

ANGELO BRELICH

## A „MEGHALÓ ISTENEK” PROBLÉMÁJÁHOZ

*Előadás a Nyelv- és Irodalomtudományi Osztály és az Ókortudományi Társaság  
1961. április 10-i felolvasó ülésén*

A „meghaló istenek” kifejezés rosszul hangzik fülünknek, s aligha csak azért, mert egy angolul képzett szakkifejezés (*dying gods*) szolgai fordítása. Rosszul hangzik, gondolom, merőben tartalmi okokból is: a meghalás pillanatnyi folyamat, míg annak, amit istenekről mondunk ki, rendesen állandó jelleget tulajdonítunk. Még „halott istenek”-ről is könnyebben esnék beszélni, vagy esetleg „meghaló és föltámadó” istenekről, mert még ebbe az utóbbi kifejezésbe is beleérthetünk valami állandót, akár egy egyszer s mindenkorra bekövetkezett feltámadottsági állapotot, akár a meghalás és feltámadás állandó egymást váltogató visszatérését. De mindezekben a kifejezésekben, mint hamarosan látni fogjuk, valamivel *több* lenne, mintsem azok a tények megengedik, amelyekkel ez alkalommal szeretnék foglalkozni.

A *dying god* kifejezés — mint ismeretes — J. Frazer nagyszabású munkájából, a *Golden Bough*-ból ment át a köztudatba, s mint ez gyakran elő szokott fordulni, az eredeti frazeri elgondolás — elterjedésével egyidejűleg — mindinkább le is egyszerűsödött. Pillanatnyilag számunkra nem is fontos visszaállítani Frazer fölismerését a maga összefüggéseibe és pontosan fölmérni benne azt, amit a nagy elődnek, W. Mannhardtnak köszönhetett s azt, ami ezzel szemben új volt benne; a tudománytörténetben nem is éppen könnyűek az ilyen elemzések, mert a régi szerzőknek maguknak nem volt meg a distanciájuk ahhoz, hogy saját gondolatukat pontosan elhatárolják elődjeikétől és kortársaikétól, eredeti fölfedezéseik egy része gyakran a sorok közt marad, míg amit tudatosan átvesznek másoktól, azt is öntudatlanul legalább egy-egy árnyalatban átalakítják. Frazer mindenesetre nemcsak anyagban bővítette és számos új oldalról kísérelte meg igazolni Mannhardt vallástörténeti és folklorisztikus interpretációinak alapgondolatát, amely szerint a legváltozatosabb rítusokban és népszokásokban a vegetáció sorsával, fejlődésével, elhalásával, újjászületésével való törődés fejeződnék ki, hanem össze is kötötte ezt az angol etnológia akkor már néhány évtized óta módszeresen gyűjtött eredményeivel, evolucionista irányával és saját legelső eredeti érdeklődésével, amely a primitív királyság intézményének mágikus és vallásos eredetére irányult. Mindez azonban — s így épp elsősorban az a vonatkozás, amelyet Frazer fejlődés-

történeti alapon fölvelt a termékenységet biztosító király rituális megöletése és egyes istenek halálmítosza közt, lassan háttérbe szorult és elvált attól a gondolattól, amely az általa képzett *dying god* kifejezés alatt évtizedekre átment a vallástörténeti irodalomba. Ebből a gondolatból mindössze — mondhatjuk, szegényesen — ennyi maradt: a meghaló istenek a vegetációnak — esetleg pontosan: a gabonának — a sorsát jelenítik meg; évről évre a természet kihal, a sivár mezők látása a természeti törvényeket még nem ismerő primitív népekben a katasztrófa benyomását keltik: a termékenységet előidéző szellem vagy démon vagy isten eltűnt, meghalt; a megrázó élmény nagyszabású siratási ünnepekben nyer kifejezést. De évről évre a vegetáció újra kihajt s az ember elsöprő örömmel köszönti az isten feltámadását. Ez a minduntalan újra meg újra lejátszódó nagy természeti dráma lenne az alapja megszámlálhatatlan sok vallásos képződmény — szertartások és mítoszok — között azoknak az istenalakoknak is, amelyeknek haláláról tud a hagyomány: Adónis, Attis, Osiris a frazeri munka két kötetének címét is szolgáltatják.

Frazer elmélete, különösen ebben a leegyszerűsített alakban, rendkívüli hatást gyakorolt századunk első évtizedeiben a vallástörténeti tanulmányokra, sőt alapgondolatai még a mai vallástörténetben is, legalább ennek konzervatívabb irányú képviselőiben, bőséges visszhangra találnak. Közben azonban a kritika több oldalról is kikezdte a *Golden Bough* szerzőjének tételeit. Nemcsak arról van szó, hogy ezeknek egész elméleti kerete — az a *naïv* evolucionizmus, amelyre épültek, s amely az emberiség egész kultúrtörténetének alkotásait mint primitív tévhitek csökönys továbbélését ítélte meg — ma már végérvényesen elintézettnek tekinthető; nemcsak arról tehát, hogy ma már nem igen vagyunk hajlandók az óegyiptomi Osiris-kultuszt vagy az eleusisi misztériumokat ugyanegy síkra helyezni az aratási, pl. az utolsó kévéhez fűződő népszokásokkal, mint primitív mágikus eljárások pusztá maradványait. Az alapelvek mellett egyes, Frazer előtt még, a tudományos ismeretek ötven évvel ezelőtti fokán, bizonyosnak látszó tények is meginogtak. Ezek közül legyen szabad csak kettőt röviden említenem. Frazer köteteim-adó meghaló istenei, akik a vegetációval együtt tűnnek el a földről, hogy az új vegetációval újra megjelenjenek — mint kiderült — nem felelnek meg a rájuk kiszabott feladatnak. Osiris például egyáltalában nem tér vissza oda, ahonnan a halál kiragadta: igaz, bizonyos értelemben föltámad, de a másvilágon — mint halhatatlan halott — a halottak ura és előképe, míg az élők világában, királyi trónjára fia és utódja, Horus lép. Attisról tulajdonképpen egyetlen adatunk sincs, amely föltámadására célozna. És a babylóni Tammuz esetében, akitől a szíriai Adónis aligha választható el teljesen — eltekintve attól, hogy ez utóbbiról híján vagyunk eredeti, vagyis már nem a hellenisztikus kultúrához tartozó adatoknak — hasonló a helyzet: föltámadását csak a vegetációs démon konstrukciója alapján posztulálták a vallástörténészek. — A másik bizonytalanná vált bizonyosság, amelyre céloztam, az, miszerint minden halállal

és föltámadással kapcsolatos vallásos jelenség mögött a vegetáció sorsát kellene látni. A vallástörténeti fenomenológia ismer még legalább *egy* nagy összefüggést, amelybe a halál és a feltámadás éppoly joggal beletartoznak: az iniciációra gondolok. Nemcsak erőszakolt hipotézis lenne az iniciációban lefolyó halál- és újjászületésritust a vegetáció sorsának mintájára visszavezetni, hanem egyszerűen kimutatható tévedés is: mert az iniciációban ez a rítus már azoknak az ősi vadász kultúráknak a fokán szerepel, amelyeket a vegetáció sorsa igen kevésbé érdekelt.

