

BUDAPESTI SZEMLE

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

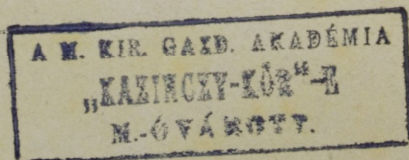
975

SZERKESZTI

GYULAI PÁL.

HUSZONNYOLCZADIK KÖTET.

(58. 59. 60. SZÁM.)



BUDA-PEST.

FRANKLIN-TÁRSULAT

MAGYAR IROD. INTÉZET ÉS KÖNYVNYOMDA.

1881.

AZ ÖSSZEHASONLÍTÓ MYTHOLOGIA FEJLŐDESE.

A híres angol író, Gibbon Edward, 1761-ben egy francia nyelven írt csinos kis értekezéssel nyitotta meg irodalmi pályáját. *Essai sur l'étude de la littérature*, ez a kis könyvecskének a címe, mely 1794-ben *Versuch über das Studium der Literatur* cím alatt Eschenburg János Joachim által német nyelvre is lefordíttatott. Ezen, most már nem igen olvasott kis munkában, a híres szerzőnek számos finom megjegyzése van az ókori irodalomról, vallásról és mythológiáról. Az ember szívesen elmereng a múlt század tudományos klasszikusainak nyilatkozatain oly tudományok terén, melyeket a mi századunk hatalmas fölfedezései által nagy lépéssel előbbre vitt és egészen új irányokba terelt. Csak ily összehasonlító szemlélet mutatja meg nekünk egész nagyságában haladásaink nagy terjedelmét és jelentőségét. «De miért nevezzük Venus csillagát a szerelem istennőjének? miért emelkedik ki a tenger habjai közül? ezt a talányt csak kuruzslók oldhatnák meg nekünk» — így szól Gibbon ezelőtt százhusz évvel. Az általa kételkedve várt kuruzsolást elvégezte az a tudomány, melynek megalapítóját a nemrég kimúlt Kuhn Adalbert személyében gyászolja a tudományos világ, és melynek egyik legjelesebb élő képviselője az a férfiú, kinek legújabb munkájának bemutatása volt tulajdonképeni indító oka a következő lapoknak. *) Azt a talányt, melynek megoldását Gibbon valamely kuruzslótól várja, megoldotta az össze-

*) *An introduction to the science of Mythology and Folklore* by the Rev. Sir George W. Cox Bart., M. A. London 1881.

hasznosító mythosz-tudomány, melynek keletkezését és mai állását Kuhn és Cox nevei fényesen jelezik; e két név között pedig a tudomány képviselőinek nagy tekintélyes sora díszeskedik. Ez a tudomány az emberiség legrégibb hagyományait, a mythoszokat, a mint a különféle népeknél és a legtávol- esőbb korszakokban, elkezdve a *Védáktól* le a mai népek között forgó népmeséig ugyanazon jelenségeknek ugyanazon mondásokkal való nyelvi jelölését mutatják, egymással kapcsolatban tárgyalja, kutatja a mythoszi tulajdonnevek eredeti alakját s értelmét, és azt mutatja ki, hogy az egyes csoportokba tartozó mythoszi elbeszélések nem egyebek, mint dialektikai változatai egy és ugyanazon ős elbeszélésnek. Hogy e mythologiai típusok mind a természeti tüneményekre, a napra, a sötétségre, a zivatarra stb. vonatkoznak, azt az összehasonlító mythológiának folyton szemére hányják. Pedig ő a maga részéről az ős hagyományokat azon tények és törvények szerint magyarázza csak, melyeket neki a nyelvészet és lélektan nyújtanak. Nem tehet róla, hogy az ős emberek legszívesebben azokról beszéltek, a mi leginkább szemökbe ötlött, a természet nagy tüneményeiről és azoknak harczeitől és váltakozásáról, és hogy e tüneményekről oly kifejezésekben beszéltek, melyeket az ő emberi viszonyaikból kölcsönöztek. Hiszen még mi is így beszélünk róluk, még pedig nemcsak költőink száján, hanem saját köznapi beszédünkben is. A rómaiak minden árja nép között legtöbb kölcsönvétellel töltötték ki mythológiájukat; eredeti itali mythoszi alakjaikat nem ritkán a görögök rokon alakjainak mythoszaival ruházták föl. A mit Venusről beszéltek, az nagyrészt a görögök Aphroditéjének mythoszában található meg. Hogy mi ez: Aphrodité? Azt mondhatnók: a görögök egy istennője. Az is, de nem mindjárt istennőnek született. Ez a szavuk Aphrodité megvolt a görögöknek, még mielőtt a vallásos képzetek fejlesztéseig eljutottak. Aphrodité csakis az lehet, a minek önmagát e szóban jelöli, és ez a szó, ez a név nem lehetett üres, jelentés nélküli hangcsoport ezer meg ezer éven át, mielőtt a görög szellem vallása megalkotásáig eljutott. Annyit jelent e szó, ha leg egyszerűbb szótári értékét keressük, hogy a «a hab(aphros)-ból fölmerülő (dyó)», és egyik melléneve csakugyan Ana-dyomené is: a vízből, tengerből fölmerülő, felbukkanó, egy másik neve meg Pontia, a Tengeri, ebből pontos = tenger, és végre En-alia,

a mi ugyanannyit jelent. Ha az Ana-dyomené melléknevet nézzük, meg nem állhatjuk, hogy azonnal eszünkbe ne jöjjön a görög mythologia egy másik alakja, melynek nyelvi megjelölése ugyancsak a *dyó* ige egyik névszói alakjának egy *præpositió*val való összetételéből keletkezett. Ott van az *En-dymion* szó, az *Anadyomenének*, úgyszólván, másik oldala; az előbbi az alábukó, a másik a fölbukkanó; az az *Endymion*, kibe *Seléné*, a hold szerelmes, az a *Seléné*, mely az ég boltozatán megjelenve, szerelmesként vágyva nézi az esthajnalnak ép a víz alá bukott sugarait, szerelmese ugyanazon *Endymion*-nak, ki a *mythosz* egy másik kifejezése szerint a *Latmos* barlangba száll aludni. Reggel a víz alá bukott *Endymion* ismét elhagyja nyugvó helyét és a víz alól fölbukkan. Hajnallik. Ez a tengeri habok szülte hajnal, ez az *Anadyomené*, ez az *Aphrodité* és számos más mythologiai szóknak és kifejezéseknek eredete. A régi ember, ki a föld körforgásáról bizony még semmit sem tudott, úgy nevezte el a természet tüneményeit, a mint azokat látta. A nevekből később tulajdonnevek lettek, és azokból a mondásokból, melyekkel a természet tényeiről a maga módja szerint beszélt, szerelmes történetek és egyéb társadalmi jelentőségű elbeszélések lettek, a mint nyelvtörténeti mozzanatok kiszorították ama nevek eredeti jelentését, etymonját, az ember tudatából. Mit keres *Seléné* az ég boltozatán, abban a pillanatban, midőn a nap a víz alá bukik? Keresi szerelmesét, ki kerüli őt. Ép így kerüli *Daphné* a belé szerelmes *Phoibost*, és hogy folytonos üldözései elől meneküljön, a *Peneios* hullámaiba veti magát. Hogy pedig nem pusztá szörszálhasogató ráfogás a hajnalnak vízbe merülése és abból való fölbukkanása, azt az ókori irodalom oly bőven mutatja, hogy e tekintetben minden kételkedés csak hiábavaló feszegetésnek eredménye lehet. A ki olvasta *Homérost*, az jól tudja, hogy miképen szól e költő a nap fölkeltéről, és a világ majd csaknem összes népeinek mythológiáiban tengerre szállónak vagy hajósnak neveztetik a nap, sőt azt is találjuk, hogy azon *mythoszi* nevek, melyek a nap tüneményeit jelölik, oly időben, midőn már az előrehaladott emberiség a kultura mozzanatainak legelső föltalálói keresi, egyenesen a hajózás föltalálóiává lesznek.*) Így aztán meg-

*) Lásd *Egyetemes philologiai Közlöny* III. Évfolyam 609. lapját

értjük, mit beszéltek a régi emberek a mythoszokon, ha megfigyeljük, hogy a nyelvtudományi módszerrel helyesen értett nevek mindegyike miként beszél el nekünk a maga történetét. Aphrodité, Endymion, Anadyomené, és sok mások könnyen engednek kérdéseinknek. A tulajdonnevek történetében oly végzetes mozzanat, az alakok elkopása, nem ejtett csorbát eredeti alakjaikon. De legtöbb esetben csakis a rokon nyelvekben megmaradt eredetibb és teljesebb alakok árulják el a nevek történetét. És ez esetekben sem egyforma készséggel. Daphné vagy Argynnis még önön magok mutatnak vissza eredeti alakjaikra és jelentésükre, melyeket az ind Dahána és Ardsuni őriztek meg, és Uranos oly tisztán vall szanszkrit ősalakjára Varúnára, hogy csak a reájok vonatkozó ősrégi himnuszokat kell megkérdeznünk, hogy bizton megérthessük azokat a görög meseket is, melyekben ama görög névalakok hordozói szerepelnek. Máskor az összehasonlító nyelvtudomány ily egyszerű hangtani egyenletei nem elegendők, és ekkor e tudomány egész súlyos apparatusa segítségével kénytelen megbirkózni a problematikus nevekkel és tartalékos seregeit behívni abból a tágas nyelvbirodalomból, melynek hangtörvényei legbiztosabban vannak eddig megállapítva. Az első szó mindig a szanszkritot illeti, nemcsak nyelvtörténeti rangjánál fogva, hanem azért is, mert rajta szerkesztvék az árja vallás legrégebb okiratai, és így a neveken túl mindazon epithetonokat és szólásokat is nyújtja, melyek a kérdéses nevekre vonatkoznak. Bátran állíthatni, hogy az összehasonlító nyelvtudomány legfényesebb eredményeit épen ott mutatja föl, a hol módszerével és törvényeivel a mythologia terén dolgoznak. A ki erről meg kíván győződni, csak olvassa meg Müller, rövidsege mellett nyomós, essayjet a Bellerophon-mythosról, hol csupa nyelvtudományi módszerrel az összehasonlító mythológiának tág kinézést nyit egy egész sereg mondára, melyekben phon-nal összetett görög nevek szerepelnek, egyszersmind kijelölven azoknak viszonyát az ind mythologia haná-val összetett nevű alakjaira; vagy olvassa el ugyanazon tudósnak a Helenáról írt értekezését, melyből nemcsak azt tudjuk meg, hogy annak, a mit a görögök Helenának neveztek, az indben mily név felel meg, hanem megismerjük egyúttal a trójai háborúról szóló monda eredeti csirait is, melyekből később hatalmas epikai elbeszélések nőtték

