

Kocziszky Éva irodalomtudós. Német–magyar–ógörög szakon végzett az ELTE-n; germanista, nyugalmazott egyetemi tanár. Fő kutatási területei az antikvitás modern transzformációi és a német költészet.

# Hypnos

## Az alvás görög szövegekben és képi ábrázolásokon

Kocziszky Éva

### 1. Hypnos, Thanatos ikertestvére

Az ókori Keleten is ismeretes volt az álmok feljegyzése és magyarázata. Az első álomfeljegyzést Kr. e. 2500 körülre datálják: az úgynevezett Keselyű-sztélén maradt fenn E-ana-tum sumér király álmának lejegyzése (Zgoll 2006, 17). Az álmot ugyanis Mezopotámiában divinációnak tartották, azaz olyan tranzitorikus állapotnak, amelyben istenek vagy démonok nyilvánulnak meg az alvó embernek. A Homéros kori Hellasban tették fel azonban először a kérdést, mi is az alvás, miféle állapot lehet, mit foglal magában az embernél, az isteneknél és a természetben; mennyiben jellemzi az alvás komplementer ellentétét, az ébrenlétet, s hogyan is jött létre a görög mitológiában az az általában personificációnak tekintett istenség (Shapiro 1993), akit Hypnosnak hívnak.

Nem tudni, volt-e Görögországban valaha is Hypnosnak kultusza. Pausanias a Kr. u. 2. században arról tudósít, hogy Troizénban, nem messze a Museiontól egy oltár található, amelyet Ardalos a Múzsáknak és Hypnosnak szentelt. „Ezen az oltáron áldoznak a Múzsáknak és Hypnosnak, mert azt tartják, hogy az Alvás a Múzsák legkedvesebb istene” (II. 31, 3). Sajnos Pausanias nem ad magyarázatot arra, hogy miért kedvelik a Múzsák az alvás istenét; azt viszont valószínűsíthetjük, s erre engednek következtetni az első költői és képi források is, hogy a költők és a vázafestők invenciójáról van szó. Miután az *Ilias* költője megalkotta Hypnos személyét, a vázafestők voltak azok, akik alakot adtak ennek az istenségnek.

Az *Ilias*ban Hypnos többször is felbukkan istenségként. Előfordulásai közül idézzük fel most a XVI. ének egyik jelentét, amelyben Hypnos ikertestvérével, Thanatoszal a harcban elesett Sarpédón testét viszi át Lykiába:

*Rajta, derék Phoibosz, tisztítsd már a sötét vér fellegeit Szarpédónról s őt vidd a nyilaknak tömkelegéből; majd távol már, mosd a folyónál, ambrosziával kend, nemenyésző leplet is adj rá. És útjára bocsásd immár őt gyors követekkel, Álommal és a Halállal, ez ikrekkel, kik e harcost gyorsan a tágterű dús Lükié földjére teszik le.*

*Ilias* XVI. 666–674 (Devecseri Gábor fordítása)

Vajon miért segédkezik Hypnos a testvérének, Thanatosnak a holttest szállításában? A filológusok válaszai ebben a vonatkozásban igen eltérőek, kiváltképpen azonban a két testvér rokonítását illetően. Egyesek a két állapot biológiai rokonságával érvelnek, míg mások szerint Hypnos gyakran lép fel a Psychopompos Hermés szerepében, azaz a holtak lelkét kalauzolja (Wöhrle 1995, 20 sk.). A hősökultusz kontextusába helyezve pedig a jelenet nem szól másról, mint a kultusz központi eszmeiségéről, a halhatatlanságról.

