

Először is szeretném megköszönni bírálóimnak, hogy időt és fáradságot nem kímélve behatóan foglalkoztak az általam benyújtott értekezéssel és összességében vitára bocsáthatónak ítélték azt. Az építő jellegű kritikát, ellenvetéseket és kérdéseket is köszönöm és igyekszem azokra hasonló nyitottsággal és részletességgel, de ugyanakkor a lehető legtömörebben megfelelni.

Kezdjük talán azzal, amiben mindhárom bírálóm (és valószínűleg a kötet bármely olvasója) egyetért, de talán Gesztelyi Tamás fogalmazta meg legvilágosabban, hogy ti. az egész munkában túl sok a hipotézis. Ez tagadhatatlan, de arra törekedtem, hogy az egyes feltételezések ne önmagukban álljanak, hanem egymást kiegészítsék és támogassák. A legproblematisabb nyilván Pelopsnak egy állatfajjal illetve állatalakkal történő azonosítása, de az Olympiában talált állatszobrocskák, a Peloponnésos név és a Pelopsszal kapcsolatos mítoszok párhuzamai is mindenképp ebbe az irányba mutatnak és ráadásul egymástól teljesen függetlenül, tehát együttesen már talán sokkal meggyőzőbbek lehetnek, mint külön-külön.

Mivel a legtöbb idevonatkozó észrevételre ennek megfelelően külön-külön aligha lenne értelme válaszolni, ezért egy olyan írással igyekszem ezt megtenni, amely a vitatott központi tézis egymással szerintem szorosan összefüggő elemeit emeli ki és igyekszik az összefüggéseket újabb érvekkel illetve a benyújtott és időközben monográfiaként is megjelent (a továbbiakban csak Patay-Horváth 2023-ként hivatkozott) dolgozattól némileg eltérő érveléssel alátámasztani, és aztán térek rá azokra az észrevételekre, amelyek szintén hangsúlyosak némelyik bírálatban, de az állatokat érintő fő mondanivalótól nagyjából függetlenek, tehát Pindaros első ódájának értelmezésével és az olympiai Zeus-templom keleti oromcsoportjával kapcsolatosak.

Először is a Peloponnésos és Pelops kapcsolatával kapcsolatban fontos kiemelni, hogy Pelops mítoszai szinte csak a gyermekkoráról és az Oinomaos elleni híres kocsiversenyéről szólnak; az összes ókori ábrázolás is csak a versenyt és annak előkészületeit, néha annak közvetlen következményeit, Myrtilos meggyilkolását mutatja be.¹ Pelops későbbi uralkodásáról csak igen kevés és elszórt adat áll rendelkezésre, pedig a legkorábbi fennmaradt források azaz Homéros, Hésiodos, Tyrtaios de még Hekataios sem említik a híres tantalosi lakomát, ahol Pelopsot állítólag felszolgálták az isteneknek, sem az Oinomaos elleni kocsiversenyt. Ezek a népszerű epizódok talán általánosan ismertek voltak (ahogy Pindaros is sugallja), de nyilvánvalóan nem voltak olyan fontosak (legalábbis a legkorábbi szerzők számára), mint a hős életének második, a későbbi forrásokból alig alig ismert fele.² A legkorábbi fennmaradt írásos bizonyítékok tehát arra utalnak, hogy Pelopsot elsősorban nem egy feltámasztott ifjúként, vagy egy mesebeli hercegnő sikeres kéréjeként, hanem legendás ősként, *par excellence* királyként képzelték el.

A gyakran tárgyalt homérosi jelenetben (Il. 2. 99-109), ahol Pelops először jelenik meg a forrásainkban, csak a jogarának van jelentősége. Ez a Zeustól származó tárgy szimbolizálja és legitimálja Agamemnón legfőbb hatalmát. A Pelopidák tragikus története feltűnően kerülve van, és még ha Tantalost említi is az Odysseia (11.582-592), úgy tűnik, nincs kapcsolat a nagy bűnös és az

¹ A legfrissebb feldolgozás Cuvelier, P.: *Le mythe de Pélops et d'Hippodamie en Grèce ancienne : cultes, images, discours*, PhD diss. Poitiers. (<http://theses.univ-poitiers.fr>)

² Egyes városok állítólagos alapításáról csak viszonylag késői források és helyi hagyományok tanúskodnak (Pomp. Mela 1.90 Kyméról és Servius Verg. *Aen.* 10.179-ben az itáliai Pisáról véli ezt tudni). Eltekintve néhány olyan történettől, amely Pelops királyt Arkadiával köti össze (Apoll. 3.12.6.), a legendás királynak tulajdonított egyetlen vívmány a legkorábbi Hermész-templom megalapítása Peloponnésoson (Paus. 5.1.7.) és az olympiai játékok megalapítása, de ez utóbbit nem kizárólag neki tulajdonítják. Még azok a források is, amelyek az olympiai játékok megalapítását valamilyen módon Pelopsnak tulajdonítják, meglehetősen későn jelennek meg, és a rhodoszi Kastór kivételével (BNJ 250 fr. 3) egyetértenek abban, hogy korántsem ő volt a legelső, aki a híres versenyeket megszervezte. Minderről részletesebben Patay-Horváth 2023, 65-70.

Atreidák őse között. A dinasztiaát sújtó hírhedt és a későbbi forrásokból oly jól ismert átkokról sem esik szó, és a *pléxippos* jelző nem feltétlenül a híres kocsiversenyre utal.³ Ráadásul az Iliásban két különböző Hippodameia is szerepel (2.742 és 13.429), és három különböző hős (két görög és egy trójai) is szerepel Oinomaos néven (5.706, 12.140, 13.506), de a Pelopshoz kapcsolódó közismert hősök egyértelműen hiányoznak.

A homéroszi eposzokban tehát Pelops jól ismert és nagy hatalommal rendelkező ősi uralkodó. Ugyanez igaz Hésiodosra is (Cat. fr. 190 és 193), aki csak Pelops három lányát említi, akik Perszeusz három fiához mentek férjhez. Végül ott van Tyrtaios, aki kronológiailag meglehetősen közel áll az epikus költeményekhez, és kétszer említi Pelopsot, Tantalos fiát (fr. 2 és 12 West = 1a és 9 Gentili-Prato). Mindkét töredék elég nyilvánvalóan illusztrálja, hogy Pelops közismert személyiség volt, és két dologról volt ismert: a szigetéről, azaz a Peloponnésosról és a királyi hatalmáról. A 12. töredék (West) szövegét azért érdemes idézni, mert Pelopsszal kapcsolatban szinte sohasem említik⁴, pedig szerintem alapvető fontosságú:

Nem fűzném versembe a férfit, szóba se hoznám
Jól birkózni ha tud, vagy fut a versenyeken
Nem, ha a Küklópszok nagysága, hatalma övé is
S elhagynák szaladó lábai thrák Boreaszt
Sem, ha Tithónosznál is igézőbb lenne alakja
S Mídász vagy Kinürasz bújna a pénze előtt,
sem ha királyibb lenne Tantalosz-ági Pelopsnál,
S mézszavú Adrésztosz nyelve se lenne simább

(ford. Kerényi Grácia)

Tehát bár Pelops mint király vagy uralkodó egyébként alig ismert a forrásainkból, Tyrtaios közönsége számára úgy látszik kifejezetten ismerős lehetett. Később Isokratés (5.144) hasonló módon utal Pelops uralmára, feltételezve az általános és széles körű ismertséget. Valójában azonban úgy tűnik, hogy az egész ókori hagyomány hallgat Pelops uralkodásának részleteiről, kivéve a feleségével és fiaival való zűrös viszonyát. E furcsa tény oka valószínűleg az, hogy Pelopsot eredetileg úgy képzelték el, mint a népmesékben oly gyakran előforduló öreg királyt, akinek három szép lánya vagy három fia van. Ő valójában nem vesz részt a cselekményben, csupán a történet legelején és végén van jelen, amikor kihásásítja vagy megbünteti ill. megjutalmazza lányait vagy fiait. Ellenetesként felhozható, hogy Pelopsnak háromnál sokkal több fia volt, de a hagyomány egyöntetűen azt állítja, hogy a három legfontosabb Atreus, Thyestés és Chrysippos volt, és a róluk szóló történetek feltűnően közel állnak az olyan népmesékhez, mint "Az aranymadár" (KHM 57 ill. ATU 550) vagy "Az élet vize" (KHM 97 ill. ATU 551).

A népmesék három testvéréről szólnak, akiket apjuk elküld, hogy fogjanak el egy varázslatos állatot, vagy hozzák el az élet vizét. A két idősebb testvérnek ez nem sikerül, de a legfiatalabb testvérüket együtt meggyilkolják, elveszik tőle a madarat vagy a vizet, és visszatérnek apjukhoz. A szokásos happy end szerint a legkisebb testvér csodával határos módon megmenekül, és amikor újra megjelenik, kiderül az igazság. Idősebb testvéreit kivégzik, vagy egyszerűen száműzik őket az udvarból, mint Atreust és Thyestést, miután megölték Chrysipposzt. Az áruló testvérekről szóló mesének számos modern görög változata létezik⁵, és van egy bibliai párhuzam is (sokkal több testvérrel): a legtöbb

³ Az átkokat részletesen tárgyalja Fowler, R. L.: *Early Greek Mythography Vol. 2. (Commentary)*. Oxford, 432-434. A *pléxipposz* szót általában 'lóverőnek, lóütlelőnek' szokták fordítani. Egy scholion (1.200.10 Erbse) ezt úgy magyarázza, hogy Pelops azért kapta volna ezt a jelzőt, "mert neki magának kellett hajtania a lovakat" (miután megölte Myrtiloszt). Eszerint a kocsiverseny mítoszára történne utalás, de könnyen elképzelhető épp fordítva is, hogy ti. a jelző homályos volta tett szükségessé valamiféle magyarázatot és a kocsiversenyről szóló egész mítosz innen ered. Részletesebben ld. Patay-Horváth 2023, 137-138.

⁴ Tudomásom szerint a fentebb már idézett P. Cuvelier munkája (152-153. o.) az egyetlen ilyen tárgyalás.

⁵ Dawkins, R. M.: *Modern Greek folktales*, Oxford 1953, 190-191 13 példát sorol fel.

népesei hőshöz hasonlóan Józsefet, Jákob fiát is kútba dobják rosszindulatú testvérei, de végül még a szokásosnál is elnézőbb velük. A mítosz szigorúbb Chrysispos esetében, akiről időnként szintén azt mondják (Schol. Eur. Or. 5 = 2.33.11-34.3 Dindorf), hogy kútba dobták, de ő soha nem tér vissza, és az aranyállat keresésének sincs nyoma. Pedig Pelops e kedvenc fiának neve fontos lehet ebből a szempontból, hiszen egyszerűen aranylovat jelent. És ott van még az aranyszörű bárány is, amely Atreus és Thyestés későbbi viszályában oly hangsúlyosan szerepel.

Ez a viszály ismét hasonló módon kezdődik, mint a "Két testvér" című mesében (KHM 60): egyikük szegény és jámbor (ahogy a Thyestés név, azaz 'az áldozó' sugallja), és egy arany madarat fog; eladja azt a gazdag és gonoszszívű testvérenek (ahogy azt ismét az Atreusz név, azaz 'sötét, rosszindulatú' sugallja). Ez utóbbi egy sorsdöntő étkezést szervez, amely után sikerül rávennie szegény testvérét, hogy saját fiait vigye az erdőbe, azaz ölje meg őket. Ez csak az első része a mesetípusnak, és azért kapta a "Csudamadárszív" (ATU 567A) címet, mert a mohó testvér meg akarja enni az állat szívét és máját, de unokaöccsei véletlenül korábban esznek belőle, és ezért meg kell halniuk. A mesében megmenti őket egy vadász, és egyikükből gazdag király lesz, a mítoszban valóban meghalnak (de a meséhez hasonlóan, és annál sokkal kegyetlenebb módon, apjuk is részt vesz a halálukban), és csak a nevük utal gazdagságra és hatalomra.⁶

A Pelopidák mítoszai és a népmesék közötti hasonlóságok tehát elég nyilvánvalóak. A népmesék és a mítoszok közötti egyik fő különbség általában a tulajdonnevek használata, és joggal merülhet fel a kérdés, hogy a népmesék öreg királyát miért hívták Pelopsnak. Az ok nyilvánvalóan igen egyszerű: a Peloponnésos nevét Pelopsról vélték levezetni, és általában úgy gondolhatták, hogy ő uralkodott az egész félsziget felett,⁷ hiszen a földrajzi nevet könnyű volt így megmagyarázni, és a népmesékben szokásos mintának megfelelően úgy gondolták, hogy fiai vagy vejei az ő királyságának egy-egy részét kapták.⁸

Az alapgondolat, miszerint a Peloponnésosnak volt egy Pelops nevű legendás uralkodója, lényegében a félsziget nevét magyarázó népetimológiának tekinthető, jóllehet az ilyesfajta történetek nem feltétlenül úgy jönnek létre, mint a népdalok vagy a népmesék.⁹ Hasonlóan Italoshoz, Itália legendás

⁶ Thyestés apjuknak felszolgált gyermekeit Seneca darabjában és Hyginusnál (*fab.* 88) Tantalosnak és Pleisthenésnek nevezik. Érdekes módon Seneca még egy harmadik fiút is említ név nélkül, akit ugyancsak Atreus mérszárolt volna le. Apoll. *Epitome* 2.13. is három másik fiút nevez meg ebből az alkalomból. Néhány sorral később (2.16) azonban Tantalost, Thyestés fiát említi, mint Klytaimnéstra első férjét. Ezt a második Tantalost (Thyestés vagy Paus. 2.22.3 szerint Broteas fiát) Euripidés is említi (*IA* 1150) anélkül, hogy megnevezné az apját. Ez az alak és a körülötte kialakult zűrzavar (részletesen lásd Gantz, T.: *Early Greek myth: a guide to literary and artistic sources*, Baltimore 1993, 548-550) talán egy olyan népmesei változattól ered, amely nem engedte meghalni a jámbor testvér gyermekeit.

⁷ A leghatározottabb e tekintetben Isokratés, aki azt mondja, hogy "Pelops, Tantalos fia, az egész Peloponnésos ura lett" (10.68), és hogy "Pelops elfoglalta az egész Peloponnésost" (12.80). Thuk. 1.9 más álláspontra helyezkedik ezzel kapcsolatban, erre vonatkozóan ld. a következő lábjegyzetet.

⁸ A történelmi uralkodók is feloszthatták területüket, különösen, ha az szokatlanul nagyra nőtt, de az egész Peloponnésos feletti politikai uralom, különösen a legkorábbi időkben, elképzelhetetlennek tűnt Thukydides számára (1.9), és mivel Pelopsot valódi történelmi uralkodónak tekintette, közvetlen uralmát kivételes gazdagságán alapuló befolyással helyettesítette, és feltételezte, hogy csak fiai és unokái voltak azok, akik ténylegesen politikai hatalmat szereztek a félsziget nagy része felett. Ez a "történelmi" rekonstrukció természetesen reálisabbnak tűnt, mint a népmese, amely egyszerűen Pelops egész Peloponnésos fölötti uralmát tételezte fel, hiszen a homéroszi eposzokban Pelops unokái, Agamemnón és Menelaos úgy tűnik, sokkal nagyobb hatalommal rendelkeznek, mint nagyapjuk.