Nemrég, pontosan 1958-ban jelent meg a kiváló orientalistának, Henri Frankfortnak egy posztumusz írása — egy 1949-ben elhangzott előadás szövege — amelyben a frazeri meghaló istenek teóriájával szemben foglal állást. Frankfort eleve elhibázottnak és veszedelmesnek tart minden olyan vallástörténeti összehasonlítást, amely több komplex jelenséget — az adott esetben: több komplex istenalakot — egyetlen közös vonás alapján (mint esetünkben a meghalás) — közös eredetre igyekszik visszavezetni. Tanulmányának célja azt kimutatni, hogy ha Osiris, Tammuz, Adonis, Attis és a görög istenek közül Persephoné és Dionysos, mítoszaik szerint, csakugyan mind meg is hálnak, valójában ez az egy — merőben a meghalás elvont fogalma alapján közösnek ítélt — motívum történetünkben nem akadályozza meg, hogy mindegyiküknek egészen önálló jelentése és szerepe legyen az egyes vallásokon belül, amelyekhez külön-külön tartoznak. Kritikájában Frankfort még el sem megy odáig, ameddig az előbb mondottak alapján elmelehetett volna, s megengedi, hogy a vegetáció évszakváltozásokhoz kötött sorsa a meghaló istenek képzetének objektív alapja — amelyből, szerinte, ez a képzet önállóan is létrejöhetne e különböző kultúrákban —, de erőteljesen rámutat arra, hogy ez a közös alap semmi jelentékeny befolyással nincs az illető isteneknek minden egyes esetben más, az egyes kultúrák jellegétől meghatározott alakjára. A „meghaló isten” fogalma tehát eszerint nem lenne egyéb, mint egy történeti szempontból értéktelen absztrakció.

Mindezek után úgy tűnik föl, hogy a frazeri építményből kő kövön nem marad s az egész *dying god*-kérdést nyugodtan ki lehetne kapcsolni a vallástörténeti kutatásból. Mindemellett nem egy tapasztalat szoktatta már a kutatókat ahhoz a gondolathoz, hogy a legnagyobb tévedések mögött is rejlik valami ki igazság-mag, s hogy a valamikor nagy sikerű s azóta nemcsak divatjamúlt, de pontosan meg is cáfolt elméletek sem voltak teljesen légből kapottak. Ezért nem egészen reménytelen a meghaló istenek problémáját újra fölleveníteni.

Megkísérhetünk talán a bonyolult kérdéshez egy más oldalról közeledni. Abból a témából szeretnék kiindulni, amelyre az utóbbi években kutatásaim nagy része összpontosul: a politeizmusból, amelyet mint sajátos vallásformát igyekszem mind strukturális jellegében, mind történeti kialakulása szempontjából az eddigiéknél pontosabban megragadni. A görög szavak-

ból gyártott politeizmus szó és jelentése mindenki előtt ismeretes: olyan vallástípust jelent, amely több isten létét tételezi föl. Épp ezért már magában a szóban ott érezzük a vonatkozást egy ellentétesnek tűnő vallástípusra, a monoteizmusra, amelynek központjában viszont az egyetlen isten léte áll. Politeizmus és monoteizmus a köztudatban és közhasználatban valóban leginkább mint ellentétes fogalmak szerepelnek, s úgy tűnik, mintha — az ateizmussal együtt — valóban ki is merítenének minden lehetőséget: vagy több isten van, vagy egy, vagy egy sincs — a logika síkján semmiféle más megoldás nem lehetséges. Ez pontosan így is van, nincs mit róla vitázni, csak éppen hogy az egész kérdés, amelyre a tiszta logika nem enged meg más választ, mint az említett hármát, már eleve föltételez egy fogalmat — az isten fogalmát — amely nem logikai eredetű s amely egyáltalában nem olyan természetes, mint ahogyan évezredek megszokás alapján gondolhatnánk. Először is, mint már ezt több alkalommal hangsúlyoztam, már abból is zavarok származnak, hogy ugyanazt az „isten” szót használjuk a monoteista és a politeista vallásokban tisztelt lényekre vonatkozólag, holott ezek közt alapvető különbségek vannak: olyan istenből például, amilyen a monoteista vallások középpontjában áll, semmiképpen sem lehetne több, mint *egy*: hová lenne különben az ilyen isten mindenhatósága? Több különböző, tehát különböző gondolattal, akarattal rendelkező isten elkerülhetetlenül gátolná egymás hatalmát. De a mindenhatóság nem az egyetlen és nem is a legfontosabb megkülönböztető vonása a monoteisztikus vallások istenének azokkal a lényekkel szemben, akiket a politeisztikus vallásokban is ugyanazzal az isten szóval nevezünk — a két eset közül legalábbis az egyikben helytelenül, bár természetesen történetileg magyarázható okokból. Ezúttal nem térhetek ki erre a kérdésre, amely messze vezetne témánktól: az „isten” szó és fogalom, mint minden történeti produktum, magában hordozza sokféle eredetének és többévezredek sokféle használatának nyomait, amelyeket csak tüzetes elemzéssel tudnánk megvilágítani. Az azonban, ami itt most közelebbről érdekel, épp ellenkezőleg, néhány olyan vonás, amelyet egyaránt megtalálunk mind a monoteista, mint a politeista vallások egyébként lényegesen különböző isteneiben: mind a kétféle istennek hívőik többek közt halhatatlanságot tulajdonítottak és képességet arra, hogy az ember vagy a világ sorsába bármikor beleavatkozzanak. Ha azonban, most minden egyéb közös vonástól el is tekintve, a két most említett tulajdonság — a halhatatlanság és az aktivitás — jellemző mind a politeizmusban, mind a monoteizmusban tisztelt és istennek nevezett lényekre, akkor egyszeriben az is kiderül, hogy ezek közt az egyébként jelentékenyen különböző lények közt mégiscsak szorosabb a rokonság, mint bármelyikőjük és bizonyos másfajta lények közt, akik más típusú — tehát se nem monoteista, se nem politeista — vallásos ideológiákban szerepelnek; s hogy a monoteizmus és a politeizmus közt csak addig látunk kimondott ellentétet, amíg csak ezeket, a halhatatlan és aktív istenek létén

