HÉSIODOS ARS POETICÁJA

FALUS RÓBERT

Több mint hat évtized telt el *P. Friedländer* híres Hésiodos-cikke[1] óta, amelynek legelső mondatában állapította meg, hogy az *Istenek születése* előhangja az egész antik irodalom legvitatottabb részletei közé tartozik. Tanulmányának jelentős szerepe volt abban, hogy – a múlt századi hiperkritikával szemben – a tanköltemény egységét elismerve folytatódjanak a kutatások. Különösen fontosak azok a vallástörténeti és néprajzi eredmények, amelyek egyfelől Hésiodos vallásos-mitologikus gondolkodással megfogalmazott világértelmezésének és költővé avatásának keleti párhuzamait s részben példáit tárták fel, másfelől a görög énekmondók társadalmi helyzetének mind alaposabb és új szempontú megvilágításával nyújtanak segítséget Hésiodos költői sajátságainak megértéséhez. – Lényegileg mégis változatlanul érvényes Friedländer megállapítása: egységes felfogás máig sem alakult ki.

Tündéri látomásról szól tankölteményének előhangjában Hésiodos, de nagyon is céltudatosan és öntudatosan. Előbb a helikóni Múzsák kartáncának s énekének bűvös szépségéről dalol (saját költeményének a tárgyát is előlegezve), majd a hozzá intézett szózatukat idézi, s ezt teljesíti ki a költővé avatás rítusának ismét epikus elmondásával. – Abban minden kutató egyetért, hogy az egész hésiodosi költészet értelmezéséhez, történeti és esztétikai méltánylásához kínál kulcsot a Múzsák szózata. Valóban nyilvánvaló, hogy nemcsak kiválasztottságát szankcionálta, de saját ars poeticáját is ezekkel a Múzsák ajkára adott szavakkal fogalmazta meg a költő. „Mezőn lakó pásztorok, hitvány népség, csupahas-emberek, tudunk mi sok hazugságot mondani, ami hasonlít az igaz szóhoz, de tudjuk, ha akarjuk, a való igazat is zengeni" – olvassuk *Trencsényi-Waldapfel Imre* prózai fordításában, verses átköltésében pedig:[2]

> Hitvány pásztori nép, szolgáltok csak hasatoknak!
> Szánkon tarka hazugság, mind a valóra hasonlít,
> tudjuk zengeni mégis a színigazat, ha akarjuk.
> (26–28. sorok)

[1] P. Friedländer: Das Proömium der Theogonie. Hermes 49 (1914) 1skk.

[2] Hésiodost és Pindarost Trencsényi-Waldapfel Imre, Homérost Devecseri Gábor, Euripidést Kerényi Gráoia fordításában idézem.

Bizonyára megakad az olvasó szeme a kitűnő műfordítás egyik fordulatán: *tarka hazugság*ról (mint a prózai tolmácsolásból is kitűnt) nincs szó az eredeti költeményben. Ugyanígy nincs azonban szó műfordítói szabadosságról vagy félreértésről: Pindaros 1. olympiai ódájából és annak szintén maga-készítette műfordításából plántálta ide Trencsényi-Waldapfel a kifejezést – szorosabban véve: a jelzőt –, ezzel is utalva a két boiótiai költő szellemi rokonságára. Szép leleményű és indokolt is a megoldás: a valóra csak hasonlító, ékes (tarka) hazugságok és az igaz tartalmú énekek szembeállításában, illetve az utóbbi daltípus választásában Hésiodos ars poeticájának a lényege fogalmazódott meg.

ÉNEKMONDÓK ÉS FILOLÓGUSOK VERSENYE

Nincs helye annak, hogy a modern értelmezések minden dokumentumát kivonatoljuk, még kevésbé, hogy az érvelések filológiai adalékait felsoroljuk. Célszerűbbnek látszik, hogy magukat az irányzatokat mutassuk be:

(1) Azoknak a filológusoknak a véleménye, akik a századfordulón uralkodó felfogást (Rohde, Meyer) folytatva, Homéros elleni támadást látnak a tanköltemény előhangjában – többek között Nestle, Jaeger, Diller, Gigon, Chase-Green, Mehmel;

(2) Az a nézet, hogy Hésiodos az olymposi világot jellemző logikusság és az irracionális misztériumok közötti vibrálásban látta a múzsai kinyilatkozás természetét, bár a más ihletésű (= homérosi) dalok iránt sem volt érzéketlen – például Otto, Kerényi, Untersteiner, Stefanini, Wade-Gery, von Fritz, Lanata;

(3) Trencsényi-Waldapfel Imre interpretációja, aki egyfelől – rendkívül alaposan és meggyőző módon – a boiótiai parasztköltő társadalmilag meghatározott újszerűségét hangsúlyozta, másfelől azonban az előbbi irányzathoz tartozó kutatók véleményének módosításával érte be: úgy látta, hogy Hésiodos a saját költészetén belüli rétegek kialakításával valósította meg az igazság és hazugság közötti lebegést, vagyis hogy a képzelet színeibe öltöztetett mítoszok és az erkölcsi vagy gyakorlati hasznú részek megkülönböztetését kell a két daltípus szembeállításán értenünk;[3]

[3] *Trencsényi-Waldapfel Imre* Hésiodos-tanulmányait a nagyszerű anyagismeret és a marxista módszer soroltatja modern klasszika-filológiánk maradandó értékei közé. A tanítványi tisztelet sem zárja ki azonban a vitát némely megállapításával. Kötetben ezek a tanulmányok először a *Munkák és napok* kétnyelvű kiadásában jelentek meg (Fordította, a bevezetést, a jegyzeteket és a kísérő tanulmányokat írta Trencsényi-Waldapfel Imre. Budapest 1955.). Ennek a kiadásnak a lapszámaira utalunk a következőkben. – Nem tudom elfogadni azokat a fejtegetéseit, amelyekben Hésiodos és Homéros költészetét viszonyítja: „A Múzsák ajkára adott megkülönböztetéssel nem Homérostól határolja el magát Hésiodos, hanem a saját költészetén belül különbözteti meg a valóságot, a képzelet színeibe öltöztető mítoszokat a parainetikus-didaktikus részletektől, amelyek az erkölcsi tanítást vagy éppen gyakorlati tudnivalókat közvetlenül nyújtják" (22. o.). Ugyanígy annak az isteni-múzsai megnyilatkozásnak az értelmezését sem, amelyben Hésiodosnak a Helikón hegyén volt része: „Az egyszerű pásztorember a Múzsák hangját hallja, mely egyszerre bélyegzi meg a test legközönségesebb örömeiben megrögzött környezetét és fejezi ki a *múzsai kinyilatkoztatás* hazugság és igazság között lebegő, sajátos természetét" (165. o.). Azon túl, hogy a rétegek állítólagos benső megkülönböztetésének mond ellent a lebegés-hipotézis, ez utóbbiban sem teljesen önálló a gondolat; vö. *K. Kerényi:* Apollon. Studien über antike Religion und Humanität. Wien-Amsterdam 1937. 110 k. és *M. Untersteiner:* I sofisti. Torino 1949. 137. o.

(4) Ritoók Zsigmond felfogása, mely szerint Hésiodos a nem-igaz gondolatokat kifejező mítoszokkal és pályatársainak – nem kizárólag Homérosnak – ezek szellemében költött dalaival szemben törekedett új és igaz ének mondására.[4]

Az (1) irányzat – melyet a modern kutatások mind egyértelműbben utasítanak el – mereven és szűk látókörrel ítélt. A (2) képviselői saját misztikus és irracionális költészetfelfogásukat vetítették rá Hésiodosra. Trencsényi-Waldapfel erre vonatkozó módosítását (3) csak kritikai vonatkozásaiban tudom helyeselni – a rétegek megkülönböztetésére (= szembeállítására?) irányuló fejtegetéseit nem tartom meggyőzőnek. Ritoók értelmezését (4) tartom a legreálisabbnak – már csak azért is, mert a dalnak igazmondásból és gyönyörködtetésből szervesülő funkcióit következetesen hangsúlyozza –, de pontosítandónak is; nem érhetjük be azzal, hogy Hésiodos „egyelőre a mítosz síkján maradva veti fel az igazság kérdését a mítosszal szemben, s nem általában *a* mítoszt bírálja, csak mítoszokat",[5] tehát *egyes* hazug mitologémájú énekek ellen irányult programja; nem, többről van szó: Hésiodos azért vetette el szinte a teljes homérosi mitológiát, mert az egész arisztokratikus szellemű énekmondás ellenében kereste a költői igazmondást, és azért alkotott új mitológiát (melynek orphikus és „népi" vonatkozásait talán határozottabban mutatják ki a további kutatások, mint eddig sikerült), mert a hagyományban csak csillámos, naiv és ellentmondásos fikciókat talált a természeti és az emberi világ kialakulásáról és rendjéről.

Nem az Hésiodos szembefordulásának a legfőbb oka, értelme és célja, hogy egyik vagy másik mítosznak (és az azt zengő éneknek) az igazságát tagadja. Ez csak tünet, érvelésében is csupán adalék. Ettől még Hésiodos ugyanolyan ártatlan Homéros-epigon maradhatott volna, mint az epikus ciklus költői, akik így-úgy módosítgatták a Trója ostromáról vagy Odysseus sorsáról szóló mítoszokat. Hésiodos egészen másképp járt el; nem ilyen-olyan részleteket másított meg, nem az epikai hagyomány egyik vagy másik részletét költötte újjá, hanem egy lényegében új világképet rajzolt meg az *Istenek születésé*ben. Erre pedig az tette (tehette) képessé, hogy már ekkor újat-mondásra késztette földet-mennyet-alvilágot átfogó, de evilági célú programja – a parasztok és pásztorok javát szolgáló igazmondásnak a *Munkák és napok*ban kiteljesülő szenvedélye. Az ő érdekeiket fejezte ki, de – mint Trencsényi-Waldapfel rámutatott – nem a „csupahas-emberek" primitív módján, hanem a múzsai tökéletességnek Homérostól tanult, Homérosszal és bárki mással vetekedni képes nívóján, „hisz a Múzsa tanít meg az isteni dalra" (*Munkák,* 662. sor).