⁹ A népetimológiának kiterjedt szakirodalma van: Mackensen, L.: *Name und Mythos. Sprachliche Untersuchungen zur Religionsgeschichte und Volkskunde*, Leipzig, Eichblatt 1927, Koch, M.: „Volksetymologie und ihre Zusammenhänge“, *Beiträge zur Namensforschung* 14, 1963, 162 – 168, Bebermeyer, R.: „Zur Volksetymologie. Wesen und Formen“, in: J. Möckelmann (Hrsg.), *Sprache und Sprachhandeln. FS Gustav Bebermeyer*, Hildesheim, Olms, 1966, 156-187, Sanders, W.: „Zur Deutschen Volksetymologie, 3. Volksetymologie und Namenforschung“, in: *Niederdeutsches Wort* 15, 1975, 1-5, Olschansky, H.: *Volksetymologie*, Tübingen, Max

uralkodójához vagy sok más névadó hőshöz, mint Ikaros, Ithakos, Aigina stb., felételezhető, hogy a hős Pelops neve a földrajzi névből ered, és nem fordítva, ahogy azt az ókor óta általánosan feltételezik.¹⁰ Bár a Peloponnésos földrajzi kifejezés nem szerepel a korai görög epikus költészetben, a névadó hős már az Iliászban is nagyon ismertnek tűnik, és hogy a földrajzi név csak Tyrtaiosnál és a homéroszi himnuszokban jelenik meg, egyáltalán nem jelenti, hogy a Peloponnésos elnevezés később jött volna létre, mint maga Pelops alakja. Valójában a földrajzi név sokkal régebbi lehetett, akár a bronzkorból is származhatott, és mivel néhány évszázaddal később már nem volt érthető, egy mitikus névadó hőst kellett alkotni a magyarázatára.¹¹

Joggal merülhet fel a kérdés, talán nemcsak Grüll Tiborban, hogy a peloponnésosi uralkodónak miért tulajdonítottak trónt Kis-Ázsiában. Valószínűleg az ide érkező görög telepesek népesítették be az újonnan megismert tájat számukra ismerős hősökkel, illetve hallottak itt néhány olyan mesét, amelyek különleges geológiai jellegzetességekhez kapcsolódtak, és amelyek lenyűgözték őket. A földrajzi nevek feltehetően idegenek voltak számukra, ezért saját nevekkel helyettesítették őket, vagy néhány görög névvel egészítették ki az őshonos történeteket. (Hogy a Pelops név phryg vagy görög, nem tudom megítélni, de bármelyik legyen is, az indeoeurópai eredete igen valószínű, de erre még alább visszatérek.) Mindenesetre Pelops trónjának közvetlen közelében egy sziklát egy bizonyos síró asszonnyal, Niobével azonosítottak, egy mocsarat pedig, amely állítólag egy istentelen király elsüllyedt városát borítja, Tantalosnak nevezték el. A mocsár esetében a helyi elnevezés is fennmaradt (Paus. 7.24.13: Saloé vagy latinosan, Plinius HN 5.117: Sale), a helyi legenda a halandó vendéglátókat felkereső (és őket megjutalmazó vagy büntető) álruhás istenekről pedig Philemon és Baucis történetében maradt fenn.¹² Nem tudhatjuk, hogy Tantalos, Pelops és Niobé már korábban is családtagnak számítottak-e, vagy a legendák által övezett földrajzi képződmények fizikai közelsége miatt váltak a mitológiában is rokonokká. Talán az első lehetőség volt igaz Tantalosra és Pelopsra, és Niobé itt került a családba. Egy harmadik testvér minden bizonnyal ebben a környezetben jött létre: őt Broteasnak hívták, Tantalos fiának, és neki tulajdonították a trón és a mocsár melletti nagy bronzkori szikladombormű kifaragását (Paus. 3.22.4).¹³ Mivel ezek a legendák csak viszonylag késői szerzők műveiből ismertek, nem tudhatjuk, mikor jöttek létre, de a Peloponnésos és Pelops összekapcsolása már az archaikus korban is biztosan megtörtént és mai tudásunk szerint biztosan ez a kapcsolat alkotja a mítosznak az írásos források által megragadható legrégebbi rétegét.

Véleményem szerint azonban a Pelops névnek (és a hozzá kapcsolódó mítoszoknak is) már ez előtt is hosszú története volt, ugyanis amennyiben a félszigetnek a királlyal való összekapcsolása csak egy másodlagos, népetimológiai folyamat, akkor ez szükségszerűen azt feltételezi, hogy a földrajzi név eredeti jelentése már elhomályosult. Ez az eredeti jelentés feltételezésem szerint egy állatnév volt, és

Niemeyer, 1996, Perono Cacciafoco, F.- Cavallaro, F.: Place Names: Approaches and Perspectives in Toponymy and Toponomastics. Cambridge University Press, 2023.

¹⁰ A locus classicus természetesen Thuk. 1.9, de ugyanez a gondolat már a Hekataios fr. 119-ben (= Strabo 7.7.1) is megtalálható.

¹¹ Részletesen lásd Patay-Horváth 2023, 154-173. Ugyanez lehetett a helyzet a Helléspontos, a Saróni öböl vagy az Égei-tenger elnevezésével. A dunai Csepel-sziget esete nagyon közeli párhuzamnak tűnik: már a középkorban (a magyarok érkezése után alig 300 évvel) arról számolt be Anonymus, hogy a szokatlanul nagy szigetet egy Csepel nevű emberről nevezték el, és ez a magyarázat évszázadokon át általánosan elfogadott volt; annak ellenére, hogy a szó nagy valószínűséggel egy "zsombékos" jelentésű köznévből származik. A részleteket lásd Benkő, L.: Az anonymusi hagyomány — és a Csepel név eredete, *Magyar Nyelv* 62, 134-146; 292-305.

¹² Philemon és Baucis lokalizációjára lásd Jones, C. P.: A Geographical Setting for the Baucis and Philemon Legend (Ovid Metamorphoses 8.611- 724) *HSCP* 96, 1994, 203-223., a tóra ill. mocsárra vonatkozóan Patay-Horváth, A.: Tantalus and Saloe. Two lakes or a marsh and the mythical topography of Mount Sipylos, in: *Experiencing the Landscape in Antiquity 2*, edited by Armando Cristilli, Fabio de Luca, Gioconda di Luca and Alessia Gonfloni, (Oxford, 2022) 351-354.

¹³ Broteasról ezen kívül alig hallunk a ránkmaradt forrásokban: Apollod. *Epit.* 2.2 és Ovid. *Ibis* 517. A domborművet általában a Kr. e. 14-13. századra datálják és ma Akpınarnak, Sipylos-emlékműnek vagy Taş Suretnek, azaz 'kőfigurának' nevezik.

ez legvilágosabban abból a tényből következik, hogy a Peloponnésossal azonos szerkezetű szigetnevek mind egy-egy állat nevéből, és sohasem valamilyen hérós nevéből származnak. (Az egyetlen kivétel a Halonnésos, de ebben az esetben sem egy hérós adja a név előtagját.) Kérdés persze, hogy ha tényleg ez a helyzet, akkor az állatnév miként merülhetett feledésbe, és miként lett az állatalakból egy emberi hős. Ezt az antropomorfizációnak nevezett folyamatot¹⁴ igyekszem a következőkben körüljárni.

Először is tisztázni kell, melyik állatfajról lehet szó. Az őstulkokra vonatkozóan nincsenek leleteink, és bár az érvelésben központi szerepet játszanak, bírálóim joggal hívták fel a figyelmet az őstulkok és az olympiai állatszobrocskák összevetésének problémáira. Valójában azonban nem őstulokról, hanem kivadult házasított marhákról lehetett szó. Ma ugyanis a számos leletmentő ásatásnak hála, egészen biztos ténynek tekinthető, hogy Olympia környéke, a bronzkori Görögország más vidékeihez hasonlóan a késő-bronzkorban elég sűrűn lakott volt,¹⁵ és ebből szinte biztosan következik, hogy sok házasított szarvasmarha is élt az emberekkel együtt az őstulkok pedig már valószínűleg régóta kihaltak ezen a vidéken is. Viszont a bronzkor végi nagy átalakulások során a népesség bizonyítottan töredékére csökkent a Peloponnésos eme nyugati részén is¹⁶ és az emberek eltűnésével együtt a háziállataik vagy elpusztultak vagy elvadultak. A környezeti feltételek itt kedvezők voltak számukra és ennek köszönhetően itt az utóbbi következhetett be: az egykori háziállatok szabadon, emberi felügyelet nélkül éltek és szaporodtak évszázadokon keresztül. Ezek az állatok aztán, ahogy világszerte megfigyelhető, sok tekintetben hasonlíthattak az őstulkokra, de genetikailag háziállatok maradtak.

Magából a Pelops névből kiindulva el kell ismerni, hogy semmit sem tudunk a jelentéséről vagy eredetéről. Lehet, hogy ismeretlen eredetű, teljesen ismeretlen jelentéssel, de mivel valamennyi főnév+nésos típusú összetételben az előtag valamilyen egyértelműen indoeurópai eredetű görög szó, ezért valószínűbb, hogy alapvetően indoeurópai, és valami olyasmit jelent, mint 'sötét arcú'.¹⁷ (Ezt a tényt, azt hiszem a Bolonyai Gábor által is említett neves nyelvész, R. Beekes sem vette figyelembe, amikor elvetette az indoeurópai eredeztetést.) Emberekre alkalmazva a feltételezhető jelentés joggal okozott komoly fejtörést, de tökéletesen illene az általam javasolt állatfajra, hiszen a vadmarhákat a házasított rokonaiktól a szarvaik mellett leginkább a sötét szőrszínük különbözteti meg. És mivel Hésychios egy speciális lakón kifejezést említ a vadmarhákra (s.v. κατράγοντες), ezért ilyen állatok nyilvánvalóan éltek a Peloponnésoson, még akkor is, ha erre oszteológiai bizonyítékaink nincsenek és kivadult háziállatokról lévén szó, a dolog természetéből adódóan nem is lehetnek. Az viszont bizonyított tény, hogy gyakran adtak állatneveket valódi és mitikus személyeknek is, és néhány generáció után gyakran feledésbe merült, hogy valakit egy állatról neveztek el, még akkor is, ha az adott faj nem halt ki, és nem is volt különösen ritka, mint ahogy ez a vadonélő marhák esetében feltételezhető. Aeropos, a makedónok legendás őse (Hdt. 8.137) vagy a szintén legendás tegeai Éeropos (Hdt. 9.27), egyaránt a gyurgyalag (*aerops*) nevéből származik, és az Eops, Karnops, Kónóps, Myóps nevek világosan mutatják, hogy sok esetben a nevek -ops-ra végződnek, mint ahogy a Pelops is. És ahogy Kypselos esete is világosan mutatja, az aitiológiai mesék szinte természetes velejárója az, hogy a szó eredeti jelentése elhalványuljon.¹⁸ Az a tény, hogy pelops mint állatnév nem ismert a

¹⁴ Általánosságban ld. Brednich, R. W.: Athropomorphisierung, in: EM Vol. 1 (1993) 591-596.

¹⁵ Μουτζουρίδης, Π.: The transition from Late Bronze Age to Early Iron Age in Elis. The case of Agios Georgios of Persaina. *Athens University Review Of Archaeology (AURA)* Suppl. 8 (2021), 159 skk.

¹⁶ B. Eder számtalan munkájában foglalkozott ezzel az átmeneti időszakokkal. Élis északi területén elnéptelenedés helyett még fellendülést is lehet tapasztalni, de Olympia környékére ez egyáltalán nem igaz.

¹⁷ Mivel én sem vagyok nyelvész, ezért nem kívánok állást foglalni abban a kérdésben, hogy a Pelops név phryg eredetű volt-e, ahogy ezt Grüll Tibor javasolja. A phryg nyelvvel kapcsolatos rengeteg bizonytalanság dacára az nyilvánvaló, hogy indoeurópai nyelv volt, és ha helytálló az a manapság elfogadott nézet, miszerint a phryg a görögnek igen közeli rokona, akkor a kérdésnek talán nincs is nagy jelentősége.

¹⁸ Az állatneveket mint személyneveket Fick, A. - Bechtel, F.: *Die griechischen Personennamen nach ihrer Bildung erklärt und systematisch geordnet*, Göttingen, 1894, 314-325 (történelmi személyek) és 417-418 (hősök) gyűjtötte össze szisztematikusan. Természetesen sok esetben nyilvánvaló, hogy a név egy állat neve, pl. Krios,

ránkmaradt szövegekben, szintén nem jelent feltétlenül problémát, ha meggondoljuk, hogy ezek az állatok már nagyrészt az írott szövegek megjelenése előtt kipusztultak és amikor később szóba kerültek, akkor egyszerűen vadmarhákként emlegették őket azok, akik ilyen állatokat a valóságban alighanem sohasem láttak (pl. Hdt. 7.126). Ahogy a vadon élő lovak esetében ez világszerte megfigyelhető, a helyi terminológia mindig teljesen egyedi és eltér a hasonló háziállatok széles körben elterjedt nevéétől.

Áttérve most a tantalosi lakoma és a kocsiverseny mítoszára, gyakran megfigyelték, hogy Pelops megfőzése és feltámasztása rengeteg olyan mesével illetve legendával állítható párhuzamba, amelyekben állatokkal történik meg mindez,¹⁹ és bár tudomásom szerint ezt eddig még nem emelték ki, Pelops és Hippodameia története is érthetőbbé válik, ha azt feltételezzük, hogy Pelops valójában egy állatfigura volt. Mindenekelőtt érdemes megjegyezni, hogy egy emberi menyasszony állat általi elrablása a mesékben széles körben előforduló motívum (pl. Hans mein Igel KHM 108 vagy ATU 441), és bár legalább annyira abszurd, mint az üstben történő megfőzés, önmagában egyáltalán nem kivételes.²⁰ Azt a feltevést, hogy a korai emberi gondolkodásban az állatok és az emberek nem voltak szigorúan elkülönülve, világosan tükrözik az olyan mesék, amelyekben az emberek és az állatok egyenrangúként állnak egymással szemben (azaz megértik egymást, házasodhatnak és gyermekeik szülehetnek). A legismertebb példa a görög mitológiából Európa elrablása, amikor is Zeus változott bikává.²¹

Már régen megfigyelték azt is, hogy a népmesékben szereplő emberi szereplők párhuzamba állíthatók a hasonló történetekben szereplő állatokkal, és azt is feltételezték - véleményem szerint helyesen -, hogy az állatok voltak korábban, és később helyettesítették őket emberi szereplőkkel.²² A főhőst a KHM 17, 62-ben (ATU 554) emberfeletti képességekkel rendelkező állatok kísérhetik és segíthetik, más mesékben (KHM 71/ATU 513A vagy KHM 129/ATU 653) pedig a hős barátai, sőt testvérei lesznek.²³ Igaz, hogy Pelopsnak (esetleg Myrtilost leszámítva) nincsenek ilyen segítői vagy barátai/testvérei, és az is igaz, hogy a mesében ő jelenik meg főhősként, leendő vőlegényként, holott ezt a szerepet a mesékben soha nem veszi át semmiféle állat. Viszont ott van előtte a számos sikertelen és általában figyelmen kívül hagyott kérő, akik éppen a hőshöz viszonyított kudarcuk miatt értelmezhetőek úgy, hogy ugyanazt a szerepet töltik be, mint a népmesékben az állatok/segítők/testvérek. Mindegyikük közös vonása, hogy vesztesek, függetlenül attól, hogy a főhőst segítik-e, vagy éppen alulmaradnak vele szemben. Hozzájuk képest Pelops persze sikeres, de nem

Taurus, Leon, Kyknos, Kyniska vagy Lykaon. De Penelope ("vadkacsa"), Pittakos ("papagáj"), Kastór (azaz hód, Castor fiber, Hdt. 4.109) és Keleos (azaz zöld harkály, Picus viridis, Arist. *Hist. an.* 593a8) nem könnyen felismerhetők, és a híres spártai diplomatát, Syagrost, akinek a neve egyszerűen vaddisznót jelent (Hdt. 7.159), Fick-Bechtel nem is sorolja fel, bár ugyanilyen jelentéssel említi Kaprost. A Kypselos csecsemőnek egy *kypsele*, azaz ládában való megmentéséről szóló legendás történet (Hdt. 5.92) elhomályosította azt a Fick-Bechtel által megadott, de máshol szinte soha nem említett tényt, hogy a név egy madár nevéből, a *kypselos*, azaz a homoki sármány vagy *Hirundo riparia* nevéből származik, amelyet Arist. említ. *Hist. an.* 618a31.

