

TÓTH ANNA JUDIT

**A homérosi Hermés-himnusz mint teremtésmítosz<sup>1</sup>**

A homérosi Hermés-himnusz a görög nyelvű költészetnek azon kevés alkotása közé tartozik, melyek a mai olvasó számára is nem csupán mély, de azonnali élményt nyújtanak, akár mindenfajta előképzettség nélkül is.<sup>2</sup> Pedig a szöveg nem egyszerűbb, mint a görög epika bármely egyéb alkotása, sok szereplőt vonultat fel, előkerülnek és természetesen magyarázat nélkül maradnak az állandó eposzi jelzők, a himnusz végén több *lacuna* gyanítható, valamint a szereplők szájából elhangzó rejtvényeket még a kutatás sem tudja egyértelműen megoldani. A költemény cselekménye nem egyszerűsége vagy hétköznapisága, hanem éppen abszurditása miatt értelmezhető olyan könnyen bármely kor számára: egy pólyás szélhámos kalandjait követhetjük végig. A himnusz szerzője számára Hermész elsősorban tolvaj-isten volt. A költő legalább az említés szintjén megemlékezik Hermész szinte minden főbb funkciójáról,<sup>3</sup> azonban az ifjú istenség mindezek előtt és fölött tolvaj, aki saját funkcióit is lopással, hazudozással, ravasz alkudozással szerzi meg, így egyetlen funkciója sem függetleníthető attól, hogy tolvaj.

Valószínűleg a görögök sem utasították volna el *trickster*-ként történő definiálását. Egy leíró jellegű definíció szerint: „The trickster in world mythology is a complex figure who combines a creative nature with a destructive one. He is, for the most part, amoral and driven by voracious appetites. He challenges authority even as he pretends to honor it. He is a thief by nature. He is sometimes a comic figure who makes a fool of himself. He is mischievous but also capable of real violence. (...) The trickster can change shapes at will and he can cross boundaries, like his relative shaman, between our world and that of spirits.”<sup>4</sup> A *trickster* lehet ravasz, de

<sup>1</sup> Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.

<sup>2</sup> A himnusz keletkezési korához: VERGADOS, Athanassios: *A Commentary on the 'Homeric Hymn to Hermes'. Introduction, Text and Commentary*, Berlin–Boston, de Gruyter, 2013, 131–147 (a himnusz szövegét a továbbiakban ebből a kiadásból idézem); LESKY, A.: *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern–München, 1963, 107.

<sup>3</sup> Herm.himn. 3.: ἄγγελον ἀθανάτων – az istenek hírnöke; 14.: ληστήρ', ἐλατήρα βοῶν, ἡγήτορ' ὄνειρων – tolvaj, álmok ura; 294.: Ἀργειφόντης – Argosölő; 331.: φῦν κήρυκος ἔχοντα – istenek hírnöke; 498–499.: Ἐρμῆ δ' ἔγγυάλιξεν ἔχειν μάστιγα φαεινὴν, βουκολίας τ' ἐπέτελλεν – pásztor-isten; 516–517.: τιμὴν γὰρ παρ Ζηνὸς ἔχεις ἐπαμοιβίμια ἔργα θήσειν ἀνθρώποισιν – kereskedelem istene; 529.: ὄλβου καὶ πλοῦτου δῶσω περικαλλέα ῥάβδον – jószerecsse és vagyon adományozója; 571.: πᾶσι δ' ἐπι προβάτοις ἀνάσσειν κύδιμον Ἐρμῆν – pásztoristen; 572.: οἶον δ' εἰς Αἶδη τετελεσμένον ἄγγελον εἶναι – lélekvezető; s mindezek mellett még ötletes találmányok kiagyaloja.

<sup>4</sup> LEEMING, David A.: *Creation Myths of the World*, Greenwood Publishing Group. Santa Barbara – Denver – Oxford, ABC Clío, 20102, 355. Grottanelli definíciója: „a breaker of rules who is funny because

ostobának is bizonyulhat, általában mulatságos, még akkor is, ha szakrális jelentőségű vagy fontos kulturális feladatot végez éppen. Sokszor nem- és alakváltó. Sok kultúrában részt vesz a világ teremtésében, akár mint a világ jó teremtője, *trickster* jellegétől függetlenül, akár mint másodlagos teremtő, vagy a teremtés megrontója, esetenként akár egészen démonikus jelleggel.<sup>5</sup>

A görög pantheonon belül leginkább Hermés esetében merül fel a *trickster* minősítés,<sup>6</sup> a felsorolt tulajdonságok közül szinte minden megvan Hermés alakjában is, s mint látni fogjuk, valamiképpen a teremtés résztvevőjévé is válik. A fiatalabb istengeneráció tagja, aki már egy kimunkált, jól-bejártódott világba érkezik, és szelíd ügyességgel átformálja az Olympos rendjét. Az újszülött istenség számos olyan adottsággal rendelkezik, melyek destruktív alakká tehetnék őt, a kozmosz rombolójává; a költemény keretein belül a központi kérdés, hogy milyen módon léphet be a világ rendjébe a rendetlenség úgy, hogy a kozmoszt építő és nem leromboló elvvé váljon.<sup>7</sup>

Jenny Clay Stuart nagy hatású tanulmányában szintén hangsúlyozta a költemény theo- és kozmogónikus jellegét, bár a hangsúlyt elsősorban Hermés ön-megismeréseként és fejlődéseként értelmezte: Hermés célja, hogy saját isteni *timé*-t vívjon ki magának, és az addig statikus kozmoszhoz hozzáadja saját princípiumát, a mozgás és a változás képességét. A határok (legyen szó morális, jogi, vagy akár a létsíkok közötti határokról) nem teljeseek a határok átlépésének képessége nélkül, ami pedig Hermés lényének lényege.<sup>8</sup>

A himnuszköltő Hermést Apollóonnal állította párba, mikor utóbbit tette meg a gyermekisten csínyjeinek első áldozatává;<sup>9</sup> azonban Hermésnek ez a tulajdonsága, a mozgással és változékonysággal való kapcsolata alapozza meg egy másik istennel

.....  
 he is lowly” (GROTTANELLI, Cristiano: „Tricksters, Scape-Goats, Champions, Saviors”. *History of religions*, XXIII, 1983. 120). Ez azonban nem magyarázza meg, hogyan kerülhet kapcsolatba a szenttel.

<sup>5</sup> A *trickster* szerepe a teremtésmítoszokban: LEEMING (2010): 355–357.

<sup>6</sup> Hermés mellett még Prométheusszal kapcsolatban szokott felmerülni a *trickster* minősítés, különösen a Hésiodos Theogoniájában található ábrázolás kapcsán. Később, különösen a szophisztika után ez a *trickster* jelleg egyre inkább eltűnik (vö. pl. Aischylos Prométheus desmotése). Lásd még: VERGADOS (2013): 37–38, aki Hynes (HYNES, W.J.: „Mapping the Characteristics of Mythic Tricksters: A Heuristic Guide”. In: W.J. Hynes – W. G. Doty (eds): *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts and Criticisms*. Tuscaloosa–London, The University of Alabama Press, 1997, 34–45) kissé eltérő *trickster*-definíciója alapján elemzi Hermés alakját. Hermés mint *trickster*: DOTY, William G.: „A Lifetime of Trouble-Making: Hermes as Trickster”. In: W.J. Hynes – W. G. Doty (eds): *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts and Criticisms*. Tuscaloosa–London, The University of Alabama Press, 1997, 46–65.

<sup>7</sup> Ez a destruktivitás semmi esetre sem abban áll, hogy rossz példát mutat az embereknek, Hermés senkit sem bátorít arra, hogy kövesse a példáját, sőt, megbünteti azokat, akik őt akarják becsapni, vagy hazudnak az isteneknek, így az öregembert, aki elárulja Apollónnak: Antonius Liberalis 23.; Aglaurost, aki elfogadta ajándékait, de nem segített nővére meghódításában: Ovidius: *Metamorphoses* II.708–832.; leleplezi Tantalost, aki esküvel tagadja, hogy tudna Zeus krétai arany robotkutyájának hollétéről: Schol. Od. XIX.518.