Az *Ilias* szóban forgó jelenetét Euphronios ábrázolta először egy vörösalakos vázáképen (1. kép). Ő jeleníti meg először Hypnost, s feltételezhető, hogy ő adta hozzá az alakjához a szárnyakat, a két istenség gyorsaságára utalva ezzel, noha azokat Homéros

nem említi (Shapiro 1993, 134). A két szárnyas istenség harci páncélba öltözve, sisakkal a fején jelenik meg, egymáshoz igen hasonlatosak, s csak melléljük írt neveik alapján tudjuk meg, hogy a fekete hajú alak Hypnos, a szőke fűrtű pedig Thanatos. Shapiro ezt a megkülönböztetést a Kypselos-láda Pausaniasnál található leírásával kapcsolja össze: a láda fríze Hypnost és Thanatost Nyx, az Éjszaka gyermekeiként ábrázolta; közülük az egyik fehér volt és aludt, a másik pedig fekete volt, és csak látszólag aludt (Shapiro 1993, 132). Más források, például Nonnos *Dionysiakája* (XXXIII. 37–40), szintén megerősítik, hogy a fehér gyermek Thanatos, a fekete pedig Hypnos.

Euphronios vázakepe ebbe a hagyományba illeszkedik, s a homérosi epika perszonalifikált istenképével annyiban is azonosul, hogy Hypnos lényege a cselekvés – itt most éppenséggel a nehéz holttest felemelése és elvitele (Schubring-Köln 1929, 120). Továbbra is kérdéses azonban, hogy milyen viszonyban áll a két istenség rokonságának hangsúlyozása a homérosi epikus világgal. Azok, akik a rokonításban anthropológiai evi-

*Odysseia* Nekyia-jelenete szerint. A hős halála mindenekelőtt azért jó hozható összefüggésbe a jó alvással, mert a hősnak múlhatatlan dicsőséget és tiszteletre méltó temetést szerez. Egyébként az alvás az eposzok világában egyrészt a szükséges pihenés édes ajándéka, mely azonban másrészt mindig veszélyekkel is terhes. Olyan veszélyeztetett állapot, melyben az ember a leginkább ki van téve ellenséges erők támadásainak. Az alvás ennyiben rokona a kimerültségnek, a passzivitásnak, az ernyedtségnek vagy éppenséggel az ájult tehetetlenségnek és védtelenségnek.

Hypnos és Thanatos homérosi testvérpárosához társulnak még Hésiodos *Theogoniájában* (211 sk.) más rokonok is, akik a szülőanyaként említett Éjszaka (Nyx) további gyermekei: Moros, Kér és Oneiros:

*Nyx, a sötét Éj, szülte az éjszinü Kért, meg a Sorsot, és a Halált meg az Alvást, Álmod tarka rajával (...)*

Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása



1. kép. Hypnos és Thanatos Lykiába viszi Sarpédón holttestét. Euphronios vörösalakos kalyx-kratérja, Kr. e. 515 k. Museo Archeologico, Cerveteri (2008-ig a Metropolitan Museum of Art gyűjteményében) (forrás: [https://en.wikipedia.org/wiki/Euphronios\\_Krater](https://en.wikipedia.org/wiki/Euphronios_Krater))

denciát látnak – mint például Emily Vermeule vagy Jan Bremmer –, arra hivatkoznak, hogy az *Ilias* a halált természetes jelenségnek fogja fel, ami ugyanolyan normális, mint az alvás (Vermeule 1979, 145; Bremmer 1994, 96). Mások – például Marbury Ogle vagy Carla Mainoldi – szerint pedig inkább egyfajta költői toposzról van itt szó, mely a hēróikus világon belül értelmezendő, s ezt vették át a vázafestők is (Ogle 1933, 84; Mainoldi 1987, 10). Következésképpen, folytathatjuk az érvelést, szó sem lehet arról, hogy a modern kori eufémizmus, azaz a halálnak alvasként való megnevezése, sőt felfogása az *Ilias*-ból eredne. Az eposzok világában egyébként sem igen hasonlít a halál valamiféle szép álomba merüléshez: a halál a legrettegetesebb erőszakra és szenvedésre következik, és a halott hősnak csupán egy árnyékszerű egzisztenciát biztosít a Hádésban. Ezt a túlvilágot egyik hős sem kívánja magának, legalábbis az

