

A jós és a költő Iamos mítosza Pindaros 6. olympiai ódájában

Kulin Veronika

A görög irodalom alkotásaiban fennmaradt mitikus történetek, ha elbűvölőek és izgalmasak is, sokféleségükkel és különös fordulataikkal mégis sokszor zavarba ejtőek a mai olvasó számára. Nemcsak a mítosz belső logikája érthető nehezen, hanem az adott műalkotáshoz való viszonya, korabeli közönsége számára közvetített üzenete is, leginkább pedig az, hogy mit is kezdhetünk vele mi, akik az elbeszélés célzott közönségénél jó két és fél ezer évvel később élünk. Ami a mítosz-elméleteket és mítosztértelező iskolákat illeti, ezek története itt nem ismertethető. Elegendő talán utalni arra, hogy nagyon különböző szempontokból közelíthető meg a mítosz mibenlétének kutatása. Egyrészt elemezhető a mítosz gondolkodási formaként, megismerési, világertelmezési módként, vizsgálható a „mitikus logika” háttere és szervező elvei. Másrészt fontos szempont, milyen funkciója van a mítosznak egy adott kor adott társadalmában, hogyan kapcsolódik más, társadalmi és vallási struktúrákhoz. Az előzőektől kevésbé függetleníthető, mégis más jellegű kérdés az, hogy miben különbözik a mítoszelbeszélés más narratív formáktól (pl. a mesétől vagy a legendától).¹

Az alábbi elemzés egyetlen mitikus történeten keresztül ezt a szövevényes problémakört szeretné megvizsgálni, s a mítosz megértéséhez egy sajátos szempont érvényesítésével igyekszik közelebb jutni. A kiindulópont az a felismerés, hogy a mítosz belső logikájának a magyarázata vagy a mítosznak mint speciális narratívának a meghatározása elválaszthatatlan annak a funkciónak az értelmezésétől, amelyet a mítosz egy adott társadalomban, illetve egy adott előadási szituációban betölt. A mítoszt tartalmazó költemény előadásának körülményei megvilágíthatják a mítosz aktuális funkcióját, és fordítva: a mitikus szimbólumok használata sokat elárul a költőnek (illetve költeményének) a hallgatósághoz való viszonyáról.

Különösen sokat segíthet a fenti kérdések tisztázásában egy olyan mitikus hős történetének az elemzése, aki a mítosz világában a tudás egyik szimbóluma, vagyis éppen annak a gondolkodásmódnak egyik szakembere, amelyet érteni szeretnénk. A jós (*mantis*) igen terhelt jelentésű, szimbólum jellegű *mítoszelem* a görög mitológiában, felidézése – mint más mitikus szimbólumoké – beláthatatlanul sokféle jelentést mozgósít.² Iamos, akinek története Pindaros 6. olympiai ódájában őrződött meg számunkra, egy ilyen *mantis* volt, a történeti korban élt Iamidák mitikus őse. Ahhoz, hogy történetének a költeményben betöltött szerepét értelmezzük és az elbeszélésnek a hallgatóságra tett hatását megértsük, mindenekelőtt tisztázni kell, milyen jelenségkörrel idéz fel a jós mint mitikus szimbólum. Nem várható kimerítő válasz erre a kérdésre, lehetetlen ugyanis teljes egészében felmérni, milyen asszociációk, tények, hangulatok társulnak akár csak egyetlen adott helyen és időpontban egy mítoszhallgató fejében a jóskok alakjához. Ennek a képzetszövevénynek néhány fontosnak tűnő vonását azonban megkísérelhetjük felvázolni a rendelkezésre álló források alapján.

A jós (*mantis*) az archaikus kori görögök számára a mítoszban is szereplő és a valóságban is létező figura volt. Maguk a görögök a *mainomai* (örjög) igével hozták a szót kapcsolatba,³ és az isteni tudáshoz valamiképpen hozzáférő szakembert értettek alatta. A jóskok kétféleképpen juthattak hozzá az emberi világon túlról származó

Pindaros, 6. olympiai óda

I. Arany oszlopokkal támasztva meg házunk jól épített előcsarnokát, mintegy csodás megaront fogunk építeni: a munka kezdetén messzire látszó homlokzatot kell alkotni. Ha [valaki] olympiai győztes lenne, (5) és [egyben] Pisában Zeus jós-oltárának gondnoka, és híres Syrakusa alapítótársa: milyen himnuszt ne kapna meg ez az ember, nem irigy polgártársakra lelve vágyott énekekben?

Tudja meg ugyanis Sóstratos fia, hogy ebben a saruban isteni a lába. Veszélytelen erények (10) sem a férfiaknál, sem a görbe hajókban nem állnak becsben; viszont sokan emlékeznek arra, ha valami szép dolgot fáradozással érnek el. Hagésias, neked is megfelelő az a dicséret, amelyet igazságos nyelvvél Adrastos zengett egykor az Oikleida jósnak, Amphiaraosnak, miután a föld elnyelte őt magát és ragyogó lovait.

(15) Amikor hét máglyát raktak a halottaknak, Talaionidas Thébában ilyen szót szólt: „Hiányzik hadseregem szeme, aki mindkettő volt: jó jós és jó dárda harcossal.” Ez [a szó] az ünnepi menet urához is illik, a syrakusai férfihöz. Bár sem veszekedős, sem túlságosan vitát kedvelő nem vagyok, (20) akár nagy esküt is teszek, és ezt világosan tanúsítani fogom neki: a mézhangú Múzsák bízzák rám.

II. Phintis, fogd hát be nekem minél gyorsabban az öszvérek erejét, hogy tiszta ösvényen vigyük a kocsit, és elérkezzek a férfiak (25) nemzetiségéhez is: ezek [az öszvérek] ugyanis a többiekénél inkább tudnak erre az útra vezetni, miután Olympiában koszorút nyertek; fel kell hát tárni nekik a himnuszt ajtaját: Pitánához, Eurótas leányához kell ma mennem időben:

Akiről azt mondják, hogy a Kronosfia Poseidónnal egyesülve (30) ibolyafüzes leányt szült, Euadnét. De elrejtette szüzi fájdalmát ruhája redőiben; ám a kitűzött hónapban elküldte szolgálóit, és megparancsolta nekik, hogy az Eilatida hősnek adják oda a csecsemőt, hogy gondoza, aki az arkadiai férfiak felett uralkodott Phaisanában, és az Alpheos jutott neki lakóhelyül; (35) ott nevelkedett [Euadné], és Apollón révén érintette meg először az édes Aphroditét.

üzenethez: vagy inspiráció által (intuitívan), vagy jelek értelmezése révén (következtetéssel).⁴ Tudásuk általában örökölt adomány volt: mind a mitikus, mind a történeti hagyomány jóscsaládokat tart számon, így például a mitikus Melanpodidákat, vagy a történeti korban élt Iamidákat. Az utóbbiak Zeus olympiai kultúrához kapcsolódnak, de jellemzőbb (főleg a mítoszban), hogy a jóskok vándorló szakemberek, ahogy erről az *Odysseia* is beszámol (XVII. 382–384). Az archaikus korban a sikeres látnok-orvosok⁵ keresett szakemberek voltak, akik földrajzi értelemben igen széles körben, felettebb szabadon mozoghattak.

