

BORZSÁK ISTVÁN

## AZ ÁLDOZAT FÜSTJE

A száműzött Ovidius ünnepi áldozatának füstje nem a „szkíta” ég felé szállt, hanem Italia felé terelődött. A hitetlenkedő költő ennek láttára már *hisz* Kallimachosnak, aki a thébai fivérek közös áldozatának *szétváló* lángjáról írt. Eteoklés és Polyneikés tragédiájának előzménye nagyapjuk, Laios *παρβασία* *ὠκύποινος*-a volt, aki Apollón tilalma ellenére nemzette Oidipust, és ezzel tragikus bűnbe sodorta egész nemzetségét — akárcsak az első emberpár a Bibliában a tiltott gyümölcs megízlelésének következményeivel, fiaik áldozatának *különböző* fogadtatásával, majd a testvérgyilkossággal. Mindebből adódik a filológiai probléma: Elképzelhető és valószínűsíthető-e az, hogy a Genesisben hagyományozott közös áldozat, majd Ábel megölése valamiképpen összefügg az Oidipus-fiak tragédiájával? Tekintettel a Mediterraneum keleti térségeinek évezredes szimbiózisára, közelebbről a Periklés-kori Athén és az Esdrás-korabeli Palesztina dokumentálható kapcsolataira, majd Alexandria kulturális gyűjtőmedence-szerepére, összefüggést merészeltünk konstruálni a két áldozat és testvérgyilkosság irodalmi megörökítései között.

Ovidius annyiszor lesajnált „Keserveinek” V. könyvében sort kerít felesége születésnapjának illő megünneplésére is (5,1 sk.): *annuus adsuetum dominae natalis honorem exigit*, — mint ahogy talán Odysseus is megülte Pénélopéét valahol a világ végén, *in extremo orbe*. Éljen sokáig; odaadná neki a maga hátralevő éveit, ha nem tartana száműzötti sorsának ragályától (25 *contagia fati*), — hiszen ki tudja? Ki gondolta volna, hogy neki is barbár környezetben (28 *in mediis Getis*) kell egyszer ünnepelnie? Íme, áldozatának füstje is *in partes Italas et loca dextra* (30) sodródik! G. Luck fordítása: „Schau, wie der Wind den Dunst... in die Richtung Italiens, *nach rechts hin trägt*” biztosan téves; *recte* (kultikus értelemben): „kedvező irányba”, nem az átkozott „geta” ég felé (*et expl.*). Ezt igazolja a folytatás (31 sk.): *sensus inest nebulis, quas exigit ignis: consilio fugiunt aethera, Ponte, tuum*. A *consilio* megismétlése a következő sor elején az égiek szándékát nyomatékosítja (33 sk.):

35

*Consilio, commune sacrum cum fiat in ara  
fratribus, alterna qui periere manu,  
ipsa sibi discors, tamquam mandetur ab illis,  
scinditur in partes atra favilla duas.  
Hoc — memini — quondam fieri non posse loquebar;*

*et me Battiades iudice falsus erat.*  
*Omnia nunc credo, cum tu non stultus ab Arcto*  
 40 *terga, vapor, dederis Ausoniamque petas.*

Luck fordítása megint csak annyira nem pontos, hogy a Tristia kommentárkötetében (300. l.) ő maga helyesbítette: „... als den beiden Brüdern, die sich gegenseitig erschlagen hatten, am Altar ein gemeinsames Opfer gebracht wurde...” Ovidius szavaiból persze nem világlik ki egyértelműen, hogy azt a bizonyos áldozatot a thébai testvérpárnak mutatták-e be (holtuk után), vagy esetleg Eteoklés és Polyneikés valamely korábbi áldozatáról (dat. auct.) volna-e szó, *ők* áldoztak-e közös oltáron, és a kettejük oltáráról felszálló füst, pontosabban: a kipattanó szikrazuhatag (*atra favilla*) vált-e szét.