Szépen és bizonyára híven őrzi a Homéros nevével fémjelzett és már nem egyszerűen héroikusnak, hanem arisztokratikusnak tartott hagyomány megtagadásának legfőbb okát a Homéros és Hésiodos versenyéről szóló – valószínűleg a klasszikus korban kialakított, majd továbbköltött – elbeszélés. Versrészleteik idézése után így folytatja a szerző:

„A hellének ebből az alkalomból is csodálták Homérost, annyira a mindennapi fölé emelkedtek az elmondott verssorok, s azt követelték, hogy néki adják a diadalt. De a király Hésiodost koszorúzta meg, mondván: igazságos, hogy az kapja a győzelmet, aki földmívelésre és békére buzdít, nem pedig az, aki háborúkat és mészárlásokat vonultat fel. Így győzött – mondják – Hésiodos, és érc-tripuszt kapott, e tripuszt pedig a Múzsáknak ajánlotta föl . . . "

[4] *Ritoók Zs.:* A görög énekmondók. Budapest 1973. 68 skk., 115 skk.
[5] Uo., 69. o.

Tévedés ne essék: ebben a versenyben nem az *Istenek születésének*, hanem a *Munkák és napok*nak „antihomérikus" tendenciájával győzött Hésiodos. Nem csekély a különbség a két tanköltemény tárgya, mítoszalakítása és hangulata között (az istenek háborúi és mészárlásai legalább oly rémületesek, mint Homéros csataképei); alapvetően közös vonásuk viszont a kozmikus és történeti fejlődés rendszerezési igénye, a teremtő munka, a jog és a tisztesség dicsérete, a mitologikus világképtől – bár még természetesen mitologikus formában – az okok és okozatok logikus megragadása felé forduló program.

A király ítélete pontosan fejezi ki mind Hésiodos újszerűségének elvi és tartalmi lényegét, mind Homérosnak azt a „mindennapi fölé emelkedő" varázslatosságát, amelyet senki nem érhetett utol, de amelyet – a művek tanulsága szerint – versenytársa is ámulattal igyekezett elsajátítani.

A MÚZSAI TUDÁS FORMULÁJA ÉS TARTALMA

Miután a pontos szavú *(artiepeiai)* Múzsák figyelmeztették Hésiodost, hogy kétféle dal mondására képesek (erre van tudásuk, amit az *idmen* állítmány is nyomatékosít a 27. és 28. sor elején), leszakíttatják vele a bámulatos, friss babérágat, hogy tekintélyt parancsoló pálcája legyen (*sképtron:* királyi jogar); isteni hangot lehelnek belé, hogy hírelje el az eljövendő és elmúlt dolgokat, és felszólítják, hogy dalolja meg a boldog örökkévalók nemzetségét, kezdetül s befejezésül pedig mindig őket magukat zengje. – Más tehát az inspiráció tartalma, mint a felszólítás: az előbbi teljesebb (prófétikusan teljes), az utóbbi konkrét (az elmondandó költemény tárgyát határozza meg). Ez a konkrétum azonban, bár csupán a jelenig vezető múltat foglalja magába, a harmadik idősík (a jövő) nélkül, az istenek örökkévalósága révén telítődik azzal a lehetőséggel, hogy Hésiodos pontos és igaz szóval szóljon mindenről.

A Múzsák – Emlékezés istennő leányai – a jelen, az eljövendő és az elmúlt dolgokat hirdetik, szó szerint ugyanazzal a képességgel, mint amely a Tróját vívó hadak jósának, Kalchasnak adatott meg (*Ilias,* I. 70). Ő volt az, aki megfejtette a dögvész okát, s megjósolta volt, hogy az ostrom tizedik évében dől meg Trója. Ez a tudás azonban, isteni ihletésű igazságai ellenére is, sokkal csekélyebb Homéros ismereteinél, aki még az istenekről is tud mindent – hála annak, hogy a Múzsák szólnak általa: nélkülük mi, emberek, semmit nem tudunk *(idmen)* pontosan (uo., II. 484 skk.). Az ismeretek mennyiségét, a történések okait és összefüggéseit tekintve tehát, a költő javára billen a mérleg a jóssal szemben – legalábbis az eposz tükrében; ami természetesen nem jelenthette azt, hogy a költő töltse be a pap vagy a jós tisztét: az ő tudása ténylegesen a múltra korlátozódott, a jövendőt csak emberi szinten sejthette. Homéros nem jövendőmondó, hanem a jelenhez közelebbi múltat építi be jövő időnek az epikai jelenbe, tehát a régebbi múltba.

Nem több hagyományos formulánál, amikor Hésiodos a homérosi Kalchas képességeivel ruházza fel a Múzsákat. Kiderül ez már abból az előhangot követő részből, ahol elmondja, miről is dalolnak a liliomhangú istennők Zeus olymposi palotájában, vidám kacagást keltve: először az istenek nemzetségeit éneklik meg a kezdettől – Gaia és Uranos nászától –, majd Zeust dicsőítik, azután pedig az emberek s az erős Gigasok nemzetségéről szólnak (40 skk.). A születésükről és ünnepi szépségükről szóló epizódba ékelődik a

bővítmény énekük tárgyáról: a mindenség („minden dolog + minden élő") törvényeiről s a halhatatlanok tisztes erkölcseiről (66 k.). Ez utóbbi mozzanatról azonban semmi konkrétumot nem tudunk meg az olymposiak felhőtlen jelenén kívül, melyet nem zavarnak meg többé az előidők rémségei. A jövőről egyáltalán nem dalolnak a Múzsák, és nem dalol Hésiodos sem (legalábbis itt: a *Munkák*ba majd próféciákat is sző), aki az istennők énektémáival igazában saját költeményének a tárgyát és tendenciáját előlegezi.

Eddigi következtetéseink:

1. Azért nem szükséges érdemi különbséget – kivált pedig ellentétet – látni a 32. és a 38. sor témamegjelölései között (az előbbiben a jövő és a múlt elhírelését mondja a költő saját küldetésének, az utóbbiban a jelen, a jövő és a múlt megéneklését a Múzsák tisztének), mert a hagyományos formula *nem* fedi a tartalmat: ennek a tankölténeynek a múlt a témája, a később írt *Munkáké* pedig elsőrendűen a jelen;

2. Az *Istenek születésé*ben alig kerül szóba a jelen (legfontosabb a költők és királyok kiválasztottságáról szóló epizód, 81 skk.), nagyon is indokolt tehát, hogy a megismételt invokációban az istenek születésének és a természeti mindenség kialakulásának megéneklésére kéri Hésiodos a Múzsákat (104 skk.) – elejtve a prófécia-motívumot;

3. Már a hagyományos formula korábbi szűkítése (a jelen kihagyása a költő feladatából, 32. sor) is indokolt volt, sőt – ha földhöz tapadó logikával kérjük számon a pontosságot – a jövő kihagyását is „illet volna" sejtetni. Ez azonban nem indokolja, hogy lényegi különbséget konstruáljunk isteni-múzsai és költői tudás közé: a megismételt invokáció éppúgy a Múzsák kinyilatkoztatásának minősíti az elmondandókat, mint a homérosi invokációk;

4. Szükségtelen és indokolatlan tehát a jelen formuláris kihagyása miatt olyan ontológiai spekulációt tulajdonítani Hésiodosnak, amely a jelent (a „létező dolgokat") titokzatosnak és csak isteni tudással megismerhetőnek tartaná. Ez mintegy kétszáz év múlva lesz filozófiai problémává az eleatáknál.

Hésiodos az igazság hirdetőjeként szólt közönségéhez, s azokat mondta a Múzsáktól félrevezetett, hamis prófétáknak, akik hazug – szerinte hazug – tartalmakat öltöztettek tetszetős formába. Semmivel nem igazolható, képtelen feltevés, hogy önmagára vonatkoztatná a hazug ihletésű dal mondását: az előhang Múzsái nem egymás mellé, hanem egymással szembe állítják kétféle tudásukat, retorikailag is hatásosan téve második (nyomatékosabb) helyre az akaratuktól függő és kitüntető igazmondást. – Hésiodos, számolva azzal, hogy elődei és versenytársai is múzsai ihletésre hivatkoztak, szinte kollegiális módon indokolja meg amazok hazugságait: őket bizony félrevezették a kétféle tudással megáldott és két daltípust inspirálni képes Múzsák, nem úgy, mint őt, akit az igaz ének mondásának képességével ajándékoztak meg. Alkotáslélektani törvény érvényesül ebben a fogásban, az „én" és a többiek megkülönböztetésében: senki nem olyan bolond, hogy – miközben az isten(ek) vagy a Múzsák kiválasztottjának vallja magát – hazugságok előadását ígérje hallgatóinak!