A mitikus *mantisok* és a történeti kor jósai sok olyan vonással rendelkeznek, melyek az antropológiai és vallástörténeti irodalomból ismert sámánok és varázslók tulajdonságaival rokoníthatóak. Nem feltétlenül arról van szó, hogy történeti közül lenne szibériai vagy más sámánokhoz,⁶ csupán hogy a görög mitikus világban és az archaikus görögség világában léteztek olyan személyek, akiknek funkciója, módszerei, jellemzői a máshol sámánnak nevezett személyek jellemzőivel mutatnak rokonságot. A sámánizmust vagy inkább sámánságot⁷ itt univerzálisnak mondható jelenségként értem, felhasználva Mircea Eliade sokat kritizált definícióját,⁸ amely szerint a sámánizmus lényege az ekstázis, vagyis a sámán az önkívület szakértője, kapcsolatba tud lépni a túlvilággal, mágikus repülésre, égbeszállásra, alvilágjárásra, szellemi utazásra képes.

Az általános, nem kultúraspecifikus értelemben vett sámánság csaknem az egész világon ismert.⁹ Más kérdés, hogy ez a tapasztalatrendszer mennyire válik uralkodóvá egy társadalomban vagy vallási rendszerben, milyen jellegzetességei domborodnak ki vagy halványulnak el attól függően, hogy milyen más vallási formákkal, esetleg kidolgozott ideológiákkal találkozunk.¹⁰ A *mantisok* és a sámánok rokonsága mindenekelőtt abban áll, hogy ők a *szóbeli kultúrák* szakértői,¹¹ funkciójuk pedig az „orális tudás” felhasználása a közösségük számára az élet különböző területein: múltidézésben, jövőbe látásban, tanácsadásban, gyógyításban. Nem feleltethetők meg minden tekintetben egymásnak, de éppen ennek a dolgozatnak is egyik kérdése, hogy a sámán-, illetve a túlvilági utazás-szimbolika bizonyos elemei vajon nem jelennek-e meg a görög mitológia *mantisokhoz* kötődő történeteiben, és nem gazdagítják-e az ezeket a történeteket feldolgozó irodalmi szövegek jelentésszövetét.

Iamos történetét és a 6. olympiai ódát az alábbiakban ebből a szempontból vizsgálom. Ez a költemény az Iamidák, az olympiai Zeus-oltárnál tevékenykedő jóscsalád egyik sarja, Hagésias tiszteletére íródott, aki öszvérfogat-versenyen győzött Olympiában valószínűleg Kr. e. 468-ban.¹² Syrakusaiban élt, Hierón uralkodása alatt és az ő párthíveként; azonban – amint arról maga az óda is tanúskodik – kapcsolatot maradt arkádiai szülővárosával, Stymphalossal is.

A bevezetés (1–11) épület-metaforával indul: az óda „messzire látszó homlokzata” (*prosópon télauges*, 3) az ünnepelt érdemeinek felsorolása lesz: Hagésias hírneve nemcsak olympiai győzelmének köszönhető, hiszen Iamida leszármazott (Zeus jós-oltárának gondnoka, 5) és Syrakusai társalapítója is. Ezért semmiképp nem kerülheti el, hogy *nem irigy polgártársak vágyott énekeiben* részesüljön (7). Az ünnepelt mitikus előképe Amphiaraos, az a jóshéros, akit a thébai hadjárat után kocsistul elnyelt a föld. A felidézett jelenetben Adrastós, az argosi uralkodó sóhajtozik utána: *Hiányzik hadseregem szeme, aki mindkettő volt: jó jós és jó dárda harcossal* (16–17). Hagésiasra ugyanezek a szavak illenek, ami mellett a költő a Múzsák segítségével tanúskodni akar (19–21).

A második szakasz első néhány sora (22–28) a költemény megalkotását és az öszvérfogat hajtását foglalja egy képbe: Phintist, Hagésias kocsisát szólítja fel: fogja be az öszvéreket, hogy minél gyorsabban eljusson a költő a „férfiak nemzetiségéhez” (24–25), vagyis hogy elmesélhesse az ünnepelt nemzetiségének eredetét. Megnyitja a „hymnuszt ajtaját” (27) a gyors öszvérfogat számára, hogy Pitánához menjen, az arkádiai forráshoz. A versalkotás-utazás célja a mitikus múlt. A térben is megragadható úti cél (Pitana, a forrás) a következő vonatkozó mellékmondatban (29) már mitikus személyiség, aki Poseidóntól fogan, és megszüli leányát, Euadnét.

A mítoszbeszélés itt kezdődik, átíveli a második szakasz hátralevő részét, a teljes harmadik szakaszt, és a negyedik szakasz elejéig tart (29–70). A gyermek

Euadné (különösebb indoklás nélkül)¹³ elkerül Aipytoshoz, az árkádiai királyhoz, és nála nevelkedik. Apollón meglátogatja, s a fiatal lány terhessége feldühíti a nevelőapát, aki haragját elfojtva (37) Delphoiba utazik, hogy jóslatot kapjon a kialakult helyzettel kapcsolatban. Aipytos Delphoiba utazása (37–38) és hazaérkezése (48) közrefogja az Euadné születéséről szóló, hosszan részletezett beszámolót (39–47), amely átnyúlik a harmadik szakaszba. A gyermek könnyen „kijön” (*élthen*, 43) anyja belsejéből, és az anya – mint egy állat – a földön „hagyja” (*leipe*, 45) a csecsemőt, akit két kígyó mézzel táplál.

Aipytos hazajön (48), kérdezősködik a gyermek felől, de senki sem tud róla, mert *áthághatatlan cserjésben volt elrejtve* (54). Itt nyilatkoztatja ki Euadné a gyermek nevét (*Iamos*), melyet a szöveg az *ibolya* (*ion*) nevével hoz összefüggésbe (55–56).¹⁴ Iamos, miután felserdül, lemegy az *Alpheios* folyóhoz, és ott nagyapját, Poseidónt és apját, Apollónt hívja segítségül: „néptápláló tisztiséget” (*laotrophon timan*, 60) kér tőlük magának. Apollón hangját követve Olympiába kell mennie, ahol megkapja *a jóslás kettős kincsét* (65–66): igaz hangok felismerését és később (miután Héraklés majd megalapítja az olympiai kultuszt) a Zeus-oltár melletti jóshelyet (70).

