: *Gli Antenoridi a Cirene nella Pitica V di Pindaro*. QUCC 62 (1989) 10, aki az ἔχοντι *praesens*ét is a legpontosabban magyarázza: a halott ősök birtokolják és oltalmazzák a földet, melybe temették őket. Krummen i. m. 122 skk. jól látja az Anténorida-kultusz szerepét a Karneión, ám téved, amikor azt az élő trójaiaknak, mint ξένοσ-oknak adott fogadásra érti.



δέκονται *praesense* jelzi, hogy a kultusz, ami akkor először öltött formát, a Karneia részeként évről évre azóta is tovább él.<sup>213</sup>

A halotti áldozat azonban nem korlátozódik az Anténoridákra. Alig kapott figyelmet, hogy a trójaiaknak bemutatott szertartás pontos párhuzamot alkot az alapítónak és a többi királynak kijáró áldozattal.<sup>214</sup> Battos felvirágoztatta a várost, rendszeressé tette a Karneiat,

95 ἦρωσ δ' ἔπειτα λαοσεβῆς.  
ἄτερθε δὲ πρὸ δωμάτων ἕτεροι λαχόντες Ἴϊδαν  
βασιλέες ἱεροί  
ἐντί· μεγαλᾶν δ' ἀρετᾶν  
δρόσῳ μαλθακᾶ  
100 ῥανθεισᾶν κώμων {θ'} ὑπὸ χεύμασιν,  
ἀκούοντι ποι χθονία φρενί,  
σφὸν ὄλβον νίῳ τε κοινὰν χάριν  
ἐνδικόν τ' Ἄρκεσίλα· τὸν ἐν ἀοιδᾶ νέων  
πρέπει χρυσάορα Φοῖβον ἀπύειν,  
105 ἔχοντα Πυθωνόθεν  
τὸ καλλίνικον λυτήριον δαπανᾶν  
μέλος χαρίεν. (Snell–Maehler 1987<sup>8</sup>)

A párhuzam kétséget kizáróan bizonyítja, hogy a 85-88 és a 95-103 sorok vezérmotívuma a halottakhoz elható θυσία. Ahogy az Anténoridákat Battos, úgy a Battiadákat Arkesilas és városa δέκονται θυσίαισιν. S közben a mitikus múltból a kultikus jelenen át megérkeztünk a győzelem ünnepléséhez. Az ősokhöz nemcsak a σκυρωτὰ ὁδός-on (93) felvonuló lovak patájának visszhangja (ἰππόκροτον: 92) jut el,<sup>215</sup> hanem a *kómos* folyama alatt (κώμων ὑπὸ χεύμασιν) versharmattal öblögetett erények híre is (μεγαλᾶν [...] ἀρετᾶν δρόσῳ μαλθακᾶ ῥανθεισᾶν), melyet azok földalatti érzékkel (χθονία φρενί) hallgatnak (ἀκούοντι).<sup>216</sup> A valódi síri áldozat, ahol χοή-t öntenek a halott sírjára, itt most metaforikus vers-áldozatként (χεύμασιν) van jelen.<sup>217</sup> A győzelmi kómos Charisának harmata<sup>218</sup> leszivárogoz az ősök füléhez, örömet (χάριν) okoz és életet ad nekik.

Arkesilas azonban ugyanúgy Apollónnak tartozik hálával, aki győzelemhez segítette Pythóban, mint a Battiadák, akik az ő jóslatának és vezetésének köszönhetik a szerencsés alapítást. Apollón tehát minden jó végső okának (25) tiszteli mind a Karneia, mind a kómos, melyen Arkesilas személyesen vesz részt (ἐν ἀοιδᾶ νέων).<sup>219</sup> Az aranykardú Phoibos egyszerre jelképezi a győzelem (καλλίνικον λυτήριον δαπανᾶν) és a dal Charisát (μέλος χαρίεν). Ő maga is felülkerekedett Pythóban a sárkánykígyón és paiant zengett győzelmére.<sup>220</sup> A föld (Arkesilas), az alvilág (holtak) és az ég (Apollón) ugyanúgy összefonódik tehát az 5. pythói ódában, mint a 14. olympiaiban.