<sup>8</sup> CLAY (1989): 98–100.

<sup>9</sup> Ez annál meglepőbb, mert egyébként kevés mítoszban szerepelnek együtt, noha a himnusz kifejezetten állítja, hogy a legjobb barátok lettek az istenek között (Herm.himn.524–526.).

való párba állítását is, mégpedig Hestiával. Az elsőszülött olymposi Hestia és a legifjabb Hermés közötti kapcsolatot Vernant vizsgálta egy fontos tanulmányában,<sup>10</sup> ahol azt elemezte, miért alkothat párt ez a két isten az olümpiai Zeus-szobor talapzatán. Hestia a tűzhely isteneként a mindenkor mozdulatlan fókuszpont (a szó legszorosabb és átvitt értelmében is), vele szemben Hermés, aki folyamatosan mozgásban van, a határokon mozog, átlépve azokat, legyen szó a morál, a transzcendencia vagy a pusztá élet határaitól.

Clay érvelésének talán egyetlen megkérdőjelezhető pontja, hogy túlságosan nagy hangsúlyt helyez az identitáskeresés problematikájára, miszerint Hermés először maga sem tudja, hogy isten-e. Ebben az értelmezésben a gyermekisten egyrészt egy olyan világba születik bele, ahol az isteni funkciókat már egytől-egyig elosztották, másrészt saját maga sem bizonyos saját identitásában.<sup>11</sup> Clay szerint ebben az identitásválságban fordulópontot jelent Apollón marháinak megsütése, amikor is Hermés felismeri, hogy étvágya ellenére sem képes megenni a húst, s ezzel biztos jelet kap saját isteni mivoltára. Clay szerint ezek után megváltozik Hermés környezetének bemutatása is: Maia háza már nem csupán árnyas barlang, hanem gazdag templom.<sup>12</sup>

Ez az érvelés több irányból is kétségbe vonható. Egyrészt valójában az isteni funkciók elosztása még nem teljes, például az isteneknek nincs hírnöke, nincsen *psychopompos*, tehát bőven vannak betöltésre váró pozíciók. Másrészt arra is találhatunk alternatív magyarázatot, hogy Hermés miért kívánja meg a húst, és aztán miért nem képes elfogyasztani, sőt az sem teljesen egyértelmű, hogy az istenek nem fogyasztanak emberi táplálékot, csupán füst formájában.

Az bizonyos, hogy az istenek halhatatlansága valamint az ambrosia és a nektár fogyasztása között kapcsolat áll fent,<sup>13</sup> de az már kevésbé nyilvánvaló, hogy ez mennyire zárja ki a szilárd emberi táplálék fogyasztását. A görög mítoszok egybehangzóan állítják, hogy az ősidőkben asztalközösség állt fenn az emberek és az istenek között, ami a távoli népek esetében (hyperboreusok, etiópok stb.) a későbbi időkben is fennmaradhatott, a mítoszok azonban nem említik, hogy az istenek

<sup>10</sup> VERNANT, J.-P.: „Hestia–Hermes: Sur l’expression religieuse de l’espace et du mouvement chez les Grecs”. In: Uő.: *Mythe et pensée chez les Grecs*, I., Paris, Maspero, 1965, 124–184.; CLAY (1989): 99.

<sup>11</sup> CLAY (1989): 119–122.: levágja és megfőzi az egyik ellopott marhát, azonban képtelen enni a húsból, hiszen az istenek nem esznek húst, csupán az elégetett áldozat füstjét élvezik. Clay szerint ezen a ponton válik egyértelművé saját isteni mivolta.

<sup>12</sup> CLAY (1989): 117; Herm.himn. 148.: πτόνα νηόν.

<sup>13</sup> WEST, M. L.: *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 157–160: a szanszkrit *amṛta* és a görög ambrosia is az ieu-i *\*amr-to* töre vezethető vissza, melyben a halál jelentésű *tō* nullfoka található meg. A nektár lehetséges etimológiája ugyanerre a jelentéstartományra utal (Uo. 158): a proto-ieu-i *\*nek'-trh2* rekonstruált alakból a *\*nek-* halál jelentésű, a *\*tar-* pedig ennek legyőzésére, felülmúlására utal. Clay egy másik tanulmányában (CLAY, Jenny Strauss: *The Wrath of Athena: Gods and Man in the Odyssey*, Princeton, Princeton University Press, 1983, 143–146) hangsúlyozza, hogy bár a görögök maguk a *brōtos* szót a *brō-* igei tövel hozták kapcsolatba, és így a gabona (=emberi élelem) fogyasztása által okozott halandóságra vonatkoztatták, azonban az eredetileg a vérrel volt kapcsolatban, a nektár és az ambrosia csak az öregedést akadályozza.

milyen halmazállapotban kapták meg az ételt ezeken a lakomákon. Egy konkrét esetben, amikor Tantalos a saját fiát, Pelopsot szolgálja fel az isteneknek, úgy tűnik, Démétér ténylegesen megkóstolja a húst, és ezért kell Pelops lapockáját elefántcsonttal helyettesíteni.<sup>14</sup> Zeus utasítására a feldarabolt testrészeket üstbe teszik, és így támasztják fel Pelopsot. Bár Tantalos itt egy szokványos áldozat helyett azt a tettet követi el, mellyel örökkévalóságig tartó helyet szerez magának az Alvilág legmélyén, éppen azért próbálkozhatott az istenek becsapásával, mert maga a szituáció, az emberekkel együtt húst fogyasztani, úgy tűnik, nem volt elképzelhetetlen az istenek számára. A gyermek Hermés mítoszának egyetlen párhuzamosan létező teljes verziójában, Apollodórosnál, Hermés ténylegesen meg teszi a húst: τῶν δὲ κρεῶν τὰ μὲν κατηγάλωσεν ἐψήσας τὰ δὲ κατέκαυσεν (Apollodóros III. 10.).

Ezek a mítoszok Clay érvelését csak részben gyengítik, hiszen a himnusz szövegében valóban az olvasható: ὀδυμὴ γὰρ μιν ἔτειρε καὶ ἀθάνατόν περ εἶοντα / ἦδει· ἄλλ' οὐδ' ὧς οἱ ἐπειθετο θυμὸς ἀγήνωρ / καὶ τε μάλ' ἱμείροντι περῶν ἰερός κατὰ δειρῆς. (Herm. himn. 131–133.), tehát a himnusz szerző számára a húsevés és az isteni lét között valóban ellentmondás áll fenn. Azonban ezt az ellentmondást nem csak úgy oldhatjuk fel, hogy feltételezzük, hogy Hermésnek kétségei voltak saját halhatatlanságával kapcsolatban.

Maga a sajátos „lakoma”, melyet Hermés egymagának rendez, saját szakirodalommal rendelkezik. Clay álláspontja szerint ez egy teljesen profán étkezés, *dais*, mely hangsúlyozza a résztvevők egyenrangúságát – Hermés tizenkét hússzeletet készít elő a tizenkét olymposi istennek.<sup>15</sup> Maga a szöveg nem ad meg semmilyen terminust a lakomával kapcsolatban, azonban fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy még ha az étkezést *dais*-nak tekintjük is, ez önmagában nem profanizálja azt. Egy epikus példát idézve: mikor Thetis az Iliás első énekében arra hivatkozik, hogy Zeus pillanatnyilag elérhetetlen, mert az etiópoknál tartózkodik a többi istennel együtt, a következőket mondja: Ζεὺς γὰρ ἐς Ὠκεανὸν μετ' ἀμύμονας Αἰθιοπῆας / χθιζὸς ἔβη κατὰ δαῖτα, θεοὶ δ' ἅμα πάντες ἔποντο (Homéros: Iliás I. 423–424.), tehát *dais*-nak nevezi ezt az áldozati lakomát.<sup>16</sup>