ki magokat. Ezen sokak által «szörszálhasogatás»-nak nézett nyelvészeti kutatásoknak aztán nemcsak az a kicsinyes haszna van, hogy a mythoszi személynevek helyes etymológiájára tanítanak bennünket. Van bizony ez egyoldalú nyelvészeti eredményen kívül egy magasabb, művelődéstörténeti következménye. Ha tudjuk ugyanis, hogy nemcsak a görögök beszéltek a trójai háború történetét, hanem hogy azon mondanak, melyek a nagy trójai eposzok csiráit foglalják magokban, az árja fajnak tulajdonát képezik, úgy legalább ezt az eposzkört nem fogjuk nemzeti hagyományok, történelmi emlékek költői földolgozásának tekinteni. Ha Parist nyelvészeti uton rajta kapjuk azon, hogy ő ugyanaz a mi a *Vedák*-ban a Pani-k, kik ellopják a napisten teheneit, és a hozzá küldött Saramát (a hajnalt) kísértik, úgy erős a meggyőződésünk, hogy sem Paris, sem Helena nem nemzeti hagyományok emlékeinek elemei, hanem hogy — mint Müller írja — «Trója ostroma csak ismétlése annak az ostromnak, melylyel minden nap vívják keletet a nap hatalmai, melyek minden nap legfényesebb kincseiktől látják magokat megfosztva nyugaton. Ez az ostrom, eredeti alakjában, képezi folyton tárgyát a *Véda* hymnusainak.» Az eredeti alakjokban földerített mythoszok a természet mindennapi tüneményeinek naiv szemléletét mutatják elénk, és azon módot, a mint az ember, azokról szellemi fejlődésének legeslegrégibb fokán állva beszélt. Természetes, hogy e történelem előtti korszakában nem lehettek történeti hagyományai, mindennapi közvetlen szemléletei voltak, a mikről a maga módja szerint beszélt: nap kelte, nap nyugta, a napnak harcza a sötétség s a felhők és szelek ellen, a nap szerelméről a hajnal iránt, mely néki majd lánya majd anyja, a szerint a mint az esthajnal vagy a reggeli hajnal volt az, a miről beszélt. Néha meg mind a kettőt összefoglalja, és a nap ikergyermekeinek mondja. Per abusum «solar theory»-nak nevezik ezt a mythologiai módszert; pedig nem az a jellemző sajátsága, hogy a napról oly bőven van szó a mythoszokban, melyeket magyaráz, ez a mythoszoknak és nem magyarázásuk módszerének sajátsága; ezt a módszert, mint láttuk, *összehasonlító nyelvtudományinak* kell neveznünk, ha számára keresztnevet keresünk. A «solar theory» azonban egyik kedvelt gúnynév maradt, melylyel a régi módszerek makacs hívei azt a «Naturdeutelei»-t, mint német ellenfelei mondják, elne-

vezni szeretik. Ezekkel a régi módszerekkel is meg kell ismerkednünk.

Azt, a mit most «solar theory» neveznek, nem szabad összekapcsolnunk egy skeptikus áramlattal, melynek kezdetei a XVIII. századba nyúlnak vissza. Már ekkor lépett elő az írók egy csoportja, mely a vallásos hagyományokat csupa természeti elbeszélésekre szállította alá és a mythológiát a nap és az időszakok változásainak történeteivé oldotta föl. Ez irány fő képviselői abban az időben különösen a francziák között voltak; közöttük a legnevezetesebb Charles François Dupuis, francia tudós (szül. 1742-ben, meghalt 1809-ben), ki e nézetet az 1794-ben megjelent *L'origine de tous les Cultes ou la Religion universelle*ben nagy apparatussal hozta érvényre. E munkából maga a szerző egy »Abrégé»-t is állított össze, melyet újabb időben a *Bibliothèque nationale*ba is fölvettek. Mondhatjuk, hogy ez iránynak, mely Dupuisben valóságos orgiákat ül, csak annyiban volt értéke, a mennyiben, mint később Creuzer symbolikája is, a mythológiák euhemeristikus fölfogásának bukását készítette elő. Magában véve pedig, minden mély tudományosság mellett, melylyel világba lépett, halva született túlzásnak mondható. Az újabb összehasonlító mythológiával nem szabad ezt a francia iskolát azonosítani. A nyelvtudományyal, mely amannak exact alapot kölesönöz, Dupuis módszere semmiféle összeköttetésben nem áll. Historiát pedig ez irány képviselői egyáltalán nem igen ismernek el. A kor skepsisének legtúlzóbb gyümölcsét látjuk benne. A mi iránt minden érzékek hiányzik, azon tünemény, hogy valamely alak lehet magában véve historiai alak, a nélkül, hogy minden vonás, mely hagyományos életrajzához fűződött, egyszersmind historiai igazságot tartalmazna. Az a kettős tény, hogy egyrésről mythoszi alakokról valóságos historiai vonások beszélhetnek, és viszont másrésről, hogy historiai alakok életrajzi hagyományához mythoszi vonások szövődnek, ez a tény teljesen ismeretlen előttök, — és már ez a körülmény maga is elegendő arra, hogy megezáfolja azokat, kik a modern összehasonlító mythológiát a Dupuisféle elavult iránynyal azonosítani akarnák. A mi az összehasonlító mythologia módszerét a Dupuisétől megkülönbözteti, épen az a döntő philologiai módszer, melylyel az előbbi eljár, és mely a XVIII. század mythologusai előtt teljesen ismeretlen volt. A Kuhn-Müller

iskolájának hívei nem hirdetik az őskor hagyományait a természettről való elbeszéléseknek, a nélkül, hogy maga e hagyományok anyaga, különösen pedig a benne előforduló tulajdonnevek nyelvészeti értéke ne vallana ily természeti elbeszélésre. Jól megkülönböztetik a historiai hagyományt a mythoszitól, és mindkettőt elemeire bonczolván, jól tudják, hogy különbséget kell tenni mindkettőjökben az eredeti anyaghoz vegyült egyrészt historiai, másrészt mythoszi vonások között. Nagy Sándort, vagy a héberek Dávidját nem mondják pusztá mythologiai árnyékalakoknak, azért mert életrajzokba mythologiai vonások vegyültek és viszont annak tudata is él bennök, hogy a néphagyomány számos esetben valóban megesett történeteket mythologiai alakokhoz esatol. A zsidók harca a philiszteusok ellen valódi történelmi tények sorozatát mutatja elénk, a nélkül, hogy Sámson, e harcokról való hagyományoknak egyik leginkább kimagasló alakja, történelmi személynek volna bizonyítható. Ezt a különbséget Dupuisék nem tudták megtenni, és mert nem tudták, azért találkoznak náluk a történettagadás legszélsőbb végleteivel. Hogy mennyire mennek, arra nézve legyen elég Dupuis következő mondatának idézése: «Quand nous aurons fait voir que l'histoire prétendue d'un dieu qui est né d'un vierge au solstice d'hiver, qui ressuscite à Pâques ou à l'équinoxe du printemps, après être descendu aux enfers; d'un dieu qui mène avec lui un cortège de douze apotres, dont le chef a tous les attributs de Janus, d'un dieu vainqueur du prince des ténèbres, qui fait passer les hommes dans l'empire de la lumière, et qui répare les maux de la nature, n'est qu'une fable solaire, comme toutes celles que nous avons analysées, il sera à peu près aussi indifférent d'examiner, s'il y a eu un homme appelé Christ qu'il l'est d'examiner si quelque prince s'est appelé Hercule, pourvu qu'il reste démontré que l'être consacré par un culte, sous le nom de Christe, est le soleil, et que le merveilleux de la légende ou du poème a pour objet cet astre; car alors il paraîtra prouvé que les chrétiens ne sont que les adorateurs du soleil, et que leurs prêtres ont la même religion que ceux des Perou qu'ils ont fait égorger».*)

De fontos reánk nézve, ez irány előzményeire s futó pillantást vetnünk. Csak így fogjuk teljességgel

*) *Abrégé de l'origine de tous les Cultes.* chap. IX.

méltányolhatni azt a tudományos haladást, melyet a mostani összehasonlító mythologia módszere képvisel. Érdeemes volna e tudomány történetét teljes kiterjedése szerint megírni; e lapokban nincsen elég terünk e föladat megoldására. Most csak futtában tekinthetünk az előlépett iskolák leghíresebb képviselőire és a legkiválóbb mozzanatokra, melyek e történet folytában a kiemelésre érdemesek. Hogy a régi görög philosophok, szemben a mythológiával, mint népvallással, általán negativ álláspontra helyezkedtek, és hogy e tagadásukat vagy leplezetlen gúnyval fejezték ki, vagy pedig az allegorikus magyarázat mögé rejtették, azt nagyon szép előadásban lehet Müller Miksánál megolvasni *), és még több adatot lehet róla Gilownak a *Sokratikus philosophiát megelőző görög philosophok viszonyáról a népvalláshoz* című munkácskájában találni. De már e philosophiában vannak megadva az allegoricus magyarázat kezdetei, azaz, annak a magyarázatnak, mely kiinduló pontul veszi azt, hogy a magyarázandó történet mást (ἄλλου) beszél (ἀγορεύειν), mint a mit szavainak pusztá szószerinti értelme mutat. Meg van például többek között Demokritosnál, ki a nép isteneit természeti és erkölcsi fogalmakra magyarázta, még inkább pedig Demokritos tanítványánál lampsakosi Metrodorosnál, ki a homérosi istenekben «a természet személyesítéseit és az elemek rendszerét» látta. **) Ez az allegorikus magyarázat azonban úgy látszik nem kellett senkinek. Nem kertes belőle, sem a régi vallás hagyományain függő nép, sem pedig a rationalisták, kik megelégedtek a régi néphagyományok pusztá tagadásával. Anaxagorast, ki képletes erkölcsi jelentést tulajdonított az isteneknek, börtönbe vetették Athenében, és csak Perikles pártfogása által szabadulhatott onnét. Platon, kiről tudjuk, hogy a mythológiát a fiatalság neveléséből is kizárni kívánta, a mythoszok allegorikus magyarázatának is ellensége volt, melynek feltalálására «iszonyatosan fáradozó ember képes csak, kit nem lehet épen irigyelni e mesterségért, mert ily közönséges bölcseséggel mindent kiegyenlíteni, vagy minden-

*) *Újabb felolvasások a Nyelvtudományról* (magyar fordítás) 415—419. lap.

**) Gilow *Über das Verhältniss der griechischen Philosophen zur griechischen Volksreligion* (Oldenburg, 1876.), 83. lap.

ből valami valónak látszót kisütni, sok időbe kerül, mely nem áll mindenkinek rendelkezésére, a ki komolyabb és fontosabb dolgoknak szánhatja idejét».