Az Éjszaka, akit egyébként Chaos szült, Hésiodosnál a nappaltól teljesen eltérő világot foglal magában: kiszámíthatatlan, sötét és félelmet keltő. Gyermekei közül Moros, a fekete Kér Thanatoszal együtt a Halál különböző megjelenési formái, s hozzá társul az Alvás az álmok seregével. E gyermekek mind-egyikére érvényes azonban az, hogy az ember teljesen ki van szolgáltatva nekik. A Kérek „kibékíthetetlen bosszúállók”, akik a vétkes embert üldözik, s nincs előlük menekvés. S mihelyst ki-alszik a Nap fénye, megjelennek az éjszaka chimérai, a képzelet és az álom szörnyszülöttei. Hypnos és Nyx genealógiai összekapcsolása tehát sokkal szélesebb szemantikai skálát foglal magában, mint azt, hogy többnyire éjszaka alszunk: az emberi életet két különböző világhoz rendeli, egy éjszakaihoz és egy nappalihoz, melyek alig érintkeznek egymással. Nap és Éj ugyan közös házban lakik, de mindig csak a küszöbön üdvözlük egymást:

*Nyx palotája előtt áll Ípetosz fia, Atlasz (...)* a rézküszöbön jön szembe naponta  
*Éjszaka és Nappal, s egymás közelébe hogy érnek, egymást üdvözlük, de az egyik jön ki az ajtón, megy be a másik, nincs együtt soha otthon a kettő.*

Hésiodos: *Theogonia* 746–750

(Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása)

A *Theogoniát* több szempontból össze szokták kapcsolni az orphikus kozmogóniával, s valószínűnek tarthatjuk, hogy a halál és az álom rokonításában is közrejátszottak az orphikusoknak a halálról és a túlvilágról alkotott képzetek (Nilsson 1967, 684). Jelen kontextusban azonban csupán egy fontos komplementaritásra mutatunk rá: míg a homérosi eposzokban az alvás hasonlít

a halálra, és nem fordítva, addig a mi nyugati kultúránkban általánosan elterjedt eufémizmus a halált tekintti olyannak, mint az alvás. Ez a modern eufémizmus valószínűleg a 18. században alakult ki a keresztény halál-felfogás ellenében, és a csak nagyon töredékesen ismert orphikus hagyományból merített. Az orphikus himnuszok egyike, a Thanatosnak címzett, szó szerint is használja a formulát: τὸν μακρὸν ζῶϊοσι φέρων αἰώνιον ὕπνον – „vívén az élőknek a nagy, örökkévaló alvást”.

A végső alvás eme eufemisztikus megfogalmazásához jól illeszkedik a *Hypnos*hoz szóló orphikus himnusz istenképe: Hypnos az édes alvás adományozója, s testvére az élethez szükséges feledésnek, aki az élet őrizőjeként bilincsbbe veri a testet:

*Mindenkit te uralsz egyedül, s mindhez odalépsz  
Testüket megkötözve ércetlen bilincsel.*<sup>1</sup>

Hypnos eloszlatja a halállal szemben érzett szorongást, mintegy „megmenti a lelket” ettől (καὶ θανάτου μελέτην ἐπάγεις ψυχᾶς διασώζων, 11–12. sor), s egyben reménységet is kelt a beavatott boldog túlvilági életére vonatkozólag. Az orphikus fragmentumok mellett nyilvánvalóan hozzájárultak az alvás eufémizmusának utóéletéhez a hellenisztikus sír-epigrammák is, melyek közül példaként idézem Kallimachos Saónra írt sírfeliratát:

*Itt a Dikón-fi Szaón, az akanthoszi fekszik, aluszza  
szent álmát: holtnak csak ne nevezd, ki derék.*<sup>2</sup>

Az epigramma ellentmondást vél felfedezni a „meghalni” állítvány és a „jó ember” alany között, ezért tabuizálja az előbbit. Helyette használja az eufemisztikus „szent álmot aluszik” (*hieron ypon koimatai*) kifejezést. Hogy mit is jelenthet pontosan ez „a szent álm”, megfejtetlen maradhat, talán a költő maga találta ki ezt a kifejezést, hogy retorikailag megemlje az elhunyt derék ember méltóságát.