Clay saját értelmezésével elsősorban Laurence Kahn és Walter Burkert nézeteivel szemben kívánt alternatívát nyújtani. Kahn számára a himnusz lakomajelenete egyfajta anti-áldozat vagy pseudo-áldozat, mely szándékosan helytelenül használja a rituális szókinccset, s ezzel egy olyan szituációt kreál, mely illeszkedik az istenség átmeneti, közvetítő szerepéhez: míg az olymposi áldozat megerősíti az

<sup>14</sup> Például: Bacchylides frg. 42. SM, Apollodóros Epit. II. 3., Servius Georg. III.7., Lykophrón 152–155., Hyginus Fab. 83., Ovidius Met. VI. 404–411. Talán a leghíresebb hely mégis Pindaros cáfolata a mítosszal kapcsolatban: Pindaros Olymp. I. 63–69. Ismert olyan verzió, ahol Thetis evett a húsból: Schol. ad. Pind. Ol. I. 37. A történetet elbeszélő források zömében késeiek, de Pindaros cáfolata egyértelművé teszi, hogy a mítosz az ő korában is jól ismert volt. A Lykaón mítosz különféle verzióiban hangsúlyosan említik, hogy Zeus megharagudva Lykaón és fiainak szentségtörésén, akik emberhússal kínálták meg, felborította az asztalt (*trapeza*), s innen kapta az esemény helyszíne a Trapezus nevet – az asztalt, nem pedig az oltárt (Apollodóros 3.81, Eratosthenés 8, Schol. Lyc. 481.).

<sup>15</sup> CLAY (1989): 119–123.

<sup>16</sup> Az Iliás XXIV.69. szintén áldozati lakomára használja a *dais* szót.

ember–isten határt, Hermés ezzel a rituáléval megtöri azt.<sup>17</sup> Vele szemben Burkert a leírást egy helyi áldozati rituálé bemutatásának tekinti, melyet egyszerűen nem ismerünk más forrásból. Hangsúlyozza, hogy Hermés két tette: a tűzcsiholás és egy újfajta áldozati lakoma feltalálása, Prométheusszal állítja párhuzamba Hermést – a tabuszegés minden további nélkül előírássá válhat a rítusban.<sup>18</sup>

Clay véleménye, hogy ezen a ponton fordulat áll be, aránylag könnyen cáfolható, mivel a Hermés identitásával kapcsolatos ambivalencia a jelenet előtt és után is megvan. A lakomajelenet értelmezésében kulcsfontosságú egy szó használata, mely egyszermind a legkevésbé megkerülhető jelzés a szövegben, ami arra utal, hogy ez vagy nem szakrális étkezés vagy annak egy nagyon szokatlan formája. A 130. sorban a költő az áldozati húst a *bosios* jelzővel illeti – ez a jelző pedig olyan dolgokra használható, melyeket a szakrális jog az emberek számára ír elő vagy nekik tilt meg.<sup>19</sup> A későbbiekben még egyszer felbukkan még szokatlanabb kontextusban a 172–173. sorban: ἀμφὶ δὲ τιμῆς / κἀγὼ τῆς ὀσίης ἐπιβήσομαι ἤς περ Ἀπόλλων. Itt Clay a szó használatát már úgy értelmezi, hogy Hermés az Olympos viszonyaiban járatlan, és nem tudja, hogy nem *bosió*-t, hanem *timé*-t kell szereznie.<sup>20</sup> Hasonlóan magyaráz egy másik problematikus szót: Apollóntól találkozva Hermés *kydos*-t (hírnevet) kér az istenektől – noha a *kydos* olyasmi, amit az istenek az embereknek szoktak adni, tehát ugyanaz a furcsa szóhasználat hol ilyen, hol olyan értelmezést kap.<sup>21</sup>

Valójában teljesen szükségtelen valamiféle jellemfejlődést vagy önmegismerési folyamatot látni a szövegbe; ami Hermést jellemzi, az elejétől végéig a kettősség: Hermés saját magára, saját istenségére vonatkozó képe, és az, ahogy ő, ill. a narrátor bemutatják Hermés környezetét, a szöveg egészében következetesen következetlen.

Hermés lakhelye hazatérése után rusztikus barlangból valóban templommá változik: πίονα νηῶν (Herm. himn. 148.), azonban már a himnusz elején maga Hermés is palotaként mutatta be, mikor önmagához énekelt himnuszt az éppen feltalált lanton: ἀμφιπόλους τε γέραιε καὶ ἀγλαὰ δώματα νύμφης, /καὶ τρίποδας κατὰ οἶκον ἐπηετανούς τε λέβητας. (Herm.himn. 61–62.).<sup>22</sup> Így a himnusz szövegén belül az is kétségessé válik, hogy mennyiben objektív tény Maia és Hermés „elhanyagoltsága” az emberek vagy az istenek részéről. Hermés így érzi, és ezt állítja, viszont az ő viszonya az objektív igazságokhoz általában véve kétséges, és énekével éppen saját maga cáfolja magát.

<sup>17</sup> KAHN, Laurence: *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, Maspero, 1978, 46.

<sup>18</sup> BURKERT, Walter: „Sacrificio-sacrilegio: Il 'trickster' fondatore”. *Studi storici*, XXV, 1984. 835–845.

<sup>19</sup> VERGADOS (2013): 341 és 371, CLAY (1989): 119–122.

<sup>20</sup> CLAY (1989): 128–131.

<sup>21</sup> CLAY (1989): 141.

<sup>22</sup> A Maia lakhelyén marháit kereső Apollón mindenütt kincseket talál: τρεῖς ἀδύτους ἀνώγε λαβῶν κληῖδα φαεινὴν / νέκταρος ἐκπλείους ἢδ' ἀμβροσίης ἐρατεινῆς / πολλὸς δὲ χρυσός τε καὶ ἄργυρος ἔνδον ἔκειτο, / πολλὰ δὲ φοινικέοντα καὶ ἄργυφα εἶματα νύμφης. (Herm. himn. 247–250). Nehezen feltételezhető, hogy a kincsek és az isteni élelmiszerek nem voltak már helyükön eleve, Maia barlangja egy istennő hajléka, és eleve az volt.

Nem valószínű, hogy valaha is lehetségessé válik eldönteni, hogy egy valós áldozati rítus *aition*ját olvassuk-e itt, de feltehetjük, hogy a himnusz eredeti hallgatósága sem volt liturgikus szakember, akik egyet mégis bizonyosan érezhettek: Hermés olyasmit tesz, ami rituális cselekménynek tűnik, hiszen isteneket invitál lakomára, azonban helytelenül használja a szükséges szókinccset, és maguk a cselekmények is értelmezhetetlenek. Ezen a ponton egy olyan hatásmechanizmus is működésbe léphetett, amit a mai olvasó már nem érzékel: a humor. Elképzelhető, hogy a kortárs hallgatóság rítus-paródiaként értelmezte a jelenetet. Hermés részt ad mind a tizenkét olymposinak – bár ezek listája városenként is eltért, meglehetősen bizonyosak lehetünk benne, hogy a himnusz hallgatói szerint Hermés egy volt közülük. Ha az étkezés áldozat, akkor önmagát is közéjük számította, egy isten önmagának bemutatott áldozata viszont a görög vallás keretei között értelmezhetetlen. Ha viszont Clayt követve a lakomát profán étkezésnek tekintjük, ahol a résztvevők főtt húst fognak fogyasztani, akkor felvethető, hogy Hermés istentársait is úgy próbálja vendégül látni, mintha emberek volnának. A gyermek isten szándékosan hagyja figyelmen kívül a szilárd isten–ember határvonalat, nem csak önmagára vonatkoztatva, hanem a többi olymposi isten esetében is.

Mindezek után úgy vélem, hogy a magának tiszteletet követelő gyermek-isten aligha saját isteni mivoltát akarja bizonyítani (istenektől született istenként halhatatlansága amúgy sem lehet kérdéses), hanem saját személyét és saját világát, melyből érkezett, kívánja az olymposi kultusz magasságába emelni. Hermés princípiuma valóban a folyamatos mozgás, a határok átlépése, ez a minőség vagy funkció viszont elválaszthatatlan egy másik ténytől: Hermés az Olymposhoz viszonyítva a periféria istene: a városhoz képest az erdő és a pásztorkodás, az istenekhez képest a nymphák és titánok világa, szélsőséges esetben az élethez képest a halál. A himnuszban nem az Hermés problémája, hogy nem isten, hanem az, hogy marginalizálódott isten, és ezen a helyzeten kíván változtatni.