<sup>213</sup> Vö. Gildersleeve i. m. 312 ad 86. A múlt és a jelen folyamatosságát szépen érzékelteti Krummen i. m. 115. C. *Froidefond*: Pittoresque et idéalité dans la V<sup>e</sup> Pythique de Pindare. REA 80 (1978) 226 Apollón alakjában látja az idők teljességének kifejeződését.

<sup>214</sup> Egyedüli kivétel Segal i. m. 206 sk.

<sup>215</sup> Vö. Froidefond i. m. 222.

<sup>216</sup> A túlvilági φρῆνεος szabatos értelmezéséhez vö. *Sir R. C. Jebb*: Pindar. JHS 3 (1882) 153.

<sup>217</sup> Vö. Mezger i. m. 232 ad 100, Froidefond i. m. 225, 30 jz., Lefkowitz 1984. 52 sk. és Segal i. m. 208.

<sup>218</sup> Vö. I. 6. 63 sk.: Χάριτων / ἄρδοντι καλλίστα δρόσῳ.

<sup>219</sup> A győztes hálaadó énekéhez vö. N. 9. 4 sk.

<sup>220</sup> A győzelmi paianhoz vö. X 391. Hasonlóan lesz győzelmi dal Athéné hangszerén Euryalé panaszából a megölt Medúsa felett P. 12. 20 skk.

Térjünk most vissza a táncot lejtő karhoz, mely fölött Thalia szeme örködik. Éneke közben a kar lábával könnyen érinti a talajt (κοῦφα βιβῶντα). Jóllehet nem holmi csúrdöngölőt járnak, lépteik visszhangja megsokszorozódik a föld alatti rétegekben, Persephoné feketefalú házában. Thalia dalszerető tekintete alatt születik meg tehát a földi ünnep alvilági visszhangja, Achó. A leszármazás szorosán értendő. Az EPA- motívuma és a 8. olympiai óda epilógusa kellőképpen indokolja, hogy Achóban ugyanúgy Thalia lányát lássuk, mint Angeliában Hermését.<sup>221</sup> Hermés és Thalia osztoznak abban a képességben is, hogy psychopomposként kapcsolatot létesítenek a föld és az alvilág között. Amit tehát Pindaros az első sorokban előkészített,<sup>222</sup> azt itt hasznosítja. A Charis, s mindenekelőtt Thalia, jó viszonyt ápol Hádésszal, hiszen a termékenységnek pusztulás a feltétele. A születést halálnak kell megelőznie, a növekedés rothadással kezdődik, s minden növénynek a mélységbe nyúlnak a gyökerei.<sup>223</sup>

Amikor a 8. nemeai ódában αὔξεται δ' ἀρετά, χλωραῖς ἐέρσαις ὡς ὅτε δένδρεον ἄσσει (40),<sup>224</sup> akkor tudjuk, hogy az ἀρετά fájának gyökerei elérik a győztes apját, Megast az alvilág sötétjében. Ő ezáltal ugyanúgy lesz valóban nagy (μέγας), ahogy Kleodamos Asópichos *aretéje* által híres.

A tett és a vers Charisa előtt tehát nem akadály a föld pora (*O.* 8. 79) vagy a sír köve (*P.* 5. 93 skk.). A 14. olympiai ódában azonban Thalia lányát, Achó küldi maga helyett a hírrel. Achó pedig anyai örökségként viszi magával a látás képességét (ἰδοῖσ[α]).<sup>225</sup> Thalia tekintete így Achó tekintetében hosszabul meg: eléri, megörvendezteteti és ΘΑΛ-tartalmának megfelelően életben tartja Kleodamost. Pindaros Thalia hatásában és Achó követségében a homérosi *katabasis* elemeit lényegíti át. Ahogy az állati vér ismét étellel telíti el a lelkeket, úgy önt a dal valódi életet a halott apába, s ahogy Achilles Neoptolemosról, Agamemnón Orestésről, úgy értesül Kleodamos Asópichos olympiai sikeréről.<sup>226</sup> A költő tehát megnevesíti a homérosi *nekhiát* a boiótiai kultusz fényében. Nem kell nehézségek és áldozatok árán lemenni és szembenézni a halottakkal, mert Achó látó tekintete lehatol hozzájuk.<sup>227</sup>