A testvéri gyűlölködésnek a halálon túl sem szűnő izzását, alábbhagyásának lehetetlenségét szövi bele Ovidius az Ibis átkozódásai közé is (35 sk.): *et nova fraterno veniet concordia fumo, quem vetus accensa separat ira pyra*, — hamarabb fog „egyezni” (nem válik külön) a testvérek áldozati füstje, semminthogy a Kallimachos mintájára Ibisnek („piszkos madárnak”) csúfolt ellenfél hibájából megszakadt baráti kapcsolat (40 *gratia rupta*) helyreállhatna. Luck kommentárja (i. m.) már megint korántsem elégti ki az érdeklődőt: „Wo ein solches Opfer in der mythologischen Tradition am ehesten seinen Platz hatte, ist nicht ganz klar, vermutlich noch bevor Theseus die Bestattung der Sieben erzwang.” Mindazok a párhuzamos helyek, amelyeket Luck — R. Pfeiffer mértékadó kiadása nyomán<sup>1</sup> — felsorol (pl. Sen., Oed. 325 sk. *pugnax ignis in partes duas discedit et se scindit unius sacri discors favilla*; vö. 313 skk.; Stat., Theb. 420 skk., különösen 448 *rogi discordis hiatus*; Anth. Pal. VII 396; 399,5 ἡνίκα πυρκαῖης ἄνισον φλόγα, stb.), feltétlenül tanulságosak, de valójában nem sokkal visznek tovább.

Gondoljunk azonban egy *másik* testvéri áldozatra, vagy még előbb Oidipus tragédiájának előzményeire, arra a παρβασία ὠκύποινος-ra (Aisch., Sept. 748), amely harmadíziglen sújtotta elkövetőjét, Laiost, amiért Apollón *háromszor* megismételt jóslata ellenére (vö. Jób 33,14!) κρατηθεῖς ἐκ φίλων ἀβουλιᾶν ἐγείνατο μὲν μόγον αὐτῷ (*ibid.* 744 skk.; vö. Eur., Phoin. 18 μὴ σπεῖρε τέκνων ἄλοκα δαιμόνων βίῃ).

Gondoljunk hát — merészen — a jó és gonosz tudásának bibliai fájára és a tiltott gyümölcs megízlelésének következményeire, egyebek közt Kain és Ábel áldozati ajándékainak fogadtatására: „És tekintte az Úr Ábelre és az ő ajándékára, Kainra pedig és az ő ajándékára nem tekintte” (Gen. 4,4—5 καὶ ἐπεῖδεν ὁ θεὸς ἐπὶ Ἀβελ καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ, ἐπὶ δὲ Καὶν καὶ ἐπὶ ταῖς θυσίαις αὐτοῦ οὐ προσέσχεν). A folytatást tudjuk: az elcsüggedt Kain „támada Ábelre, az ő atyjafiára és megölte őt” (4,8).

<sup>1</sup> Sajnos, felületesen: az idevágó Kallimachos-töredékek Pfeiffer kiadásában a 104 sk. szám alatt keresendők; az Anth. Pal. VII 399 sz. epigramma szerzője Antiphilos; Schmid—Stählin görög irodalomtörténetének id. jegyzete: I/2, 345,5. A kérdéses Aitia-töredéket Pfeiffer ismételtlen tárgyalta: Philologus 89 (1934) 384 sk., ill. SB. Bayer. Akad. Wiss. 1934/10, 20.

Amint látjuk, a bibliai elbeszélésben nincsen szó kettejük áldozatának részleteiről, az égő áldozat füstjének terjedéséről, ég felé töréséről<sup>2</sup> vagy lelohadásáról; ezt csak jóval később, az ókeresztény szarkofágok, majd az illusztrált Biblia-kéziratok ábrázolásain, továbbá a palermói Cappella Palatina vagy a velencei Szent Márk-székesegyház előcsarnokának bizánci mozaikjain szemlélhetjük.<sup>3</sup> Tisztában vagyunk a görög hagyomány és a bibliai elbeszélés párhuzamosításának vitathatóságával és a közbeeső láncszemek exakt kitapintásának reménytelenségével.