Hermés jellemének megfelelően a lopást választja eszközként, hogy pozíciót szerezzen az olymposi pantheonban, ahová kívülállóként tör be. Hermés karakterének marginalizált volta természetesen nem a himnusz-költő találmánya, az isten karakterének sok vonása van, melyek a görög pantheon perifériájára helyezik. A himnusz-költő ezen vonások közül egyeseket felerősít, másokat háttérbe szorít.

Hermés marginális státusza elsődlegesen származásából adódik. Anyja, Maia egy nympa – még hozzá szokatlan nympa. A nymphák kultikus tisztelete elterjedt volt Görögországban – ez magával vonja, hogy Hermés aggodalmai az emberek ajándékainak elmaradásától nem reálisak – azonban kultuszuk színtere a lakhelyük: a szabad természet, kultuszuk ritkán emelkedik poliszkultusz rangjára, inkább egyéni devóció kérdése.<sup>23</sup> A *nympholépsia* kifejezés nem csupán a nymphák okozta betegségekre alkalmazható, hanem arra is, amikor egy ember irreálisan sok időt és

<sup>23</sup> LARSON, Jennifer: *Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore*, Oxford, Oxford University Press, 2001, *passim*.

erőfeszítést pazarol a nymphák kultuszának ápolására.<sup>24</sup> Természethez kötöttségük elválasztja őket az olymposi világtól.

A görög mitológiának kevésbé magyarázott jellegzetessége, hogy bizonyos figurák, elsősorban a természethez kötődő lények megkétszereződnek, és párhuzamosan léteznek mint tisztán isteni lények ill. halandó szörnyek, anélkül, hogy a mitológia bármiféle konzekvens rendszert teremtene alakjuk körül. Héraklés halomra gyilkolja a kentaurokat, azonban Cheirón kentaur halhatatlan isteni lény.<sup>25</sup> A Kyklópsok egy része Poseidón fiaként egészen evilági szörnyetegnek látszik, de más Kyklópsok az istenvilág legősibb generációjában születtek és ők készítették az istenek fegyvereit, így Zeus villámait is, melyek révén legyőzhették a gigászokat – ugyanakkor Asklépios halála után a bosszúszomjas Apollón megöli őket egyes szövegekben.<sup>26</sup> Hasonló kettősséget látunk a nympháknál is. Egy nympa lehet szorosan a fájához kötődő alacsony státuszú természeti istenség, aki fájával együtt él és hal, vagy ha élete messze túlnyúlik is az emberek élettartamán, de mégis véges.<sup>27</sup> Hermés anyja viszont kétségen felül istennő, és születése révén egy ősbibb istengeneráció leszármazottja.<sup>28</sup> E kettősségek mögött nyilvánvalóan egy olyan világkép áll melyben a régi és a messzi lényegében ugyanaz. Maia (s így vele együtt Hermés) helyzete a pantheonon belül így kettős, a himnusz istennőnek nevezi,<sup>29</sup> még Hermés sem tagadja gazdagságát (Herm. himn. 60–61.), azonban a nympakultusz alacsonyabb rendű természeti istenségeket tisztel. Nincs más a nagy istenek között, akinek anyja csupán nympa lett volna – Dionysos, Asklépios és Pán példáján azt láthatjuk, hogy még egy halandó nő fia is könnyebben válhat istenné. Bár Hermés az olymposiak közé kerül, mégis megőrzi korábbi kapcsolatait is, Hermést és a nymphákat gyakran tisztelték meg közös oltárokkal.<sup>30</sup>

Míg Maia nympa mivolta egyértelmű a költeményből, Maia származásáról a himnuszköltő szándékosan hallgatni látszik, pedig nagyszülei révén egy másik marginalizált helyzetű istencsoport részévé válik. Maia apja Atlas, egy titán, s ráadásaként a legsúlyosabb büntetéssel sújtott titánok egyike. Maiáról voltaképp nem is nagyon lehet többet tudni, minthogy Atlas lánya, Hermés anyja és az elárvult Arkasznak, Árkádia *hérós eponymos*-ának dajkája volt.<sup>31</sup> Nagyapja Iapetos, aki Kro-

<sup>24</sup> LARSON (2001): 14.

<sup>25</sup> Cheirón Kronos és Philyra Ókeanis fia: Pind. Pyth. VI. 22., Prob. Georg. III. 92–94., Ap. Rhod. II. 1131–1141., Hyginus Fab. 138.; Héraklés nyilatól megsebezve, úgy sikerül meghalnia, hogy halhatatlanságát ajánlja fel Prométheus szabadulásáért: Apollodóros II. 5.4., Aischylos: Prométheus desmotés 1026–1029. A többi kentaur Kentaurostól, s így Ixióntól és a felhő-Hérától származik.

<sup>26</sup> Theogonia 136–138., Apollodóros III. 10.4.

<sup>27</sup> Hésiodos frg.304., mely rejtvény formájában adja meg a nymphák hatalmas, ám mégis véges élettartamát. Nem ismerünk forrást, mely egyértelművé tenné, hogy mely nymphák halandók és melyek halhatatlanok, sem azt, hogy miért születnek egyáltalán bizonyos istennők nymphának.

<sup>28</sup> Maia Atlas és Pleióné Ókeanis lánya, így féltestvére Kalypsónak (Odysseia I. 52), aki nem csupán halhatatlan, hanem Odysseusnak is felajánlja a halhatatlanságot; nagybátyja Prométheus.

<sup>29</sup> Herm. himn. 154.: μητέρα δ' οὐκ ἄρ' ἔληθε θεὰν θεός...

<sup>30</sup> LARSON (2001): 26–27, 96–98.

<sup>31</sup> VERGADOS (2013): 219.

nosszal együtt kerül Tartarosba, nagybátyja Prométheus. Az általunk vizsgált, 4. számú nagy homéroszi himnusz ezt az anyai rokonságot említetlenül hagyja, azonban a homéroszi himnuszgyűjtemény egy másik, rövidebb Hermés-himnusz, mely a 18. számot viseli, és a hosszabb szöveg invokációját tartalmazza önálló himnusként, egy ponton megváltoztatja a szöveget: Maiát Atlas lányának nevezi.<sup>32</sup> A hosszabb himnusz költője ezt az anyai leszármazást teljességgel említetlenül hagyja, nem csupán a himnusz elején, a szülők megnevezésénél, hanem később is, amikor Hermés maga éneklie meg saját születését. A himnusz folyamán Hermés végig hangsúlyozza Zeustól való leszármazását, hogy ő Zeus fia, Apollón fivére. Nehéz feladat évezrednyi távolságból értékelni a hallgatás jelentését, nem tudhatjuk, hogy Maia szereplése az egykori hallgatóságban mennyire automatikusan idézte fel Atlas alakját és Hermés Olympos ellen lázadó rokonait, név szerint említetlenül maradnak, bár a Prométheusra való utalásokat a szakirodalom egyhangúan elismeri.<sup>33</sup> A költő mintha szándékosan akarná elterelni a figyelmet mindarról, ami Hermést a lázadó szerepére predesztinálná. A gyermek-isten létével és karakterével valóban megbontja az Olympos rendjét, de nem jelentkezik eschatologikus fenyegetésként (mint mondjuk a titánok és Prométheus, vagy Loki a skandináv mitológiában), ellenkezőleg: a szövegen belül az ő célja az, hogy éppenséggel része lehessen az olymposi rendnek. A költő csak egy talányos félsorral jelzi Hermés kapcsolatát az ősbibb istenekkel, mégpedig Hermés második dalában, melyet már Apollón előtt énekel. Ez műfajilag Theogonia, mely a legelső istenek között nevezi meg Mnémosynét, akit kapcsolatba hoz magával: ...ἢ γὰρ λάχε Μαΐαδος υἱόν. (Herm. himn. 430.).<sup>34</sup>