A költők hivatásához és természetéhez tartozik, hogy igaznak hiszik és szánják dalukat (ha netán mégsem, azt éppoly mélységesen titkolják, mint bármely más foglalatosság mesteremberei a maguk alakoskodását). Van, amikor ellenőrizni lehet a szavukat (Démodokos elbeszélést Odysseus tudja hitelesíteni és korrigálva továbbköltení), van, amikor nincs kontrollálási lehetőség, s ez a gyakoribb eset: az *Ilias* esetében azért, mert majd fél évezred telt el Trója ostroma óta, a minden ízében meseibb *Odysseia* esetében azért, mert

a hős egyedül tér haza csapatából. Homéros az egyetlen halandó, aki mindent pontosan tud – hőseinél is sokkal többet és pontosabban, de sokszor az isteneknél is –, erről azonban nem tárgyi dokumentumokkal, hanem énekének belső logikájával és érzelmi hatásosságával győzi meg hallgatóit. A „bizonyítás" egyetlen eszköze az, hogy a Múzsára hivatkozik, önmagát csupán tolmácsnak vagy isteni ihletésű tanítványnak mondva. Hangsúlyozza ezt a kiválasztottságot a homérosi Odysseus is, amikor drága falattal tiszteli meg Démodokost (*Odysseia,* VIII. 479 skk.), s hogy igaza van, azt mindjárt Homéros is megerősíti („istentől indíttatva kezdte, s mutatta be a dalt": uo., 499. sor). Isteni ihletéssel dalol Phémios is, az ithakai palotában. Isteninek tudják az éneket, mert igaznak fogadják el – csak a mitologikus tudat fordítja visszájára a máskülönben bizonyíthatatlan okságot: isteni az énekmondó szava, tehát igaz.

Kételynek kellett azonban felbuggyannia az ének igazságtartalmával szemben, ha a dalnok nem mesterember módján ismételte el az elődeitől tanult és a hallgatói körében ismert éneket, hanem maga-költötte újat adott elő. Meg kellett tehát győznie közönségét énekének igazságáról, és a forma ékességével is meg kellett nyernie a tetszést – így, és csak így fordíthatta helyeslésbe a hallgatók kételyét. Maga a közönség sem érte be azzal, hogy a dalnok (ha a Múzsák tanítványának vallotta magát) sokszor hallott verseket ismételjen: igényelte az újszerűséget, a feszültséget és a meglepetést,

> mert az olyan dalt dícsérik legjobban a népek,
> mely a legújabbként jár körbe a ráfigyelők közt. (*Od.* I. 351 k.)

Phémiosnak – akinek a védelmében mondja ezt Télemachos – azért kellett megküzdenie a sikerért, de azért is remélhetett figyelmet, mert olyan új, frissebb témájú dalt adott elő, amely a jelen felé hosszabbította meg az *Ilias* történését. Még nehezebb feladatot vállalt Hésiodos: nemcsak tematikailag teremtett újat, de az ének típusa tekintetében is. Hogyan tudhatta elhitetni hallgatóival, hogy igazat mond? Azzal, hogy a Múzsákra hivatkozik? Aligha csak ezzel, sokkal inkább magával a teljesítménnyel, amelynek egyszerre kellett meggyőzőnek és ékesnek lennie – a hagyományos hit egyes elemeit új tendenciával módosítva, főként pedig olyan képzeteket fogalmazva meg, amelyek a kortársak társadalmi tapasztalatait és reményeit vetítették múzsai szférába.

Kritikus kapcsolódás a hagyományokhoz, a jelen problémáihoz kapcsolódó költőiség, tehát a mindenség kialakulásának, fejlődési és létezési törvényeinek új szemléletű rendszerezése egy mitológiai tárgyú, mitologikus eszköztárú eposzban – mindez okkal tetszett újnak a görög énekmondásban, a költőtől pedig logikai és formai remeklést követelt meg. Mielőtt azonban azt kutatnánk, hogy Hésiodos hallgatói valóban elhitték-e, igaznak fogadták-e el a tanköltemény képzeteit és tendenciáját, elvi és epikai részleteit, új oldalról (általánosabb szempontok szerint) szükséges folytatnunk magának a költői programnak az értelmezését.

A MÍTOSZOK IGAZSÁGÁRÓL

Azokat emeli ki és állítja példának a királyok közül Hésiodos, akiket a Múzsák is megáldottak a beszéd édes harmatával, s akiknek ajkáról méz ízű szót fakasztanak. Egyenrangú – mert hasonlóképpen kiválasztott – társakként sorolja melléjük a régi hősök

hírét és a boldog olymposiakat zengő dalnokokat. Egyetlen különbség, hogy a dalnokok és citerások Phoibos Apollón, a királyok Zeus jóvoltának köszönhetik kiválóságukat, s hogy az előbbiek mindnyájan, az utóbbiak közül csak egyesek kedveltjei a Múzsáknak. – A múzsai áldottságú király ékesszólását dicsérő sorokban éppúgy van szerepe a hagyománynak („édesszavú" volt a homérosi Nestór is, s Odysseus énekmondó művészetét is méltán dicsérték a phaiákok), mint a költői öntudatnak. A hésiodosi király ékesszólásának azonban sajátos tartalma van:

ráfüggesztik a népek mind szemüket, s az igazság
biztos alapján tesz törvényt s a szavával azonnal,
súlyos bár a viszály, ő az, ki megoldja megértőn.
Mert a királyok azért eszesek, hogy a téren a népet
könnyen visszahelyezzék megsértett igazába,
megfordítva ügyét meggyőző, lágy szavaikkal.
(*Istenek*... 85–90. sorok)

Szelíd meggyőzéssel tegyen tehát igazságot a jó király. A *Munkák*...-nak a társadalmi igazságosságra vonatkozó eszményét előlegezi itt Hésiodos, a megsértett nép ügyének védelmezője. Amott majd keserűbb és indulatosabb lesz a követelés, de az „egyenes igazság" vágya – amely az *Ilias*ban még csak egy szép hasonlat keretében (XVI. 384 skk.) és Menelaos hetyke öndicséretében sejlett fel (XXIII. 579 k.), a törvényes igazságot az emberi nem sajátságaként hangsúlyozó *Odysseiá*ban viszont már csaknem ugyanezekkel a szavakkal fogalmazódott meg (VIII. 169 skk.) – Hésiodos társadalmi hivatástudatának lényegét fejezi ki.

A *Munkák*... társadalomkritikai és tudatformáló célzata eleve nyíltabb, mint a mitologikus témájú tanköltemény, hiszen közvetlenül kapcsolódik a jelen fájdalmaihoz: nem elég immár a felvilágosító-tanító ének, ítélkezésnek és próféciának kell kiegészítenie a meggyőző szándékot. Már a téma-megjelölést az „igaz szó" – mint vezérlő elv – hangsúlyozásával zárja a költő (10. sor), a „görbe szavak" (193 k.) és az esküszegő hazugságok ellensége (282 skk.), az „egyenes igazság" embere. Gazdálkodási tanácsainak érvényét bármely osztályostársa ellenőrizhette; joggal remélhette azt is, hogy az „ajándékfaló királyok" és más gazok elleni háborgásait sokan tekintik indokoltnak, s már csak ezért is fogadják el igaznak a költemény egészét. A hasznos és káros napok meghatározásában mégis fontosnak tartotta, hogy a biztos tudást hangsúlyozza (mindjárt e rész bevezetésében, 765 skk.), amely az okos gazdálkodásnak s életmódnak, de az igazságos emberi viszonylatoknak is záloga – kétségkívül azért, mert természeti ismeretei meghaladták legtöbb kortársának, különösen pedig a boiótiai parasztoknak a tudását, és mert erre alapozhatta igazmondásának elismertetését a tapasztalatilag ellenőrizhetetlen eposzrészletekben is (ide értve pl. a Prométheus-mítoszt vagy a világ korszakairól szóló betétet). Szükség is volt erre a nyomatékosításra, mert még a köznapian gyakorlati teendőkről – pl. a hordónyitás, befogás, kihajózás kedvező napjáról – is csak „kevesen foglalják szóba az igazságot" (818. sor), és mert

más és más napokat dícsérnek, s ritka, ki tudja:
egyszer a nap rossz mostoha, máskor jó anya hozzád.

Azt kíséri szerencse, ki mindezt tudva cselekszik,
istenek ellen nem vét, érti jelét madaraknak,
és nem lép soha túl törvények szabta határon.
(*Munkák* . . . 824–828. sorok)

A megismerés odysseusi szenvedélye s a törvényesség *Odysseia*-beli (de még királyközpontúan patriarchális) eszménye folytatódik a hésiodosi epikában – új, magasabb szinten: a rendszerbe foglalás racionális igényével és a kis földön gazdálkodó paraszt szemszögéből. Az „ifjabb" tanköltemény most idézett befejezése: Hésiodos egész világképének a foglalata. Kétség sem merülhet fel az iránt, hogy igaznak hitte és szánta költészetét. – Ugyanígy lenne alaptalan az a belemagyarázás is, hogy a *Munkák* . . . -ban teljes, az *Istenek születésé*ben részleges az igazmondási igény, vagy hogy a maga költötte mítoszokat afféle szórakoztató, igaznak nem okvetlenül tekintendő dalbetétekként adta elő.

Most kell rátérnünk annak a kérdésnek tudottan és szükségképpen vázlatos vizsgálatára, hogy Hésiodos (és egyáltalán: a görög költők) közönsége hitt-e a mitologikus tárgyú dalok tartalmában. Nem mintha ezzel a kérdéssel sok-sok kutató – filológus, vallástörténész, esztéta, ethnográfus stb. – nem foglalkozott volna, hanem mert úgy tűnik, hogy még mindig foglyai vagyunk annak a zsidó-keresztény vagy akár mohamedán szemléletnek, amely a „hit"-et a Szentírás kételymentes elfogadásában látja, és hajlamosak vagyunk ezt a metafizikus berögzöttséget (*vagy* igaz egy ősidőkről, természetfeletti régiókról és túlvilágról szóló tan, *vagy* hamis; ha igaz, akkor istentől való és szent, ha hazug, akkor az ördögtől való és kiátkozandó) a görög mítoszok hallgatóinak is tulajdonítani. Keveset – elvi síkon úgyszólván semmit sem – változtatott ezen az Európában kétezer éves felfogáson akár a polgári vallástörténet és valláskritika, amely végül is mindig megbékélt a dogmatikus vallásossággal, akár a szimbolikus Biblia-magyarázat, amellyel éppúgy sci-fivé lehet átgyúrni bármelyik apokrif iratot, mint magát az Újszövetséget.

