

Kulin Veronika (1980) középiskolai tanár, az ELTE BTK Ókortudományi Doktori Programjának hallgatója. Kutatási területe: archaikus görög irodalom, mítosz, mitikus gondolkodás.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
A jós és a költő. Iamos mítosza Pindaros 6. olympiai ódájában (2010/3).

A mitikus beszédmód lehetőségei

Hekaté himnusza a *Theogoniában*

Kulin Veronika

Annak, ami mindig és mindenhol ott van (jelen van), nincs története. A történetmondás egyik alapeleme ugyanis, hogy időben egymásra következő eseményeket mutat be, vagyis valamilyen változást mesél el.¹ Ezért nincs története a tömegvonzásnak vagy a hajszálcsövéességnek: legfeljebb arról adhatunk elő történetet, hogy hogyan fedezték föl, írták le és használták föl ezeket a jelenségeket az emberek, vagy hatásuk illusztrálható egy-egy egyszeri (de tipikus) vagy ismétlődő eseménysor elbeszélésével.

A mítosz történet – nem ismeri a törvényszerűen ismétlődőt, csak az „őseseményt”, ami ismétlődik.² Amennyiben életünk valamilyen tényét valamilyen régebbi (egyedi) tény (egyedi) megismétlődéseként fogjuk fel: mitologikusan gondolkozunk; ha viszont egy törvényszerűség megnyilvánulásaként: „tudományosan” (de legalábbis nem mitikusan). Természetesen lehet egy és ugyanazon eseményt mitologikusan és tudományosan is értelmezni – az előbbi által értelmet, az utóbbi által magyarázatot keresünk. A mitikus elbeszélés tehát sosem „okmagyarázó” az „ok” logikai-tudományos értelmében, hanem inkább eredet- vagy forrásfeltáró: *archét* keres, és nem *aitiont*.³

A történetalkotáshoz tehát szükséges az idődimenzió. Bár a görögök istenei örökévalók, a róluk szóló történetek mégis valamilyen időben zajlanak. Nemcsak születésük köthető a kozmosz történetének egy-egy pillanatához, hanem sokuknak gyerekkora van, házasságot kötnek, gyermekeket nemzenek, és nem utolsósorban beavatkoznak az emberi történelem menetébe is. Időben léteznek tehát, még ha ez az idő nem illeszkedik is egyértelműen az ember tapasztalta időhöz. Ha egy isten valamilyen oknál fogva nem kötődik az időhöz (vagy mert kívül áll rajta, vagy mert semmilyen változást nem szenved, és így alig különbözik a természet törvényeitől), akkor nem lehet róla mítoszt mesélni – a róla való megemlékezésnek valamilyen más formát kell öltetnie.

Itt nem szánunk helyet annak, hogy a mitikus és nem mitikus történetek különbségét taglaljuk, csupán egy megjegyzés: a mitikus történetek attól mitikusak, hogy valamilyen sajátos, hagyomány által rögzített, szakralizált és egyedi elemekből álló anyagból merítenek.⁴ Viszont a *mitikus anyagnak* nem minden eleme alkalmas arra, hogy *mitikus történet* része legyen: ha híján van a fent említett időbeliségnek.

A görög mitikus anyag egyik leggazdagabb forrása Hésiodos két hexameteres műve, a szinte kizárólag mitikus anyagot feldolgozó *Theogonia* (*Istenek születése*) és az *Erga kai hémerai* (*Munkák és napok*). A felhasznált mitikus anyag elemei igen különböző jellegűek, ezért a mitikus beszédmódnak is többféle változata fordul elő a költeményben. Az istenalakok különbözősége egészen odáig terjed, hogy bizonyos istenek teljesen ellenállnak annak, hogy történet szereplői legyenek.

Hekaté a *Theogoniában*

Ilyen istenség Hekaté, a görög vallástörténeti kutatás egyik rejtélye, a görög istenvilág egyik legnehezebben leírható figurája. Problematikussága abban áll, hogy a forrásokat vizsgálva két egymástól nagyon különböző kép bontakozik ki az istennőről. Az egyik

forráscsoport (mindenekelőtt kis-ázsiai feliratok) nagyhatalmú, Artemishez, Déméterhez hasonló anyaistennőnek mutatja Hekatét, más források alapján (attikai feliratos, régészeti és irodalmi források, hellénisztikus és császárkori átoktáblák és papiruszok) sötét, alvilági, a mágikus gyakorlathoz kötődő istenalak rajzolódik ki (1. kép). Sokakat foglalkoztatott ennek a két nagyon eltérő figurának az egymáshoz való viszonya, és többféle elképzelés született és él a Hekaté-kultusz történetével, az istennő eredetével, tiszteletének elterjedésével és módosulásaival kapcsolatban.⁵ A legelterjedtebb elképzelés szerint Hekaté kis-ázsiai eredetű, és kultusza talán Thessalián keresztül juthatott Attikába, ahol mint az utak és elsősorban útkezeszteszések istennőjét a tisztátalan dolgok és a halottak világához kötötték. Így válhatott – elég korán – a mágikus eljárásokhoz segítségül hívott istenségek között az egyik legkedveltebbé.⁶

Irodalmi említései közül Hésiodosé a legkorábbi (*Th* 411–452), feltéve, ha elfogadjuk a szakasz „eredetiségét”, vagy legalábbis régiségét, amelyet sokan kétségbe vontak. A *Theogoniával* foglalkozó filológusok mindenekelőtt azon ütköztek meg, hogy a költő műve közepén egy jelentéktelen (a homérosi eposzokban elő sem forduló) istenalaknak több mint negyven sort szentel, s mindezt ráadásul „himnikusnak” nevezett, elragadtatott stílusban teszi. A szakasszal szemben felhozott kifogásokat alapvetően két csoportba lehet sorolni:

1. Stílusbeli problémák

a) lexika

Goettling 1843-as kiadásában sorra veszi azokat a szavakat, amelyek megítélése szerint nem illenek a *Theogoniába* (és ezért ki is rekeszti a szakaszt).

- *munogenés* (426, 448): ‘egyszülött’ – ritka és inkább kései (Goettling szerint orphikus) kifejezés. Hésiodos azonban máshol is használja: az *Erga* azon szakaszában, ahol az egykézés hasznossága mellett érvel (376. sor).
- *paraginetai* (429, 432, 436): általában idegen az epikus nyelvtől (így Goettling). A szó – ebben a jelentésében (‘mellette van’, ‘segít’) – egyedülálló az epikában, sőt, mondhatjuk, az archaikus irodalomban. Különösen furcsa a *megalós paraginetai* (429, ‘hatalmasan mellette áll’) kifejezés: West, aki egyébként minden tekintetben igyekszik cáfolni azokat a stilisztikai érveket, amelyeket a kirekesztés mellett fölhoztak, ezen az egy helyen elismeri, hogy szokatlan a kifejezés.⁷ Világos azonban, hogy a 429–439. sorokban igen hangsúlyos ez a képzet: ti. nemcsak ezzel a párhuzam nélküli kifejezéssel, hanem két másikkal is él a költő, hogy a ‘mellette állás’-ként felfogott segítségadást kifejezze. Ilyen



Hekaté mint alvilági istenség egy attikai vörösalakos harangkratéron. A Persephoné-festő munkája, Kr. e. 440 körül (New York, Metropolitan Museum of Art)

434-ben a *par*’...*kathizei* (mellette ül), és a 439-ben a *parestamen* (mellette áll).