A következő elem, mely marginális helyzetbe hozza a gyermek istent, a születési hely, Árkádia. Egy nymphától elvárható, hogy lakhelye távol essék az emberlakta vidékektől és a civilizációtól, és ennél messzebbre már aligha lehetne menekülni. Nehéz meghatározni, hogy Árkádia elmaradott volta mikor vált véglegessé a görög kultúrában, azonban a himnusz keletkezése idején, ami a VI. század második felénél nem lehet sokkal korábbi, ez a kétes értékű dicsőség már összefonódott Árkádia nevével. Árkádia a görögség számára a történelem egy korábbi szakaszának fosszilis maradványa, és ez a megítélés éppen olyan hangsúlyosan jelenik meg az árkádiai önazonosság mítoszaiban, mint a kívülállók véleményeiben. Ez az Árkádia ennek ellenére, vagy éppen ezért, szoros kapcsolatban áll bizonyos istenekkel. Az árkádiaiak szívesen illették magukat a *proselénoi* megnevezéssel: hold előttiék. A megnevezés arra utal, hogy a terület népességének autochthoniája a Hold születése előtti időkbe visz vissza. Bár ilyen történet nem maradt fent, de valószínűsíthető, hogy

<sup>32</sup> GREENE, Elizabeth S.: „Revising Illegitimacy: The Use of Epithets in the Homeric Hymn to Hermes”. *The Classical Quarterly*, LV, 2005. 343, 4. lábjegyzet. A 18. himnusz 4. sorában Ἀτλαντος θυγάτηρ szerepel a 4. himnusz νύμφη εὐπλόκαμος szavai helyén.

<sup>33</sup> BURKERT (1984); CLAY (1989): 116. Kerényi Károly különösen erősen hangsúlyozta ezt a titáni jelleget Hermés-tanulmányában: KERÉNYI Károly: *Hermés a lélekvezető* (ford. Tatár György), Budapest, Mérleg, 1984, 12, 32, 40.

<sup>34</sup> VERGADOS (2013): 511.

létezett olyan mítosz, mely Seléné születését valamiképpen Árkádiához kötötte.<sup>35</sup> Még ennek hiányában is, Árkádia és a sötét, hold nélküli éjszaka – az az éjszaka, mely egyszermind a tolvaj Hermésnek is eleme<sup>36</sup> – kapcsolata Árkádián kívül is egyértelmű volt a görögök számára. A második isten Hermés, akinek születését általában a Kylléné hegység barlangjaiba helyezték. Bár felmerült a *Kyllénaios* jelző alternatív etimológiájának lehetősége is, a himnuszköltő számára a jelző egyértelműen az árkádiai hegyvidékre utalt.<sup>37</sup> A harmadik isten a legárkádiaiabb, maga a kecskelábú vagy egészen kecskealakú Pán. A groteszk, fallikus, pánikot keltő Pán isten Hermés fia, de kapcsolatuk eredetileg talán ennél szorosabb is lehet. Nyelvi alapon felvetették a lehetőséget, hogy a Pán megnevezés voltaképpen Hermés korábbi neve is lehetett, s így végső soron ugyanannak az istenségnek egy árkádiai és azon kívüli vetületével van dolgunk.<sup>38</sup>

A hely és az ősök a lehető legtávolabbra taszították a kis Hermést az Olympos világtól, ezt csak fokozzák fogantatásának körülményei. Első pillantásra nincs benne semmi különleges, hogy Zeus gyermeket nemz egy istennőnek vagy halandónak, aki nem a felesége – elvégre ez a tevékenység népesítette be az Olymposzt, s részben a földet is. Azonban a himnuszköltő úgy tesz, mintha itt megcsalásról volna szó: Maia és Zeus éjjelente találkoznak, elrejtőznek az istenek és emberek, de különösen Héra szeme elől, s mi több, a gyakorító igealak hangsúlyozza, hogy hosszabb kapcsolatról volt szó, nem csupán egyszeri találkáról, melynek egyedüli célja egy új istenség születése volt; Zeus és Maia a szó legújkoribb értelmében szeretők.<sup>39</sup> Ez a megközelítés nem ellentétes a korábbi hagyománnyal: Hésiodos a Theogoniában Zeusból poligám istent csinál, fontosabb istengyermekei házasságokból születnek, Métis, Eurynomé, Démétér, Létó éppúgy Zeus feleségei voltak, mint Héra. Ezekkel szemben Hermés, csakúgy mint a halandó nőtől születő Dionysos, nem házasságból született.<sup>40</sup> Ennek egyik következménye hatással lehet a születendő gyermek karakterére, akinek a nemzése is lopás volt és hazugság.<sup>41</sup> A másik következmény talán még súlyosabb Hermésre nézve. Az emberi házasságjog fogalmait és rendszerét nem szokás alkalmazni az istenek világára, ha viszont a költő ezt megtette him-

<sup>35</sup> BORGEAUD, Philippe: *The Cult of Pan in Ancient Greece* (trans. K. Atlass, J. Redfield.), Chicago–London, The University of Chicago Press, 1988, 6–7. A bukolikus lírát csak Vergilius kapcsolja össze Árkádiával, a hellenisztikus görög szerzők nem.

<sup>36</sup> A himnuszban éjszaka indul rabolni: Herm.himn. 66–70, 284, 289: Apollón a fekete éjszaka társának nevezi: μελαίνης νυκτός ἔταιρε; 358: bölcsőjében a fekete éjszakához hasonlít: ἐν λίκνῳ κατέκειτο μελαίνῃ νυκτὶ ἑοικώς; 578: az éjszakában járva hol segíti, hol rászedi az embereket.

<sup>37</sup> VERGADOS (2013): 220.

<sup>38</sup> WEST (2007) 282–283: a védikus ind Pūšan neve etimológiailag összekapcsolható Pánéval, funkcióit tekintve részben Pán, részben Hermés feladatköreit fedi át.

<sup>39</sup> CLAY (1989): 109; VERGADOS (2013): 5–10, 224, 226; Kerényi (1984): 35 még tovább megy, mikor megengedi a *betaireié* jelző „hetériai” értelmezését, s felveti a gyanakvó kérdést, hogy vajon honnan származott Maia vidéki nymphához nem illő gazdagsága.

<sup>40</sup> Hésiodos Theogonia 938–939.

<sup>41</sup> ADORJÁNI Zsolt: „A tolvajok istene? Megjegyzések a homérosi Hermés-himnuszhoz”. *Antik Tanulmányok*, LVI, 2012. 8–9.

nusza bevezetésében, le kell vonni az ebből fakadó következtetéseket: a két isten ugyan nem követ el házasságtörést, hiszen Maia nincs férjnél (ellentétben Aphrodité és Arés sokkal botrányosabb kapcsolatával), viszont nem is házások, ebből következőleg a születendő gyermek *notbos*, fattyú.<sup>42</sup> Ez a kifejezés az istenek világában értelmezhetetlen, s a költő természetesen nem merné ezzel a szóval illetni az istent, de a lehetőségét éppen ő maga teremti meg, amikor hangsúlyozza Maia és Zeus kapcsolatának jellegét. A törvénytelen születés az archaikus görög kultúrában nem csupán egy kellemetlen bélyeg, hanem veszedelmes ómen, a törvényes apa nélkül született gyermek *teras*, egyfajta torzszülött, akit szabad elpusztítani.<sup>43</sup> A kitaszított baljós szerepe nem csak ominózássá, hanem numinózássá is teheti a gyermeket, a mitológiában és a történeti legendákban nem csupán *pharmakos*-ként, hanem *ktistés bérós*-ként is feltűnnek: a kolónialapító expedíciók vezetői, kezdeményezői gyakran rendelkeznek olyan testi jegyekkel, melyek más körülmények között kiközösítetté tehetnék őket, például sánták, s ezzel párhuzamosan gyakran törvénytelen születésűek.<sup>44</sup> Az apátlanság itt a sántaság, felemáság egy metaforikus formája. Fogantatásának körülményei ezzel a csoporttal rokonítják Hermést is.