Annyira belénk ivódott ez a dogmatikus-metafizikus vallásértelmezés, hogy újra meg újra a „Hitt-e Euripidés az istenekben? " típusú kérdések felvetésével és megválaszolásával bíbelődünk. Teljesen mindegy, hogy az efféle kérdésekre *igen*nel vagy *nem*mel válaszol bárki is – maga a kérdésfeltevés a hibás, a félrevezető.[6] Idézzük Marx szavait, hogy a mitológia a görög irodalomnak és képzőművészetnek nemcsak szülőtalaja, de eszköztára is volt – és mégis hamleti vívódással töprengünk, hogy hittek vagy nem hittek a görögök az istenekben és a róluk költött mítoszokban. Idézzük Aristotelés szavait is, hogy a tragédiaköltőnek meg kell őriznie a hagyományos történet fő mozzanatait, de a részleteket meg kell újítania – és alig jut eszünkbe, hogy ennek a művészi gyakorlatból lepárolt tételnek az igazságát és magától értetődő természetességét az egész archaikus és klasszikus kori görög kultúrára kiterjesszük.

Minden mítosz: istenekről, félistenekről, kiváló (a mindenkori jelen embereinek a szintjét messze felülmúló) hősökről és velük így-úgy kapcsolatba kerülő halandókról szóló elbeszélés. Mivel tehát istenek, istennők, tündérek, manók, szörnyek születéséről, harcai-

[6] Az orientalisztika ebben megelőzte a klasszika-filológiát: bebizonyította annak a hagyományainkból szintén belénk rögződött kísérletnek dezorientáló hiúságát, hogy aristotelési logikával „fejtsük meg" a kínai gondolkodásmódot és az európai festészet formanyelvével a távol-keleti piktúrát. Módszertanilag is kitűnő könyv: *Miklós P.:* A sárkány szeme. Budapest 1973.

ról, szerelmeiről, csodatévő hatalmáról szólnak a mítoszok – természetszerűleg kapcsolódik a mitológia a valláshoz, a halhatatlanokról alkotott képzetekhez, akiket az antik ember (mint Xenophanés mondja) a maga képmására teremtett ugyan, de a csodákkal és rémségekkel teli világ megértéséhez sokáig nélkülözhetetlennek, tehát valóságosan létezőknek gondolt.

Sajátosan görög vonás ebben a vallási képzetek nyitottsága és dinamikája. Ha valaki nekilátna, hogy akár csak egy rövid időszakon belül – például VII–V. század – kodifikálja a Hellasban általános vallásos képzeteket, sőt az orphikáról és a misztériumvallásokról lemondva, az „olymposi vallás" vizsgálatára korlátozódnék is, rohamosan fogyna kezében az anyag. Még a legfőbb istenek „életéről" és funkcióiról alkotott képzetek is időről időre, tájak és közösségek szerint hullámoztak; régebben alacsony rangú istenek (pl. Dionysos) kultusza ragyogott fel a társadalmi viszonyok megváltozása nyomán, s közeledhetett náluk hatalmasabbakéhoz (az adott esetben Apollonéhoz); régtől fogva és folyamatosan szivárogtak be a keleti vallások elemei stb. Ha tehát ezeket a földrajzi, történelmi, társadalmi okokból változó és részleges elemeket kiszűrjük, egy-egy isten legfőbb funkcióira szűkül mindaz, ami általánosnak mondható.

Dogmákat az archaikus és klasszikus korban is csak annyiban ismertek, hogy minden polis megkövetelte a hagyományos istenek tiszteletét, a szertartásokon való részvételt. Ez azonban egyáltalán nem zárta ki a mítoszok variálhatóságát. A rítusoknak legpontosabban eleget tevő és legjámborabb görög polgártól sem várta el – s különösen nem kívánta meg – senki, hogy a mítoszok epikumát hitelesnek, illetve, hogy az epikai változatok valamelyikét kizárólagosan igaznak fogadja el. Az istenekről és félistenekről szóló elbeszélések ugyanis csak születésük (költésük) pillanatában szolgáltak a rítusok megmagyarázására, epikai tartalmuk folyamatosan önállósult – akár azért, mert a vallásos képzetekben megfogalmazott természet- és emberfelfogás újult meg, akár azért, mert az epikum természetéhez mindig is hozzátartozó érdekességet saját célja szerint színezhette tovább az elbeszélő.

Csak találgatni lehet, hogy a kovácsisten Héphaistos és a szerelemistennő Aphrodité házasságáról szóló mítosznak mi lehetett a Homéros előtti időkben a világértelmezési indítéka. Ugyanígy eldönthetetlen, hogy a hadisten Arés csábító akcióját és felsülését megénekelte-e bármely dalnok Démodokos előtt. Annál bizonyosabb, hogy amikor ő dalolt erről a phaiákok lakomáján, nem egyik vagy másik szertartásnak a megmagyarázására vállalkozott, hanem arra – és csak arra –, hogy ügyesen kitalált és pajkos mesével szórakoztassa közönségét. Démodokos kiseposzában úgy aránylanak a vallásos (istenhitben fogant és a hallgatók istenhitére apelláló) mozzanatok a gyönyörködtető epikumhoz, mint a klasszikus templomokban az istenszobrot őrző cella az épület egészéhez.

Az istenekről szóló elbeszélések vallásos magjából olyan terjedelmes lombú költészet nőtt ki, melyet ki-ki friss ágak ojtásával ékesíthetett tovább – prózai szóval: új kitalálásokkal színezhette a hagyományt, ha pedig világfelfogása úgy diktálta, s a képessége is megadta, a hagyománytól eltérő regét is költhetett.

A keresztény irodalom első századaiban is sok olyan legenda keletkezett, melynek eszközeit az egykorú regényekből (mesés kitalálásokból) merítették. Azzal azonban elvileg ellenkezik mind a zsidó, mind a keresztény vallás, hogy a Szentírás hőseiről olyan történeteket költsön bárki hivő ember, amelyek tárgyilag és főképp célzatukban térnek el a hagyománytól. Ez a vallástípus áttörhetetlen falat emel az igaznak minősített, kétely

nélküli hitet parancsoló legendák és a kitalálásnak bélyegzett, elhívésre méltatlan mesék közé. A görögök nem ismerték „szentnek" és „profánnak" ezt a szembeállítását: mítosz és mese között csak annyi volt a különbség, hogy az előbbi istenekről és félistenekről szólt, tehát tematikailag is, hangulatilag is fenségesebbé formálódott, amikor az emberi lét legfőbb kérdéseit transzponálta a halhatatlanok világába.

A görög emberek csaknem mind vallásosak voltak, ez a vallásosság azonban egyetlen polisban sem volt homogén. Folyamatosan változott az istenek távolságának a hite, emberek és istenek közös származásának a gondolata, a halandó ember halhatatlanná emelkedésének megfogalmazása – de mind emögött és mindig: az istenek közelségének a hite is (legmarkánsabban az istenek és halandó nők nászának gyakoriságában). Csak görög énekmondó költhette a *Békaegérharc*ot vagy egyik-másik humoros hangulatú himnuszt. Csak Hellasban születhetett meg a szatírjáték és az ó-komédia. És még hagyján, hogy hogyan festett Odysseus vagy Héraklés színeváltozása a szicíliai komédiában, képzeljük el például az aristophanési *Madarak* előadását bibliai szereposztásban – Zeust Jahve vagy Jézus, Prométheust Szent Péter, Héraklést valamelyik evangélista, Basileiát meg Mária Magdolna behelyettesítésével: ízléstelennek ítélné minden újkori ateista is . . .

Komikussá formálni vagy parodizálni ugyanis csak azokat az isteneket és félisteneket lehet, akiknek már eredeti komolysága is tartalmazott legalább csipetnyi derült és hétköznapi emberséget. Ez a derű nemcsak Homéros isteneit jellemezte, hanem a hésiodosiakat is – szörnyűségük és nagy hatalmuk ellenére. Csak bennünket hökkent meg, hogy a horgaseszű, gyermeknek is legcudarabb Kronos „gyűlölte *virágzó* apját" (*Istenek* . . . 138. sor), aki a gyűlöletet és a Gaiától kapott „elvetemült" jelzőt (uo., 164. sor) nagyon is megérdemelte, de a Homérosnál érdemes férfira (Hektórra) alkalmazott epitheton ornanst aligha; még kevésbé, hogy Kronos „*kedves* apja"-ként szerepeljen a férfiatlanítás percében (uo., 180. sor) . . . Ezt nem lehet egyszerűen az énekmondói formulák konvencionális alkalmazásával magyarázni – sokkal inkább azzal, hogy az ékesítő jelzők komikus-parodizáló érvényesítésében is ott bujkál a görög mitológia sajátos és utánozhatatlan derűje, az a játékosság, amely mint értelmetlent mosolyogná meg a „hittek vagy nem hittek? " dilemmáját.