alapuló vallásformákat hasonlítjuk össze egymással, míg ezek egymás mellett és együtt — mondjuk, mint „teizmusok” — sokkal inkább ellentétben állnak olyan vallásformákkal, amelyek nem ilyen istenkoncepcióra épülnek. Szakemberek számára természetesen semmi újat nem mondok azzal, hogy nem minden vallásforma tételez föl még olyan tágabb istenfogalmat sem, amelybe egyaránt beleférnek az egyistenhívők istene és a politeizmus istenei; s nem is szükséges ennek a ténynek alátámasztására valamilyen tisztán preanimisztikus vagy dinamisztikus, személyes emberfölötti lényt nem is ismerő és csak a melanéziai *mana*-hoz hasonló személytelen erőkhöz igazodó vallásra gondolnunk, mint ez századunk elején volt divat. Ilyen vallást, tiszta formában, az etnológia sem tudott fölmutatni, mert többé-kevébé személyes lények — akárcsak szellemek vagy ősök, vagy merőben mítikus alakok — minden vallás ideológiájában előfordulnak. Idézzünk inkább föl emlékezetünkben egy vagy két olyan alak-típust, amelyeknek bizonyos úgynevezett primitív népek vallásában nagy szerepük van, s amelyeknek ezek a népek mégsem tulajdonítanak okvetlenül halhatatlanságot és aktivitást. Ami ezt az utóbbi tulajdonságot illeti, legyen szabad elsősorban épp arra a típusra emlékeztetnem, amely a vallástörténeti szaknyelvbe éppen mint „ociózus” — azaz tétlen — „legfőbb lény” vonult be. Számos primitív nép mitológiája emlékezik meg egy olyan lényről, aki a dolgok kezdetének idején olyanná rendezte be a világot, amilyen ez azóta is, kioktatta az embereket arra, hogyan éljenek, milyen szabályokat és tilalmakat tartsanak be, bevezette a legfőbb intézményeket és aztán, egy adott pillanatban — gyakran, bár nem mindig, egy őszincidens következtében, például egy emberi kihágástól, afféle eredendő büntől megbántva — otthagyta az első emberiséget, visszavonult az égbe vagy máshová s azóta nem avatkozik bele a világ sorába. Másutt ez a kidolgozott mitológiai téma nincs is jelen, csak éppen fönnáll a hit valamilyen teremtő vagy inkább berendező lényben, akihez azonban az ember nem imádkozik, akinek nem mutat be áldozatot, mert nem teszi föl róla, hogy ez a lény még most is törődne vele és akár hasznót, akár kárt okozhatna neki. Természetesen, a bécsi, úgynevezett kultúrtörténeti iskola, Pater Schmidt iskolája ezekben az „ociózus” lényekben is istent — a föltételezett őszmonoteizmus istenét — látta. S hogy ezt láthassa, ahhoz egy egyébként teljesen igazolatlan hipotézishez kellett folyamodnia: ahhoz, hogy eredetileg egy igazi, teremtő és mindenható aktív egy-isten volt ez az alak is és csak később, az ősi kultúrák tisztaságának hanyatlásával — nyilván az ősi kinyilatkoztatástól való eltávolodással, amikor egyéb hitek és a mágia vették át a régi monoteista vallás helyét — ez a „legfőbb lény” ha nem is merült teljesen feledésbe, háttérbe szorult és főleg kiszorult a kultuszból. Valójában, ahogy Pettazzoni kimutatta, az „ociózus legfőbb lény” egy önálló típus, amelynek lényegéhez tartozik a tétlenség: mert éppen ezzel, a világ sorsába való további be-nem-avatkozással biztosítja, hogy az idők kezdetén fölavatott világberendezés és intézmények örökre változatlanul

megmaradjanak. Ennek a koncepciónak a lehetősége kiderül egy másik primitív, nem istennek nevezhető, mítikus lény-típus vizsgálatából, amely egyébként hamarosan közelebről is érdekelni fog bennünket. Már Lévy—Bruhl munkáin keresztül átment az etnológiai és vallástörténeti nyelvbe — annyi más primitív eredetű szó után, mint a melanéziai „mana”, a polinéziai „tabu”, az algonkin „totem” — egy újguineai nép, a Marind-anim egy szava, amely többek közt (így kell mondanunk, mert az eredeti Marind-anim használatban a szó sokkal többretű!) bizonyos mítikus lényeket jelöl meg, akik az idők kezdetén örökérvényűen berendezték azokat az intézményes formákat, amelyekben a nép azóta is él. Ezek a *demá*-k — a *dema* ugyanis az a szó, amely minden ilyen lény személyes nevéhez mint meghatározó jelző fűződik —, akik egyúttal a marind-anim clan-ok ősei is, ott éltek ennek a népnek a földjén, véghezvitték alapító munkájukat, s azután meghaltak, vagy hogy mindjárt pontosabbak legyünk: megölték őket. Lévy-Bruhl előtt, aki a terminust egyenesen az etnológus „Feldforscher” Paul Wirtz marind-anim monográfiáiból vette át, a *dema* szó alkalmasnak látszott arra, hogy általában olyan lényeket jelöljön meg, akármilyen nép mitológiájában, akik csak a mítikus időkben éltek és működtek s még a mítikus időkben meg is haltak, s akik mindamellett jelentős helyet foglalnak el egy nép vallásában. Az utóbbi időkben a *dema* fogalmát a frankfurti etnológus Adolf E. Jensen fejlesztette tovább s kísérte meg történetileg is értékesíteni. Erre a kérdésre, mint jeleztem, rövidesen vissza kell még térnünk, de addig is, mostani összefüggésünkben, meg kell említenem, hogy Jensen a *dema*-típusú lények helyét az úgynevezett alacsonyabbrendű földművelés — tehát az ekét és a gabonát még nem ismerő, főleg gumós növényeket és gyümölcsfákat termelő népek gazdasági formája körül kivirágzott ősi kultúrában látja, amelynek elterjedését a magasabbrendű földművelés előtti korban az egész földteke bizonyos zónáiban, főleg a szubtrópusi és ezektől nem messze eső zónákban, követi. Jensen megkísérli ezeknek a kultúráknak a vallástípusát is kidolgozni, s ebben a minket most érdeklő vonás éppen az lenne, hogy a *demák*hoz — éppúgy, mint más kultúrákban az „ociózus legfőbb lényhez” — sem imádsággal, sem áldozattal nem fordul a nép, mert hiszen a *demák* haláluk folytán megszűntek az élők világára bármiféle befolyást gyakorolni: ehelyett, Jensen szerint, a kultusznak egy ősi formája ezekben a vallásokban is létezik, de célja merőben a *demák* döntő alapítógesztusainak földidézése és megjelenítése, ezek érvényességének és normatív horderejének újra meg újra való megerősítése céljából. Nem szükséges most Frobenius tanítványát tovább követnünk vitatható elméletei terén, amelyek szerint ez az ősi és kizárólag a kifejezésre és megjelenítésre irányuló kultusz csak degenerálódva válnék célszerű kultusszá, azzá tehát, amelyért valamit el akarunk érni cserében: most csak azt volt fontos számunkra leszögezni, hogy a halhatatlanság és az emberi világba való beavatkozás képessége nem minden olyan képzelt lény szükségszerű tulajdon-

sága, amely valamely vallás központjában áll. Az isten-idea — most akár politeisztikus, akár monoteisztikus értelemben is vegyük — még sok más, különféle vallástípusban szereplő, olykor központi jelentőségű ideától is különbözik, amelyeket itt még csak röviden sincs idő megemlíteni, de ha már a a kultuszban részesített lények halálával vagy meghalásával kell foglalkoznunk, utalhatunk legalább azokra, akik a kultuszt kizárólag haláluknak köszönhetik — az ősökre, akik addig, amíg a földön éltek, akár csak egy vagy két nemzedékkal ezelőtt, akár közvetlen leszármazottjaik oldalán is, semmiben sem különböztek embertársaiktól, de haláluk folytán olyan hatalomhoz jutottak, amely megengedi nekik, hogy az élők sorsát irányítsák, vagy legalább is erre befolyást gyakoroljanak.