Legutóbb<sup>4</sup> a „pogány” *adventus*-képzetek keresztény továbbélése kapcsán a blaszfémia kockázata nélkül mertünk hivatkozni Philemon és Baucis sajátos előázsiai történetének (Ovid., *Met.* VIII 616 skk.) bibliai párhuzamára (Gen. 18,1): az Urat hasonlóképpen részesíti szíves fogadtatásban Ábrahám és Sára „a Mamré tölgyesében”, majd a jótettet ugyanúgy isteni kegy jutalmazza, a bűnös városokat pedig kénköves eső pusztítja el, mint ahogy előbb az erőszakoskodással megtelt földet az özönvíz (6–8). Hivatkoztunk továbbá a *Metamorphoses* érdemes magyarázójának, Fr. Bömernek arra a következtetésére (*ad* VIII 616), hogy az illető kisázsiai vidéken „a Kr. u. I. században olyan képzetek élhettek elevenen, amelyek a Philemon-történet költői tükörképében jelennek meg... Nem zárhatjuk ki, hogy a költő itt valamiképpen zsidó hagyományokra megy vissza, mivel Ovidius és kora hasonló eredetű hagyományokat más esetekben is ismert.” Ugyanitt történik utalás például az emberteremtés ovidiusi (*Met.* I 76 skk.) és bibliai leírása közti esetleges összefüggés „fölöttébb delikát kérdésére”, a Sámson és Delila-motívumnak az ovidiusi Scylla-epizódttól (*Met.* VIII 6 skk.) „lényegileg aligha különböző” voltára és általában az isteni látogatásoknak világszerte ismeretes változataira stb.<sup>5</sup>

A kutató persze most úgy érzi magát, mint Livius a XXXI. könyv elején: ha a második pún háború krónikája egy teljes decast vett igénybe, mivé terebélyesedik még a tervezett egész mű? Belemerészkedtünk a partmenti sekély vízbe, de hogy gázolunk ki a végtelen óceánból? Ilyen óceán a Közelkelet és a Mediterraneum kultúráinak évezredes szimbiózisa is. Hogy Ovidiusszal folytassuk: Amikor R. Reitzenstein a történeti korszakok szimbolikus jelölését (*aurea prima sata est aetas...*) a még távolabbi Keletről eredeztette,<sup>6</sup> Wilamowitz (Hésiodos-kommentárjában, 141)

<sup>2</sup> Vö. Manóah áldozatával (Bírák 13,20): „A láng felcsapott az oltárról az ég felé.” L. még Zsolt. 20,4 és 141,2: „mint jó illatú füst, jusson elődbe imádságom” stb.

<sup>3</sup> Vö. L. Réau: *Iconographie de l'art chrét.* II (1956) 94 sk.; G. Henderson: *Lex. d. christl. Ikonogr.* I (1990) 7 sk.; A. Ulrich: *Kain und Abel in der Kunst.* 1941.

<sup>4</sup> Ant. Tan. 44 (2000) 98 = *Dragma* IV 14.

<sup>5</sup> A római Cerealia-ünnep rókahajszája csak áttételesen hozható összefüggésbe a Bírák könyvében (15,4–5) olvasható epizóddal. Ovidius előadásának (*Fasti* IV 679 skk.) keleti előzményeiről l. Fr. Bömer: *Die röm. Ernteopfer und die Füchse im Philisterlande.* Wiener Stud. 69 (1956) 383 sk.