¹⁹ A legismertebb történet Thor és Thjalfi története, amelyben az isten kecskéit fogyasztják el egy lakomán. Vö. Puchner, W.: Pelops, in: EM Vol. 10 (2002), 704-707.

²⁰ KHM no. 108 csak egy az állati vőlegényekről szóló számos mese közül, ahol a csúnya állat mindig megmenekül, azaz a hercegnő csókja/szerelme révén szép fiatalemberré változik. Általánosságban lásd még KHM 1, 88, 127, 144 valamint Thompson, S.: *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends.* Bloomington 1955-1958, B 600-699. Uther, H.-J.: *Handbuch zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm: Entstehung, Wirkung, Interpretation*, Berlin-Boston 2013, 242-244.

²¹ Görög mitológiai példák gyűjteményét lásd Robson, J. E.: Bestiality and bestial rape in Greek myth, in: S. Deacy – K. F. Pierce (eds.), *Rape in Antiquity*, London, 65-96.

²² Meuli, K.: *Gesammelte Schriften* (herausgegeben von Thomas Gelzer. Band 2), Basel-Stuttgart 1975, 599-600, aki idézi többek között Jacob Grimmet is.

²³ Ezekre a mesetípusokra vonatkozóan a fentebb már idézett munkákon kívül ld. legutóbb Anderson, G.: *Fairytales in the Ancient World*, London-New York 2000, 78-80.

feltétlenül ő volt a mese főhőse. Pelops és Hippodameia mítosza ugyanis bár látszólag egy lányszöktetésről szól, valójában, azaz mese-tipológiailag egy mágikus menekülés (ATU 313)²⁴, amely csak később alakult át versennyé. Az igazi főszereplő a menekülést lehetővé tevő lányalak (ezért is nevezik a típust a segítő lány meséjének is), jelen esetben tehát Hippodameia. Pelops is csak a vele való szoros kapcsolat miatt vált emberi alakká, mégpedig nagyon egyszerűen, ahogyan ez az állat-völégényekről szóló népmesékben (pl. a mindenki által ismert és a Grimm gyűjtemény legelső darabjaként számontartott békakirályfi történetében) lenni szokott: kiderül, hogy a különös állat eredetileg emberi alak volt, aki végül a menyasszony segítségével visszatért emberi alakjához. Persze az is elképzelhető (megint csak KHM 108 alapján), hogy Pelops mítoszában is volt egy olyan változata, amikor eredetileg állatként született, és valamilyen látványos módon - valószínűleg tűz segítségével, mondjuk üstben főzve - vált gyönyörű emberré. Az átalakulás ebben az esetben jutalom lehetett a szülei számára, akik vendégszeretetet ajánlottak fel az isteneknek, és jutalmul egy állatalakú fiú születését kapták, aki aztán később valódi emberré lett.²⁵

Az állat emberré alakulása tehát a mesékben többféle módon is nagyon könnyen megtörténhet. A főzés ill. feltámadás valamint az üldözés ill. menekülés olyan mozzanatok, amelyek annak ellenére is megmaradnak a mesékben, hogy emberek esetében a főzés teljesen abszurd gondolat, és egy valódi menyasszonyszöktetés is csak nagyon távolról hasonlít a mesékben szereplő állattal történő menekülésre. (Persze az utóbbi, ha nem is tűnik valószínűnek, mégsem annyira félelmetes, mint a főzés, és így gyakrabban is szerepel a mesékben.) Vadászok és zsákmányállataik esetében mindenesetre az üldözés és a megfőzés is teljesen természetes, sőt ez a két legfontosabb mozzanat és a mesetípus világszerte való elterjedésének is alapvetően ez lehet a magyarázata. Az állatfigura nyilván azután antropomorfizálódott, amikor a vadászat már elvesztette központi jelentőségét; a megfőzést át kellett értelmezni valamiféle brutális gonoszsággá vagy épp a hős csodás megfiatalításává/megerősítésévé, az üldözést pedig átalakították versennyé illetve menyasszonyszöktetésé; a két eredetileg összetartozó elem pedig könnyen ketté is válhatott, azaz két időben illetve térben is különálló epizódra bomolhatott.²⁶

Igaza van Bolonyai Gábornak, hogy az Olympiában talált szobrocskák önmagukban nem bizonyítják azt az állítást, miszerint itt vadon élő állatok elejtéséről lett volna szó, de bírálóm nem tér ki a krétai Kato Symében talált hasonló darabokra és a távolabbi néprajzi párhuzamokra (Patay-Horváth 2023, 128-136), amelyek már sokkal egyértelműbben ebbe az irányba mutatnak, és ha jól érzékelem semmiféle új magyarázattal nem szolgál a geometrikus kori Olympiában talált állatszobrocskák értelmezésére vonatkozóan. Mindezek alapján számomra változatlanul úgy tűnik, hogy a vadászatnak Olympiában a korai vaskorig fontos szerepe lehetett és könnyen elképzelhető, hogy ehhez kapcsolódóan a mítoszok is sokáig megőrizték korábbi formájukat. A vadászterület növekvő népszerűsége miatt a nagyvadak fokozatosan kipuштultak, és az arisztokratikus sportvadászatot más sportágaknak, például atlétikai és lovasversenyeknek kellett felváltaniuk és ezzel együtt a vadászathoz kapcsolódó mítoszok is átalakultak;²⁷ innen eredhet Pelops kultusza valamint a lakoma és a

²⁴ A típust "Girl the helper"-ként is emlegetik (vö. általánosságban Hansen, W.: *Ariadne's Thread. A Guide to International Tales Found in Classical Literature*. Ithaca – London 2002, 151-160). Iasón és Médeia visszatérése az Aranygyapjúval, vagy az Idasról és Marpésszáról vagy Théseusról és Ariadnéről szóló történetek mind ugyanebbe a kategóriába tartoznak. Egyik esetben sincs valódi verseny vagy vetélkedés, csak egy üldözés, amelyben a menyasszony apja (Minós, Euénos, Oinomaos vagy Aietés) megpróbálja elkapni a párt, de végül nem sikerül neki. Ez a megfigyelés a mítosz másik részével, a tantalosi lakomával való kapcsolatot is tisztázhatja, hiszen az üstben főzés szorosan kapcsolódik a mágikus meneküléshez, és annak előzménye. Bizonyára ez volt a helyzet Pelops esetében is.

²⁵ Összefoglalóan ld. Kawan Ch. S., Tierbraut, Trierbräutigam, Tierehe in: EM Vol. 13 (2013) 555-565.

²⁶ Az argonauták mítoszában az epizód a mágikus menekülés utánra kerül, de ez későbbi fejleménynek tűnik, mivel nem a hőst és nem is a segítő lányt, hanem egy, a történetben viszonylag jelentéktelen személyt főznek meg.

²⁷ Minderről korábban többször is részletesen írtam: *The Origins of the Olympic Games*, Budapest 2015 és *Greek Geometric Animal Figurines and the Origins of the Ancient Olympic Games*, ARTS 9: (1) 20:

kocsiverseny története is: Oinomaos, az eredeti történetben szereplő vadász lényegében változatlan maradt, csak a zsákmányállat üldözését váltotta fel egy szokatlan kocsiverseny története; Hippodameia, a vadállatok úrnője halandó hercegnővé vált, a vadállatok pedig kérőkke alakultak. Pelops, az az állat, amely az istennő segítségével menekült meg a vadász elől, ifjú hőssé változott, de csak a Poszeidóntól kapott szárnyas lovak segítségével tudta megnyerni a kocsiversenyt. A segítő isteni jellege tehát megmaradt, csak a segítség az új mese, azaz a kocsiverseny kontextusához igazodott. Volt azonban egy másik lehetőség is, hogy Hippodameia megmaradjon segítőnek, és ily módon vele együtt a segítség is elveszítse isteni jellegét. Ez egy teljesen racionalizált változatot eredményezett, amelyben Hippodameia beleszeretett Pelopsba (akinek éppen ezért nagyon szépnek kellett lennie), és egy közvetítőt vett igénybe, hogy segítsen neki megnyerni a lehetetlen versenyt. A verseny jellegének megfelelően ez a segítő Myrtilos lett, aki a mesékben is szereplő üldöző apa, király, ördög stb. szolgálóihoz hasonlóan szükségszerűen Oinomaos szolgája maradt, de áruló kocsihajtóvá változott, akit mesebeli elődjeihez hasonlóan a menekülő pár kijátszik ill. becsap.

A kocsiverseny mítosza tehát nyilván az olympiai kocsiversenyek hatására jött létre, ahogy a mágikus menekülés és az üstben történő megfőzés és feltámadás történetét is a valódi vadászatok ihlették és nyilván mind a Poseidón mind a Myrtilos névvel fémjelezhető változat már széles körben (így az archaikus kori Lesboson is) ismert volt, amikor a Kr.e. 5. század elején Pindaros első olympiai ódájában először esik részletesen szó Pelops mítoszairól.

Bolonyai Gábor aprólékos philológiai észrevételei a költeménynek arra a néhány sorára összpontosítanak, ahol egy, a költő által elképzelt irigy szomszédnak tulajdonított kijelentések formájában értesülünk a Pelopsszal kapcsolatos események hagyományos verziójáról. Bírálóm teljes joggal jegyzi meg, hogy a kijelentések között mondattanilag, szerkezetileg nincs különbség. Ennek ellenére nem hiszem, hogy megalapozott lenne az az ellenvetés, miszerint ennek következtében valamennyi itt megfogalmazott állításnak mind egyöntetűen hamisnak kellene lennie. A tartalom és az igazságtartalom kérdése ugyanis a nyelvtani szerkezettől teljesen független.

Mint közismert, hazudni sokféleképp lehet: valótlanosság állításával, az igazság elhallgatásával, félrebeszéléssel, de részigazságokkal, csúsztatásokkal is. Nyilván a képzeletbeli szomszédnak sem kell minden szava hazugság ill. valótlanosság legyen ahhoz, hogy Pindaros felháborodjon a neki tulajdonított kijelentések valamelyikén. És persze a hazudozónak általában épp az a célja, hogy a hazugság ne tűnjön fel, tehát sem a képzeletbeli hazug szomszédnak sem Pindarosnak nem kell nyelvtanilag valamilyen eltérő szerkezetet alkalmaznia, hogy a valótlanosságot a hitelesnek gondolt mondanivalótól világosan megkülönböztesse.

Elképzeltető továbbá, ahogy Bolonyai Gábor feltételezi, hogy Pindaros valójában csak a lényegét emlegeti, amikor felháborodásának ad hangot, és valójában a többi állítást is hazugságnak tartja, de ezt *expressis verbis* mindenesetre nem mondja és ha elfogadjuk, amit néhány sorral korábban a tisztá ústról mond, akkor nem is gondolhatta komolyan illetve komoly önellentmondást kellene feltételeznünk, amelyet csak egy újabb teljesen önkényes modern elmélettel, ti. a fűrdetőkád-hipotézissel lehet kiküszöbölni.

<https://www.mdpi.com/2076-0752/9/1/20>. Hozzáteszem, hogy a Tailteann Games vagy Lughnasa nevű ír ünnephez (amelyet nagyjából az olympiai játékokkal egy időben, azaz a nyári napforduló és az őszi napéjegyenlőség között tartanak) Szent Patrikról szóló legendák is kapcsolódnak, amelyek erősen emlékeztetnek a Pelops-mítoszokra: a legfontosabb egy vad bika felélesztéséről szól, egy másik pedig egy pogány uralkodó lányának (természetesen nem menyasszonyként, hanem a kereszténység számára történő) megnyeréséről. A legendát "talán a legérdekesebbnek nevezték a Lughnasa-gyűjteményben", és egyes változatokban a pogány uralkodót kifejezetten görögként azonosítják, sőt a lányát "szekéren viszi ki, hogy megmutassa neki a vagyonát". (MacNaill, M.: *The Festival of Lughnasa. A Study of the Survival of the Celtic Festival of the Beginning of the Harvest*, Oxford 1962, 403, 553-559).

Ami pedig a történet belső logikáját illeti, igaz, hogy Pelops nincs „megváltásra szoruló állapotban”, de ha az egész költemény logikáját és nemcsak a Pelops gyermekkorára vonatkozó sorokat nézzük, akkor ő megszépülésének kiemelten fontos szerepe van, és nem véletlen, hogy ennek az epizódnak szán ilyen nagy teret a költő.²⁸ Egyébként pedig úgy tűnik, hogy Pelops üstben történő megszépülése közismert és mindenki által elfogadott tény lehetett (Ael. Arist. 22.10), mint ahogy azt sem csak Pindaros gondolta, hogy az istenek végülis semmit sem ehettek Pelops húsából, hanem ugyanezt állította Euripidész illetve az ő Iphigeneiája (*IT* 386skk) is. A főzést viszont *expressis verbis* az ókorban senki sem vonta kétségbe, még Ióannés Tzetész teljesen racionalizált magyarázatában is megtalálható.

Érdemes talán azt is megemlíteni, hogy az általam javasolt megoldáshoz hasonló ötlettel, ti. hogy Pindaros nem elutasítja Pelops megfőzését, hanem alapvetően elfogadja, és csak módosítja azt, már az ókorban és manapság is előálltak mások is. Apollodóros kivonatában (2.3) szó szerint az olvasható, hogy Pelops megfőzését követően Poseidón elragadta az ifjút és Kerényi Károly (*Görög mitológia*, Bp. 1977, 223) is pontosan ezt írja, legutóbb pedig tőlem teljesen függetlenül, de nagyjából velem egyidőben Stefano Acerbo is emellett érvelt.²⁹ Pindaros tehát szerintem nem vonja kétségbe a Pelops megfőzéséről szóló történetet, hanem pusztán kiegészíti azt, és ezzel a véleményemmel egyáltalán nem állok egyedül, nem fordulok szembe valamiféle „teljesen egyhangú értelmezési hagyománnyal.”

