

Rituális tapasztalat az orphikus aranylemezekben

Dimenziók és folyamatok

Egyed Attila

Az utóbbi években a görög vallástörténetbe begyökerezett *polis*-vallás terminussal és az általa definiált értelmezési kerettel szemben egyre több kritika fogalmazódik meg. A strukturalista iskola által kidolgozott megközelítési mód az ókori görög vallást a *polis*-nak, azaz a városállamnak nevezett politikai és társadalmi képződménynek veti alá, amely rendszer saját földrajzi, politikai, gazdasági és társadalmi adottságaiból kiindulva határozza meg vallási panteonját, valamint intézmény- és rítusrendszerét. Nem kérdéses, hogy a görög vallás beágyazott a *polis*-rendszerbe, vagyis annak minden területét áthatja, és fordítva is: a görög városállamok fenntartják és kontrollálják a vallási intézményeiket. Az értelmezési keret ott válik sebezhetővé, ahol az individuális vagy a nem intézményesített vallási jelenségekkel vagy nem kezd semmit, vagy azokat a *polis*-vallás keretei közé erőlteti. Ilyen jelenségekre hozhatjuk fel példaként a mágiát, a magán- vagy idegen kultuszokat, valamint a személyes indíttatású vallásosságot.¹

A *megélt vallás* megközelítés, amely megpróbál túllépni a *polis*-vallás értelmezési korlátain, áthelyezi a hangsúlyt a közösségi nézőpontról az egyénire. Megjelenik az egyéni cselekvő gondolata, aki nem örökli a rendszert és beleolvad abba, hanem felhasználója és alakítója annak, vagyis képes a vallást a saját igényeihez alakítani (ebben az értelemben állítják, hogy a vallási rendszerekről nem mint statikus struktúrákról kell beszélni, hanem mint dinamikus, változó, formálódó vallásokról – *religion in the making*). Fontos változást jelent a megközelítésben, hogy a tanok és dogmák kutatása helyett nagyobb jelentőséget tulajdonít a gyakorlati szempontok elemzésének. Az egyéni cselekvők vallásosságának megismerése érdekében a módszer főként azokra a kommunikációs csatornák és módok kutatására helyezi a hangsúlyt, amelyek a vallási mezőnek az individuális felhasználását tükrözik. Az antik vallások esetében a *megélt vallás* megközelítés a fennmaradt írott vagy tárgyi források alapján azokra az alapvető kérdésekre próbál meg válaszokat adni, mint: milyen stratégiai döntések alapján építi fel egy egyén a vallási rendszerét? Milyen folyamatok, gondolati struktúrák olvashatók ki a vallási élményeit megörökítő szövegekből, vagy az azokat megtestesítő tárgyakból? Milyen szimbólumokat, nyelvezetet, médiumokat használ a kommunikációjában? Milyen céllal végez bizonyos rítusokat, és milyen rituális igényeket tart fenn? Hogyan ritualizál bizonyos koncepciókat és hogyan emlékezik rájuk? Milyen vallási kompetenciákról ad tanúbizonyságot? Milyen rituális autoritásokat fogad el? És így tovább.²

A nézőponti váltás nagy előnye, hogy ez a módszertan az ókori vallásoknak egy eddig teljesen megvilágítatlan területére képes fényt deríteni. Az eddigi vallástörténeti vizsgálódások legnagyobb része a vallási és rituális terminusok, cselekvések és rendszerek jelentéseire próbált értelmezéseket felállítani. A jelentések felfejtése a *megélt vallás* nézőpontjából másodlagos tényezővé válik, és áttevéődik a hangsúly a belső, implicit kategóriák vizsgálatára. Ezeknek a vizsgálatoknak nem céljuk, hogy értelmezzék az adott vallási rendszer forrásait. Inkább megpróbálják a források mögött álló egyén vagy csoport vallási rendszerének a gondolati struktúráit, motivációit, bizonyos szituációkban tanúsított érzelmeit feltárni, és ezekkel a dinamikus háttérfo-

A1

Thurioi, Kr. e. 4. század

*Tisztaként érkezem a tiszták közül, földmélyiek királynője,
Euklés, Eubuleus és a többi halhatatlan isten.
Hisz magam is azzal dicsekszem, hogy boldog fajotokból vagyok.
De leigázott engem a Moira
És a csillagvető villámjával.
De kiszálltam a gyászterhelt, fájdalmas körből,
És elértem gyors lábakkal az áhított koszorúhoz,
És lemerültem az úrnő, a földmélyi királynő ölébe;
Boldog vagy és igen áldott, istenné leszel majd halandó helyett.
Gidaként a tejbe estem.*

A2–3

Thurioi, Kr. e. 4. század

*Tisztaként érkezem a tiszták közül, földmélyiek királynője,
Euklés, Eubuleus és a többi istenek és daimónok.
Hisz magam is azzal dicsekszem, hogy boldog fajotokból vagyok.
Mégfizettem a váltságdíjat az igazságtalan tettekért.
Vagy a Moira igazott le vagy a villámok csillagvetője.
Most oltalomért könyörgök a szent Persephonénál,
Hogy jóindulattal küldjön majd engem az áldottak székeihez.*

lyamatokkal kiegészíteni a jelentések feltárására irányuló értelmezéseket.

A megélt vallás nézőpontja és az implicit kategóriák vizsgálata a görög vallástörténet szempontjából új iránynak számít, ám más rokondszciplinákban találunk hasonló módszertanokat. Az egyik ilyen párhuzam a ritualisztikában a 80-as években megjelenő szintaktikai módszertan. A nézettel szembenálló szemantikai megközelítésmód azt állította, hogy egy rítus önmagában kommunikálja az általa közvetíteni kívánt tartalmakat akár szó szerint, akár szimbólumok révén. Ezáltal a szemantikai alapú kutatások a nyelvi jelentésekből próbálták következtetni az adott rítusok értelmezésére. Ezzel szemben a szintaktikai módszertan a nyelv által közvetített implicit kategóriák és azok hatásainak kiolvasására törekszik.³ A módszertan egyik teoretikusa, Valerio Valeri azt állítja, hogy a rítusok „nem csupán tartalmakat kommunikálnak a hagyományos módokon”, hanem *tapasztalati modelleket* alakítanak ki.⁴ Szerinte az a tény, hogy egy rítus résztvevője megérti, hogy az adott rítus mit is hoz létre, mit teremt, már önmagában feltételezi, hogy érti az adott kulturális vagy vallási környezet, rendszer premisszáit. Mindezek jelen vannak ugyan a rítusokban is, de csak implicit módon, és nem feltétlenül vannak explicit módon megfogalmazva. Ahogy Valeri mondja: „az egyetlen dolog, amit tisztán tudhatunk ezekről a premisszákról, annyi, hogy bizonyos helyzetekben *érezkelik, megtapasztalják* őket. És ezek a tapasztalatok hatással vannak bizonyos cselekvésekre és gondolati rendszerekre.”⁵

További párhuzamként hozhatjuk fel a Dimitrios Yatromanolakis és Panagiotis Roilos által filológiai megközelítésből megfogalmazott rituális költészet új paradigmáját is, amely kezdeményezés a görög költészeti művekben a rituális jelentések mintázatainak beágyazottságát kutatta. Habár az unilineáris szempontú vizsgálat (hogy egy szöveg hogyan interpretál újra egy adott rítust) szerintük is elengedhetetlen, de nem képezheti a rituális költészet kutatásának egyedüli módját. Ugyanis e műfaj lényegéhez tartozik, hogy a kifejezőmódjában olyan kölcsönösen egymásba kapcsolódó – legtöbbször homológián, strukturális kapcsolódáson alapuló – mechanizmusok jelennek meg, amelyek a felszíni jelentéseknél mélyebben figyelhetők csak meg. A rituális költészet szövegei teljes utalási hálóik rendszerében egyszerre közvetítenek olyan belső tartalmakat is (érzelem, tapasztalat, világlátás stb.), amelyek textuális megjelenítése struktúrájukban, kifejezőmódjukban és szimbólumaikban hasonlóságot mutató költészeti mechanizmusok által történik.⁶

A jelen tanulmányban a fent vázolt megközelítésektől együttesen inspirált módszerrel az orphikus aranylemezek korpuszát fogom megvizsgálni, és a szövegek implicit kommunikációjának elemzésével először megpróbálom felszínre hozni a forrásokból kiolvasható rituális folyamatot, másodszer pedig rámutatok, hogy a rituális tapasztalat folyamatszémlelete tipikus orphikus gondolati sémaként azonosítható. Majd végül röviden megvizsgálom, hogy a rituális folyamatban fellelhető elemek között milyen dinamikák figyelhetők meg.

I.

Az említett célok máris szembeállítanak minket az első problémával, az orphikus vallási áramlat meghatározásával. A görög vallástörténet fejlődésével az orphikus áramlat is több értelme-

zési paradigmán ment már végig, az „orphizmusként” elképzelt, keresztény párhuzamokra épülő, megváltástan-alapú doktrinális vallás és szektaszzerű követőinek a képétől a „hivatalos” (főszoborbeli) *polis*-vallás mellett meghúzódó marginális valláson át az egyéni többletigényekre reagáló, választható kultusz paradigmáig.⁷ A helyzetet az sem könnyítette, hogy a 20. század folyamán folyamatosan kerültek elő újabb és újabb fantasztikusnak számító leletek, amelyek az orphikus áramlat definícióját nem-hogy egyszerűsítették volna, hanem épp hogy még színesebbé tették. Szükségessé vált a definíciók újragondolása, mivel a lényegyet kereső, egységesítő kísérletek nem tudták már kielégítően összefogni a források világát.

A leghasználhatóbb meghatározási elméletet Radcliffe Edmonds dolgozta ki, aki a Wittgensteini „családi hasonlóságok” paradigmájára építve egy dinamikus szemléletű, többoldalú definícióval hálózta be az orphikus áramlat jellemzőit.⁸ Véleménye szerint nincs egyetlen közös jellemző, amely lényegként kiemelve maga köré rendezhetné a forrásokat, hanem többoldalú megközelítésre van szükség, amely több – de nem szükségszerűen közös, és egymást természetesen nem kizáró – kritérium alapján sorolja a forrásokat az „orphikus” címke alá. Ilyen kritériumok lehetnek Orpheus neve, a kirívó tisztaságra való igény, a sajátos kapcsolat az istenekkel, a furcsa vagy idegen rítusok, szokások stb. Edmonds érdekes módon nem sorolja a kritériumok közé az eszkatológiai célokat, bár a legtöbb orphikusnak nevezett forrás éppen a halál utáni boldog élet igényét hangsúlyozza. A definíció szerint minél több kritérium lelhető fel a felsoroltak közül egy adott forrásban, annál nagyobb bizonyossággal mondható az orphikusnak. Ám az is megeshet, hogy csak egy kritérium áll fenn, és így is orphikusnak címkézendő egy lelet, csak éppen kisebb valószínűséggel.

Ennek a megközelítésnek a *brikolázs*-elmélet az egyik tartóoszlopa, miszerint a szövegek felhasználói az orphikus misztériumokhoz kapcsolható mitikus és rituális konglomerátumból adott térben és időben azokat használták fel, amelyekre éppen vallási igényeik irányultak. Így magyarázható, hogy a szerteágazó forrásanyag sok helyen bír közös elemekkel, de egy elem sincs, amely minden egyes esetben megjelenne. A definíció további erősségét jelenti, hogy mindig alakítható és bővíthető lehetséges új források beemelésével, valamint új kritériumok felvetésével. A tanulmányban a mellett a hipotézisem mellett próbálok meg bizonyítékokat felhozni, hogy a rituális tapasztalat folyamatszemlélete az orphikus vallási áramlat többoldalú meghatározásában használható kritérium lehet.

Térjünk rá a tanulmány elsődleges forrására, az aranylemezek korpuszára. Eddig összesen 39 lemezről tudunk, amelyek a régészeti feltárások során a 19. század közepétől egészen napjainkig folyamatosan kerülnek elő dél-itáliai, valamint görögországi temetkezési lelőhelyekről.⁹ A lemezek sehol nem említik Orpheus nevét, viszont a többoldalú definíció kritériumaiból megtalálható bennük a kirívó tisztaság igénye, a különleges viszony a tipikusan orphikus istenvilággal, valamint kiegészítendő kritériumként az eszkatológiai célok is, így ez a források együttes kellően nagy eséllyel mondható orphikusnak.