A mythoszok magyarázatára czélzó rendszeresebb kísérletek azonban az ókori philosophiai fejlődés végső korszakában jutnak világos kifejezésre. A népvallással való meghasonlás ekkor már sokkal inkább előre haladt; most már nemcsak egyes philosophusok eszét töltötte el, hanem behatott mindinkább a közönséges társadalom lelkületébe is. Könnyebb volt már most, a mythológiát mint tárgyilagos problémát fölvetni, és gondolkodni eredetének és valódi jelentésének kérdése fölött. Nevezetes, hogy az a három mythosz-magyarázó rendszer, melyekkel ez időben találkozunk, egészen a legújabb időkig, természetesen mindig a tudomány haladó színvonalának mértéke szerint idomítva, mutatja nekünk azt a három iskolát, melyekre a mythosz-magyarázók oszolnak. E mythologiai iskolák közül kettőnek a létezéséről és azoknak elveiről Cicero is (*De natura Deorum*) értesít minket. Schelling, ki legelőször nyújtott használható átnézetet a mythologiai tudomány történeti fejlődéséről, *) e háromféle mythosz-magyarázási irányt helyesen nevezi el egyrészt történelmi, másrészt természettudományi, végre metaphysikai iránynak. E három osztályba sorozhatók mindazon módszerek, melyekkel Zenótól napjainkig a mythológiákat megfejteni, eredeti jelentésüket és czelzásukat kideríteni akarták. Megjegyezzük, hogy ez utóbbi, a metaphysikai, vagy jobban mondva symbolikus irány, már nem tartozott Cicero látkörébe; az újplatonikus philosophusok, pogányok, keresztyének és zsidók, képviselik azt. Mélyebb philosophiai igazságokat keresnek az ókor egyszerű elbeszéléseiben, és a magok philosophiai eszméinek megtestesítését látják a mythológiában szereplő alakokban. Hogy fogalmat nyújtsunk arról, a mit ily finom észjárással Porphyrius, Plotinus, Proklus, Philo és mások az ókor hagyományaiiba belémagyaráztak, elég lesz például annak említése, hogy Plotinus szerint Uranus, Saturnus és Jupiter az egyiséget ($\tau\omicron\ \tilde{\epsilon}\nu$), az értelmet ($\nu\omicron\delta\zeta$) és a lelket ($\psi\acute{o}\chi\eta$) jelképezik, hogy Porphyrius szerint a nymphák a lelkeket jelölik, fátyoluk

*) *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (1856-diki kiadás.) 33. és kk. lapokon.

a testet és a barlang, melybe elrejtöznek, a földi világot; hogy Philo szerint Jakab patriárcha a külső gyakorlat által elért bölcseséget jelöli, és a későbbi allegoristák szerint Ábrahám és Sára a materiát és formát jelképezik, a négy király pedig a ki a Genesis elbeszélése szerint öt ellensége ellen szállott sikra, a négy elemet jelöli, melyek az öt érzékkel vannak harczoló viszonyban stb. Az a két mythosz-magyarázó rendszer, melyről Cicero szól fönt jelölt munkájában: a stoikus philosophusoké egyrészt, és az epikureusoké másrészt; amazok képviselik a mythologia természeti (ex ratione physica) magyarázatát, ezek a történelmi magyarázatot. A stoikusok (Zeno, Cleanthes, Chrysippus) azt tanították, hogy a mythológiában előforduló isteni és hősi alakok a természet tüneményeinek személyesített kifejezői, az Olympus történetei nem egyebek, mint a természet történetének dramatizált előadása. Nevezetes, hogy már a stoikusok is a mythologiai tulajdonnevek etymológiájában keresték nézetük alapjait: «Saturnus, quia se saturat annis; Mavors, quia magna vertit; Minerva, quia minuit, aut quia minatur; Venus, quia venit ad omnia; Ceres a gerendo» (Cicero, *De nat. DD.* III. 24.). Az epikureusok iskolája termette meg Euemeros mythologiai rendszerét. Erről már nagyon sokat irtak, és alig merném e folyóirat lapjait ez iskola mythológiájának bővebb jellemzésével megtölteni. Müller Miksa nyelvtudományi fölolvasásának fönt idezett helyén sok szó van róla. Veleje az, hogy a mythológiában előforduló alakok történelmi alakok, valóban elt emberek, kiket az utókor mint jóltevőit, háladatosságból az istenek sorába emelt. A mythologia isteni alakjai valóságos apotheosis következtében váltak ilyenekké. Ezért nevezi Schelling a mythoszoknak ez alapon induló magyarázatát történelminek. Nagyon tetszetős volt a messinai philosophusnak ez elmélete oly társadalomban, mely mindinkább az atheismus felé hajolván, — az ókor atheismus nem istentagadás, hanem az istenek tagadása, — mégis jogczimet keresett az ősi hagyományok tisztelete számára. Meg is nyerte, midőn Euemeros az emberek kegyeletében találta az ókor theogoniat elvét. Hogy megértsük, mily mély gyökeret vert Euemeros elmélete a műveltek lelkében, elég csak arra az adatra emlékeznünk, hogy az ókor egyik leg-híresebb történetírója, Diodoros, mint azt maga mondja el

olvasóinak, a világ nagy részét bejárta, hogy a különböző népek hagyományjaiban Euemeros elmélete számára bizonyító adatokat találjon. Különösen a római császárság idejében uralkodó közszellem volt az alkalmas talaj arra, hogy Euemeros mythosz-magyarázó nézete gyökeret verjen. Egyik finom megjegyzése ez Gibbonnak azon értekezésében, melyet e czikkem bevezetésében idéztem: «Oly időben», úgymond Gibbon, «midőn a rabszolga világ oly szörnyeket, melyek alig voltak méltók az ember nevezetére, isteneknek mondott, az által érték el a hatalmasok kedvét, ha Jupitert és Domitianust egyfelének híresztelték. Mint a föld jóltevői — mert ilyeneknek mondta őket a hízélgés — mindkettőjüknek egyenlő joguk volt az isteni címre; egyenlő volt természetök, egyenlő volt hatalmuk. . . . Hiába igyekezett Plutarchosz, ősei hitét megmenteni. Euemeros uralkodott most mindenfelé.» *)

A mythológiáknak euemeristikai magyarázata uralkodott leghosszabb ideig az emberek elméjében. Ha nem tekintjük azon elszigetelt kísérleteket, melyek a mythologiában astrologiai és alchymistikus titkok rejtőit találták, azt mondhatjuk, hogy a középkoron át egészen a XVIII. századig leginkább euemeristikai szellemben fogták föl a régiek mythoszait. A renaissance sem volt képes a görög mythológiának az igazsághoz közelebb járó fölfogását közvetíteni. Petrarca szerint is: «inventores artium quarundam post mortem divinitatis honore cultos audivimus», szerinte Apollo ember volt, ki a zenét, Aesculap ember, ki az orvostant találta föl, Saturnus, Liber és Ceres emberek, kik a földművelés körül szerzetek érdemeket, és ezért háladatosságból az istenek sorába emelt az utókor. **) Csak századunk elején kezdődött az irodalomban komoly és erélyes visszahatás érezhetővé válni a századokon át uralkodó euemerismus ellen. E visszahatás, mely részint a stoikus «ex ratione physica» mythosz-magyarázására, részint pedig az újplatonikusok philosophiai symbolismusára emlékeztet, a tudományos tévedések egy egész sorát létesítette, melyeknek azonban az a hasznos eredményök volt, hogy általok a kényelmes euemeristikai magyarázat egy-

*) *Essai sur l'étude de la littérature*. LXI—LYIV. fejezeteiben az euemerismus szellemének jellemzése alkalmával.

**) *De vita solitaria*. I. c. 15.

szerre letűnt a tudomány napirendjéről. Csak a legújabb időben sikerült ismét belopódnia a hagyományokat magyarázó tudományba azon iskola útján, mely az emberiség összes vallásos hagyományait, és így az ókor mythológiáját is, az ősök cultusából (worship of ancestors) törekedik leszármaztatni. E módszert nem tekinthetjük egyébnak, mint az újkor exact módszerébe burkolt euemerismusnak.

Az euemerismus elleni visszahatás nagyban Heynéval (1795—1812), a híres göttingai nyelvtudóssal veszi kezdetét, a kit egyszersmind a későbbben lábra kapott *symbolicus mythosz*-magyarázás atyjának tekinthetünk. Szerinte a mythológiák költői böles emberek voltak, kik a világrend keletkezéséről való gondolataikat burkolták a mesemondás leplébe. Ha Hesiodos például azt beszéli, hogy Zeus atyját, Kronost a tróntól, és mint némelyek beszélik, férfiaságától megfosztotta: úgy ez nem lehet pusztá mese, melyet az emberek mulattására költöttek, sem pedig valóságos történeti ténynek megfelelő elbeszélés; hanem mély természetphilosophiai fölfogás képletes kifejezése, mely valójában annyit mond: hogy a teremtő erő hosszú ideig csak a rendezetlen tömeget hozta volt elő, míg aztán beállott egy időpont, midőn megszűnt pusztá formátlan tömeget teremteni, hanem szerves alkotásokat kezdett előhozni. A formátlan *productio* megszűnését jelkepezi azon kegyetlen tény, melyet Zeus, a teremtő erő, Kronoson elkövet. De mi kényszerítette ama bölceket, hogy ezen és hasonló igazságokat a mythologia leplébe burkolják? Mert csak hiába nem mondták el képletekben azt, a mit tisztán és világosan is kimondhattak volna? Erre is meg volt Heyneéknek a kész feleletök. Az a mód, melyben ez őskori bölcesek a világrend problémáiról elmondották az általuk hirdetett igazságokat, szerinte azon benső küzködésnek eredménye, melyet egyrészt a nyelv szegénységével vívtak, másrészt pedig a lelkeikben élő és dolgozó gondolatok erejével. Az akkori nyelvnek még nem voltak szavai oly mély gondolatok számára, a minőket ők kifejezni akartak, másrészt pedig a gondolatok oly erővel hatottak magokra azokra a philosophokra, oly mélyen ragadták meg egész valójukat, hogy kénytelenek voltak az abstract elméleti alak helyett mintegy dramatikus (in *dramatis modum in scenam proferre*) alakban előállítani azon igazságokat, melyek lelkeiket eltölték. Kor-

társaik jól megértették, mit értenek a mesék alatt, melyeknek szerzői nem is akarták eltitkolni jelentésüket; a költőké a hiba, hogy az utókor elveszté az eredeti értelem tudatát. A költők jól értették ugyan a mythoszok jelentését, de mesteriségük úgy hozta magával, hogy bizony nem mellettek el ezen természetphilosophiai tartalmukon kívül történetkékné is elég jó elbeszéléseken, a nélkül, hogy ne használnák föl egyszerűsmind anyagúl az ő művészetök érvényesítésére is. A nép is jobb szerette azokat a költeményeket, melyekké az epikusok a philosophok képletes elbeszéléseit átdolgozták, mint ama mély philosophiai igazságokat, melyek mögöttök lapangtak. A mint meg volt a költemény, feledésnek indult a philosophia, melyet aztán Heynének és iskolájának sikerült kihámozni az eposzok hüvelyéből. — Heyne nem vetette föl azt a kérdést, hogy van-e összefüggés valamely mythoszban előforduló tulajdonnevek között és azon jelentés között, melyben azt az ókor természetphilosophjai mély gondolataik közlése alkalmával használták? Ő azt mondja, hogy Kronos a rendszer nélküli, formátlan anyagot jelenti; vajon ez a szó «Kronos» ad e jogot arra, hogy általa a formátlan anyagot jelöltnek higyük? Heyne álláspontján e kérdés vajmi mellekes lehetett. Mert hisz ő azt hitte, hogy épen a dictionis egestate «a beszéd szükségkövetésében» kényszerültek a philosophok gondolataik kifejezésére a monda alakját használni. Ha lett volna kellő műszavuk, talán nem is választják az előadás e formáját, hanem előadják elvont thésiseiket, gondolkodásuk eredményét, oly alakban, minőt az évszázadokkal utánuk élő philosophusok használtak írataikban. Ekkor tán nem is volna görög eposzunk. Nincs tehát semmi szükségkenti kapcsolat a tulajdonnevek etymonja és azon philosophiai szerep között, melyet Heyne mythoszfjtésében nekik tulajdonít. — Heyne utóda, Hermann Gottfried, a görög nyelv híres grammatikusa, egy lépéssel tovább ment (1818), és nem elégedett meg Heynének a folszínen mozgó, és az önkényes magyarázatot elősegítő módszerével. Elismeri, hogy a mythoszok szerzői philosophusok voltak, hogy a mythoszok tartalmát a természet rendje fölötti bölcselkedes mély eredményei képezik; azonban rendszerének alapjává teszi a mythoszok etymologiai magyarázatát. Minden tulajdonnév a természet azon tüneményét jelöli, a melyet neve etymologice kifejez, a nevekben pedig az illető

tüneménynek legfontosabb, öt a többiektől leginkább megkülönböztető jele van jelölésére fölhasználva. A mythoszi nevekben tehát a természeti tüneményeknek mindig egyik fontos epithetonját kell keresnünk. Például a jégeső megnevezésére a régi philosophok e nevet használták Koptos, mely annyit jelent, hogy: a lecsapó. A mi már most Koptosról, a százkarú óriásról Hesiodosnál mondatik, mind a jégesőre vonatkozik. Ily módszerrel magyarázza aztán Hesiodos teljes theogoniáját, és a világrend keletkezéséről szóló régi elméleteket talál benne csupa etymologiai alapon. A titanok, a törekvők (titainóból) a természet háborgó erőit jelölik, például Krios = az elválasztó, Koios = a vegyítő; Phoibé = a tisztító, Thetis = a vonzó erő; Kronos pedig a titánrendszer csúcsa és tetőzete ez igéből krainó, annyi mint bevégező. Ily alapon tartalmazzák, Hermann szerint, a régi görögök mythoszai az őskor tudósainak physikáját, melyből mondák csak úgy lehetek, hogy az emberek később a természeti erők neveit személyneveknek vették, és így a mythosznak eredeti jelentésével teljesen ellentétes jelentést tulajdonítottak. Hermann ugyanis arról van meggyőződve, hogy az általa megfejtett mythoszoknak, melyek minden természetfölötti befolyást kizárnak, egyszersmind polemicus czélzata is van a népnek istenhite ellen, mely a természeti rend létesülését természetfölötti erők befolyásának tulajdonítja. A mythoszokban magok a természeti erők működnek kizáróan, isteneknek azokban semmi helye sincsen. A későbbi kor a természeti erők neveit isteni személyek neveire értette.

