

la réorganisation politique du pays provoqua le déclin et même la disparition du système tribal, l'édifice semble avoir changé de destination: son mur oriental fut démoli au XI^e siècle et on ajouta à la nef une abside munie d'une crypte. Comme à Naranco, l'ancien édifice païen fut transformé en église chrétienne.

Pour conclure, nous sommes à même d'affirmer, avec une grande chance de probabilité, que dans le cas de la nef de Tarnaszentmária nous avons à faire à un monument de caractère païen et laïc de l'architecture hongroise du X^e siècle.

József Csemegi

VOLGAI OSIRIS-MYTHOS

Azt az orosz mesét, melyet a következőkben analizálni szándékozom, V. Szmirnov „Otkrytije mira“ (A világ felfedezése) című elbeszélésében találtam.¹ Először is lássuk magát a mesét.

Volt egy muzsiknak két fia, Sztjepan és Ivan. A nagyobbik szép, ügyes, értelmes ifjúvá fejlődött, de Ivanusko gyenge, butácska, nyomorék maradt. Mikor felnőnek, apjuk elküldi őket a nagyvilágba, szerencsét próbálni. De hogy ne menjenek üres kézzel, kérhetnek akármit, megkapják. Sztjepan egy zacskó aranyat kér, az együgyű Ivanusko pedig csak megáldatja magát. Megőrül a muzsik, hogy kisebbik fia életében egyszer valamit okosat is mondott, és atyai áldásán kívül ad neki egy nem akármilyen, hanem szerencséthozó botot is. Kópogtassa csak meg vele háromszor a földet, ha nagy szükségbe kerül és teljesül kívánsága, de csak egyszer, azután botja közönséges nyírfapálca lesz megint.

Merre menjen szegény sánta? Nem kérdezi meg botjától, mert „rosszul megy dolga, de fog az még rosszabbul is menni,“ hanem megy amerre lát. Egyszer csak eljut a Volgához és látja, hogy egy öregember bele akar fúlni. Megesik rajt a szíve, kimentí. Az öreg megköszöni és mikor hallja tőle, hogy a szerencsét keresi, jótanácsot szolgál neki és megmondja, hogy „szerencséje ott van a sűrű erdőben, a futóhomokon is túl, hidegben-forróban, egy magas hegyen. Ott él a Haláltalan Kascsej, embervért iszik és senki sem tud vele elbánni. Ez megfogta és egy túbe dugta a halálát. Sok fenyő van az erdőben, sok tű a fenyőkön, de senki sem tudja, melyikben van Kascsej halála. Csak Szépséges Olga királykisasszony tudja, akit Kascsej száz évvel ezelőtt rabságba zárt, de egyszer kiengedett sétálni. Sétált-sétált a királykisasszony, amíg végül is Kascsej nagy bosszúságára megszökött.“ Ennek a Kascsejnek a halálát kell Ivanuskónak megkeresnie, ha szerencsés akar lenni. De ehhez előbb a Szépséges Olgát kell megtalálnia. Az öreg még azt is megmondja, hol keresse a királykisasszonyt: „Közel — nem távol, lent — nem magasan, nem a levegőben, nem is a földön!“

¹ Moszkva 1948, 61–67: Mese a szerencséthozó botról.

Nem tudja kitalálni Ivanusko, hol keresse a Szépséges Olgát. Csak ül a parton, de a botjától most sem kérdezi, hiszen lehet még rosszabbul is dolga. Megszomjazik, vizet merít tenyerével a Volgából és közben is csak ezt hajtogatja: „Közel — nem távol...“ — amikor egy hal megszólítja: „Itt van, kitaláltad, csak ki ne idd az egész vizet, nekem is élnem kell.“ Elmondja neki, hogy hol rejtőzik Olga: „Menekült a királykisasszony erdőn át, völgyön át és örömkönnyeket hullatott, hogy megmenekült a Haláltalan Kascsejtől. De olyan bőségesen ömlöttek a könnyei, hogy mögötte patak támadt és vidáman csörgedezett. Kascsej a patak mentén üldözésére eredt. Olga most már megint szomorúságában kezdett sírni, de a patak azt mondta mögötte, hogy csak fusson a Kaspi-tenger felé, ott megmenekül. Fut is Olga, oda is ér, de nem lát egyebet, mint vizet és az eget, sehol sem tud elrejtőzni a gonosz Kascsej elől. Ott játszadozott a halakkal egy víziember (vodjanoj), ennek kezdett könyörögni a királykisasszony, hogy rejtse valahová. „Megtehetem“ — mondotta a víziember és vízzé változtatta. Ez a folyó lett belőle, a Volga... De a víziember nem változtatta Olgát mindenestől vízzé, mert az egyik ujján keresztet gyűrűt viselt. A víziember pedig a kereszt ellen nem tehet semmit. Ott úszott az ujj a folyóban. Ekkor a víziember kérte az ördögöt, hogy hajtsa az ujjait a vízbe. Így most sok ördögűj úszkál a folyóban, keresd meg, melyiken van gyűrű. Kereste azt Kascsej is, de nem találta. A víziember talán majd megmutatja. Ha megtalálsz, vigyázz, csókold meg és a királykisasszony ismét visszanyeri formáját.“

Így változott folyóvá a szépséges királykisasszony, de régen nem is Volga, hanem Olga volt a víz neve, csak később felejtkeztek meg róla az emberek és kezdték Volgának hívni. (A továbbiakban a mese hőse felbosszantja a víziembert, az vihart támaszt és egy borzalmas hullám egyszerre csak kiveti a partra a gyűrűsujjat. A csók után visszaváltozik Szépséges Olgává és most együtt keresik meg Kascsej halálát, a hosszú tűt, amely halálra sebzti a szörnyeteket. A szerencséthozó botot így egyszer sem kellett használni, hiába lopja el tőle a bátyja, nem megy vele semmire,

ő pedig megülheti lakodalmát a szépséges királykisasszonnyal.)

A mese annak ellenére, hogy mesterségesen bele van ágyazva az elbeszélés menetébe (a végét már nem is Ivanusko csinálja, hanem a mesét hallgató gyermek álmodja végig), magán viseli az orosz mesevilág legjellegzetesebb vonásait. Kétségtelenül eredeti népmese, ha ebben a változatában nem is szerepel a közközen forgó és elérhető gyűjteményekben. Eredetiségét bizonyítja pl. az, hogy előadása több helyütt annyira ritmikus, a keresetlen rímek annyira összecsengenek, hogy nem is érezzük prózának, hanem a régi mesemondás hangját halljuk ki belőle. Ebben a fogalmazásban természetesen nem tekinthető hibátlan logika szerint folyó elbeszélésnek (Szmirnov az álom-jelenettel végkép összekúszálta az, eredeti mese szálait), de ettől nagyon kevés, vagy talán egy mese sem menekül meg a sok előadással járó motívumkeveredés, félreértés, alakítgatás során.² A három fiúból csak kettő szerepel, pedig általában két okos és egy buta testvért találunk;³ szétterül az egésznek a szerkezete és a mese hőse nem csak három helyzetben nem folyamodik a szerencséthez; a jótétemények sora is megtörik: segít a vízbe-fülő öregemberen, segít a vízben úszkáló halon (azzal, hogy nem issza ki a folyó vizét, de ez a motiválás már lekopott), a Kaspi-tenger partján ülő víziembert azonban már „megbosszantja“, pedig csak az ő segítségével juthat hozzá a gyűrűs-ujjhoz.

Hogy mennyire eredeti, csak éppen kiforgatott népmesével van dolgunk, mutatja a legközelebbi „rokonával“, a Löwis of Menar-féle gyűjtemény 29. darabjával, a „Der unsterbliche Koschtschej“ c., „der Riese ohne Seele“-típusú mesével való összehasonlítás. Ivan cárevics menyasszonya, Vaszilissza, háromszor kilenc országon túl, a háromszor tizedik országban raboskodik egy toronyban. A cárevics útra kel, hogy megkeresse. Útközben megesis a szíve egy nyomorulton, mire az hálából hozzászegődik. Kiderül, hogy nem közönséges ember, hanem az Acélvitéz állt szolgálatába, aki aztán be is hatol a toronyba és harmadszorra magával is hozza Vaszilisszát Ivánnak. Hazafelé mentükben az Acélvitéz két éjszaka megvédelmezi őket, de a harmadik éjjel Ivan elalszik, nem kelti fel védőjüket, mire Kascsej elrabolja a lányt. De megint rátalálnak és mikor Kascsej harmadszorra elárulja Vaszilisszának, hogy hol van a halála (nem a söprűben, nem is egy kecskebakban, hanem egy kacsatojásban), egy kutya, egy sas, majd végül egy rák segítségével megkerítik a tojást, Kascsej fejéhez vágják, mire az holtan terül el. Újabb három akadály leküzdése után a cáre-

vics életben marad, de az Acélvitéznek meg kell halnia. Ivan csak gyermekei vérével tudja feltámasztani, de az életrekelő Acélvitéz megvágja az ujját, vérével keresztet rajzol a gyermekekre, mire azok is feltámadnak.