Végül, de nem utolsó sorban kiemelném, hogy Pindaros mítoszvariánsát a legtöbben, így még az előbb említett Stefano Acerbo is elszigetelten, önmagában vizsgálta, én viszont megkíséréltem egyrészt a vers egészét, a megírásának körülményeit illetve Pindaros szándékait is figyelembe véve elemezni ezt a mítoszvariánst és azt a verziót is, amellyel Pindaros szembehelyezkedik.

Az olympiai Zeus-templom keleti oromcsoportjára vonatkozóan viszont tényleg elmondható talán, hogy egy manapság teljesen egységes értelmezői konszenzussal fordulok szembe, bár itt is hivatkozhattam Carl Robert munkájára, aki már kb. száz évvel ezelőtt komolyan felvetette, hogy Pausanias idevonatkozó szövege félrevezető lehet. Mindenesetre ebben az esetben sem hiszem, hogy szerencsés arra hivatkozni, ahogy ezt bírálóm teszi, hogy „kutatók százai vagy inkább ezrei fogadták el helyes kiindulópontnak Pausanias leírását, s mellettük értő és laikus látogatók milliói hagytak jóvá”, hiszen a tudományos vitákat nem lehet egyszerű szótöbbséggel eldönteni. Persze Bolonyai Gábor ennél sokkal komolyabb érveket is felvonultat az általam képviselt elmélettel szemben, és ezt annál is inkább köszönöm neki, mert ilyen részletes, az én alternatív álláspontomat vitató, de a kérdésselvetés jogosságát azért legalább elvben elismerő írás eddig még nem látott napvilágot sem magyar, sem idegen nyelven.

Az ikonográfiai érvek közül legtöbbször bírálóm is a K alak hajviseletével foglalkozik és én is változatlanul ezt tartom a legfontosabbnak, tehát csak erre szorítokozom, ezen belül is leginkább Euripidész *Élektra* c. drámájának 107-109 sorainak értelmezésére. Orestés itt rövidre nyírt haja alapján valóban szolgálynak nézi nővérét és én ezt úgy értelmeztem, hogy „Élektra ... királylányként hosszú hajat visel, a palotából kitalálva, egy paraszt feleségként, azaz alacsony sorban pedig rövidet”. Bolonyai Gábor ezzel szemben azt állítja, teljesen helyesen, hogy „Élektra valójában nem azért vágta le a haját, mert egy földműves felesége, hanem a gyásza jelzésére, vagyis Orestés tévesen következtet Élektra rövid hajának okára. A jelenet épp arról szól, hogy a hazatérő Orestés nincs tisztában a körülményekkel, és nem érzékeli nővére rendkívüli helyzetét (ti. hogy makacsul és a szokásokkal dacolva kitart a gyászában), és a hétköznapok logikája szerint gondolkodik.” Igazat adok bírálómnak abban is, hogy mindez „nem szolgáltathat arra bizonyítékot, hogy királylány nem vághatja le a haját gyásza jeléül”, de ugyanúgy nem is bizonyítja, hogy itt a rövid haj a gyász, ráadásul valamiféle előzetes gyász jele lenne egy királylány esetében, hiszen ilyesmire legjobb tudomásom szerint senki sem talált még példát. Orestés tévedése épp azt mutatja, hogy a hétköznapok logikája szerint gondolkodva a

²⁸ Részletes hivatkozások helyett mellékelem két még megjelenés előtt álló kéziratomat, amelyek az itt megfogalmazott kijelentéseimet hivatottak alátámasztani.

²⁹ Acerbo, S.: The εὐνομήτατος ἔρανος in Pindar O. 1.25-27 and the Myth of Pelops, *Mnemosyne* 75, 2022, 211-238.

rövidre vágott hajból levonható legkézenfekvőbb következtetés az, hogy az illető egy szolgálólány. Ennél többre az oromcsoport értelmezéséhez szerintem nincs is szükség. Az euripidészi jelenet lényege, ahogy bírálóm is kiemeli, épp az, hogy Élektra valami nagyon szokatlan, rendkívüli dolgot tett, és tegyük hozzá, gyásza teljesen megalapozott, indokolt, ellentétben a Hippodameia esetében feltételezett és teljességgel példátlan „megelőlegezett” gyással. A K alak testtartása, kézmozdulata egyáltalán nem utal semmiféle gyászra, hanem a menyasszonyi fátylat megemelő lányalakokat idézi, akik között ugyanúgy nem találunk rövidhajúakat, mint ahogy Hippodameia vagy bármely mitikus királynő egyetlen biztosnak tekinthető ábrázolásán sincs nyoma gyászt kifejező rövid hajnak.³⁰ Ktartok tehát azon álláspontom mellett, hogy itt nem egy előzetesen gyászoló királynő/menyasszony ábrázolásáról van szó, hanem egy alacsony társadalmi státuszú, de jelen helyzetben mégis kulcsszerepet játszó lányalakról, akit joggal lehetett a menyasszonyokra jellemző, a szépségét kiemelő pózban ábrázolni, hiszen Briséis talán tényleg komolyan gondolhatta, amit állítólag Patroklostól hallott (Il. 19.295skk.), hogy ti. Achilleus feleségül akarta volna venni.

Itt érdemes kitérni arra is, hogy vajon mennyiben pontatlan a szobrok általam adott illetve elfogadott leírása. Oinomaos testtartása a témával legutóbb részletesen foglalkozó tanulmány szerint semmiféle gögőt, elbizakodottságot nem sugall, nincs negatív konnotációja, hanem egyszerűen az uralkodókra jellemző lazaságot mutatja.³¹ Hogy eléggé nyitva van-e a szája ahhoz, hogy egy esküt tegyen, szerintem azért nem releváns kérdés, mert ennél lényegesen nagyobbra az adott korszakban egyetlen alak szája sem nyílik, az oromcsoportokon pedig az összes többi szereplőnek csukva van a szája. Az enyhén lefelé irányított fejtartás pedig szerintem nem kell tartalommal bírjon, egyszerűen a szobroknak a néző feje felett kb. 10 m magasságban történő elhelyezéséből fakad: ha kicsit is felfelé fordítaná a fejét, akkor letről az egész fejből szinte csak a szakáll látszódná, az is alulnézetből.

Bírálóm is csak sommásan utal arra, hogy vannak más, a dolgozatban nem részletezett érveim, és bár példát nem említ, szeretném itt most kiemelni az athéniak delphoi kincsházának oromcsoportját, ahol valószínűleg egy nagyon hasonló jelenet volt látható, amelyet nyilván nem lehet Pelops és Oinomaos mítoszával, de még valamiféle más kocsiversennyel sem magyarázni. Ráadásul az ismert élisi legenda szerint Pelops vagy az isteni eredetű szárnyas paripáknak vagy Myrtilos árulásának köszönhette a győzelmét, de a szoborcsoporton egyik sem látható (más kérdés, hogy Myrtilos, azaz a család révén megszerzett győzelem ábrázolása eleve nagyon valószínűtlen lenne). Összefoglalva tehát szerintem vannak olyan súlyú problémák a hagyományos értelmezéssel kapcsolatban, amelyek miatt annak egészét kétségbe lehet, sőt talán kell is vonni és érdemes elgondolkodni azon, hogy milyen más lehetőségek jöhetnek számításba azon kívül, mint amit Pausaniasnál olvasunk.

Módszertanilag a körkörös érvelések elkerülése érdekében mindenképp az a legmegfelelőbb, ha olyan érveket sikerül találni bármely értelmezés mellett, amelyek nem pusztán az igaznak tartott értelmezés helytállóságából indulnak ki, hanem attól függetlenek. Ha valaki a szobrok részleteinek értelmezéséből indul ki, ahogy ezt Bolonyai Gábor is teszi, akkor szerintem nem jut feltétlenül arra a következtetésre, hogy itt csak Pelops és Oinomaos kocsiversenyének előkészületeit láthatjuk, legalábbis én ilyesfajta elemzést nem ismerek. Nem állítom, hogy csak az a megoldás képzelhető el, amelyet én javasoltam, de én legalább fel tudok néhány olyan, az értelmezéstől alapvetően független érvet sorakoztatni ezen álláspont mellett (pl. a Zeus bal kezében tartott villámköteg vagy K frizurája), amilyenekkel a hagyományos nézet képviselői véleményem szerint teljességgel adósok maradnak. Nem értek tehát egyet azzal a kijelentéssel, hogy az általam javasolt értelmezés több problémát vet fel, mint amennyit megold. Az oromcsoporton látható ábrázolás legtöbb részletét szerintem jobban lehet a homérosi jelenettel magyarázni, mint a hagyományos élisi történettel, és bár ez utóbbinak

³⁰ Bolonyai Gábor bírálatából talán az lenne kiolvasható, hogy rengeteg adatunk van ilyesmire, pedig az általa említett szöveghelyek és a Boston MFA 63.473 sz. váza Hekabé alakja csak azt mutatják, hogy voltak gyászoló hősnők is, a haj hosszúsága azonban a szövegekben nincs említve, a vázaképen pedig egyáltalán nem látszik.

³¹ W. Raack, Die Oinomaos-Pose, in: R. Müller, A. Rau J. Scheel (Hrsg.), *Theologisches Wissen und die Kunst. Festschrift Martin Büchsel*, Frankfurt 2015, 61-95.

bizonyos részletek határozottan ellentmondanak, a homérosi értelmezéssel szemben ilyesfajta megfigyelések ill. érvek mindaddig még nem hangzottak el.

Igaz, Bolonyai Gábor azt írja, hogy „az eskü lényegi elemeiből egyetlen sem jelenik meg a szoboregyüttesen” és hivatkozik egy idevonatkozó friss munkára, annak is azon oldalaira, amelyek az általam javasolt jelenettel foglalkoznak (persze az olympiai szoborcsoport említése nélkül). A hivatkozott műben másutt (143-144) viszont azt olvassuk, hogy a jogar (szképhron) megfogása az ünnepélyes eskük egyik tipikus formáját képezi, és amint már Aristotelés (Pol. 1285b12) is említi, kifejezetten igaz ez a homérosi eposzok világára (Il. 1. 234, 7.412, 10. 328). Nos, a szoborcsoporton a szakállas férfi, akit általában Oinomaosként azonosítanak, szerintem viszont Agamemnónt ábrázolta, épp egy ilyen hosszú jogart tarthatott a bal kezében. Általában lándzsaként szokás rekonstruálni ezt a tárgyat (és ezt mindaddig én magam sem vontam kétségbe), de mivel Agamemnón hatalmát épp a Pelopstól örökölt jogar testesíti meg leginkább, ezért könnyen elképzelhető, hogy itt épp ezt ábrázolták, annak ellenére, hogy a 19. énekben ezt nem említi a szöveg. A klasszikus kori mítoszábrázolások egyébként sem ragaszkodnak szó szerint a homéroszi szöveghez, nem valamiféle illusztrációi annak, olykor akár teljesen el is térhetnek attól. Jó példa erre az Ilias 9. énekéből ismert követség Achilleushoz, amelyet viszonylag sok vázaképről ismerünk és ezek egyáltalán nem úgy ábrázolják a jelenetet, ahogy azt a szöveg alapján várni lehetne.³²

Ezen túlmenően Pindaros költeményéhez hasonlóan itt is arra szeretnék hivatkozni, hogy a részletek elemzése mellett szerintem nem lehet elhanyagolni a tágabb kontextust sem. Nem elegendő Pausaniasnak pusztán a keleti oromcsoportra vonatkozó állításait vizsgálni, hanem az egész templomépítkezést és annak történelmi körülményeit is érdemes szemügyre venni, hiszen ebben az esetben is egyértelmű, hogy Pausanias a helyi idegenvezetők által nyújtott információkat közvetíti és nyilvánvaló képtelenség, amit állít (5.10.2), hogy ti. az egész templomot a benne álló arany-elefántcsont szoborral együtt egy helyi háború zsákmányából építették volna. Ennek fényében, tehát nem pusztán ikonográfiai, hanem ikonológiai szempontból is határozottan valószínűbbnek tekinthető az általam javasolt értelmezés, mint az, amely a helyi idegenvezetők kijelentései alapján Pausanias művében olvasható. Mivel az idevonatkozó érveimet³³ bírálóm sem vette górcső alá, ezért itt nem bocsátkozom részletekbe, csak annyit emelnék ki, hogy az egész templom szobrászati díszítésében az élisi mítoszok alig játszanak szerepet, Pelops pedig keletről érkező idegenként aligha testesítheti meg a görögöket, főként nem a perzsa háborúk idején, amikor Hérodotosnál (7.11) Xerxés saját alattvalójaként emlegeti őt. Egy görögök közötti, esküvel megerősített kibékülés jelenete viszont kifejezetten aktuális lehetett egy olyan épület főhomlokzatán, amelyet a perzsa háborúban szerzett zsákmányból, a barbárok feletti győzelem emlékére építettek: a győzelmet természetesen az isteneknek, azon belül is Zeusnak tulajdonították (vö. Hom. Il. 8. 176-177, 13. 347, 17. 331), de ugyanakkor nyilván mindenki tudta, hogy a legfontosabb emberi tényező a szövetségesek egymás közötti vitáinak ideiglenes felfüggesztése volt és ennek mitikus előképe lehetett az Ilias 19. énekéből vett jelenet. Ezt feltételezve teljesen világossá válik a templom két oromcsoportja közötti gondolati összefüggés is (ami láthatólag nemcsak Pausaniasnak, de a modern kutatásnak is sok fejtörést okozott³⁴): a keleti oldalon a szövetségesek kibékülése, a nyugati oldalon pedig a közös küzdelmük látható a barbárokat illetve a barbárok oldalára álló görögöket megtestesítő kentaurokkal szemben.

³² Felmerült persze, hogy az említett ábrázolások háttérében nem Homérosz szövege, hanem Aischylos egy elveszett drámája állt, de igazság szerint nemcsak a költői szöveg inspirálhatta a képzőművészeti alkotásokat, hanem fordítva is elképzelhető, sőt ebben az esetben kifejezetten valószínű is, hogy ez történt. Részletesebben ld. L. Giuliani, *Bild und Mythos. Geschichte der Bild Erzählung in der griechischen Kunst*, München 2003, 231-241.

³³ Patay-Horváth 2023, 202-206, ahol összesen 5 korábbi idevonatkozó részlettanulmányomra is hivatkozom.

³⁴ A Pausanias 5.10.8 által javasolt genealógiai összefüggések helyett általában valamiféle morális összefüggést feltételeztek, illetve az egész szobrászati díszítést valamiképp a görög-perzsa háborúkkal igyekeztek összekapcsolni: pl. Simon, E.: Zu den Giebeln des Zeustempels von Olympia. *MDAI (A)* 83, 1968, 147-167;

Végül a Bolonyai Gábor által emlegetett „általánosabb koncepcionális probléma,” ti. hogy „a kibékülés témája az olympiai játékok felől nézve első pillantásra relevánsnak tűnhet, amennyiben a fegyverszünet mitikus előképét nyújthatja” szerintem pusztán az ÓKOR c. folyóiratban 2004-ben megjelent cikkemre és nem a mostani dolgozatra vonatkozatható, hiszen ilyesmiről azóta egy szót sem írtam és az olympiai fegyvernyugvás kérdését az oromcsoport értelmezésére vonatkozóan azóta teljesen irrelevánsnak tartom. Igaz, hogy erre a korábbi tévedésemre *expressis verbis* sehol sem hívtam fel a figyelmet, de akkor a félreértések elkerülése végett ezennel ezt megteszem.