Heyne és Hermann elméleteiket a görög mythológiának adataira építék. Az utóbbinak nagy kortársa, Creuzer Frigyes, heidelbergi tanár volt az első, ki tekintetét tágasabb mezőre terjeszté ki, az összes emberiség mythológiáira. Ő volt az, ki azokat legelőször tárgyalta kapcsolatban. Míg Heyne és Hermann a XIX. században azt az állást foglalják el a mythológiával szemben, melyet az ókorban a stoikusok képviselnek, midőn ők is ex ratione physica magyarázzák azt, csak hogy a mit a stoikusok nem kerestek benne, mely tudományos elméletek kifejezőivé bélyegzik az ókor népeinek naiv beszédét: addig Creuzert s a nevéhez fűződő nagy mythologiai iskolát az újkor neoplatonikusainak mondhatjuk. Két pontban jelezhetjük az ellentétet, mely közötté és Hermann mytholo-

giai módszere között tapasztalható. Az első az, hogy, a mint már mondtuk, Creuzerék az összes emberiség mythológiájának nagy birodalmát barangolják be, és míg Hermann egy nép szűk határai között mozog, a symbolikus iskola — így nevezi Creuzer a maga módszerét — távol keletre indul, Babyloniába és Indiába, Persiába és Phœnicziába, hogy mindenütt ugyanazon mondákat kutassa, találja és magyarázza, melyeket az ókor klasszikus emlékeiben hagyott reánk. Nemcsak ugyanazon mondákat találja mindenütt, hanem ugyanazon neveket is, mert a mythologiai alakok nevei az emberiség egy körében támadtak, és népről-népre keltek elváltozott formában. De mit jelentettek ez ő mythoszok azon körben, a hol legelőször keletkeztek? Ez a második pont, melyre nézve Creuzer ellentétet alkot Hermann módszeréhez. Hermannék és Heyneék csupa physikát találtak a mondákban, a vallásos gondolatoknak ott semmi helyök, sőt, mint láttuk, Hermann vallásellenes czélzatot talál a mythológiában. Creuzer ellenben *Symbolik und Mythologie der alten Völker* (1819—21) című nagy művét «azzal az egy czéllal írta, hogy bebizonyítsa, hogy a görög mythológiát Keleten született vagy nevelkedett papok szerzették, kik a félig barbár görög népeket magasabb műveltségre és az istenség tisztább ismeretéhez akarták vezetni. Creuzer és iskolája szerint mély titokszerű bölcsesség és egy Isten vallása rejlett a mythologia jelképes nyelvében; ezt a nyelvet a nép nem értette, csak a papok és a mythologia gondos tanulmányozója most is megfejtheti». *) Míg Hermann elmélete a grammatikusra vall és szerinte minden mythologiai név első sorban szó, melynek mibenlétét az etymologia fejt meg, addig Creuzerében tulnyomó a régészeti és mütörténeti elem. Ő nemcsak azt nézi, mit szólnak a költők, hanem értelmezéseinek körébe bevonja a mythologiai anyag képzőművészeti tárgyalását is. Heyne és Hermann elméletei megértésénél ellehetünk illusztrációk nélkül, Creuzer munkájának megértését egy jó nagy csomó illusztráció segíti elő. Mellekes körülmény, de mindamellett jellemző. Már elmondtuk, mit talál Creuzer az ókor mythológiáiban. Papi mysteriumokat, mély vallásos dogmatikát, mely a Keleten tisztábban maradt meg, a görögökhöz már rom-

*) Müller Miksa újabb felolvasásai a nyelvtudományról 428. lapon.

lott formában jutott. «Azt hinnéd», úgymond Renan «hogy Plotinus, Proklus és Porphyrius szelleme ébredt új életre az ókor symbolumainak e nagyszabású és philosophiai magyarázatában. Julianus árnyéka remegne örömeiben, ha megtudná, hogy a keresztyén theologia doctora ismét fölébreszti az ő thésisét, azt hirdetvén, hogy a pogányság is eleget tehetett a lélek legmélyebb szükségleteinek, és kegyelmet nyújtván azon nemeseknek, kik kebleikben új lángra gyújták az istenekben való hitet, mielőtt végkép elköltöznenek». *) Keleten kereste Creuzer minden bölcsesség, minden vallás, minden nemes érzés eredetét. Iskolája e gondolatot mindinkább böven fejte ki, és mythologiai téren Braun Gyula, Creuzernek leghívebb apostola, vonta meg ez elmélet legszélsőbb következményeit. **) Valamint az összes művészet hazájának és fészke- nek, úgy a világ mythológiája ősz hazájának Egyiptomot hirdette. A világ összes mythológiái nem egyebek, mint romlott jargonjai azoknak a gondolatoknak, a melyeket tiszta alakjukban az egyiptomi ókor emlékei tartottak fenn számunkra. «Az emberiség nem teremt semmi eredetit, a míg módjában van idegentől kölcsönözni», ez Braun *Naturgeschichte der Sagejének* bevallott alapgondolata és kiinduló pontja. Mint-hogy a mythoszi neveknek is mindenütt hangtanilag is meg kell egyezniök az egyiptomi prototypussal, könnyen elképzelheti az olvasó, mily nyelvészeti orgiáknak színhelye Braun es a többi Creuzeriánusok mythologiai művelete.

A symbolikus iskola Creuzer föllépése után csakhamar oly általánosan uralkodóvá vált a mythosz-magyarázás terén, mint hajdan az euemerismus, melyet végleg csak Creuzer szorított sarokba. Kedvezett neki a kor sentimentális, romantikus hangulata. Szívesen foglalkodtaták a távol ókor embereit ugyanazon eszmekörrel, melyben ők is legszívesebben mozogtak: a symbolumok és mysteriumok körében. Ez iskolában termett meg az ősmoetheismus elmélete, és azon tan, hogy a polytheista mythológiák és vallások az ősmoetheismus kinyilatkoztatásának megromlott alakját mutatják elénk.***) Az az őskori papi tan, melynek felreértés következtében támadt

*) *Études d'histoire religieuse* (Paris, 1857.) 13. lapon.

**) *Naturgeschichte der Sage* (München, 1864—65.).

***) Lásd: *Budapesti Szemle*. 1881. májusi füzetében.

elferdítését mutatják a különféle népek mythológiái, melyeket most Creuzerek eredeti alakjokkal hoznak kapcsolatba, meg-
 egyezett az ős kinyilatkoztatással, mely a pogányok vallásai-
 ban polytheismussá mállott széjjel. A mythologia ez iskolában
 theologiai tárgygyá vált. Philosophusa pedig ez iránynak
 Schelling volt, többször idézett munkájával, melynek címe :
Bevezetés a mythologia philosophiájába. A kik az ókorral foglal-
 koztak, megteltek mystikus eszmékkal, melyeket előbb az
 ókor emlékeiből merítettek, később aztán mindig inkább és
 mindig nagyobb és nagyobb erőszakkal bele is vittek. Termé-
 szetes, hogy a lelkek ez irányra a tárgyilagosabb gondolko-
 zók visszahatását idézte elő.

E visszahatás két irányban állott be. Az egyiket
 Voss J. H., Homerosz híres német tolmácsa, a másikat
 Müller Ottfried képviseli. Az előbbi a romanticismus minden
 nyilatkozásának esküdt ellensége, ki hatalmas ostorával súj-
 totta a «christlich-germanisch» gondolkodás középkoriaskodó
 hőseit, nem barátkozhatott meg a symbolika sentimentális
 kenetével, és e szabad gondolkodás felé törekvő hajlamával
 összetalálkozik tanára, Heyne elleni kiolthatatlan gyűlölete,
 mely, habár magán jellegű összeütközésben gyökerezik,
 elég döntő volt, hogy a göttingai mester ellen táplált ellen-
 szenvet a tudomány terén is érvényesítse. Az *Antisymbolik*
 (1824—26), egyike a legkeményebb polemiáknak, melyek
 Lessing *Anti-Goezeje* mellett írtak, apróra morzsolja benne
 Heyne-t, az embert, a tudóst, az író, hogy a symbolika atyjá-
 ban az egész symbolikát megsemmisítse. Oly mély gyűlölség
 dictálta e polemikus iratot, hogy még a «tanárnét» sem kíméli
 meg szilaj gúnyától. Érdemes elolvasni e könyvet, mint az
 akkori idő irodalmi szenvedélyei mértékének egyik adatát ;
 a híres odium philologicumnak soha tán fauatikusabb nyilat-
 kozata nem akadt. Mértékletesebb és nyugodtabb szellem
 lengi át a *Mythologiai leveleket*, melyek öt kötetben jelentek
 meg (1794—1834), a három utolsó csak Voss halála után.
 Mindkét rendbeli munkában a mythologia nemzeti eredetiségét
 védi a keleti kölcsönvétel elmélete ellen, és megtisztítani
 törekszik a nép költészetét minden mystikus mély theologiai-
 és philosophiától, a mit a symbolikusok belé magyaráztak.
 Midőn minden néven nevezendő elméletet kitilt a mythológiá-
 ból, és nem enged ottan se természeti, se vallási tanítást,

a maga részéről meg a másik szélsőségébe téved: a mythológiának, úgymond, semmi értelme sincsen, üressége jellemzi azt és bélyegzi mythológiának. A népeknek legműveletlenebb fokát örökíti meg: ki keresné e fokon a gondolkodásnak egyáltalán nyomát? «Minél kevesebb értelemmel bírnak ez eredeti képzetek», így jellemzi Schelling ez irányt, «annál jobb; mert ez elvvel meg van adva a gyökeres óvószert minden kísérlet ellen, mely a mythológiában némi jelentést akarna látni, többet mint az ő (Voss) tárgyalása enged, mely csak a holt betűt veszi tekintetbe. Az emberiség kezdetleges sötét állapotában, midőn a természet tüneményei hatnak csak reá, az ember azokat magához hasonló, tehát szintén vad lényekkel hozza kapcsolatba, melyek az ő első istenei. Hogy ebből a fölfogásból mythologia váljék, az a költők dolga, kiket Voss segítségül hí; ezeknek tisztje, hogy a sötét alakokat és határozatlan lényeket lassan-lassan kiműveljék, finomabb emberi tulajdonokkal fölruházzák és eszményies személyekké magasztalják. Végre e költők az általok kiművelt lények történetét is kitalálják, a mely által az eredetileg értelmetlen fölfogás csinos kellemes módon eltakartatik. Így keletkezett Voss szerint a mythologia». Míg tehát Heyne szerint a philosophusok, Hermann szerint a physikusok, Creuzer szerint a theologusok faragták a mythológiát, addig Voss értelmében a költők készítették azt: ott vagyunk megint, a hol Herodotosz volt: Homerosz és Hesiodosz készítették a görögök isteneit. A philosophiai elmelkedésnek e rendszer körében sem szükségére sem haszna, a mythologia nem a közszellemnek szükségyszerű, hanem az egyéneknek véletlen terméke.