<sup>6</sup> R. Reitzenstein: *Studien zum antiken Synkretismus.* Stud. Bibl. Warb. 7 (1926) 56 skk. — Hésiodos (*Erga* 109 skk.) aranykor-mítoszáról l. *Trencsényi—Waldapfel Imre* fejtegetéseit is a Munkák és napok fordításához fűzött tanulmányban (Bp. 1955, 112 skk.); a négy korszak képzetének keleti származtatásáról A. Heubeck: *Mythologische Vorstellungen des Alten Orients im arch. Griechentum.* Gymn. 62 (1955) 510 skk.

az „orientalische Urweisheit” XVIII. századi divatjának megismétlődésétől tartott, amire Fr. Dornseiff<sup>7</sup> ironikusan reflektált: „Dergleichen ermutigt andere, ohne Gegenargumente alles für Unsinn zu erklären, was die selbstgenugsame Ruhe ihres Fachvertretens stören könnte.” Az ókori Kelet évezredes kultúráját semmiképpen sem tekinthetjük hatástalannak a korai görögségre nézve (unwirksam für die griechische Frühzeit), mégpedig korántsem csak Hésiodosra vonatkozólag. Dornseiff példái közül csak néhányat említünk: A Theogonia bevezetése (a költő elhivatása) elválaszthatatlan az ószövetségi próféták látomásaitól; Pandóra története Éva anyánkétól,<sup>8</sup> a vakmerő Prométheus büntetése Ádámétól stb.; a korai (és nemcsak korai) görög irodalomban olyan jelentős előázsiái réteggel (401: mit einem starken altvorderasiatischen Stratum), olyan hatalmas irodalmi hagyománnyal kell számolnunk, amellyel görögök és zsidók egyaránt *ugyan* éltek.

Túl kellett volna már rég jutnunk a neohumanizmus lelkesedésből eredő túlzásain, mint például azon a jámbor hiedelmen, hogy a görögök az ókori Kelet fejlett kultúráitól függetlenül, a semmiből varázsolták elő a „görög csodát”. Dornseiff a 30-as években még okkal nehezményezhette, hogy míg az Ószövetség illetékesei lelkiismeretesen vizsgálták az ókori Kelethez fűződő kapcsolatokat, jöllehet a zsidóság lehetőleg elzárkózott idegen hatások befogadása elől, ugyanez görög vonatkozásban következetesen elmaradt. (I. h. 409: „Die Beziehungen zum alten Orient, die z.B. die Alttestamentliche Wissenschaft für die doch gewiss gegen fremde Einwirkungen sich abschliessenden Israeliten gewissenhaft untersucht, werden für die Griechen standhaft übersehen.”) A Levante társadalmi Homéros korában semmit sem tudtak volna egymásról? Előázsia népei nem érintkeztek volna a külvilággal?<sup>9</sup> A Földközi tenger kikötővárosainak átlagpolgára ma is több nyelven tudja megértetni magát, a hajdani görög vándor énekesek — és utódaik — pedig nem?

Az azóta eltelt évtizedekben sokan próbáltak válaszolni arra a kérdésre, hogy a bibliai írások és a görög irodalom (vagy általában: Izrael és Hellas) közti megfelelések (Korrespondenzen) anthropológiai alapon magyarázandók-e, vagy esetleg közvetlen összefüggésekről beszélhetnénk.<sup>10</sup> Az Ószövetség filológusi vértettségű szakértői ma úgy látják, hogy a görög kultúra semmiképpen sem formálódott Nyu-

<sup>7</sup> Fr. Dornseiff: Hesiods Werke und Tage und das alte Morgenland. Philol. 89 (1934) 398, 4. j., vö. uo. 406, 24. j. Salamon bölcsességeinek Hésiodos gnómius soraival kimutatható egyezéseiről l. P. Jensen: Das Gilgameschepos in der Weltlit. II. (Marburg 1928). Dornseiff hazai visszhangjáról nem volna illő megfellekednünk; vö. Marót Károly: EPhK 59 (1935) 184 skk. és 289.