Mesénk elsősorban a mesék birodalmába tartozik ugyan, de ezen túlmenőleg milieujánél fogva még csak tagadhatatlanul és szembeszökően orosz. A patriarchális orosz paraszti társadalomba vezet bennünket mindjárt a mese elején az a mozzanat, amelyben a világgá induló fiú atya áldását kéri. Ebben az a régi orosz néphit tükröződik, hogy a szülők inádsága gyermeküket a tenger fenekéről is előhozza, viszont a szülői átkot még Isten sem veheti le a hálátlan gyerekekről. A szülőkhöz írott levelek hagyományos befejezőformulája így hangzott: „Kérem szülői áldástokat (rodjitel-szkoje blagoszlovenjije), amely örök és romolhatatlan és amely segíteni fog napjainknak végezetéig.“⁴

A mesénkben szereplő víziemberhez (vodjanoj) hasonló szellemalakat, aki „ott ül a tenger partján, a vízbe lógatja a szakállát és a halakkal játszik,“ úgyszólván minden primitívebb néphitben megtaláljuk, de ilyen formában ez is jellegzetesen orosz. Szmirnov elbeszélésében más alkalommal is többször olvashatunk erről a víziember-ről, aki lábuknál fogva a Volgába rántja azokat a gyermekeket, akik kereszt nélkül merészkednek a vízbe.⁵ Láthatjuk az ősi néphiedelem keresztény letompítását: a víziemberek létezésének hitét az egyház sem tudja kiirtani, legfeljebb az ilyen ördögi teremtmények erőtlenségét hangoztatja a kereszt pusztá felmutatásával szemben.

Minden mesebeli királykisasszony világszép teremtés, akárcsak a Raszprekrasznaja Olga. De az a vonás, amelyet a „halhatatlan Kascsejről“ szóló és legközelebbi rokonnak felismert mese hősnő-jének szépségéről olvasunk: „sichtbar fließt ihr das Mark von einem Knöchlein ins andere“,⁶ kitapinthatóan mutatja az orosz meséknek Belső- és Kelet-Ázsia felé vezető szálait. Ez jelenti a női szépség legfelső fokát, hogy bőre szinte átlátszó, rajta keresztül a csontjaiban lévő velőt, sőt még azt is lehet látni, hogy mit evett.⁷

Hasonlóképpen messze vezet bennünket az az ujj is, amelyet a víziember a rajtalévő keresztet gyűrű miatt nem tudott vízzé változtatni. A mese eredeti szövegében a vodjanoj, mikor a folyón úszó gyűrűsujjat látta, „kérte az ördögöt, hogy hajtsa az ujjait a vízbe“ — nyilván ezzel is segíteni akart Olgán, hogy a keresésére indult

⁴ L. F. Haasz, Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven. Wort und Brauch 26, 1939, 292.

⁵ Otkrytije mira 90; 108; l. Haase, 144 — .

⁶ Löwis of Menar, 160.

⁷ H. Kunike jegyzete gyűjteményének (Märchen aus Sibirien. 1940.) 19. sz. jukagir meséjéhez a 307. lapon: „Das Mädchen, dessen durchsichtiger Körper alle Speisen in seinem Innern sehen lässt, soll nach W. Bogoras (Tales of Yukaghir, Lamut and russianized natives of Eastern Siberia. 1918.) auf Vorstellungen der Jakuten zurückgehen.“

² „Wieviel verkümmerte und entstellte, dürrtig erzählte Fassungen begegnen dem Märchenforscher!“ P. Zaunert: Deutsche Märchen seit Grimm. 1, 1922, VI.

³ L. pl. Aug. von Löwis of Menar gyűjteményének (Russische Volksmärchen 1927.) 2., 8., 15., 24. és 33. meséjét, főképen pedig a 4.-et.

Kascsej a vízben úszkáló sok ördögújj között a királykisasszonyt meg ne találhassa. Ezekkel az „ördögújjakkal“ másutt is találkoznak: így nevezzük pl. a különös formájú, lyukacos köveket,⁸ néhol a „ménkút“,⁹ de a legérdekesebb az, amit Munkácsi Bernát „Vogul népköltési gyűjteményében“¹⁰ olvastunk az ártó, gonosz ménkwekről: „Mindenfelé találhatók a ménkwek letörtt s elhagyogatott, nagy, erős kőkarmai ama csigakövéletek képében, melyeknek ménkw-tulá, azaz ménkw-ujj (oroszul is: csortovoj palec, ördögújj) a nevük, s melyeket másutt kígyófarknak, vagy kígyókőnek és ördög hüvelykjének (kulpajá) is hívnak.“

Ezt az ujjat keresi-kutatja Kascsej, ez hiányzik neki ahhoz, hogy Olga megint az övé lehessen teljes testi valójában. Ami nem sikerült a gonosz szörnyetegnek, sikerül a mese hőségnek: egy magasra felcsapó hullám kiveti a tengerből, Ivanusko megcsókolja és a Szépséges Olga ép-egészséges emberré változik vissza. Lényegében tehát láthatjuk, hogy ez a „mesemotívum“ nem egyéb, mint az u. n. „Motiv des fehlenden Knöchleins“, amelyet a világnak úgyszólván minden részén megtalálhatunk, pl. — hogy megint csak szibériai párhuzamot idézzünk — Kunike 51. (Der kleine Vogel-Mann und die böse Geister-Frau) és 57. meséjében (Wie der Triton-Mann die Frau des Ememqut entführte).

Az elsőben a Madár-ember összetöri a gonosz Szellemasszony lábszárcsontját és szétszórja a darabokat. Keresi a Búvárkacsa-asszony mindenfelé, hogy összeillessze és meggyógyítsa a Szellemasszony lábát, de egy darabot nem talál. Végül rájönnek, hogy a hiányzó csontdarabból az öreg gonosz szellem csinált magának sípot. Hiába illesztette a Búvárkacsa-asszony a sípot a többi darab mellé, a lábszárcsont mégsem lett *egészséges*, mert hiányzott az a kis darab, amelyet az öreg gonosz szellem kifaragott belőle, hogy nyílása legyen a sípjának.¹¹

A másik mesében Ememqut, a Nagy Holló fia, feleségül veszi a Fű-asszonyt, de egyszer elrabolja tőle a Triton-ember. Ememqut visszahozza, de a Triton-ember Ememqutot még útközben megöli, a Fű-asszonyt pedig megint magával viszi. Miután a Nagy Holló sámán-tudományával feltámasztja, Ememqut másodszor is felesége után megy. A Triton-ember ekkor már apró darabokra vagdosza. Sógorai összeszedik a darabokat, apja megint feltámasztja. Harmadszorra a Triton-ember nemcsak megöli, hanem el is égeti vetélytársát és csontjait a tengerbe szórja. Sógorai megint

⁸ Haase, 367, 6.

⁹ Haase, 348, 66.

¹⁰ 2, 1910, 248. — V. A. Obrucsejev szibériai útleírásában (Mojí putjesesztvija po Szibiri. 1948, 259) az altájvidéki tavakban található „ördögdió“ nevű vízinövényről ír, melynek külső buroka körömök módjára terül szét.

¹¹ Kunike, 211. Lásd ehhez a Krohn Gyula könyvében (A finnugor népek pogány istentisztelete. 1908, 235) leírt sámán-szertartást.