Filozófiai kérdéssé az alvás mibenlétét az ión gondolkodók tették. Mindenekelőtt Hérakleitos fennmaradt töredékeiben találunk erre vonatkozó gondolatokat. Egyes fragmentumok a tömeg „alvását” gúnyolják: az alvás ebben a kontextusban metaforikusan értendő, s az átlagember értelem nélküli, vagyis mintegy alvajáró életvezetésére vonatkozik. Különösképpen azokat találja el itt a filozófus szatirikus megjegyzése, akik azt hiszik, hogy ébren vannak, miközben voltaképpen alszanak. Egy másik fragmentum szerint (DK 73) pedig „nem kell úgy cselekedni és beszélni, mint aki alszik”.

A töredékek egy másik csoportja az ember éjszakai léteire kérdez rá, s az alvást mint átmeneti jelenséget írja le. Így a 26 B fragmentum, melyet Alexandriai Kelemen révén ismerünk:

*Az ember az éjben világosságot gyűjt magának, miután a látása kialudt, de él.  
Érintkezik a halottal alva, miután a látása kialudt, ébren érintkezik az alvóval.*<sup>3</sup>

Hérakleitos az ébrenlét és az alvás tekintetében sem merev elentétet konstruál, hanem egymásba átváltó komplementer jelenségeknek tekinti őket, akárcsak a 67 B töredékben (DK B 88), mely szerint „ugyanaz van benne az emberben élve és hal-

va, és ébren és alva, és fiatalon és örege. Mert ezek átcsapva azok, s azok ismét átcsapva ezek” (vö. *Görög gondolkodók*, I. 38). Nappal és éjjel, élet és halál, ébrenlét és alvás dinamikus kölcsönviszonyban állnak egymással. Az ember alva is része marad a kozmikus eseményeknek, betagozódik nappal és éjjel váltakozásába. Marcus Antoninus szerint Hérakleitos ezt így fogalmazta meg: „Az alvókat... Hérakleitos a világtörténesek munkásainak és együttműködőinek nevezi” (DK 22 B 75, I, 168).<sup>4</sup>

Az alvó embert Hérakleitos élet és halál közé helyezi, léte életre is és halálra is vonatkoztatott. Ezt a köztességet egy szuggesztív metafora teszi érzékletessé: az alvó „megérinti a halottat”, és az ébren lévő ugyancsak „megérinti” vagy „megtapintja” az alvót. Az ébrenlét önértelmezéséhez ugyanis hozzátartozik az alváshoz való értő viszonyulás (Heidegger–Fink 1970, 212). Az alvás tranzitorikus jelenség, mind az élet, mind a halál felé nyitott: az alvás jó, mert az életet fenntartja, és mert az élet csak úgy folytatható, ha érintkezik a halállal (Mansfeld 1967, 17).

Végezetül abból a szempontból is meghatározó jelentőségű a hérakleitosi fragmentum, hogy az alvás és ébrenlét ellentétpárához hozzárendeli a látás, illetve nem-látás fogalmait. Az alvó szemei úgymond „kialudtak”, mivel az alvás során szünetel a külvilág érzékelése – és persze az ébren lévőé is „kialudt” volna, ha nem gyűjtana világot az éjszakában. Látás és tudás ebben a kontextusban is szinonim: az alvó nemcsak nem lát, de az értelmese sem aktív, nem tudja önmagáról, hogy ő most alszik, erről csak a felébredést követően van ismerete. Vagyis az alvó mindig csak az ébren lévő számára létezik, mindig az ébren lévőnek a tekintete regisztrálja az alvást, az alvót. Amiképpen a halott is csak az élő számára létezik mint halott. Az alvásnak ez a külső szemlélőre utaltsága az, amit Klaus Held úgy fogalmazott meg, hogy az alvó „a jelenlévő távollévő” (Held 1980, 257). Elképzelhető, hogy az alvásnak ez az alapvető paradoxáiája is munkálhatott abban, hogy az antik ábrázolásokon az alvóhoz többnyire társul az éber szemlélője is: a két állapot majd mindig egymásra utalva van megjelenítve.