- *glaukén* (440): ‘szürkés-kék’ (ti. tenger). Homérosnál a tenger jelzője (*Ilias* XVI. 34), de főnévként használva „nem homérikus”, és egyedülálló.⁸ West szerint (*ad loc.*) köznyelvi hatás lehet.
- *esthlé* (435, 439, 444): használata „nem epikus” (Goettling): szokásos jelentése inkább ‘derék’, ‘bátor’, ‘nemes’ (pl. *Ilias* IV. 458), itt ‘jó’, ‘valakinek kedvező’, vagy fordítható így is: ‘képes’ arra, hogy a lovasok mellett álljon (439), vagy a jószágot gyarapítsa (444).⁹

b) „himnikusság”

Van olyan kiadó, aki kereken kimondja: „elütő stílusa és csekély költői értéke miatt” a szakasz törlendő.¹⁰ A mitikus elbeszélésektől eltérő stílus miatt a szakirodalom ezt a szakaszt rendszerint Hekaté-himnusznak nevezi, az óvatosabbak Hekaté-epizódról beszélnek. A szakasz kétségtelenül „kilóg” környezetéből, nem annyira a néhány, fentebb idézett kifejezés miatt, sokkal inkább, ahogy erre a „kirekesztők” is utalnak, tematikája és hangneme folytán: Hekaté jóformán semmilyen kivehető alakkal nem rendelkezik, és azon kívül, hogy megszületett, majd az idők kezdetén „részt kapott” a világból, és hogy Zeus „megajándékozta”, semmilyen története sincsen.

A róla szóló 41 sor egyetlen témája, újra és újra megerősítve, az istennő hatalma: honnan ered, és milyen területeken fejti ki hatását. Nem mítoszbeszélés tehát, és óvatosan kell bánni a „himnuszt” megjelöléssel is, ahogyan erre Wilamowitz (igen ér-

Hésiodos: *Theogonia* 411–452

Ő pedig (Asterié) terhes lett, és megszülte Hekatét, akit mindeneknél inkább megtisztelt Zeus, Kronos fia: adott neki ragyogó ajándékokat, hogy része legyen a földből és a terméketlen tengerből. Még a csillagos égből is részesült tiszteletajándékban, és a halhatatlan istenek is őt tisztelik a legjobban. Most is, (mindig) amikor egy földlakó ember szép áldozat bemutatásával szokás szerint isteni kegyért könyörög, Hekatét hívja: és nagy tisztesség jut annak igen könnyen, akinek az istennő kegyesen elfogadja az imádságát, és gazdagságot ajándékoz neki, mivel megvan hozzá a hatalma. Mert mindazok, akik Gaiától és Uranostól származtak és tiszteletajándékot kaptak, mindazoknak a részesedése az övé. Kronos fia nem ragadott el tőle semmit, és nem fosztotta meg semmitől, amit a Titánok, a régi istenek között kapott, hanem az övé, úgy, ahogy legelőször a kezdet kezdetén történt a felosztás. Azért, mert egyszülött, nem részesült kevesebb tiszteletajándékban és kevesebb előjogban a földön, az égen és a tengeren, hanem éppen hogy sokkal többet kapott, mivel Zeus megtisztelte őt.

Akinek akar, hatalmasan mellette áll és megsegíti: az agorán a népből kiemelkedik, akit ő akar; vagy mikor a férfitpusztító háborúba fegyverzik fel magukat a férfiak, ott is mellette áll azoknak, akiknek ő akar, hogy kegyesen győzelmet ajándékozzon és hírnevet adjon. Az ítélkezéskor a tiszteletre méltó királyok mellett ül, és jó akkor is, amikor a férfiak versenyben mérkőznek: mellettük is ott áll, és megsegíti őket, és az, aki erővel és kitartással győzött, a szép versenydíjat könnyen viszi el és boldogan, és szüleinek is hírnevet ajándékoz. Jó abban is, hogy a lovasok mellett álljon, akiknek akar, és azok mellett, akik a viharos szürke tengeren dolgoznak, és Hekatéhoz imádkoznak és a hangos Földrázóhoz, könnyen ad a dicső istennő sok zsákmányt, és könnyen elveszi azt, ami feltűnt, ha lelkében úgy akarja. Jó abban is, hogy az istállóban Hermészszel gyarapítsa a jószágot, a marhacsordákat és a nagy kecskenyájákat, és a gyapjas juhnyájákat, ha lelkében azt akarja, kevésből megerősít, és sokból keveset csinál. Így bár egyszülött leánya anyjának, minden halhatatlan között előjogokkal van megtisztelve. Kronos fia dajkává tette őt azoknak, akik ő utána látják meg szemeikkel a messzelátó Hajnal fényét. Így kezdetől fogva dajka ő, és ezek a tiszteletajándékai.

Hésiodos: *Munkák és napok* 1–10

Múzsák Pieriából, énekekkel dicsőítőn gyertek, Zeusról beszéljétek, apátokat himnuszba foglalva, aki révén a halandó férfiak hirtelenek és híresek, nevesek és névtelenek a nagy Zeus akaratából. Könnyen tesz ugyanis erőssé, és könnyen sújt le az erősré, könnyen összenyomja a kiemelkedőt és megnöveli az ismeretlent, könnyen kiegyenesíti a görbét és elsorvasztja a bátort, Zeus, a fennendörgő, aki a magasságban lakik. Hallgass ide, láss és figyelj, és igazsággal igazítsd a rendelkezéseket te; én pedig Persésnek hirdetnék igaz dolgokat.