összeszedik a maradványokat, felhozzák a csontokat még a tenger fenekéről is és a Nagy Holló ismét feltámasztja fiát. Ememqut még ekkor is feleségét keresi, de egy öregasszony tanácsára most a Triton-ember sátrából nem feleségét, hanem azt a kis dobozt hozza el, amelyben a Triton-ember szíve van. Ezt elégeti, mire a Triton-ember meghal — Ememqut most már csakugyan hazaviheti a Fű-asszonyt.¹²

Kérdés csak az, hogy sokkal jutunk-e előbbre, ha megállapítjuk, hogy pl. ebben az utóbbi mesében a „hiányzó csont motívuma“ („Motiv des fehlenden Knöchleins“) a „többszörös megöletés és feltámadás motívumával“ (Motiv der mehrfachen Tötung und des Wiederauflebens) kereszteződik? A Szépséges Olgának Kascsej elől való meneküléséről is elmondhatjuk, hogy jellegzetesen „mágikus menekülés“: tulajdonképpen menekülését szolgálja a könnyei nyomán támadó patak, majd az üldözője elé táruló végelethatalatlan tenger — amint ezt a szellemek, vagy éppen a halál országából visszafelé iparkodó sámánok elbeszéléseiből ismerjük: a maguk mögé dobott fésűből áthatolhatatlan sziklafal, a keféből járhatatlan erdő, egy kis vízből sebesen örvénylő folyó lesz.¹³ Szövegünk ugyan azt mondja, hogy a Kaspitenger partján ülő víziember „fogta a királykisasszonyt és vízé változtatta“, folyó lett belőle, amelyet róla neveztek el Olgának és csak később lett belőle „Volga“ — de jól tudjuk, hogy a mesék és a mythos üldözött hősei hogy szoktak véglegesen és biztosan megmenekülni üldözőik elől: belevetik magukat a vízbe, belefúlásuk révén magasabb, emberfölötti, halált már nem ismerő létformában élhetnek tovább, nevüket pedig az illető folyó, város, vagy tenger őrzi.¹⁴

Gondoljunk csak az achaiai Bolinára (Paus. 7, 23, 4), a rhodosi Haliára (Diod. 5, 55, 7), Aigeusra, Theseus atyjára (Plut. Thes. 22, 1, Paus. 1, 22, 5), Ikarosra, Daidalos „vitreo daturus nomina ponto“ fiára (Hor. C. 4, 2, 3, Ovid. Met. 8, 230—), a Hellespontosnak nevet adó Hellére (Ovid. Fasti 3, 870), Tiberinusra, akiről a Tiberist (Ovid. Met. 14, 614—, Fasti 2, 389—, Liv. 1, 3, 8), vagy Trasimenusra, akiről a Trasimenus-tavat nevezték el (Sil. Ital. Pun. 5, 7—), és általában a leukasi ugrás és a misztikus „eltűnés“ egész komplexusára. Mindettől azonban elválaszthatatlan az a tanulság is, amelyet az egyiptomi mythos bevonásából meríthetünk.

Dionysosnak nemcsak brasiai-i legendája (Paus. 3, 24, 3—) keletkezett az Osiris-mythos nyomán és nemcsak Diodorosnak, vagy Plutarchosnak tünt fel a görög és az egyiptomi isten mythosának, sorsának, lényegének hasonlósága. Mert nemcsak az egyiptomiak μυθολογοῦσιν περὶ τῶν θεῶν πλάνας καὶ διαμελισμοὺς καὶ πολλὰ τοιαῦτα παθήματα (Plut.

¹² Kunike, 228 — .

¹³ K. Meuli, Scythica. Hermes 70, 1935, 171.

¹⁴ Minderről részletesen írok az Oriens Antiquusban megjelenő „Aquis submersus“ c. tanulmányomban.

De Is. 11), hanem a görögök is Dionysosukat a διασπασμοὶ καὶ ἀναβιώσεις καὶ παλιγγενεσίαι (35) megelevenítésével ünneplik; ahogyan a görögök Dionysost „minden nedvesség urának tartják“ (ib.: πάσης ὑγρᾶς φύσεως ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγόν), az egyiptomiak is „nem csupán a Nilust, hanem egyáltalán minden nedvességet Osiris kifolyásának neveznek“. (36: οὐ μόνον δὲ τὸν Νεῖλον, ἀλλὰ πᾶν ὑγρὸν ἀπλῶς Ὀσίριδος ἀπορροὴν καλοῦσι, ugyanígy 38. a Nilusról: Ὀσίριδος ἀπορροή.) Az egyiptomiak szerint, mondja Plutarchos, „Osiris nem más, mint a Nilus, amíg együtt van Isisszel, a földdel, Typhon pedig a tenger, amelybe a Nilus beleömlik, majd eltűnik és szétszóródik“ (32).

Osiris szenvedésének történetét legrészletesebben Plutarchos leírásából ismerjük (13–18). A hetvenkét összeesküvő díszes λάρναξ-ot készítet Osiris elvesztésére; belefektetik, forró ólommal lezárják, a folyóba taszítják. A koporsó kijut a tengerre és csak Byblosban veti ki a hullám. (15: ὑπὸ τῆς θαλάττης ἐκκυμανθεῖσαι.) Isis kinyitja a koporsót, ráborul urára és csókokkal borítja. (17: τῷ προσώπῳ τὸ πρόσωπον ἐπιθεῖσαν ἀσπᾶσθαι.) Az engesztelhetetlen Typhon éjszaka rábukkan Osiris holttestére és 14 (Diod. 1, 21, 2 szerint 26) részre vagdosva szétszórja. Isis a hulladarabok keresésére indul és πλὴν τῶν αἰδοίων (Diod. 1, 21, 5, Plut. 18) meg is találja. Az egyes darabokat ott temeti el, ahol rájuk akadt, mások szerint „utánzatokat készített a holttestről és úgy adta oda minden egyes városban, mintha az igazi testet adt volna oda, azért, hogy több helyen tiszteljék, és hogy Typhont félrevezesse.“¹⁵

Osiris az egyiptomi vallás „nagy halottja“. Halálában mindenki hozzá hasonul: halhatatlan, isteni életre emelkedik. Különösen vonatkozik ez azokra, akik hozzá hasonlóan lelték halálukat: belefűtnek a Nilusba és ezáltal εἰσις-ek (hsj), ποταμοφόρητοι, ὑποβρύχιοι lettek.¹⁶ A par excellence és legismertebb „osiris“ halott Antinoos, az Ὀσιραντίνοος, akinek rejtélyes vízbefulladásáa éppen Osiris halála révén válhatott mythosszá.

Nem lehet szándékunk felsorolni mindazt, ami az Osiris-mythos „utóéletéről“, keresztény környezetben való továbbéléséről ismeretes. Most éppen csak annyit, hogy a görög és az örmény egyház november 16-án, tehát az őszi Osiris-ünnepek negyedik napján ünnepli Máté apostol emlékét, aki martyrhalálában Osiris sorsát szenvedte végig.¹⁷

¹⁵ Plut. 18. — A gallipolii Nilaeum Isis-mysteseire vonatkozólag I. R. Eisler, Orph.-dionys. Mysteriengedanken in der christl. Antike. Vorträge d. Bibl. Warburg 1922–23/II. 1925, 104–: a mystesek Osirisnak az oxyrhynchostól elnyert phallosát „halásszák.“ Az egyiptomi hieros logos-nak leginkább a Dionysos Phallen — vagyis egy fából készített phallos — kihalászásáról szóló mythos felel meg, I. Paus. 10, 19, 3; H. Usener, Die Sintfluthsagen. 1899, 105 és G. Lafaye, Dar.-Saglio s. v. „Isis“ 584.

¹⁶ L. „Aquis submersus“ c. dolgozatomat és az ott idézett irodalmat.

¹⁷ L. Kerényi K., Die griech.-orient. Romanliteratur. 1927, 81—.