A jelenleg is használt felosztás alapján az első kategóriát az A lemezek képezik, amelyek főképp thurioi sírokból kerültek elő (egy késői római példány kivételével), és legegyszerűbben a „tisztá a tiszták közül” önazonosítási formulával kategorizálhatók.¹⁰ A B típusú lemezek jóval tágabb földrajzi környezetből

A4

Thurioi, Kr. e. 4. század

*De mikor majd elhagyja a lélek a napfényét,
Jobbra indulj, ha pontosan betartasz mindent szép rendjében.
Üdvözlégy, aki elviselted a szenvedést, amilyent korábban sosem
szenvedtél.*

Emberből istenné lettél. Gidaként a tejbe estél.

*Üdvöz légy, üdvöz légy. Jobbra indulj,
Persephoné szent tisztásai és kertjei felé.*

D1

Pelinna, Kr. e. 275 körül

*Most meghaltál és most megszülettél, háromszor boldog, ezen a
napon.*

Mondd Persephonénak, hogy a Bakchios maga szabadított fel.

Bika, a tejbe rohantál.

Tüstént a tejbe rohantál.

Kos, a tejbe estél.

Most bort kapsz áldott jutalmadul.

És majd mész a föld alatt beavatottként, mint a többi boldogok.

*Valamennyi szöveg Edmonds (2011) szövegkiadását követi,
és a szerző fordítása.*



1. kép. Az aranylemezek lelőhelyei. A csillag a hosszabb, metrikus szövegeket jelöli, a négyzet pedig a rövid, néhány szavas példányokét (Graf–Johnston 2007, 2. nyomán)

származnak, Dél-Itáliától kezdve Thesszálián és Makedónián keresztül egész Krétiáig megtalálhatók voltak. Ezt a típust „a Föld és a csillagos Ég fia vagyok” típusú bemutatkozási formulák jellemzik és az ide tartozó lemezek nagy részben hexameterben íródott alvilági útleírások szövegeit tartalmazzák, amelyek az odaérkező lelkeknek próbálnak utasításokat nyújtani a megfelelő teendők felől. A szövegeknek ezt a részét nem tudjuk hasznosítani a rituális folyamat rekonstruálásában, mivel deskriptív műfajúak, és nem tanúskodnak rítusra utaló jegyekről. Ezért is ebből a kategóriából csak egyes részleteket és a bennük megjelenő *sphragist* fogom tárgyalni. És végül a D típus, amely épp azáltal alkot külön kategóriát, hogy az ide tartozó lemezek nem tartalmazzák az A és B lemezekhez hasonló önazonosítási formulákat, viszont a megszólított istenvilág és a vallási kontextus alapján egységes kategóriába sorolhatók. A C, E, F csoportokra e tanulmányban nem fogok kitérni, mivel ezek szövegei néhol csak neveket, egy-egy szót, vagy nem tisztán értelmezhető szövegeket tartalmaznak.

A fejezet során azt a hipotézisemet próbálom meg bebizonyítani, hogy az aranylemezek nem csupán egy adott rítusról nyújtanak információkat, hanem tapasztalati modelleként egy vallási rendszer teljes rituális folyamatát leképezik és több dimenzióban is tanúskodnak a rituális tapasztalat folyamatszemplétéről. Az aranylemezek ugyanis funkciójuk szerint megfelelnek a ritualisztikában tengelyszimbólumoknak nevezett tárgyakká, amelyek arról ismersezenek meg, hogy szét-feszítik a rituális kereteket azáltal, hogy egy adott rítus esetében nemcsak az arról való tapasztalatot képezik le, hanem a hatásairól is projekciókat nyújtanak.¹¹ A funkció és a szövegek szintaxisának egységében az aranylemezek is egy teljes rituális folyamatról számolnak be, amely legjobban a narratív strukturáltságban, az időaspektusokban és a szintaktikai viszonyok elemzésében ragadható meg. A tanulmány során a textuális dimenzióban megragadható és elemzett folyamatot megpróbálom folyamatosan párhuzamba állítani az egyéni felhasználó szemszögéből kiolvasható rituális dimenzióval.

A narratív elemzéssel indítva a legkézenfekvőbb, ha a vizsgálatot a gyűrűs szerkezettel bíró lemezekkel kezdem (A1, D1, D2, valamint részlegesen az A2, A3), ugyanis ezek az esetek adják a legátfogóbb képet a teljes rituális folyamatról. Az ókori irodalmi művekben gyakran megjelenő gyűrűs szerkesztési elv lényege, hogy az *in medias res* kezdet a jelen állapot dinamikus bemutatásával indít, majd a narráció egy erős törésponton visszalép a jelen helyzetet magyarázó múltbeli események kifejtéséhez. Végül a szerkezetet záró sorok az első sorokkal párhuzamba állítható tartalommal kanyarodnak vissza és oldják fel a szerkezetbe zárt feszültséget.

Az aranylemezek esetében a jelen idejű leírások a kezdet hirtelen berobbanása mellett sürgető időhatározókat és isteni *epiklész*ek (kultikus jelzők) sorait tartalmazzák. Az érzelmi töltet alapján kétségtelen, hogy a beszélő

szemszögéből a jelen idő valamiféle krízishelyzet. A kezdeti sorokból gyakran hasonló elemeket új kontextusban felemlető záró sorok a kezdeti krízishelyzetet nemcsak textuális szinten, hanem érzelmi síkon is feloldják. A narratív szerkezet középső, avagy keretezett része a jelen esetben rendhagyó. A gyűrűs szerkesztésben a retrospektív szakasz az előtte bemutatott jelen helyzetet hivatott megmagyarázni. Ez az aranylemezek esetében is igaz, ám szerepük túlmutat a jelen igazolásán, amennyiben egyfajta hídként működnek a keretet képező struktúrák között. Egyfelől megmagyarázzák a bekövetkezett krízishelyzetet, másfelől legitimálják a jövő időben vázolt eredményekre való jogosultságot.

Az A típushoz tartozó lemezek egy kivétellel a „Tisztaként (*katharos*) érkezem a tiszták közül, földmélyiek királynője, / Euklés, Eubuleus és a többi halhatatlan isten, / Hisz magam is azzal dicsekszem, hogy boldog (*olbios*) fajtokból vagyok” sorokkal vagy ennek variációival indítanak. A jelen idejű önazonosítási formulából világos, hogy a történés az alvilágba érkezés pillanatát ragadja meg, mivel Persephoné és az alvilági istenek a megszólítottak.¹² A lemezek tulajdonosai alvilágba lépésükkor az istenekkel való közeli kapcsolatukat és rituálisan megfelelő állapotukat hangsúlyozzák. Azonban a formulák mögé nézve kimutathatjuk, hogy ez az állapot a múltban egy bizonyos ponton kezdődött el, és azóta folyamatosan tartó, megvalósított és fenntartott minőséget reprezentál.

A lemezek görög szóhasználata a tisztaságot a *katharos* melléknévvel fejezi ki, amelynek etimológiája és a vallási regiszterben való előfordulásai alapján tudjuk, hogy a tisztaságnak elsősorban a fizikai aspektusát jelenti, amely egy konkrét szennyeződéstől való mentességet ír le.¹³ Ám az aranylemezek kontextusában világos, hogy a beszélő egy halotti lélek, valamint – ahogy majd látni fogjuk – a tisztaság egy folyamatosan fenntartandó állapotot képez, így észszerűbb arra következtetni, hogy a terminus az új vallási áramlatban jelentésmódosuláson esett át, és elsődleges tartalmából a konkrét szennyezettség aspektusát tartotta meg.¹⁴ Ebből két dolog következik: egy-

részt, hogy a halotti lélek tisztulása még élete folyamán, fizikai formában történt.¹⁵ Másrészt következtethető, hogy a *katharos* státuszt megelőző konkrét szennyeződés egy negatív állapotot definiált, amelyből bizonyos cselekvés által az egyén képes volt kitörni. Az A2 és A3 lemezek még egy sorral bővítik a kezdeti formulát, és meg is nevezik a negatív állapotból való kilépésüket: „Megfizettem a váltságdíjat (*poine*) az igazságtalan tettekért.” Ezek szerint a negatív állapot okozói bizonyos igazságtalan tettek voltak, és ezek hatását zárta le a múltban elvégzett tisztulás akta.¹⁶

Láthatjuk tehát, hogy a *katharos* terminus éppen a két rituális állapot kontrasztját hivatott kiemelni, miközben érzékelteti a váltás alapvető felfogását is. Magában hordozza egy elmúlt negatív állapotnak az implicit jelenlétét, amelyet szembeállít a jelenleg aktuális állapottal, valamint magát a váltást „megtisztulásként” értelmezi. Ha mindezt levetítjük a rituális dimenzióra láthatjuk, hogy a rituális tapasztalat a múltban egy negatív állapotból indul (nevezzük 1. állapotnak), amelyből kilépve egy váltás során a *katharos* állapotba kerül (2. állapot). A két minőség közötti váltást egy tisztulásként megélt rítus eredményezi (nevezzük a rítusnak), amelyet a rituális dimenzióban véghezvitt állapotváltása alapján egy átmeneti rítusként kategorizálhatunk. Továbbá a D3, D5 és B10 lemezek arról is tudósítanak minket, hogy ez az átmeneti rítus egy kultuszba való beavatást jelentett. A D3 lemez ugyanis egy beavatott-ról (*mystés*) beszél, akit a jelen időben (a halál bekövetkezése után) büntelennek (*apoinos*) nevez. A D5 lemez pedig hangsúlyozza, hogy az alvilágban a „beavatottak thiasosaihoz” kíván csatlakozni csakúgy, mint a B10 szereplője, aki az alvilágba érve „azon a szent úton jár, amelyen a többi dicső beavatott és bakchos is vonul.” E három részlet egyértelműen jelzi, hogy a múltban elvégzett cselekvés egy olyan beavatási rítusként azonosítható, amely tisztasági aspektussal bír.

A narratív felosztást követve eddig a jelenbeli tiszta állapot és az azt megelőző negatív minőséget láthattuk, majd ezen a ponton jutunk a gyűrűs szerkezetekben megjelenő narratív retrospekcióhoz. A fennálló rendben való törést az A1 szövegében a „de”, az A2, A3 esetében a „vagy” kötőszavakkal jelölt erős kontraszt érzékelteti. A1: „De leigázott engem a Moira / És a csillagvető villámjával.” A2, A3: „Vagy a Moira igázott le, vagy a villámok csillagvetője.”¹⁷ A sorok a halál bekövetkeztének pillanatára utalnak vissza, amely nemcsak időben, hanem minőségben is felfüggesztette az előtte jellemző állapotot.¹⁸ A fennálló krízishelyzetben az egyén a múltra hivatkozva egy jövőbeli állapot elérését óhajtja, amiből jól érzékelhető, hogy a narratív töréspont a rituális dimenzióban is egy újabb átmenetet sugall. Előrettekintve pedig a krízis feloldását reprezentáló zárósorokra az is világossá válik, hogy az elérendő isteni állapot (3. állapot) erős kontrasztban áll a halál előtti *katharos* (2. állapot) minőséggel. Ezek alapján a 2. állapot az egyértelműen negatív 1. és az egyértelműen pozitív 3. állapotok között csupán semleges, vagy legjobb esetben is különleges minőségként definiálható.