## 2. Az irracionális

Az Alkman neve alatt fennmaradt, de talán későbbi töredék (fr. 89) az alvó természet első képe az európai lírában. Az egész természetet átható nyugalom költői megjelenítése egy szersmind valami vágyott létállapotra utal, az ember vágyára ama harmónia és béke után, amit a természet alvásába beleképzel. Az ember alvása ugyanis alapvetően más természetű. Amellett, hogy az alvás legközelebbi rokonának a halált tartották, egy másik analógiával is találkozunk a klasszikus görög szövegekben. Ez pedig a „botorság”, az „esztelenség”, mely az alvás képzetéhez Hérakleitos óta társul. Mivel az alvás során az érzékelés és az ész munkálkodása szünetelni látszik, az alvó *eo ipso* az esztelen, az értelem nélküli, valamiféle természeti lény, vagy éppenséggel monstrum.

Az eposzokban a kyklóps Polyphémos az első olyan lény, akinek történetében az alvásnak sorsdöntő szerepe van. Az *Odysszia* IX. énekében Odysseus mértéktelen ivásra csábítja az egyszeműt, majd amikor az mély álomba merül, megvakítja. Euripidés *Kyklóps*ában Odysseus Héphaistost és Hypnos,





2. kép. Athéni feketealakos lékythos: Héraklés megöli az alvó Alkyoneust, Kr. e. 6. század.  
Toledo Museum of Art

„a fekete éj gyermekét” hívja segítségül, hogy az „istenek által gyűlölt szörnyön” bosszút állhasson (590–595). Az első irodalmi történetekben tehát az alvás alkalomként szolgál arra, hogy valaki más visszaéljen az alvó védtelenségével. Polyphemos a vázafestészetben is az első, akit alvás közben ábrázoltak. Az eleusisi múzeum protoattikai amphoráján és egy másik, protoargosi kratérján egyaránt az alvásból felébredve mutatkozik.

Lerészegedés és elalvás egy másik szörny történetében is sorsdöntő mozzanat: a gigász Alkyoneust, Gaia fiát álmában öli meg Héraklés (Kalpaxis 1986, 679; Hazzikostas 1990, 41). Ezt a gyilkosságot huszonöt vázafestményen ábrázolták, miközben a mítosz irodalmi forrásai közül egyik sem tud arról, hogy Héraklés álmában ölte volna meg a gigászt (Pindaros I. 6, 31; N. 4, 25; Apollodóros I. 6, 1). A vázafestők ellenben ragasz-

alvása esztétikailag nem szabad, hogy vonzó legyen. Nem ez a helyzet a klasszikus és hellenisztikus korszak ittas női alváival: a hetérák, mainasok, nimfák alvó állapota egyértelműen erotikus jelenet. Az irodalmi források közül idézhetnénk Chairemon szatíráját, az *Oineust*, amelynek egyik töredéke szerint az alvó a női szépséget a maga érzékiségében testesíti meg: a kar szavai szerint Dionysos női követői mintegy „eleven festményként” alszanak. Az alvó nők érzéki szépsége számos vázaképet is ihletett, ám ebből még nem vonható le az az általánosítás, hogy a klasszikus kor művészetében az alvó alakja kizárólag az erotikus szépség megjelenítésére szorítkozott volna, mint ahogy azt Hazzikostas (1990, 157), Köhn (1999, 29 sk.) vagy Bielfeldt (2005, 297) megállapítják.

Dionysos közelében az alvás társul az örjöngéssel és az ekstázissal, a mainasok az alvás olyan ön-kívületi állapotában leledzenek, melyben az egyes létformák közötti határok leomlanak, amiképpen az általuk tisztelt istenség, Dionysos is az, aki lerombolja az individuális identitások határait (Seaford 2006, 10, 24). Alvás, ekstázis, *mania* együttesen egy olyan tranzitorikus állapotnak a jellemzői, mely az élet különböző megjelenési formái között, a növényi, az állati, az emberi és az isteni között átjárásokat teremt. Maga az alvó – Garritt Sullivan kifejezésével élve – valamiféle „horizontális vitalitás” leledzik, kívül helyezkedik el a nappali létre jellemző, s a fej elsőségével fémjelezhető vertikális hierarchián, melybe ébredléte során betagozódott (Sullivan 2012, 75 sk.). Ezt a testhelyzet által is kifejezésre jutó horizontális összekapcsolódást más létformákkal akár horizontális transzcendenciának is nevezhetnénk – melyet egyébként a görög