Összefoglalva remélem, hogy ha nem is az összes kérdésre illetve ellenvetésre, de legalább azok többségére sikerült kielégítő választ adnom és köszönöm, hogy ha jelen választ elfogadhatónak találják. Ahogy a kötet előszavában is írtam, nyilván régóta foglalkozom a témával, de újra és újra azt látom, hogy még messze nincs minden kérdés tisztázva és sok ponton lehet és nyilván kell is újragondolnom bizonyos kérdéseket. Remélem, a válaszból látszik, hogy ezt igyekeztem megtenni és ha nem is minden kérdésben, de talán némelyiket illetően sikerült néhány félreértést eloszlatnom illetve meggyőznöm a kételkedőket. Természetesen nem akarom minden állításomat körömszakadtig védeni, és ahogy az imént is tettem, bármikor hajlandó vagyok illetve leszek elismerni, hogy tévedtem.³⁵ Ahogy ezt már mások frappánsan megfogalmazták, „Wissenschaft zu treiben, heisst überholt zu werden” és ennek jegyében még egyszer köszönöm bírálóim munkáját.

Budapest, 2024. 05. 10

Stewart, A. F.: Pindaric Diké and the Temple of Zeus at Olympia. *Classical Antiquity* 2, 1983, 133–144; Tersini, N. D.: Unifying Themes in the Sculpture of the Temple of Zeus at Olympia, *Classical Antiquity* 6, 1987, 139-159.

³⁵ Ezt már nyomtatásban is megtettem (Zur Rekonstruktion und Interpretation des Ostgiebels des Zeustempels von Olympia, *MDAI (A)* 122, 2007 [2008], 198.o. 123.j) és legutóbb egy sajtó alatt álló kéziratban felülbíráltam már a tavaly megjelent könyvem egyik állítását is.

Pindar and Pelops. Rebirth from the cauldron reconsidered.

Abstract

The main mythological narrative in Pindar's first Olympian ode was often taken in isolation and the poet's declaration about his intentions in modifying the traditional tale were also taken at face value. This paper offers a new interpretation of the part concerning Tantalos' banquet and concludes that Pindar's famous revision of the myth was not as radical as it is commonly assumed. It did not derive from some personal desire or moral conviction of the poet but the main reason for the manipulation of the mythical tale was the necessity to praise his patron in an appropriate way. By ingeniously revising the banquet of Tantalos and by exaggerating a relatively small modification he made, Pindar managed to divert the attention of his audience and concealed another change of fundamental importance, i.e. the elimination of Myrtilos from the chariot race of Pelops and Oinomaos.

Keywords: mythology, Pelops, Pindar, Hieron

The first Olympian ode by Pindar is certainly one of the most important surviving poems from antiquity, but at the same time it is not easy to understand and there is a vast amount of scholarly literature dealing with various kinds of problems related to it.³⁶ Its literary/artistic qualities have surely contributed to obscuring the fact that the poet actually had to celebrate a specific occasion, an Olympic victory and that his primary aim was to glorify his patron. As argued here, the mythical revision concerning Tantalos and Pelops is also likely to derive from this kind of motivation. The main mythological narrative contained in the poem was often taken in isolation and the poet's declaration about his intentions in modifying the traditional tale were also taken at face value. This paper argues for a reassessment of these issues and offers a new interpretation of the part concerning Tantalos' banquet. It concludes that Pindar's famous revision of the myth was not as radical as it is commonly assumed and did not derive from some personal desire or moral conviction of the poet. He may have used the occasion to educate his audience/readers about the proper relationship between gods and humans in general and it is quite understandable that this kind of reading became dominant in subsequent centuries, but the main reason for his manipulation of the mythical tale was the necessity to praise his patron in an appropriate way. By ingeniously revising the banquet of Tantalos and by exaggerating a relatively small modification he made, Pindar managed to divert the attention of his audience and concealed another change of fundamental importance, i.e. the elimination of Myrtilos from the chariot race of Pelops and Oinomaos.

Let's start by summarizing very briefly what we know about the poem and what we do not know. It is sure that the ode was composed for an Olympic victory achieved by a jockey in the single horse race; the horse was called Pherenikos, its owner was Hieron I, the tyrant of Syracuse (7-23). The date of the victory and by consequence that of the composition of the ode is not known with absolute precision: the two possibilities are 476 or 472 BC. Beyond the approximate date, nothing is known with certainty about the historical circumstances of the composition and the performance of the ode: it may have been performed first in Sicily, but Olympia is perhaps more likely.³⁷

³⁶ Gerber 1982, Fisker 1990, Georgantzoglou 2016, Lundahl 2019.

³⁷ The date has been most thoroughly discussed (however without reaching conclusive results) by Stergiou 2017, 75-76 and *ead.* 2021, 165 n.3. For the place of the (first) performance see e.g. Krummen 1990, Athanassaki 2004, Pitotto 2014 and most recently Ciampa 2021, 83.

The poem³⁸ deals at any rate mainly with the myths of Pelops and one can immediately notice that the poet clearly assumed a high degree of familiarity with them, since otherwise the adventures of the hero are hardly intelligible from his words (24-27). Pindar's poem also demonstrates excellently how flexible the myth actually was. The poet explicitly and quite proudly called the attention of his audience to some changes that he made and which he declared to be quite substantial (36). It is worth asking, however, what may have been already known to his audience and what was original in this treatment. A related and even more difficult question is, why he made the changes. But this can only be answered after having clarified the first.

It seemed to be obvious for all modern readers and interpreters that the horrific banquet of Tantalos, when he was supposed to have killed and served his son Pelops for the gods, is denounced by Pindar as a lie invented by some jealous neighbor (47-51) and that the whole story is replaced by another completely different version of the myth, i.e. the abduction of Pelops by Poseidon who fell in love with the beautiful young boy.³⁹ This explanation given by Pindar for the disappearance of Pelops (37-42) is certainly based on the Greek practice of pederasty and was obviously inspired by the similar abduction of Ganymedes (43-45).⁴⁰

This love affair with Poseidon is referred to by Pelops in his prayer on the seashore (71-85) when he asks for and instantly receives superfast horses to win Hippodameia. In this way, the two most important episodes of Pelops' mythical career are closely connected to each other, and the help provided by the god also enables Pindar to eliminate Myrtilos from the story.

But was this version entirely invented by Pindar? Most probably not. Although special attention is devoted to the nocturnal prayer of Pelops, Pindar does not signal any novelty here and describes the chariot race in only one short sentence, actually a single line (88). Such condensed accounts are often used by Pindar, and usually occur due to the fact that he does not want to add anything new to the myth at this point.⁴¹ At first glance, this seems to be true in this case as well: the winged horses provided by Poseidon, practically the only detail given about the chariot race, clearly belonged to the traditional version of the tale, since the few

³⁸ There are three recent translations to be mentioned here: Howie 1991, 117-120; Race 1997, 44-59 and Morgan 2015, 213-216.

³⁹ There seem to be only three modern authors, who did not follow this mainstream interpretation: Kerényi 1964 Book 1. chapter V (obviously following the account given by Apollod. *Epit.* 2.3 where the cutting and boiling is followed by the abduction), Brillante 1991 and most recently Acerbo 2022. Kerényi accepts the serving of the boy's flesh for eating, Brillante and Acerbo eliminate (correctly in my view) this episode and retain just the cooking. In this way, however, they also reject (without any justification, I think) the chopping. Nagy 1986 also rejects substitution of the old myth for a new one and assumes a 'poetic expression of a preexisting fusion of two myths'. This theory reduces, however, without proper justification, the role of the poet to a minimum, accuses him of taking pride in a substantial innovation which is essentially not his own achievement and does not take in account the specific occasion the poem is celebrating.

⁴⁰ On Greek pederasty in general see Bremmer 1989 and Dover 1977 (correctly labelling Pindar's treatment of Pelops on p. 198 as 'the most daring and spectacular "homosexualisation" of myth that we have'). The abduction of Ganymedes is already found in the Homeric hymn to Aphrodite (202-211). Alternatively, Athanassaki 2003, 121-122 suggested that the story may have originated from „Corinthian/Syracusan colonial lore“, as the story told by Plutarch (*Amat. Narr.* 2.12) about Archias and the founding of Syracuse is also connected to a (failed) homoerotic abduction. I think the parallel is not close enough to warrant such a hypothesis, and the tale is attested only at a much later period. A more plausible source of inspiration may be seen in the unconditioned approval of homosexual relationships in Boiotia for which see Plato, *Symp.* 182 a-b and Dover 1977, 190-192.

⁴¹ Howie 1991, 62, 66, 84.

artistic representations we have from the archaic period, (i.e., before Pindar), all depict them in this way.⁴²

Divine help was therefore almost certainly a traditional element of the myth. But even if some explanation for the divine help may have been known as well, the details of this relationship were most probably invented or added by Pindar.⁴³ The intrigue and trick applied by Myrtilos were most probably known too, since the two explanations for Pelops' victory (the divine help and the trick or bribery involving Myrtilos) were apparently not mutually exclusive. In theory, one could think that they were clearly alternatives, divine winged horses being absolutely enough to guarantee the victory. On the other hand, it would make perfect sense to think that the story about the manipulation of the chariot was only needed if Pelops had normal horses and had to rely on Myrtilos' help in order to win the race. But ancient story-tellers obviously thought otherwise and the two versions apparently existed side by side.

Euripides makes Elektra sing in lamentation of the winged horses and mentions the death of Myrtilos at the same time (*Orestes* 988ff), while in Sophocles (*Electra* 504-514) the chorus likewise mentions Myrtilos, who was thrown from the golden chariot, which is given according to Pindar by Poseidon and is a clear indication of divine help. That Pindar suppressed this unpleasant part of the myth is quite understandable, since his poem had to celebrate a victory won in the Olympic Games, and it would surely have been absolutely inappropriate to hint at the possibility of some trick or bribery in achieving the mythical victory which he used as a parallel to the real one.⁴⁴

The elimination of Myrtilos might seem as a small alteration of the myth for us, but Myrtilos played a central part in the myths of Pelops and was surely known to all contemporaries of Pindar. The preserved fragments (#37 a and b) of Pherekydes give considerable detail about him and thus suggest that the role of this treacherous charioteer was already well-established in the 5th century BC. That Pindar eliminated him from the story was therefore a major change for anybody who was acquainted with the curse uttered by Myrtilos and its severe consequences for the entire house of Pelops.⁴⁵

That Myrtilos and the story of the treachery was widely known is also suggested by Plato (*Crat.* 395c) and by the tragedies referred to above; they do not give much detail about

⁴² Athens National Archaeological Museum 595 and Göttingen Univ. J22. They are often reproduced: e.g. Howie 1991 Fig. 1-2 and Barringer 2005 Fig. 11-12. In addition, Pausanias (5.17.7) also mentioned winged horses pulling Pelops' chariot on the chest of Kypselos.

⁴³ It cannot be determined, if the relationship between Poseidon and Pelops already existed before Pindar and if yes, what kind of relationship it was, but the divine help may have had different reasons (earlier services of the hero to the god or goddess are known in the case of Iason and Admetos) and pederastic relations between Olympians and mortals were not very common (apart from Zeus and Ganymedes mentioned by Pindar in this context one can refer e.g. to Apollo and Hyakinthos cf. Sergent 1986). It was surely a normal practice to refer to various services offered previously to the gods when praying for some kind of help in return (e.g. Hom. Il. 1. 39f, 503f) and Pelops may have been thought to have done the same without any pederastic relationship with Poseidon. Already Kakridis 1928, 421-423 argued in detail (following Willamowitz) that the pederastic relation was invented by Pindar and I think no one refuted this hypothesis. The motif of Pelops' sexual appeal may have existed previously, but as the parallels show, it was probably directed towards a female character (see below n. 24).

⁴⁴ This central importance of the episode for the entire revision of the myth was already succinctly stated by Köhnken 1974, 203 'It may well be that this element of a bribe, which is certainly not quite fit for an enkomiast presentation of Pelops' and Hieron's achievements, was the original motif, which in Pindar's account is replaced by Poseidon and his divine gift of horses.'

⁴⁵ Pherekydes is the Athenian mythographer active in the 5th century BC (his floruit was given by Eusebios as the 81st Olympiad, i.e. 456 BC). He might have been younger than Pindar but can hardly have invented the character of Myrtilos. Most probably, he just summarized what was generally known at his time, i.e. the tradition suppressed by Pindar. (On Pherekydes and on the curses see the excellent discussions by Fowler 1999 and 2013, 432-434.)

Myrtilos' role but briefly mention his death and its consequences thus presupposing common knowledge of the plot. All of these sources are originating from Athens and it might be thought that the charioteer of Oinomaos was invented or elaborated only there.⁴⁶ But the name was intimately connected to the Myrtoan sea and to Cape Geraistos on Euboia and the character was practically known everywhere, most notably in Arkadia (Paus. 8.14.10-12) and in Lesbos (Schol. Eur. Or. 990) where the mythical chariot race was most probably told and used already in the Archaic period.⁴⁷ Moreover, in comparable folktales (ATU 313) the fleeing couple always employs some kind of treachery to escape and the pursuing father/king/witch/devil usually has a servant, so a charioteer and some kind of treachery can be assumed to have belonged to the tale from a very early stage.

The contemporary audience would therefore have expected a mentioning of Myrtilos and anybody who wanted to tell the story without him, had to face and to counter this expectation. Pindar was certainly aware of this fact and took the necessary precautions.

First, he condensed the tale of the chariot race as much as possible. This fact has not been acknowledged so far appropriately, but indeed deserves to be emphasized. Although the poem celebrates a victory in an equestrian contest, there is only a single line devoted to the part of the myth which would appear as the most suitable for the encomiastic purpose, while the preparations and even the childhood of the victor are given in a surprisingly detailed manner. This is surely not by chance and it cannot be explained simply by the fact that this was the most well-known part of Pelops' myth and therefore could be dealt with so briefly.

It was apparently not enough to condense or to simplify the narrative of the chariot race without mentioning Myrtilos, it was necessary to make the audience totally forget about him. And this required a great deal of sophistication. The preparations for the race, i.e. the nocturnal prayer and the story of Tantalos' banquet were presumably not simply told in order to fill the poem with something else than the chariot race, but they were most probably told in order to make the divine aid appear as a sufficient reason for Pelops' victory.

In order to achieve his goal, the poet had to divert the attention of the audience and he deliberately did not emphasize the main change but instead he focused on another point and elaborated the earlier part of Pelops' life. As a corollary, Pindar was able to portray Pelops, the mythical forerunner of his patron Hieron, whom he had to praise, as the favourite of the gods from the beginning and at the same time this shift of focus enabled him to conceal his main intention, i.e. the elimination of Myrtilos. This strategy of diverting the reader's interest worked extremely well not only in antiquity but even with modern scholars: almost everyone discussed the feast of Tantalus in isolation⁴⁸ and as the discussion below will clearly show, different motivations were supposed to have influenced the poet in making the changes, but the obvious reason deriving from the elimination of Myrtilos has not been realized.