A symbolika elleni visszahatás másik irányának képviselője csakis egy tekintetben osztozik a Voss-féle *Anti-symbolik* kiinduló pontjában, abban tudniillik, hogy a mythológiát nem szabad az emberiség közös productumának tekinteni, és egy eszmével magyarázni az egyiptomi, ind, babyloniai, görög stb. népek mondáit. A görög mythologia a görög nemzet önálló sajátlagos műve, tiszta görög természetű. Vannak benne ugyan a mélyebb vallásos gondolkodásnak is, annak, mit Creuzer symbolikának nevez, nyomai, de nagyjában a görög őstörténetnek hagyományai vannak benne lerakva vallásos alakban. A hol istenek küzdenek, ott törzsek küzdelmeit kell értenünk; a régi ember saját háborúiról azt hitte,

hogy istenei harcolnak az ellenséges nép istenei ellen. A legyőzött nép isteneit felistenekké, hősökké degradálta a győzők mythológiája. Ily módszerrel tette a *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (1825) a görög mythologia isteni alakjainak történetét a görög népet kitevő ethnographiai rétegek vándorlásai és küzdelmei történetének lecsapódásaivá. Reális viszonyok eszményi alakban beszéltenek el. «A mythologia kezdettől fogva az ideális és reálisnak egyesülése és kölcsönös egymásba hatása által keletkezett», ez Müller Otfried mythologiai módszerének alapigazsága. Az isteneknek meg van a magok chronológiája, úgy mint meg van a magok nemzetisége. A görög istenek, a mint most együttesen szemléljük őket, különféle korokban, különféle nemzetek között keletkezett vallásos fogalmak. A thrákiai és pelagusz törzsek vallása a természet cultusa felé hajolt, közöttök leginkább a föld-anya és a földi (chthonikus) istenek honosodtak meg, Persephoné, Hadés, Hermész, Hekaté, kiknek cultusa a mysteriumokban folytatódott. A dórok a kosmikus isteneket tisztelték, például Apollont stb. Így a különféle törzseknek különféle isteneik voltak, melyek aztán a görög nemzet megalakulása következtében egy pantheonban egyesültek, de olyképen, hogy a törzsek harczi visszatükröződnek azon viszonyban, melybe őket a mythologia egymással hozza. Hermész és Apollón harcza, például, nem egyéb, mint a régi arkadiaiak rustikus istenének harcza a honfoglalók finomabb vallása ellen. Ily módon sokszor a mythologia csekélyebb részleteit a görög őstörténet visszatükrözőjévé tette. A rendelkezésemre álló tér nem elegendő arra, hogy e fontos elméletet kellő számú példákkal világítsam meg. De a *Prolegomena* eléggé hozzáférhető könyv, és az olvasó, ki Müller Otfried mythologiai módszerébe mélyebben akarna behatolni, könnyen fordulhat magához a kútforráshoz. E módszer az, mely az összehasonlító mythológiának ma még legerősebb, legszámbevehetőbb vetélytársa, különösen a görög régiség terén, a hol még ma is oly erős képviselője van, mint Curtius Ernő. Ez író tekinthető ma a mythosz-magyarítás történeti iskolája legelőkelőbb támaszának. Nem rég egy akadémiái fölolvasásában fejté ki bővebben meggyőződése okait, melynek nagy történelmi munkája első fejezeteiben természetesen bő alkalmaztatása jutott. «Az istenek története», úgymond, «a nép

és egyúttal az ország ős történelme». Továbbá: «A legrégebb néptörténelem korszakairól tüzetesebb értesítést adnak a hősök mondakörei, melyekben a nép élénken fölidézi azon időszakot, midőn a pelasz öslakók egyhangú viszonyai felbeszakítottán, új isteni tiszteletek, a tevékenység új pályái, új életrendek állapítottak meg. Ezeknek megállapítói az emberekhez hasonló alakok, csak hogy nagyobbak, fenségebbek, és a halhatatlanokhoz közelebb állók. Nem üres ábrándképek, hanem ellenkezően az előidők valóban megtörtént tetteinek és tényeinek megtestesülései. A hősök története okiratszerű tartalommal bír, és nincs benne egyéb önkényes, mint az, a mit a mondagyűjtők hozzá tettek a rendszeres chronologiai összefüggés helyreállítására».*)

(Összehasonlító mythológiának az eddig ismertetett rendszerek közül, melyeknek csakis fő képviselőit neveztek meg, kizáróan a Creuzerféle volna nevezhető, a mennyiben mindnyájok között a symbolikus módszer az, mely nem elégszik meg egy adott nép mythologiai hagyományainak magában véve befejezett magyarázatával, hanem széjjelmez szeles e világon, hol találjuk a kutatás tárgyává tett mondacsoport tartalmi rokonait. És épen e jellemével fogva találkozott az iskola-philologusoknak is visszatetszésével, kik akkor is, mai nap is, az általuk tárgyalt irodalom négy fala közé zárkoznak és visszautasítják a népek nyelvének, hitének és hagyományainak távolabb kapcsolatuk szerint való méltatását. A philologusok között különösen Lobeck *Aglaophamus*-ában (1829) és Lehrs különféle írataiban tartoztak Creuzer leghevesebb megtámadói közé, mely ellenszenvet utódaik az összehasonlító mythologia azon módszerére is átviszik, melyről a következőkben, mint a mythosz tudománya fejlődésének legújabb és hiszszük maradandó módszeréről, kell szólnunk. Az öreg Lehrs p. o. 1856-ban *Népszerű előadásainak* előszavában nem csekély iróniával keményen hangsúlyozza, hogy «görögök alatt azt a népet érti, mely Görögországot lakta és görögnek neveztetett, semmiképen pedig oly nemzetet, mely a Ganges és Himalaya körül található», és 1875-ben «A tudós világban rendkívül megszaporodott azok száma, kik a busma-

*) *A Görögök története*; írta Curtius Ernő (magyar fordítás). I, kötet, 70—71. lapján.

nokat és botokudokat a kaukázusi fajhoz sorozzák és nem szabad nyugodtan megengedni, hogy minden utakat elállják, és mindinkább szükségessé válik, hogy szétválasszuk a görögöket a barbároktól, és hogy különbséget tegyünk közöttük, hogy azok, kiknek köze van hozzá, megtudják, hol találkozik és hol nem a műveltség». *) Mintha csak azokat hallanók, kik közöttünk, a magyarnak mindenféle «csip-csup» ugor rokonsága ellen a nemzeti becsület és reputáció nevében óvást emeltek! mintha tudományos tények valódiságára nézve az egyéni ízlés és érzés bírna döntő szózáttal.

De azért Creuzerék sem jártak oly úton, mely az összehasonlító tudomány kritikája előtt megállhatott volna. Az igaz, nem nézték valamely nép mythoszáat magában véve önállóknak; a hol rokonát vélték találhatni, összehasonlították egymással, és e tekintetben módszerök, a megelőző módszerekhez viszonyítva, haladást jelez; de a hasonlatok nyitját azon már a priori megállapított tényben találták mindig, hogy a világ összes népeinél e mythosz valamely mély értelmű keleti eredetinek elágazása. A bizonyos népesoportban uralkodó faj- és nyelvrokonságot egyáltalán nem vették tekintetbe, és ennél fogva az összehasonlító nyelvtudomány tényeinek megállapítása után e módszer mintegy önkényt utalt egy új tudományos rendszer által való kiszorítására, mely rendszer első keletkezését ugyanazon fölfedezéseknek köszöni, mely a Creuzerék keleti symbolikájának is förügója volt: a szanszkrit nyelven megmaradt mythoszok és vallásos hagyományok fölfedeztetésének.

Mindenki tudja, hogy a szanszkrit nyelv és a régi ind irodalom emlékeinek ismerete az, a minek az összehasonlító nyelvtudomány keletkezését köszönjük. Neki köszönjük az összehasonlító mythosztudomány keletkezését is. Ez a tudomány és annak módszere azon tapasztalat által pendült meg, hogy nemcsak a görög nyelvtan és szótárral, tehát a görög nyelv alaki és anyagi elemeivel találkozunk a szanszkritban, még pedig inductió alapján levont nyelvfeljedési törvényeknek megfelelő alakban, azaz, nemcsak nyelvrokonság az, a mi az árja faj ez és egyéb tagjai között

*) Lehrs, *Populäre Aufsätze aus dem Alterthum* (II. kiadás.) Lipcse, 1875. előszavában.

fönforog, hanem a néphagyományokat képviselő mythoszoknak is alaki és anyagi rokonsága tűnik szembe. Más szóval: hogy a görög és szanszkrit mythoszokban ugyanazon személyek fordulnak elő és rólok ugyanazon történetek beszéltetnek; a személynevek nyelvi alakjai pedig e két nyelvben azon viszonyban állanak egymáshoz, melyet a nyelvfejlődés törvényeinél fogva várhatunk. Továbbá, hogy a görög mythoszokban előforduló nevek a szanszkritban sokszor mint appellatív nevek, melyek még nem jegezedtek tulajdonnevekké, találhatók, és így egyedül képesek arra, hogy feleletet adjanak arra a kérdésre: mit értett a régi ember e mythoszon? Kuhn Adalbert, berlini tudós volt az első, ki ez igazságokat legelőször hirdette, és levonta belőlük azt a módszert, hogy az összehasonlító nyelvtudománynak tényei és törvényei határozzák meg az összehasonlító mythosztudomány módszerét és eredményeit. A görög Prometheus-mythosz példáján mutatta ezt ki. Az ind mythosz is beszél a tűznek rejtkehelyéről való ellopásáról: «Agni eltűnt a földről, barlangba rejtőzött. Māta-risvan ismét visszahozta az emberek közé». Ez a Māta-risvan szó ebből a gyökérből van képezve: math-nā-mi vagy manth-ā-mi, mely a tűz szikrának az árják kezdetleges tüzelő eszköze által való előidézéséről használatik, különösen a pra praepositióval való összeköttetésben: pramantha. Ez az utóbbi szó az, melyet a görög nyelv a Prometheus tulajdonnévben megőrzött: a tűz-szikrának előidézője. Ez a veleje annak, a mit Kuhn a Prometheus-mythoszáról a *Herabkunft des Feuers und des Göttertranks* című emlékezetes munkában mond. Mit látunk belőle? Azt, hogy a szanszkrit nyelv megőrizte számunkra a görög mythoszi tulajdonnév etymonját, épen úgy, mint viszont ugyanazon mythosz Agni-ja, mely a többi indogermán mythologiákban elveszté isteni szerepét, a latin ignis-ből nyerhetne fölvilágosítást, ha ugyan a gazdag szanszkrit nyelv ezt a fölvilágosítást amúgy is nem nyújtaná. Így jelöli ki az összehasonlító nyelvtudomány a mythosztudománynak irányát. És valóban «Ő felsége a veletlen» legszeszélyesebb és józan észszel el sem képzelhető alkotásának volna nevezhető, hogy a görög mythologia még legmellékesebbeknek tartott alakjaival is sorra találkozunk a szanszkrit nyelvben és az ind mythoszában. A görögök hagyománya szerint Hadés palotáját két ret-

tenetes kutya őrizte: Orthrosz és Kerberosz. Véetlenségnek mondhatjuk-e, hogy az ind mythoszban Vritra (= Orthrosz) és Szarvara (= Kerberosz) azok a szörnyetegek, melyekkel a világosság fényes ura küzd, mint a görögöknél Heraklész? Végtelen azon tenyek sora, melyek ez alaki és tartalmi azonosságot az összehasonlító nyelvtudomány fényével megvilágítják, és hogy a nagyobb szabású munkákat ne is említsem, Cox kis *Mythologiai kézikönyvére* utalhatom az olvasót, hogy kénye kedve szerint a példák egy egész seregét gyűjtse a maga számára.