Kulin Veronika prózafordítása

lyesen) rámutatott.¹¹ Ugyanő (ugyanott) élesen elutasítja az egyébként korábban igen elterjedt nézetet is, mely szerint a „Hekaté-himnusz” orphikus költő betoldása lenne.¹² Ennek az elképzelésnek az adhatott támpontot, hogy létezik egy orphikus Hekaté-himnusz, amely hasonlóképpen kiterjedt hatalmúnak mutatja be az istennőt. A két szöveg alaposabb egybevetése azonban nem indokolja, hogy a *Theogonia*-beli szövegnek valamilyen orphikus forrástól való függését feltételezzük.¹³

West más megoldással áll elő: szerinte leginkább „gospel”-ként lehetne megnevezni a szakaszt, a költő itt mintegy „evangelizál”; ritkán találkozhatunk ugyanis azzal – így West –, hogy egy görög ennyire alaposan beavasson egy istenség természetét és hatalmát illető személyes hitébe.¹⁴ Ez a megjelölés azonban – vallástörténeti abszurditását itt nem is említve – szintén nem mutat rá a szöveg jellegzetességére és műfaji hovatarozására. Az evangéliumnak ugyanis szintén történetet kellene tartalmaznia, sőt, történeti igazság tanúsításának igényével kellene fellépnie. A Hekaté-himnusz költője azonban nem ezt teszi, hanem dicsőít, valamiért valóban személyes hangnemben.

c) „ügyetlenségek”

A Hekatét ünneplő sorok költőjének több stílusbeli és verstani ügyetlenséget is szemére vetettek, illetve kirekesztettek olyan sorokat, amelyek ilyen jellegű megfontolásokból tűntek a *Theogoniá*ba nem illőnek. A hexameterek megalkotásában vétett hibákon túl¹⁵ leginkább azok a sorok számítottak „ügyetlenebbnek”, ahol a költő túlságosan sűrűn ismételt meg bizonyos frázisokat:¹⁶ – ilyen mindenekelőtt a *hó d’ ethelé* (‘akinek akar’) (429) és az ezzel párhuzamos többi kifejezés (*hon k’ ethelésin*, ‘akit akar’ 430; *hois k’ ethelésin*, ‘akiknek akar’ 432; *ethelusa ge thymó*, ‘akarván a lelkében’ 443; *thymó g’ ethelusa*, ‘lelkében akarván’ 446); – a fentebb már említett *paraginetai* (‘mellette van’) (429, 432, 436); – *kurotrophon* (‘gyermeket tápláló’) (450) és *kurotrophos* (ua.) (452); – a *timé* (‘tisztelet’, ‘megbecsülés’) és származékainak túlburjánzása.

Végül pedig egészen nehézkesnek tűnik a lezáró három sor.

2. Tartalmi problémák

a) az istennő jellege

Akár „eredeti” a Hekaté-himnusz, akár nem, a vallástörténész szemszögéből mindenképpen feltűnő, hogy az itt megjelenített istennő nem azonos a klasszikus és hellénisztikus (illetve római)

forrásokból ismert Hekatéval. Ez utóbbi ugyanis a keresztutak őrzője, halottak vezetője, tisztító szertartásokban és mágikus praktikákban segítségül hívott istenség. A hésiodosi szakaszból ezek az „alvilági” vonások teljességgel hiányoznak.

Mivel az istennő nehezen rekonstruálható (és főként kései forrásokból ismert) kis-ázsiai kultusza szintén mentes a „sötét” oldaltól, többen hajlamosak voltak azt feltételezni, hogy a *Theogonia* sorai ezt a kis-ázsiai eredetű Hekatét dicsőítik, aki leginkább az ezen a vidéken más nevek alatt is ismert Nagy Anyaistennő vonásait hordozza.¹⁷ Támogatást kapott ez az érvelés egy boiótiai amforaábrázolástól (Kr. e. 8. század),¹⁸ így Hekatében némelyek az állatok úrnőjét kezdték látni (*potnia thérón*),¹⁹ sajnos azonban semmilyen bizonyíték nincsen Hekaté boiótiai kultuszára az archaikus korban.

Kraus koncepciója nem tűnik lehetetlennek: a kis-ázsiai eredetű, Nagy Istennő-jellegű Hekaté csak az archaikus kor végén vált a thessaliali Enodia istennővel való azonosítása révén az utak, halottak és varázslás istennőjévé. Mindez azonban kevéssé érinti a hésiodosi szöveget: figyelmes olvasása nem teszi lehetővé, hogy a vadállatok úrnőjét vagy a Nagy Anyát lássuk benne: leírásából tudniillik éppen a földművelés és a vadászat hiányzik (miközben igen sok lényeges emberi tevékenység szerepel benne).²⁰

b) a *timé* jelentése

Sellschopp szerint (aki egyébként igen kíméletlenül bánik a szöveggel) pusztán az elegendő a Hekaté-himnusz „gyanúba keveréséhez”, hogy ezt a kifejezést nem következetesen használja. A *timé* tudniillik vagy a főhatalmat jelenti (Kronosét, 462; Zeusét, 491), vagy azokat a tisztiségeket, amelyeket Zeus a többi istennek adományoz (pl. 74, 393 stb.), itt viszont (418) azoknak az embereknek a megbecsülésére utal, akiknek Hekaté meghallgatja az imádságát.²¹ Ez a kifogás persze könnyen elhárítható: miért ne lehetne egy költeményben egy szónak két – egymáshoz azért igen közel álló – jelentése?

A helyzet azonban ennél sajnos bonyolultabb. A *timé* használata azért okoz gondot, mert Hekaté *timéje* nemcsak egy körülhatárolt szférára vonatkozik, mint például Aphroditéé (203–206: lányos sugdosások, mosolyok, csalfaság stb., vagyis a szerelem), hanem kiterjed a kozmosz egészére (413–414 és 426): a földből, a tengerből és az égből is kapott részt (*moirát*). Ez azért érthető nehezen, mert a hésiodosi világregend egyik alapeleme az, hogy minden isten megkapta a maga feladatát: Zeus szétosztotta a *timéket*. Ha valaki mindentől kap részt, akkor a *moira* (vagy *aisa*, *timé*) jelentése értelmét veszti: a minden nem rész.

A *timé* említése minden istenségnél szükséges, ám ezekben a sorokban olyannyira hangsúlyos (*timé* és *timaó* különböző alakjai ebben a 41 sorban kilencszer fordulnak elő, míg az egész *Theogonia* 1022 sorában összesen 21-szer), hogy bizonyosan különleges funkciója van.²² Hekaté olyannyira hangsúlyozott *timéje* átfedi más istenségek feladatkörét, és ezáltal megzavarja az olymposi világról alkotott képet.