A származásából következő marginalizáció nem csupán kikövetkeztethető a mítoszból, hanem olyan tény, melyet a szöveg és a címszereplő expliciten állít, s egyszerűsre ez adja a gyermek isten tetteinek fő motivációját is: Hermés az az isten, akinek ki kell harcolnia isteni kultuszát. Ez a motívum nem egyedülálló a görög mitológiában, annál inkább a módszer, amit a gyermek választ. A tisztelet, amire vágyik kettős: az istenek és az emberek részéről is elvárható, s mintha az utóbbi lenne a fontosabb: elvégre az isteni kultusz, az isteneknek kijáró ajándékok nem a

<sup>42</sup> Ezt az illegitimitást hangsúlyozza GREENE (2005): 348: Hermésnek el kell magát ismertetnie vér szerinti apjával, hogy bejusson az Olymposra, de teljesen nem szabadulhat meg születése következményeitől, a himnusz végén is Maia fiának nevezik és nem Zeusénak, s helyzete alárendelt marad Apollónéhoz képest. Érdemes itt továbbvinni az emberi világból vett analógiákat: Zeus gyermekeinek a többsége halandó nőktől született, ezek a kapcsolatok jogi és morális szempontból nagyjából ugyanabba a kategóriába sorolhatók, mint a rabszolganők és tulajdonosaik közötti viszony, Zeus és egy halandó nő közötti szakadék túl mély ahhoz, hogy a konszenzualitás kérdése egyáltalán felvethető legyen, így viszont morálisan sem értelmezték a történeteket. Amikor a mitológiai szükségszerűség azt diktálta, hogy két egymással házassági kapcsolatban nem álló istenségnek szülessen közös gyermeke, akkor szívesen vezették be a narrációba a nemi erőszakot, így pl. Poseidón és Démétér esetében, ez úgy tűnik, kevésbé vetett rossz fényt a férfi istenre, mint amit a házasságon kívüli kapcsolat vetett volna az istennőre. Maia és Zeus kapcsolatában viszont mind az egyenrangúság, mind a kölcsönösség jelen van – ha nem Maia, hanem a görög hallgatóság szomszédasszonya tenne ilyet, azon nyomban erkölcsstelen perszónává minősülne.

<sup>43</sup> OGDEN, Daniel: *The Crooked Kings of Ancient Greece*, London, Duckworth, 1997, 10–11: az isteni harag következménye a normális reprodukció megszakadása az emberi és az állatvilágban is; Ogen első példái Hésiodostól származnak (Erga 179–182, 225–251), ahol a világ normális állapotát az fejezi ki, hogy a gyermekek hasonlítanak apjukhoz, a rend megbomlását pedig a hasonlóság elvesztése. A helyek nem torzszületésekre utalnak, hanem házasságtörésből született gyerekekre, Aristotelés (*De generatione animalium* 767b6) pedig ki is mondja, hogy a gyerek, aki nem hasonlít szüleiére, valamilyen *teras*. Házasságon született gyerekek kitétele: OGDEN (1997): 13.

<sup>44</sup> MCGLEW, James F.: *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, 157–182.

többi istentől, hanem az emberektől érkeznek elégetett zsíros combok formájában. Hasonló szituációban Dionysos egészen direkt eszközökkel bizonyítja saját istenségét az emberek előtt mítoszok tucatjaiban: akik nem ismerik el az új istent, azok rövidesen a tébolyból feleszmélve döbbennek rá, hogy kiirtották saját családjukat. A Hermés-himnuszban az emberiségnek meglepő módon mellékszerep is alig jut, bár a szöveg többször hangsúlyozza, mennyire hasznos Hermés az emberek számára. A gyermekisten az emberek áldozataira vágyik, de ezt nem tőlük akarja kicsikarni, hanem olyan funkciókat akar megszerezni, melyek hasznossá tehetik az emberek számára, s természetének megfelelően úgy dönt, hogy e funkciókat nemes egyszerűséggel ellopja. Ez a rövid összefoglalás azonban elmosza a szöveg egy jellegzetes problematikáját, ti. az isteni csecsemő nagyon akar valamit, de nem egyértelmű, hogy ő maga tudja-e, mit akar. Clay értelmezésében amit Hermés akar, az a saját *timai* megszerzése, azonban nem érti meg, hogy ez miben különbözik a *bosié*-től, ami az emberek részéről érkező ajándékokra vonatkozik.<sup>45</sup>

Az azonban nem tűnik úgy, mintha Hermést valóban érdekelnék a *timé*-k. Az agresszív, követelőző csecsemő a lehető leganyagiasabb módon gondolkodik: ajándékokat akar, azonban nem egészen érti, hogy ezt hol kaphatná meg, pontosabban úgy tűnik, nem képes egymástól tisztán elválasztani az emberi és az isteni szférát. Áldozati ajándékokra vágyik, azonban nem az emberek közé indul, hogy kinyilvánítsa előttük istenségét, hanem az isteneket akarja meglopni. A *bosié* és a *kydos* szó inadekvát használatáról már beszéltem. A marhák levágása után a húst tizenkét adagra osztja, ami egy isteneknek bemutatott áldozat szándékára utal, közéjük sorolva magát is, azonban mégsem mutatja be az áldozat rítusát, csupán szétosztja a sült húst a címzettek között, ezzel egészen emberi lakomára invitálva meg őket. Ez a hozzáállás nem változik a szövegben, az isteni gyermek nem érzékeli tisztán a határvonalat az isteni és az emberi szféra között. Ez a fogyatékos talán nem meglepő egy olyan istennél, akinek funkciója a határokon való átlépés, Hermés az igazság és hazugság, a jó és a rossz közötti határvonalat sem érzékeli jobban, azonban az már meglepő, hogy a himnusz szövegén belül senki nem világosítja fel tévedéséről.

Az isteni csecsemő előtt számos nyitott kapu állna: követelhetne a halandóktól is ajándékokat, vagy kérhetne az istenektől még betöltetlen feladatköröket, a hírnökét, vagy a lélekvezetőét. Ehelyett a konkrét fizikai ajándékokat az isteneknél keresi, és ellopja Apollón marháját, majd feladatokat követel, de éppen azt, ami Apollón karakterének gerincét alkotja, a jóslást.<sup>46</sup> Módszerei finomodnak a szöveg folyamán, a direkt agressziót végül felváltja a kompromisszum és a csere, Hermés a lantot kínálja fel cserealapként, s az eredmény végül két karakterisztikusan apollóni funkció, a zene és a jóslás kettéosztása lesz, méghozzá hierarchikus alapon: az alacsonyabb értékű feladatok kerülnek át Herméshez.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> CLAY (1989): 131.

<sup>46</sup> VERGADOS (2013): 546–548: sokan vonták kétségbe a himnusz befejező részének eredetiségét, éppen azért, mert követeléssel Hermés Apollón rangját próbálja elbitorolni, bár egyébként stilisztikai törés nem figyelhető meg a szövegben.