Csak annyit kívántunk e kitérővel érzékeltetni, hogy a továbbköltés és a hagyománytagadás joga minden görög költőt megilletett, és hogy ez a jog az archaikus és klasszikus kori kultúra társadalmilag meghatározott nyitottságából fakadt. Lényegbevágó különbség volt azonban a fenségesebb – Aristotelés szavával: a komoly – műfajok (eposz, tragédia) és a komédia költőinek mítoszformáló-mítoszteremtő eljárása között. Az utóbbiak nem is igényelték, hogy történeteikben halálosan komoly és szó szerinti igazságot lásson a néző; az ő hivatásuknak a tagadás és a mulattatás volt műfaji törvénye. Az eposz- és tragédiaköltők a pozitív újatmondás törvényei szerint alkották műveiket, olykor expressis verbis fogalmazva meg ennek elvi indítékát (vö. Aischylos: *Agamemnón,* 750 skk.). Ők azt akarták, hogy a közönség igaznak fogadja el a hallottakat vagy látottakat, de sajátosan görög módon: nem a tekintélyelv kényszerével, hanem meggyőzéssel. Ehhez éppúgy kellett a részletek és az egész logikája, mint a forma megnyerő újszerűsége; ha bármelyik tényező hiányzott vagy gyengének bizonyult, bukás volt az ára.

Nem Hésiodos egyéni vonása, hogy igazmondást ígér. Ugyanezzel a programmal lépett közönsége elé minden görög bölcs és költő – legalábbis az archaikus kor végéig, a szofisztika kibontakozásáig. Hésiodos művelődéstörténeti sorsának különös ellentmon-

dása, hogy míg a „görög felvilágosodás" úttörői (az eleaták és Hérakleitos) erkölcstelennek, hamisítónak és tudatlannak bélyegezték, igazmondási elve a klasszikus kor legjelentősebb (objektivitás-igényű) filozófusai és költői számára is becsülendő hagyaték maradt.[7]

A KÖLTÉSZET TARTALMI IGAZSÁGA

A Homérost és Hésiodost ostorozó – bár az epikai hagyományból bőségesen merítő – eleaták teremtették meg a kettős szerkezetű tanköltemény t. Elsősorban Parmenidésre utalunk, aki (talán Xenophanés tagolási módját követve és Igazság istennő ajkára adva tanítását) kettős világképet fogalmaz meg tanköltemény e előhangjában, másodjára hagyva a halandók téves nézeteinek előadását (B 1,28 skk.); ő maga természetesen az igazságot követő meggyőződést vallja (B 2,3 skk.), s csak azért foglalja szavainak csalfa rendjébe az emberek tétova vélekedéseit (B 8,51 k.), hogy egységes kozmológiává formálja a mitologikus fényű, de hamis kiindulású, nyomatékosan és ismételten tévtanoknak minősített (B 19) hiedelmeket. Az késztette erre a megoldásra, hogy ő mindenféle mitologizálástól mentes, tökéletesen új szemléletű és terminológiájú ontológiát fogalmazott meg és állított szembe a hagyománnyal. Nem érte be azzal, hogy egyszerűen ostobaságnak bélyegezze a kozmogónia vallásos-mitologikus hagyományait; meggyőzőbbnek találta saját tanításának elfogadtatási módját, ha az ellenkező alapelvű (több létezőt tételező) kiindulás képtelenségére és a tetszetős következtetések tarthatatlanságára is felhívja a figyelmet.

A két évszázaddal korábban élt Hésiodos szövegeiben azonban még nyoma sincs ilyen „szofisztikus" fogásnak. Parmenidés, Gorgias és a későbbi szofisták érvelési módjához képest, szinte naivan egyszerű az *Istenek születésé*nek előhangbeli polémiája: egyértelműen száll szembe azzal a daltípussal, amely gyönyörködtetve téveszti meg a hallgatókat, vagyis hazugságot burkol ékes és édes szavakba. Mit sem változtatnak ezen Hérakleitos vagy – már előtte – Xenophanés szidalmai; ellenkezőleg: a mitologikus világképet az ész nevében, tehát magasabb szintről bíráló kritikájukba pontatlanságok is lopóztak.

Xenophanés azért támadta Homéros és Hésiodos istengyalázásait (lopás, paráznaság, csalás), mert ezek az emberi mértékkel is csúf bűnök nem illenek az isten vagy istenek személyéhez asszociált tökéletességhez (B 11; 12). Hésiodost illetően túlzott vagy legalábbis elnagyolt ez a kritika. Igaz, a réges-régi istenek valóban sokszor csapták be egymást az ő theogóniájában (bosszúból vagy egy újabb apagyilkosság előjátékaként), s igaz az is, hogy Zeus – amikor a Kronoshoz hasonlóan horgaseszű és cselszövő Prométheus tűzlopását megtorolta – maga is cselhez folyamodott (*Munkák*... 83 skk.), sőt Pallas Athénét is hízelgő szavak kíséretében nyelte le, hogy a bölcsességét eltulajdonítsa (*Istenek*..., 888 skk.), ezeket a rémségeket és csúfságokat azonban a régmúltba vetíti Hésiodos. A zeusi világrend jellemzőjének éppen a hatalmi erők törvényes elosztását és a békés egyetértést mondja, melyet a megtorlástól való félelem is szilárdít: borzasztó büntetés várna arra az istenre, aki esküszegő módon merne hazudni (*Istenek*..., 783 skk.). Az ellenségeiktől megszabadult olymposiak nyugalmas jogrendjének – mint jelenvalónak – a dalba-foglalása: az egyenes igazság szószólójaként fellépő és mindenféle hamisságot, törvénysértést, vesztegetést elítélő Hésiodos eszményeinek mitologikus szen-

[7] Erről részletesebben filozófiatörténeti cikkeimben írtam, legutóbb: „A látszat uralkodik az igazságon is." Világosság 18 (1977) 208–215 o. és 294–299. o.

tesítése. Természetes tehát, hogy a gyűlöletes Viszály istennő gyermekei közé sorolja a Kétértelműséget s a Törvénysértést (uo., 226 skk.), a jóságos, törvénytisztelő Néreus apónak, az igazság és a becsület ismerőjének (uo., 234 skk.) ötven leányát viszont a tiszta örömök letéteményesének mondja.

Azoknak a sorába illik, akik a jog tiszteletét, a mértéktartást és az igazmondást általában is erkölcsi törvénynek tartották, a bölcsességet és a költői igazmondást pedig a Múzsák ajándékának. Hadd emeljük ki ebből a Homérosszal kezdődő, majd a filozófus-költőkkel Platónig ívelő (bár magát az igazságot nagyon is különböző módokon értelmező és megközelítő) sorból Pindarost, az V. század fenséges és bonyolult kardalköltőjét – nem is annyira idevágó vallomásainak saját jelentősége miatt, hanem azért, mert ezek Hésiodos ars poeticájának megértéséhez is támpontot adnak.

„Uranos szépleplű leányához, Mnémosynéhez és leányaihoz (= a Múzsákhoz) imádkozom, adjanak jó ügyességet. Mert vak minden olyan férfi szíve, ki a helikóni leányok nélkül kutat mély utat a halandók bölcsességei között" – olvassuk egy papirusztöredéken fennmaradt fohászában (VII b paian = 52 h. töredék, 10 skk.). Az átlagemberi tudástól való elkülönülésének a vágya természetes, de valószínű, hogy a csak részlegesen kibetűzhető dalkezdetben – ahol a szárnyas fogat másutt is alkalmazott képét említi – Homéroshoz képest is új típusú énekmondást igényel. A múzsai ügyességnek mindig két elválaszthatatlan tényezője van Pindarosnál: az *igazmondás,* amely őt is – mint oly sok más görög költőt, filozófust, történetírót – sokszor készteti a hagyomány kritikájára, és a *művészi tökéletesség.*

Hol elvként szövi ódáiba az igazmondást (*O.* 4, 17 k.), tudatlan embernek tulajdonítva az „édes hazugság" követését (*P.* 2,37), hol alkotása egészével realizálja az elvet. Ennek nagyszerű példája az 1. olympiai óda, amelyben Tantalos és Pelops mítoszát költi újjá. Gonosz rágalomnak ítéli azt a verziót, mely szerint a falánk isteneket megvendégelő Tantalos a fia húsát tálalta fel, s ezért bűnhődött; az apa vétkét a nektár s az ambrosia osztogatásában látja, a fiú vállának elefáncsont-pótlékát pedig az egyik sorsistennő csodatevésének tulajdonítja. Íme, néhány elvileg fontos részlet:

Olympiában hull a himnusz a bölcs költőkre (8 k.), ők méltók arra, hogy Hierón dicsőségét a dal csillámló szövetében megörökítsék (14 skk.). Innen kanyarodik az óda a Pelops-monda kritikája felé:

Mert sok csodadolgot
tud a hír, s a halandók képzeletét
az igaz szónál messzebbre ragadja bizony
tarka hazugsággal remekelt regeszó.

Charis az, ki teremt
mindent, ami édes az emberi nemnek,
ő adja a tiszteletet s hihetetlent
elhitet ő gyakran, de a messze jövő
bölcsebb és igazabb tanú.

(28–34. sorok)

Az igaz szónak és a tarka hazugságnak, az idő tanúbizonyságának és a Báj istennője által elhitetett valótlanságnak a szembesítése nem egyszerűen igazmondás és hazugság

szembeállítását – az előbbinek a helyeslését, az utóbbinak az elmarasztalását – fejezi ki. Pindaros tökéletes pontossággal, nyelvileg is remekül villantja fel a „tarka hazugságok" hatásának az okát: akárcsak Charis, a minden örömöt ajándékozó és hiszékenységre csábító, ugyanúgy a mesteri tökéllyel, *formai bravúrral* szőtt dalok is megejtik a hallgatót – elkábítják és becsapják.