⁴⁶ Moreau 1987 has argued that Myrtilos was added to the tale only in the 5th century by the Athenian tragic poets in order to denigrate Pelops, the ancestor of the Peloponnesians, because the Athenians at this time were continually fighting Sparta and its allies on the Peloponnese. Later on (Moreau 2004, 32 n. 84), he modified this view by admitting that the trick involving Myrtilos may have been part of the mythical story even at an earlier stage, but assumed that it was not meant to discredit Pelops, since cheating one's adversary could be connotated positively in certain circumstances both in myth and in fairy tales, implying that there is absolutely no reason to doubt that Myrtilos was part of the story before Pindar. For another kind of reasoning leading to the same conclusion, see Kakridis 1928, 419-421.

⁴⁷ It was even assumed (first by Robert 1881, 187) that the entire myth of the chariot race originated from Lesbos. While this is quite unlikely, the early connections to Lesbos seem to be beyond doubt. For details see Patay-Horváth 2023, 78-81.

⁴⁸ This holds true for the most recent and otherwise excellent treatment of the banquet (Acerbo 2022) as well, the most important exception being Adolf Köhnken (cf. n. 9 above), who has, however, fundamentally misinterpreted the mythical revision by Pindar in 1983.

Admittedly, it is dangerous to attribute such an intention to Pindar, because he explicitly gives some ethical or religious motivation for making changes to the traditional tale of Pelops (35). These changes were even interpreted to originate from some underlying theological concept,⁴⁹ but I think no one asked, if we can really trust what the poet says in this respect. The overtly proclaimed intentions can also be seen as belonging to the poet's elaborate encomiastic strategy and as a simple 'poetical pretence'⁵⁰ contributing to the success of his red-herring maneuver.

I think it has been correctly supposed that Pindar selected or altered the mythical subject because it was relevant for his patron, Hieron⁵¹ and this should be assumed not only for the elimination of Myrtilos, but for the other alterations as well. Of course, one can suppose different reasons for any one of the changes Pindar made or even multiple reasons underlying each change, but it is certainly more economical to avoid postulating too many of them. And perhaps it is good to remember that there was one single reason which was obviously the most important one and which is not just one we suppose to have been important for Pindar, but can be termed the *raison d'être* of the entire poem: to glorify the victor, the patron of the poet by showing that the celebrated victory was an achievement realized with the active assistance of the gods and not by any other illicit or questionable means.⁵² Consequently, if this motivation can be shown to underlie every single change Pindar made to the traditional tale, there is no need to postulate any other motivation for them.

In order to address this problem, it is necessary to clarify what Pindar really wanted to say about the banquet of Tantalos, especially in his often discussed introductory remark (23-27):

λάμπει δέ οἱ κλέος
ἐν εὐάνορι Λυδοῦ Πέλοπος ἀποικία:
τοῦ μεγασθενῆς ἐράσσατο γαῖάοχος
Ποσειδᾶν, ἐπεὶ νιν καθαροῦ λέβητος ἔξελε Κλωθῶ
ἐλέφαντι φαίδιμον ὤμον κεκαδμένον.

"His (i.e. Hieron's) fame shines in the virile colony of Pelops the Lydian with whom the mighty Earth-holder, Poseidon fell in love, when [or because]⁵³ Klotho⁵⁴ took him out of a pure cauldron distinguished by the ivory in his gleaming shoulder." (transl. G. Howie)

⁴⁹ Gostoli 1999 and Ciampa 2021.

⁵⁰ The phrase is borrowed from the final sentence in Köhnken 1974.

⁵¹ Köhnken 1974, Griffith 1989.

⁵² It is a very difficult question, whether the praise was motivated by the hope for financial remuneration and should be termed flattery or if there was some other more sublime or honest personal motivation for the poet, but in the present context this problem is not especially relevant. For excellent detailed discussions see e.g. Bowie 2012 and Morgan 2015, 115-123.

⁵³ The exact meaning of the word ἐπεὶ has been discussed at length and is usually considered a major problem (cf. e.g. Howie 1983, Nagy 1986), with serious consequences for the interpretation of these lines. If taken in the temporal sense, the infatuation of Poseidon had to occur immediately after the rebirth of Pelops, i.e. the hero had to be an adolescent boy; if causal, the rebirth with the ivory shoulder can be separated in time from the famous banquet where, according to Pindar, Pelops disappeared. This second possibility is advocated by those, who would like to interpret these lines as referring to a newborn Pelops. (cf. below n.21) The question cannot be answered definitely and the interpretation of the text cannot exclusively depend on this single word, however important it might be. Nevertheless, I would call attention to a parallel which was not taken into consideration so far. In Bacch. 17. 121-124 the same word occurs in a similar context with a verb in aorist as in the case under discussion and a young hero reappears (this time emerging from the sea) miraculously before a distinguished and duly surprised audience; it is absolutely clear that the action described cannot be separated in time from the overall scene and therefore I take the meaning of ἐπεὶ to be temporal and think that the episode referred to here is taking place at the famous banquet of Tantalos.

⁵⁴ According to the ancient scholia to this passage, other poets like Bacchylides credited Rhea or Hermes with a similar role. The participation of Klotho is often taken as a sign indicating that the scene takes place at the birth

According to the widespread version of the myth (e.g. Hyginus, *fab.* 73), Pelops was cooked in a cauldron and received his ivory shoulder after this ordeal; thus, those familiar with the myth will certainly associate these words with the famous banquet of Tantalos, but might at the same time have some difficulty understanding why the cauldron is called (26) quite emphatically as pure, since the cooking of Pelops in such a vessel was generally attributed to Tantalos and was considered as a crime of the father, for which he was punished by the gods in a proverbially famous way. Accordingly, it has been assumed that the strange formulation was simply intended to raise the curiosity of the audience.⁵⁵ But even if this is not entirely impossible, it should be acknowledged that following this introduction, the poet inserts a long lamentation on the incredibility of tales (28-34) and a few lines later (52-53) he specifically criticizes the episode of Pelops' being eaten by the gods and the cooking of Pelops in a cauldron is included in a story denounced by the poet as a lie (47-51).

So if the proud declaration by Pindar (36) that he will tell a new version of the myth about Pelops really means that he intends to replace the *entire* old story of the cannibalistic feast with the abduction of Pelops, he contradicts what he said a few lines earlier (25-27). To avoid this conclusion, it was supposed that in his introductory remark Pindar referred to another cauldron, which was either used only to resurrect Pelops and was therefore pure, or that the occasion referred to in these lines was a different one (i.e. his birth, when he was just washed in a cauldron, and the ivory shoulder is a metaphor for a light-colored mark on his skin which was later changed to the replacement made of ivory).⁵⁶ It has also been suggested that there was only one cauldron at the feast of Tantalos used both for the malevolent cooking and the resurrection of Pelops, and it was called pure by the poet only to stress the ritual character, the purifying capacity of the vessel. As a modern analogy for using a positive term in conjunction with an infamous object, the Holy Cross has also been mentioned; in this case, „an instrument of torture can be viewed by the faithful as a sign of hope and redemption.”⁵⁷ All these explanations were argued in detail very ingeniously but assume a great deal or perhaps too much philological sophistication from the audience and cannot account for all the related issues. Most importantly, all these hypotheses assume that Pindar wanted to introduce an otherwise undocumented, completely new episode in Pelops' life at his birth or in his infancy. If Pindar had had this in mind, he could and should have been more explicit. The modification of an already well-established episode is much more plausible, I think.

Therefore, a much easier possibility should be considered as well, which provides the clue for understanding the entire poem: the cauldron is called in line 26 „pure” exactly for the same reason as the feast of Tantalos is called (37-38) „most lawful”, and both are simply meant to underline that Tantalos was not guilty at all and there was no evil intent in the cooking of Pelops. Usually it is taken for granted that Pindar rejects the entire story attributed to the jealous neighbour, but if we look at the text more closely, we see that he does not

of Pelops or in his infancy, but if Pelops dies and is revived, then the scene is actually a rebirth and this is an equally appropriate occasion for the Moira to appear, irrespective of the age of the revived person. As correctly observed by Brillante 1991, 19, „la sua presenza ribadisce il carattere di rinascita e rinnovamento che il trattamento imposto all'eroe dovrebbe produrre.”

⁵⁵ Quite emphatically stated by Köhnken 1983, 44.

⁵⁶ Acerbo 2022 gives an excellent and up-to-date overview on the *status quaestionis* with a short summary of different ancient and modern scholarly attempts to understand the passage. The most popular theory today seems to be the washbasin theory (accepted e.g. by Vöhler 2004, 27-28 without any discussion). Detailed reasonings for it were given by Köhnken 1983 and Howie 1983, 281-293 (thoroughly discussing earlier interpretations). Brillante 1991 also accepts that the episode took place in Pelops' infancy and assumes that the whole procedure was intended to immortalize the baby by simply submerging him into and pulling him out of the cauldron.

⁵⁷ Slater 1989, 500.

explicitly deny the cutting and the cooking: these actions are also included in the neighbour's lie (47-51), but may represent the true core on which the main accusation, (i.e. the eating of Pelops) is based. Pindar declares that the gods should be portrayed as honorable and faultless beings (34-35) and protests quite emphatically (52) only against the notion that the gods had eaten something of Pelops. Exactly the same view is expressed by Euripides' Iphigeneia (*IT* 386-390) and surely not by chance.

But why cutting and cooking if not for eating? The answer is provided by many folktales featuring similar episodes: the hero is cut into pieces and is cooked, but he is by no means eaten. The whole horrific procedure results in rendering him more powerful and more beautiful.⁵⁸ Such a benevolent cooking of a living person was possibly well-known in ancient Greece as well since this is the culminating point in Aristophanes' *Knights* when Agorakritos, the Sausage-seller rejuvenates old Demos and presents him in the following way: 'By having boiled him, I turned his ugliness into beauty for you.'⁵⁹ Something similar must have happened with Pelops as well. Even if Pindar does not give this detail explicitly, the effect is clearly indicated by Poseidon falling in love with the young hero (25-26), and other authors speak explicitly about the enhanced beauty of Pelops following his resurrection from the cauldron.⁶⁰

Following an excellent discussion of the ancient sources, especially the scholia, a similar conclusion has been reached recently⁶¹ and it is therefore necessary to point out the differences compared to the idea presented here. Acerbo correctly stated that there is no clear and early evidence for a double boiling of Pelops. I also agree that the single cooking of Pelops was not a cruel act performed by a malevolent father in order to provide some food and/or to deceive the gods but a form of rejuvenation. The claim, however, that besides the

⁵⁸ Goldberg 2013, 1314-17 with a list of several tale-types featuring this episode. A striking parallel, already noticed by Cook 1925, 224 n.1, is the Hungarian hero Vas (i.e., Iron) Laci, who was chopped into hundred pieces by the twelve-headed dragon. All the pieces were put into a sack by the dragon and the horse of the hero brought it to the serpent-king, who assembled the pieces and revived Laci with magical herbs. As a result of this ordeal he became seven times as handsome as before, but his right shoulder blade had fallen out of the bundle on his horse's back and the serpent-king replaced this bone with a new one made of gold and ivory.

⁵⁹ Aristoph. *Knights* 1321 (already mentioned in this context by Brillante 1991, 23 n.20). I thank XXX for reminding me of this passage. This parallel may be regarded, however, as not entirely appropriate, since the rite Demos undergoes is commonly referred to as a rite of rejuvenation. But Aristophanes emphasizes the beauty of Demos and not his youthfulness. Nevertheless, it is certainly true that Demos does not simply become more handsome, but he becomes beautiful just because he becomes young from old and Pelops is by no means old at the time of the banquet. But young heroes may become more beautiful before their decisive contest as well, even if not necessarily by cooking (and of course the cauldron and the cooking are just accidental details which can be replaced by other means to achieve the same effect): Theseus leaps into the sea and emerges shining with the gods' gifts as θαῦμα πάντεσσι, (Bacch. 17.123-124) and Iason was made „radiant with manifold graces” (Apoll. Rhod. 3.919-927) before entering the shrine of Hekate. (Here it is said that Hera transformed the hero and the episode is separated in space and time from the episode when Iason anoints himself and his weapons to become invulnerable, but Hekate is central to both scenes of magic and it is extremely likely that they belonged together and were removed from each other only by the poet for dramatic reasons.) Both Theseus' and Iason's adventure belong to the same type of folk-tales, i.e. ATU 313, 'The magic flight or Girl the helper' (for details see Patay-Horváth 2023, 139-142), so the similarity is most probably not incidental. Both Iason and Theseus need to be very handsome to arise the love of the helping girl and the enchanting beauty of Pelops was also mentioned in a similar function by Sophocles (fr. 477), so an episode of his beautification is fully justified. Moreover, beauty is usually not vitally important for the heroes, so it is obviously mentioned only sporadically and only in cases where we have very detailed accounts.

⁶⁰ Pelops' beauty is referred to e.g. by Philostr. *Imag.* 1. 30 and (ps.) Lukian *Charid.* 7, but Ael. Arist. 22.10 is perhaps the most elaborate. Here a parallel is drawn between the enhanced beauty of Pelops following his cooking and that of Smyrna following its rebuilding after a great earthquake. Consequently, there is no need to assume with Acerbo 2022, 14-15 that the cooking of Pelops would mean a sudden coming of age.

⁶¹ Acerbo 2022. The passages cited below are from pp. 23-24.

cannibalistic version there was another coexisting tradition referred to by Pindar, according to which the boiling of the hero “leads him to grow up and from childhood immediately reach the bloom of youth, in which state he is ripe for abduction by the god Poseidon” is hardly acceptable. Apollodoros’ ὠραιότερος can be perhaps argued to mean ‘more ripe’ or ‘mature’ instead of ‘more beautiful’ but assuming that Pindar had something like this in mind and that he merely advocated an existing version involving the love of Poseidon is plainly contradicted by the proud profession of novelty in line 36, which can hardly be understood “as a statement of the absolute difference between the two versions.” The winged horses of Pelops on the chest of Kypselos (Paus. 5.17.7) only show that divine favor was a traditional element of the story but they do not necessarily imply the involvement or the love of Poseidon, which was clearly stressed and most probably invented by Pindar.

In my opinion, the abduction of Pelops by Poseidon simply followed the cooking and is not introduced instead of the beautifying resurrection from the cauldron but as an addition to it. This is quite plainly stated in the ancient summary of Apollodoros (*Epitome* 2.3) as well. Poseidon’s infatuation is much more understandable through this explanation as opposed to others, such as his falling in love with a new-born child or with a youth who has a white mark on his shoulder.

Furthermore, the short introductory remark by Pindar is much more relevant through this interpretation, since it refers to the central part of the myth and not to the birth of the hero, which is otherwise never mentioned by anyone in antiquity. The jealous neighbour’s lie is also much more logical, since the cutting, boiling and eating were not invented altogether out of a simple disappearance of young Pelops, but it was only the eating by the gods, which was added to the ‘true’ story and should thus be eliminated according to Pindar. The eating by the gods (or by Demeter alone) can be seen as an obvious and popular assumption based on the ‘facts’ that the boy was cut up and cooked in a cauldron at a feast and seemingly disappeared during the process. Afterwards, Pelops became much more beautiful than before and was abducted by Poseidon. Both actions attributed to the gods are thus clearly beyond reproach (an obviously important point for Pindar) and can be regarded as a reward or honor for Tantalos, who was rightly favored by the Olympians and was punished only later on for a different crime.