Viszátérve mármost eredeti problémánkhoz, immár megalapozottabban állíthatjuk, hogy a halhatatlanság nem minden, bármely vallás ideológiájában szereplő lény tulajdonsága, de különösen jellemző azokra a lényekre, amelyeket isteneknek nevezünk. A politeista vallású kultúrákban — s nemcsak a mindnyájunk számára aránylag jól ismert klasszikus ókorban — éppúgy, ahogy a „*halandó*” szó *par excellence* az emberre vonatkozik, teljesen függetlenül attól, hogy az állatok és növények is meghalnak, a *halhatatlanok* nem egyebek, mint az istenek. Istennek lenni és halhatatlannak lenni egyértelmű fogalmak minden politeista kultúra számára. Ezt a tényt kell emlékezetünkben tartani akkor, amikor a meghaló istenek problémájához közelítünk. Ha ugyanis „isten” egyúttal „halhatatlan”-t is jelent, „a meghaló isten” fogalma olyan paradoxon, amely magyarázatra szorul.

Természetesen a tényekből kell kiindulnunk. S a tényeket a következőkben foglalhatjuk össze. Számos nagy politeisztikus vallásban szerepel egy-egy istenalak, akinek a mítosz haláláról számol be, sőt, akinek a halálát egyes kultusz-elemek is — mint pl. a sír mint kultuszhely és rituális siratások — tanúsítják. Eddig csak, Frazer és Frankfort nyomán, a babylóniai Tammuszról, szíriai Adónisról, az egyiptomi Osirisről, a kis-ázsiai Attisről és a görög Dionysosról és Persephonéről esett szó; de ezekhez hozzávehetjük még Indiából akár Somát — az áldozati italt és egyúttal istent — akár Yamát, az istent, aki mint első halott, éppúgy „megnyitotta az emberek számára” a halál útját, mint ahogy Osiris az első volt „a nyugatiak között”, vagyis a halottak közt, s akihez hasonló szerepet játszhatott Yima a Zarathustra-előtti iráni politeisztikus vallásban, mielőtt később egy legendás király ugyancsak kiemelkedő halálmítoszba vont alakját öltötte volna föl. Hozzávehetjük még a Ras Shamra-i dokumentumokból ismertté lett kánaáni Mot-is, a hethita Telopinuit, vagy akár a már Frazertől is említett germán Baldr-t, és másokat.

A tények tehát azt mutatják, hogy sok különböző politeisztikus vallásban szerepel olyan isten, akinek a hagyomány a haláláról is tud. De ez a megállapítás csak a helyzet egyik oldalára vet világot, mert hogy a tényállást pontosabban lássuk magunk előtt, azt is meg kell figyelnünk, hogy mind-

emellett minden olyan pantconban, ahol ilyen isten előfordul, ez *kivételes* esetet képvisel. *Mindössze egy vagy két meghaló isten* húsz-harminc nagyobb és számtalan kevésbé előtérben álló halhatatlan isten között: ez körülbelül, hogy úgy mondjuk, a statisztikai átlag a nagy politeisztikus istenvilágokban. Ezek a kivételes esetek egyébként semmit sem vonnak le sehol a közmeggyőződésből, hogy az istenek halhatatlanok. Ellenkezőleg: ez a meggyőződés oly mértékben döntő, hogy a meghaló istenekre is kiterjed, s mindenütt előáll annak elkerülhetetlen szüksége, hogy a meghaló istenek halálát valamiképpen összeegyeztessék istenvoltukból a politeizmus számára már önmagától adódó halhatatlanságukkal. S amire itt különösen föl szeretném hívni a figyelmet, az az, hogy ez az összeegyeztetés mindenütt a legkülönbözőbb módokon történik meg. Említsünk csak néhány példát. Osiris, mint mondtuk, nem „támad föl” a földön, csak a másvilágon (tehát mint halott), de ebben a minőségében halhatatlan; halhatatlan és örök, mint, maga a halál, hogy „meghalni” az egyiptomi vallásos ideológia számára annyi mint „Osirisszá válni”. A görög Persephoné is meghal, amennyiben őt az alvilág maga — vagy ami más síkon ugyanazt jelenti, ennek istene, — Hádés ragadja el; Persephoné is helyet talál az alvilág trónján; de az ő halhatatlansága nem azonosul halálával, mert ő csak az év egyik részét tölti odalenn, míg az év egy másik részére szabályosan visszatér a halhatatlan istenek közé. Egészen más a helyzet az ugyancsak görög Dionysossal; őrála a hagyomány azt tudja, hogy még gyermekkorában megölték és szétmaceangolták a Titánok; de egy isteni személy — Athéné, Rhea, Hermés vagy Apollón — s itt a verziók sokfélesége már mutatja az összeegyeztetés nehézségét — vagy újra összeállítja a széttépett testet, vagy más módon föltámasztja, vagy kimentí belőle a szívet, amelyből egy második megszületés útján fog létrejönni — immár halhatatlanul — a nagy Dionysos. Három eset, több mint három különböző megoldás: az egyik isten csak mint halott halhatatlan, a másik évenként hal meg és támad föl, a harmadik csak egyszer hal meg és különböző módokon, aztán véglegesen föltámad.

Már csak a meghaló istenek kivételes pozíciójából a politeisztikus vallások többi istene közt, és másrészt a különféle, gyakran némi erőfeszítést is eláruló kísérletek változatosságából arra, hogy meghalásuk ellenére is megőrizték halhatatlanságukat, nézetem szerint csak azt a következtetést lehet levonni, hogy a meghaló istenek a politeisztikus vallások egészében mintegy idegen testet jelentenek, eredetüket nem a politeizmusban kell keresnünk, amely számára az isteni halhatatlanság mindenütt magától értetődő. Ez más szóval annyit jelent, hogy a meghaló istenek jelenléte a politeisztikus vallásokban egy specifikusan *történeti* probléma.