„Az illik a férfihoz, hogy szép dolgokat mondjon a daimónokról, mert (így) kisebb (= kevésbé valószínű) a vétkezés" – folytatja Pindaros (35 k.), saját mítoszkorrekciójának (a csúf rémségektől hemzsegő isten- és héróstörténetek racionalizálásának) elvét bocsátva előre: új, a saját hite szerint igaz mítoszokat költ. Ezért zárhatja ódáját – Hierón ismételt magasztalásához illesztve – a méltó szavak megtalálásával, a Múzsa hatalmas segítő erejének (110 skk.) és saját bölcsességének büszke dicséretével (116 k.).

A költői bölcsességet a királyok és versenygyőztesek erényével (kiválóságával) párhuzamosítja, magában az erényben pedig a mitikus hősökhöz méltó (arisztokratikus felfogással dicsőített) élet valódi értelmét látja. „Ha isten mutatta meg a kezdetet mindahány cselekvéshez, egyenes az út az erény elsajátításához, és a befejezések is szebbek" – olvassuk egy másik költeményrészletben (108 a. töredék), ahol az archaikus-arisztokratikus erényfelfogást kétségbe vonó Simónidésszel szállhatott vitába. Eszerint fohászkodik ihletért és sikerért: „Ó, Igazság úrnő, a nagy erény kezdete, ne dobd nyers hazugság prédájául szerzeményemet!" (205. töredék.) Az igazmondást mindig is a költői erény elsőrendű mozzanataként hangsúlyozza. Elsőrendű, de nem egyetlen mozzanatként! Nemcsak azt tapasztalta, hogy más költők bűvös szépségű dalai a hazug és hihetetlen dolgok elhitetésére is képesek, a maga számára is nélkülözhetetlen eszköznek tartotta a dal formai tökéletességét – olyan elemnek, amely a *költői igazmondás* különösségét határozza meg.

Azért választottuk analógiás adaléknak Pindaros egy-egy költeményrészletét, mert rendkívül pregnánsan és következetesen fogalmazta meg a tartalmi igazság követelményét. Ugyanez áll a formai szépség követelményére is, amelyet Homérostól örökölt és módosítgatott tovább valamennyi görög költő, maga Hésiodos is: egyfelől az igaz tartalmú művészet mellőzhetetlen és sajátos elemét, másfelől a lélekzsongító becsapás lehetőségét és eszközét látták benne.

A DAL ÉKESSÉGE

Az öröm *(chara)* istennői, a bájos Charisok voltak a Múzsák társnői a lélek vidításában, a gondok elűzésében:

> Szempillájuk alól szerelem pereg olvatagon le,
> és minden pillantásuk szépséges igézet . . .
>
> (*Istenek* . . ., 910 k.)

A gyönyörűség *(terpsis)* valósággal kultikus szeretetét őrzi Euterpé és Terpsichoré múzsa neve,[8] Thaleia (Virágzó) pedig a természetimádatnak és a dal megbecsülésének az

[8] „Mit várt a görög hallgatóság az epikus énekmondótól? E kérdésre egyetlen szóval válaszolhatunk: gyönyörködtetést. Az énekest azért hívják, hogy gyönyörködtessen. Ezt teszi Phémios, ezért adta az isten az éneket Démodokosnak, ezért hívják Phémios apját *Terpios*nak (Gyönyörködtető), sőt még az 5. században is egy rhapsódost *Terpiklés*nek": Ritoók Zs., i. m. 61. o.

egész görög kultúrára jellemző egységét. Nemcsak Homéros hősei leltek búfeledtető vigaszt és új erőforrást ételben-italban, dalban és tréfában – az öröm és az édes élvezet *(hédoné)* a görög világ természetes emberi valójához tartozott.

Az *Istenek születésének* egyik legékesebb epizódja: a Múzsák édes, az istennők liliomhangú kacagását fakasztó dalolásának (39 skk.), körtáncuknak, a Vágy és a szép Charisok szomszédságában épült házuknak, a virágzó ünnepet megszentelő éneküknek (61 skk.) a leírása. Boldog jókedvet sarjaszt daluk, hiszen a hajdani istenharcok borzalmait is a zeusi jelen távlatából idézik fel. Ezzel ajándékozzák meg a halandókat is:

Mert csak a Múzsák s messzelövő nagy Phoibos Apollón
jóvoltából lesznek a dalnokok és citerások,
míg a királyok Zeus jóvoltából; kit a Múzsák
kedvelnek, boldog, szájából ömlik az édes
szó, s valahányszor a gyász elfogja a lelket, a gondban
még el nem fásultat, s szenved tőle az ember,
Múzsák hű szolgája, a dalnok, a régi nagyoknak
hírét zengi s a boldog olymposi isteneket mind,
rossz kedvét feledi s gondjára se gondol az ember
vissza, borúra derűt hoz az istennők adománya . . .
(94–103. sorok)

Nemcsak a dal témájának a kiválasztásában, a dal kultuszában is Homéros az elődd – akár ahogyan a sátrában szomorkodó Achilleust érzékeltette:

. . . lelkét csengő dallal viditotta,
szép díszes lanttal, melynek húrlába ezüst volt:
Éetión várát feldúlva szerezte magának:
épp ezzel mulatott, hősöknek zengte a hírét
(*Ilias,* IX. 186–189. sorok),

akár a Héphaistos-kovácsolta pajzs paraszti és pásztori ünnepeinek a megdalolásában (uo., XVIII. 490 skk.), ahol ének és tánc dúsítja az életörömöt. A sok „bűvös dalt" (*thelktérion*-t) tudó s a Trója-vívó hősök gyászairól éneklő Phémiost is (*Odysseia,* I. 338) eszerint pártolta Télemachos:

Édesanyám, minek is sajnálod a drága dalostól,
hogy gyönyörünkre dalolja, amit csak akar? Nem a dalnok,
csak Zeus itt a hibás, aki azt ad a búzafogyasztó
földi halandóknak mindég, ami őneki tetszik.
(*Odysseia,* I. 346–349. sorok)

A következő századokban is meg-megújul a múzsai ihletés és a dal-adta gyönyörűség dicsérete. „Isten az, ki mindent nyújt a halandóknak és bájt sarjaszt a dalnak" – írja Pindaros (141. töredék). Akkor bontakozik ki kétség a dal bánatokat oldó ajándékával szemben, amikor – arasznyi idővel Pindaros után, de nem a szicíliai uralkodók ünnepi

pompájához igazodva, hanem a héroikus fenségből kiábrándultan – az átlagemberi igazságú Dajka ajkára adja a szót Euripidés:

Ha balgatag és nem bölcs eszűnek
vélnéd eleinket, helyesen szólsz,
kik lakomákon s örömünnepeken
a finom falatokhoz dalaikban
zengték, ami életünkben gyönyörű;
de a bús bajokat megszüntetni
senki se tudja sokhúrú dallal,
múzsával; lám, azért szakad oly
sok házra halál, vagy szörnyű csapás.
Az lenne haszon, hogyha az ének
gyógyítana! . . .

(*Médeia*, 190–200. sorok)

Az archaikus kor költőiben soha nem merült fel ilyen kétség: hittek hivatásukban és elhivatottságukban. Kulcsszavaik közé tartozott a *thelktérion* főnév („bűvölő szer") és a *thelgó* („bűvölni") ige – minden gyönyörűségnek[9] természetes és fontos eleme, de nemcsak az igaz tartalmú, hanem a varázslatosan megtévesztő érzelemkeltésben is. Ez a punctum saliens! Lássuk először a homérosi példákat:

Ellenem annyit nem vétett egy égilakó sem,
mint jó édesanyám, aki elbűvölt hazugul, mert
azt mondotta, hogy én páncélos trójaiaknak
bástyatövén Phoibos nyila által pusztulok el majd –

jajdul fel a Skamandros árjával küszködő Achilleus (*Ilias*, XXI. 275–278. sorok), akit nemsokára majd Apollón bűvöl el úgy, hogy káprázattal csalogatja messzebb (uo., 602 skk.; vö. *Odysseia*, XIV. 487., XVI. 194. k.). Hízelgő szavakkal bűvöli Odysseust Kalypsó (*Odysseia*, I. 56 k.), Klytaimnéstrát pedig a csábító Aigisthos (uo., III. 264),[10] de Odysseus sem rest, hogy leleményes hazugsággal próbálja becsapni Pallas Athénét (uo., XIII. 253 skk.) – szerencséje, hogy a hasonlóképp fortélyos istennő a maga halandó párját kedveli benne (uo., 291 skk., 330 skk.). Bánatosan gyanakvó viszont Eumaios, az urához hű pásztor, akinek a lelkét megindította ugyan az álruhás Odysseus hazug meséje, de mégiscsak leinti:

Hát te, te sokbaju vén, ha az ég házamba hozott már,
itt hazudozva ne hízelkedj, ne akarj megigézni:
mert nem ezért foglak téged tisztelni tanyámon,
vendéglátó Zeust félem, s rajtad könyörűlök.

(*Odysseia*, XIV. 386–389. sorok)

[9] Különösen gyakori ez a szóválasztás a szerelmi elbűvölés jelzésében, pl. *Odysseia*, XVIII. 212. sor, *Istenek születése* 120 skk., 201 skk.

[10] Vö. *Munkák és napok* 372. sor, Aischylos: *Leláncolt Prométheus* 173. sor, Pindaros: *N.* 8,33, Aristophanés: *Lysistraté* 1269. sor.