E tények előtt mind Creuzer symbolikája, mind pedig Müller Ottfried nézete hátrálni kényszerült. Az előbbi azért, mert a rokon nyelvű népek mythoszainak összehasonlítása bebizonyította egyrészt, hogy a mythologia terén nem papi kasztok által őrizett ősevelációnak népről népre szállása forog fenn, hanem a népek legősiebb korába, a nyelvvalakulás korába visszanyúló közösen alkotott mondások lépnek elénk a mythoszokban; másrészt pedig, hogy nem mély vallás-philosophia jelképes kifejezésével van a mythologia tartalma megtöltve, hanem hogy az emberi képzetek legegyszerűbb elemei vannak abban a legegyszerűbb nyelven kifejezve. Müller Ottfried elmélete, úgy mint mindazoké, kik euemeristikai módra történelmi tények visszatükrözésének nézték a mythoszt, nem állhat meg az összehasonlító nyelvtudomány által kiderített mythologiai tények mellett. Mert e két jelenség: az árja népek mythoszainak egymásközi azonos volta és más oldalról azoknak történelmi jelentősége együtt csakis úgy állhatnának meg, ha feltételezhetnők, hogy az árja faj valamennyi ágának régi történetében ugyanazok az események fordultak elő. Már pedig ez a föltevés merő lehetetlenség volna. Az árja mythoszok egybevágó természete ennél fogva egyenesen kizárja azon tételt, hogy azok egy-egy népkör őstörténetének visszatükrözői legyenek; de ép oly természetesen megkívánja azt, hogy valamennyi népkörben egy és ugyanazon eredeti jelentéssel bírjanak. És ez eredeti jelentésök kiderítésében azon ősi alak, melyben az árja mythoszok az ind nép írott hagyományáiban reánk maradtak, óriási szolgálatot tett. Megmutatta, hogy oly mythoszi tulajdonnevek, melyek például a görög mythosz reánk maradt alakjában már megjegőződött tulajdonnevek, a szanszkritban még

átlátszóan mutatják apellatív értékeket, vagy legalább etymonjukat; megmutatta, hogy mindezen régi mythoszokban az emberek a természet jelenségeiről, változásairól, a tünemények egymás elleni harcáról szóoltak, még pedig nem mystikus módon, hanem a képzelhető legnaivabb módon, a hogy gyermekeink még ma is szoktak a napról, holdról és esőről szólni, saját körük mértékével mérve a természet minden napos történetét. A bevezetésben is láttunk ebből példát elegendő. «Argynnis és Phoroneus» úgymond Cox «Briséis és Achilleus, Paris és Helena, csupa személynevek a hellen hagyományban, az árja faj legrégebb énekeiben még eredeti alkalmazásukban találhatunk, mint a reggel, a nap vagy a sötétség nevei; és ugyanaz, a mi ezekről a nevekről áll, ugyanaz áll a Khárisokról, Orthrosról, Varunáról és magáról Zeusről. Hogy ezek a nevek és a hozzájuk fűződő történetek csupa véletlenségből terjedtek el az egész világon, vagy hogy a történetek, melyek ugyanazon módon a különféle népek között beszéltetnek, külön-külön historiai alappal bírnak minden egyes árja országban, — ezek oly föltevés, melyeket ma már kevés ember akarhat koczkrátatni; de ez utóbbiak voltak azok az elméletek, melyekkel az összehasonlító nyelvtan és mythosztudomány keletkezése előtt a valószínűség némi látszatával akarták a mondák eredetét és elterjedését magyarázni. Nincs az a képtelenség, mely bántathatna bennünket, hogy ha készeknek nyilatkozunk már elhinni, hogy négy vagy öt, egymástól teljesen független, író képes volna a tények ugyanazon sorát szakasztott ugyanazon szakakkal leírni; és lehetőleg még képtelenebb az a föltevés, hogy számos, akár vad, akár művelt törzsek, melyek egymásról többnyire mitsem tudtak, ugyanazon mondákra vetemedjenek, ugyanazon illetlenségekkel lássák el azokat, és e botlásokért a megragadó pathos és szépség szülte ugyanazon képletekkel engeszteljenek ki bennünket».

Az összehasonlító mythologia nem állapodott meg módszerének az árja téren fölmutatott eredményeinél. A nyelvtudomány fegyverével meghódított birodalom védelmére sietett a psychologia tudománya is. Ennek segítségével megszilárdította a nyelvtudomány vívmányait a mythologia terén. Kiderítette, hogy az emberi lelek fejlődési törvényei is azt a következtetést sürgetik, hogy a fejlődés legprimitivebb fokán

a nyelvhasználat abban a körben mozogjon, a melyben, hogy mozgott legyen, az összehasonlító nyelvtudomány az imént a maga hatáskörében kimutatta. A mythosz a lelki élet szükségképeni formája az emberi fejlődés első fokán. De ha e tétel való, okvetlenül következik, hogy nem csak az árja fajhoz tartozó emberiség alkotta e mythoszokat, hanem hogy az emberiség egyéb ethnographiai körében ép oly alakban legyenek meg; hogy más szóval, a sémi és úgynevezett turáni emberiség mondai hagyományai ugyanazon nyelvtudományi módszerrel magyaráztassanak. És az összehasonlító mythologia e tekintetben is kiállotta a tűzpróbát. Nem szólok a különféle afrikai és ausztráliai mythologiákról, melyeket újabb időben a «solaris» elmélet szolgálatában sikerült érthetővé tenni. Sokkal fontosabb azon tény, hogy az egyiptomiak régi hagyományainak legilletékesebb magyarázói is azon meggyőződésre jutottak, hogy azon mythoszok, melyek a régi egyiptomi nép vallásos énekeinek és mondáinak alapjait képezik, csakis azon módszerrel nyerhetnek helyes megfejtést, melyet az árja mythosz-hagyomány terén oly nagy sikerrel alkalmaznak. Halljuk csak, miképen nyilatkozik e kérdésről egy híres angol egyiptológ, ki a múlt alkalommal említett *Hibbert lectures* során legközelebb bocsátott ki egy érdekes könyvet az egyiptomiak vallásáról: Le Page Renouf. Az egyiptomi mythosz isteni alakjairól való átnézetét ekképen kezdi: «Bármiképen álljon a dolog egyéb mythologiákban, én a nap fölkelését és leáldozását, a nappal és éjjel mindennapi váltakozását, a világosság és sötétség közötti harczot, szóval az egész soláris drámát minden részletével, a mint az minden nap, minden hónapban, minden esztendőben, az égben és a földön végbe megy, tekintem az egyiptomi mythologia fő tárgyának». És miután az egyiptomi pantheon egy pár főfő szereplőjét bemutatva, ekképen végzi elmélgését: «Lehetetlen, hogy e futólagos, de — úgy hiszem — nem épen megbízhatatlan pillantás után, melyet némely egyiptomi főistennel összekötött mythoszokra vetettünk, ellentállhatnánk azon meggyőződésnek, hogy e mythologia nagyon hasonló az ind-európai emberiség mythologiájához. Ugyanaz a dráma az, mely különböző nevek és szerepek leple alatt végbe megy. Az isten megöli a drákót, vagy egy szörnyeteg megvakítja, megbénítja vagy fölfalja az istent. Mi az, hogy a fénylő isten az ég és föld sze-

relme folytán születik, és ki az ő ikertestvére és hitvese? Kik az ő két feleségei? Ki az, kit «saját anyja ferjének» neveznek? Ki az isteni ifju, ki a lotus-virágból emelkedik ki? És mit jelent maga a lotus? Ki az az isten, ki befutja pályáját keletről nyugat felé, és miután befutotta azt, az elköltözöttek királya és bírójává lesz? Szanszkrit tudósok, kik egy szót sem értenek az egyiptomi nyelvből, és egyiptologusok, kik egy szanszkrit szót se tudnak, e személyiségeket különféle névvel fogják jelölni. De az összehasonlító mythologus egy pillanatot sem fog habozni, hogy igazi nevén ne nevezze azokat, akár már most egyiptomi, akár árja néven. A mythoszok azonosításának egyik legesattanosabb bizonyítékát láthatjuk a Louvre egy bas-relief-jén, melyen a Sz.-György harezát a sárkánynyal, mely valójában azonos Indra harezával Vritra ellen, úgy szemlélhetjük, a mint Horus a krokodilust szúrja lándzsájával. Müller Miksa tanár fölolvasásai a nyelvtudományról, melyeket közel húsz évvel ezelőtt tartott, teljesen megértették velünk, hogy az indo-európai fajok között a napnak, a napkelet és nap nyugtának és egyéb ily tünemények neveiből miképen válhattak személyek, melyekről a legcsudálatosabb mondák beszéltek. Az egyiptomi mythologia ugyanazon magyarázatokat nemcsak megtűri, hanem követelően megkívánja azokat. És e meggyőződésünk annál bizonyosabbá válik, ha azt a kérdést is tekintetbe vesszük, hogy e mythologiai személyek mily úton ruháztattak föl az istenség attribútumaival oly emberek által, kik, mint az egyiptomiakról láttuk, az isteni iránt oly eleven érzéssel bírtak.*)

A míg így a nem-árja téren is mindinkább új tartományai nyílnak meg az összehasonlító mythológiának, természetesen azon talajon, hol a tudomány született, legtöbb művelője akad. Hisz különben is, az árja régiség az, melynek minden faj között a leggazdagabb hagyományai maradtak fenn. Hosszu névsort kellene közölnünk, ha föl akarnók sorolni azok neveit, kik Kuhn és Müller kezdeményezése óta az összehasonlító mythologia eredményeit terjeszték és mind mélyebb alapra fektették. De, nem feledem, e czikkem tulajdonképeni czelja, Cox mythologiai munkáját bemutatni. Cox

*) *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of ancient Egypt.* (London, 1880.) p. 109. és 117.