A felmerült kifogások többféle megoldásra sarkallták az elmúlt századok filológusait:

1. Teljes vagy részleges kirekesztés

A 19. századi német filológia csaknem egyöntetűen kirekesztette a szakaszt,²³ és vagy egy boiótiai (vagy kis-ázsiai) *rhap-*

sódos saját kedvenc istene iránti buzgóságát, vagy – mint arra fentebb már utaltunk – egy kései orphikus szerző keze nyomát látták benne.²⁴ Vannak, akik feltételezik, hogy Hekatéről mindenképpen szó eshetett a *Theogoniában*, csak nem ilyen kiterjedt formában. Schwenn például csak a 411., 415–418., 427–4288., 448–449. sorokat hagyja meg.²⁵

2. A szöveg megtartása és különféle magyarázatok

Sokan azonban a Hekaté-himnusz megtartása mellett érvelnek, és emellett különféle szövegen kívüli vagy szövegen belüli érveket sorakoztatnak föl.

a) Szövegen kívüli érvek

A legkedveltebb elképzelés az, hogy Hésiodosnak valamilyen oknál fogva személyesen volt fontos Hekaté: vagy azért, mert Boiótiában volt népszerű (így Mazon),²⁶ vagy mert Kis-Ázsiából hozta magával (West).²⁷ Más elképzelések szerint a költőnek azért lehetett oka Hekatéről dicsőítő sorokat írni, mert az „alsóbb néprétegek” istenségét akarta beemelni az epika világába (Pfister).²⁸ Nem sokban különbözik ettől az érvelés, amely a költő (már nem Hésiodosnak, hanem „hésiodosi hagyományok” nevezve) pánhellén törekvései miatt foglalkozik egy Hellas-szerte népszerű istennővel (Tsagalis).²⁹

b) Szövegen belüli érvek

Walcot elemzése szerint a Hekaté-himnusz illeszkedik a *Theogonia* himnuszainak sorába. Ebbe a kategóriába sorolható ugyanis a Múzsákról szóló rész (a *prooimion*, 1–115), Aphrodité születésének és *timéjének* bemutatása (195–206), illetve Styxnek és gyermekeinek „története” (383–403). Megfigyelése szerint ezek a szakaszok ugyanannak a műfajnak (a himnuszok) különböző változatait képviselik: egyre tömörebb bennük a narratívának nevezhető rész, annyira, hogy Hekaté esetében szinte el is tűnik.³⁰

Hasonló nyomon jár és poétikai okokat sejt a Hekaté-szakasz mögött Griffith.³¹ Mindenekelőtt felhívja a figyelmet arra, hogy óvatosabban kellene bánni a korai görög költészet, s így a hésiodosi költemények „személyes” utalásaival. Itt ráadásul nem is fogalmaz meg semmilyen személyes utalást a költő. Meglátása szerint a Hekaté-szakasz stílusa egyszerűen himnikus,³² ittléte pedig szerkezeti okokkal magyarázható. Ezek a sorok közvetlenül a Zeus születését elbeszélő rész előtt hangzanak el, s így az istennő a régi (Zeus előtti) és új (Zeus hatalomra jutása utáni) rend közötti közvetítő szerepét játssza. Itt kapnak helyet a *Theogonia* költőjének elképzelései azzal kapcsolatban, hogyan működik a zeusi világ az emberek szempontjából. A szakasz arra is alkalmas, hogy bemutassa Zeus diplomáciai érzékét és együttműködő-készségét: az új főisten képes integrálni a régi világ erőit az újba.

A Hekaté-szakasz szerepe a mű teológiája szempontjából is megközelíthető. Clay is fontosnak tartja, hogy a *Theogonia* szerkezetében Hekaté az utolsó istenség, aki a régi istenek lezármazottja, rögtön a „hymnusza” után Kronos trónfosztásának története következik. Hekaté nem „Allgöttin”, és nem jóságos segítő istenség, hanem az istenek emberek iránti hajlandóságának megtestesítője. A szöveg – Clay megfigyelése szerint – a ‘magától, szívesen’ jelentésű *hekón*, illetve a ‘valakinek az akaratából’ jelentésű *hekati/hekėti* szóból származtatja az istennő nevét. Az *Erga* 4. sorában Zeus mindenre kiterjedő hatalmát írja le a *Dios megaloió hekėti* („a nagy Zeus akaratából”) kifejezés.

Hekaté az emberek és az istenek közötti közvetítő, az imádságok meghallgattatásának biztosítója. Ezért kell, hogy működési köre a földre, az égre és a tengerre és kiterjedjen, és ezért lehet része minden isten *timéjében*.³³ Ilyen értelemben jelenléte nem pusztán magyarázható, hanem éppenséggel szükséges a *Theogoniá*-ban, az elhelyezése pedig szintén közvetítő szerepét húzza alá: ő az, aki a régi és az új istenek közötti kapcsolatot biztosítja.

A himnusz mint műfaj problémája

Griffith és Clay megoldása tetszetős és meggyőző. Ám az okok nagy része, amelyek miatt ezt a szakaszt sokan törölni szeretnék volna a hésiódosi szövegből, nemcsak Hekaté jelenlétére és jellegére, hanem a „hymnosz” stílusára (költői eszközeire, szókincsére) vonatkoznak. A stílus valóban különös, és erre a felkínált megoldás nem ad magyarázatot. Miért érzik sokan „hymnikusnak” ezt a szakaszt, mások pedig miért személyes vallásos megnyilatkozásnak? Egyáltalán: szabad a Hekaté-epizódot hymnusznak nevezni?

Ha a *hymnos* szó korai használatát nézzük, minden további nélkül: egyszerűen „éneket” jelent, annak témájától vagy formájától teljesen függetlenül.³⁴ Platónnál találunk először megkülönböztetést: a *hymnos* istenekhez szól, az *enkómion* emberekhez (*Állam* 607a). A számunkra ismert hymnusznak nevezett művek alapján ennél több aligha mondható.³⁵ A hagyományosan hymnusznak tartott görög költemények ugyanis igen sokfélék. Egy középkori (6. századnál nem régebbi) gyűjteményes kötet ide sorolja a homérosi hymnusokat, Kallimachos, Orpheus és Proklos hymuszait. Mindezek keletkezésük idejét, nyelvüket és stílusukat tekintve egymástól igen eltérő költemények.³⁶ Egy modern kiadás a hymnusok közé számítja a korai görög líra számos alkotását (Sapphó Aphrodité-hymuszától Pindaros paiánjaiig), a görög dráma számos kardalát, és feliratos formában fennmaradt (klasszikus kor utáni) kultikus hymnusokat.³⁷ Hymnusznak szoktak minősíteni a hésiódosi költeményeket bevezető szakaszok: a Múza-hymnus a *Theogonia* elején (1–115) és az *Erga* Zeus-hymnusza (1–10).

William D. Furley a görög hymnusokat csoportosító tanulmányában³⁸ négy nagyobb csoportot különít el: ezek (1) a hexameteres *prooimionok*, (2) a lírikus hymnusok, (3) a kardal-hymnusok, végül (4) a „filozófus-hymnusok.” A két hésiódosi hymnuszt (*Theogonia* 1–115 és *Erga* 1–10) ez utóbbiak közé sorolja, a következő megjegyzéssel: „Egyes költők, mint például Hésiódos, már igen korán azzal próbálkoztak, hogy a tradicionális verses formát – beleértve egy istenség hymnikus megszólítását is – ötvözzék a spekulatív gondolattal, abból a célból, hogy az univerzum természetéről és benne az ember helyéről kialakított nézeteiket kifejezzék.” Az *Erga*-beli Zeus-hymnus és a Múza-hymnus a *Theogoniá*-ban érezhetően más, mint a többi (homérosi, irodalmi vagy kultikus) hymnus. Tovább idézem Furley-t: „Az *Ergá*-hoz írt Zeus-*prooimion* elhagyja a Zeus-dicséret hagyományos elemeit, és az istenség azon félelmetes hatalmára koncentrálna, amellyel fel tudja emelni a gyengét, és le tudja verni a hatalmást.”³⁹

Itt térhetünk vissza a Hekaté-szakaszhoz, melynek – mint alább látni fogjuk – legközlebbi párhuzama éppen az *Erga* bevezetője. Furley nyomán meggyőződésem szerint bátran sorolhatjuk a Hekaté-hymnuszt is a „filozófus-hymnusok” közé, ám

ez a gondolat is további kérdéseket vet föl. Valóban arról van-e szó, hogy ezeken a helyeken Hésiódos megpróbálta *ötvözni* a hymnikus stílust a teológiai spekulációval? Nem lehet-e, hogy egy másik költői hagyománnyal van dolgunk, és a költő azért nyúlt ehhez a stílushoz, mert nem tehetett másképp?