Amikor azonban arról mesél Odysseus, miképpen ajándékozták meg Odysseus (!) jóvoltából köpennyel, hogy óvják a trójai fagytól, már így válaszol a jólelkű, isteni kondás:

Jó öreg, ím igazán gyönyörű az, amit ma meséltél,
illetlen nem volt a szavad, de hiába se mondtad
(Uo., 508–509. sorok),

és urára emlékezve ajándékozza meg ruhával a fel nem ismert vendéget. Odysseus sorsához és jelleméhez tartozik az is, hogy örömmel látja, miképpen bűvöli édes szóval a kérők lelkét Pénelopé, hogy kincseket szerezzen tőlük (uo. XVI. 281 skk.). Ő maga a legkiválóbb mester a szent célt szolgáló elbűvölésben, hiszen miután Athénének is, Eumaiosnak is *hazug, de logikus és ékes* meséket adott elő, új kitalálással hatja meg Pénelopét is:

Sok hazugot mondott, mi olyan volt, mint az igazság,
s Pénelopé zokogott és olvadozott a szavára.
(Uo., XIX. 203–204. sorok)

Az elbűvölésnek ez a mesteri bravúrja: a „mintha . . . " héphaistosi remeklésének szónoki (múzsai, mesemondói) párhuzama. A kovácsisten ugyanis még a Viszályt, a Zajt és a rettenetes vészt is úgy formázta meg,

mintha csak éltek volna, aként harcoltak a pajzson,
s úgy húzták el az elhulltak tetemét egymástól
(*Ilias*, XVIII. 539–540. sorok),

az ugar peremét pedig úgy, hogy

az feketéllt hátul, valamint a valódi puhult föld,
bárha aranyból volt bámulnivalón remekelve
(Uo. 548–549. sorok).

A mágikus bűvölés új, művészi minőséggé lett tehát Homéros költészetében: ha a képzőművészeti alkotás vagy az elbeszélés úgy hasonlít a valóságra, illetve az igazságra, hogy a megformálás szakszerűsége, logikája és tetszetőssége a valódinak tökéletesen pontos képzetét kelti fel – olyannyira, hogy a pompás illúzió még a racionálisan képtelent is elfeledteti, amire a pajzs állóképeinek dinamikája a klasszikus példa –, akkor olyan emberteremtette világba lépünk, melyet a művészi varázs élvezőiként és foglyaiként fogadunk el valóságosnak. Kétféle lehetőség adódik tehát: ha a művészi remeklés élvezése a való élethez vezet vissza, és annak új inspirációjú tökéletesítéséhez ad erőt, akkor áldás ez a varázslat; ha viszont a valóság elfelejtésére vagy megtagadására csábít, mint a mézédes lótusz, Kirké és Kalypsó bűvölete, a Szirének halálba hívó éneke vagy – a thébai mondakörben (vö. Sophoklés *Oidipus király*, 130. sor) – a Szfinx tarka dala, akkor átokká lesz az érzékszervek gondolkodást rontó, lelket veszejtő rabságba-esése.

A bűvölés és gyönyörködtetés hol egységes, hol ellentétes viszonyításának homérosi példáit említettük. Egy vonatkozásban azonban pontosítanunk kell a hivatkozásokat: az ének vagy egyáltalán a költés (kitalálás) ilyen differenciált minősítése csak az *Odysseiá*ban olvasható, az *Ilias* költője mindig ármányt látott a hazugságban. – Hésiodos újszerűségének egyik fontos mozzanata, hogy mindig kritikusan szól a még oly ügyes becsapásokról is, tehát egészen más mérce szerint ítél, mint az *Odysseia* költője. Nem azért, mintha az *Ilias* arisztokratikus hősiességéhez kanyarodna vissza, hanem mert a kisparcellás paraszt érdekei s eszményei szerint utasítja el a kereskedői furfangot. A varázslat rontó következményeit példázza mindkét költeményében a Pandóra-mítosszal, bár az *Istenek születésé*ben még megnevezetlenül:

Földből gyúrt Héphaistos, a híres sánta kovács, Zeus
terve szerint valamit, mi szemérmes szűzre hasonlít,
ezt felövezte, fel is cicomázta bagolyszemü Pallas,
öltöztetve fehérbe, fején meg a mesteri fátylat
elrendezte az istennő keze, látni csodás volt;
s frissen nyíló réti virágból Pallas Athéné
fűzőtt szép koszorút homlokdíszéül a szűznek,
végül aranyból vont pártával megkoszorúzta.
Ezt maga mesteri kézzel készítette a híres
sánta kovács, hogy Zeus atya kedve szerint tegyen evvel,
s ékítette a pártát sok dísszel, csoda látni,
állatokat mintázott rája, a föld meg a tenger
állatait, sokfélét, fénylik rajtuk a szépség,
bámulatos mind, mintha csak élne s akarna beszélni.
Így miután elkészült, nem csupajó, de a szép rossz,
istenek és a halandók gyűlésébe vezette
Zeus a bagolyszemü istennőtől felcicomázott
asszonyt, bámulták a haláltalanok s a halandók,
látva a cselt, amit elhárítani nem tud az ember,
mert ez az asszony lett ősanyja az asszonyi nemnek.
(571–590. sorok)

Kétszer csapta be Prométheus az Olympos urát: a mékónéi osztozkodáskor, amikor az istenek és halandók jussoltak a feldarabolt marhából, majd pedig a tűz ellopásával. Az emberi érdek bevonása a mítoszba máris valószínűsíti, hogy az apai néven említett Prométheus jelzője („derék fia Íapetosnak", 564. sor) nyomatékosabb az epikai formulákhoz tartozó *epitheton ornans*nál:

Zeust megcsalni, eszén túljárni bizony lehetetlen,
mert lám, Íapetos fia is, bár tette nemes volt,
Zeus bosszúja elől mégsem menekült meg, a végzet
kényszere rakta reá a bilincset, akármily okos volt.
(Uo., 613–616. sorok)

Zeus bosszúja éppúgy „prométheusi" cselű, mint a titán emberpárti csalása volt. A felcicomázott *„szép rossz"* mítoszát új mozzanattal – a Hermés-adta csalóképességgel – megtoldva meséli el Hésiodos a *Munkák és napok*ban: Epimétheust, rajta keresztül pedig itt is az emberiséget csapják be az istenek a tetszetős átokkal:

Tüstént gyúrt, ahogyan Kronidés kívánta, a sánta
mester szégyenlős szép szűz lánykát az agyagból,
és a bagolyszemü Pallas Athéné felcicomázta.
Istennők: Charisok, s Peithó, a királyi Igézet,
hoztak arany láncot testére, s a széphaju Hórák
nyíladozó tavaszon fonták meg dús koszorúját,
végül minden díszt elrendez rajta Athéné.
Keblét Argeiphontés megtöltötte csalással,
hízelgő szóval s tolvaj hajlammal egészen,
úgy, ahogyan mennydörgő Zeus kívánta, s adott még
hangot az isteni hírnök a lánynak, s elnevezé őt
Pandórának, mert neki, kik lakják az Olympost,
mind adtak valamit, kárára az emberi nemnek.

(70–82. sorok)

Ha más is e fiatalabb tanköltemény hangsúly-elrendezése – a görbeeszű Prométheus (48. sor), „derék fia Íapetosnak" (50. sor) vétkes lopással ingerelte bosszúra Zeust, s ezáltal maga okozta az emberiség romlását, mert hiába óvta fivérét a bűvös ajándék elfogadásától (86 skk.) –, az erkölcsi nyomaték változatlan marad: azért meséli el a mítoszt a költő, hogy saját fivérét, Persést riassza el a hamiskodástól (27 skk.), s hogy Zeus kikerülhetetlen akaratának (105. sor) és ellencsalásának indokolását is megadja. A ravaszkodó istenek vereségén érzett káröröm, az ember iránti részvét és a súlyos kényszerűséget munkával, becsülettel, mértéktartással gyógyítgató erkölcsösség fonódik így össze.

A gyönyörű, munkához is értő (a férfit ezzel is megnyerő), bűbájos, de eblelkű és csalfa Pandóra bevonása a mítoszba Zeus – egyáltalán az istenek – emberellenes bosszújának a közvetettségét emeli ki: nem az emberek vétkeztek, mégis nekik kell bűnhődniük, s az aranykort felváltó, mind keservesebb bajok is azért zúdulnak rájuk, mert az ostoba Epimétheus elfogadta ajándékul Pandórát, ő pedig kinyitotta a bajokat őrző hombár fedelét (uo., 90 skk.). Azt talán csak Hésiodos tudta, hogy az istenek miért ily agyafúrt közvetettséggel sújtottak le a halandókra, az viszont – hála a költőnek – tény, hogy kitűnő lélektani érzékkel készítették elő az ellencsalást: annyira ostobának még Epimétheust sem tartották, hogy egy csúf és élemedett anyókával próbálták volna megajándékozni . . . Azóta is mindenféle mágusok és demagógok mesterségéhez tartozik áldozataik gyengéinek kiismerése és kamatoztatása – úgy, ahogyan a haragos Zeus fogalmazta meg:

Tűz kellett? Adok én majd nékik olyan veszedelmet,
hogy szeretik s körülujjongják a saját veszedelmük.