<sup>47</sup> Bár Hermés nem kimondottan jós-isten, de mégis ismert ilyen szerepkörben is, vö. VERGADOS (2013):

Apollón eleinte elutasítja kisöccse kérését, mivel Zeus csak neki engedte meg, hogy kinyilatkoztassa Zeus terveit, azonban később egy nehezen értelmezhető passzusban a jóslás egy titokzatos módszerét, ami bizonyos „méh-leányokkal” kapcsolatos, átruházza Hermésre.<sup>48</sup> Egyes kutatók a méh-leányokat a Thriai nymphákkal azonosították egy kétszáz éves szövegjavítás alapján.<sup>49</sup> Ezek a Thriainymphák egy Philochoros töredék szerint (FrGrHist 328 F195) a Parnassos hegy oldalában élő nymphák, Apollón nevelői, akik hárman vannak, az ő nevükből ered a jósló-kavicsok *'thriai'* megnevezése, valamint a *'jósolni'* jelentésű *θηῖσθαι* ige.<sup>50</sup> Apollodóros mitológiai kézikönyvének párhuzamos passzusában Apollón ajándéka Hermésnek a jóslókavicsok.<sup>51</sup> Ez azonban eltér a himnusz szövegétől, a himnusz nem említ kavicsokat, méh-leányokról beszél, akiknek a jóstehetsége valamiféle extatikus állapottal van kapcsolatban, nem pedig sorsvetéssel: a görög szöveg „*θυίω*” igéje kimondottan a divinációs extázisra utal. Amikor ettek a mézből, akkor jóslataik igazak. Ezek a méhek még rejtvényben sem utalhatnak jóskövekre. A méhek jelenléte gyakori a jósdák eredetmítoszaiban: egy mítosz szerint a delphoi jósda elődjét méhek építették viaszból, a lebadeiai jóshelyet méheket követve fedezték fel.<sup>52</sup> Tehát amit Hermés kap, módszereiben nem különíthető el világosan az apollóni divinációtól, így megmagyarázatlanul marad, hogy miért alacsonyabb rendű. Azaz mégis kapunk valamiféle magyarázatot, a méh-leányok jóslatai nem megbízhatók, csak a méztől eltelve jósolnak. Ez igaz lehet mindenféle hermési jóslásra, a himnusz több helyen hangsúlyozza, hogy Hermés ajándékai kiszámíthatatlanok. Azonban nem teológiai, hanem egy merőben gyakorlatias szempontból maga Delphoi és

566; HERTER, H.: „Hermes: Ursprung und Wesen eines griechischen Gottes”. *Rheinisches Museum*, CXIX, 1976. 234–236 – bár az utóbbi példái között Hermés lebadeiai megjelenése nem jós-isteni funkcióból ered, hanem inkább lélekvezetőként jelenik meg. Pharai Hermés jósdája: Pausanias VII.22.2–3.

<sup>48</sup> Herm. himn. 552–564.: *σεμναὶ γὰρ τινὲς εἰσι, κασίγνηται γεγαυῖαι, / παρθένοι, ὠκεῖησιν ἀγαλλόμεναι πεπερύγεσσι, / τρεῖς· κατὰ δὲ κρατὸς πεπαλαγμέναι ἄλφιστα λευκὰ / οἰκία ναιετάουσιν ὑπὸ πτυχί Παρνησοῖο, / μαντείης ἀπάνευθε διδάσκαλοι ἦν ἐπὶ βουσί / παῖς ἔτ' ἑὼν μελέτησα· πατήρ δ' ἔμὸς οὐκ ἀλέγιζεν. / ἐντεῦθεν δῆπειτα ποτώμεναι ἄλλοτε ἄλλη / κηρία βόσκοντα καὶ τε κραίνουσιν ἕκαστα. αἱ δ' ὅτε μὲν θυίωσιν ἀληθεῖην ἀγορεύειν / ἦν δ' ἀπονοσφισθῶσι θεῶν ἡδεῖαν ἔδωδῆν / ψεύδονται δῆπειτα δι' ἀλλήλων δονέουσαι. / τὰς τοι ἔπειτα δίδωμι.*

<sup>49</sup> VERGADOS (2013): 567.

<sup>50</sup> Szerinte a jósló kavicsokat Athéné találta fel, s Apollón számára értéktelennek bizonyultak. Egy közmondás eredt a mítoszból: πολλοὶ θριοβόλοι, παῦροι δὲ τε μάντιες ἄνδρες (sokan vannak a thriavető, de kevesen a jósök): VERGADOS (2013): 567. A jós-kavicsok ill. -kockák használatához: GRAF, Fritz: „Rolling the Dice for an Answer”. In: Sarah Iles Johnston – Peter T. Struck (eds.): *Mantiké: Studies in Ancient Divination*, Leiden – Boston, Brill, 2005, 51–98; a Thriai-jal való azonosítás, ill. a jós-nymphák kérdéséhez: SCHEINBERG, Susan: „The Bee Maidens of the Homeric Hymn to Hermes”. *Harvard Studies in Classical Philology*, LXXXIII, 1979. 1–28.

<sup>51</sup> Apollodóros III. 10.2.

<sup>52</sup> SCHEINBERG (1979): 17–19: méz és mézsör mint a jóslás inspirációs forrása. Trophónios jósdáját méhek segítségével fedezik fel: Pausanias IX.40.1. A második delphoi templomot méhek építették viaszból: Pausanias X.5. 9.; Plutarchos *De defectu oraculorum* 17, 420d. A templomépítő méhekhez: RUMPF, Andreas: „Bienen als Baumeister”. *Jahrbuch der Berliner Museen*, VI, 1964. 5–8.

Apollón sem megbízhatóbb, és ezt a himnusz sem titkolja: a delphoi jóslatok félrevezető volta éppen olyan axiomatikus volt a görögök számára, mint tévedhetetlenségük.<sup>53</sup> A jóslást tehát két altípusra osztják fel, különbségük oka nem módszertani, nem valamilyen rituális külsőség, sem a megbízhatóság gyakorlatias szempontja, hiszen mindkettő lehet megtévesztő. A két forma igazi és alapvető különbsége semmi más, mint az a triviális tény, hogy egyikük Apollóné, a másikuk Hermésé, a himnusz szövege ezen kívül nem kínál más megoldást.

A zene megosztása esetében Hermésé a kezdeményezés, hiszen feltalálja a lantot, és két alkalommal használja is.<sup>54</sup> A lant átadása után Hermés a póriasabb pásztorsíp feltalálásával vigasztalódik. A funkcióknak ez a megosztása alapvetően elkerülhető lett volna, pontosabban a megosztás egyetlen célja éppen az, hogy sor kerüljön a megosztásra, a perifériáról újonnan felbukkanó istenség nem egyszerűen kitölt egy még üres ökológiai *niche*-t, ehelyett agresszív támadást intéz egy fontos olymposi isten ellen, majd alkukkal biztosítja helyzetét. Itt megkerülhetetlen az a kérdés, hogy miért éppen Apollón lesz Hermés áldozata. Apollón tekinthető az olymposi rend/*kosmos* egyfajta reprezentánsának,<sup>55</sup> jelentősége lehet annak a ténynek, hogy Apollón a beavatások istene, s a himnusz cselekménye Hermés szempontjából esetleg értelmező egyfajta *rite de passage*-nak.<sup>56</sup> Hermés és Apollón között több érdekes párhuzam figyelhető meg.<sup>57</sup> Mindketten a szakrális kommunikációs egyes formáinak istenei, a mítoszban Hermés közvetíti az istenek szándékait, a valós életben viszont Apollón. Legalább ennyire fontos az is, hogy ki *nem* válik célponttá, ez pedig Zeus. Hermés nem kíván a *kosmos* ellen lázadni, mint a titánok, csupán az őt megillető helyet követeli.

Pedig a kis Hermés alakjában minden adott, hogy felnöve valós fenyegetést jelenthessen az olymposi rendre. Hermés 'szemérmertlenségbe öltözött' (ἀναιδείην ἐπιειμένε 156.) még saját mamája szerint is, bárhova behatoló tolvaj (διεπτύσιον κεραιστήν 336.), csalárd (κέρτομον 338.). Azzal fenyegetőzik, hogy rablóvezérként fogja kifosztani Apollón szentélyét – ugyanakkor jogainak érvényesítését nem tőle, hanem apjától, Zeustól, várja (εἰ δέ κε μὴ δῶησι πατήρ ἐμοῦς... 175. sor). Nem csak lop, hazugságait két alkalommal kis híján hamis esküvel erősíti meg; nem csak Apollónt, hanem Zeust is megpróbálja becsapni, elhítelve velük, hogy a megígért eskü kimondása megtörtént.<sup>58</sup> Mi több, maga követeli Apollóntól, hogy menjenek Zeus

<sup>53</sup> Herm. himn. 540–549.: Apollón megtévesztő választ ad, ha a jóslatkérő nem érdemel mást, ám az ajándékot így is elfogadja.

<sup>54</sup> Hermés énekeihez: VERGADOS (2013): 4–8; VERGADOS (2011): 95.