Itt ér véget a mítoszbeszélés. Ahogyan a jelenből (és a földrajzi helyről) vonatkozó névmással csúsztunk át a mítoszba, itt újra vonatkozóí mondat vezet át a történelembe és a jelenbe (*ex hu*, 71). A vers hátralévő része először az Iamostól származó híres nemzetségről, az Iamidákról emlékezik meg (71–81), akiknek erényei mellé gazdagság és versenygyőzelem is társult, és ugyanezért nem ismeretlen számukra más emberek irigysége sem (71–76). A Hermész jóindulatáról biztosító, majd a költőnek Árkádiához való viszonyáról szóló sorok után előbb az óda megalkotására utaló szavak (*dárdaharcos férfiaknak fonva tarka himnuszt*, 86–87), majd az előadásra vonatkozó utasítások és kívánságok következnek (87–100). A megszólított, Aineias, a karvezető feladata, hogy biztassa a kart Héra dicsőítésére és Szirakusai megénekelésére. Itt kap helyet Hierón magasztalása (94–96), és a kérés, hogy az uralkodó fogadja szívesen „Hagésias kómosát” (98), vagyis a Stymphalhosból Szirakusaiba érkező Hagésias győzelmét ünneplő kart. A költemény egy gnómával és egy Poseidónhoz intézett fohással zárul (100–106).

Mit mond el Iamos mítosza a jós tudásáról, és miként szövik át a tudás szimbólumai ezt a költeményt? Mit árul el ezeknek a szimbólumoknak a használata a költemény és hallgatósága viszonyáról? Másképpen fogalmazva: milyenek mutatja magát ebben a költői műben a mítosz, és milyen funkciója van a mítoszbeszélésnek a költemény közegében? Főleg ez utóbbi szempontból fontos tudni, hogy a győzelmi ódák szóbeli előadásra készültek. Az irodalomtörténetek hagyományos felfogása szerint az *epinikiont* a győztes atléta hazájában, az őt köszöntő ünnepségen egy polgártársai közül álló kar énekelte el,¹⁵ melyet vagy személyesen a költő, vagy, ha nem tudott jelen lenni, egy ezzel megbízott karvezető irányított.¹⁶ Az előadás pontos lefolyását nem ismerjük, s arról sem lehet bizonyosat tudni, vajon hányszor adták elő, és esetleg később milyen alkalmakkor mutathatták be.¹⁷

A szóbeliség szempontja két tekintetben is termékeny. Egyfelől az óda számos helyen utal saját magára, sőt beszámol keletkezése körülményeiről: himnusznak (*hymnon*) hívja önmagát több helyen (6, 87, 106), éneknek, hangosan zengő dalnak (*aoidais*, 7; *agaphthenktón aoidan*, 91), máshol zengésről (*keladésai*, 88), édeszavú énekekről (*hadylogoi molpai*, 96–97), olvasunk. Az előadás énekes-táncos ünnepi menet keretei között jelenik meg (*kómos*, 18, 98), továbbá a feladatot a költőre bízó Múzsák is „mézhangúak” (*meliphthongoi*, 21).

Másfelől a mítoszbeszélés maga a szóbeliség közegéből származik, s a benne szereplő szimbólumok (egyben a költői tevékenység metaforái) magukban hordozzák a szóbeliségre és az orális-aurális kultúra gondolkodási struktúráira utaló elemeket.¹⁸ A hangzással kapcsolatos kifejezések a mitikus elbeszéléseket is sűrűn átszövik. Mind az első szakasz rövid mitikus utalása (Amphiaraoos és Adrastós, 12–17), mind a hosszabban elmesélt történet (Iamos születése és jóssá avatása, 29–71) hangzó (szinte drámai) jelenetek soraként tárul elénk. Adrastós igazságos nyelvvél (*endikas apo glóssas*, 12–13) mondja el (*phthenxat*’, 14) „énekét” (*ainos*, 12), és szót szól (*epos eipen*, 16) – ezután egyenes idézet következik (16–17).

De nem maradt rejtve Aipytos előtt mindig, hogy istentől származó gyermeket rejteget. Elindult hát [Aipytos] Pythóba, lelkében elnyomva kínzó gonddal kimondhatatlan haragját, hogy jóslatot kérjen erről az elviselhetetlen szerencsétlenségről. A lány pedig letéve bíbor- és sáfrányszín övét (40) és ezüst vizeskorsóját, sötét bozót mélyén szülte meg isteni elméjű gyermekét. Az aranyhajú [Apollón] a szelíd gondolatú Eileithyiat és a Moirákat állította mellé:

III. S kijött a belső részekből kedves szenvedések által Iamos a fényre azonnal. [Az anya] elfáradva (45) a földön hagyta: két ragyogó szemű kígyó táplálta az istenek akaratóból, a méhek ártalmatlan mérgével gondozva őt. A király pedig, miután [lovait] hajtvva megérkezett a sziklás Pythóból, mindenkit kérdegetett a palotában a gyermek felől, akit Euadné szült. Azt mondta ugyanis, hogy Phoibos nemzette,

(50) és a földlakók között minden halandónál kiemelkedőbb jós lesz, és sohasem fogja elhagyni nemzetségét. Így hirdette hát. Ők viszont azt bizonygatták, hogy se nem hallották, se nem látták az őt napja született gyermeket. Mert hiszen nádasban és áthághatatlan cserjésben volt elrejtve, (55) szőke és bíborlyák sugara öntözte puha testét: ezért az anyja kijelentette, hogy mindörökké nevezék őt

ezen a halhatatlan néven. A gyönyörűséges aranykoszorús Fiatalság gyümölcsét mikor elérte, lement az Alpheios közepébe, és hívta a messze földön uralkodó Poseidónt, az őst, és az isten-építette Délos ijhordó örét, (60) kérvén néptápláló tisztiséget saját magának, éjszaka, a szabad ég alatt. Visszhangzott az igazszavú atyai hang, s megszólította őt: „Kelj fel, fiam, és mindenki közös vidékére menj hangomat követve.”

IV. A magas Kronos-domb meredek sziklájához érkeztek, (65) ahol a jóslás kettős kincsét adta neki [Apollón], ekkor azt, hogy hazugságot nem ismerő hangot halljon, később pedig, amikor majd eljön a bátor Héraklés, az Alkaidák nemes sarja, és apjának sokak által látogatott ünnepet alapít, és a legnagyobb versenyjátékot [hívja létre], (70) Zeus magas oltáránál akkor jósdát alapítson, így parancsolta.