Pindar argued for this view in detail (60-65) and apparently maintained that the cutting and cooking of Pelops, traditionally attributed to Tantalos and his commonly agreed malevolent intentions, should be corrected.⁶² The standard version of the tale surely connected the well-known punishment of Tantalos with the cannibalistic feast, but the poet’s intention was to rehabilitate Tantalos by separating the two. This is a radical change compared to the old story and it is surely not by chance that Pindar dealt with it in detail. The motivation for dissociating the crime of Tantalos from the famous feast was likely due to the consideration that some explanation was needed as to why Pelops was returned from Olympus.⁶³ Pederastic relations between Olympian gods and heroes were not very common, the only notable parallel being the love of Zeus for Ganymedes (naturally mentioned by Pindar in this context), but this boy was not released afterwards from Olympus. Since Tantalos was famous for the punishment he had to endure and perhaps there were many different traditions concerning his crime, it was easy to attribute the release of Pelops to a different crime committed by his

⁶² Already Brillante 1991, 18-19 assumed that Tantalos intended only to immortalize his son and is therefore not to be blamed. This interpretation tries at the same time to eliminate both the cutting and boiling of Pelops (an attempt which is unnecessary in my opinion) and places the action in the infancy of Pelops, which is incorrect, I think. In a different way, a rationalization of Tantalos’ crime was already proposed by Tzetzes (schol. in Lyk. Alexandra 152), who suspected that the father just wanted to cure his ill son by some kind of surgery.

⁶³ Already argued very briefly by Köhnken 1974, 202. The possible influence of Hesiod, advocated by Hubbard 1987 is definitely not a sufficient reason for this relatively long excursus.

father which had to have occurred after the abduction of the boy. In this way, the success and the divine aid in connection with the chariot race were completely justified, and it was also feasible that despite the close relationship and love that Poseidon held towards Pelops, the hero was at some point sent back to earth.

Last but not least, the hypothesis of the beautifying cauldron does not contradict the story of Pelops' shoulder blade made of ivory (Pliny NH 28.34; Paus. 5.13.4-7) which was emphatically mentioned by Pindar (27) and was perhaps on public display at that time⁶⁴ and would have been left totally unexplained by omitting the cooking and resurrection scenes from the story. Again, there are many comparable folk-tales featuring the small missing part replaced after the resurrection of the hero and one can observe that gods or supernatural beings do not eat anything they would be unable to restore but it is someone else, e.g. a servant, who swallows a bit, which has to be replaced afterwards when it comes to the resurrection.⁶⁵ Presumably, the same happened with Pelops, the missing part of whom was substituted by the gods with ivory.

It appears therefore that the revision of the cannibalistic myth was not as radical as it is commonly assumed; Pindar did not explain away the cooking of Pelops, but rather stressed another aspect of it, the beautifying of Pelops, and introduced his abduction to Olympus as a new episode to the traditional tale. These innovations are clearly motivated by the poet's intention to eliminate Myrtilos from the chariot race, as he attributes the victory *exclusively* to the divine aid bestowed on Pelops and thus had to offer a convincing reason for this divine aid. A divine intervention had to be motivated by a close relationship between the god and the hero, and since they could hardly be portrayed as father and son (as Tantalos was generally agreed to be the father of Pelops⁶⁶), the poet invented a pederastic relationship, which was widely accepted in ancient Greece and was even regarded as an honor for the younger partner involved. But a pederastic relation with an Olympian god was highly unusual and Poseidon's love for Pelops required therefore some kind of explanation, which was naturally found in the enchanting beauty of the boy, plausibly attributed in turn to his resurrection from the beautifying cauldron. The ultimate rationale for telling the story of young Pelops and his rebirth in such detail was to justify the divine aid granted for the chariot race and the underlying love of Poseidon; in order to make these events credible, the poet made substantial changes to the traditional story of Tantalos' feast by eliminating the eating of Pelops by the gods and exempting Tantalos from the crime of cooking his son. It is also likely that he invented the infatuation of Poseidon for Pelops as well as his abduction to Olympus. The main modifications (Poseidon's love and the innocence of both Tantalos and the gods in handling the pure cauldron) are already signaled by the poet in his often-discussed

⁶⁴ The hypothesis was formulated by Griffith 2000, 22 and may well be correct, if the story related by Pausanias is accepted at face value. However, the story might be partly or entirely fictive and we certainly hear nothing about the public presentation of the bone prior to the Roman imperial period, so the showcasing of the piece may be a late development as well. Objects allegedly belonging to mythical persons were usually on display, but bones were generally not handled in this way. (most probably they decayed quite soon and it was impossible to preserve them for a longer period of time). Even if the grave of Pelops was according to tradition (recorded and apparently accepted also by Pindar Ol 1. 93 and 10.24) in Olympia, there were most probably no bones at all in his famous precinct and later on it was possible to maintain that his bones were kept elsewhere (Paus. 6.22.1). For more details see Pfister 1909, 208-210, 322-323, 396-397; Hartmann 2010, 260-261; Patay-Horváth 2023, 70-73.

⁶⁵ Schmidt 1963, 145-155; Uhsadel-Gülke 1972, Röhrich 1993, Puchner 2002.

⁶⁶ In Homeric epic, both Pelops (Il. 2.101) and Tantalos (Od. 11.582-592) are mentioned, but nothing is told about their relationship. The father-son relationship is, however, made explicit already soon afterwards: Cypr. 11 and Tyrt. fr. 12 (West)/ 9 (Gentili-Prato).

introductory remark and his revision is actually a return to a common motif in folktales in which gods in disguise visit mortals and reward their pious hosts.⁶⁷

Instead of a consequent rationalization of the entire tale (or just some part of it), Pindar entirely accepts the logic of the myth and simply adds an update in a similar vein. In addition to the traditional themes (gods visiting humans and feasting together, resurrection with a missing member), he introduces yet another mythical motif, the abduction of Pelops to Olympus.

One has to admit that despite the authority of the poet and the popularity of the poem, the carefully devised new version of the divine banquet did not have a lasting effect: the abduction of Pelops from Mount Sipylus to Olympus and the divine aid in the chariot race were largely forgotten while Tantalos' sin and the eating of Pelops' flesh by the gods continued to be remembered similarly to the central role played by Myrtilos. These episodes remained the key points of the story and were elaborated by subsequent generations for a long time. So Pindar did not succeed in popularizing his version at all, but if the above considerations come close to the truth, this was by no means intended by him either. The poet certainly managed to adapt a well-known panhellenic myth to the praise of his patron and did so in an extremely efficient and elegant way excellently concealing his main intention in manipulating the mythical tale. It is not absolutely sure whether he was materially remunerated for his service but it can be assumed that he was. Pindar not only fulfilled the expectations of his patron but at the same time he may have used the occasion to educate his audience/readers about the proper relationship between gods and humans in general and it is quite understandable that this kind of reading became dominant after the celebrated occasion faded out and the *laudandus*, Hieron passed away.

Bibliography

- Acerbo, S. 2022. The εὐνομώτατος ἔρανος in Pindar O. 1.25-27 and the Myth of Pelops, *Mnemosyne* 75, 211-238.
- Athanassaki, L. 2003. Transformations of colonial disruption into narrative continuity in Pindar's epinician odes, *Harvard Studies in Classical Philology* 101, 93-128.
- Athanassaki, L. 2004. Deixis, Performance, and Poetics in Pindar's First Olympian Ode, *Arethusa* 37, 317-341.
- Barringer, J. M. 2005. The Temple of Zeus at Olympia, Heroes and Athletes, *Hesperia* 74, 211-241.
- Bowie, E. 2012. Epinicians and 'patrons', in: *Reading the Victory Ode* ed. Péter Agócs – Chris Carey – Richard Rawles (Cambridge: UP, 83-92).
- Bremmer, J.N. 1989. Greek Pederasty and Modern Homosexuality, in J. N. Bremmer (ed.), *From Sappho to de Sade*, London-NewYork: Routledge, 1-14
- Brillante, C. 1991. Tantalos e Pelope nell' "Olimpica" I di Pindaro *QUCC* 38, 15-24.
- Ciampa, Ch. R. 2021. Sicily between Literature and Philosophy: Pindar and Xenophanes at the Court of Hieron of Syracuse, in: H. L. Reid and V. M. Lewis (eds.), *Pindar in Sicily. Selected Essays from Fonte Aretusa's 2019 Symposium*, Sioux City, 75-96.
- Cook, A. B. 1925. *Zeus. A Study in Ancient Religion. Vol. II, Part I*, Cambridge.
- Dover, K. J. 1977. *Greek Homosexuality*, Cambridge (MA).
- Fisker, D. 1990. *Pindars Erste Olympische Ode*. (Odense Classical Studies 15), Odense.
- Fowler, R. L. 1999. The Authors Named Pherecydes, *Mnemosyne* 52, 1-15.
- Fowler, R. L. 2013. *Early Greek Mythography Vol. 2. (Commentary)*. Oxford.
- Georgantzoglou, N. 2016. *Pindarou Olympionikos 1: hermēneutikos scholiosmos*, Athens.

⁶⁷ The most well-known tale belonging to this group (ATU 750) is about Philemon and Baucis, which is set in the same geographical region, Mount Sipylus, as the feast of Tantalos. Cf. Jones 1994.

- Gerber, D. E. 1982. *Pindar's 'Olympian One': A Commentary*, Toronto.
- Goldberg, Chr. 2013. Zerstückelung, in *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, (eds. R. W. Brednich et al.), Berlín/Boston. Vol. 14, 1314-1317.
- Gostoli, A. 1999. La critica dei miti tradizionali alla corte di Ierone di Siracusa: Senofane e Pindaro, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 62, 15-24.
- Griffith, R. D. 1989. Pelops and Sicily: The Myth of Pindar Ol. 1, *JHS* 109, 171-173.
- Griffith, R. D. 2000. Pelops and the speal-bone (Pindar 'Olympian' 1.27), *Hermathena* 168, 21-24.
- Hartmann, A. 2010. *Zwischen Relikt und Reliquie Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften*, Berlin.
- Howie, J. G. 1983. The Revision of Myth in Pindar Olympian 1: The Death and Revival of Pelops (25-27; 36-66) *Papers of the Liverpool Latin Seminar* 4, 277-313 (= Howie 2012, 161-190.)
- Howie, J. G. 1991. Pindar's Account of Pelops' Contest with Oinomaos (with a translation of Olympian 1), *Nikephoros* 4, 55-120 (= Howie 2012, 191- 238)
- Howie, J. G. 2012. *Exemplum and Myth, Criticism and Creation. Papers on Early Greek Literature*, 2012.
- Hubbard, Th. K. 1987. The 'cooking' of Pelops: Pindar and the process of mythological revisionism, *Helios* 14, 3-21.
- Jones, C. P. 1994. A Geographical Setting for the Baucis and Philemon Legend (Ovid Metamorphoses 8.611- 724) *Harvard Studies in Classical Philology* 96, 203-223.
- Kakridis, J. 1928. Des Pelops und Iamos Gebet bei Pindar, *Hermes* 63, 415 - 429.
- Kerényi, K. 1964. *Die Mythologie der Griechen*, Zürich.
- Köhnken, A. 1974. Pindar as innovator: Poseidon Hippios and the relevance of the Pelops story in Olympian 1, *Classical Quarterly* 24, 199-206.
- Köhnken, A. 1983. Time and Event in Pindar O. 1.25-53, *ClAnt* 2, 66-76.
- Krummen, E. 1990. *Pyrros hymnon*, Berlin-New York.
- Lundahl, K. 2019. *Les banquets et l'ambiguïté. Autour de la première Olympique de Pindare*, (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 72) Gothenburg.
- Moreau, A. 1987. Epouser la princesse. Pelops et Hippodamie, in: G. Ravis-Giordani (ed.), *Femmes et Patrimoine dans les sociétés rurales de l'Europe Méditerranéenne*, Paris, 227-237.
- Moreau, A. 2004. *Mythes grecs. L'initiation*, Montpellier.
- Morgan, K. A. 2015. *Pindar and the Construction of Syracusan Monarchy in the 5th century BC*, Oxford:UP.
- Nagy, G. 1986. Pindar's Olympian I and the aetiology of the Olympic Games, *TAPA* 116, 71-88.
- Patay-Horváth, A. 2023. *Transformations of Pelops. Myths. Monuments and Cult Reconsidered*, London –New York.
- Pfister, F. 1909. *Der Reliquienkult im Altertum*, Giessen. (reprint 1974 Berlin)
- Pitotto, E. 2014. Olympia and Syracuse, the Polis and Panhellas in the Epinicians for Hieron, *Classical World* 108, 3-26.
- Puchner, W. 2002. Pelops, in: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, (eds. R. W. Brednich et al.), Berlín/Boston Vol. 10, 704-707.
- Race, W. H. (ed.) 1997. *Pindar. Olympian Odes. Pythian Odes* (Loeb Classical Library 56). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Robert, C. 1881. *Bild und Lied. Archäologische Beiträge zur Geschichte der griechischen Heldensage*, Berlin.

- Röhrich, L. 1993. Kleiner Fehler, kleiner Verlust, in: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, (eds. R. W. Brednich et al.), BerlIn/Boston, Vol. 7, 1441-1446.
- Schmidt, L. 1963. *Die Volkserzählung. Märchen – Sage – Legende – Schwank*, Berlin.
- Sergent, B. 1986. *Homosexuality in Greek Myth*, Boston.
- Slater, W. J. 1989. Pelops at Olympia, *GRBS* 30, 485-501.
- Stergiou, G. 2017. *Politics, Ideology, and Economy in the Pindaric World*, PhD Univ. Edinburgh.
- Stergiou, G. 2021. Kingship and Reciprocity in Olympian 1, in: H. L. Reid and V. M. Lewis (eds.), *Pindar in Sicily. Selected Essays from Fonte Aretusa's 2019 Symposium*, Sioux City, 165-178.
- Uhsadel-Gülke, Chr. 1972. *Knochen und Kessel* (Beiträge zur klassischen Philologie Bd. 43) Meisenheim.
- Vöhler, M. 2005. "Ich aber": Mythenkorrekturen in Pindars 1. Olympie. In: Vöhler, M. (Ed.): *Mythenkorrekturen. Zu einer paradoxalen Form der Mythenrezeption*. Berlin, 18-35.

Hatalom és költői egyéniség viszonya az első olympiai óda mítoszrevíziójának háttérében

Nyilvánvaló, hogy egy győzelmi óda esetében a költő megrendelésre dolgozik és éppen ezért nem teljesen a maga ura, kiváltképp, ha a megrendelő egy olyan hatalmasság, mint a syrakusai Hierón. De hogy pontosan mit várt el a megrendelő és mi az, amit a költő saját maga tett ehhez hozzá, azt sokszor nem könnyű megállapítani. Pindaros az első olympiai ódában saját maga hívja fel a figyelmet arra, hogy jelentősen átalakítja Pelops közismert történetét és régóta folyik arról a vita, hogy a költő pontosan mit és miért változtatott meg.

Nem csoda, hogy a kutatás Tantalos lakomájával foglalkozott leginkább, hiszen ez az a része a költeménynek, ahol a változtatásra maga a költő hívja fel a figyelmet és az is teljesen egyértelműnek tűnt, hogy alapvetően mit is változtatott meg a költő; csak a pontos részletek, a miért és a hogyan volt kétséges. Mégis érthetetlenek, többféle módon értelmezhetőek ill. nehezen megmagyarázhatónak tűnt a mitikus történetet bevezető mondat és a költő nyilvánvalónak látszó önellentmondását már az ókorban többféleképp próbálták magyarázni.