<sup>8</sup> Vö. Fr. Dornseiff: Antikes zum Alten Testament. Zeitschr. f. Alttestamentl. Wiss. 11 (1934) 57 skk. és 12 (1935) 153 skk. — Más irodalmakkal közös ószövetségi elbeszélések (Erzählungsstoffe) felsorolását (amelyek „nem hathattak közvetlenül Izraelre”) l. H. Gunkel mesteri áttekintésében: Die israelitische Literatur. Die Kultur der Gegenwart I/VII. (Berlin — Leipzig 1906) 56 sk. és 100; külön könyvként: Die israelitische Literatur. Darmstadt 1963. Mai tudásunk szerint *közvetlenebb* kapcsolatokról lehet szó.

<sup>9</sup> Hérodotos korának a perzsa irodalmi hagyománnyal kitapintható *közvetlen* kapcsolatairól l. Harmatta János: Herodotos und die altpers. Novelle. Acta Ant. 40 (2000) 161 skk.

<sup>10</sup> A következőkhöz l. O. Kaiser: Die Bedeutung der griech. Welt für die Alttestamentliche Theologie. Nachr. Akad. Wiss. Göttingen, Hist.-phil. Kl. 2000/7.

gat-Ázsia világának köszönhető ösztönzések nélkül, és a görög fejlődés útja párhuzamosan haladt az Ószövetségben megfigyelhető mozzanatokkal. További kérdés, hogy ez a párhuzamos fejlődés csak a hellénizmus századaira korlátozódik-e, vagy már korábbról is dokumentálható. A Hellas és Izrael közti vallási és kulturális megfelelések vizsgálata kiderítette, hogy a kulturális érintkezés az Égei-tenger világa és a Levante között a késő-helladikus kortól kezdve a vándorlások „sötét” korszakában sem szakadt meg, és ennek során nemcsak bizonyos kézműipari eljárások vagy a görög irodalom kialakulása szempontjából döntő fontosságú írásjegyek vették át, hanem akárhány költői form(ul)a is, de sor került számos előázsiai mítosz és vallási képzet asszimilálására is. Ezek azok a párhuzamos jelenségek, amelyeket később a zsidó, majd a keresztény apologetika Mózes és a próféták tanításainak átvételével magyarázott.<sup>11</sup>

Mindenesetre nem szabad megfeledkeznünk a *különbségekről* sem. Ennek szemléltetésére O. Kaiser (i. m. 11. skk.) Jób könyvéből az „Úr előtti udvarlást” (2,1—7) az olymposiak tanácskozásával (Od. I 26—310) vetette egybe, és hivatkozott Erich Auerbach-ra,<sup>12</sup> aki Izsák feláldozásának bibliai leírását (Gen. 22) Odysseus sebhelyének felismerésével (Od. XIX 360 skk.) összehasonlítva vizsgálta: a szentírás nem *egy valamilyen* valóság közlése, hanem *az egyedüli igazság* kinyilatkoztatása; a szentírás történetei — Homéroséitól eltérőleg — nem a hallgatók gyönyörködtetésére, vagy éppen elbűvölésére (θέλγειν) vannak hivatva, hanem feltétlen elismerésre tartanak igényt („sie wollen uns unterwerfen”), aki pedig nem veti magát alá, az *lázadó*.

A zsidóság és görögség érintkezésének első szakaszát a perzsa háborúk lezárultáig, a szoros „találkozást” pedig 332-től Jeruzsálem római megszállásáig (Kr. e. 63), illetőleg a második templom (70) vagy Jeruzsálem lerombolásáig (135) számíthatjuk. Görög *zsoldosokat* nemcsak az új-babiloni Nabukodonosor, vagy az egyiptomi II. Psammétichos tartott, hanem a judaeai uralkodók is; hasonlóképpen kimutatható görög *kereskedők* jelenléte az Indusztól Kisázsia nyugati partjaiig terjedő perzsa birodalom egész területén. Az érintkezések sűrűségét szemléltesse egyetlen adat: Morton Smith kimutatása szerint<sup>13</sup> csak Nagy Sándor halála (323) és Pompeius hadjárata (63) között Palesztina földjén legalább kétszázszor vonult át idegen katonaság.