Nagyobb jelentősége van a középkori hagyomány szempontjából Clemens martyriumának.¹⁸ Clemens, Szent Péter harmadik utódát, a Breviarium Romanum november 23-ra előírt szövege szerint, Traianus *trans mare Ponticum in solitudine urbis Chersonae* száműzte. *Traianus misit illuc, qui Clementem, alligata ad eius collem anchora, in profundum deiicerent. Quod cum factum esset, Christianis ad litus orantibus, mare ad tria miliaria recessit: oque illi accedentes, aediculam marmoream in templi formam et intus arcam lapideam, ubi Martyris corpus conditum erat, et iuxta illud anchoram, qua mersus fuerat, invenerunt. Quo miraculo incolae permoti, Christi fidem susceperunt.*

A martyrium hasonlósága Osiris, majd az „osiris“ Antinoos történetével szembeszökő és eddig sem került el a kutatók figyelmét. M. A. Murray a „vízbefulladás“ kultuszáról írott fejtegetéseiben¹⁹ egyebek között kitér a Clemens-legenda későbbi alakulására, a dániai Aarhus székesegyházának alapítási legendájára is. E szerint Clemens holtteste horganyostól együtt tizenegy százzal később Aarhus mellett vetődött ki a tengerből; ekkor avatták szentté és építették tiszteletére a székesegyházat. Ezzel kapcsolatban említi Kerényi azt az „olasz“ legendát, amelyet Goethe a Wilhelm Meisters Lehrjahre VIII. könyvébe szőtt bele: „sie ist echt christlich-volkstümlichen, aber zugleich auch recht heidnisch-ägyptischen Geschmacks.“²⁰

A goethei „Bildungserlebnis“ forrásainak nyomozása nem lehet feladatunk, éppen csak utalni szeretnénk a Gesta Romanorum 81. fejezetének (*De mirabili divina dispensatione et ortu beati Gregorii papae.*) részben hasonló szituációjára. A Sperata gyermekének halálával kapcsolatban emlegetett mese legjellegzetesebb motívuma „a hiányzó csont“: a vízbefúlt gyermek csontjait a viharos tó sorra kiveti magából; mikor valamennyi darab együtt van, a gyermek a templomi oltár lépcsőjén életrekel; *nur ein Knöchelchen des kleinen Fingers an der rechten Hand habe gefehlt, welches denn die Mutter nachher noch sorgfältig aufsucht und gefunden, das denn auch noch zum Gedächtnis unter anderen Reliquien in der Kirche aufgehoben werde.* (VIII. 9.)

Az antik regény sablonos motívumai, ill. eredeti rendeltetése és az egyiptomi vallási propaganda összefüggésének problémáját Kerényi vetette fel. Tétéle általában visszautasításra talált, de a könyvében felhalmozott anyag magában véve is értékes.²¹ Az antik regényhősök ugyanazokon a páθημαkon mennek keresztül, mint Osiris és Isis: Xenophon Habrokomesse összekötözve úszik a Niluson a tenger felé (Eph. 4, 2), mint Osiris

¹⁸ Az idevonatkozó adatokat I. O. Bardenhewer, Gesch. d. altchristl. Lit. I. 1913, 118; Kerényi, 85—.

¹⁹ The cult of the drowned in Egypt. Zeitschr. f. äg. Sprache 51, 1914, 131—.

²⁰ Romanliteratur 86, 98; távolabbbvezető párhuzamokat említ Meuli, 160.

²¹ L. Hornyánszky Gyula és A. D. Nock bírálata: EphK 52, 1928, 104—, ill. Gnomon 4, 1928, 485—.

hullája akár a λάρναΞ-ban (Plut. 13), akár koporsó nélkül, ahogyan az u. n. memphisi theológiában olvassuk;²² a halottnak hitt Arcestratis is három napon át hánykolódik *loculus*-ában a tengeren (Hist. Apoll. 26). Clemens „osirisi“ sorsát már említettük. Nem kevésbé érdekes a mi szempon-tunkból Lukianos antiochiai presbyter legendája.²³ 311-ben Maximinus Daza elé hurcolják, de a szent minden csábítás és kínzás ellenében állhatatos marad egészen 312. január 7.-én bekövetkezett haláláig. „Egyesek szerint azonban, — olvassuk a legendá-ban,²⁴ — még élt, amikor a tengerbe vetették. A császár egy hatalmas követ köttetett a jobb-karjára, hogy soha fel ne bukkanhasson a mély-ségből. A tizenötödik napon a vihar egy del-nt vetett ki a partra, amely a hátán a szent holt-testét hordozta. Csak a jobbkeze hiányzott, amelyhez a követ kötötték. Voltak, akik azt állí-tották, hogy ez is előkerült, miután a kötél leoldódott róla, és összeesett a test többi részéi-vel.“ A kultusz megokolása így hangzik: „Amikor a delfin a holttestet kivitte a partra, tanítványai odafutottak és csókjaikkal borították el, majd eltemették és síremléket állítottak neki. Később Helena Nagy Constantinus anyja, különös tiszte-letben részesítette és templomot építtetett emlé-kezetére.“²⁵

Gondoljunk most vissza a kiindulásul szol-gáló orosz mesére: Olga menekül a gonosz Kas-csej elől; a halálos veszedelmet csak úgy tudja elkerülni, hogy „vízzé változik“, vagyis nem a mese nyelvén: belefűl a vízbe; ebből az állapotá-ból azonban van feltámadás, mégpedig a „vízzé nem változott“ testrészei keresztül, ha ezt valaki megkeresi és megtalálja; a mese hőséneki sikerül megtalálnia: egy magascsapó hullám kiveti a partra, csak meg kell csókolni, élő emberré válto-zik vissza.

Felmerül most a kérdés: a mesterségesen szét-vagdalt „motívumok“ hasonlóságának leszögezé-sénél túlmenőleg szabad-e az egységes, átgon-dolt, jelentéssel és értelemmel bíró orosz mese és a hasonlóképen nem pusztán „motívumokból“ ösz-szetevődő, mélyértelmű egyiptomi mythos között bármiféle összefüggést megállapítanunk?

Módszertanilag nézve a kérdést: ha pl. egy szibériai mesében előfordul a „természetfölötti fogantatás motívuma“, szabad-e Kunikével azt mondanunk, hogy ez a motívum már az Anubis-ról és Batáról szóló egyiptomi mesében is meg-található?²⁶ — Ugyanígy jegyzi meg Kunike „az elrejtett szív motívumával“ (Kascsej!) kapcsolat-ban, hogy ez is már Egyiptomban, ugyancsak

Anubis és Bata meséjében megvolt.²⁷ — De ezt olvashatjuk az Ememqut feleségének megszökte-téséről szóló korjak meséhez írott jegyzetében is (314, ad 57): „Das Motiv der Zerstückelung und des Sammelns der Stücke *findet sich bereits in der altägyptischen Sage von Osiris.*“ Ez a megállá-pítás így fogalmazva természetesen nem helyt-áll: amint az összehasonlító mesekutatás úttörői a világ valamennyi meséjének eredetét Indiában keresték, Kunike fogalmazása hasonlóképen hely-telen feltételezésből indul ki, t. i. abból, hogy bármiről legyen is szó, a régebbi, az ősi, az eredeti csak az egyiptomi lehet.

Ha az antik mediterrán kultúrák kisugárzását térképre vetítjük és pl. a gandharai graeco-budd-hista művészetre, a Kínában, Koreában és Észak-Mongóliában talált hellenisztikus korbelti emlé-kekre gondolunk,²⁸ eleve máris nem zárkozhattunk el annak lehetősége elől, hogy akár ezekre, de még inkább ezeknél lényegesen közelebb fekvő vidékekre nemcsak görög, syriai, vagy egyiptomi eredetű edények, textilneműek, kispasztikai tár-gyak, vagy pénzdarabok, hanem szellemi termé-kek, vallási elképzelések is eljuthattak.

Ami most közelebről az egyiptomi kultu-szoknak az orosz síkságon megfordult népek felé történő kisugárzását illeti, először is ne feledjük, hogy „a hellén genius egyik legutolsó istenalko-tása,“²⁹ Bryaxis kolosszális Sarapis-szobra, tehát az egyiptomi Osiris alakjának egyetemes igényű, görög megfogalmazása, amelynek ledöntésével Theo-philos alexandriai patriarcha 391-ben „a bálvány-imádás fejt“ (Ruf. 2, 24: *caput ipsum idolatriae*) vágta le, valószínűleg a Pontos vidékén tisztelt nagy alvilági istent, Darzalest ábrázolta és hogy „e vidéken az egyiptomi bronzszobrok sokaságát tarták fel, és az egyiptomi fajányszamulették Olbián, meg Pantikapaionon át a dél-oroszországi szarma-ták sírjaiba is eljutottak, ahol a halottak nyakába fűzött láncokon kerülnek elő.“³⁰ Ugyanígy mutat rá Dobrovits arra, hogy a Lagidák és a Sele kidák propagandája nyomán az egyiptomi istenek nem-csak a közvetlenül szomszédos országokba, hanem Babylonon keresztül még Indiába is elkerültek. Itt „a lótuszon ülő gyermek-Horus lesz a lótuszon ülő Buddha alakjának mintaképévé; a gyermekét

²⁷ Roeder, 89 —; Kunike, 304, ad 4. (Kiegészítésül:) L. még A Loepe orosz mesegyűjteményéből (Russische Märchen, 1941) a „Vom Zauberer Ohnetod und der Schönen Wassissa“-címűt (161) és hozzá a jegyzetet a 198. lapon a „Kascsej“ etimológiájáról és a mesealak egyiptomi vonatkozásairól.