Úgy tetszik tehát, mintha Pindaros Thalia és Achó alakjának összekapcsolásával egy közkeletű felfogás ellen harcolna. Miller olvasata azért nem állja meg helyét, mert éppen azt a szemléletet használja fel magyarázó elvként, melyet Pindaros elutasít. A holtak elszigeteltségének következménye Homérosnál az a nézet, hogy az életből eltávozottakat meg kell siratni, de utána vissza kell térni az élet örömeihez. Ezzel próbálja Achilles Priamost és saját magát vigasztalni, s példaként Niobé esetét említi.<sup>228</sup> Később a *symposion* értékrendszerében ez a motívum a bordal legitimációs alapjává válik. Archilochos egy helyen elismeri, hogy a sírás-rívás helyes és szükséges kegyeleti magatartás, nincs is olyan ember a városban, aki ne siratná meg a vízbe fúlt polgárokat, s a gyászt helytelenítve inkább dorbézolna:

κήδεα μὲν στονόεντα Περικλεες οὐτέ τις ἀστῶν  
μεμφόμενος θαλίης τέρπεται οὐδὲ πόλις·

(Archil. *fr.* 13. 1-2 W<sup>1</sup>.)

<sup>221</sup> *O.* 8. 81 sk.

<sup>222</sup> *L.* a 3 sk. oldalt.

<sup>223</sup> Vö. Carne-Ross i. m. 189.

<sup>224</sup> Vö. *N.* 9. 48 sk.

<sup>225</sup> Achó látó és halló képességéhez vö. Segal i. m. 204. *L.* még 36 jz.

<sup>226</sup> Del Grande i. m. 117 a *oi* névmásban is homérosi remeniszcenciát lát (*λ* 540).

<sup>227</sup> Vö. *λ* 93 sk.: τίτ' αὐτ', ὦ δύστηνε, λιπὼν φάος ἠελίοιο / ἦλθε, ὄφρα ἴδη νέκυας καὶ ἀτερπέα χῶρον;

<sup>228</sup> Ω 524 és 602. A toposzhoz l. még Eurip. *Alc.* 780 skk.

A sírás ellentétéként a θαλίη jelenik meg, mint a gondtalan mulatozás szakkifejezése. A bánat ellenszereként és helyes magatartásként Archilochos itt a túrés (τλημοσύνη: ὅ) erényét ajánlja. Másutt azonban hetykén jelenti ki: a sírással nem segítünk, az ünnepléssel pedig nem ártunk:

οὐτέ τι γὰρ κλαίων ἰήσομαι, οὔτε κάκιον  
θήσω τερπωλᾶς καὶ θαλίας ἐφέπων.

(Archil. fr. 11. 1-2 W<sup>1</sup>.)

A tanács itt még kimondatlan, egészen nyíltan fogalmaz azonban Alkaios:

οὐ χρὴ κάκοισι θυμὸν ἐπιτρέπην,  
προκόψομεν γὰρ οὐδὲν ἄσάμενοι,  
ὦ Βύκχι, φαρμάκων δ' ἄριστον  
οἶνον ἐνεικαμένοις μεθύσθην.

(Alcai. fr. 335. 1-4 V.)