Az első két állapot közötti átmenetet (a rítus) már fentebb röviden kifejtettem és majd a továbbiakban is visszatérek még rá, ám most nézzük meg, hogy mit tudunk kimutatni a 2. és 3. állapotok közötti rituális átmenetről. A narratív szerkesztésben a múlt és a jövő idők közötti töréspontot képező jelen idejű sorok a váltást a halál bekövetkeztének pillanatára helyezik („De leigázott a Moira” – punktuális aoristos). Láthattuk, hogy

itt nem csupán időkezelési váltásról van szó, hanem impliciten a rituális dimenzióban bekövetkező átmenet is megjelenik, ugyanis a gyűrűs szerkesztés konstrukciójából érzékelhető, hogy a törésponton a *katharos* állapot (2. állapot) már-, míg az áldott állapot (3. állapot) még nem érvényesül. Hogyha textuális szinten a narratív töréspont az emberi idő realitásában a halál pillanatával felel meg, és rögtön utána jelen időben az egyén már az alvilágban tartózkodik, akkor feltételeznünk kell, hogy a rituális dimenzióban a halál okozta krízishelyzet feloldását a temetés rítusa kell, hogy jelentse (b rítus). Ezt a felvetést igazolják az aranylemezek azon sorai is, amelyek egyértelműen kijelentik, hogy a lemezek a funkciójukat egy élő perspektívából beszélő számára a halál pillanatában fogják majd kifejteni. Ilyen az A4 lemez első sora: „De mikor majd elhagyja a lélek a nap fényét”, vagy a B lemezeken megtalálható *sphragis* első sora: „Mnémosyné műve ez, ha majd halni készülsz”, amely sor visszacseng az A5 lemezen, ugyancsak a narratív töréspont szerepében: „De fogadjátok Mnémosynének ezt az ajándékát.”¹⁹ Az implicit párhuzam felvetését a fenti szövegek tartalmán túl a régészeti kontextus is alátámasztja. Tudniillik, kivétel nélkül mind a harminckilenc lemez sírok feltárása során került elő és a sírokon belül elfoglalt pozíciójuk is arra enged következtetni, hogy a lemezek gondos elhelyezés során kerülhettek az elhunyt környezetébe.²⁰ Az aranylemezek kontextusán kívül majd látni fogjuk, hogy egyes irodalmi párhuzamok is (Hérodotos részlet, Derveni papirusz) alátámasztják, hogy az orphikus rituális folyamatban hangsúlyos szerepet bírt a temetés rítusa.

Visszatérve a narratív elemzésre – már említettem, hogy az aranylemezek esetében a gyűrűs szerkezet keretezett része rendhagyó, hisz egyszerre utal a kezdő és a záró struktúrára. Az első sor az elhunyt tiszta állapotáról beszél (2. állapot), amely valamikor még az élete során kezdődött el (kilépve az 1. állapotból), míg az utolsó sorok a reménybeli áldott állapot eléréséről (3. állapot) szólnak. A keretezett rész tartalmazza az első sor előzményeit és az utolsó sorok feltételeit. Mindezt a szöveg *analépsisek* (*flashbackek*) formájában közvetíti:

*De kiszálltam a gyászterhelt fájdalmas körből,
És elértem gyors lábakkal az áhított koszorúhoz,
És lemerültem az úrnő, a földmélyi királynő ölébe.*

A múltban elvégzett punktuális cselekményeket leíró sorok egy elvégzett rítusra utalnak vissza, mivel felépítésük a misztériumokból ismert *synthémákra* hasonlít. A *synthémák* olyan kijelentések vagy jelszavak, amelyek tömörített módon, képletesen kívánják visszaadni a misztériumrítuson való átesés élményét.²¹ A formulák szövegen belüli elhelyezése sem esetleges, ugyanis a D1 és D2 lemezekben előforduló *synthémák* is ugyanebben a narratív pozícióban szerepelnek: a narratív törés után *analépsisek* formájában, közvetlenül kapcsolódva egy *makarismos*-formulához: „Bika, a tejbe rohantál.” / „Tüstént a tejbe rohantál.” / „Kos, a tejbe estél.”²² Rendelkezésünkre állnak további irodalmi párhuzamok is, amelyek alapján feltételezhető, hogy a *synthémákhoz* gyakran kapcsolódnak a *makarismos*-formulák, és ezek együttesen képezik le egy rítus élményét és annak végkifejletét.²³ Az aranylemezek esetében csak az a kérdés nem egyértelmű, hogy a rituális dimenzióban melyik időszakaszt öleli át a két szerkezet narratív kapcsolata.

Vagyis melyik rítushoz kapcsolódnak a *synthémák* és melyikhez a *makarismosok*?

A *synthémák* kapcsolatát a beavatási rítushoz (a rítus) szinte egyértelműen tudjuk bizonyítani. Egyrészt a gyűrűs szerkezetben a narratív törés utáni retrospektív szakaszban kapnak helyet, ami azt jelenti, hogy a jelenbeli *katharos* minőségért (2. állapot) a *synthémák* rítusa volt a felelős. A *katharos* terminus elemzésénél pedig kiemeltük, hogy itt egy élő személy tisztulására kell gondolnunk, így nem köthetjük azt a temetéshez. Azt is láthattuk, hogy a *sphragis* szerint az aranylemezek az Emlékezet (Mnemosyné) isteni autoritása alá tartoztak, így a lemezek megszerzése is az egyén élete során a beavatáskor kellett, hogy történjen (hisz aligha lehetne számon kérni az emlékezetet egy temetési szertartás hatásaként). És végezetül, több lemezen is megjelenik, hogy a halálba érkező személy már *bakchos* és/vagy *mystés* minőségekkel bír. Mivel nem tudunk olyan esetről, hogy temetési szertartás okozott volna ilyen minőségeket, ezért ezeket automatikusan a beavatáshoz kell kapcsolnunk. A narratív szerkesztettséget tekintve az élet során, a múlt időben elért minőségek és a halál beálltának a jelen ideje közötti kontraszt megjelenésében a D1, D2, D5 lemezeken is a múltba vetített minőségek megszerzése Bakchos isteni autoritásához kapcsolódnak. Tartalmilag pedig a D1, D2, A1 és A4 lemezek *synthémái* is dionysosi állatinkarnációkat idéznek.²⁴ Mindezek az érvek alapján egyértelműen kijelenthetjük, hogy a *synthémák* ahhoz a múltban elvégzett beavatási rítushoz (a rítus) kapcsolhatók, amely tisztulási aspektussal bírt és Bakchos autoritása alá tartozott.

A *makarismosok* kérdése kicsit bonyolultabb. Az aranylemezek gyűrűs szerkezetében a záróstruktúrák mindig a rituális célként azonosítható *locus amoenus* elérését vetítik előre.²⁵ Az A1 lemezen szereplő formula a gyűrűs szerkezet záróstruktúrájában jelenik meg, az egyént jelen időben szólítja meg, és jövő idejű reményekről beszél neki: „Boldog vagy és igen áldott, istenné leszel majd halandó helyett.” A sorban nemcsak a nézőpontváltás figyelhető meg a bevezető elemekhez képest – az istenekről az egyénre helyeződik a hangsúly –, hanem az áldott állapot (3. állapot) reményének a projekciója is. Ez az eset a jelen idejű kijelentésével az alvilágba érkezéshez –, vagyis rituális dimenzióban a temetés (b rítus) kontextusához kapcsolódik. Az A4 lemezen ugyanebben a narratív pozícióban, vagyis a gyűrűs szerkezet záró struktúrájában ugyanez az időkezelés jelenik meg, csak éppen *makarismos*-formula nélkül:

*Most oltalomért könyörgök a szent Persephonénál,
Hogy jóindulattal küldjön majd engem az áldottak székeihez.*

Az A1 isteni kijelentéseivel szemben e sorok emberi szereplője bár teljesen más tónusban beszél, időkezelésével ugyanazt az információt közvetíti: jelenleg épp az alvilágban tartózkodik és a jövőbeli áldott állapotáért könyörög.

A fenti esetekkel szemben a D1, D2 lemezek *makarismosai* a gyűrűs szerkezet nyitó soraiban helyezkednek el:

*Most meghaltál, és most megszülettél, háromszor boldog,
ezen a napon.
Mondd Persephonénak, hogy a Bakchios maga szabadított fel.²⁶*

Bár a történések aoristos igeaspektusban szerepelnek (a pontualitás hangsúlyozására), az időhatározók hangsúlyos megjelenése semmi kétséget nem hagy afelől, hogy itt ugyancsak jelen idejű történésről van szó (ahogyan ezt a gyűrűs szerkesztés is megkövetelné). Ám a következő sorban már megjelenik egy időbeli törés, ugyanis a felszólító aspektusú aoristos (*eipein* / mondd) egy még meg nem történt eseményt kapcsol össze egy már megtörténttel (*elyse* / felszabadított). Itt érezhető, hogy – csakúgy, mint az A lemezek *makarismosai* esetében – felsejlik a jelen időhöz képest egy jövőbeli projekció is, amelyet egy múltbeli esemény legitimál. A narratív törés utáni retrospektív sorokat ebben az esetben is *synthémák* fejezik ki: „Bika, a tejbe rohantál.” / „Tüstént a tejbe rohantál.” / „Kos, a tejbe estél.” Majd e lemezek is – az A4-hez hasonlóan – a narratív szerkezetük záróstruktúrájában újra megjelenítik a jelen idő és projektált jövő kapcsolatát:

*Most bort kapsz áldott jutalmadul.
És majd mész a föld alatt beavatottként, mint a többi boldogok.*

Láthattuk, hogy az A1 lemezen a *synthémákhoz* –, a D1, D2 lemezeken pedig a Bakchoshoz kötődő felszabaduláshoz (fentebb kimutattuk, hogy mindkettő az a rítusra vonatkozik) viszonyítva a *makarismos*-formulák mindig egy rákövetkező időstruktúrában jelentkeznek. Azt is kimutattuk már, hogy a narratív jelen idő a rituális dimenzióban a temetés környezetével feleltethető meg, így feltételezhetnénk, hogy a *makarismosok* a b rítushoz kapcsolódhatnak. Ám figyelembe kell vennünk, hogy a narrációban leképezett normatív idő nem feleltethető meg a rituális idővel. Ugyanis már kimutattuk, hogy az aranylemezek még élő perspektívából készültek és funkciójuk a beavatási rítus elvégzésével aktiválódott (vagyis a kultuszba való belépés eredményezte a létezésüket). Mégis a bennük szereplő narráció jelen ideje az alvilágba érkezés folyamatát ragadja meg. Ez betudható annak a ténynek is, hogy a lemezek a halál bekövetkeztére készülnek, ahogyan ez világosan kiolvasható az A4 első sorából („De mikor majd elhagyja a lélek a nap fényét”) és a *sphragis*ből is. Ha tehát a fókuszpont a halál bekövetkezése utánra tevődik és ezt a narráció a jelen időben képezi le, akkor az emberi idő szempontjából a beavatáskor megszerzett lemezek a rituális dimenzióban tulajdonképpen a múlt idejű történéseket leszámítva minden más eseményt csupán projektálnak.

Ezt az időbeli csúszást emeli ki Hans Dieter Betz is, aki arra a következtetésre jutott, hogy az aranylemezek az egyének élete alatt megtörtént beavatási rítushoz köthetők és a bennük szereplő *makarismosok* által már a jelenben tudatva lett velük, hogy majd az alvilágba érkezve pozitív elbírálásban fognak részesülni. Ehhez viszonyítva a jövő idejű sorok meg ennek a projekciónak a reményteli bekövetkeztét vetítik előre. A jelenségre irodalmi párhuzamként a Hegyi Beszédet hozza fel (Mt. 5, 3–12), amelyben a jelen időben prezentált *makarismosok* ugyancsak projekcióként jelennek meg, mivel egyértelmű, hogy ezek beteljesedése csak a Végítélet utánra várható.²⁷ Ám Betz nézete alapján – ha az áldott állapot ígéretének bekövetkezése valóban ennyire egyértelmű – nem tudnánk értelmezni a narratív töréspont által okozott feszültséget, amit néhány jelen idejű sor érzelmi töltete is sugall.²⁸ Jóval inkább úgy tűnik,

hogy a *makarismos*-formulák projekciója a beavatás (a rítus) utáni folyamatban egy bizonyos feltételhez kötött állandó aktualitást hivatottak leképezni. A boldog minőség ígérete az a rítustól a b rítusig tartó rituális szakaszban folyamatosan fennáll, hogyha e változó időszakban (2. állapot) egy rituális feltétel szüntelenül teljesül. A narratív szerkesztettség pedig egyértelműen hangsúlyozza, hogy a jelen idő krízishelyzetében a múltban elvégzett rítushoz (a rítus) kapcsolódó tisztaság megléte képezi ezt a bizonyos rituális feltételt.

Említettem, hogy a *synthémák* egy rítus elvégzésének az élményét, míg a *makarismosok* ezeknek a hatását hivatottak leképezni. A további párhuzamok alapján láthattuk, hogy a két formula általában szorosan kapcsolódik egymáshoz. Ám az aranylemezek esetében a narratív környezet arról tanúskodik, hogy a két elem között a rituális időben egy folyamatosan csúszó kapcsolat figyelhető meg. Továbbá azt is láthattuk, hogy a *makarismosok* által leképezett hatás egy állandó lehetőségként jelenik meg, amely egy feltételhez kötött folyamatos fenntartást igényel. Tehát a narratív szinten megjelenő *synthéma*–*makarismos* kapcsolat a rituális dimenzióban az a rítustól a b rítusig tartó folyamatban képezhető le, amely az általuk keretezett köztes szakaszt (a 2. állapotot) egy fenntartandó, változó minőségként definiálja.