Innen az Iamidák Hellének közt híres nemzet-sége: boldogság is kísérte őket: tisztelve az erényeket feltűnő úton járnak: tanúskodik erről minden dolog; a gáncs más irigykedőktől fenyegeti azokat, (75) akik egyszer a tizenkét körű versenyen elsőként hajtottak a célba, és a nyájas Kharis dicső alakot adott nekik. Ha pedig a Külléné hegye alatt lakva, Hagésias, anyai rokonaid valóban

megajándékozták sokszor sok imával és áldozattal jámboran Hermészt, az istenek hírnökét, aki a versenyek és a versenydíjak osztályrészének ura, (80) és a derék emberek lakta Arkádiát tiszteli: ez [az isten], ó, Sóstratos fia, mennydörgő apjával együtt, bevégzi jószerecsédet. Éles hangú köszörűkő gondolata van a nyelvemen, amely szépfolysú fuvallatokkal közeledik hozzám, és én készséges is vagyok. Anyai nagyanyám stymphalosi, a virágzó Metőpa,

V. (85) aki lóhajtó Thébát szülte, kinek kedves vizét iszom, dárdaharcos férfiaknak fonva tarka himnuszt. Biztasd a társakat, Aineas, hogy először Héra Partheniát dicsőítsék, aztán tudják meg, vajon elhárítjuk-e igaz (90) szavakkal a régi gyalázatot, a „boiótiai disznót.” Megbízható hírnök vagy ugyanis, a széphajú Múzsák hírnökbotja, zengő dalok édes vegyítődénye:

Mondd meg nekik, hogy emlékezzenek meg Syrakusáról és Ortygiáról; amelyet Hierón tiszta pálcával, okosan kormányoz, és gondozza a bíborlábú (95) Démétért és fehérlovú lányának ünnepét s az etnai Zeus hatalmát. Édes szavú lantok és dalok ismerik őt. Ne zavarja meg boldogságát a kúsó idő, hanem fogadja kedves vidámsággal Hagésias ünnepi menetét,

amely otthonról jön haza a stymphalosi falaktól, (100) a soknyájú Arkadia anyját elhagyva. Jó, ha a viharos éjszakában a gyors hajóból két horgonyt vetnek ki. Az isten mindkét város lakóit szerezse, és sorsukat tegye híressé. Tengereken uralkodó úr, egyenes hajóutat adj, fáradozástól menteset, aranyorsójú (105) Amphitrité férje, himnusznak pedig növeld bájos virágát.

Kulin Veronika prózafordítása

A Delphoiból hazatérő Aipytos kérdezősködik (*eireto*, 48), és elmondja (*pha*, 48) Apollón válaszát. Euadné „kihirdeti” (*katephamixen*, 56), hogyan kell hívni gyermekét. A hangzás motívumaival leginkább telített rész az Iamosnak Apollónnal való találkozását leíró jelenetben található. Iamos hívja (*ekalesse*, 58) Poseidónt és Apollónt, kéri (*aiteón*, 60) tőlük a *néptápláló tisztséget*. Apollón világos szavú (*artiepés*, 61) atyai hangja (*patria ossa*, 62) visszhangzik (*antephtenxato*, 61), amit egyenes idézetben hallhatunk (62–63). Iamosnak apja „hangja után” (*phamas opisthen*, 63) kell mennie – sokkal inkább tűnik ez szó szerint értendőnek, mint csupán az engedelmesség metaforájának. A hangot követve érkezik el Iamos Olympiába, ahol megkapja a jósművészetet, melynek egyik eleme a már idézett „hazugságot nem ismerő hang” hallása (*phónan akuein pseudeón agnóton*, 66).

A jós ezen képességével áll élesen szemben az egyszerű emberek tájékozatlansága. Aipytos háza népe uruk kérdezősködésére csak azt bizonygatja, hogy ők bizony *se nem hallották, se nem látták* az öt napja megszületett csecsemőt (*ut'ón akusai, ut'idein*, 52–53). Sem a hallás, sem az értés nem mindenkié. A közösség tagjai nem mind alkalmasak arra, hogy a világban tájékozódjanak, és az esetleges észrevett jelenségeket értelmezni tudják: sem Aipytos, az uralkodó, sem háza népe nem képes erre. Ez a képesség a szakértők kiváltsága: az ódában a delphoi jósdáé és Iamosé.

Walter J. Ong *The Presence of the Word* című művében egész fejezetet szentel annak, hogy a hallást mint érzékelést, mint a világ megtapasztalásának módját leírja és értelmezza.¹⁹ A hang mindig valamilyen dinamikus forrásból származik (a hangot kiadó tárgy vagy élőlény mindenképpen mozog: rezeg), vagyis a hangadás mindig jelenvaló és eseményyszerű, erőt sugalló, hatást elérni képes jelenség. Mivel a hang mozgásból adódik, a tárgyak vagy élőlények belsejéből jön, következtetni lehet belőle a hangot kiadó tárgy szerkezetére. Az emberi hang is a test teljes részvételével képződik, egyéni és aktuális lelkiállapotot is tükröző, a személyiséget tudatlanul is leképező megnyilvánulás.

A hallgató ember az általa érzékelt világ középpontjában van. Hallás alapján pontosan észlelhető a tér: a világ közeli és távoli zengő tárgyak összessége. A hallásra támaszkodva, ellentétben a látással, nem a tárggyal állunk szemben, annak felszínét érzékelve, hanem az „aktualitás középpontjában”. Míg a látás a tárgyak egymás utáni felfogását teszi lehetővé (a fókuszpont állandó arrébb helyezéssel), a hallás egyszerre érzékeli a testet körülvevő térben bármilyen irányból és bármilyen messziről érkező akusztikus információkat. Míg a látás ideálja az elkülönültség (világos, kivehető formák), a hallásé az összhang, a harmónia. „A hang révén totalitásban lehetünk jelen, ami teljesség, telítettség. Természeténél fogva a hangvilágnak olyan mélysége, dimenziója, teljessége van, amelyet a vizuális világ (...) sosem érhet el.”²⁰

A jós a szóbeli (orális-aurális) kultúra szakértője, bölcse, a szóbeli társadalmak tudásának öröke, valóságának értelmezője. Példa erre éppen a vizsgált mítoszbeszélésben Aipytos jósdához fordulása. Tud a nevelt lánya teherbe eséséről, ám nem érti a jelenséget: hogyan és miért történt, mi a célja a történeteknek, és – főleg – miként kell ebben az ellenőrizhetetlen helyzetben viselkedni? Az élethelyzetek értelmezéséhez azok totális felfogására van szükség. Ez nem bontható le diszciplínákra: nem lehet egy helyzetre tudományos elemzések sora és összegzése után reagálni – nincs rá idő. A környezetet egyszerre, teljességében kell felfogni és reagálni rá. A jós tudása elsősorban ez: a hallás, a megfelelő tájékozódás, a tapasztalatok egészében való rendezése. Feladata (társadalmi funkciója) az, hogy ezt a tudást mások számára hozzáférhetővé tegye, vagyis helyzetet értelmezzen, és megmutassa a helyzetnek megfelelő (helyes) magatartást.