Ennek az eddig pusztán elvi alapokon posztulált történeti problémának egyrészt alátámasztásához, másrészt talán megoldásához is hozzásegíthetnek további megfigyelések.

Frazer nem alaptalanul hozta összefüggésbe a meghaló isteneket a vegetációval. Ha nem is mindegyiküknek, de legtöbbszörüknek valóban kétségtelen vonatkozása van valami növényi termékhez. Osirist, mint tudjuk, már a Sethétől publikált egy a középbirodalomból származó papíruson megmaradt, de valószínűleg az egyiptomi magaskultúra első századaira visszanyúló úgynevezett „drámai” rituális szöveg pontosan azonosította a gabonával; a gabonára való vonatkozást semmi esetre sem lehet letagadni Persephoné alakjában és kultuszában sem, és a Ras Shamra-i szöveg a halott Mot sorsát pontról pontra a gabona sorsával azonosítja; az sincs kizárva, hogy az annak idején a Leopold von Schrödertől kiemelt, bár a hagyományban meglehetősen háttérbe szoruló vonások az indo-iráni Yama-Yimában, amelyek a földműveléssel hozzák őt valamilyen összefüggésbe, hasonló alapra nyúlnak vissza. Dionysosnak azonban a gabonához aligha van köze, de annál inkább a szőlőhöz, ami meg az indiai Somát illeti, ő nem is egyéb, mint a *soma*, azaz áldozati ital, amelyet a *soma* növényből készítenek rituális akció keretében. Ebből a rövid szemléből azt jegyezzük meg legfőképpen, hogy ha a meghaló istenek jó részének a gabonához van is többé-kevésbé szoros köze, ez a vonatkozás nem szükségszerű, mert a gabona mellett, mint láttuk, más növényi termékek is előfordulnak.

Ehhez a megfigyeléshez fűzzünk mindjárt egy másikat és más természetűt: az említett istenek nemcsak meghalnak, hanem — csaknem kivétel nélkül — erőszakos halál áldozatául esnek. De még tovább is mehetünk: ha nem is mindegyikük, mindenesetre többen közülük még a megöletéssel sem fejezik be halhatatlan létük halandósági drámáját. Ezeket a isteneket nemcsak megölik, hanem még ráadásul szét is darabolják. Ez nem áll Persephonéra, tudtommal Tammuzra vagy Baldrra sem, Attis esetében csupán egy részleges, bár nem jelentéktelen megcsonkításról beszélhetünk és még halála előtt. De Osirisra nézve a piramis-szövegek egy-egy célzása és az előbb idézett szöveg igazolják a plutarchosi verzió ősrégi eredetét, amely szerint Seth nemcsak megöli, de darabokra is szedi fivéréét és szétszórja testrészeit, amelyeket majd Isisnek kell összeszednie. A kánaáni Mot-ot Anat darabokra tépi, Yimát a perzsa hagyomány szerint legalábbis kettőbe fűrészelik, Dionysost, mint láttuk, a Titánok darabokra tépik. És Soma halála szintén a földarabolgatás.

Abból kell kiindulnunk, hogy a szóban forgó isteneknek ezt a sorsát a politeisztikus mitológiákon és kultuszokon belül semmi sem indokolja. Azaz, legyünk pontosabbak: ahogy már minden egyes politeisztikus hagyomány szükségesnek találta egyes kivételes istenalakjainak halálát az isteni halhatatlanság alapelveivel kibékíteni s erre a célra a legkülönbözőbb megoldásokat találta, ugyanígy a meghaló istenek földarabolgatására nézve is változatos megoldásokhoz folyamodott. Az említett ősrégi egyiptomi rituális szöveg azonosítja Osiris végzetét a gabona cséplésével: s nem lehet nem meglepődni

azon, hogy a gabona, vagy a vele azonosított isten halálát éppen a cséplésben látja, holott ősi és még az evangéliumban is visszhangra találó szemlélet szerint a gabona igazában akkor „hal meg”, amikor „elföldelik”, azaz elvetik, s ebből a halálából s nem a cséplésből fakad új élete is. Most földarabolatása a lekaszáltatással kezdődik és a malomban végződik, ahol megőrlik. Dionysosét nemcsak a tudákos ókori allegorizmus hozta összefüggésbe a szőlőpréssel, de, mint egy Clemens Alexandrinus-scholionból kiderül, a szüretelők dalai is. És Soma halála nem egyéb, mint a soma-növény rituális préselése; pedig nem igen lehet azt mondani, hogy egy növény vagy gyümölcs levének kipréselése különösebben emlékeztetne egy emberi test földarabolására.

Mindebből kiderül, hogy a földarabolás mítikus motívuma maga volt az adott tény a politeista vallások számára, amelyek ehhez az adott tényhez próbáltak minden egyes esetben alkalmazkodni másodlagos, többé vagy kevésbé sikerült magyarázatok segítségével.

Ha azonban a helyzet így áll, akkor a meghaló istenek legalább egy részének történeti eredetét ott kell keresnünk, ahol a földarabolatás motívumának még teljes és konzekvens értelme van. Igaz, hogy ezzel egy ma még aligha belátható térre lépnénk. A vallásetnológia még nem foglalkozott a földarabolási mítoszok és a velük gyakran összefüggő rituális cselekmények összegyűjtésével és rendszerezésével. Ez idő szerint magam is csak arra emlékeztethetek, hogy a földarabolás különböző mitológiai formái igen különböző kultúrákban fordulnak elő: már aránylag tiszta vadászkultúrákban, pl. Dél-Amerikában előfordul az a mítosz, hogy egy balszerencsétől üldözött vadász az erdőben összetalálkozik egy erdőszellemmel vagy az állatok urával; a kettő közt viaskodás támad, a szellem győz, megöli és földarabolja a vadászt, majd újra összeállítja s ellátja azokkal a mágikus szerekekkel, amelyek révén ettől fogva kitűnő és szerencsés vadász lesz. A samanisztikus kultúrákban is van helye a földarabolatás motívumának: olykor magának a sámánnak kell darabokra hullnia és újra összeállítódnia ahhoz, hogy feladatát elvégezze. De a mi témánk szempontjából nincs szükségünk most arra, hogy mindezt az anyagot figyelembe vegyük, hiszen a történetileg értékesíthető összehasonlítás soha nem egyes izolált motívumok összehasonlítása, amely semmire sem vezet. S előttünk a szétdarabolás motívuma már az eddigiekben sem állt izoláltan: a szétdarabolt meghaló isteneket ugyanis mindig valamiféle összefüggésben találtuk növényi termékekkel. Ez az a pont, amelyből most már több reménnyel indulhatunk ki: nem minden olyan kultúra érdekel szempontunkból, amelyben a földarabolatási mítosz otthonos, hanem csak azok, amelyekben ez a mítosz olyan lényekkel kapcsolatban merül föl, akiknek közül van valamilyen vegetális termékhez. És, tekintettel az előbb már több oldalról is valószínűvé vált körülményre, hogy a politeisztikus vallásokban mind a meghaló isten alakja, mind földarabolatása valamiképpen idegen elemet képvisel, amelyek már ezeken a vallásokon belül is elsimítandó nehéz-