A folyamatszempléletnek a szintaktikai szintű megragadásához kis kitérőt kell tennünk a rövidebb lemezekre. A jelen és a múlt idők közötti szintaktikai kapcsolat – vagyis az alvilágba érkezés és a továbblépéshez legitimációt nyújtó múltbeli rítus között – azon lemezek szövegeiben is kimutatható, amelyek nincsenek gyűrűs szerkezetbe formálva és a *synthéma*–*makarismos* kapcsolat is hiányzik belőlük. Az A4 lemez megszólította jelen időben épp az alvilágba érkező, majd az utolsó sorok továbblépését (3. állapot) múltidőbe formált *synthémákkal* (a rítus) igazolja:

Üdvöz légy, aki elviselted a szenvedést, amilyent korábban sosem szenvedtél.

Emberből istenné lettél.

Gidaként a tejbe estél.

Üdvöz légy, üdvöz légy. Jobbra indulj,

Persephoné szent tisztásai és kertjei felé.

A szintaktikai kapcsolat a D3 lemez mindössze két sorából is kiolvasható, ugyanis a beszélő, miután elmondja a jelszavakat, a már megszerzett tisztaságáért (implicit múlt jelzi az 1. állapotot és az a rítust) méltán nyer beocsátást a *locus amoenus*ba (jelen, 3. állapot): „Jelszavak: *Andrikepaidothyrsos. Andrikepaidothyrsos. Brimó. Brimó.* Lépj be a szent tisztásra. Büntelen ugyanis a beavatott.”²⁹ És ugyanilyen felépítésben a D5 tábla is az elvégzett rítusok (múlt, a rítus) és misztériumok alapján kéri a beocsátást a boldog közösségbe (jelen, 3. állapot): „Küldj



2. kép. A1 lemez, Thurioi, Kr. e. 4. század
(jelenleg: Museo Archeologico Nazionale, Nápoly, inv. no. 111625)

engem a beavatottak *thiasos*aihoz. Láttam a Földmélyi Démétér rítusait és a Hegyi Anya misztériumait.”³⁰ A rövidebb lemezek felépítése alapján látható, hogy a tartalomnak az időben eltolódó szintaktikai elhelyezése is a rituális tapasztalat folyamatszempléletéről tanúskodik.

Ugyancsak a textuális szinten maradva, a harmadik kategóriát – amelyben a folyamatszemplélet megragadható – a nyelvtani dimenzió képezi. A rendhagyónak számító A5 lemez (Rómában került elő és a Kr. u. 2. századra datálható!) jelen idejű kezdeti formulája az előbbiekével megegyezik, csak itt éppen harmadik személyű az elbeszélő: „Tisztaként érkezik a tiszták közül, földmélyiek királynője.” A rend megtörését és a rá adott megoldást itt egyetlen mondat képezi le: „De fogadjátok / Mnemosynének ezt az ajándékát, mely emberek éneklésétől híres.” E sorok nemcsak az aranylemez önmeghatározását tartalmazzák, hanem arra is rávilágítanak, hogy az utolsó sorban teljesített feltétel mellett épp a tábla jelenléte szolgáltatja a megoldást a fennálló krízishelyzetre. Végezetül az utolsó sor hihetetlen tömörséggel jeleníti meg a fent vázolt narratív szerkezetek legelemibb mondandóját: „Kaikilia Sekundeina, jöjj, mivel a rítus által istennővé lettél.” A jelen időben befogadott személy tehát valamikor elvégzett egy rítust (a rítus), aminek hatása folyamatában (átvezet a 2. állapoton és a b rítuson) azt eredményezte, hogy elérte az istennői minőséget (3. állapot). A görögben használt *δια γεγώσα* (*dia gegósa* / „istennővé lettél”) rezultatív perfectuma erősen érzékelteti, hogy az istennővé válást itt folyamatként kell tekinteni: a múltban kezdődött el – a rítus által –, folyamatosan fenntartotta aktualitását és most az alvilágba érve valósul meg, ekkor fejt ki az eredményét. A következő fejezben, az irodalmi párhuzamok elemzése során még látni fogunk további példákat a rezultatív perfectumok által érzékeltetett folyamatos koncepcióról.

Az eddig textuális szinten elemzett folyamatszemplélet a két rítus közötti kapcsolat által a rituális dimenzióban is ki-

mutatható. A negatív státusból feloldó átmeneti rítus (**a** rítus) az eddigiek alapján kettős hatással bírt. A doktrinális hatás az „Emlékezet műve/ajándéka” formulákból olvasható ki, és azt tanúsítja, hogy gondolati síkon is egy fenntartandó állapot szükséges ahhoz, hogy a halál beállta után (a **b** rítus elvégzésével, amikor a lemez a sírba kerül), az alvilágba érve az egyén továbbléphessen az elérendő állapotába. Másodsorban pedig a rítus egy operatív hatással is járt, vagyis a negatív állapotból való kilépést „tisztulásként” értelmezve megteremtette a rituális tisztaság igényét, amely kapcsolati princípiumként fogja össze a két rítust és az általuk határolt életrészt. Már fentebb kimutattuk, hogy *mystés* és *bakchos* minőségek alapján itt egy beavatási rítusra kell gondolnunk; ezt kiegészítőleg most azt is láthatjuk, hogy ez rítus az egyén számára valóban új gondolati és fizikai igényeket teremtett, így jogosan kategorizáltuk egy új kultuszba való beavatási rítusnak.

Még a bevezetőben említettem, hogy a lemezeket rituális tengelyszimbólumokként értelmezem, mivel szétfeszítik a hozzájuk kapcsolódó rítus kereteit és annak a hatásáról is projekciókat nyújtanak. Ezt a nézetet textuális szinten épp az imént sikerült kimutatni a *synthéma-makarismos* kapcsolat elemzésével. Ám ugyanez a folyamatos kapcsolat kimutatható a funkcionális szinten is, hisz a *sphragis* önmeghatározásából láthattuk, hogy a lemezek rendeltetése az élő perspektívából a halál beálltaig tart, vagyis a beavatáskor való megszerzéstől a temetéskori sírba tételig (régészeti kontextus ezt alátámasztja). Látható tehát, hogy funkcionális szinten is az időbeli kapcsolódás a rituális tapasztalat folyamatszemplétéről tanúskodik.

A tanulmánynak ezen a pontján érdemes összegezni, hogy mit is tudunk eddig kiolvasni az aranylemezek narratív szerkezetének és belső kategóriáinak vizsgálatából. A gyűrűs szerkezetek nyitóstruktúráiban implicit utalásokat láthattunk, miszerint a jelen idejű minőséget (2. állapot) egy múltbeli negatív állapot (1. állapot) előzött meg. A két struktúra közötti átmenetet egy beavatási rítus (**a** rítus) formájában azonosítottuk, amelyet a narratív szerkezetben a retrospektív aspektusú *synthémák* fejeztek ki. A narratív szerkezet zárószóiban pedig felismerhettünk egy jövőbeli áldott állapotot (3. állapot), amely minőségbe való átmenetet a temetés szertartásában (**b** rítus) tudunk megragadni.

Narratív szinten a *synthémák* és a *makarismos*-formulák kapcsolatának elemzésekor láthattuk, hogy a jövő időbe formált áldott állapot ígérete (3. állapot) egy folyamatosan aktuális realitásként jelenik meg az **a** és **b** rítusoktól határolt szakaszban (2. állapot). Ebben a narratív időcsúszásban tudtuk elsőként megragadni az orphikus rituális tapasztalatnak a folyamatszemplétét. Textuális szinten maradvá, ugyanezt a szemléletet még sikerült kimutatni a rövidebb szövegű lemezek esetében a jelen idő és az ezt legitimáló múlt idő szintaktikai kapcsolatában, valamint egy esetben nyelvtani szinten is, a rezultatív perfectum időaspektusában. Funkcionális szinten a folyamatszempléletet a lemezeknek a tengelyszimbólumokkal való azonosításával tudtuk felidézni, vagyis kimutattuk, hogy a tárgyak rituális rendeltetése a beavatási rítustól a temetésig tartó folyamatban (**a** rítustól **b** rítusig) megy végbe. És végezetül rituális szinten is sikerült felfedni a két rítus kapcsolódását a beavatásnak (**a** rítus) a kettős hatása révén, vagyis az operatív

tisztaság és a doktrinális emlékezet kapcsolati tényezőknek a temetésig (**b** rítus) tartó folyamatos fenntartásának a gondolatában.

Az aranylemezek elemzéséből a három különböző szinten (textuális, funkcionális, rituális) kimutatott folyamatszemplélet alátámasztja, hogy az orphikus rituális tapasztalat sosem egy befejezett, lezárt élmény, hanem egy mindig folyamatban lévő, kibontakozó és fenntartott (ezáltal változó) rituális felfogást képvisel, avagy a *megélt vallásosság* paradigma terminusával élve, formálódó vallás (*religion in the making*). A fejezet összegzéseként az eddig kimutatott rituális folyamatot és annak a textuális leképezéseit párhuzamosan felvázolom az 1. táblán. Fontos kiemelni, hogy a táblázat szigorúan a normatív emberi idő lefolyását követi, mivel már kimutattuk, hogy sem a narratív, sem a rituális idő nem ezt a lineáris idősíkot követi. A táblázatban szürke színnel vontam össze a különböző szinteken megjelenő szakaszok kapcsolódási tereit, amely szakaszok a folyamatszempléletről tanúskodnak.

Textuális dimenzió			Rituális dimenzió
<i>narratív szint</i>	<i>nyelvtani szint</i>	<i>tartalmi szint</i>	
nyitó struktúra	implicit múlt	<i>poiné, apoínos, katharos</i> implicit előzményei	1. állapot: negatív minőség
retrospekció	aoristos	synthémák	a rítus: tisztulási aspektusú beavatási rítus
a keretezett rész együttes kapcsolódása a nyitó és záró struktúrákhoz	rezultatív perfectum	synthéma–makarismos kapcsolat	2. állapot: köztes/ speciális minőség
narratív törés	aoristos	leigázott a Moira	halál
záró vagy nyitó struktúra	jelen	<i>makarismos</i>	b rítus: temetés
záró struktúra	jövő	<i>olbios, theos</i>	3. állapot: pozitív minőség

A továbbiakban az aranylemezekből kiolvasott folyamatszempléltre irodalmi forrásokat fogok párhuzamként hozni, amelyek ugyancsak leképezhetők a textuális dimenzió fentebb kategorizált különböző szintjei szerint.³¹

II.

Először vegyük a szintaktikai szinten megjelenő időbeli kapcsolódásról tanúskodó szövegeket. Az orphikus rítusokhoz kötődő első irodalmi forrás Hérodotosztól származik, aki arról számol be (II. 81), hogy Egyiptomban a gyapjú temetkezési tabunak számított, és szerinte

ez megegyezik az orphikusnak és bakchikusnak nevezettekkel (ti. rítusokkal), amelyek valójában egyiptomiak és py-

thagoreusok. Ugyanis tilos gyapjában temetkezniük azoknak, akik ezekben a rítusokban részt vesznek. Szent mítoszuk is van ezekről.

Hérodotos részlete azt állítja, hogy a gyapjú temetkezési tabuja azokra vonatkozik, akik részt vesznek az orphikus rítusokban. Csakúgy, mint az aranylemezekben, a tisztaság igényének megjelenése kapcsolódik egy elvégzett rítushoz (**a** rítus), amely után az elért tiszta állapot (**2.** állapot) fenntartandóvá válik, és ez a követelmény a temetkezés (**b** rítus) során ismételtelen megjelenik. Továbbá látható, hogy Hérodotos e rítusokat asszociálja a Bakchos-kultusszal, így feltételezhető, hogy a két kultusz valamilyen közös aspektus alapján az *interpretatióra* fogékonyvá vált. Párhuzamként eszünkbe juthat, hogy az aranylemezekben a tisztulással járó rítus (**a** rítus) isteni autoritása is Dionysos Bakchios volt.