A részletek elemzése helyett talán induljunk ki most abból a tényből, hogy Pelops mítoszának két epizódja volt: az egyik a hős újjászületéséről szólt, a másik a Hippodameia kezéért folytatott kocsiversenyéről, és e kettő közül Pindaros egyértelműen az elsőnek szentel nagyobb figyelmet, azt tárgyalja részletesen, míg a másodikról csak nagyon röviden emlékezik meg. A szorosabb értelemben vett versenyt egyetlen egy sorban intézi el, a közvetlen előzménynek, Pelops és Poseidón titkos tengerparti beszélgetésére pedig kb. 18 sort szán, de ez még mindig a felét sem éri el annak a hosszú résznek, amely Tantalos lakomájával foglalkozik. Ez önmagában talán még nem is lenne meglepő vagy szokatlan, hiszen Pindaros abból is kiindulhatott, hogy a versenyt amúgyis mindenki ismeri és elképzelhető, hogy ehhez a részhez ő az isten és a hős előzetes megbeszélésén kívül semmi újat nem akart hozzátenni. De ha meggondoljuk, hogy az óda épp egy lovasversenyen aratott győzelemnek hivatott emléket állítani, akkor azért elég meglepő, hogy épp a kocsiverseny sikkad el ennyire. Persze Hierón nyilván nem a lóversenyen, hanem a négylovas kocsik versenyén szeretett volna győzelmet aratni, és ezt a tényt Pindaros az óda végén nem is rejti véka alá, a költemény elején pedig megemlékezik a győztes paripáról, Pherenikosról; ráadásul Hierónt a lókedvelő jelzővel illeti, saját költeményét pedig lovaséneknek nevezi. Nem meglepő módon elmondja, hogy Poseidón szárnyas lovakat adott Pelopsnak, és még azt is külön kiemeli, hogy Poseidón arany lovakkal vont szekéren rabolta el Pelopsot. Kézenfekvő lett volna tehát a mítosznak is a lovakkal kapcsolatos részét, tehát a kocsiversenyt hangsúlyoznia. Valamiért mégsem ezt tette, és nyilván nem véletlenül.

A kutatás már régen felfigyelt arra, hogy Pelops mitikus kocsiversenyének két alapvetően eltérő változatát ismerjük: az egyikben a hős csodálatos, isteni eredetű (és éppen ezért általában szárnyakkal ábrázolt) lovainak köszönheti a győzelmét, a másikban Myrtilosnak, Oinomaos király kocsihajtójának, akit valamiképp megvesztegetett. Az első változatban nyilván nincs semmi kivetnivaló, a második azonban szinte elkerülhetetlenül magában hordozza a csalás, megvesztegetés és összeesküvés elemét és ennek megfelelően elég kedvezőtlen színben ábrázolja a győztest. Nyilvánvalóan ez utóbbit mindenképp kerülni kellett, ha a mitikus győztest a valódi győztessele, Hieróonnal akarta párhuzamba állítani a költő.

Pindaros tehát véletlenül sem említi Myrtilost, helyette Poseidón szerepét hangsúlyozza, és bár úgy tűnik ez eddig szinte senkinek sem tűnt fel, a mítosz első felvonását is ennek érdekében adja elő olyan feltűnő részletességgel és ezért is alakítja át.

Myrtilost a ráánkmaradt forrásokban elsőként Pherekydés említi, tehát nem tudhatjuk biztosan, hogy korábban mennyire volt közzismert, de az athéni tragédiaköltőknél is gyakran szerepel rövid és homályos utalások formájában, és más megfontolások is arra utalnak, hogy már nagyon régóta szerves részét képezhette a kocsiverseny mítoszának. Igencsak valószínű tehát, hogy Pindaros úgy gondolta, Pelops és Oinomaos versenye kapcsán mindenkinek elsőként az fog az eszébe jutni, hogy a győztes nem tisztességes eszközökkel, hanem Myrtilos megvesztegetésével nyert és éppen ezért mindent be kellett vetnie annak érdekében, hogy ez ne így legyen és Hierón győzelmének tisztaságára még csak a gyanú árnyéka se vetülhessen. Nyilván azért sűrítette össze a tényleges kocsiverseny történetét a lehető leginkább, mert így könnyen elkerülhető volt Myrtilos említése. De pusztán az, hogy nem említette, még kevés lett volna ahhoz, hogy a hallgatóság teljesen elfelejtse ezt a kellemetlen alakot illetve a vele kapcsolatos kínos eseményeket. Ezért kellett helyette egy isteni segítőt előtérbe állítani, aki lovasversenyről lévén szó, nyilván Poseidón lett.

Végülis nem tudhatjuk biztosan, de a ráánkmaradt ábrázolások szárnyas lovai alapján azt is feltételezhetjük, hogy az isteni segítség motívuma már korábban is létezett, de ennek részleteit, ti. hogy kitől, miért és hogyan kapott segítséget Pelops, azt nyilván Pindaros dolgozta ki. Mivel Poseidón nem lehetett Pelops apja (ez a szerep ugyanis már foglalt volt), de valamiféle szoros kapcsolatra és erős indítékra az isteni pártfogás magyarázataképp feltétlenül szükség volt, ezért Pindaros a Zeus-Ganymédés kapcsolat mintájára alkotta meg Poseidón és Pelops viszonyát. Az istenek és emberek közötti homosexuális kapcsolat azonban szintén nem volt magától értetődő, ezért kézenfekvő volt ezt valamiképp Pelops másik mítoszából, Tantalos lakomájából eredeztetni, ahol az új verzió szerint Poseidón egyszerűen beleszeretett a csinos kis Pelopsba és magával ragadta őt.

Ezért volt olyan fontos Pindaros számára a mítosz első része és azáltal hogy ezt az előtörténetet részletesen bemutatta, sikerült a hallgatóság (és tegyük hozzá, nagyrészt a modern kutatás) figyelmét is elterelnie a lényegről, ti. arról, hogy a Hierón győzelmével párhuzamba állított mitikus kocsiverseny története a Myrtilossal összefüggő család nélkül is hihető legyen és senkiben se merüljön fel, hogy Pelops illetve Hierón pusztán az isteni pártfogáson kívül bármi másnak is köszönhetné a győzelmet.

Ebből a szemszögből nézve érthetővé válik a vers legvitatottabb részlete, a mitikus részt bevezető néhány sor és Tantalos lakomájának újraértelmezése is. Itt alapvetően az okozta a nehézséget, hogy mindenki érteni vélte a költőnek azt a kijelentését, miszerint Pelops mítoszána egy teljesen új változatát adja elő. Pindaros valóban maga hívja fel a figyelmet az újtásra, de nem mondja meg pontosan, hogy miben is áll az újítása, és véleményem szerint modern magyarázói, de még az ókoriak is talán szinte mind félreértették, amikor úgy gondolták, hogy a képzeletbeli irigy szomszédnak tulajdonított verzió, tehát a gyermek megfőzése, feltalálása és újjászületése *helyett* adja elő a Poseidón általi elrablás történetét. Valójában, mint Apollodórosnál egyértelműen olvasható, a két epizód nem két egymást kizáró lehetőséget alkot, hanem követhette is egymást. Így írta ezt le Kerényi Károly és a legújabb, 2022-ben megjelent tanulmány szerzője is.

Tagadhatatlan tény, hogy Pindaros alapvetően csak az ellen tiltakozik, méghozzá meglehetősen hevesen, hogy az istenek ettek volna valamit Pelops húsából, azt viszont nem állítja, hogy a feldarabolás és üstben megfőzés valótlanság lenne. Ezért is emlegeti mind az üstöt, mind pedig a hírneves lapockacsontot már a bevezető mondatban és nyilván nem véletlen, hogy Euripidész is pontosan ugyanezt vallotta. Ha tehát elfogadjuk azt az első pillanatra talán merésznek tűnő feltevést, hogy a feldarabolást és megfőzést az evéssel ellentétben nem tartja elfogadhatatlannak illetve hamisnak a költő, akkor rájövünk, hogy nem is keveredik ellentmondásba önmagával illetve nem kell bonyolult filológiai magyarázatokkal kiküszöbölni a vélt önellentmondást.

Én ennél egy sokkal egyszerűbb megoldást javaslok: értsük szigorúan szó szerint a szöveget és akkor nincs semmiféle kétértelműség pláne nem önellentmondás. Egyetlen főzésre használt edényről, a hagyományos történetből oly jól ismert üstről van szó, (és persze nem több, hanem egyetlen alkalomról, a híres lakomáról, ahol Tantalos vendégül látta az isteneket), csak éppen ez az üst tiszta, mert valamiféle nemes célra használják. Pelopsot főzték meg benne, őt emeli ki tündöklő lapockacsonttal Klóthó az üstből, és mindez azért történik, hogy Pelops újjászülessen; azért főzik meg, hogy halhatatlanná tegyék, és ez ráadásul sikerül is, még ha nem is végérvényesen, mint ez később majd kiderül. De ezen a híres lakomán senki semmilyen bűnt nem követ el, hiszen a lehető legjámborabb alkalomról volt szó, amelynek során egy csoda történt, amelyet kézzelfoghatóan bizonyít az elefántcsontból készült váll.

Összességében, de talán külön-külön is, mindez igen komoly változtatást jelent a hagyományos és meglehetősen hátborzongató történethez viszonyítva és teljesen érthető és jogos a költő részéről, hogy erre többször is és nagyon hangsúlyosan felhívja a figyelmet: először egy rövid összefoglalást ad, aztán jön egy hosszabb kitérő a korábbi tetszetős tévedésekről általában, majd még egy világos állásfoglalás, hogy most valami egészen új következik.

De a pindarosi verzió nem abban új, hogy teljes egészében tagadná az addigi hagyományt, hanem a lehető legtöbb elemet megtart belőle és csupán átértelmezi azokat, kiegészítve mindezt egy apró, de az adott összefüggésben annál fontosabb részlettel, ti. azt állítja, hogy Poseidón elrabolta Pelopsot, mert beleszeretett. Ez pedig nyilván azért történt, mert annyira szép volt, azaz az üstben megszépült, épp a feldarabolás, megfőzés és újjászületés által. És még mielőtt ez bárkinek érthetetlen vagy hihetetlen lenne, emlékeztetné arra, hogy a feldarabolás majd az üstben való megfőzés és újjászületés motívuma nemcsak Médeia történetében fordul elő, de számos népmesében is és általában a hős erejének illetve szépségének megsokszorozódásával jár. Példaként álljon itt Vas Laci története, amelyre az elefántcsontból készült váll-pótlás miatt már elég korán felfigyelt a kutatás, csak épp nem vonta le belőle a megfelelő következtetéseket. Mint néprajzosok körében köztudott, egyáltalán nem egyedülálló jelenségről van szó.

Nemcsak a pindarosi Poseidón reakciója és ez a népmesei párhuzam sugallja, hogy Pelops megszépült, de Apollodóros is egyértelműen állítja ezt és Aelius Aristeidész egyik beszédében is épp ez a lényeg, ez a megszépülés adja az alapot arra, hogy Pelops történetét Smyrna városának sorsával állítsa párhuzamba a szónok. A hasonlat egyértelműen mutatja, hogy Pelops megszépülése általánosan ismert eleme lehetett a történetnek.

A mítoszrevízió tehát nem is volt annyira radikális, mint amennyire manapság gondolni szokták, de az alapvetően Myrtilos kiküszöbölését szolgáló kiegészítés néhány járulékos változtatást is szükségessé tett. Amennyiben Pelopsot, Ganymédéshez hasonlóan az istenek vagy Poseidón magukkal vitték az Olymposra, akkor egyrészt ennek még Ganymédés elrablása előtt kellett történnie, mert ugyebár Ganymédés örökre az Olymposon maradt és az istenek pohárnokaként szolgált, másrészt valami okot kellett találni arra, hogy Pelopsot ismét visszaküldjék a földre, mert különben az ifjú nem tudott volna Hippodameia kezéért versenyre kelni. Mivel ő maga nem haragíthatta magára az isteneket, ezért az apjának kellett ezt a szerepet játszania, és ez annál is egyszerűbb volt, hiszen Tantalos közmondásosan hírhedt bűnöző volt. Csakhogy a bűne nem lehetett Pelops feldarabolása és megfőzése, hanem valami későbbi időpontban elkövetett égbekiáltó bűntényt kellett felhozni, amely a fiú visszaküldését eredményezte. Pontosan ezért tárgyalja Pindaros ezeket a részleteket olyan feltűnő körültekintéssel, és ezért hangsúlyozza már a kezdet kezdetén, hogy a híres lakoma, amelyen Pelops eltűnt, valójában a lehető legjámborabb alkalom volt.

Amikor tehát Pindaros felhívja a hallgató figyelmét a mítosz megváltoztatására, akkor éppen erre a meglehetősen radikális, de az adott összefüggésben mégis másodlagos jelentőségű dologra hívja fel a figyelmet, ti. hogy a nevezetes lakomán Tantalos kivételesen nem követett el bűnt. Tantalos már Homérosnál is *par excellence* bűnös, itt a költő mégis rehabilitálja, még akkor is, ha csak ideiglenesen. Ez tényleg komoly változtatás és persze fontos az adott összefüggésben, de az, hogy Pindaros látványosan erre hívja fel a figyelmet, az mégiscsak azt a célt szolgálja, hogy az adott helyzetben sokkal fontosabb változtatásról, ti. Myrtilos elhallgatásáról elterelje a figyelmet.

Nem tudjuk, hogy mindezeket a változtatásokat mennyire határozta meg a megrendelő kívánsága illetve a költő szándéka, de aligha valószínű, hogy a kettő közül bármelyik kizárólagosan érvényesült volna. Akár Pindaros választotta a témát, akár Hierón írta neki elő valamiképp, az uralkodó alighanem maga is csodálkozott, miként sikerült a költőnek a látszólag lehetetlen feladatot megoldania és a kínos történetből egy olyan verziót létrehozni, amely Pelopsot és őt magát is a lehető legjobb színben tüntette fel. A költő fő célkitűzése a mítosz átformálásával nyilván Hierón magasztalása és győzelmének legoptimálisabb hirdetése volt, de emellett persze kihasználhatta az alkalmat arra is, hogy saját véleményének, teológiai meggyőződésének hangot adjon.

Ami Hierón és Pindaros kapcsolatát illeti, nem tudjuk milyen viszonyban álltak egymással a költemény megírása előtt és miként hatott erre a kapcsolatra az 1. olympiai óda. A költőt lehet esetleg fizetett talpnyalóként vagy akár pénzsóvár hízelgőként is elképzelni, de feltehető (vagy talán csak remélhető), hogy egyik meghatározás sem illene rá, és inkább csak a tyrannos egyik őszinte és lelkes támogatója volt, aki a rábízott vagy önként vállalt feladatot zseniálisan oldotta meg. És bár a költemény semmit nem árul el minderről, tény, hogy évszázadokkal később is még kellően érdekesnek/szépnek/bravúrosnak találták ahhoz, hogy pusztán önmagáért is megőrizték illetve tanulmányozzák, függetlenül attól hogy mikor és milyen körülmények között keletkezett. A hatalom és a költő együttműködése maradandó sikert eredményezett.