3. kép. Apuliai vörösalakos lutrophoros Lédával és Hypnoszal, Kr. e. 350–340 k.  
The J. Paul Getty Museum, Malibu



κοιμάω 'elaltat' mediopasszív alakja, a κοιμασθαι ('elaludni', 'ágyba menni') ige is kifejezésre juttat, amennyiben a homályos eredetű ἔυδω-val ('alszom') szemben rokona a κεῖμαι-nak ('horizontálisan feküdni').<sup>5</sup>

Az ébrenléthez, illetve a polis-polgári léthez tartozó határok felfüggesztése kölcsönösen jellemzi az alvást és a dionysosi *maniát*: a bacchosi *thiasos* közös eleme és a következményei is hasonlóak. Lehet a dionysosi szendergés pillanatnyilag boldog, eudaimonisztikus állapot, de a rá következő ébredés többnyire kevésbé az. Másfelől az alvás egyszerre mind alkalmat ad az erőszakra is. A görög mitológia számos történetet beszél el az álmukban megerőszkolt nőkről. Az egyik például Amymoné Aischylosnál, vagy Nikaia nimfa története Nonnos elbeszélésében (Wöhrle 2014, 44, 51). Amymoné vagy Nikaia tragikus sorsa kiemeli az alvó nő alakját abból az esztétizálódt, pusztán a voyeur szemlélő tekintetének kitett ártatlan pozíciójából, s az alváshoz hozzákapszolja az uralhatatlan szenvedélyek képzetét. Aristotelés szerint az alvás fő jellemzője az érzék és az ész inaktivitása, s ezért analógiába állítható olyan más lélekállapotokkal, amelyeket nem uralható, irracionális emocionalitás jellemez. A *Nikomachosi etika* úgy fogalmaz, hogy az olyan ember, aki nem ura az érzelmeinek, hasonlatos az ittashoz és az alvóhoz (1152a). Az alvás ebben a kontextusban metaforájává válik az értelemnélküliségnek, az akarat nélküli, irracionális érzelmiségnek. Ez az aristotelési szemlélet kulcsként szolgálhat egyes olyan képi ábrázolásokhoz, amelyekben Hypnos ébren lévő mellett mutatkozik. A Louvre-festő egyik apuliai lutrophorosán (Kr. e. 350) Léda látható, amint elragadja a szerelmi szenvedély az őt megkörnyékező hatvány iránt (3. kép). Léda mellett Hypnos áll, noha a nő nyilvánvalóan nem alszik: valószínűsíthető tehát, hogy az esztelen kívánsággal teli felfokozott létállapotra, modern kifejezéssel az „értelem alvására” utal a jelenléte (Stafford 2003, 86).

Hypnosról ugyan az eposzok úgy tudják, hogy mindenki és minden felett uralkodhat, tehát még az isteneket is képes elaltatni, ám az ilyesféle csínyek ellenére az olymposiakat nem jellemzi az alvás: nincs rá szükségük. Más a helyzet Dionysossal, aki abban is eltér a tizenkét olympositól, hogy periodikusan alszik. A Dionysosra írt orphikus himnusz talúsága szerint a hároméves periódust az isten Persephoné palotájában alva tölti (κοιμῶν), majd álmából a nimfák keltik fel:

*Bacchos Amphietést hívom, a chthonikus Dionysost,  
ki a szépfürtű szűz nimfákkal együtt ébredszik,  
miután pihenvén Persephoné mellett a szent lakokban  
három esztendőn át alszik szent bacchosi álmat.*<sup>6</sup>



4. kép. A Derveni kratér részlete Dionysoszal és Ariadnéval, Kr. e. 330–320 k. Thesszaloniki Régészeti Múzeum (forrás: <http://ancientrome.ru/art/>)

Egy egyedülálló makedóniai leleten, az úgynevezett Derveni kratéren az alvó Dionysost láthatjuk, az alvókra jellemző sajátos kéztartással, a fej fölé emelt karral (4. kép).<sup>7</sup> Miközben Dionysos ébredszik, Ariadné még mély álomba merült (Isler-Kerényi 2015, 232).