Euripidés Hippolytos személyében egy sztereotipizált „orphikus” leírását adja:

*csak büszkélkedj, kerüld a húsételt, zabáld
növényt. Orpheust kövesd rajongva (bakcheue) mint urad,
és jámboran forgasd a füstös könyveket...*

Hippolytos 917–919 (Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása)

Ezek szerint, aki Orpheust fogadja el autoritásának, az bakchikus kultuszt gyakorol és életviteli változásokat fogad el, amelyeket folyamatosan fenntart (**a** rítus óta tartó **2.** állapot; a folyamatot világosan jelzik az imperfectumi alakok). A rítussal megjelenő tisztasági igény jelen esetben étkezési tabuk formájában jelenik meg. Erről a gondolatról a *Törvényekben* Platón is beszámol: „hajdankorban az úgynevezett orphikus életmód jött szokásba, amely megengedte az élettelen táplálék fogyasztását, de tartózkodott minden élőlénytől” (782c, ford. Kövendi Dénes). Euripidés egy töredéke (*Cret. fr. 2*) tovább árnyalja az életmódról kiformalódó képünket:

*tiszta életet vezetünk,
mióta az idai Zeus beavatottja (mystés)
és az éjjeli, őrjüngő Zagreus pásztora lettem,
elvégezve a nyers hús rítusát
és magasba emelve a fáklyákat a Hegyi Anyának
a Kurétésekkel együtt
bakchosszá lettem szentelve. Teljesen fehér ruháimban
elkerülöm a halandók születéseit,
a temetőkhöz nem közelíték
és a lélekkel bíró étkektől tartózkodom³²*

Az eddigiekben is említett tilalom, az élő táplálék fogyasztásának kerülése mellett itt további életmódbeli váltásokról és tabukról is informálódhatunk.³³ Ám jelenleg csupán a teljes folyamatnak a kiindulási pontját, a kezdetét kell kiemelnünk, vagyis azt a nézetet, miszerint a tabukkal terhelt tiszta életvitel (**2.** állapot) egy rítus által vette kezdetét. E rítus pedig *bakchos* és *mystés* minőségeket eredményezett (**a** rítus), amely státuszok folyamatos fenntartást igényelnek, ami a tabuk megtartásával érhető el. Ugyancsak szintaktikai folyamatszemplétről árulkodik Platónnak az orphikus beavatókról szóló legteljesebb leírása is:

Vándorbeavatók és jóskok járulnak a gazdag ajtajához, és meggyőzik, hogy istenektől rendelt hatalmuk van arra, hogy ha ő vagy ősei gazságot cselekedtek, áldozattal és ráolvasásokkal engesztelést szereznek neki élvezetes ünnepek révén, és ha valaki ártani akar ellenségének, csekély költség ellenében éppúgy árthatnak az igazságosnak, mint az igazságtalannak, hiszen ők ráolvasással és lekötelezéssel lekenyerezhetik az isteneket, hogy nekik szolgáljanak... Könyvhalmazokat mutogatnak: Musaiosét, Orpheusét – Seléné és a Múzsák sarjaiét, akik szerint – mint mondják – áldozataikat végzik. Meggyőzik nemcsak a magánosokat, de még az államokat is, hogy áldozatok (thysia) és holmi gyerekes vigalmak (paidias hédoné) útján bűnük fölloldozása (lyseis) és megtisztítása (katharmoi) eszközölhető nemcsak életükre nézve, de még haláluk utánra is. Ezeket hívják titkos beavatásoknak (teletai), ugyanis megszabadítanak minket minden halálon túli bűnhődéstől, viszont az áldozatot elmulasztóra szörnyű büntetés vár.

Állam II. 364b–365a (Szabó Miklós fordítása, néhány pontositással)

Ebben a részletben az implicit odaértendő temetéstől eltekintve a teljes rituális folyamat megjelenik: a negatív állapotból (**1.** állapot) való feloldozást ígérő szakemberek azt tanítják, hogy a rítusaik (**a** rítus) nemcsak az egyének életére vannak hatással (a feloldozás alapján a **2.** állapot), hanem haláluk utánra is, ugyanis elvégzésük feltétel a túlvilági büntetések elkerülése érdekében (vagyis túlvilági boldogságra hivatottak a **3.** állapotnak megfelelően).³⁴

Fontos párhuzamként szolgál, hogy a Derveni papirusz első kolumnáiban egy rítus leírását és annak magyarázatát olvashatjuk. Bár nem egyértelmű, hogy e rítus a temetéshez vagy a beavatáshoz kapcsolható-e, a régészeti kontextus és a szövegben bemutatott *choé*, vagyis italáldozat arról árulkodik, hogy a papirusz rituális funkcióval bírhatott a temetési szertartás (**b** rítus) keretein belül.³⁵ Viszont a szertartások leírásánál az olvasható, hogy a rítust végző cselekvők már *mystés* minőségben szerepelnek. Bár a temetésre való utalások dominanciája alapján feltételezhetjük, hogy valóban egy bizonyos halotti rítusról kapunk beszámolót, a szöveg impliciten jelzi a már elvégzett beavatási rítust (**a** rítus) is a cselekvők *mystés* minősége által, így a két rítus közötti időbeli kapcsolódás ebben a forrásban is megjelenik.

Az eddig olvasott részletek szintaktikai módon, vagy néhol expliciten közölték, hogy a rítusok által keretezett tiszta minőség (**2.** állapot) egy folyamatosan fenntartandó állapot, amelyet a beavatási rítus indított el. Ez a gondolat nyelvtani struktúrákba rejtve impliciten is megjelenik néhány szövegrészletben. Platónnál olvashatjuk a következőket:

És megkockázatom, hogy azok az emberek is, akik a rítusokat (teletai) számunkra megalapították, nem voltak együgyűek, hanem valóban rejtvényekben beszéltek, amikor régen azt mondták, hogy aki profánul (amyétos) és avatatlanul (atelestos) érkezik a Hádésba, az a mocsokban fog fekédni, de aki megtisztítottan (kekatharmenos) és beavatottan (tetelesmenos), az az istenekkel fog lakozni.

Phaidón 69c

E részletben lezárt nézőpontú adiectivum verbalék írják le annak az egyénnek az állapotát, aki a beavatási rítus (**a** rítus) elvégzése nélkül érkezik az alvilágba. Egy cselekmény nem történt meg, így mindennemű változás kizárt (**2.** állapot hiánya). Ezzel szemben a tisztításon és a beavatáson (**a** rítus) résztvevők állapotát rezultatív perfectumok érzékeltetik, miszerint e minőségek egy múltbeli cselekvés eredményezte, folyamatosan fenntartott állapotként (**2.** állapot) értelmezendők. A szövegész azt is elárulja, hogy a tiszta minőség és az elvégzett rítus feltételnek számítanak a túlvilági boldogság elérésében (**3.** állapot). Hasonlóan rezultatív perfectumot használ egy cumae-i sírfelirat szövege is: „rituálisan tilos itt temetkeznie annak, aki nem lett beavatva a bakchosi rítusokba (*bebakcheumenos*)”.³⁶ Megint csak azt láthatjuk, hogy a túlvilágra vonatkozó elképzelések és elvárások kötődnek egy temetkezési tabuhoz (**b** rítus), ami kizárja azokat, akik egy múltban elvégzett rítus (**a** rítus) eredményeképpen nem váltak és nem maradtak meg *bakchos*-nak (ez jelentheti a **2.** vagy a folyamatában beteljesedő **3.** állapotot is).

Az imént bemutatott források és beszámolók alapján láthattuk, hogy az orphikus rituális tapasztalatra mindig egy folyamatban levő, formálódó vallási élményként (*religion in the making*) kell tekintenünk. A folyamatban a változás lehetősége mindig fennáll, ugyanis a tisztaság spektrumán belül, amely összefogja a két rítus által határolt életszakaszt (**2.** állapot), az egyén állapota bármikor mozoghat egy minőségi skálán fel és le. Az orphikus folyamat egy kitűzött cél felé halad (**3.** állapot), amely az elvégzett rítus által kreált többskálás hatások folyamatos fenntartását követeli. A textuális szinten megjelenő szintaktikai és nyelvtani struktúrákban kifejezett folyamatszempontok mellett a szövegek néhol tartalmilag is jelzik, hogy a megfelelő rituális viszonyok fenntartására való elköteleződés ugyancsak folyamatszempontú gondolati mintákban nyilvánul meg. Az ókori vallások isten–ember viszonyára használt *do ut des* értelmezési keret ebben az esetben láthatóan nem alkalmazható, hiszen a vallási cselekvők a rituális folyamattal szemben hosszan tartó elköteleződésről tesznek tanúbizonyságot. A viszony nem esetleges és punktuális, hanem folyamatos és erőfeszítésekkel fenntartott.³⁷

III.

A fenntartott, formálódó vallási élmény gondolati mintájának kiemelése után röviden merüljünk el a rituális dimenzióban, és nézzük meg, hogy a feltárt rituális folyamat és a benne található elemek közötti dinamikák hogyan épülnek egymásra és hogyan ábrázolhatók!

Sikerült kimutatni, hogy az elvégzett beavatási rítus (**a** rítus) amellelt, hogy megnyitotta az eszkatológiai reményekhez (**3.** állapot) vezető rituális folyamatot, egy minőségi dimenziót is teremtett. E nézet abból a gondolatból ered, hogy a beavatás a kultusz előtti létet negatív állapotnak minősítette és ahhoz viszonyítva két minőségbeli fejlődési szintet épített fel. Ha tehát nem kerül sor a rítus elvégzésére, az *amyéto*s és *atelestos* státusz (a lezárt aspektusú nyelvtani kifejezés szerint is) nem rendelkezhet minőségi skálával, sem túlvilági gondolatokkal, így a beavatatlan egyén állapotát gondolatban egy egyszempontú lineáris folyamatként képzelhetjük el, amely egy norma-

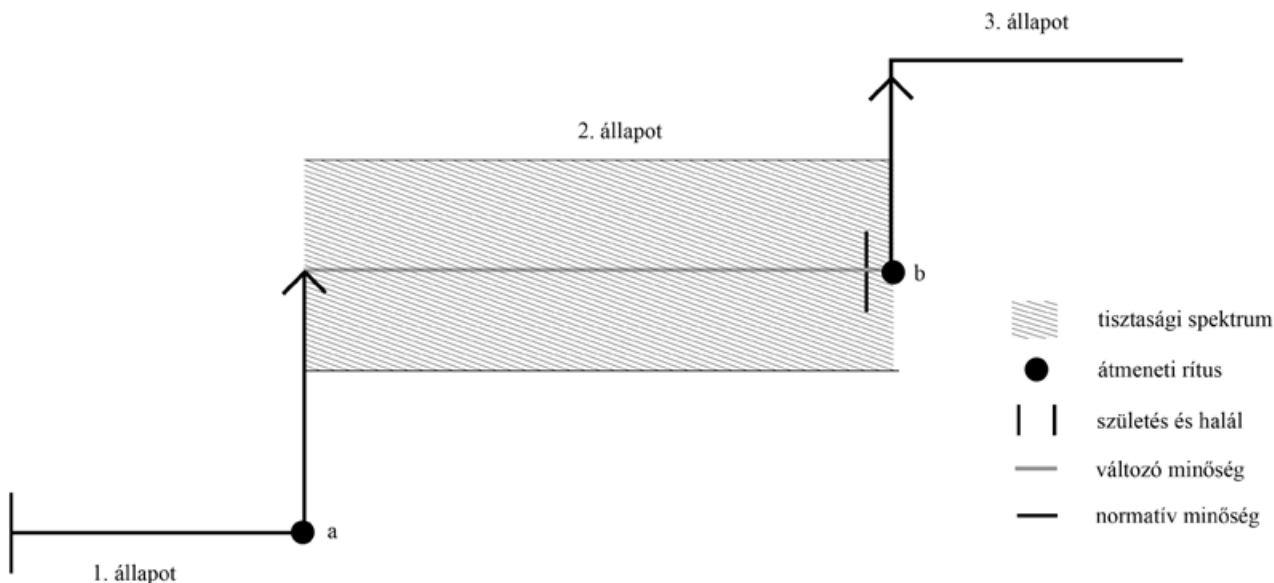
tív negatív minőségben vezet végig a születéstől a halálig (**1.** állapot).