ségeket támasztottak, azt is hozzátehetjük, hogy a keresett kultúrákat a nagy politeisztikus vallásokra jellemző kultúrformán kívül kell keresnünk. Mármost nem nehéz átlátni, hogy a politeizmus mint vallásos forma, csaknem kizárólag — s itt a kevés kivételtől, amely külön-külön magyarázatot igényel, el is tekinthetünk, — az úgynevezett magaskultúrákban fordul elő, vagyis azokban, amelyek a magasabbrendű földművelés gazdasági alapján állnak, azaz többnyire ismerik az ekét, ami mindjárt kiterjedtebb területen kiterjedtebb népesség együttélését, a specializált mesterségek kifejlődését, a városok létrejövését, bonyolultabb társadalmi szervezést és végül is az írás kialakulását, ill. átvételét is magával hozza.

A három kritérium szem előtt tartása — a földarabolási mítosz, a növényekkel való összefüggés és a magaskultúrákon kívül keresendő talaj — minden nehézség nélkül, sőt szinte elkerülhetetlenül és egyenesen visszavezet azokhoz a demákhoz, akikről már az előbbieken szót ejtettem. A dema-vallás, ha szabad ezt a szót formálnom, mint említettem, az úgynevezett alacsonyabbrendű, azaz ekét és gabonát nem ismerő földművelésen alapuló primitív kultúrákhoz tartozik; a demákra elsősorban az jellemző, hogy miután alapvető és prototipikus tevékenységüket véghezvitték, erőszakos halál áldozatai lesznek. Ki kell emelnem, hogy nem minden dema végzete a földarabolás, de ez az eset feltűnően gyakori. S végül a megölt és esetleg földaraboló demák testéből hajtanak ki azok a termények, amelyek a nép alapvető táplálékát szolgáltatják: tehát a gumós növények, mint a yam, vagy a gyümölcsfák, mint a banán, a kókusz stb. Föltehetnők a kérdést, mi köze mindehhez a dema földarabolásának, és ha van köze, miért nem minden demának ez a sorsa? A válasz aránylag egyszerű. A dema maga a termény, amelynek életet ad — ha ezt éppúgy nem szabad is durván félreértenünk, mint egyes politeisztikus vallásokban az áttetsző nevű istenek azonosságát azzal, amit nevük jelent; mert ahogy Agni a tűz és Hélios a nap, de természetesen nem mint elvont fogalmak, hanem mindazzal együtt, amit az indiaiaknak a tűz és a görögöknek a nap jelentett, sőt mindazzal, amit egy organikus világkép ezekre az emberen kívüli, emberileg nem kontrollálható és az ember számára mégis létfontosságú valóságokra vonatkoztatott, és még ehhez, mint személyes lények, hiszen máskülönben a velük való akár minimális emberi kapcsolat, amelyre a vallásnak szüksége van, sem lenne lehetséges, — éppúgy a dema lényé sem merül ki egyszerű azonosságban azzal, amit mi látunk magunk előtt, amikor egy banánt vagy kókuszdiót látunk; a dema valóban ez — s nem ritka, hogy nevével is, éppúgy, mint Agni és Hélios, ki is nyilvánítja, de ezenkívül emberfölötti személy is, akinek a mítikus időkben véghezvitt tettein éppúgy alapul az emberi élet, mint ahogy a holttestéből fakadt gyümölcsökön. Mindenesetre ilyen — számunkra tágabb, de a primitív kultúrán belül egészen konkrét s nem a mi fogalmainkhoz hasonlóan elvont — értelemben a dema azonos azzal, amivé a mítosz szerint halálával válik. És akkor ha-

marosan megértjük, miért annyi demának a sorsa a földaraboltság és egyúttal azt is, miért nem mindegyiküknek: mert a gumós terményeket, mint tudjuk, úgy ültetik, hogy a gumókat földarabolják, míg sok más ugyanahhoz a gazdasági horizonthoz tartozó terményt, például egyes gyümölcsfákat, magról lehet termelni, minden földarabolás nélkül.

Akármilyen más jelentése is lehet más típusú kultúrákban a földaraboltság mitikus motívumának, a dema-vallású kultúrákban ez a motívum konkrétan a kultúra gazdasági alapjához fűződik. Mármint a magasabbrendű földművelés — globálisan tekintve — történetileg későbbi, mint az alacsonyabbrendű. Ez nem jelenti talán még azt, hogy minden egyes magaskultúra őstörténetében okvetlen jelen kell lennie egy ilyen primitív földművelési fázisnak, de számos esetben ez kétségtelenül így volt. Ennélfogva a magas-kultúrákra jellemző politeista vallások gyakran ott bontakoztak ki, ahol előzőleg egy olyan típusú vallás élt, amely dema-szerű lényeket ismert. Ezeknek egy része került bele aztán a politeisztikus pantheonokba, amelyeken belül természetesen elkerülhetetlen átalakuláson ment keresztül: a demából elsősorban halhatatlan isten lett, akkor is, ha halálmítosza megmaradt; másodsorban a dema elszakadt eredeti gazdasági alapjától s azzal a növényi elemmel került vonatkozásba, amely az új kultúrában lett, vagy gazdasági szempontból alapvető, mint a gabona s bizonyos mértékben a szőlő, vagy másképp magyarázható, pl. eksztatikus állapotokat elősegítő hatásán alapuló szakrális funkciója miatt volt fontos, mint a *soma*, vagy a bor is. Osirist, Somát és Persephonét már Jensen is összefüggésbe hozta a demákkal, anélkül azonban, hogy rámutatott volna a politeizmusban fölvetett új vonásaikra és sajátos helyzetükre.