neve az összehasonlító mythologia irodalmának egyik legfényesebb neve. Ő azon számos munkán kívül, melyekben a görögök történetét tárgyalja, részint a tudós közönség számára, részint pedig tapintatteljes tankönyvekben az iskolás ifjúság számára, az összehasonlító árja mythológiát is több jeles munkában adta elő. Van egy kis mythologiai katekizmus, melyben az összehasonlító mythologia eredményeit a zsenge ifjúság használatára összefoglalta oly mesterséggel, hogy az érett ember is szívesen lapoz benne; aztán a görög regéket külön állította össze egy izléses olvasó könyvben. Ezt a két kisebb munkáját magyar nyelven is élvezhetjük, amazt Simonyi Zsigmond jeles átdolgozásában, az utóbbit Komáromy Lajos fordításában. Fő munkája azonban a Londonban 1870-ben két terjedelmes kötetben megjelent *Mythology of the Aryan nations*. E munka az összehasonlító mythológiára nézve valóban korszakot alkotó volt. Legelőször láthatuk benne konkrét alakban egy rendszerle földolgozva azt az igazságot, hogy az egész árja emberiség mythoszaiban, eposzaiban és népmondáiban ugyanazon anyagokat dolgozta és Cox e munkája előreláthatóan hosszú időig az összehasonlító mythologia alapkönyve fog maradni. Különösen az árja nagy eposzok mythologiai magvainak fáradságos kihámozása és azonosságuknak lépésről-lépésre való kimutatása teszi e munkát az összehasonlító mythologiai irodalom egyik legemlékezetesebb jelenségévé és bátran mondhatjuk, hogy soha más munkában a germán faj mondáinak oly alapos méltatása nem jutott az általános mythologia szempontjából, soha összefüggésük az ind és görög mythológiával annyi kritikai tapintattal ki nem jelöltetett, mint az angol tudós e nagy és alapvető könyvében. Új munkájában, melynek címét ezen cikkünk első jegyzetében tettük ki, tulajdonképen a nagy könyv eredményeinek összefoglalását nyújtja csak a nagy közönségnek, hozzáférhetőbb könnyebb előadásban és átlátszóbb csoportosításban. Hibája csak egy van: hogy nem áll még a tudomány azon magaslatán, melyet a cím után elvártunk volna. «Bevezetést» ígér a cím, azaz a mythologia anyagaiból és az összehasonlító mythosztudomány eredményeiből levonható általános elméleteket, melyek a mythologia tényeivel megvilágíttatnának; e helyett ismét rendszeres mythológiát kaptunk, az összehasonlító tudomány szempont-

jából készült; de, az igaz, hogy illet a javából. E munkában is, valamint egy évtizeddel ezelőtt a nagy mythológiában, az ösmythosz mellett különösen a népmondáknak a régi mythosz anyagával való kapcsolatának kimutatása képezi a munka fénypontját, sőt e tekintetben az *Introduction* többet is nyújt a *Mythologymál*, és ennek méltán kiegészítőjeként tekinthető. Cox a népmondákat joggal tekinti az összehasonlító mythologia fontos adatainak. Valamint az összehasonlító nyelvtudomány lépten-nyomon megfigyelteti velünk, hogy a nepdialektusok számos nyelvtényeket öriztek meg, melyek az irodalmi nyelv alakulás érthetetlen mozzanatai megfejtésének nyitját szolgáltatják, oly igazság, melynek e tudomány sokszor meglepő eredményeket köszön: épen úgy van a dolog az összehasonlító nyelvtudomány legközelebbi rokonával a tudományok terén: az összehasonlító mythosztudományval is. Ebből az következik, hogy az összehasonlító mythosztudomány nem szorítkozhatik a népek irodalmi hagyományyaiból merithető mondai anyagra, hanem köteles azokon túl a köznép száján forgó hagyományyokat is az összehasonlító tudomány szolgálatába belevonni. Bizvást lehet állítani — úgy mond Cox — hogy azon népies hagyományyok, melyeket Nemetország, Norvégia és India köznépe mai nap beszél, sok századdal Krisztus előtt Görögországban és egyebütt ismeretesek voltak, és hogy ily népmondák nagy számmal találhatók Homeros költeményeiben és az athénei dráma nagy kincses házában. E történetek sorsa nem volt egyenlő. Sok oly történetke, mely a görög gyermekek száján kelt, valószínűleg mindörökre elveszettnek tekinthető; míg mások meg földrajzi és történelmi munkák lapjain véletlenül megörizettek: még mások átmentek az eposzok költészetébe, mely örökké fog élni. De mindezek között a lényegét tekintve, nincsen semmi különbség. Az epikai költemény nem egyéb, mint népies elbeszélés, melynek a legmagasabb emberi geniusz különös varázst kölcsönözött: és ugyanazon geniusz épen úgy járhatott volna el más elbeszélésekkel is, melyek különben nem jutottak volna tovább a közönséges mesemondók körénél. Ezért mindnyájukat a néphagyományyok bő tárházából valóknak kell tekintenünk és ilyenképen tárgyalnunk. Tényleg ezek alkotják a szó legszorosabb értelmében és alkották évezredekén át a nepek ismereteinek összegét,

mindazt, a mit a külső vagyis érzei világról tudtak. És csakugyan Cox ez általános szempontból méri a népmondát minden körben, a hol vele találkozik: egyenlő rangúnak a nagy époszokban fönmaradt elbeszélésekkel, és ennél fogva ugyanazon módszerrel tárgyalandónak. Úgy nézi a népmondákat, mint az irodalomba bele nem fért elemeit a néptudatnak, melyeket a szóbeli hagyomány szívóssága megőrizett a végveszélytől, melynek e hagyományok java része martalékaúl esett. Az éjszaki népmonda szól egy csónakról, mely magától halad, csak azt kell mondani: «csónak, csónak, menj előre», s e mondásra magától is tova indul. Ebben a csónakban van egy vasbunkó. Midőn a csónak ura a víz tetején azt a hajót pillantja meg, mely szerelmesét messze földre elviszi, a bunkót forgatja és rögtön zivatar támad. Rendeltetése helyére megérkezve, a csónak megint magától visszatér hazájába, csak azt kell ismét mondani: «csónak, csónak, térj hazádba». Ezzel a magától induló csónakkal lényegileg azonosak a phaiakok királyának, Alkinoosnak csodás hajói, melyeket az *Odysszeiából* ismerünk (VIII. ének 557—570. vv.). Se kormányzójuk, se evezőjük nincsen; de ők is eltalálják az emberek gondolatját, nem félnek semmi veszélytől, midőn a tenger hullámain szelve, országról országra indulnak. Soha baj nem érte őket, soha zátonyon meg nem törnek, és mindig oda viszik az embert, a hová maga akar eljutni. A német mythologia meg szól Skidbladnir bárkáról, melyen az istenek hajóznak, melynek mindig kedvez a szél, és mely oly könnyű, hogy valamint egy könnyű ruhadarabot, úgy lehet összegöngyölni és kézben hordani. Még egy mondai hajót ismer az éjszaki mythologia; ez a hajó, midőn az utazó belép, mindinkább öblösebbé és öblösebbé válik, és midőn kiszáll abból, ismét lassan-lassan visszanyeri keskeny alakját. «Ezek a hajók — úgy mond Cox — nem egyebek, mint az égboltozat kék tengerén úszkáló hajók. A felhők ezek, melyek majd megdagadnak, majd meg összezsugorodnak, melyek egyenesen céljuk felé vitorláznak, tévedhetetlen ösztönrel fönnakadás nélkül. Mindenütt láthatók azok, mindenhová eljutnak, azért mondja Homeros, hogy nincsen város meg mező széles a földön, hova a phaiakok bárkái el ne látogatnának».

Ilyen a kapcsolat a népmonda és az époszok mythoszi elemei között. A természeti tünemények azok, melyek mind-

ezen régi hagyományok tárgyait képezik, melyekről ugyan a népnek már régen semmi tudata, de melyek e mondáknak a régi emberek száján való első alakulásakor a közvetlen szemlélet tárgyát képezék, melyeknek kifejezést adott a nyelvben és a nyelvalakulással párhuzamos mythoszban.

Vagy nézzünk még egy példát. Az *Odysszia* legvonzóbb helyeinek egyike az a hely, hol az ithakai főnök látogatása a lotus-evők birodalmában és Kírké palotájában leíratik. A gyümölcs, melylyel ottan megvendégelik őt, mindenkivel, a ki csak hozzá nyúl, elfelejti hazáját, becsületét és kötelességét. Ilyen epizódok nagyon kedvelt vonásai a hindu meséknek. Az egyik hindu mesében a rádsa, ki az Öt-Virág királynőjét veszi nőül, azon eledelhez nyúl, melyre a varázslók csudás port hintettek. Rögtön megfeledkezik feleségéről, gyermekeiről, valamint mindenről, a mi valaha életében vele történt; és midőn az összeesküvő azt mondja neki: «Miért is távoznál tőlünk? Maradj velünk és szegődjél hozzánk», ő szívesen engedel e meghívásnak, és tizennyolcz évi távollét után fakir-öltözetbe burkolva találják őt, areza sovány, redves, elaggott. De ismét visszanyeri régi szépségét, mint Odysseus is, és bajai bőségesen megboszultatnak. E népies hindu mondában látjuk keretét a világ egyik legnagyobb eposzának; és akárhány más ily elbeszélésről ép úgy elmondhatjuk, hogy abban nem kevésbé hatalmas epikai anyag van fölhalmozva, csak hogy nem dolgozták föl. A hindu mesékben a fénylő leányzó, kiből a rádsa felesége lesz, rendszerint hét tágas árokkal körülvett házban lakik, melyek mindegyiket hét nagy lándzsa-kerítés védi. Ez a hagyomány oly égaljba való, mely Hindusztánétól nagyon is különböző. A leányzó nem egyéb, mint a fénylő nyár, mely a tél palotájába van elzárva. A hét kerítés nem más, mint a Fafuir-sárkány hét kötele, melylyel az alvó Brynhild van letartóztatva a Guitaheidén (ragyogó pusztán), és fölszabadítása Sigurd által a Volsunga-sága tárgyát képezi, mely a *Nibelungenlied*nek anyagát szolgáltatta. — Csak egyszerű példák ezek a népmonda tágas birodalmából, melyek alapos átvizsgálása és az eposzi irodalommal való összehasonlítása nagy terjedelemben mutatja azt a számtalan egyezést, mely az epikaillag földdolgozott mondák között és a hindu, germán és egyéb népmesék között kimutatható. Lépten-nyomon meggyőződhetünk arról, hogy

annak a mit népmondának nevezünk, tárgyai legnagyobbbrészt ugyanazonosak az ősiebbnek tartott mythosz tárgyaival. A népies hagyományok e két rétege nem lényegében különbözik egymástól, hanem csak azon méltóság fokozatos különbsége szerint, melyet mindegyiköknek a köztudat tulajdonít. Jól mondja Cox, hogy a népmonda csakis oly mythoszi anyag, mint az eposzokban földolgozott epizodok, csak hogy nem akadt mindig geniusz, a ki a nemzet epikai muokájának körébe belevonta, a ki egy nagy cyklusba beleillesztette és vele összeforrasztotta volna. Ennélfogva az is könnyen érthető, hogy — ha csak Vossal azt nem akarjuk hinni, hogy a mondában a nép szabad képzeletének eredményét látjuk csak, melynek rajta kívül más magyarázó okot keresni, hiu elmefuttatásnál nem egyéb, — a népmonda eredeti értelmének földerítésében ugyanazon szempontokból kell kiindulnunk, ugyanazon módszert kell alkalmaznunk, mint ama régi mythoszokénak kutatásában, melyeknek az epikai földolgozás szerencséje jutott osztályrészül. Nincs komoly okunk azt tetelezní föl, hogy oly állandó mythoszi jelleg, mint például az úgynevezett végzetes gyermek, kinek már születésétől fogva az a végzete jutott, hogy szüleinek vesztét ő idézze elé, minélfogva szülei őt kiteszik a biztos halálnak, melyből azonban csodás módon menekülni köteles, hogy végzetét teljesítse — hogy mondom e jelleges vonásnak más értelme legyen a mythoszbán, mint a népmondában. Ennélfogva Perseus, ki Akrisioszt megöli, Oedipus, ki atyjának Laiosnak gyilkosa, Cyrus, ki Astyagest és Romulus és Remus, kik Amuliuszt bántják, nem különböznek a népmondákban előforduló azon gyermekektől, kik születésök folytán szülőjük halálát idézik elő. Egyáltalán az a tény, hogy vannak tyikus elbeszélések, melyeket nemcsak az egyes ethnographiai fajok mythoszaiban és meséiben, hanem, úgyszólván, az egész emberiség régi hagyományaiban találunk, jellegek, melyek csakis úgy magyarázhatók, hogy azok az egész emberiséggel közös tapasztalásnak megfelelő kifejezések lehetnek, az összehasonlító mythologia eredményeinek egyik legerősebb bizonyítékaként szolgálhat. Apa- és testvérgyilkosok, tiltott ocsmány szerelmek, ezek oly jellegek, melyekkel az emberiség bármely körének hagyományaiban, még pedig egyenkint is elég sűrűen találkozunk. Az emberiség rossz lelkülete vagy