Ezzel szemben a beavatási rítus elvégzése a rituális folyamat megnyitása mellett egy minőségi skála megteremtését is előidéz. A beavatatlan minőséghez viszonyítva a kiindulási pontunkat a túlvilági boldogság eszkatológiai ígéretének (**3.** állapot) gondolatában kell megragadnunk. Ez az állapot a tudat nélküli alvilági tengődéshez képest pozitív változást feltételez. Itt máris megtörik a lineáris kép, és az időt jelző vízszintes koordináta mellé oda kell képzelnünk egy függőleges minőségi skálát is. A pozitív állapot elérését több feltétel is köti, amelyekből az első az **1.** állapotból kivezető átmeneti rítus. Itt lép be a képbe az a beavatási rítus (**a** rítus), amely az eddig felmerült eszkatológiai igényt intézményesíti és ezáltal megnyitja a rituális folyamatot. Forrásaink kontextusában az is egyértelmű, hogy ez a rítus szoros kapcsolatban állt egy másik rítussal, mégpedig a temetkezési szertartással (**b** rítus). A túlvilági boldogság (**3.** állapot) mint a beavatási **a** rítus célja nem lenne elérhető a megfelelő temetési szertartás nélkül (**b** rítus). Ez a hatás visszafelé is igazolható. A temetkezési környezetből előkerült lemezek tulajdonosai a pozitív állapot elérésére jogosultságukat a beavatási rítus (**a** rítus) elvégzésével és a rá való emlékezéssel legitimálják. Látható tehát, hogy a két rítus kölcsönösen kihat és visszautal egymásra. Még az is elképzelhető, hogy e rítusok morfológiájukat tekintve is hasonló mintákat követtek, legalábbis erről tanúskodik Plutarchos egy töredéke (fr. 178), amely szerint a misztériumokban részt vevő egyén ugyanazt éli át, mint a lélek a halál pillanatában.

A szövegek alapján azt is kifejtettük, hogy a beavatási rítus (**a** rítus) a tiszta minőség megszerzésével járt, amely nem önmagában pozitív státuszt, hanem egy negatív állapottól való mentességet jelentett (**2.** állapot). Ilyen esetben, mikor egy rítus egy időben korábban megjelenő állapotra fejt ki hatását, a cselekvés csak elvégzése után aktualizálja az új helyzetet. Egy múltbeli negatív állapot eltörlése után a jelenbeli minőség már figyelembe kell hogy vegye a bekövetkezett minőségi változást. Ha a negatív állapot eltörlése eleinte az eszkatológiai remény feltételeként született is meg, a negatív állapottól megszabadult egyén státuszának aktualizálása során felmerült az igény ennek a minőségnek a fenntartására. A leggyakoribb nézetet követve: ennek a minőségnek a fenntartása az életmódbeli tabuk megtartásával történt. Ezt a gondolatot azonosítottuk a rítus operatív, működésbeli hatásával, amely egy egyéni- és társadalmilag is megragadható gyakorlati minőséget, a rituális tisztaság igényét eredményezte. Érdemes megfigyelni, hogy a rituális folyamat elemei hogyan bontakoztak ki egymással való kölcsönhatásaik alapján. Az eszkatológiai igény hozta létre a beavatási rítus intézményét, amely működésével egy újabb igény felmerülését okozta, a tisztaságét. Ez alapján a rítus két spektrumban megjelenő hatásai okságilag is összekapcsolhatók.

Feltételezhető, hogy a felvázolt normatív rituális folyamat a gyakorlatban nem csupán ezekből az elemekből épült fel. Tudunk ugyanis példákat hozni olyan esetekre, amelyben az **a** és **b** rítusoktól határolt létszakaszban (**2.** állapot) több további rítus is megjelenik. Nézzük meg, hogy hogyan is lehetséges ez!

Először is, röviden ki kell emelnünk a rituális folyamatban a tisztaság dimenziójának a szerepét. Megfigyelhetjük, hogy a



a ábra: a normatív rituális folyamat

tisztaság gondolata a folyamaton belül három ponton is jelentkezik: a beavatási rítusban (**a** rítus) az előzetes negatív állapot feloldása által (**1.** állapot), az életvitelben (**2.** állapot) az étkezési és életmódbeli tabuk által és a halál után a temetkezési tabuk által (**b** rítus). E hatáskörök alapján láthatjuk, hogy a tisztaság fogalma a rituális folyamatban kapcsolati princípium, amely összefogja egy egyénnek az időben kibontakozó minőségi átalakulásait. Az előzetes negatív (**1.**) és a beteljesült pozitív (**3.**) állapotok minőségi skálától független, normatív státuszokat jelölnek, amelyek bináris alapon vagy léteznek, vagy nem. Ám a két rítus által keretezett időszakasz (**2.** állapot) a tisztaság igénye által definiál egy minőségileg változó spektrumot, amelyen belül az egyén helyzete mozoghat pozitív vagy negatív irányba.

A változó skálán a tiszta minőség fenntartására a forrásaink szerint két lehetőség van: az egyik az életviteli tabuk megtartása, a másik az ismételt beavatási vagy tisztulási rítusok elvégzése. Az első verzióra fentebb már rengeteg példát láthattunk, most nézzük meg röviden a másodikat!

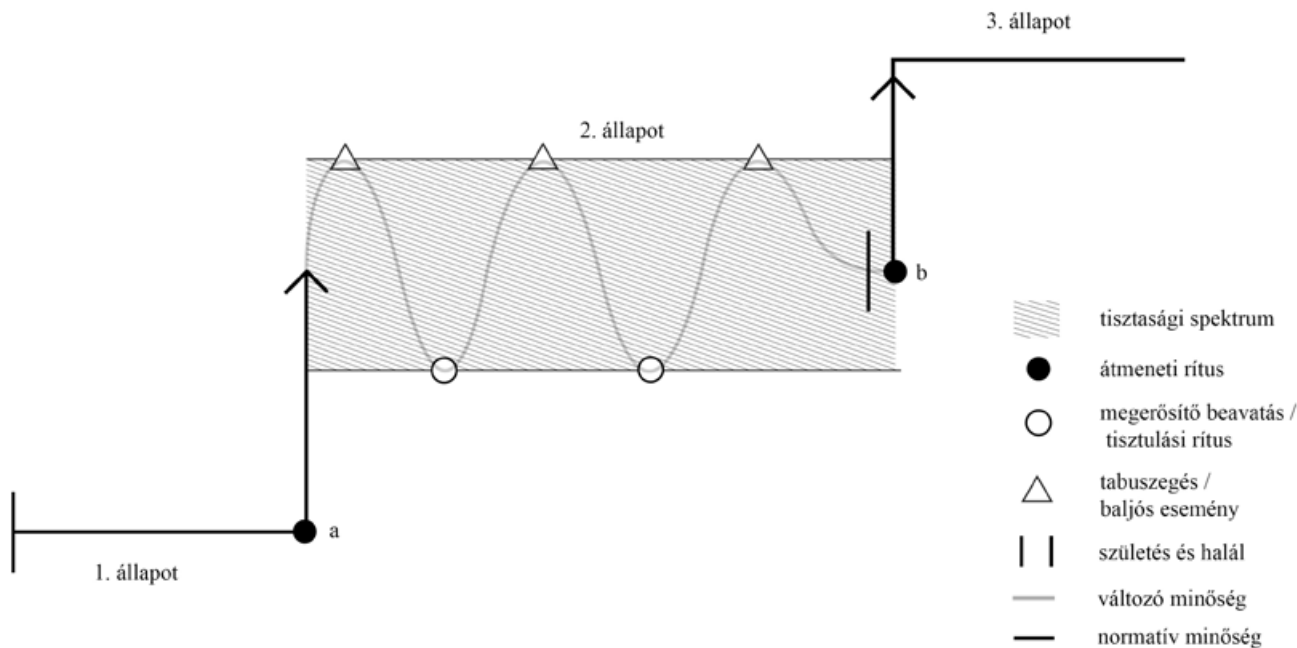
Egyes szövegrészekben az orphikus beavatók által ajánlott rítusok leírására imperfectumi alakokat használnak, ami azt közvetíti, hogy e rítusok hirdetése folyamatos volt. Erre példa Platón *Államából* a fent idézett részlet, valamint Hérodotos II. könyvének fentebb ugyancsak közölt sorai. Továbbá a Derve-ni papirusz szerzője, aki nem melleleg orphikus szövegek és rítusok exegétája, a 20. kolumnában azokat a beavatókat kritizálja, akik a megrendelő számára nem megfelelően végzik el a rítusukat. Márpedig a kritikának csak akkor van értelme, ha ezt a rítust egy hozzáértőbb valaki újra elvégezhetné, tehát a rítus megismételhető. Továbbá ide köthető az aranylemezek kontextusából, hogy több olyan esettel is találkozunk, amikor egy sírból nemcsak egy, hanem több lemez is előkerült. Ilyenek az A4 és a C tábla, valamint a D1 és D2 lemezek sírjai. Egy lehetséges feltételezés, hogy a két lemez két rítus eredményeképpen került az egyénhez. A legexplicittebb irodalmi párhuzamot ebben az esetben Theophrastos képezi, aki a ba-

bonás ember jellemrajzában azt állítja, hogy az havonta jár el a feleségével és a gyerekeivel együtt az orphikus beavatóhoz rituális célból (*telesthésomenos*). Ráadásul mindezt tisztaságának megtartása érdekében teszi (*Jellemrajzok* 16).

A források alapján úgy tűnik, hogy a tisztaság igénye minden egyén számára egy személyes beállítódástól függő spektrumon mozgott. A babonás ember havi tisztulása bizonyára ennek a spektrumnak a túlzottan magas ingerküszöbét reprezentálja, míg elképzelhető, hogy a két aranylemezzel bíró egyén „megerősítő beavatása” egy „normálisabb” tempót, árnyaltabb tisztasági igényt közvetít. Annyi azonban világos, hogy az orphikus rituális folyamatnak elkötelezett egyének a tisztasági igényüket valamilyen módon folyamatosan fenntartották, és erre mindkét verzió kielégítőnek bizonyult. Még akkor is, ha Platón mélyen megveti azokat az embereket, akik a vándorbeavatóknak fizetve, úgymond a könnyebb utat választva tartják fenn a tiszta minőségüket.

Az ismételt rítus kapcsán felvetődik a kérdés, hogy a beavatási rítus (**a** rítus) ismételt elvégzéséről van-e szó, vagy egy különálló, csak a tisztasági igényekre formált egyedi gyakorlatról (lehetséges **c**, **d**, ... rítusok). A tudományos konszenzus alapján azt feltételezhetnénk, hogy egy állapotváltással járó átmeneti rítus nem lehet megismételhető. Viszont ha csak tisztító rítusról lenne szó, az bizonyára egy folyamatosan elvégezhető, egyéni igény szerint ismételt cselekvés lehetne. Ha ilyen logika alapján működne a görög *katharmoi* és *teletai* felosztás, akkor talán meg is tudnánk különböztetni e két kategóriát. Azonban e felosztás használata még az orphikus forrásokban sem következetes.

Lehetséges magyarázatul szolgálna, hogy e megnevezések egy rítus különböző aspektusait jelölik. Mivel a görögben amúgy is hiányzik egy olyan gyűjtőfogalom, mint a latin *ritus*, amelyen belül további kategóriák különböztethetők meg, lehetséges, hogy a három előforduló megjelölés egy adott rítus keretein belül végrehajtott különböző cselekményekre utal. Platón *Államának* fentebb idézett leírása is ezt nézetet sugallja:



b ábra: alternatív verzió: megismételt rítus vagy a babonás esete

...áldozatok (thysia) és holmi gyerekes vigalmak (paidias hédoné) útján bűnük föloldozása (lyseis) és megtisztítása (katharmoi) eszközölhető nemcsak életükre nézve, de még haláluk utánra is (teleutésasin). Ezeket hívják titkos rítusoknak (teletai).

E leírás szerint a rítus maga tartalmaz valamilyen áldozatot és vigalmakat, ezek hatása a feloldozás (lysis) és a tisztulás (katharmoi), és mindezt gyűjtően teletainak nevezik. Ám a fentebb közölt Phaidón-részlet már a rítus megnevezésére egy hendia-dyoin által a myésist és a teletait kapcsolja össze, utána meg a katharmoit és a teletait mint ezek hatásait. Úgy tűnik, hogy a jelenlegi források terminológiai következetlensége miatt nem eldönthető, hogy az eszkatológiai cél elérésében alapvető beavatási rítus (a rítus) volt-e megismételhető, vagy létezett egy külön rituális gyakorlat, ami csak a tisztaság igényének kielégítésére reagált, ezt volt hivatott fenntartani és megerősíteni.