Az elalvás és felébredés a görög misztériumok nyelvén a halálra és az örök életre is vonatkozik, ami a fenti dionysosi jelenetben is az alvás metaforikus értelme. Az emberi életen túlmenően azonban a természet ritmusában is helye van mindkettőnek, s a Dionysoshoz tartozó természetközeli, animális lények közül kiváltképpen a szilének és szatírok azok, akiket a görög művészet alva ábrázol. Ezek közül a legismertebbek a Herculaneumban talált alvó szatír vagy az ún. Barberini faun, amely egy pergamoni hellenisztikus bronzszobor másolata lehet (5. kép).

Állítható-e tehát, hogy az alvás kulturális szemantikájához hozzátartozott az animalitás, a természetközelség, a primitív létszférához való tartozás is? A korabeli ismeret szerint az alvónak a tudata és az emlékezete nem aktív, s ma is azt gondoljuk, hogy az alvás egyszerre mind deszubjektívizál is. Garrett Sullivan ezért használja erre az állapotra, Giorgio Agambentől átvéve, a „mezítelen élet” terminust (Sullivan, 174), amely egyébként jól összekapcsolható azzal a *zóéval*, melyet Kerényi Károly és mások is a dionysosi szféra jellegzetességének tartottak (Kerényi 1998).<sup>8</sup> Egy olyan közelebről nem jellemezhető Életről van itt szó, amelynek nincsenek tulajdonságai: a

minden egyes életet összekapcsoló fonál végtelenségére utal. A horizontálisan fekvő alvó a mezítelen élet részese, amennyiben alvásában nyitottá válik az élet más formáival való összekapcsolódásra; ő maga nem azonos önmagával, mintegy kívül van nappali önmagán, s az általános Élettel egyesül. Ebben az értelemben az alvó maga is „önkívületben” van, hiszen az, aki alszik, nem azonos éber énjével. A *Bacchászsnők* Agauéja úgy ébred fel az orgiasztikus mainasi őrzöngésből, mint egy mély álomból. Vajon a görög irodalom egyes hősei sem ugyanazzal az identitással rendelkeznek álomban és ébren? Mennyiben reflektálnak arra a másikra, aki ugyanakkor ők saját maguk?

### 3. Az alvás Janus-arca: csodás alvások és etikai kételyek

Az alvás a preszókratikus ión gondolkodóknál vált filozófiai vizsgálódás tárgyává, melyről, mint láttuk, elsősorban Hérakleitos egyes fragmentumai tanúskodnak. Az alvás mágiikus-démonikus aspektusai iránt pedig először a pythagoreusok mutattak különös érdeklődést, s csodás alvásokról szóló tudósításokat vettek be a biográfiájukba. A rendkívüli alvásállapot ugyanis csak rendkívüli emberek sajátja, akik az istenek kegyeltjei. A legismertebb ilyen biográfia a krétoi Epimenidésé, akit az orphikusok közé tartozó *theologosként* és *mantis-ként* tartanak számon. Epimenidés egyes tudósítások szerint huszonöt, más forrás szerint ötvenhét éven át aludt egy barlangban, és ezalatt természetfölötti képességekre tett szert, azaz egészen más emberként ébredt fel (DK I, 27–37, Diog. Laert. I. 109). Plutarchos is elbeszél egy csodás alvást Technatis (Tefnakht) egyiptomi fáraó életéből. A fáraó egyik arábiai hadjárata során mély álomba merült (*koimétheis bathyn ypon; Ízisz és Ozirisz* 354B), melynek hosszát ugyan nem jegyezték fel, de a következményét igen: miután az uralkodó felébredt, teljesen megváltozott a személyisége: elvetette fényűző életét, és új rendeletet is hozott, mely szerint átkozottak legyenek mindazok, akik pazarló életet élnek, s zárassanak ki a társadalomból. Az ilyen és hasonló legendák sora egészen a hétalvók történetéig nyúlik, azon kora keresztény mártírokéig, akiket az üldözés idején Ephesosnál egy barlangba befalaztak, majd kétszáz év elteltével élve találtak ugyanott rájuk. Az eltelt kétszáz évet ugyanis egyszerűen átaludták.