(Uo., 57–58. sorok)

Amiképp azonban egyetlen szép asszony rosszasága miatt legfeljebb hésiodosi kedéllyel lehet viszolyogni a női szépségtől, ugyanúgy természetes, hogy sem az érzékszervek, sem a szellem gyönyörűségeiről nem lehet lemondani azért, mert a rontó varázslatoknak *is* szép a burka. Nem is hajlott eféle balgaságra egyetlen görög költő vagy képzőművész sem. Nem a formai szépség tagadását vonták le következtetésül a „bűvös becsapás" lehetőségeinek a tapasztalásából, hanem annak minél tökéletesebb és mindig megújuló alkalmazását az igazság elhitetésében. Sapphó – akit Alkaios nevezett ibolyafürtű, tiszta, mézmosolyú leánynak – a tarka trónú Aphroditéhez imádkozott. Színesre festették a templomokat és szobrokat a klasszikus korban is. Ennek köszönhető szinesztéziájuk is: az érzékelési örömöt kifejező jelzőket az igényes formájú, szépnek szánt és szépnek érzett költeményekre is értették.[11]

Szükségtelen azokat az irodalmi lelőhelyeket sorolgatni, ahol a *meilichios* (méz ízű), *poikilos* (tarka), *malakos* (lágy), *hédymelés* (édes dalú), *lysimelés* (zsibbasztó énekű) és más, hasonló tartalmú-hangulatú melléknevek találunk a vers ékesítő jelzőjeként – minden nagyobb szótár eligazítja az érdeklődőt. Hasonlóan sok azonban az ellenkező előjelű példa is, a hamis tartalmat cifrálkodással elhitető forma elutasítása, a szép hazugságok elvetése (pl. a becsületes átlagembert megtestesítő Hírnök ajkán, Aischylos *Agamemnón*jában, 620. sor).

Hésiodos jól ismerte a dal múzsai gyönyörűségét, tudta, hogy a forma ékessége a költészet szerves és nélkülözhetetlen eleme. Ezért fohászkodik így az *Istenek születésé*nek második invokációjában:

> Üdv nektek, Zeus lányai, adjatok énnekem édes
> dalt, zengjétek örökkéélők szent születését . . .
> (104–105. sorok)

A dal ékességét azonban az igaz tartalom formájaként becsülte és alkalmazta, a tanítás és gyönyörködtetés egységét valósítva meg. Ezért határolta el költészetét attól a daltípustól, amely a valóra csak hasonlító, tehát hazug tartalmakat öltöztet tarka formába.

KITEKINTÉS A POÉTIKAI ELVEK UTÓÉLETÉRE

A szép hazugságok – ebből kiindulva, de ezen túl: *a* költészet – iránti szkepszis és ellenszenv a görög filozófia rációra építő vonulatában lett állandó mozzanat, és Platón költészetellenességében tetőzött. Hasonló szellemben marasztalta el a hiedelmes és szórakoztató történetírást Thukydidés, a dagályos retorikát pedig Démosthenés. Ezzel párhuzamosan nyert azonban teret a szofisztika is, amely a becsapás művészetét, a lélekzsongitást becsülte sokra. Aristotelés lesz majd az a teoretikus, aki a költészet

[11] Távolabbi, de azonos gyökerű példa: a matematikai nyelvben a „tarka" melléknév valamely probléma vagy feladat bonyolultságát, tudományos magasrendűségét jelzi.

különösségének a megfogalmazásával hidalja át a művészi és a prózai értelemben vett hazugságok közötti szakadékot.[12]

Maguk a klasszikus kori költők is variálgatták az ékesség megítélését. Pindaros pl. azt írja, a Hórák sürgették, hogy *tarka lantú* dalával magasztalja a fenséges versenyek győzteseit, mert becses az *édes hír* (*O.* 4,2 skk.), s mitikus hősének, Iasónnak is *méz ízű* szavakat és *lágy* hangot tulajdonít (*P.* 4,128 és 137), de a költők közül csak önmagára érti a nagyszerű vállalást: „Szilárd és készen áll az arany talapzat a szent dalokhoz; nosza, építsük immár a szavak *tarka,* zengő rendjét!" (194. töredék, vö. 152. tör.) – a hazug költők *tarka* szavait (mint az 1. olympiai óda példázza) az igazság nevében vetette el.

Pindaros tanúságtétele azért oly becses, mert mindenkinél magasztosabban s ékesebben foglalta költeményeibe a dal dicsőítését, sokszor variált programmá fejlesztve Hésiodos hamvas Múzsa-rajongását. A Charisok közelében szól *édes* fuvolája (VII a. paian = 52 g. tör., 10 skk.), s ki nem fogy az *édes szavú* lírának és fuvolának (*O.* 10,93 k., vö. *O.* 6,96 k.), a *mézhangú* (*O.* 11,4 skk.) és *tarka* himnuszoknak (*O.* 6,87) dicséretéből: a hősi erény méltó megörökítését s a bájos örömökhöz illő pompa kifejezőjét magasztalja a dalban.

Hivatott tanúként idézhetjük tehát akkor is, amikor az ékes szavú, de csalóka tartalmú költészetről szól – pl. 7. *nemeai ódá*jában, melyet az öttusában győztes aiginai Sógenés tiszteletére költött. A közvetlen téma természetesen a magasba és messze szárnyaltatja Pindaros fantáziáját; ezúttal Neoptolemos trójai hátterű mítoszát választja jelen idejű mondanivalójának illusztrálására. Már az óda bevezető szakaszaiban jellegzetes eszközei torlódnak: egy isten – ez alkalommal Eileithyia istennő – imádságos megszólítása, majd a fenséges költészet dicsérete, hiszen az a hősi tettek egyedül igaz tükre s a fáradságok méltó ajándéka. A már eddig is zsúfolt, hirtelen váltású mondatok után, melyeket a Múzsák (= saját költészete) magasztalására irányított, így folytatja:

„A bölcsek a harmadnapra kelő szelet is bizton tudják, s nem rontja meg őket a kapzsiság; egyként megy halálba és sírba gazdag és szegény. Úgy hiszem azonban, nagyobb a híre, mint valódi szenvedése volt Odysseusnak – *az édes szavú Homéros révén, minthogy hazugságainak s fürge fortélyának bizonyos fenség a társa.* A bölcsesség meglop, ha mitikus szavakkal visz félre. Vak az elme az emberraj zömében. Ha ugyanis megadatott volna, hogy az igazságot belássa, nem döfte volna át mellét fényes karddal az erős Aias a fegyvereken (= a fegyverek odaítélésén) megdühödve . . . " (17 skk.) – s itt kapcsolódik az óda menetébe az epikus példázat.

Pindaros ars poeticája szempontjából az édes szavú Homéros elmarasztalása a lényeg. E köré azonban a gondolatvenyigék valóságos sűrűjét szúrta a versbe: (1) az igazi bölcsek nem bánják a hasznot (utalás pályatársainak másutt is elmarasztalt pénzmohóságára), de van olyan bölcsesség, mesterségbeli ügyesség is (2), amely a ravasz becsapásnak az eszköze,[13] s ez azért káros, mert (3) az emberek többsége amúgy is képtelen az igazság megismerésére, amint azt Aias tragikus vége is bizonyítja. – Az édes szavú Homéros megérdemli ugyan azt a jelzőt, amellyel Pindaros a saját költészetét is sokszor illeti, de

[12] Hadd hivatkozzam ezzel kapcsolatban a *Poétikáról* írt cikkeimre: Világosság 18 (1978) 10–14. és 87–96.

[13] A fortély, a *méchané* gondolata Prométheus tettének hésiodosi és aischylosi értékelésén át, Sophoklés, Aristophanés és Platón értelmezéseiben variálódik tovább.

hazugságai és fürge fortélya elvetendők. Az magyarázza meg mégis a hatását (Odysseus keserveinek a felnagyítása a példa: ha hazudott Homéros, miért hiszik el az emberek, amit hőséről énekelt?), hogy bizonyos fenség az elhitetés eszköze.

Pindaros Homéros-értékelésének másutt is feltűnő ambivalenciája szólal meg az idézett sorokban. Reá magára jellemző, hogy a fenségben, az ünnepélyes magasztosságban véli megtalálni a titok nyitját – amelyet ő eszményített és valósított meg, s amelynek bizonyos mértékű alkalmazása kedvéért, bár bosszúsan, Homérosnak is megbocsátja a népszerűséget. Nagyon határozottan ítél, de vitatható érvénnyel: a fennköltség csupán egy mozzanat az *Odysseia* ábrázolási kincsei között, s akkor sem a pindarosi paroxizmus módján. Elvileg azonban nem az indokolás konkrétuma a fontos, hanem az az igény, hogy megfejtse a hazugságok – legalábbis túlzások – költői elhitetésének a titkát. Az előbbi (tehát a konkrét érvelés) szempontja új és egyéni, az elvi lényegben viszont a Homéros által még éppen csak megpendített, az *Istenek születésé*nek előhangjában már nyomatékos, de elméletileg kifejtetlen motívum él tovább: tartalom és forma viszonyának – pontosabban: viszonyításának –, a költői elhitetés miértjének és mikéntjének a kutatása.

Semmiképp sem szabad a klasszikus kori költők – még kevésbé a filozófusok – nézeteit és érvelési módját „beleolvasni" Hésiodos műveibe. Az ő ars poeticájában még csak feldereng az egyképpen múzsai ihletésű, tehát ékes és gyönyörűséges dalok eszmei-tartalmi alapvetésű megkülönböztetése és szembeállítása, tehát az igaz és hazug költészet varázslatos hatásának megfejtési igénye. Még súlyosabb hiba lenne azonban lebecsülni meglátásának és programjának a jelentőségét: a két daltípus elhatárolását, még nyomatékosabban pedig Hésiodos választását az új társadalmi, erkölcsi, gondolkodási eszmények kibontakozása alapozta meg. Ez a korszakváltás tette lehetővé és szükségessé a költészetesztétika mindmáig alapvető kérdésének első – tündéri sejtelmű, de elvi súlyú – körvonalazását.