Föl kell még vetnünk a kérdést, hogyan is történhetett, hogy a politeizmus átvette, és mint láttuk, némi nehézségek árán átalakította ezeket az ősi, másféle vallásokhoz tartozó alakokat. Mielőtt erre a kérdésre válaszolnánk, szükséges még egy megfigyelést tenni a meghaló istenek helyzetéről a politeista vallásokban. A görög vallás ismerőinek már régóta föltűnt, hogy mind Dionysos, mind Démétér és Persephoné nemcsak a homéroszi eposzban, de az archaikus államvallásokban is aránylag szerény helyet foglalnak el; a legendás hagyományok sűrűn céloznak az ellenséges magatartásra, amelyet a különböző városok királyai, udvarai, vezető rétege Dionysossal szemben tanúsítottak, míg történelmi tény az, hogy Dionysos kultusza épp akkor lendül föl egészen föltűnő mértékben, amikor az arisztokratikus rezsimek helyére a népi rétegekre támaszkodó tyrannisok lépnek. Az egyiptológusok a maguk részéről ugyan lényegesen különböző, de mégsem minden analógiától mentes helyzetet figyeltek meg Osirisszal kapcsolatban. Mint ismeretes, Osiris már legrégebb írásbeli adataink — a pyramisfeliratok — óta az egyiptomi államvallás egyik központi alakja, mégpedig a királlyal a legszorosabb összefüggésben. Mindemellett már régóta nem kétséges, hogy a pyramis-

feliratok formulakincsébe magába Osiris utólag került bele s még kimutatható egy nyilván vallásos eredetű, bár inkább a teológia síkján megfigyelhető konfliktus és ennek fokozatos megoldása az Osiris-kultuszt és a héliopoliszi Ra körül kiépített, Osirist eredetileg nem is tekintetbevevő vallásos rendszer közt; de a történetileg pontosabban követhető századokban is nyilvánvaló, hogy Osiris, a királyi teológiába való szoros befűzése ellenére is, a szélesebb néprétegek közt volt rendkívül intenzív kultusz tárgya. Harmadiknak és utolsónak említsük még meg azt a helyzetet, amely az assziriológus előtt tárul ki: Mezopotámiában minden városnak megvan a maga főistene, de Dumuzi-Tammuz egy városon sem uralkodik; neki egy olyan kolosszális temploma vagy templomvárosa sincs, mint Éának Eriduban, Enlilnek Nippurban, Marduknak Babelban és így tovább. Tammuz kultusza mégis olyan népszerű és elterjedt később a szemita világban, hogy még a bibliai prófétáknak is küzdeniük kell ellene. — Mindezekben az esetekben első gondolatunk talán az lehetne, hogy a meghaló istenek egy későbbi ideát képviselnek a politeisztikus pantheonok többi istenével szemben. S valóban, még nem is oly régen volt aki fönntartotta, hogy Homeros még alig ismerte Dionysost — az Ilias hatodik énekének megdöbbenően pontos tanúsága ellenére — mert ez az isten csak később szivárgott a görög köztudatba, valahonnan Thrákiából: ezt az amúgyis alaptalan hipotézist ma már egy i. e. 15-ik sz.-i knossos-i felirat is cáfolja, amelyen Dionysos neve szerepel. Osiris esetében a közvélemény az volt, hogy ennek az istennek a kultusza csak a későbbi időkben „demokratizálódott”. Tammuz körül mindenesetre volt egy kis nehézség, amennyiben már szumér idők óta Dumuziról egy hónapot is elneveztek, tehát világos, hogy épp a történeti idők kezdetén volt ennek az istennek nagyobb szerepe Mezopotámiában, mint később, a nagy városi kultúrák kialakulása korában, mint ezt utóbb Moortgat hangsúlyozza. A valóság nyilvánvalóan a következő: a meghaló isten — vagy talán inkább a dema és a meghaló isten közötti fejlődési vonal valamelyik pontja — minden magaskultúra talaján *régebbi*, mint a hivatalos állami politeizmus; ez a politeizmus az egyes magaskultúrák vezető rétegeinek, kulturálisan újító és teremtő elitjének a műve, míg a szélesebb népi, bizonyára elsősorban a földművelő rétegek továbbra is kitartanak a régi demák mellett; az aztán csak természetes, hogy a két kultúrnívó és a két szociális réteg már csak az egymásra utaltság és szüntelen érintkezés folytán is, nem marad egymástól elszigetelten, hanem a kettő közt bizonyos ozmózis valósul meg. A népi ideológia nyomására az uralkodó politeizmus kénytelen leszámolni a dema-eredetű vallásos képzetekkel és kultuszokkal, s így alakulnak ki a politeizmustól alapvetően idegen, de immár politeisztikus szellemben formált meghaló istenek.

Csak függelékképpen legyen szabad most végül egy témánkkal kapcsolatos pár hónappal ezelőtt publikált, de itt még aligha ismeretes kutatási eredményemet röviden összefoglalnom. Az archaikus római politeizmus egyik kiemelkedő istenalakjáról, Quirinus-ról, aki Iuppiter és Mars mellett a főistenek triászába tartozott, a római vallás kutatóinál mindmáig megoszlanak a vélemények. A többség, Wissowától napjainkig, amellett tartott ki, hogy Quirinus lényegileg rokontermészetű isten volt Mars-szal, a quirináli domb lakosságának a hadistene volt még Róma egyesítése előtt s így került Mars oldalára az egyesítés után: ezért van fegyvere, ezért a Saliusok egy csoportja az ő szolgálatában áll, míg a másik Mars-éban, ezért az irodalmi hagyományban Róma harcos alapítója, Romulus, Mars fia, de halála után Quirinus-szá válik. Ezzel az uralkodó nézettel szemben régebben már Domaszewski, de újabban igen erőteljesen Georges Dumézil fölhívták a figyelmet Quirinusnak azokra a vonásaira, amelyek a harcias, mars-i természettől eltérően Quirinust inkább a földműveléssel, a termékenységgel látszanak összefüggésbe hozni: a *flamen Quirinalis* olyan tipikusan agrár isteneknek áldoz, mint Robigo és mint Consus, míg a római kalendáriumban a Quirinalia-ünnep volt az utolsó alkalom február 17-ikén, hogy a Rómában századokig egyedül ismert gabonafajta, a *far*, szükséges megpörkölésének ünnepét, a Fornacaliát megüljék azok, akik ezt elmulasztották az előző napokban, saját curiájukon belül megtenni. A vitát eldönteni azért is nehéz volt, mert Quirinusról gyér adataink vannak, s a történetileg jobban ismert századokban sehogy sem tudjuk őt olyan fontos istennek látni, hogy megértsük magas rangját az archaikus, valószínűleg a capitolium-i kultuszt megelőző triászban. Az irodalmi hagyományban pedig Quirinus már csak azért szerepel, mert Romulus apoteózisával kerül összefüggésbe: ami pedig ezt a motívumot illeti, erre nézve az egymással homlok-egyenest ellenkező nézetet képviselő tudósok is egyetértettek abban, hogy késői és merőben irodalmi, minden ősi vallásos alapot nélkülöző termék. Valóban, nem is szólva arról, hogy az irodalmi adatok, egy vitatható Ennius-töredéktől eltekintve, csak Cicero-val kezdődnek és még ott is szkeptikus tónusban, míg Livius egyáltalában nem is említi Romulus Quirinus-szá válását, hogyan is lehetne elképzelni az ősi római vallásban, amely oly szigorúan választja el az emberi és az isteni területét, az apoteózis gondolatát, amely csak a hellenisztikus kultúrában fejlődik ki és terjed el az antik kultúrában? Mindenesetre kissé elgondolkoztató, hogy ha akármilyen hellenisztikus hatásra Romulus megistenülésének gondolata fölmerült, ezt úgy valósították meg, hogy egy egészen más nevű s az akkori vallásban csekély szerepet játszó istennel azonosították, ahelyett, hogy Romulus mint Romulus nyert volna isteni rangot. De ezen a körülményen a kutatók figyelme átsiklott, mint sok olyan tényen, amelyre adatok híján nem tudunk magyarázatot találni. Számomra sem ez a nehézség nyújtotta az első kiindulópontot. Ezt inkább akkor találtam meg, amikor, már évekkel ezelőtt arra kerestem magyarázatot,