A kérdés megértéséhez térjünk vissza egy pillanatra Clay etimológiai megoldásához. Ha elfogadjuk (és a magam részéről szívesen elfogadom), hogy Hekaté esetében az istenek jóindulatáról van szó, vagyis ha Hekaté valóban az istenek emberek iránti hajlandóságának megszemélyesítése, akkor itt egy olyan téma kerül terítékre, amely nem fordul elő túl gyakran a hésiódosi költészetben. Az emberek mint a költemény közege és „kortársai” ezen a helyen (és a Zeus-hymnuszon) kívül más-más nem kerülnek elő.⁴⁰ A 416. sor „most”-ja (*nyn*) a *Theogoniá*-ban csak itt jelenti az istentisztelet jelenét, a létező emberek létező viszonyát az istenséghez. A Hekaté-hymnus jelen ideje általános, és – a Zeus-hymnusshoz hasonlóan – „filozófikus”, vagy ha tetszik, „spekulatív”; vagyis nem mitológiai, hanem teológiai témát dolgoz fel.

A Hekaté-szakasztól tehát részben joggal vitatja el Wilamowitz a „hymnosz” megjelölést: nem hasonlít a *prooimionokra* vagy a kultikus hymnusokra; a műfaji megjelölés innentől kezdve viszont csak megegyezés kérdése. Nevezhetjük – Furley-vel – filozófus-hymnusznak, a magam részéről inkább „teológiai hymnusznak” nevezném. A kérdés nem pusztán a kategorizálás miatt fontos. Meglátásom szerint ugyanis ezek a „hésiódosi hymnusok” nem a későbbi, valóban filozófus-hymnusnak nevezhető alkotásokkal rokoníthatók, hanem egy, már Hésiódos számára is meglévő költői műfaj képviselői. (Vagyis nem ő „házasítja össze” itt a spekulációt a hymnikus hagyománnyal.) Hasonló jellegű „teológiai hymnusok” az Ószövetség zsoltárai.

Nagy segítségünkre lehet ezen a ponton H. Spieckermann gondolatmenete és meghatározása. A *Zsoltárok könyvének* darabjait nem ritkán szintén „hymnusznak” nevezik, azok formai és tartalmi sokfélesége ellenére. Egységességüket – írja Spieckermann – nem szerkezeti tulajdonságaiknak, hanem mindenekelőtt teológiai jellegüknek köszönhetik. Idézek tőle: „A hymnusok (= zsoltárok) teológiai reflexiója a bizonytalan *conditio humanát* az Isten és ember Isten által létrehozott kapcsolatának fényében szemléli.” Eszerint a zsoltárok teljes korpusza teológiai szempontból alkot egységes műfajt, amennyiben Isten és ember kapcsolatára Isten jelenlétében reflektál.⁴¹

A teológiai értelemben egységes műfaj szerkezetileg igen változatos lehet (ennek részletezése e helyütt nem szükséges). Ami a Hekaté-szakasz megértése szempontjából azonban fontos, az a zsoltárok költői eszköztára. Minthogy a Hekaté-hymnus esetében isten–ember-kapcsolatról van szó, és valami idődimenziót nélkülöző jelenségről (Hekaté: a kiszámíthatatlan isteni hajlandóság), nincs benne helye a mitológiának, ezért szinte teljesen hiányzik belőle mindenféle történetelbeszélés. Ehelyett a költő más eszközökhöz kell hogy nyúljon, melyek talán nem véletlenül hasonlítanak annyira a zsoltárok eszközeihez.

Nemcsak a történet hiánya távolítja el ezt a szakaszt a görög műfajoktól, hanem egy nagyon feltűnő és fontos jellegzetessége: a szintaktikai és szemantikai szinten is szembetűnő sok ismétlés és párhuzamosság. Schwabl fogalmazza meg legtömörebben, amit formailag el lehet mondani: „Az egész néhány kevéske motívum állandó ismétléseinek és változatainak hálózata.”⁴² Ez a jellegzetessége a *parallelismus membrorumot*

költői eszközként felhasználó költészeti hagyományokkal rokonítja,⁴³ és ha ezzel az elvi megfontolással közelítünk a szöveghez, más megvilágításba kerülnek a hésiódosi kifejezés-mód korlátoltságára utaló kommentátori megjegyzések.⁴⁴

Azt, hogy a vizsgált szakasz nem teljesen rendezőelv nélkül való, és felismerhető szerkezete van, már például a sokat hivatkozott Pfister is rögzítette,⁴⁵ és kézenfekvően osztotta két részre: az első szakasz a 429. sorig tart. Az első 18 sor témája egyértelműen az istennő *timéje* (ez a szó hétszer fordul elő ebben a szakaszban) és annak eredete: az első „felosztás” (*das-mos*) és Zeus nagylelkűsége. A második szakasz kulcsszava az *ethelé* (‘akar’) és változatai, vagyis az istennő „önkéntes” hatalma jelenti a második témát. A két téma láthatóan elkülönül, de össze is fonódik: az emberekhez való viszonyáról és kiszámíthatatlan jóindulatáról szól már az első szakaszban öt sor (416–420); a második szakasz végén pedig visszatér a *timé*, Zeus ajándékozásának témája (449, 452).