<sup>55</sup> CLAY (1989): 101–102; FLETCHER (2008): 31.

<sup>56</sup> VERGADOS (2011): 94; FLETCHER (2008): 31; JOHNSTON, Sarah Iles: „Myth, Festival, and Poet: The 'Homeric hymn to Hermes' and Its Performative Context”. *Classical Philology*, XCVII, 2002. 112–115, marhalopás szerepe felnőtté avatási rítusokban: 119.

<sup>57</sup> Bár az Argeiphontés jelző Hermés szokásos epithetonja, Apollón mellett is előfordul: DAVIS, S.: „Argeiphontes in Homer – The Dragon-Slayer”. *Greece and Rome*, XXII, 1953. 33–38; Apollón mint Argeiphontés: Sophoklés frg. 1024. JOHNSTON (2002): 126: az olympiai páros oltároknál Hermés Apollónnal osztozott.

<sup>58</sup> FLETCHER, Judith: „A Trickster's Oath in the Homeric Hymn to Hermes”. *The American Journal of Philology*, CXXIX, 2008. 19–46.

elé (Herm. himn. 312.). Hazudik és lop, és nem kedvtelésből, nem azért, mert ez jelleme része, hanem haszonszerzés szándékával. Mindez talán elvárható egy *trickster* istenségtől, azonban viselkedését könnyen minősíthetnék pszichopatologikusnak.

A himnuszköltő azonban mindezt nem akarja az Olympos elleni valós fenyegetésként ábrázolni, és ennek legfontosabb eszköze a tettes életkora. Senki egy pillanatig sem hiszi el Hermés hazugságait – ez megvédi az Olymposzt, azonban egy felnőtt Hermést elfogadhatatlanul gyengének ábrázolna. A gátlástalan hazugságok sorozata egy felnőtt embert vagy istent a *moral insanity* gyanújába keverhetne, azonban egy kisgyerek kreatív fantáziájának terméke is lehet. Az olvasó, antik és modern, arra kényszerül, hogy Hermést követve egyszerre lásson maga előtt egy pár éves, „furcsa” kisgyereket és egy intellektuálisan érett és meglehetősen veszélyes felnőttet. Ennek a zavarba ejtő oszcillációnak egyik leggroteszkebb példája a 294–298. sor:<sup>59</sup> Apollón Zeus elé akarja hurcolni az „Argoszölőt”, aki szándékosan jósjelet küld gyomrából, ami az adott helyzetben csakis pukiként vagy büfiként értelmezhető, melyek felemlítése egy himnuszban legalább olyan váratlan, mint egy tudományos cikkben.<sup>60</sup> Apollón, szembesülve a közismert ténnyel, hogy egy csecsemő mindkét végén ereszt, elővigyázatosan inkább eldobja a babát. Ami történik, a legnormálisabb csecsemőviselkedés – ez a csecsemő viszont az imént vágott le két tehenet, feltalálta a lantot, s még az „ómen” is szándékosan, manipulatív célból érkezett. A hallgató, olvasó egyik nézőponttól sem tekinthet el.

Hermés intellektusa egy felnőtté, azonban kreativitása egy gyermeké, találmányai, melyekből számos akad a szövegben, nem egy tapasztalt bölcs, tudós vagy varázsló ötletei, hanem egy gyerek játéka, aki képes rá, hogy a tárgyakat egyszerre lássa a maguk unalmas fizikai valójában és valami többnek, másnak is. Megpillantva a teknősbékát, már a lantot látja maga előtt. A lant végig vele van, míg Apollónnal tart, és nem kapunk rá utalást, hogy elrejtene pólyája alá (már ha ez fizikailag lehetséges volna egyáltalán), azonban sem Apollón, sem más nem ismeri fel a tárgy rendeltetését, egészen addig, amíg a gyermek meg nem pendíti a húrokat a 418. sorban.<sup>61</sup> Hermés nem (csak) azért hazudik, mert amorális, hanem mert egy olyan

<sup>59</sup> τότε δὴ κρατὺς Ἀργειφόντης / οἰωνὸν προείηκεν ἀειρόμενος μετὰ χειρῖν, / τλήμονα γαστρὸς ἔριθον, ἀτάσθαλον ἀγγελιώτην. / ἔσσυμένως δὲ μετ’αὐτὸν ἐπέπταρε τοιοῦτο δ’ Ἀπόλλων / ἔκλυεν, ἐκ χειρῶν δὲ χαμαὶ βάλε κύδιμον Ἐρμῆν.

<sup>60</sup> VERGADOS (2013): 441. A *trickster* figuráknak tipikus vonása a szégyenérzet hiánya (DOTY (1997): 56), könnyen keverednek olyan szituációkba, melyek az adott társadalom számára minősíthetetlenül szégyenteljesek, így az európai mitológiákban pl. Loki nem egy története, aki csak úgy tudja megakadályozni az Asgardot építő óriást a munka határidős elvégzésében, s így elkerülni a fizetség kiadását, hogy kanca alakjában elcsábítja az óriás lovát. A végeredmény Odin hatlábú lovának, Sleipnirnek a születése.

A lant mellett feltalálja, hogyan kell tüzet gyújtani, elköveti az első rablást, ami szintén egyfajta találmány, nyomait elvátoztatandó feltalál egy furcsa lábbelit. Adorjáni Zs. ez utóbbit a szárnyas saru valamiféle előképének tekinti: ADORJÁNI (2013): 3. Hermés találmányai: CLAY (1989): 107, 7. jegyzet, 112.

<sup>61</sup> Hermés több alkalommal igazgatja pólyáját, pelenkáját, de egyik hely sem utal rá, hogy elrejtene valamit (Herm. himn. 237, 306, 338). Itt nem értek egyet Adorjánival (2013: 8), aki úgy gondolja, hogy a lant bűnjel lett volna a történetben, s Hermés ezért igyekszik eltakarni.

világban létezik, ahol egyszerre két dolog is lehet igaz, és a hallgatóságot is bevonja saját világába.

Kiindulópontunk Hermés marginális státusza volt. Hermés párhuzamokat mutat Prométheusszal, bár ő nem ellopja a tüzet az istenektől, hanem feltalálja, hogyan kell istenek nélkül tüzet gyújtani. Prométheusz becsapta Zeust a mékónéi áldozatnál, Hermés egy újfajta vendégségbe hívja el az olymposiakat. Hermés sikeresen valósítja meg, amire a titánok nem voltak képesek, beilleszkedni Zeus rendjébe, és ezt a *trickster*, a bajkeverő annak a révén éri el, hogy az „idegen” egy egészen speciális típusát képviseli: a gyermeket.

### *Abstract*

#### *The Hymn to Hermes as a Creation Myth*

*In her excellent study on the Hymn to Hermes, Clay interpreted the text as a special creation myth. The goal of Hermes, the last-born among the gods, is to be accepted by the pantheon of the Olympian gods, and through this struggle he adds his principium, which is the ability of moving and changing, to the perfect but still static universe. In my interpretation, the theme of the hymn is not the 'identity crisis' of Hermes. Rather, the result of his actions is the integration of the periphery, of nature, of the titanic and chaotic aspects of the world into the order of the kosmos, as the last step of the creation. Hermes arrives from the peripheries of the mythical world: his ancestors are titans, his mother is a nymph, he was born from an extramarital relationship, he lives in the remote and primitive Arcadia. As a trickster deity he was issuing a direct challenge to the Olympian order, attacking his half-brother Apollo, and demanding his main divine function, divination. The poet presents the young god as a danger to the order of the Olympus, but at the same time he takes the edge off the conflict by the characterization of Hermes: he is a child for whom the meaning of truth is not the same as for an adult and the strict oppositions of the world are blurred in his mind. This quality is also the source of his creative intelligence. When he meets the turtle, for example, he sees the lyre, while Apollo is unable to recognise the lyre even when seeing it. In the context of the hymn Hermes is a counterpart of Prometheus correcting the sins of the Titan: he invents a way of lighting fire without stealing the possession of Zeus, he invents a new form of divine banquet without offending the gods as Prometheus did.*