A századok óta egymástól szinte elválaszthatatlan két kultúra leggyümölcsözőbb egymásratalálása azonban nem itt, hanem a hellénizmus korabeli zsidóság — sőt az akkori világ — szellemi központjává emelkedő Alexandriában ment végbe.<sup>14</sup> Ennek a találkozásnak a folyamánya mutatkozik meg — egyebek közt — az Énekek

<sup>11</sup> Vö. E. J. Bickerman: *The Jews in the Greek Age*. Cambridge/Mass. — London 1988, 226 skk.; Kaiser: i. m. 9; I. hajdani kísérletünket is: *Az antikvitás XVI. sz. képe*. Bp. 1960, 268 skk.

<sup>12</sup> E. Auerbach: *Mimesis*. <sup>3</sup>Bern 1959, 17.

<sup>13</sup> M. Smith: *Palestinian Parties and Politics that shaped the Old Testament*. New York — London 1971, 64 és 231 sk.; O. Kaiser: i. m. 15.

<sup>14</sup> Vö. B. I.: *Az antikvitás XVI. századi képe*, 413; O. Kaiser: i. m. 16 és 25; M. Hengel: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung*. <sup>3</sup>Tübingen 1988.

énekében,<sup>15</sup> Ezechiel propagandisztikus Exagógé-tragédiájában, vagy a kyrénéi Iasónnak a Makkabeusok hősie harcáról írott történeti monográfiájában, a „tragikus” historiográfiának eme kivonatosan ránk maradt emlékében.

De mi Kain és Ábel áldozatának, tehát a Genesis jól ismert részletének és a Laios-utódok tragédiájának esetleges összefüggéséből indultunk ki. Illetékességünk korlátait jól ismervén, a Pentateuchos keletkezéstörténetének kérdéskomplexusába nem merészelnénk belebonyolódni. (A késői szerkesztők érdekek megszabta szempontjairól, a jelenlegi Pentateuchos kialakulásának folyamatáról — O. Eissfeldt és R. Pfeiffer „Bevezetésein” kívül — I. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*. Stuttgart 1948.)<sup>16</sup> Az érintett papi rend arisztokratikus igényei tükröződnek a mesterként genealogiákban és a hajdankor történéseinek fiktív legendákkal való színezésében. Ezzel kapcsolatban M. Smith (i. m. 396, 120. j.) a Görögországban megfigyelhető hasonló „divatra”, a milétosi Hekataios és az athéni Pherekydés konstrukcióira utal. Tanulságosak az egykorú jeruzsálemi pénzveretek: feltűnik rajtuk az athéni bagoly; akad köztük görög ruházatban ábrázolt istenalak (Jahve?) is, amint szárnyas trónon egy dionysosi álarcval szemben ül (Smith, 369). Az Esdrás alakjához fűződő mondai hagyomány kérdésében sem óhajtunk állást foglalni (mármint hogy az általa magyarázott Tóra mennyiben azonos a mostani Pentateuchossal), mindössze azokra a mozzanatokra utalunk, amelyek közvetlen kapcsolatokat valószínűsítenek a periklési Athén és az Esdrás-korabeli Palesztina között.<sup>17</sup> Ne feledjük, hogy amikor I. Artaxerxés uralkodásának első éveiben Egyiptom fellázadt, az athéniek támogatták a felkelőket, és egy ideig Dórát, a Jeruzsálemtől mintegy száz kilométerre lévő — stratégiai fontosságú — kikötővárost is megszállva tartották. Valószínűleg a Nehemiással szembenálló judaeai előkelők köréből eredeztethető a Példabeszédek egy része (22,17—31,31) és Jób könyvéből a 3—27. fejezet (vö. Smith, 364), vagyis azok a bölcs mondások, amelyeket a Deutero-Ézsaiással (Ézs. 40—55) megállapítható „stilisztikai és teológiai rokonság, továbbá a görög tragédia, különösen a Leláncolt Prométheus felé mutató *elképesztő hasonlóság* (Smith 364: verblüffende Ähnlichkeit) alapján” az V. századra datálhatunk.