Mindkét téma igen változatos módon nyer kidolgozást:

1. *timé*

A felsorolt kifejezések vagy az istennő hatalmának megszerzésére, vagy birtoklására utalnak. Megtalálható köztük a párhuzamos variálás többféle formája:

- nyelvtani (alakotani) változtatások (412: megtisztelte, 415: tiszteltetik, 414: tiszteletet kapott, 428: tiszteli);
- gondolati párhuzamok és ellentétek (412: megtisztelte, 412: adott neki, 414: kapott tiszteletet, 420: van hatalma, 422: mindezekből van részesedése; 423: nem fosztotta meg, 426: nem kapott kevesebbet);
- szinonimák (*timé* – megbecsülés, tisztség; *aisa* – [osztály] rész; *geras* – ajándék; elragadott tőle, megfosztotta);

2. *akarát, önkényes segítségnyújtás*

- alakotani variációk: *hó d’ethelé* (‘akinek akar’) (429), *hon k’ethelésin* (‘akit akar’) (430), *hois k’ethelési(n)* (‘akiknek akar’) (432, 439), *ethelusa ge thymó* (‘akarva a lelkében’) (443), *thymó g’ethelusa* (‘lelkében akarva’) (446)
- gondolati párhuzamok és ellentétek: *rhéidiós... ópase* (‘könnyen adta’) (442); *rheia d’apheileto* (‘könnyen elvette’) (443); *ex oligón briaei kai ek pollón meiona théken* (‘kicsiből megnövel és nagyból kicsivé tesz’) (447)
- szinonimák: ‘segít’: *oninésin* (429, 436); *paraginetai* (429, 432, 436); *par’...kathizei* (434), *parestamen* (439); ‘ad’: *opasai* (433, 442); *orexai* (433); növel: *aexein* (444); *briaei* (447).

A sokak által érzékelt személyesség mögött tehát, úgy tűnik, nem annyira „Hésiódos” személyes buzgalmát kell sejtenuünk, hanem inkább egy másik költői mintát. Ami a költői eszközöket illeti, ennek a mintának példájául éppúgy idézhetjük a sumer verset, melynek „lényege az ismétlés”,⁴⁶ mint az ugaritit. Stanislav Segert leírása szerint (aki a görög hexameter ugaritit eredetét is megfontolásra javasolta)⁴⁷ az ugaritit bikólón esetében a két külön gyakran párhuzamos gondolatot közöl, de a második legalábbis nyelvtanilag függ az elsőől, olykor csak kibővíti annak jelentését.⁴⁸

„szájából a szó nem jött ki, / ajkairól a mondása”
„fia a házában lesz / sarja palotája közepében”⁴⁹

Nem áll messze ettől a stílustól a Hekaté-szakasz némely sora. Nemcsak a gondolati párhuzam jelenik meg a két különban, hanem a hangsúlyok és a teljes szavak száma is az ugaritit-hoz hasonló például a 412. sorban:

Zeus Kronidés timése, / poren de hoi aglaa dóra
„Zeus Kronidés megtisztelte, / adott neki ragyogó
ajándékokat”

Soráthajlás alig fordul elő, a sorok többsége egy-egy mondat (vagy tagmondat), az előző sorhoz kötőszóval kapcsolva. A legfeltűnőbb ez a 423–430. sorokban (sorkezdetek: *sem, amiket, de, sem, és, de, pedig, és, és, vagy*). Ahogy arra fentebb már utaltunk, igen közel áll ez a szakasz az *Erga* Zeus-himnuszához. Nemcsak formai jellegzetességek kapcsolják össze a két szöveget: majdnem szabályosan két felsorra osztható sorok soráthajlások nélkül, anaforák (itt: *esthlé*, ott: *rheia*), párhuzamos gondolatok, ellentétes kifejezések, hanem tartalmi megfelelések is. Az egész hésiódosi költészetben ez a két hely az, ahol egy istenség mindenható hatalma annak kétélűségével fejeződik ki: az isten felemeli a kicsit, és ledönti a nagyot.⁵⁰ Mindkét helyen hangsúlyos az istenség „könnyedsége”, vagyis az, hogy bármit könnyen (*rheia*) megtehet, nem utolsó sorban pedig összekapcsolja őket az *Erga* már említett 4. sora: *Dios megaloió hekéti* (a nagy Zeus *akaratóból*), ahogyan arra Clay világosan rámutatott. West az *Erga* ezen soraihoz írt kommentárjában a következőket jegyzi meg: „(Hésiódos) megírhatta volna hosszú himnuszoként (a *proimiont*), elmesélve az isten születését... Ehelyett beéri egy rövid és erőteljes állítással, amely Zeus emberek fölötti hatalmát írja le. A sorok felettébb stilizáltak (...) Könnyen verspárookra oszthatók, s így a párhuzamos tagokra emlékeztetnek, amelyek használata a sémi és egyiptomi költészet sajátossága.”⁵¹

Ha vetünk egy pillantást a 148. zsolttára, látjuk, hogy az is „alig több, mint párhuzamos kifejezésekkel bővített felszólítás”.⁵² A szintén zsolttárszerű „Anna hálaéneke” (1Sám. 2. 1–10) nemcsak formájában, hanem tartalmilag is rokona a Hekaté-himnuszhoz: a mindenható hatalmat egymásra következő ellentétpárokkal írja le:

Az Úr öl és elevenít,
Sírba visz és visszahoz.
Az Úr szegénnyé tesz és gazdagít,
Megaláz s fel is magasztal.

A gondolat ebben a formában nem itt fordul elő egyedül a görög költészetben. A párhuzamos helyek részletes vizsgálatára itt nincs hely,⁵³ mindenesetre Hésiódos csak a már említett két helyen él ezzel a kifejezéssel, és nem érdektelen, hogy a Nisbet–Hubbard-féle Horatius-kommentár (*Carm.* I. 34, 12-höz) a görög irodalmon kívül párhuzamként éppen ószövevségi példákat idéz.⁵⁴

Végül ami a legfontosabb: a már említett formai és tartalmi jelenségeken túl a szöveg fentebb már említett vonása, amely mind az *Erga* Zeus-himnuszával, mind a zsolttárokkal rokonítja, és amelyben nem osztozik a *Theogonia* többi részével:

az emberek megjelenése az istenséggel való viszonylatukban. A már idézett Hermann Spieckermann megfigyelése szerint a bibliai „hymnuszok” egyetlen, tartalmi (teológiai) szempontból tekinthetők egységes szövegcsoporthoz: hogy isten és ember kapcsolatáról szólnak.⁵⁵ A *Theogoniában* sehol máshol nem szerepel az emberi világ olyan hangsúlyosan és „hozzánk” (a vaskor embereihez) oly közelálló módon, mint itt.⁵⁶

Természetesen nem arról van szó, hogy a Hekaté-himnusz bármilyen értelemben a zsoltárok hatását tükrözné, csupán ar-

ról, hogy a Közel-Kelet irodalmainak, a sumertől kezdve az ugaritiig, legjellemzőbb költői eszköze, a nyelvtani elemek párhuzamossága sejlik fel ezekben a mindenki által különösnek érzett hésiódosi sorokban. Nem túlzás talán feltételezni, hogy a *Theogonia* szerzője, akinek mitikus anyaga köztudottan sok szállal kötődik kis-ázsiai és mezopotámiai mitológiákhoz, műfaji tekintetben is nem keveset köszönhet közel-keleti (vagy közös „kelet-mediterrán”)⁵⁷ elődeinek.⁵⁸