Összegzés

A rituális dimenzióban önmagában a rituális folyamat – a benne fellelhető struktúrákkal és az azok közötti dinamikával – komplex jelentéseket hordoz. Azáltal, hogy a megélt vallás módszertanával bizonyos forrásokban nem a felszíni jelentéseket, hanem a belső kommunikáció által közvetített gondolati struktúrákat tanulmányozzuk, egy adott jelenséget teljesen új szemszögből világíthatunk meg és fontos következtetésekre juthatunk. A tanulmányban a belső kategóriákra összpontosító módszertannal megpróbáltam alátámasztani, hogy a folya-

matszemplélet alapvető gondolati mintaként jelenik meg az orphikus rituális tapasztalatot kommunikáló forrásokban. Majd megpróbáltam rekonstruálni az orphikus források mögött meghúzódó rituális folyamatot, és kimutatni a benne megtalálható dinamikákat és hatásokat. A folyamatszemplélet megragadása arra engedett következtetni, hogy az orphikus vallási élmény egy folyamatosan fenntartott viszonyt reprezentál, amely egy cél megvalósítása érdekében halad, és egy folyamatában kialakuló és változékony rituális dimenziót definiál. A rituális dimenzióban megjelenő dinamikák és a kommunikációban fellelhető folyamatszemplélet olyan alapvető részletekkel képes gazdagítani az orphikus vallási áramlatról kialakított képpontot, mint az egyéni motiváció, elköteleződés, rituális cél, a fenntartandó operatív igény (tisztaság) és gondolati dimenzió (emlékezet). Továbbá azt is sikerült kimutatni, hogy a teljes rituális folyamat, a több skálán mozgó hatásaival együtt, egy adott ponton nyílik meg és válik az egyén számára rituális valósággá: egy beavatási rítus elvégeztével. Ebből következik, hogy az orphikus vallási áramlat elsősorban a beavatási rítus intézménye köré szerveződött, vagyis ez tekinthető a kultusz fenomenológiai origójának.

A megélt vallás módszertanával kimutatott eredmények önmagukban nem definiálnak egy új paradigmát az orphikus áramlat kutatásában. Sokkal inkább újabb, ez idáig kevésbé figyelembe vett részletekkel gazdagítják az eddig felállított értelmezéseket. A kimutatott belső tényezők a teljes kép szempontjából olyan vázként működhetnek, amely időbeliséget, minőségi skálát, rituális súlypontokat, érzelmi töltetet és egyéni motivációkat képes rögzíteni egy értelmezési paradigma alá.

Jegyzetek

- 1 A 80-as években főképp a francia szociológiai iskola munkásságára építkezve olyan kutatók, mint Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant és Walter Burkert, elkezdték kidolgozni a görög vallás *polis*-rendszerbe való teljes beágyazottságának értelmezési kereteit. A „*polis*-vallás” értelmezési paradigmát végül Christiane Sourvinou-Inwood dolgozta ki teljességében 1988-as, majd 1990-es tanulmányaiban, amelyek Buxton 2000-ben kerültek újra kiadásra. A nézettel szemben átfogó kritikát fogalmazott meg Kindt 2012, 12–35.
- 2 A megélt vallás paradigmájának a kidolgozására 2012 és 2017 között működött egy kutatócsoport *Lived Ancient Religion: Questioning „Cult” and „Polis Religion”* néven az erfurti egyetem Max Weber Centerében. A munka eredményeiről és a paradigma alapvető téziseiről lásd Albrecht et al. 2018. A csoport vezetője, Jörg Rüpke az értelmezési keret felhasználásával egy monográfiát is publikált, amelyben a római vallást új szemszögből közelíti meg: Rüpke 2016.
- 3 Az elmélet alapja a Chomsky-féle generatív nyelvtan, amelyben a szintaktikai struktúrák külön kezelendők a szemantikai tartalomtól. A ritualisztikában főképp Edmund Leach és Stanley Tambiah nevéhez kötődő szintaktikai rítuselmélet szerint a rítusok strukturált mintákban közölnek bizonyos jeleket, amelyek a résztvevőkben generált tapasztalatok révén az elmében fogalmakként reprodukálódnak. A szintaktikai megközelítésről bővebben lásd Bell 1997, 68–76; Michaels 2006.
- 4 Valeri 1985, 344.
- 5 A tanulmány során azon fordítások, amelyeknél nem jelölöm a fordítót (szakirodalmi, szépirodalmi vagy forrásszövegek esetében is) a saját szellemi termékeim.
- 6 A rituális költészet paradigmájának kifejtését lásd Yatromanolakis–Roilos 2004.
- 7 A jelen tanulmány keretei között nincs mód végigvenni az orphikus vallási áramlatról megfogalmazott különböző paradigmákat, de a kutatástörténetről átfogó fejezet szól Edmonds 2013-ban „Orphism through the Ages. A History of Scholarship” címmel.
- 8 Edmonds 2013, 6–10.
- 9 Az elsőként feltárt peteliai B1 lemez valamikor az 1830-as években látott napvilágot, a legutóbb publikált lemez a D5 pherai példány (2007), míg a „titokzatos” lesbosi lemez a mai napig kiadatlan. A lemezek kutatástörténetéről lásd Graf–Johnston 2007, 50–65; Edmonds 2011, 3–14.
- 10 A lemezek kategorizálásában és a fordítások alapjául Edmonds 2011 szövegkiadását használom, amely több kiegészítéssel a Günther Zuntz által 1971-ben vázolt kategorizálást követi. A *Persephone*-kötet (Zuntz 1971) volt az aranylemezek korpuszának egyik első átfogó elemzése, ám a szerző a forrásokat – a pelinai lemezek felfedezése óta tudjuk, hogy hibásan – pythagoreus temetkezési kontextusban interpretálta. További szövegvariánsok és kategorizálási elvek alapján dolgoznak Bernabé–Jimenez 2008, Graf–Johnston 2007, valamint Tzifopoulos 2010 szövegkiadásai. Az aranylemezek magyar nyelvű átfogó elemzéséhez lásd Bencze 2013.
- 11 „The ‘pivoting’ effected by such objects or acts implies an extension of the ritual frame, through the projection of the effect of the ritual action beyond its original limits to encompass the projection of its efficacy.” Turner 2006, 237.
- 12 Euklés Dionysosnak, míg Eubuleus Hádésnak a jelzője. Az aranylemezek istenvilágához lásd Bremmer 2013.
- 13 Az etimológiáról Burkert 1992, 64: „the root *kathar*; to clean/to purify, has no Indo-European etymology but ties in with a Semitic root in the sphere of purification: *qatar*; to fumigate”; Parker 1983, 299: „specific pollutions are envisaged that require cleansing.”
- 14 Edmonds említi Camporeale distinkcióját, miszerint kétféle purifikációs rítus különíthető el, a megelőző (preventív) és az esetleges (kontingens). Az előbbi arra szolgál, hogy elkerüljön egy lehetséges szennyeződést, az utóbbi pedig arra, hogy eltávolítson egy már meglévő tisztátalanságot. A *katharos* terminus kontingens szennyeződésre utal, lásd Camporeale előszavát a *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA)* II. kötetének „Purification” fejezetéhez.
- 15 Petrovic–Petrovic 2016, 260: „This state of purity results from a specific ritual which was performed while the soul was inhabiting a living body.”
- 16 Az aranylemezek szövegeiből a bűnösség kifejezésére csak ez és a D3: „Büntelen ugyanis a beavatott” sorok állnak rendelkezésünkre. A tágabb orphikus anyag megengedi a következtetést, hogy Dionysos titánok általi széttépésének a mítoszára gondoljunk. Ebben a verzióban az ember a Zeus által villámmal sújtott titánok hamaiból teremődik, így együttesen hordozza a dionysosi isteni magot és a titánok bűnös természetét. A mítoszra épülő értelmezések szerint a tisztító rítusok az ember természetéből a titáni bünt hívottak eltörölni, erről bővebben lásd Bernabé 2002. Ezzel ellentétben Edmonds könyvének (2013) kilencedik fejezetében amellet érvel, hogy a bűnök csupán személyes vagy a családban elkövetett rossz tettek utalnak.
- 17 Görögül *asteroblés/asteropés*, Zeus kultikus jelzője.
- 18 Jelenleg a rituális dimenzió kutatásában nem lényeges, de mégis kiemelendő, hogy ugyanolyan implicit módon, ahogyan az egyénnek a beavatás előtti negatív állapota is megjelent, felsejlik egy még korábbi, már nem az egyén, hanem az emberi nem eredetére vonatkozó implicit múlt idő az istennel közös áldott faj képében. Ez a részlet megint csak csábítóan kapcsolható a fenti jegyzetben említett „orphikus” Dionysos-mítoszhoz, amely szerint az emberek részben Dionysostól (isteni eredet) származnak. Az aranylemezek mögötti antropológiáról lásd Betz 2011.
- 19 A lemezek *sphragisa*, vagyis önmeghatározása három B típusú lemezen (B1, B11, B12) jelenik meg, mindhárom esetben igencsak töredékesen. A formulát Ferrari a következőképpen rekonstruálta: *Mnemosyné műve ez, ha majd halni készülsz ezt írja aranyba az emlékező hērós ...sötétségbe terítve.*
- 20 A *sphragis* több kulcsfontosságú része is fölöttébb vitatott (pl. az első sorban *ergont* mint művet vagy *eriont* mint sírkövet kell olvasnunk). Az alternatív olvasatokat és a különböző verziókat lásd Ferrari 2011.
- 20 Azokban az esetekben, amelyekben ismerjük a lemezek síron belüli pozícióját, több esetben is előfordulnak a koponyán, a száj környezetében, a mellkasi részen, egy esetben nyakba akasztva, vagy a kezek környezetében. A régészeti kontextusról lásd Edmonds 2011 áttekintő táblázatait.
- 21 Porta a doktori disszertációjában (1999) arra a következtetésre jutott, hogy a *synthémák* mindig egy adott grammatikai struktúrát követnek, amelyben legtöbbször az alany áll elől, az állítmány meg leghátul (ez az A1, D1, D2 lemezekben megjelenő négy esetben helytálló). Továbbá általános jelenség, hogy a *synthémák* verssorainak kezdő és záró szótagai általában összezsengenek (háromszor *es-ethores/epeses*). Párhuzamképpen lásd az eleusisi *synthémák*at: Alexandriai Kelemen: *Protr.* 2, 21: „Böjtöltem, ittam a *kykeónból*, kivettem a lábából, miután megtettem, betettem a kosárba, majd ismét a kosárból a lábába” (ford. Hegyi Dolores); vagy a vallási kontextusában jóval közelebb Gurób-papirusz *synthémáit*: „Jelszavak/... ölon túli isten/... Ittam [bort] / Szamár. Pásztor. /]... Jelszó: fent és lent... /] És ami neked lett adva, fogyaszd el, / Rakd a kosár[ba /T]oboz, / Zúgattyú, kockák /Tükör.”