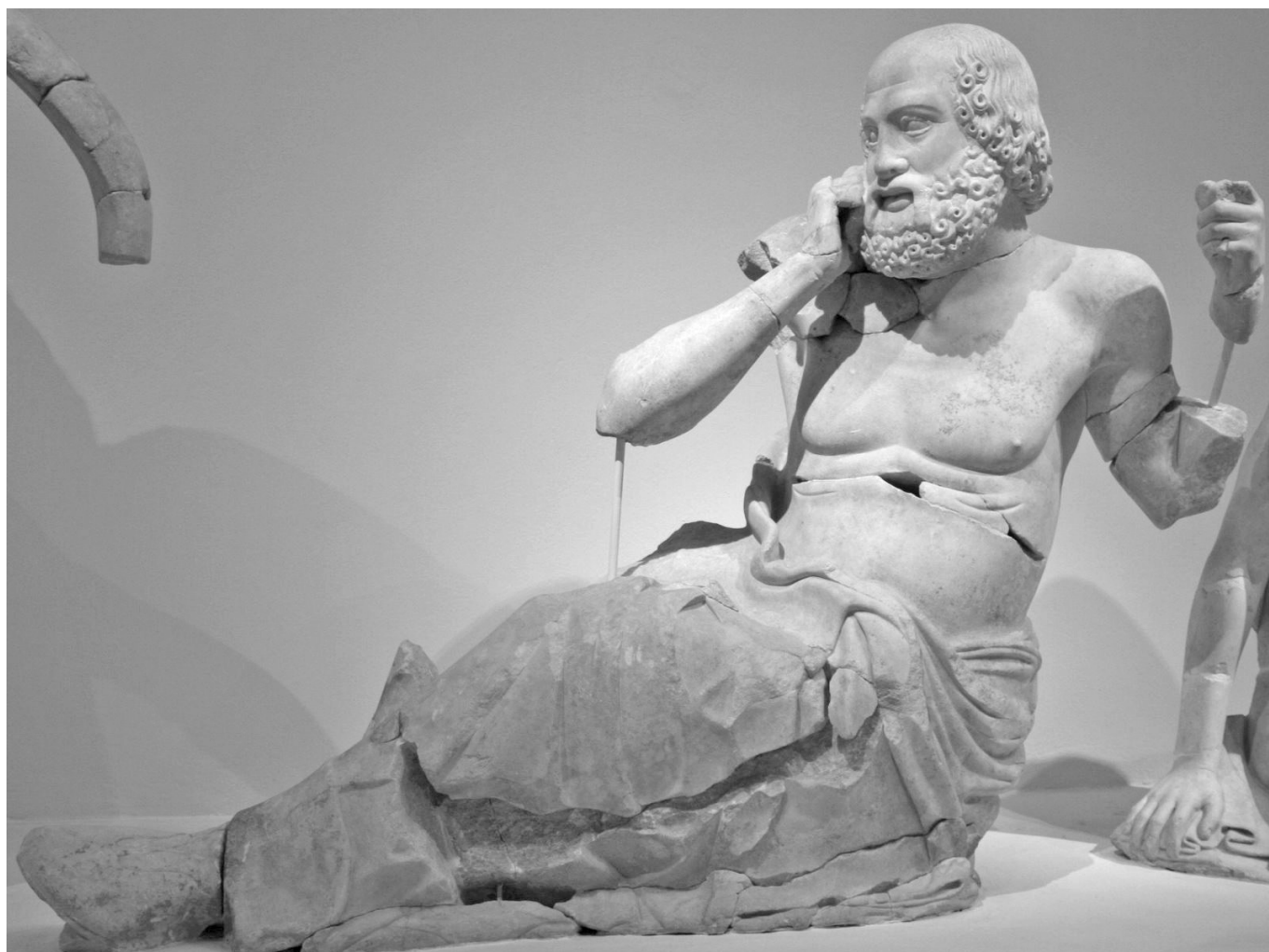
Mit mond el mindez a mítoszról, a költeményről és a költeménynek és hallgató-ságának viszonyáról? A mítosz mint a történetek alapanyaga, úgy tűnik, a szóbeli kultúrák valóságról szerzett tapasztalatainak szimbólumokban való megfogalmazása. Elemei olyan „tárgyak” (tételek), melyek a valóságos élet tárgyaihoz hasonlóan nagyon sokféleképpen felfoghatók, egymáshoz képest úgy helyezkednek el, mint a valóságos tér tárgyai, vagyis nem hierarchikusan, és nem tudományos kritériumok alapján elrendezve. Jelentésük és értékük környezetüktől, a situációtól és a tapasztaló ember szempontjától függ.

A költő – a jóshoz hasonlóan – bölcsé ennek a kultúrának. Túl azon, hogy a görög (és nem csak görög) hagyományban általános és jól ismert gondolat a jós és költő rokonítása,²¹ a tárgyalt költemény motívumrendszere is pontosan utal erre a kapcsolódásra. A 22–28. sorban megfogalmazott utazás-metaphora szövegszerűen kötődik a nem sokkal előtte (14) szerepelt jós-héróshoz, Amphiaraooszhoz, akit lovastul (kocsistul) nyelt el a föld, s lett ezáltal túlvilági jóssá; Iamoshoz, akinek el kellett utaznia Olympiába ahhoz, hogy a jósművészetet megkapja. Szövegen kívüli érvek is támogatják ezt a nézőpontot. Pindaros sok más helyen alkalmazza a kocsi-metaphorát a költői tevékenység jelzésére.²²

Az utazás (samanikus jellegű) képe nem csak nála szerepel:²³ gondolhatunk Parmenidés tankölteményének prooimionjára, melyet Walter Burkert igen meggyőzően túlvilágjárás-ként értelmezett.²⁴ Nem hagyható ki egy még távolabbi kapcsolódás: az ázsiai vagy éppen észak-amerikai pásztor-kultúrák sámánjainak feladatai közé tartozik a mítoszmesélés,²⁵ ami – Lévi-Strauss értelmezése szerint – a gyógyítás egyik eszköze: a beteg nem képes az általa tapasztalt jelenséget (betegség, fájdalom) uralni, nem ismeri, nem érti okát, és nem tud változtatni rajta. A varázsló ezeket a „zavaros és

szervezetlen állapotokat” nem objektív okhoz köti (mint a modern orvostudomány), hanem valamilyen „totalitás vagy rendszer formájában” fogalmazza meg.²⁶ A gyógykezelés (szimbolikus rítusok elvégzése és ráéneklés) során „az inkoherens és önkényes” fájdalmakat, „amelyek [a beteg] rendszerétől idegen elemek”, a sámán „a mítosz segítségével visszahelyezi egy olyan együttesbe, amelyben minden összefügg”.²⁷

A költemény a térként megélt valóság (totális) leképezése, olyan, mint egy épület, kiemelt térdarab (lásd az óda bevezető sorait az épület-hasonlatról). A költészet egyik (nem kizárólagos) anyaga pedig a mítosz, amely ennek a mentális térnek speciális helyét foglalja el: el kell hozzá utazni, és elemei sajátos jelentéscsomagokkal terheltek, hagyomány által megerősítettek, valamiképpen szakralizáltak. A költemény előadója (legyen az egyetlen személy vagy egy kar) egy utazás részeseivé teszi a költemény hallgatóit. Prezentál számukra egy értelmezett (tér szerűen rendezett) valóságot. A valóság elemeit mítikus képükhöz (szimbólumokhoz) rendeli, és ezzel rendezi a megélt valóság diffúz viszonyait. Az történik a hallgatóval, mint a jósdához forduló Aipytoossal: *kimondhatatlan haragja, kínzó gondja és kibírhatatlan szenvedései* (37–38) egy uta-



A látnok az olympiai Zeus-templom keleti oromcsoportjáról. Az alak egyes elképzelések szerint Iamost ábrázolja (Olympia, Régészeti Múzeum)

zás és az ott kapott helyzetértelmezés (Delphoi tanácsa) révén nyernek orvosságot.