²⁸ Csak találomra néhány adat, amelyet Szilágyi J. György szívességének köszönök: O. Kümmel, Neue Ausgrabungen in Korea und in der Mongolei. Arch. Inst. d. Dt. Reiches. Bericht über die 100-Jahrfeier 1929. 1930, 390 —; A. Ippel, Wirkungskräfte des Griechentums. Jahrb. d. Dt. Arch. Inst. 54, 1939, 611 —; H. Schaefer: Hellenistic Textiles in Northern Mongolia. Amer. Journal of Arch. 47, 1943, 266 — (az 1924 — 25-ös Kozlov-expedíció eredményeiről) stb.

²⁹ Fr. Cumont, Die orient. Religionen im röm. Heidentum. 1910, 92.

³⁰ Dobrovits, Egyiptom és a hellénizmus. Parthenon-tanulmányok 9, 1943, 47.

²² G. Roeder, Urkunden zur Rel. des alt. Aegypten. 1915, 165 —.

²³ L. Usener, Sintfluthsagen 169 —.

²⁴ Usener, 172.

²⁵ Usener, 174.

²⁶ Kunike, 313, a 49. sz. korjak meséhez írott meg-jegyzésben Roederre való hivatkozással: Urkunden 100. A „Két testvér“ meséjével kapcsolatos elvi jelentőségű kérdésekre vonatkozólag l. Dobrovits A.: Egyiptomi és antik széppróza. Antiquitas Hung. 2, 1948, 24 —.

tápláló Isis típusa él tovább a buddhista japán Kvannon istennő kultuszszobrában is.³¹ Különösen szemléletes az az áttekintés, amelyet Ebert a római pénzek limesen kívüli előfordulásával kapcsolatban állított össze: római pénzek kerültek elő nemcsak Ukrajna, hanem még Szibéria, Mongolia, Turkesztan és Kína területéről is. Ebert a Dél-Oroszországban kimutatható tömeges császárkori római importban annak bizonyítékát látja, hogy a szármata a folytonos háborúskodás özeptette is élénk kereskedelmi kapcsolatok tartottak fent a görög-római világgal.³²

Így feltételezhető (legfeljebb pontosan nehezen bizonyítható) az is, hogy a görög-római kereskedelmi és egyéb kapcsolatok során az orosz síkság lakóinak körében ismeretessé vált dolgok nem merültek feledésbe még a népvándorlás egymást váltó hullámainak lecsillapodása után, az itt meggyökeresedő szláv népek tudatában sem. B. D. Grekov mutatott rá pl. arra, hogy mikor a római birodalom növekedésével kapcsolatban római városok, erődök és garnizonok láncolata húzódott egészen az Azovi-tengerig, a római kultúra elemeinek befogad sára alkalmasnak mutatkozó délorosz vidék intenzív kereskedelmi kapcsolatokra lépett a római birodalom keleti provinciáival. Ezeknek a kapcsolatoknak a hatása tapintható ki pl. az orosz ürmértékrendszerben: az orosz „csetverik” nem pusztá fordítása a latin *quadrantal*-nak, hanem méretével is pontosan egyezik. Mind a két mérték 26 liternek felel meg, hasonlóképpen a két csetveriket kitevő *poloszmina* az 52 literes *medimnos*-nak.³³

Az kétségtelen, hogy a római birodalom Traianus-kori legnagyobb kiterjedése és a kievi orosz birodalom megalakulása közti századokban ezek a kapcsolatok nem lehettek mind g egyformán szorosak, de teljesen és huzamosabban sohasem szüneteltek. A kievi birodalom sem akkor kezdett érdeklődni Konstantinápoly iránt, amikor Olga hercegnő (950 táján), majd később (989) Nagy Vladimir megkeresztelkedett, hanem jóval előbb. Tudomásunk van IX. századi orosz vállalkozásról Konstantinápoly ellen, de már 911-ben kereskedelmi szerződést köt egymással a két állam, és ettől kezdve orosz segédcsoportok tűnnek fel a bizánci

hadseregben.³⁴ És ha Georgios Kedrenos bizánci történetíró (Hist. 2, 551) a Konstantinápolyban otthonos „skytha kereskedőkről” beszél, ez is csak azt mutatja, hogy a déloroszországi („skytha”) síkságról a fekete-tengerparti görög gyarmatok megalapítása óta folyamatosan áradt a gabona, a szörmeár, és a rabszolga és fordítva: a görög kereskedők nemcsak Hekataios és Herodotos korában kerestek olcsó nyersanyagokat, ill. piacot a görögországi készítmények számára. Ezek a gyarmatok részben túlélték a népvándorlás viharait, részben pedig állandóan pótlódtak, feltöltődtek azóta is. A Dnjepr-t a IX.–XI. században „görög folyónak” emlegetik,³⁵ de a görög kereskedők Kiev XII. századi aláhanyatlása után is ott éltek a régi görög gyarmatvárosokban és pl. Odjessza még a múlt században is szinte görög városnak számított!

Ami most a görög-keleti kereszténység elterjedését és meggyökeresését illeti, nyomaival az oroszország között a Fekete-tenger parti övezetében már Vladimir előtt, a IX. században is találkozunk. Kievben 940 körül keresztény templom állott, és Igor normann és kazár harcosai között is voltak keresztények.³⁶ A népszerű szentek és csodatevők legendái pedig még korábban eljuthattak a pogány keleti szlávokhoz. Így ismerkedhetek meg pl. Blasiusszal, a jószágot oltalmazó szent alakjával, alkalmasint bolgár közvetítéssel (Vlaszi), és kezdték tisztelni Volosz néven. Így lett a 316-ban mátyrhálalt halt kappadókiai püspökből a bizánci legendában először *βουων φρουρος* *μεγας* és *βουκολος*.³⁷ Majd a szláv pogányság *szkotij bog*-ja és mindmáig az orosz parasztlak állatainak védelmezője.

Nem kevésbé érdekes két antik ünnep, ill. népszokás továbbélésének vázlatos nyomkövetése a szlávok körében. A *Rosalia*-ra gondolunk, amelynek megelevenítésére, az újjászülető tavaszi természet örvendező megünneplésének érzékeltetésére W. Tomaschek³⁸ egy pindarosi dithyrambos-törödékre (75. Bergk⁴) és a Magna Mater bevonulásának lucretiusi ábrázolására utal. (2, 626—:

*aere atque argento sternunt iter omne viarum
largifica stipe ditantes ninguntque rosarum
floribus umbrantes matrem comitumque catervas.)*

Ez él tovább Nyugaton a pünkösdben (*Rosen-*

³¹ L. a régebbi irodalomból G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités alexandrines hors de l'Égypte*. Bibl. des Écoles Fr. d'Ath. et de Rome 33, 1884 és Dar-Saglio, s. v. „Isis” 577—; W. Drexler, *Der Kultus der ägypt. Gottheiten in den Donauländern*. Myth. Beiträge 1, 1890 és Roscher s. v. „Isis”, továbbá Roeder *Isis*-cikkét, RE 2113: „Von der Mündung der Donau und von Byzanz her wandert Isis nach Südrussland, das neuerdings ägyptische Altertümer liefert”. A Dél-Oroszország felé irányuló görög-római kereskedelmi kapcsolatokra vonatkozólag l. M. Ebert „Südrussland”-cikkét a *Reallexikon der Vorgeschichte*-ben, 13, 1929, 104.

³² Amm. Marc. 27, 5, 7, l. V. J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven*. I. Quellen. 1922, 12.