Jegyzetek

- 1 Herman 2009, 92–93.
- 2 Weizsäcker 1966, 36.
- 3 „[K]eine »Ursachen«, eher »Urstoffe« oder »Urzustände«” (Kerényi–Jung 1941, 16).
- 4 A mitikus „anyag” kifejezést Kerényitől veszem (több helyütt, pl. Kerényi 1988, 15), az egyedi elemek kritériuma pedig a mesével szemben való meghatározás miatt fontos. Vö. Brelich 1977, 23.
- 5 Lásd erről elsősorban Kraus 1960.
- 6 Johnston 1991.
- 7 West 1966, 279.
- 8 Edwards 1971, 52.
- 9 Így fordítja Hofinger 1975 (I), 238.
- 10 Paleyre hivatkozva, Flach 1873, 81 *ad loc.*
- 11 Wilamowitz 1931, 168.
- 12 Martin P. Nilsson „orficizáló himnuszról” eredeztet, de keletkezésének idejével kapcsolatban nem foglal állást: Nilsson 1906, 395.
- 13 Lásd Kraus 1960, 59–60 szerint sokkal valószínűbb, hogy a császárkorinak tartott orphikus szerző (Ziegler 1942, 1332) merít bizonyos elemeket Hésiódosból (pl. hogy éginek, földinek és tengerinek nevezi, *kourotrophosként* és *Persaiaként* – Persés-lányként – szólítja meg). A *Theogonia* szövege tartalmilag sokkal egységesebb, az orphikus himnusz nagyon sokféle vallástörténeti réteget tükröz.
- 14 West 1966, 277.
- 15 Fick 1887, 17.
- 16 Lásd pl. West 1966, 285 (a 429. sorhoz) és 290 (a 452. sorhoz).
- 17 A kis-ázsiai Hekaté részletes bemutatása (forrásokkal): Kraus 1960.
- 18 Kern 1925, 160 szerint a Boiótiából származó geometrikus vázán egy karjait szélesen kitaró istennő áll. Mellette mindkét oldalon egyebek mellett oroszlán és vízimadár, szoknyájára pedig egy hal van festve. A képen szereplő állatok valóban reprezentálják mind a három szférát, amelyben hésiódosi Hekaténak is része van: az eget, a földet és a tengert.
- 19 Mazon 1947, 22. Marquardt (1981, 255) ugyan elismeri, hogy Hekaté Hésiódosnál nem a vad természet istennője, széles körű hatalmát mégis a *potnia thérón* elképzelésekből eredezteti.
- 20 Clay 1984, 28.
- 21 Sellschopp 1967, 51–52. A Hekaté-szakaszban előforduló másik *timét* (414) meggyőződésem szerint a szerző félreérti: nem arról van szó, hogy Uranostól kapná Hekaté a *timéjét*, hanem arról, hogy az *Égből* is kap részesedést. Nem mellesleg Sellschopp az Aphrodité-szakaszt is törli. (*Uo.* 31.)
- 22 Schwabl 1966, 50.
- 23 Goettling 1843, 50 (hivatkozik Heynére); továbbá: Flach 1873, 81; Fick 1887, 17. Ők maguk még számos tekintélyre hivatkoznak. A legutóbbi érdekessége, hogy alig pár oldalnyit tesz ki az általa rekonstruált „eredeti” *Theogonia*.
- 24 Lásd Mazon 1947, 22, aki egyébként kiáll a szakasz eredetisége mellett. Az orphikus szerzőnek sok híve akadt (pl. Goettling, Fick, továbbá Nilsson 1906, 395).
- 25 Schwenn 1934, 103. Jacoby *Theogonia*-kiadásában (1930) feltételezi, hogy Asterié és Persés házassága eredeti szakasz, tehát kellett, hogy szerepeljen leszármazottjuk is: ez vagy Hekaté volt – a hosszú dicsőítés nélkül –, vagy valaki más.
- 26 Mazon 1947, 22–23.
- 27 West 1966, 277–278.
- 28 Pfister 1929, 8.
- 29 Tsagalis 2009, 138.
- 30 Walcot 1958.
- 31 Griffith 1983, 51–55.
- 32 Elég röviden, egy lábjegyzetben intézi el a problémát: Griffith 1983, 51, 59. jegyzet „Az ilyen szuperlatívuszok, összecsengések és ismétlések a himnikus beszédmód jellegzetességei.” Jellemző módon az *Erga* bevezető szakaszát hozza fel párhuzamként, amely, mint később látni fogjuk, éppannyira nem hagyományos görög himnusz, mint a Hekaté-epizód.
- 33 Clay 1984, 27–38.
- 34 Lásd pl. Furley 1993, 22.
- 35 A műfaji meghatározás problémájáról lásd pl. Burkert 1994, vagy Furley 1993.
- 36 A homérosi himnuszok a Kr. e. 7–5. századból származnak, epikus nyelven írt ún. *prooimionok*, vagyis a rhapsódosok epikus énekét bevezető költői imák. Kallimakhosz himnuszi kiművelt költői (vagyis nem a kultusz számára íródott) alkotások a Kr. e. 3. századból. „Orpheus” történetileg nem igazolható személy, akinek neve alatt egy császárkori (Kr. u. 2. századi) vallásos közösség kultikus énekei maradtak fenn. Proklos újplatonikus filozófus (Kr. u. 5. század).
- 37 Furley–Bremer 2001.
- 38 Furley 1993.
- 39 Mindkét idézet: Furley 1993, 38.
- 40 A *nyn* („most”) a *Theogoniában* és az *Ergában* többször előfordul, ám ezek egy része az elmesélt történeten belül hangzik el, vagyis annak „most”-jára vonatkozik (*Th* 661), vagy a költemény adott pontjára utal (*Th* 963, 965, 1021; *Erga* 202); a költemény történeti jelenére a *Theogoniában* még egy helyen (942), az *Ergában* többször (176, 270, 396 – bár ez utolsó a fiktiivnek is tekinthető Persés-történet vonatkozásában hangzik el).
- 41 Spieckermann 1994, 104.
- 42 Schwabl 1966, 50.
- 43 Jakobson 1969, 348.
- 44 Pl. West 1966, 265 a 429 skk.-hoz.
- 45 Pfister 1929.
- 46 Komoróczy 1979, 548. Vagy *egyszerű* (szó szerinti), vagy *bővítő* jellegű (egy új taggal bővülő, de grammatikailag változatlan), vagy *változtató* (valamely tagját grammatikailag hasonló értékű tagra cserélő) ismétlések építik fel a sumer verset (*uo.* 650–651).
- 47 Segert 1958, 78–79 szerint az ugariti verselés leggyakoribb formája egy két kólomból álló verssor, amelyben mindkét kólón három-három teljes szót, vagyis (valószínűsítően) kétszer három