Az óda az utazás képével és a mítosz felidézésével a hallgatóságot sajátos módon: jóslathoz folyamodó „páciensként” pozicionálja. A hallgatók a város polgárai (az árkádiai rokonok és a syrakusai polgártársak), akik „nem irigyek” (7) kiemelkedő, sőt többszörösen is kiemelkedő polgártársukra. Az irigység miatti aggodalmat a történeti körülményekre utaló scholionok igazolni látszanak: Hagésias nem sokkal később, Hierón bukása után merénylet áldozata lett.²⁸ Az óda szövege több helyütt utal erre a feszültségre: először a 7. sorban: a győztes *nem irigy polgártársak vágyott énekeiben részesül*. Azután a mítoszbeszélés előtti szakaszban tűnik fel a költő saját szerepére való utalása: *Bár sem veszekedős, sem túlságosan vitát kedvelő nem vagyok* (19) (mégis világosan tanúskodni fogok Hagésias nagyszerűsége mellett). Végül a mítosz elmesélése után, a 74–76. sorban jelenik meg újra a rosszakarók képe: *gáncs más irigykedőktől fenyegeti* a versenyben győzteseket.

Az irigység valós probléma.²⁹ Nem pusztán jellemhibából adódó, önromboló egyéni érzelmek (ahogy az például az epikureus és a sztoikus filozófia tanítja), hanem társadalmi „betegség”. Az archaikus és klasszikus kori görög gondolkodásban, úgy tűnik, az irigység (ha nem az istenek irigységéről van szó) mindig a közösségen belül lép fel, a polgártársak együttélését nehezíti.³⁰ Démokritos például a polgárháború eredőjének tartja (fr. 245), Plátón pedig a gyilkosságok egyik fő okaként tartja számon (*Törvények* 870c).³¹ Nem pusztán felkeltésétől kell óvakodni, hanem orvosolni kell.

Ahogy a delphoi jósdá közvetített Iamos és Aipytos (illetve az árkádiai közösség) között, kigyógyította Aipytos kínzó haragjából, úgy a költő (illetve költeménye) ott, Syrakusaiban, Hagésias olympiai győzelme után közvetít a győztes és közössége között. A kiemelkedő ember ugyanis problé-

ma a közösség számára. Győzelme nemcsak dicsőség, hanem a megszokott viszonyokat feldúló esemény is. Különösen érdekes a kiemelt hallgató, Hierón helyzete, akinek kapcsolata harcban kiváló alattvalóival lehetett olyan problémás, mint Adrastosé Amphiaroossal,³² vagy Aipytosé Iamossal. Nyilván ezért sem maradhat ki a dicséretből (93–96), és ezért fontos kérni, hogy „fogadja kedves vidámsággal” a győzelmet ünneplő kart (98).

A 7. sor (*epikyršais aphthonón astón en himertais aoidais*), akárhogy is fordítjuk („nem irigy városlakók himnuszaiban részesülve” vagy „a himnuszból nem irigy városlakókra lelve”), arra utal, hogy a közösség a himnuszéneklés révén válik nem iriggyé, vagy nem irigysége a himnuszéneklésben fejeződik ki. A költő teljesítménye egyfelől, másfelől az óda előadása mind a győztes, mind közössége számára feszült viszonyoknak nyújt levezetési lehetőséget és értelmezési keretet, vagyis gyógyírt hoz, hogy elősegítse – ismét Lévi-Strausst idézve – a „diffúz (és diszkontinuitásuk miatt kínzó) állapotok siettetését vagy összeomlását.”³³

A mítoszbeszélés tehát páciensi pozícióba helyezi a hallgatókat, és az utaztatás élménye révén a költemény, vagyis a kiemelt mentális térdarab részévé emeli őket. Hatása így nem valamiféle morális tanulság közvetítésében van, hanem az ünnepelet, a közösség és az előadó közös élményében, a rendezett viszonyokkal rendelkező mitikus térbe való utazás átalakító, de legalábbis aktuálisan (az előadás pillanatában) viszonyokat (át)rendező megtapasztalásában. Ilyen értelemben további árnyalatot kap a *himertos* jelző, a költői alkotások gyakori jelzőjének, a Ritoók Zsigmond által oly gazdagon értelmezett *himeroeis* (vágyott, vágyteli) kifejezésnek a rokona: talán utal arra, hogy a dal nemcsak az „önmaga keltette feszültséget”³⁴ hivatott feloldani, hanem elengedhetetlen eszköze a közösségi feszültség feltárásának és orvoslásának is.

Jegyzetek

- 1 A mítoszkutatás tömör összefoglalása: Cohen 1969 és Di Nola 1972; a görög mítosz kutatásához: Edmunds 1990.
- 2 Így van ez nemcsak a mitikus személyekkel (emberekkel, hősökkel, istenekkel), hanem a mítoszok csaknem minden alkotóelemével: a helyszínekkel és tárgyakkal is. Vagyis a mítoszelemek szimbólum természetűek: jelentéstartalmuk „nem egyetlen fogalom, hanem fogalmak sokasága, egymással rokon életjelenségek szélesebb köre, bonyolult képzetársulás, szinte képzetsovévény”. Lásd Sájter 2008. Ezekből a mítoszelemekből mint anyagból épülnek fel a mitikus történetek, melyeket aztán költők és írók mindig sajátos módon formálnak elbeszéléssé. A mítoszelemzéshez használatos kifejezések nagyrészt Kerényi Károly, Alekszej Loszev, Jean-Pierre Vernant és Claude Lévi-Strauss mítoszfelfogását, illetve mítoszerőltelmezési módszereit tükrözik. Lásd mindenképp Kerényi 1988 bevezető fejezetét (7–26), továbbá: Kerényi 1977, 7–15; Lévi-Strauss 1988 és Lévi-Strauss 2001a és 2001b; Loszev 2000; Vernant 1980.
- 3 Pl. Euripidés, *Bakchánsszók* 298–301; Plátón, *Phaidros* 244a, lásd továbbá Ziehen 1930, 1353. A modern etimológiaiak is elfogadják ezt az eredeztetést: vö. Chantraine 1968, 665. A 6. olympiai óda szövege szemlátomást inkább a *ményó* (dór alakban: *manyó*, jelentése: ‘jelez, hírül ad, hirdet’) igéhez köti (52).
- 4 Parker 1999.
- 5 A „hippokratészi” korszak előtt a kettő úgy tűnik, nem válik el egymástól: Burkert 1995, 41.