romlott izlése szülte-e e közönséges elbeszéléseket mindenfelé? Vagy tán mély symbolumok rejlenek ez ocsmányságok mögött, melyeket az egyik nép értelem nélkül, szajkó módjára tanult el a másiktól? Semmi esetre. Hanem az egész emberiségben szólnak a napról, mely legyőzi anyját, a sötét éjt, melynek méhéből támadott, az egész emberiségben a hajnalról, melyet a szerelmes napsugarak követnek, mely elől a szemérmes leányzó felve menekül!

Cox általános tételéből e helyütt különösen egyet akarunk még kiemelni. Ez azon visszautasító állás, melyet a «kölesönzési hypothesis» (hypothesis of borrowing) irányában a mythologia terén elfoglal. A mythologusok egy nevezetes iskolája létezett, melynek hívei azokat a meglepő hasonlatosságokat, melyek a legfélreesőbb geographiai pontokat lakó emberiség mondái között tapasztalhatók, nem ösrokonságra, közös conceptióra vezetik vissza, hanem a mondának ős jellegét egy helyen vélik keletkezettnek, a melyből vándorlás folytán távol országokba elterjedt legyen. Természetesen nem az úgynevezett mythoszra vonatkozik e föltevés, ámbár vannak olyan tudósok is, kik a mondai hagyományok e legregibb alakulását is belevonják a «kölesönzési hypothesis» körébe. De mindamellett leginkább a népmesék azok, melyeknek vándorlásairól szoktak szólni, melyek egy központból kiindulva, vándorlás és kölesönvétel következtében népről-népre szálltak, országról-országra keltek. India az az ország, melyet a mesék egy egész csoportja számára keletkezési középpontnak hisznek. Benfey *Pancsatantrá*ja óta e tan exact alappal bír, és az újabb kor fölfedezései számos ténynyel erősítik a mesék vándorlásának tanát, oly annyira, hogy a mesék vándorlásának tényét teljességgel tagadni, hiú kísérlet volna. Cox sem tagadja azt teljességgel; csak mint általános magyarázási elvet, mely a tartalmi rokonság minden egyes esetére volna alkalmazható, utasítja vissza érvényét, különösen oly esetekben, midőn a monda természete és lényeges tartalma, valamint azon egyéni alakítás, melyet az egy fajhoz tartozó különféle népek között a történelmi fejlődés folytán nyert, mind arra mutatnak, hogy itt csak az ős közösség az, mely a hasonlóság magyarázatát nyújtja, nem pedig történelmi időben végbement átvétel. «Hogyha Achilleus története, a mint azt az *Iliás*ban találjuk, csak egy másik alakja azon elbeszé-

lésnek, melyet az *Odyssiában* az ithakai fejedelem életpályájáról találunk; hogy ha ugyanazon elbeszéléssel megint a *Volsung-Sagában* és a *Niebelungenliedben* találkozunk, Arthur és Nagy Károly cyklusaiban, a Beowulf énekében és Firdüsi *Sahnáméjában*, és ha továbbá a népies költészet mind-ezen folyamait egy közös eredetre vezethetjük vissza, phrasisokra, melyek a külső világ benyomásait írják le, akkor a hasonlóságok még mindig nem oly meglepők, mint az a hasonlóság, mely Germánia és Skandinávia, Görögország és Róma, Persia és Hindusztán népies mondái között forog fenn. Ha elfogadjuk azt a hypothesisist, hogy létezett a gondolatnak egy formája, mely a physikai tárgyaknak tudatos életet kölcsönzött, akkor el kell ismernünk azt is, hogy ily alapon a rokon legendák egy nagy seregének támadása is elkerülhetetlen volt. Nincs is semmi idegenszerű abban a tényben, hogy szólások, melyek eredetileg a hajnal halálát jelölték, vagy szökését az égboltozaton feltűnt nap elől, vagy az estfény ellopását a sötétség hatalmasságai által, hogy ily szólások alkalmat adjanak Helene és Genoveva, Brynhild és Gudrun, Páris és Lancelot, Achilleus és Sigurd mondáinak keletkezésére. Mindaz, a mit ez elmélet föltételez, annyiból áll, hogy az emberi nem néhány faja, vagy ugyanazon faj néhány törzse egymástól már abban az időben vált el, midőn nyelveikben az élettelen tárgyakat még személyes étellel ruházták föl, és hogy, midőn a régi szók jelentése részben vagy teljesen feledésbe ment, az égnek és földnek tüneményei, mint emberi vagy isteni lények tűntek elő, úgy hogy Panisból, ki az ind énekben Saramâ-t, a hajnalt, akarja barlangjába csábítani, Páris vált, a Helenát Trójába szöktető és Lancelot, ki Arthur nejenek hűségét megrontá». Ily hasonlóságokra természetesen az összehasonlító mythologia nem engedti kiterjeszteni a kölesönvétel és vándorlás hypothesisét. Cox nagy könyve, I. köt. 99—169, úgy mint az *Introduction* a 17—23. lapokon e tényre nézve bőven nyújtják a példákat. Úgy látszik, hogy az összehasonlító mythologiának a legközelebbi jövőben épen a kölesönvétel tanának túlzásai ellen kell majd a maga állását keményen védenie; még pedig különösen a germán mythologia terén magok ellen a germánok ellen. Az utóbbi hónapokban ugyanis az európai tudományos sajtót bejárta Sophus Bugge, norvégiai tudós, elmé-

lete az éjszakgermán mythologiai hagyományokról, melyekhez dr. Bang is csatlakozott. Szerintök létezik ugyan egy önálló ősgermán mythologia, mely a többi árja népek mythológiájával közös eredetű. De lényegesen megszorították ez őshagyomány körét és terjedelmét, a mennyiben egy pár fő alakját és fővonását és azok hasonlóságát egyéb rokonfajú népek hagyományaival, nem a közös eredetből magyarázzák, hanem azon föltevésből, hogy az általuk megjelölt történelmi korszakokban az éjszaki germánok a többi európai népek között már is elterjedett, egyrészt görög-római, másrészt bibliai, vagy egyáltalán keresztyén hagyományokat vegyítettek belé az ő őskori mythológiájukba. Így az *Eddát* kivetkőztetik ősgermán jellegéből, és a mit benne régi pogány hagyományt találtak, azt ők nagyrészt bibliai és klasszikai elbeszélések visszasugárzásának nézik. Baldr mondája például Krisztus legendájának átváltozása. Lokinak még neve is Luciferre vall. És így egy sereg eddai vonást sorolnak föl, melyeket ők nem hisznek régi germán hagyományoknak, hanem kölcsönvételnek a keresztyénségre tért európai népektől. Találón jegyzi meg Werner Hahn ez elméletről: «Azt mondják, hogy e dalokat azon czélból költötték, hogy általok a keresztyén eszméknek útát egyengessenek a pogányokhoz. Ez indok közlése által csak újabb zavarokba jutunk. Mert hogyan képzeljük a dolgot? Pogány volt-e a költő? Ez esetben nincs miért hinnünk, hogy a keresztyén eszméknek akarta volna útját egyengetni. Vagy pedig tán ő maga keresztyén volt? Ez esetben meg hihetetlen volna, hogy oly vastag pogányságot hirdetett legyen, minőt épen az a dal tartalmaz, melyről különösen szó van (a *Völuspa*), Ymir mondáját, kinek testéből készítették Odin, Hönir és Loptr az eget és a földet, a törpék mondáját, kik Ymir tajtékzó véréből és kék csontjaiból teremtettek; az Yggdrasil-körísről szóló mondát, és a farkasról szólót, melynek teste fölpattan, midőn a holdat fölfalja stb. Az «új, forradalmi» eszmék bármelyik pontjához nyúlunk — ellenmondásokra és tarthatatlanságokra bukkanunk». Épen Cox könyveinek is egyik legerősebb oldala az, hogy azon vonásokat, melyeket újabban a skandináviai tudósok kiszakítanak a közös hagyományok összefüggéséből, épen e melyebb kapcsolatok szerint tárgyalja.

Az emberiség történetének nagyon fontos kérdései azok,

melyeket az összehasonlító mythosztudomány tárgyal; nemünk szellemi fejlődésének első kezdetei azok, melyeknek földérintésével foglalkozik e mindig szélesebb és biztosabb alapokra fektetett tudomány. Illik, hogy oly korban, midőn oly szívesen szólaltatjuk meg a történelem előtti korszaknak a föld mélyéből kiragadott néma maradványait, hogy hírt adjanak nemünk ősi viszonyairól, illik, hogy figyeljünk azokra is, a mikről a mondák, a történelem előtti idő hangos tanúságai, oly érthetően beszélnek nekünk. A külföldnek irodalmi bővében vannak a munkáknak, melyek lehetővé teszik, hogy a művelt közönség is átértse azt a nyelvet, melyen a mythoszok és mondák az ősidők gondolkodását tolmácsolják. Pedig az utóbbi években közöttünk is mutatkoztak szép kísérletek arra nézve, hogy az Ipolyinak széles anyaggyűjteménye által megtört út a haladó nyelvészeti és mythologiai ismeretek színvonalán tovább is egyengettessek (Barna Ferdinánd dolgozatai a magyar és ugor hagyományok kapcsolatáról; György Aladár néhány értekezése a magyar népmesekről); népmeséink már is szorgalommal gyűjtettek és a gyűjtemények mindinkább kibővülnek. Úgy hiszem, hogy közönségünknek nagy szellemi nyereséget nyújtana, ha tudományos Akadémiánk könyvkiadó vállalata az illető sorozat legközelebbi programjába belevenné Cox munkájának átdolgozását, és ennek eszközzését oly erőre bízna, mely a magyar népmonda terén való teljes otthonosságot az általános mythologia újabb irodalma körül való tájékozottsággal egyaránt bírja. Mert Cox könyvének pusztá fordítása nem pótolná azt a hézagot, mely betöltésre vár. Belé kellene olvasztani mindazon mozzanatokat, melyeket a magyar népmonda az abban fölmutatott általános szempontok megvilágítására nyújt; és erre kétségkívül bő alkalom fog nyílni. Így aztán a magyar népmonda is bele volna egyszersmind illesztve az összehasonlító mondakutatás általános nagy keretébe.

GOLDZIER IGÁNCZ.