- hangsúlyt tartalmaz. Hangzása tehát hasonlít a szintén hat hangsúlyt számláló és két részre osztható görög hexameterre.
- 48 Segert 1984, 109–110.
- 49 Segert angol fordításait tettem át magyarra: „from her mouth the word did not go out, / from her lips her utterance”; „his son will be in the house / a root (descendant) in the midst of his palace” (Segert 1984, 109)
- 50 Ide sorolható a Múzsá-himnusz azon szakasza is, ahol a Múzsák azon képességéről van szó, hogy ők igazat és hamisat is tudnak mondani, lásd Griffith 1983, 48.
- 51 West 1978, 136.
- 52 Komoróczy 1993.
- 53 West *Erga*-kommentárja hoz további helyeket (West 1978, 139–140).
- 54 Jelesül: 1Sám. 2. 7 sk., Zsolt. 147.6; és egy újszövetségi (de zsol-társzerű) példa: Luk. 1. 52 sk. (Mária hálaéneke). Nisbet-Hubbard 1970, 383–384 (*Carm.* I. 34, 12-höz).
- 55 Spieckermann 1994, 103: „Az istendicséret az Ószövetségben egy alapvető értelmi kategória az Isten–ember–világ-viszonylatban.

Bibliográfia

- Brelich 1977: Brelich, A., „La metodologia della scuola di Roma”: Gentili, B. – Paioni, G. (szerk.), *Il mito greco. Atti del convegno internazionale, Urbino, 7–12 maggio 1973*, Roma, 1977, 3–29.
- Burkert 1994: Burkert, W., „Griechische Hymnoi”: Burkert, W. – Stolz, F., *Hymnen der alten Welt im Kulturvergleich* (Orbis Biblicus et Orientalis 131), Göttingen, 1994, 19–32.
- Clay 1984: Clay, J. S., „The Hecate of the Theogony”: *GRBS* 25 (1984) 27–38.
- Clay 2003: Clay, J. S., *Hesiod's Cosmos*, Cambridge, 2003.
- Edwards 1971: Edwards, G. P., *The Language of Hesiod in its Traditional Context*, Oxford, 1971.
- Fick 1887: Fick, A., *Hesiods Gedichte in ihrer ursprünglichen Fassung und Sprachform wiederhergestellt*, Göttingen, 1887.
- Flach 1873: Flach, H., *Die Hesiodische Theogonie mit prolegomena*, Berlin, 1873.
- Furley 1993: Furley, W. D., „Types of Greek Hymns”: *Eos* 81 (1993) 21–41.
- Goettling 1843: Goettling, C. (ed.), *Hesiodi Carmina*, Gotha, 1843².
- Gordon 1955: Gordon, C. H., „Homer and Bible”: *Hebrew Union College Annual* 26 (1955) 43–108.
- Griffith 1983: Griffith, M., „Personality in Hesiod”: *Classical Antiquity* 2 (1983) 37–65.
- Herman 2009: Herman, D., *Basic Elements of Narrative*, Oxford, 2009.
- Hofinger 1975: Hofinger, M., *Lexicon Hesiodicum cum indice inverso* I., Leiden, 1975.
- Jacoby 1930: Jacoby, F. (ed.), *Hesiodi carmina I. Theogonia*, Berlin, 1930.
- Jakobson 1969: Jakobson, R., „Grammatikai párhuzamosság a népköltészetben”: Fónagy Iván – Szépe György (szerk.), *Hang – jel – vers*, Budapest, 1969, 347–371.
- Johnston 1991: Johnston, S. I., „Crossroads”: *ZPE* 88 (1991) 217–224.
- Kerényi 1988: Kerényi K., *Mi a mitológia?*, Budapest, 1988.
- Kerényi–Jung 1941: Kerényi K. – Jung, C. G., *Einführung in das Wesen der Mythologie. Gottkindmythos, Eleusinische Mysterien*, Amsterdam–Leipzig, 1941.
- Kern 1925: Kern, O., „Elfeinbeinrelief aus Kleinasien”: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 50 (1925) 157–164.
- Komoróczy 1979: Komoróczy G., „A sumer vers elmélete”: uő, *A sumer irodalmi hagyomány. Tanulmányok*, Budapest, 1979, 637–692.
- Komoróczy 1993: Komoróczy G., „Töhillá”: *Világirodalmi Lexikon* 15, Budapest, 1993. s. v.
- Kraus 1960: Kraus, Th., *Hekate. Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland*, Heidelberg, 1960.
- Marquardt 1981: Marquardt, P., „A Portrait of Hecate”: *AJPh* 102 (1981) 243–260.
- Mazon 1947: Mazon, P. (ed.), *Theogonie – Les travaux et les jours – Le Bouclier*, Paris, 1947.
- Nilsson 1906: Nilsson, M. P., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Athenischen*, Leipzig, 1906.
- Nisbet–Hubbard 1970: Nisbet, R. G. M. – Hubbard, M., *A Commentary on Horace: Odes I*, Oxford, 1970.
- Pfister 1929: Pfister, F., „Die Hekate-Episode in Hesiods Theogonie”: *Philologus* 84 (1929) 1–9.
- Schwabl 1966: Schwabl, H., *Hesiods Theogonie*, Wien, 1966.
- Schwenn 1934: Schwenn, F., *Die Theogonie des Hesiodos*, Heidelberg, 1934.
- Segert 1958: Segert, S., „Ugarit und Griechenland”: *Altertum* 4 (1958) 67–80.
- Segert 1984: Segert, S., *A Basic Grammar of the Ugaritic Language*, Berkeley, 1984.
- Sellschopp 1967: Sellschopp, I., *Stilistische Untersuchungen zu Hesiod*, Darmstadt, 1967.
- Spieckermann 1994: Spieckermann, H., „Alttestamentliche ‘Hymnen’”: Burkert, W. – Stolz, F. (szerk.), *Hymnen der alten Welt im Kulturvergleich* (Orbis Biblicus et Orientalis 131), Göttingen, 1994, 97–107.
- Tsagalis 2009: Tsagalis, Ch., „Poetry and Poetics in the Hesiodic Corpus”: Montanari, F. – Rengakos, A. – Tsagalis, Ch. (szerk.), *Brill's Companion to Hesiod*, Leiden, 2009, 131–177.
- Walcot 1958: Walcot, P., „Hesiod's Hymns to the Muses, Aphrodite, Styx and Hecate”: *Symbolae Osloenses* 34 (1958) 5–14.
- Weizsäcker 1966: Weizsäcker, C. F., *Die Tragweite der Wissenschaft*, Stuttgart, 1966.
- West 1966: West, M. L. (ed.), *Hesiod, Theogony*, Oxford, 1966.
- West 1978: West, M. L. (ed.), *Hesiod, Works and Days*, Oxford, 1978.
- Wilamowitz 1931: Wilamowitz-Möllendorff, U. von, *Der Glaube der Hellenen* I., Berlin, 1931.
- Ziegler 1942: Ziegler, K., „Orphische Dichtung”: *RE* XVIII/2, 1942, 1321–1417, s. v.