³³ The culture of Kiev Rus. 1947, 19: This exact coincidence both philological and quantitative cannot be explained as mere accident.

³⁴ L. St. Runciman, *Byzantine civilisation*. 1933, 282—; A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*. I, 1928, 337— és 389—; Byzantium. An introduction East Roman civilisation. Ed. by Baynes and Moss. 1948, 369—.

³⁵ L. pl. G. East, *An historical geography of Europe*. 1943, 219, vagy N. K. Gudzij, *Iszt. drevnej russzkoj lit.* 3, 1945, 156.

³⁶ *Mansikka*, 32— és 391.

³⁷ *Mansikka*, 388. Szent Miklósról: *Mansikka*, 392—, Meuli, 161, Traianus alakjának továbbélésére: *Mansikka*, 283— és 397—; Haase, 38— és 122—; B. O. Unbegaun, *La religion des anciens Slaves*. „Mana” 2, 1948, 404.

³⁸ Über Brumalia und Rosalia. SBWien, Phil.-hist. Kl. 60, 1868, 355.

sonntag, pascha rosata, pascha rosarum)³⁹, míg a ρουσάλια-t a keleti egyház hivatalos képviselői nem egy alkalommal kényszerültek eltiltani, mint kárhozatos és erkölcstelen, pogány népmulatságot. Miklosich, aki a *Rosalia* szláv vonatkozásait vizsgálta, jó példának mondja ezt arra, hogy „a kereszténységben még meg nem gyökerezett népek eredetileg keresztény kifejezésekkel pogány fogalmakat jelölnek“. (387) Hiába bélyegezte az egyház ἔργον ἀνόσιον-nak és „a keresztényi élettől idegennek“ (τοῦ τῶν Χριστιανῶν βίου ἀλλότριον)⁴⁰ a *Rosalia*-ρουσάλια Bulgáriában csak úgy, mint egyéb szlávoklakta területeken, maradt annak, ami a kereszténység előtt volt: vidám tavaszi ünnep; az eredetileg latin név pedig érdekes módon összekapcsolódott a hasonló hangzású *ruszalki* (víziszellők, tulajdonképpen a vízbefulladt és tisztátalannak, ártónak hitt halottak) ősi pogány kultuszával.⁴¹

Még szélesebb körben terjedt el az újévi *Kalendae* megünneplése az egész római birodalomban. Libanios az ἑκφρασις Καλανδῶν-ban (ed. Foerster 8, 472) megkülönböztet házi, városi és népünnepeket, de a *Kalendae* mindezeknél általánosabb: μίαν δὲ οἶδα κοινὴν ἀπάντων ὁπόσοι ζῶσιν ὑπὸ τὴν Ῥωμαίων ἀρχήν.⁴² Nyomaival nemcsak a mai román nyelvterületen találkozunk, a délfancia *chalendal*-tól a romániai *carindariu*-ig, hanem rábukkanunk a magyar középkorban is (itt „a romanizált dunántúli városok és pásztorok adhatták át a kereszténnyé lett szlávoknak és egyéb töredéknépeknek“),⁴³ ahol a „koledálás“ a „regöléssel“ fonódik egybe, de megtaláljuk mindenütt a szlávoklakta területeken is. Sorsa ugyanaz, mint a Rosaliáé: az egyház nem tud gátat vetni a féktelen kicsapongásokra ürügyül szolgáló ünnepnek. Az egyházi kapcsolat helyenként előcsillan: az orosz *koljada*, vagy *koljadka* „karácsonyi ének“ értelmében nyilván erre mutat,⁴⁴ de a „*koljada*“ uralkodó vonása mégis a latin *Kalendae*-t Rómában is kísérő vigasság, álarcos mulatság, az egyház ak nem tetsző vaszkos szórakozás maradt. Hiába nyilvánítják az ünnepet a *ruszalija*-val együtt „ördöginek, istentelennek“, Karácsony estéjén Moszkva utcáin csak úgy, mint a legkisebb falvakban „*Kaleda!*“ hangzik, tréfás menetek vonulnak fel.⁴⁵

De *koljada* nemcsak népszokás, hanem megismerés, mint Szent Koljada, isteni alakként is szerepel. Az „elvesztése“ miatt való sírás,

³⁹ L. Fr. Miklosich, Die Rusalien. Ein Beitrag zur slav. Mythologie. SBWien, Phil.-hist. Kl. 46, 1864, 386—.

⁴⁰ Demetrios Chomatianos XIII. századi bulgáriai érsek rendelkezéseit l. Miklosich, 389.

⁴¹ L. még Tomaschek, 371; Mansikka, 96—; Dm. Zelenin, Russ. Volkskunde. 1927, 368 és 392; Unbegaun, 433.

⁴² L. P. Caraman cikkét: Substratul mitologic al sarbatilor de iarna la Romani și Slavi. Contribuție la studiul mitologiei creștine din orientul Europei. Arhiva 38, 1931, 358—; a Libanios-hely: 385.

⁴³ Kardos Tibor, Középkori kultúra, középkori költészet. 1941, 35.

⁴⁴ L. Zelenin, 376.

⁴⁵ Az adatokat l. Mansikka, 235; 239; 251— stb., Unbegaun, 432, Tomaschek, 362.

majd a „megtalálása“ miatti örvendezés egyéb orosz hagyományokon (Kupalo, Kosztroma, Jarilo) kívül, Osiris, Tammuz, Attis, vagy Dionysos ünnepeire is emlékeztet.⁴⁶ Az egyik régi évkönyv pedig az ősi istenek (Perun, Volosz, stb.) sorában Koljadát is említi, „akinek tiszteletére december 24-én utálatos ünnepet ülnek; az ördög még most is, Krisztus urunknak áldott születése és a bálványok kipusztulása után, megmaradt az esztelenek emlékezetében; ennek az ördögnek az emlékezetére gyülekezik össze az együgyű nép larácsony estéjén és énekel bizonyos énekeket, amelyek Krisztus születését megemlíti ugyan, de inkább a Koljada nevű ördögöt magasztalják.“⁴⁷

A *koljada* — *Kalendae* összefüggését továbbvezetve ne felej. kezünk meg a római újévi ünnepek (nemcsak a tulajdonképeni *Kalendae*, hanem a januári 3.-i császári ünnep, a *vota publica*) egyiptomi vonatkozásairól sem: a nagy közfogadalom egybeolvadt a *navigium Isidis*-szel (πλοιαφείσια). Augustinus sem véletlenül rohan ki egyik újévi beszédében (197, P. L. 38, 1022) az egyiptomi istenek ellen. *Dies Aegyptiacus*!⁴⁸

Láthattuk az eddigiekből, hogy az antik mediterrán vallási képzetek a Fekete-tenger északi partja fölött elterülő földekre igenis elkerülhettek. Megszakítatlan továbbélésüket is sikerült bemutatnunk. Ezzel természetesen nem akarjuk mondani, hogy ez az általánosabb eset, mely egyenrangú félként szerepelhet a kereszténység felvétele meginduló bizánci kulturális és egyéb hatások mellett. Szó sincs róla! Éppen csak Bizánc évszázadokra döntő jelentősége mellett a „kontinuitás“ feltételezésének lehetőségét is meg akartuk villantani a nélkül, hogy ezt bármiféle vonatkozásban túlértékelnők. Tisztában vagyunk azzal, hogy Kiev nem második Athén, vagy második Róma, hanem „második Konstantinápoly“ volt⁴⁹ és így válhatott a XI. századi német krónikás szavai szerint „Görögország — vagyis a keresztény Kelet — ragyogó ékességé.“⁵⁰ A döntő hatást a kievi birodalom a bizánci keresztény kultúrának köszönheti, vallását, irodalmát, művészetét hosszú századokra ez határozza meg.

Most még arra keresünk választ, hogy a fejtegetéseink kiinduló pontjául és alapjául szolgáló mesemotívumokkal rokonnak felismert egyiptomi elemek nem juthattak-e Oroszországba a bizánci hagiografiai, vagy akár világi, szórakoztató irodalom hajszalcsövein keresztül?⁵¹ Gondolunk pl. az apo-

⁴⁶ L. Haase, 110—.

⁴⁷ Mansikka, 117.

⁴⁸ V. ö. Dobrovits, Egyiptom és a hellénizmus. 63, és továbbá még: Die Kontorniaten. 1943, 37, 3.