miért ünnepelték a rómaiak márciusban az újévet: az összehasonlító vallástörténet alapján ugyanis habozás nélkül állíthatjuk, hogy az év kezdete eredetileg mindenütt egy gazdasági szempontból elsőrangú jelentőségű eseményhez fűződik, rendszeren ezt követi — földművelő népek közt, ha nem is mindig, ez az alapvető esemény leginkább az aratás — s csak később keresnek a magaskultúrák egy az ehhez a gazdasági eseményhez közelálló asztronómiai fix pontot. Bármennyire meglepő is, a gazdasági fontosságú évi esemény, amely Rómában az évkezdetet meghatározta — pontosabban azt az évkezdetet, amely több más közül hivatalosan érvényre jutott — nem az aratás volt, hanem a *far* megpörkölése, amelyet a rómaiak a Fornacalia kalendáriumi helyének kétségbevonhatatlan tanúsága szerint egészen februárig halasztottak: csak ez *után* — eredetileg bizonyára az ez utáni újholddal — kezdődhetett az új esztendő: a Fornacalia, vagy ennek hivatalos zárónapja, a Quirinalia után. Ehhez az utóbbi naphoz egy igen késői római *fasti* azt a megjegyzést fűzi, hogy ezen a napon ölték meg Romulust: *quo die Romulus occisus a suis*. Ez a megjegyzés két okból is meglepő: az egyik az, hogy — bár Ovidius is, a *Fasti*-ban, épp ezzel az ünneppel kapcsolatban meséli el Romulus halálát — a túlnyomó tradíció ezt inkább július elejére teszi; a másik, hogy ez a késői följegyzés nem a hivatalosan elfogadott hagyományra céloz, amely szerint Romulus egy napon eltűnt az összegyűlt nép szeme elől és fölszállt az égbe, hanem egy másik hagyományra, amelyet ugyan röviden és mintegy nem-szívesen, Livius, Ovidius és Florus is megemlítenek, de amelynek részleteit csak két görög nyelvű szerző, a halikarnassos-i Dionysos és Plutarchos közli velünk. E hagyomány szerint Romulus nem tűnt volna el természetfölötti módon, hanem a városatyák ölték volna meg. Megölték, aztán földarabolták, s ki-ki egy darabot hazavitt belőle, hogy otthon elföldelje. Romulus földaraboltatási legendája már Frazer-nek föltűnt, aki párhuzamba állította hasonló mítoszokkal, de a római vallás kutatói idáig inkább úgy fogták föl ezt a verziót, mint a megistenülés, a természetfölötti eltűnés józan racionalizálására törekvő kísérletet egy olyan korban, amikor már a római művelt *élite* nem igen tudott hinni a csodákban. A helyzet azonban az, hogy ha a városalapító megölése még lehetne is racionalizáló magyarázat eltűnésére, a földarabolás és a testrészek elföldelése már messze túlmegegy azon, ami racionális szempontból szükséges lehetne. És főleg ennek a két motívumnak, mint részben láttuk is, számtalan analógiája van épp a legősibb földművelő kultúrákban, míg a király apoteózisa nyugaton valóban csak késői, hellenisztikus gondolat. Ez az észrevétel megengedi, hogy az eddigi fölfogást a feje tetejére állítsuk: nem a földarabolás egy régebbi apoteózis-legenda racionalizálása, hanem az apoteózis egy ősi, primitív s a hellenisztikus római kultúra emberének már elviselhetetlen földaraboltatás-motívum helyettesítése egy ünnepélyesebb, a kor ízlésének megfelelőbb beállítással. Így a várost és intézményeit megalapító Romulus halála helyet talál azok közt a mítoszok közt, amelyek a primitív demákra

és utódjaikra, a meghaló istenekre jellemzők — csak éppen hogy az nem tűnik elő, hogy Romulusnak köze lenne valamely növényi táplálékhoz, másrészt pedig nem is kap helyet a pantheonban. Halálának azonban egyik tradicionális dátuma az aratás időszakához esik közel, a másik a *far* megpörkölési ünnepét zárja le, mint Quirinus ünnepe. Mármost Quirinusnak szoros köze van a gabonához, az ő papja óvja ezt áldozattal a rozsdától és ügyel augusztusi elraktározására is: ezzel szemben ez az isten nem is alapít semmit, nem is hal meg. Mindent összevéve: Romulus és Quirinus csak *együtt* felelnének meg annak a típusnak, amelyet a politeisztikus vallásokban a demákból eredő meghaló istenek képviselnek.

Ennek a különös helyzetnek a megértéséhez a római vallás sajátos jellege, pontosabban *egy* sajátos tulajdonsága adja meg a kulcsot: az, amelyet Carl Koch óta a római vallás demitizáltságának hívunk. Archaikus történetének egy pillanatában a római vallás szándékosan kiküszöbölte istenfogalmából a mítoszt. Ha ez előtt a fázis előtt volt ebben a vallásban egy olyan dema-szerű vagy dema-eredetű alak, amilyent Romulus és Quirinus egymást kiegészítő tulajdonságaiból tudunk az eddig későinek tartott azonosítás alapján rekonstruálni — egy a népe létét és intézményeit alapító lény, aki földi művének elvégeztével saját népe révén erőszakos halál és földaraboltatás áldozatául esik, de épp ez úton biztosítja népe alapvető növényi táplálékát — ez az alak a demitizált római vallásban úgyszólván nem is juthatott volna más sorsra, mint amelyre adataink szerint jutott: kettévált egy mítosztalan, halhatatlan istenné, aki a gabonára ügyel és egy mítoszgazdag, de isteni rang nélküli alapítónak, akit megölnek és szétarabolnak: az egyiket Quirinusnak — a kretschmeri etimológia szerint a férfiközösség (*co-virium*) istenének, a másikat, Róma nevével elválaszthatatlanul, Romulusnak nevezték. A kettő közti ősi azonosság tudata valamiképpen mindig lappanghatott a római népben: de az államvallás nem vette tudomásul, és nem vette tudomásul a római kultúrelit sem mindaddig, amíg egy kerülő úton ki nem küszöbölhette az egész komplexusból a primitív elemet — a földaraboltatási mítoszt — s nem folyamodhatott a hellenisztikus ízlésnek megfelelő apoteózis útján való azonosításhoz.