- A tény, hogy jelen esetben az A1 *synthémái* hexameteres formájuk, betudható a költői környezethez való igazításnak. Riedweg 2011, 245: „... showing a certain tendency to adjust to its hexametric surroundings by assuming versified form...”
- 22 Az A4 *synthémája* bár más narratív pozícióban helyezkedik el, de ugyancsak kapcsolódik egy *makarismos*-formulához. Ugyanez mondható az A1 utolsó soráról is, amely úgy tűnik, mintha a gyűrűs szerkezet gondosan megformázott struktúrájának a lezárása után rendhagyóan jelenne meg. A sorok tartalmát tekintve láthatóan dionyszosi kontextushoz kapcsolódnak, ehhez további párhuzamokat hozok a 24. jegyzetben. Jelen tanulmánynak nem célja a szövegek jelentésének az értelmezése, így ezeknek a formuláknak is csak a narratív kapcsolódása fontos számunkra. A *synthémák* tartalmi elemzéséhez lásd Faraone 2011.
- 23 Párhuzamos esetek, ahol a *synthéma* és a *makarismos*-formula összekapcsolódik: Pindaros fr. 137; Sophoklés fr. 837 Radt. Az aranylemezek *synthémái* mögötti rítusról lásd Graf 1993.
- 24 Dionysos mint bika: Hymn Palai. Euripidés: *Bacch.* 100, 920–922; Sophoklés fr. 959; Dionysos mint *Eiriphios*/gida: HSCH. s. v. Ἐριφίως. Dionysos és a kos: *Pap. Gurôb* in Bernabé OF 578 col. I, 10. „Kos és bakkecske / Tömértelen ajándékok / És a folyó partja mentén / Tartva a bakkecskének / Egye meg a megmaradt húst...” A tejjel tápláló bakkhánsnókról: Euripidés: *Bacch.* 699–711.
- 25 Az orphikus források alvilágképeréről lásd Bernabé 2009.
- 26 A thessaliali Pelinnából előkerült két lemez (D1, D2) ugyanazt a szöveget tartalmazza, csak az 1-es két sorral hosszabb a társánál.
- 27 „We have to assume that the initiates knew about this decision already before their deaths, or it would not have been put into their graves in order to remind them. They must have learned of the makarismos while they were still alive, so that the decision of the goddess only represents the redemption of a promise given earlier.” Betz 2011, 114.
- 28 A4: „Jobbra indulj, ha pontosan betartasz mindent szép rendjében”; A2, A3: „Most oltalomért könyörgök a szent Persephonénál, / Hogy jóindulattal küldjön majd engem az áldottak székeihez.”
- 29 Már a pelinnai lemezek (D1, D2) is megjelent a jelen idejű *makarismosok* kapcsolata Persephonéhoz, és a múlt idejű *synthémák* kapcsolata Dionysoshoz. A jelenleg tárgyalt D3 jelszavai is visszaidézik ezt a párhuzamot. Az első jelszó egy három külön szóból összevont kompozíció: férfi–gyerek–bakchikus bot (*thyrsos*). Továbbá az első két elem egybeolvasása még az orphikus forrásokban megjelenő Érikepaios istenségre is utalhat, akit Dionysoszal azonosítanak. A Brimó pedig Démétér egy thessaliali, lokális epiklésise, ami vonatkozhat Persephonéra is. Ugyanis Bremmer 2013 megjegyzi, hogy a Gurôb-papiruszban – amely közeli rokonságot mutat a forrásainkkal – a Brimó valószínűleg Persephonéra vonatkozik, mivel a felsorolás következő sorában további istenségként szerepel Démétér: *Pap. Gurôb* (OF 578) 5–6: „...Ments meg engem, hatalmas Brimó /]És Démétér és Rhea...” A papirusz 21. sorában megjelenik a fentebb említett Érikepaios istenség neve is. Ez a textuális szinten megjelenő kapcsolódás azt sugallja, hogy teológiai szinten is létezhet egy párhuzam a két rítus és isteni autoritásaik között, vagyis egyfelől a temetési szertartás és Persephoné, másfelől a tisztulással járó beavatás és Bakchios (azaz Dionysos) között.
- 30 A lemez olvasata vitatott. Bernabé–Jimenez 2008 és Graf–Johnston 2007 is az első sorban az ἔχω ὄργια [ιδούσα] helyett az ἔχω ὄργια [Βάκχου] olvasatot fogadja el, amit úgy fordíthatunk, hogy: „Birtoklom Bakchos, / Földmélyi Démétér és a Hegyi Anya szent jelvényeit és misztériumait.” Az itt közölt verzióról bővebben lásd Parker–Stamatopoulou 2004.
- 31 A funkcionális és a rituális dimenziókat az irodalmi párhuzamokból nem tudjuk kiolvasni, hisz ezek már nem elsődleges források, hanem csupán az orphikus vallási áramlatról szóló testimóniumok. Ezáltal e szövegek nem a kultuszt felhasználó egyén szemszögébe nyújtanak betekintést, hanem egy harmadik személyébe. A felhozott irodalmi párhuzamokat időben az aranylemezek környezetére, vagyis a korai orphizmus szakaszára korlátozom – nagy vonalakban a Kr. e. 5–3. századokra –, ezáltal eltekintve a rendhagyó római lemez datálásától.
- 32 E sorokat Euripidésnek egy töredékesen fennmaradt tragédiájában a beavatottak kara énekel. West 1983, 170 megjegyzi, hogy Euripidés képe a krétaiakról nem tekinthető megbízható beszámolóknak, ám bizonyára egy olyan nézetet képvisel, amely az athéni közönsége számára elfogadhatónak és reálisnak tűnhetett. Továbbá az sem egyértelmű, hogy a részlet melyik misztériumrítushoz kapcsolható. Orpheus nevét vagy az orphikus iratokat sehol nem említi, viszont a jelenségek szinkretizmusa valahol maga mögött rejti az orphikus áramlat nézeteit is, főképp a tiszta élet gondolata a *bakchos* és *mystés* státuszokkal vegyítve.
- 33 A felsoroltak mellett egyes források szerint tabunak számított bármilyen élőlény életének a kioltása is: „Orpheus volt ugyanis, aki megalapította számunkra a titkos rítusokat és eltiltott minket a gyilkolástól” (Aristophanés: *Békák* 1032).
- 34 A folyamatos nézőpontú olvasat mellett érvel Linforth 1941, 81–83: „Do these two words denote two sets of people, the living and the dead, or do they denote one set of people, while they are still alive and after they have died? If the first, the meaning is that teletae may be performed for the benefit of people who are still alive and for the benefit of people who are already dead. If the second, the benefit of the teletae is said to be enjoyed by the participants immediately while they are still alive, and to continue in effect even after they die... The only support for the first interpretation is weak and remote. The second interpretation accords with the natural construction of the words (the participles agree with αυτοίς or ἡμῖν understood) and is made certain by the last words of the sentence, μη θύσαντας δὲ δεινὰ περιμύειν. The teletae are performed by the living to insure their own happiness after death.” Lásd továbbá Edmonds 2014, 214; a folyamatos nézőpont ellen Graf 2011, 145: „These rites helped to bring peace to restless dead ancestors, whose evil deeds led them to interfere with their living descendants.”
- 35 A derveni rítusról lásd Betegh 2004, 76–78; Bernabé 2014; Graf 2014. – Magyar nyelvű összefoglaló a Derveni papiruszról és a benne foglalt rítusról, szövegekkel: Betegh 2005.
- 36 Sokolowski 1962, no. 120. A felirat orphikusága mellett hoz érveket: Turcan 1986.
- 37 A görög áldozati motivációkra épült *do ut des* paradigma már nem elfogadott nézet, épp azért, amiért az orphikus esetben sem használható: mivel egy esetleges, punktuálisan létrehozott viszonyra utal. Ezzel ellentétben a rítus két oldalán álló entitások, a kérő és a befogadó a legtöbb esetben egy reciprocitáson alapuló folyamatos viszonyt ápolnak. Lásd bővebben Larson 2016, 40–65.

Bibliográfia

- Albrecht, J. et al. 2018. „Religion in the Making. The Lived Ancient Religion Approach”: *Religion*, DOI: 10.1080/0048721X.2018.1450305
- Bell, C. 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York.
- Bencze Á. 2013. „Bacchoi kai mystai. Eszkhatológikus rítusok és hiedelmek Magna Graeciában”: Nagy Á. M. (szerk.): *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban*. Budapest, 2, 353–385.
- Bernabé, A. 2002. „La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?»: *Revue de l'histoire des religions* 219/4 (*L'orphisme et ses écritures. Nouvelles recherches*), 401–433.
- Bernabé, A. 2009. „Imago Inferorum Orphica”: G. Casadio – P. A. Johnston (szerk.): *Mystic Cults in Magna Graecia*. Austin, 95–130.
- Bernabé, A. 2011. „Are the ‘Orphic’ Gold Leaves Orphic?»: Edmonds 2011, 53–67.
- Bernabé, A. 2014. „On the Rites Described and Commented upon in the Derveni Papyrus, Columns I–VI.”: Papadopoulou–Muelner 2014, 19–52.
- Bernabé, A. – Jimenez, A. I. San Cristóbal 2008. *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*. Religions in the Graeco-Roman World, 162. Leiden–Boston (= B–J 2008.)
- Betegh G. 2004. *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge.
- Betegh G. 2005. „A Derveni papirusz: beszámoló a kutatás állásáról és haladásáról”: *Ókor* 4/4, 20–25.
- Betz, H. D. 2011. „The Anthropology of the Orphic God Tablets”: Edmonds 2011, 102–119.
- Bremmer, J. 2013. „Divinities in the Orphic Gold Leaves. Eukles, Eubuleus, Brimo, Kybele, Kore and Persephone”: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 187, 35–48.
- Burkert, W. 1992. *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Revealing Antiquity 5. Cambridge, MA.
- Edmonds, R. G. III 2013. *Redefining Ancient Orphism*. Cambridge.
- Edmonds, R. G. III (szerk.) 2011. *The ‘Orphic’ Gold Tablets and Greek Religion. Further along the Path*. Cambridge – New York.
- Faraone, Ch. 2011. „Rushing into Milk. New Perspectives on the Gold Tablets”: Edmonds 2011, 310–330.
- Ferrari, F. 2011. „Oral Bricolage and Ritual Context in the Golden Tablets”: A. P. M. H. Lardinois – J. H. Bloch – M. G. M. van der Poel (szerk.): *Sacred Words. Orality, Literacy and Religion*. Mnemosyne Supplements 332. Leiden–Boston, 205–216.
- Graf, F. 1993. „Dionysian and Orphic Eschatology. New Texts and Old Questions”: T. H. Carpenter – C. A. Faraone (szerk.): *Masks of Dionysos*. Ithaca – New York, 239–258.
- Graf, F. 2011. „Text and Ritual. The Corpus Eschatologicum of the Orphics”: Edmonds 2011, 53–67.
- Graf, F. 2014. „Derveni and Ritual”: Papadopoulou–Muelner 2014, 67–88.
- Graf, F. – Johnston, S. I. 2007. *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London – New York (= G–J 2007).
- Kindt, J. 2012. *Rethinking Greek Religion*. Cambridge.
- Kreinath, J. – Snoek, J. A. M. – Stausberg, M. (szerk.) 2006. *Theorizing Rituals. Vol. 1. Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden.
- Larson, J. 2016. *Understanding Greek Religion. A Cognitive Approach*. New York.
- Linforth, I. M. 1941. *The Arts of Orpheus*. Berkeley – Los Angeles.
- Michaels, A. 2006. „Ritual and Meaning”: Kreinath–Snoek–Stausberg 2006, 247–264.
- Papadopoulou, I. – Muelner, L. (szerk.) 2014. *Poetry as Initiation. The Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*. Hellenic Studies Series 63. Washington, DC.
- Parker, R. 1983. *Miasma. Pollution and Purity in Early Greek Religion*. Oxford.
- Parker, R. – Stamatopoulou, M. 2004. „A New Funerary Gold Leaf from Pherai”: *Archaiologικη Εφημερις* 143, 1–32.
- Petrovic, I. – Petrovic, A. 2016. *Inner Purity and Pollution in Greek Religion*. Oxford.
- Porta, F. R. 1999. *Greek Ritual Utterances and the Liturgical Style*. Doktori disszertáció, Harvard University.
- Riedweg, Ch. 2011. „Initiation – Death – Underworld: Narrative and Ritual in the Gold Leaves”: Edmonds 2011, 219–256.
- Rüpke, J. 2016. *On Roman Religion. Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*. Ithaca–London.
- Sokolowski, F. 1962. *Lois sacrées des cités grecques*. Supplément. Paris.
- Sourvinou-Inwood, Ch. 2000a. „What is Polis Religion?»: R. Buxton (szerk.): *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 13–37.
- Sourvinou-Inwood, Ch. 2000b. „Further Aspects of Polis Religion”: R. Buxton (szerk.): *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 38–55.
- Turcan, R. 1986. „Bacchoi ou Bacchants? De la dissidence des vivants à la ségregation des morts”: *L’association Dionysiaque dans les sociétés anciennes*. Actes de la Table ronde de l’École Française de Rome. Roma, 227–246.
- Turner, T. S. 2006. „Structure, Process, Form”: Kreinath–Snoek–Stausberg 2006, 207–246.
- Tzifopoulos, Y. 2010. *Paradise Earned. The Bacchic–Orphic Gold Lamellae of Crete*. Center for Hellenic Studies, Hellenic Series 23. Washington, DC – Cambridge, MA.
- Valeri, V. 1985. *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago–London.
- West, M. 1983. „*The Orphic Poems*” Oxford.
- Yatromanolakis, D. – Roilos, P. 2004. „Provisionally Structured Ideas on a Heuristically Defined Concept. Toward a Ritual Poetics”: uök (szerk.): *Greek Ritual Poetics*. Cambridge, MA – London – Washington, DC, 1–34.
- Zuntz, G. 1971. *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford – New York.