⁴⁹ Gudzij, 8. Az újabb szovjet kutatás irányítja figyelmünket arra a tényre, hogy egyes esetekben nemcsak Bizánc, hanem az antik görögség kapcsolatát is kézzelfoghatóan kitapinthatjuk a régi orosz kultúrával, l. V. D. Blavatszkij, Iszkussztvo szevern. Pricsernomorja anticsonoj epochi. 1947, 4; III—; Chersonesos középkori továbbéléséről: 20.

⁵⁰ Gudzij, 9.

⁵¹ „Vieles kam auf dem Wege über das alte Byzanz nach Russland, vor allem Märchen mit legendenhaftem Hintergrund“: Löwis of Menar, XIV.

krif legendák útjaira, amelyek nemcsak írásban, hanem a szentföldi zarándokok kezén, a folytonos kereskedelmi, katonai és politikai kapcsolatok révén is hamarosan otthonra találtak az orosz birodalomban és rövidesen kibővültek az orosz szentek (pl. Olga hercegnő!) életrajzaival is. (Itt említem meg, hogy a nyilván aitiológiai Olga—Volga népetymológia igen régi keletű lehet: a Njesztor-krónikákban felváltva, megkülönböztetés nélkül szerepel a két név.) Symeon Metaphrastes kom- ilációja a XI. században kedvelt olvasmánnyá vált Oroszországban is; a hónapok sorrendjében elrendezett, tanítójellegű novellisztikus legendák gy- jteménye egyre gyarapodott.⁵² A bizánci Πατερικά műfaja nagy népszerűsége tett szert, de valamennyi novellagy- jtemény közül leginkább az *Egipjetszkij patjerik*-et olvasták, amely anyagát legnagyobb részben a helenopolisi Palladios 420 körül írott *Historia Lausiaca*-jából merítette. Ez pedig első részében kizárólag egyiptomi vonatkozású épületes történeteket foglalt magában. De hamarosan eljutott Oroszországba Malalas, Georgios Synkellos és Georgics Hamartalos krónikája, Kosmas Indikopleustes topografiája, Iosephus Flavius „Zsidóhad járata“, az „Alexandria“ és a Di genes Akritasról szóló X. századi bizánci regény fordítása is. Mindezt kiegészítette az az irodalom, amely a Palesztinát, az athosi kolostort és Konstantinápolyt járó zarándokok utazásai nyomán keletkezett.

Így került el pl. Oroszországba Bizáncon keresztül Rhampsinitos egyiptomi meséje, „a mestertolvaj“, amelyet Herodotosból ismerünk.⁵³ Többet mond ennél számunkra az a felismerés, hogy a makacsul továbbélő egyiptomi vallási elképzelések az egyházatyákat állandó kirohanásokra és csufolóó megjegyzésekre készítették, melyeknek visszhangja még a szláv átdolgozásokban is észlelhető. Így olvasunk pl. a „*Chrisztoljubec*“-ben azokról a keresztényekről, „akik két hitet vallanak és a fokhagymát istennek tartják,⁵⁴ de még rikitőbb szí- nekkel festi a pogány „ocsmányságokat“ a Szt. Gergely prédikációját magyarázó egyházi író⁵⁵: „Az átkozott Osiris születéséről a szaracén könyvek azt mondják, dass er nicht durch die rechte Öffnung durchgegangen ist, sondern durch die stinkende.“ Nem létező ellenfelet nem szoktak így gyalázní: ha nem is az élő kultuszban, de a szekularizálódott vallási elemekkel operáló világi irodalomban ép elég kifogásolnivalót találhattak, sőt akárhányszor még az elfogadott és hivatalosan terjesztett szent történetekben is. Hiszen pl. Onuphrius (Un- nofer,

⁵² Gudzij, 49—. A régi vallásos orosz hagyomány forrásaira és továbbélésére vonatkozólag l. L. Calmann összefoglalását: *Altrussische Heiligenlegenden*. 1922, 112—.

⁵³ 2, 121. A mese orosz változatát közli Löwis of Menar, 49. sz., „genealogiáját“ l. Braun S. összeállításában: A népmese. 91—; másik „orosz“ változatát „Die russische Finettee und die russische Galethee“ címmel P. Zaubert „*Deutsche Märchen seit Grimm*“ c. gyűjteményében, 1, 1922, 216—.

⁵⁴ *Mansikka*, 150.

⁵⁵ *Mansikka*, 165.

„das gute Wesen“), Thébai Szent Paulus és Catherina (Hathor!) legendája sem egyéb, mint egyiptomi mythosok keresztény változata.⁵⁶ Különben Isis melléknevei között is olyanokat találunk, mint *Mu* („a víz“), *Quobhe nofrit* („a jóságos Nilus-folyó“)⁵⁷ — ami nemcsak Osirisszal való szoros kapcsolataira mutat, hanem elfogadhatóbbá teszi azt is, hogy az orosz mesében Olga szenved el Osiris πάθημα-ít. A „*raszprekraszaja*“ Olgával összevethetjük Isis πάγκαλος jelzőjét. (CIG 5113.) Nem azonosság, de az összekapcsolást elősegítő érintkező felület az orosz mese és az egyiptomi mythos között az is pl., hogy a mély gyásznak és a túlradó örömnök az Isis-kultuszban megjelenített változásai Olga sorsában is felfedezhetők.⁵⁸

Apollonius története is, melynek „osirisi“ rokonságát már láttuk, moralizáció nélkül bár, de bekerült a középkori *Gesta Romanorum* gyűjteményébe, és így fordításban az orosz közönség is olvashatta.⁵⁹ A *Historia Apollonii* motívuma (Antiochus bűnös vonzalma leányához) az Osiris-mythosnak megfelelő vonásaival egybeforrva egy modern georgiai népmese témája.⁶⁰ Az egyik kaukázusi mese pedig meglepően egyezik Anubis és Bata történetével.⁶¹

Az orosz mesékben nem ritkán felbukkanó egyiptomi nevek (pl. Kleopatra királykisasszony Löwis of Menar gyűjteményének 53. darabjában, melyhez a kiadó is egyiptomi párhuzamokat említ: XX.) végeredményben nem sokat mondanak; nem állapíthatunk meg semmiféle kapcsolatot az egyiptomi és a szláv istenek között abból sem, hogy pl. egyiptomi hagyomány szerint Isisnek Osiris sorsa miatt a Nilusba hulló könnyei ől indul meg a folyó áradása,⁶² míg egy kievi hagyomány szerint Perun, mikor ledöntötték, könnyezni kezdett, mire a Dnjepr kilépett medréről.⁶³ Éppen csak befejezésül szeretnénk bemutatni egy XVIII. századi ponyvából való orosz mesét, amelyet Löwis of Menar is közöl (55. sz.) Ebben három királyfi indul szerencsét próbálni. A két nagyobbik elhald hajújával a tengerben úszó koporsó mellett, a legkisebb pedig megszánja, felveszi és a legközelebbi parton eltemetteti. A temetés után megjelenik a hálás halott (322): „*Ich heisse Iwaschka, Weisses Hemd, und war ein grosser Ketzer. Meine Mutter erkannte, dass ich den Menschen durch meine Ketzerei viel Schaden tat. Sie liess diesen Sarg anfertigen und, nachdem man mich hineingelegt hatte, den Deckel auflegen und die Ritzen*

⁵⁶ Drexler, Roscher ML s. v. „Isis“ 428.

⁵⁷ L. Drexler, 456.

⁵⁸ Egyéb egyiptomi elemek a szlávság vallásosságára vonatkozó források között: *Mansikka*, 166—.

⁵⁹ L. Katona Lajos bevezetését Haller János *Gesta Romanorum*-fordításának kiadásához, RMK 18, 1900, 91.

⁶⁰ „Le garçon aux cheveux d'or.“ Közli és fejtegeti I. Frank-Kamenetzki, Über die Wasser- und Baumnatur des Osiris. Arch. für Rel.-wiss. 24, 1926, 236—, Kerényi, Romanlit. 237, 34.

⁶¹ Ehhez gyűjtött párhuzamokat az európai folklore-ból M. Burckhardt, Zeitschr. für äg. Sprache 50, 1912, 118—.

⁶² Drexler, Roscher ML s. v. „Isis“ 456.