Visszatérve Ovidiusra: a száműzött költő ünnepi áldozatának füstje a zord „szkíta” ég helyett emberibb tájak felé kíváncszott. A Kallimachosra történő hivat-

<sup>15</sup> Vö. Fr. Dornseiff: *Aegyptische Liebeslieder, Hoheslied usw.* ZDMG 13 (1936) 589 skk.

<sup>16</sup> Az újabb irodalomból I. A. de Pury etc. (szerk.): *Israel construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes.* Le Monde de Bible, 34 (Genève 1996). A. de Pury budapesti előadásában (2000. okt. 27.: Elődök megválasztása) a Pentateuchos „gondolatának és egészének” keletkezését a perzsa korban kereste. — A. de Pury és Th. Römer „Le Pentateuque en question” c. gyűjteményes kötetéből (Genève 1989) magyarul is megjelent: *A Pentateuchos-kutatás rövid története.* Bp. 1994. Ebben (77 sk.) a Pentateuchos „irodalmi tervének” kérdéséről: J. Van Seters szerint (Der Jahwist als Historiker, Zürich 1987) a fogság utáni Jahvista az első görög történetírók mintájára „intellektuális történésznek” tekintendő, „akinek a perzsa kor nyitása adott szárnyakat.”

<sup>17</sup> Vö. F. Heichelheim: *Ezra's Palestine and Periclean Athens.* Zeitschr. f. Religions- und Geistesgeschichte 3 (1951) 251 sk.; M. Smith: *Das Judentum in Palästina während der Perserzeit.* Fischer Weltgeschichte, 5<sup>20</sup> (szerk. H. Bengtson, Frankfurt a/M. 1999) 361.

kozást (Trist. V 5, 38 *Battiades*) R. Pfeiffer körültekintő vizsgálódásai sem tették kézzelfoghatóbbá. Annyit most már mégis sejthetünk, hogy a tudós alexandriai könyvtáros költő és nem kevésbé tudós nemzetközi környezete az efféle áldozatok irodalmi hátterében nemcsak Eteoklés és Polyneikés testvéri meghasonlását tartotta számon. Ha sejtésünk alappal bírónak minősül, akkor a görög—zsidó szimbiózis újabb epizódjának megvilágításával az ószövetségi könyvek kialakulásának egy mozzanatára is némi fény derül.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> A kézirat lezárása után lapoztam fel újra Scheiber Sándor igényes tanulmányát: Káin és Ábel áldozati füstjéről szóló legenda életrajza. A „Folklór és tárgytörténet” c. gyűjteményes kötetben, I (Bp. 1974) 51 skk. Scheiber szerint a legenda „*legkorábbi forrásai* a szépművészetben találhatók” (a XII. század óta); a bibliai hagyomány esetleges távolabbi (előázsiái, görög) összefüggéseiről nem esik szó. — Ugyancsak később került a kezembe a „Beszélgetések a Bibliáról” c. kiadvány (szerk. Rapcsányi László, Bp. 1984, 147 skk.), amelyben Harmatta János a bibliai hagyomány iráni vonásait világította meg. Itt olvashatunk — egyebek közt — a perzsa udvarban magas méltóságba emelkedő Esdrás királyi kancellárról és Nehémiás királyi pohárnokról, Esdrás reformjáról és az általa elfogadtatott törvényről, amely a zsidóság életének ideológiai alapjává vált Ószövetség ránk maradt formájába való öntését jelzi (151).