- 6 Bár több helyütt olvasható ilyen jellegű utalás is a szakirodalomban, pl. Eliade 2005, 25, illetve 349–356, továbbá Athanassakis 2001.
- 7 A „shamanhood” kifejezés közelebb áll a sámánságot gyakorlók önfelfogásához, ti. nincs szó dogmatikus vallási rendszerről, amelyet a „samanizmus” szó sugall. Lásd erről Pentikäinen–Simoncsics 2005, 7.
- 8 A definícióról és ennek nehézségéről lásd Hoppál 1994, 11 és Janhunén 2005. 17. Az Eliade-féle definíció kritikájához lásd Hultkrantz 2001, 2.
- 9 „Basic, general shamanism”: Hultkrantz 2001, 6 és Eliade 2005, 20–21, 458, aki szerint a samanikus tapasztalatot „az ősi emberiség teljes egésze” jól ismerte.
- 10 Lásd Eliade 2005, 20 és 22. Cornford 1952 szintén lényegileg egynek gondolja az ázsiai sámánok és bizonyos görög gyógyító-jósok tevékenységét, ennek egy egész fejezetet szentel a *Principium Sapientiae*-ben, és a jelenséget sámánizmusnak hívja (88–106). Ebbe a jelenségkörbe sorolja pl. a Parmenidés tankölteményének prooimionjában leírt utazást (104). A kérdésről – a testtől független lélek fogalmának eredetét vizsgálva – részletesen értekezik Dodds 2002, 5. fejezet: „A görög sámánok és a puritanizmus eredete” (115–142). További irodalom ugyanitt: 342, 30. jegyzet és 343, 32. jegyzet.
- 11 Simon 2009, 206; Pentikäinen–Simoncsics 2005, 7.
- 12 A datálásról és a történeti körülményekről lásd Farnell 1965 és Wilamowitz 1966.

- 13 Stern 1970, 332; Farnell 1965, 43. Lehetséges, hogy „eredetileg” Aipytos az apja (vagy nagyapja) volt lamosnak, és azért oly haragvó, mert leányági utódja hatalmát és életét veszélyezteti, ahogyan az sok más mítoszból ismert (pl. Perseus). Vö. Stern 1970, 333.
- 14 A 46–47. sorban a méz körülírása is etimologizálásra ad alkalmat: *amemphēi iō melissan* – „a méhek ártalmatlan mérge” (*ios* – ‘méreg’).
- 15 A kutatásban felmerült a kérdés, hogy Pindaros ódáit valóban egy teljes kar szólaltatta-e meg, vagy szóló énekes (esetleg „zümmögő kar” által kísérve) énekelte-e el. Lásd erről Burnett 1989.
- 16 Schmid–Stählin 1939, 498–504.
- 17 A költemény kéziratát minden bizonnyal megőrizte a család vagy a városi levéltár, arról másolatok készülhettek, és később is előadhatták. Vö. Fränkel 1962, 487–491.
- 18 Az oralitásról tömören: Ong 1982.
- 19 Ong 1967, 111–137. A továbbiakban erre a fejezetre támaszkodom. (Rövidebben összefoglalva: Ong 1982, 72–74.)
- 20 Ong 1967, 130.
- 21 Legkézenfekvőbb ebből a szempontból az a mondat, ami a költőt a jóssal összeköti: ismeri a jelent, a jövőt és a múltat (Hésiodos, *Theogonia* 32 és 38; *Ilias* I. 70). Általánosabban lásd Finnegan 1977, 207–208.
- 22 Lásd erről Bowra 1964, 12 és 39; Simpson 1969. A kocsi-metáforát elemző Simpson szerint a fogat a túlvilágba való átlépés képességét jelképezi, ennél tovább azonban nem fűzi a gondolatot. Szerinte a kocsi képe a költőnek a költészetről alkotott „büszke felfogását” fejezi ki, és az O6 kocsi-metáforájának funkciója is a magasztosság érzékeltetése (445), illetve a már korábban kifejtett gondolat megerősítése, hogy ti. a kocsi segítségével a költő átlépi a térbeli és időbeli határokat, és a mítosz birodalmába utazik (446). További fogat-metáforák Pindarosnál: P10, 64–66; I8, 61–63; I7, 17–19; II. 6; N1, 7–8; N1, 1–20; O1, 109–111; I2, 1–5.
- 23 Egyéb helyek: Bakchylidész V. 176–179 és X. 51–52. Az *Ilias*ban az istenek kocsiival közlekednek ég és föld között (pl. Zeus: VIII. 41). További, a pindarosi korpuszon kívüli anyag: Simpson 1969, 438–439, 4. jegyzet.
- 24 Burkert 1969. A szöveg szerint (fr. 1) Parmenidész lovas kocsin utazik és jut el a világ szélére, illetve azon túlra. Érdekes lenne a két szöveg további összevetése, mert a parmenidészi *katabasis* (vagy inkább *metabasis*) szimbolikája éppúgy a Dél-Itáliához (és Sziciliához) szorosan kötődő misztériumvallások világát idézi, ahogyan ez a 6. olympiai ódában is felismerhető. Vö. Garner 1992, 50–58. Ugyanő felveti a sámánutazások és a korai görög költészet utazás-metáforáinak kapcsolatát (49).
- 25 Vö. Eliade 2005, 43; Pentikäinen–Simoncsics 2005, 13.
- 26 Lévi-Strauss 2001a, 146.
- 27 Lévi-Strauss 2001b, 159.
- 28 Farnell 1965 az ódához írt bevezetőjében – a költemény születésének kronológiai problémáit tárgyalva – utal arra, hogy Hagésias, a győztes esetleg Hierónhoz fűződő szoros viszonya miatt népszerűtlen volt Syrakusaiban. Wilamowitz szerint lehetséges, hogy éppen azért zajlik az ünnepség Stymphalosban, hogy Hagésias elnyerje itteni rokonainak rokonszenvét arra az esetre, ha Syrakusából menekülnie kell. Lásd Wilamowitz 1966, 307.
- 29 Nem csupán a dicsőség kontrasztja: Köhnken 1971, 222.
- 30 Kirkwood 1984, 173. Hivatkozik Thukydészre (*A peloponnészosi háború* VI. 16,3), Aristotelésre (*Rétorika* 1387b) és Xenophónra (*Emlékeim Szókratészről* III. 9,8).
- 31 Lásd erről és az irigység felfogásáról a különböző filozófiai rendszerekben (a 20. századig): Nusser 1984.
- 32 Adrastos és Amphiaros rokonok voltak, és ellenségekkel lettek szövetségessé. Mindketten Argos uralmát akarták megszerezni maguknak, s ebből a véres küzdelemből végül Adrastos került ki győztesen. Kibékülésüket Eriphylé, Amphiaros felesége (és Adrastos testvére) erőszakolta ki, s együtt vonultak fel Thébai ellen a Hetek hadjáratában, melyet Amphiaros végig ellenzett.
- 33 Lévi-Strauss 2001a, 146.
- 34 Ritoók 2009, 265.