⁶³ I. Novikov, Puskin v izgnaniji. 1947, 183.

verstopfen, und den Sarg mit eisernen Reifen beschlagen. Danach aber verfluchte sie mich und warf mich ins Meer. Und auf dem Meere schwamm ich länger denn zwei Jahre herum, und niemand nahm mich auf. Jetzt jedoch dank ich dir auf den Knieen für meine Rettung und will dir ewiglich ein treuer Diener sein und in allen Fährlichkeiten helfen.“ Ha hitvédelmi és nevelő céllal átfórmálva is, de sikerültebben fel sem támadhatott volna — az Osiris-mythos.

Az „osirisi“ mese- és legendaalakok közül már csak Clemens hiányzik. A Breviáriumban olvasható legenda szövegében már feltűnt Traianus neve, és az, hogy a császár a mátyrt a Fekete-tenger túlsó partjára (*trans mare Ponticum in solitudine urbis Chersonae*) száműzte. Itt vetették a tengerbe, itt történt a csoda is: a tenger visszahúzódott, és a keresztény hívők egy márványkópólnát láthattak, benne pedig a mátyr kőkoporsóba rejtett holttestét. A legendának ezzel a változatával érintkezik az az orosz népi hagyomány, amely szerint Szűz Mária nem más, mint a tengeri *vodjanoj* legidősebb leánya, *Marja morevna*, vagy *morszakaja carevna*. Ott él a kék tengerben, amelyből a Bujan nevű égi sziget kiemelkedik. Ez az óceán a tengerek

anyja, erre épült Klim (Clemens) római pápa szobornaja *cerkovj*-a (oikumenikus egyháza), és ebben a templomban van az ereklyetartó, amely Clemens pápa csontjait magábazárja.⁶⁴

*

Hermes Trismegistos vígasztalan jóslata szerint (Ps.—Apul. Asclep. 24) az alexandriai Serapeion ledöntése után „Egyiptomot elhagyják istenei, és a halottak országává változik. Vallásából nem maradt egyéb, mint mesék, melyekben senki sem hisz, és csak a kőbemetszett szavak beszélnek a bevándorló barbárokknak az elmúlt idők jámborságáról“:

... linqueturque Aegyptus, terraque, sedes religionum quae fuit, viduata numinum praesentia destituetur. . . . Tunc terra ista sanctissima, sedes delubrorum atque templorum, sepulcrorum erit mortuorumque plenissima. O Aegypte, Aegypte, religionum tuarum solae supererunt fabulae eaeque lapidibus incisa tua pia facta narrantibus.

Borzsák István

⁶⁴ L. Hacs, 148; Calmann, 95.

ВОЛЖСКИЙ МИФ ОЗИРИСА

В рассказе В. Смирнова „Открытие мира“ есть „сказка о счастливой палке“ (Москва 1948, 61—67 стр.). Эта сказка в приведенном варианте не встречается в числе известных нам сказок, но носит самые характерные черты мира русских сказок. Значение ее, несмотря на включение в рассказ можно понять, логика есть. Впрочем очень мало сказок, которые в устной традиции сохраняют в логическом порядке и без изменения все подробности связанного содержания. Вместо обычных в сказках трех братьев, например, говорится только о двух, тройное повторение тоже запутывается, но повесть все же толковая, целая и несомненно оригинальная, но только измененная народная сказка.

Содержание ее можно кратко изложить следующим образом: красавица Ольга бежит от злого Кощея; смертельную опасность она может избежать лишь в том случае, если с помощью „Водяного“ „превратится в воду“, просто говоря: „утопится в реке“, (и так из Ольги стала Волга). Но Ольга может воскреснуть, стоит только найти среди многих „чертовых пальцев“ ее палец, не превратившийся в воду потому, что на нем было кольцо с крестом. Герою сказки удастся найти палец: высокая волна выбросила его на берег, герою стоит только поцеловать и палец превратится в живого человека.

Мотивы, анализируемые в сказке, с одной стороны, указывают на следы, ведущие к общему

(русскому) миру сказок, с другой стороны — разоблачают родство с египетским мифом Озириса. Ольга так же как и преследуемые герои греческо-римского мира, только тогда окончательно избавится от преследователя, если утопится в реке и даст ей свое имя (Ольга — Вольга — народная этимология), как например Икар, Элле, Тиберин или Тразимен и многие другие действующие лица классической мифологии. В дальнейшем в обсуждение вопроса надо ввести весь комплекс „прыжка Левкадского“ и мистического „исчезновения“.

И труп Озириса река уносит в море, волна выбрасывает его на берег. Изис вскрывает гроб и покрывает поцелуями своего мертвого мужа. Неумолимый Тифон разрезает труп Озириса на куски, но Изис идет на розыск и πλῆν τῶν αἰδοίων находит. Божества Озириса достигает каждый египетский мертвец, главным образом тот, кто утонул в воде (ποταμοφόρητοι), как например загадочно исчезнувший „озирисский“ Антиноос. Миф Озириса живет и в мученичествах апостола Матвея, папы Клементя и пресвитера Лукяна. Но в виде секуляризованного религиозного рассказа встречается и в средние века в нескольких вариантах (*Gesta Romanorum*), даже в новых временах находим их следы (например: Goethe „Wilhelm Meisters Lehrjahre“).

Проблема является в том, что можно ли установить какую-либо связь — помимо установления

сходства „мотивов“, зарегистрированных в специальной литературе — между русской сказкой с обдуманым значением и глубокомысленным египетским мифом, составленным подобным образом не из пустых „мотивов“?

Если излучения античных средиземноморских культур монтируем на карту и думаем об эллинистических памятниках гандарского греческо-буддийского искусства, найденных в Китае, в Коре или в Северной Монголии, не можем воздержаться от мысли о возможности, что и в края, находящиеся гораздо ближе, могли попасть не только посуда, текстиль и предметы мелкой пластики, происходящие из Греции, Сирии или из Египта, но и умственные продукты и религиозные представления того же происхождения.

Жители южно-русской низменности не забывали то, с чем они познакомились путем греческо-римских торговых и других связей и все это жило в сознании тех славянских народов, которые стали оседлыми там же, после переселения народов. Греков, например, доказывает прямое продолжение традиций в русской системе мер, а Блаватский устанавливает влияние греческого искусства в южно-русских краях и до сегодняшнего дня. Черноморские греческие колонии пережили переселение народов, и в течение средних веков постоянно поддерживали связь с греческой родиной, т. е. с греческими церковными центрами. Писатели IX—XI века называют Днепр „греческой рекой“. Через восточно-греческую церковь познакомилась Россия, например, с фигурой святого Блазия, охраняющего скот и стала почитать его под именем Власий-Волоса: таким же образом стал из $\beta\omicron\upsilon\nu$ $\phi\rho\upsilon\rho\omicron\rho\varsigma$ $\mu\epsilon\tau\alpha\varsigma$ византийской легенды „скотий бог“ языческих славян, который остался и поныне

покровителем скота русского крестьянина. Так превратился в языческого бога и другой христианский святой, например св. Николай и так же стал Траян богом славян. Подобное мы видим на примере двух античных праздников, вернее народных обычаев славянства: веселый, весенний античный праздник (Rosalia). Несмотря на все запреты церкви этот праздник распространился и остался на славянских территориях и интересным образом слался с языческим культом подобного созвучия „Русалок“. А „Kalendae“ сохранились не только как „рождественская песня“ (Коляда) и маскарад не нравящийся церкви, как грубое развлечение, но и живет, как божественная фигура св. Коляды.

Мы видим, что египетский миф, путем непосредственной (античной) пропаганды или же в виде рассказа египетского происхождения, при посредстве Византии мог проникнуть в Россию и существовать там веками. Например то, что мотив „Historia Apollonii“ слившийся с мифом Озириса появляется в одной современной грузинской народной сказке, свидетельствует только об упорной дальнейшей жизни эллинистическо-египетского сюжета на таких территориях, где на первый взгляд не предполагали.

Впрочем, в русских сказках нередко встречаются египетские имена, или намеки, которые конечно только доказывают, что в византийских рассказах встречается много египетского материала. Пятьдесят пятая сказка собрания Люиса оф Менара, однако так сходна с мифом Озириса (только в христианской переработке), что и родство истории Ольги с мифом Озириса не должны считать сомнительным.

Иштван Боржак