Nem jutunk előbbre, ha meggebedünk sem, a legjobb orvosság tehát jól lerészegedni. Archilochos és Alkaios neve jelzi a műfajt és életszemléletet, mellyel Pindaros szembeszáll. Ám nem úgy, hogy elveti a θαλία-t, mint a *symposion* és a *kómos* éltető elemét, hanem úgy, hogy megnemesíti: a lakoma borgőzös légköréből kivezeti a Képhisos vize mellé és felemeli az Olymposra. Archilochos és Alkaios Homéros nyomdokain egyformán abból a tételből indultak ki, hogy a halál és élet, holtak és élők szemben állnak egymással. Nem lehet egyszerre mindkettőjünkkel tartani, mert a holtaké a sírás-rívás, az élőké a vidám dorbézolás. Pindaros megszünteti az élet és a halál birodalma közötti éles különbséget, a határt átjárhatóvá teszi és Thaliát bízza meg azzal, aki eddig az élet oldalát képviselte a halállal szemben, hogy tekintetével közvetítsen a két térfél között. Az alvilág sötét, *s aki egyszer lemegy, az már soha fel nem jön a fényre.*<sup>229</sup> A halott Kleodamos nem lát és mi sem látjuk őt. De Thalia és Achó fényes tekintete lehatol hozzá, és hírt visz fia olympiai győzelméről.

## FÜGGELÉK

<sup>229</sup> Anacr. fr. 50. 11 sk. PMG (Radnóti Miklós fordítása).

A CHARIS PINDAROS GYŐZELMI ÓDÁIBAN

	SZUBJEKTÍV	OBJEKTÍV	
<b>ISTEN</b>	<p>O. 1. 30 skk.  <u>O. 1. 75 sk.</u>  O. 2. 10 sk.  O. 2. 50 sk. ΘΑΛ-  O. 4. 9.  O. 6. 75 sk. EPA-  O. 7. 11. ΖΩΘΑΛ-EPA-ΙΔ-  O. 7. 93 sk. ΘΑΛ-EPA-  <u>O. 8. 8.</u>  O. 8. 56 sk.  O. 9. 26 sk. ΘΑΛ-  <u>O. 10. 76 skk.</u> ΘΑΛ-  O. 13. 18 sk.  O. 14. 15 sk. ΘΑΛ-EPA-ΙΔ-  P. 1. 33 sk.  P. 2. 42. -(EPA-)  P. 3. 95 sk.  P. 4. 275.  P. 5. 45. ΙΔ-  P. 5. 98 skk. ΖΩ-</p>	<p>P. 6. 1 skk. ΘΑΛ-  P. 8. 21 skk.  P. 9. 3. ΘΑΛ-EPA-  P. 9. 89a sk. ΙΔ-  P. 12. 25 skk. ΘΑΛ-  <u>N. 1. 4 skk.</u>  N. 4. 6 skk. ΖΩ-  N. 5. 53 sk. ΘΑΛ-  N. 6. 38 sk. ΙΔ-  N. 9. 54.  N. 10. 1 skk. ΙΔ-  N. 10. 30.  N. 10. 37.  I. 2. 19. ΙΔ-  I. 5. 21.  I. 6. 63 sk. ΖΩ-  I. 7. 16 sk.  ΖΩΘΑΛ-ΙΔ-  I. 8. 16 sk. ΘΑΛ-</p>	<p><u>O. 1. 75 sk.</u>  <u>O. 8. 8.</u>  <u>O. 10. 76 skk.</u> ΘΑΛ-  <u>N. 1. 4 skk.</u></p>
<b>KÖLTŐ</b>	<p>P. 2. 69 skk.  I. 1. 6.  I. 3-4. 8.</p>		
<b>EMBER</b>	<p>O. 1. 18 sk.  O. 7. 5.  O. 7. 89 sk. ΙΔ-  O. 8. 79 sk.  P. 1. 75 skk.  P. 2. 17. ΙΔ-  I. 6. 50.</p>	<p>O. 10. 11 sk.  O. 10. 16 skk.  O. 10. 93 sk.  ΖΩ-EPA-  P. 3. 72 sk.  -(P. 8. 85 skk.)  P. 10. 64.  P. 11. 11 sk.  P. 11. 58.  N. 7. 75 sk.  I. 3-4. 90 sk.</p>	