Bibliográfia

- Athanassakis 2001: Athanassakis, A. N., „Shamanism and Amber in Greece. The Northern Connection”: Juha Pentikäinen (szerk.), *Shamanhood Symbolism and Epic*, Budapest, 2001, 207–220.
- Bowra 1964: Bowra, C. M., *Pindar*, Oxford, 1964.
- Bulman 1992: Bulman, P., *Phthonos in Pindar*, Berkeley – Los Angeles – Oxford, 1992.
- Burkert 1995: Burkert, W., *The Orientalizing Revolution*, Cambridge–London, 1995.
- Burnett 1989: Burnett, A., „Performing Pindar’s Odes”: *Classical Philology* 84 (1989) 283–293.
- Chantraine 1968: Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque*, Paris, 1968.
- Cohen 1969: Cohen, P. S., „Theories of Myth”: *Man* N. S. 4 (1969) 337–353.
- Cornford 1952: Cornford, F. M., *Principium Sapientiae*, Cambridge, 1952.
- Di Nola 1972: Alfonso N. di Nola, „Mito”: *Enciclopedia delle religioni* 4, Firenze, 1972, s. v.
- Dodds 2002: Dodds, E. R., *A görögség és az irracionális* (ford. Hajdu Péter), Budapest, 2002 (Berkeley, 1951).
- Edmunds 1990: Edmunds, L., *Approaches to Greek Myth*, Baltimore–London, 1990.
- Eliade 2005: Eliade, M., *A samанизmus* (ford. Saly Noémi), Budapest, 2005 (Paris, 1951¹).
- Farnell 1965: Farnell, L. R., *Critical Commentary to the Works of Pindar*, Amsterdam, 1965.
- Finnegan 1977: Finnegan, R., *Oral Poetry. Its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge, 1977.
- Fränkel 1962: Fränkel, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, 1962.
- Garner 1992: Garner, R., „Mules, Mysteries, and Song in Pindar’s Olympia 6”: *Class. Ant.* 1992 (11) 45–67.
- Hoppál 1994: Hoppál Mihály, *Sámánok. Lelkek és jelképek*, Budapest, 1994.
- Hultkrantz 2001: Hultkrantz, A., „Shamanism: Some Recent Findings from a Comparative Perspective”: Juha Pentikäinen (szerk.), *Shamanhood Symbolism and Epic*, Budapest, 2001, 1–9.
- Janhunen 2005: Janhunen, J., „The Eurasian Shaman: Linguistic Perspectives”: Pentikäinen, J. – Simoncsics Péter (szerk.), *Shamanhood and Endangered Language*, Oslo, 2005, 17–29.
- Johnston 2008: Johnston, S. I., *Ancient Greek Divination*, Oxford, 2008.
- Kerényi 1977: Kerényi Károly, *Görög mitológia*, Budapest, 1977.
- Kerényi 1988: Kerényi Károly, *Mi a mitológia?*, Budapest, 1988.
- Kirkwood 1984: Kirkwood, G. M., „Blame and Envy in the Pindaric Epinician”: Gerber, D. E. (szerk.), *Greek Poetry and Philosophy. Studies in Honour of Leonard Woodbury*, Chico/CA, 1984, 169–183.
- Köhnken 1971: Köhnken, A., *Die Funktion des Mythos bei Pindar*, Berlin, 1971.
- Lévi-Strauss 1988: Lévi-Strauss, C., „A mítoszok strukturális elemzése” (ford. Miklós Pál): Bókay Antal – Vilček Béla (szerk.), *A mo-*

- dern irodalomtudomány kialakulása. A pozitivizmustól a strukturalizmusig*, Budapest, 1988, 481–487.
- Lévi-Strauss 2001a: Lévi-Strauss, C., „A varázsló és mágiája”: uő, *Strukturális antropológia*, (ford. Saly Noémi), Budapest, 2001, 135–148.
- Lévi-Strauss 2001b: Lévi-Strauss, C., „A szimbólumok hatékonysága”: uő, *Strukturális antropológia* (ford. Saly Noémi), Budapest, 2001, 149–163.
- Loszev 2000: Loszev, A., *A mítosz dialektikája* (ford. Goretity József), Budapest, 2000.
- Nusser 1984: Nusser, K. H., „Neid”: Ritter, J. – Gründer, K. (szerk.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 6, Basel–Stuttgart, 1984, s. v. (695–706).
- Ong 1967: Ong, W. J., *The Presence of the Word. Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New Haven – London, 1967.
- Ong 1982: Ong, W. J., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London – New York, 1982 [magyar fordítása *Szóbeliség és írásbeliség. A szó technológizálása* címmel megjelenés előtt a Gondolat Kiadónál. *A szerk.*].
- Parker 1999: Parker, R., „Mantis”: *DNP* VII., Stuttgart, 1999, s. v.
- Pentikäinen–Simoncsics 2005: Pentikäinen, J. – Simoncsics Péter (szerk.), *Shamanhood and Endangered Language*, Oslo, 2005.
- Ritoók 2009: Ritoók Zsigmond, „A költészet és a művészet értelmezése a korai görög epikában” (ford. Kozák Dániel): uő, *Vágy, költészet, megismerés. Válogatott tanulmányok*. Budapest, 2009, 259–274.
- Sájter 2008: Sájter Laura, „Szimbólum”: *Alakzatlexikon*, Budapest, 2008. s. v.
- Schmid–Stählin 1939: Schmid, W. – Stählin, O., *Geschichte der Griechischen Literatur I.*, München, 1939.
- Simon 2009: Simon Attila, „Szóbeliség és írásbeliség az archaikus és klasszikus kori görögség világában”: uő, *Dionysos színrevitele. A közvetítés kulturális technikái az antik irodalomban és filozófiában*, Budapest, 2009, 201–223.
- Simpson 1969: Simpson, M., „The Chariot and the Bow as Metaphors for Poetry in Pindar’s Odes”: *TAPA* 100 (1969) 437–473.
- Stern 1970: Stern, J., „The Myth of Pindar’s Olympian 6”: *AJPh* 91 (1970) 332–340.
- Vernant 1980: Vernant, J. P., *Myth and Society in Ancient Greece* (transl. Janet Lloyd), Brighton, 1980.
- Wilamowitz 1966: Wilamowitz-Moellendorff, U. von, *Pindaros*, Berlin–Zürich–Dublin, 1966 (1922¹).
- Ziehen 1930: Ziehen., „Mantis”: *RE* XIV, Stuttgart, 1930. s. v. (1345–1355).