Általánosan, a görög forrásanyagot túl is elterjednek tekinthetjük azt a nézetet, hogy az alvó érintkezésbe kerülhet az istenekkel. Az álomlátásoknak Homérosztól Artemidórosig fontos szerepe van a görög irodalomban, az inkubáció gyakorlata pedig Pausanias szerint több jóshelyen is bevett gyakorlat volt, például Trophónios barlangjában Lebadeiánál (IX. 39, 5.14), Plutarchos

pedig álomlátásokról tudósít Delphoi kapcsán, noha az alvás ott nem tartozott az isten megkérdésének a gyakorlatához. Ezek a csupán példaként kiemelt források is alátámasztják azt, hogy az alvót ugyan egyfelől értelem nélkülinek és ezért esztelennek is lehetett tekinteni, másfelől azonban az isteni üzenetek alkalmas befogadójának, médiumának is bizonyulhatott. Az álomban kapott isteni útmutatások közé sorolható az is, amikor egy betegnek az istenség álmában megjósolja a gyógyulását (Artemidóros I. 81), vagy éppenséggel a szentélyben alvás ideje alatt meg is gyógyítja. Egy ilyen csodás gyógyulást ábrázol az oróposi Amphiareion egyik fogadalmi táblája, amelyen Amphiaraios, Asklépios tanítványa látható, amint meggyógyítja egy betegnek a vállát (6. kép). A háttérben ott van az alvó és az álmot látó páciens, Archinos is, aki a táblát a szentélyben felállította.

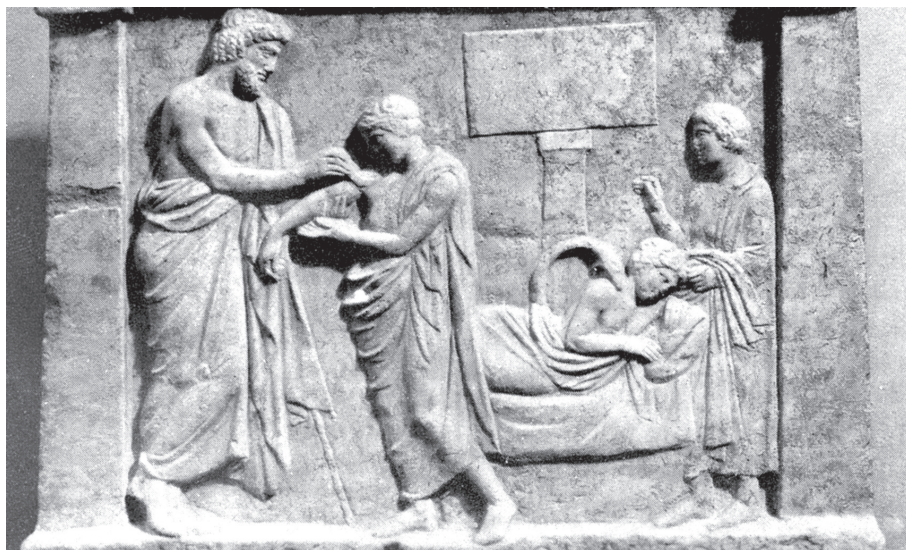
A hippokratészi iratok egyik sarkalatos tétele az alvás és ébrenlét vonatkozásában az, hogy a lélek éber állapotban passzív, mivel erejét elosztja a testben. Az alvás idején azonban önmaga számára összpontosítja az erejét, s maga is hasznosítja (*Acut.* 86, 1–2). Hasonlóképpen érvel a pseudo-aristotelési *Problémata*, mely a léleknek excesszív aktivitást tulajdonít az alvás állapotában (30, 14):

*A lélek ugyanis az alvás során mozog a legintenzívebben. Amikor a meleg a test egyéb részeiből a bensőbe hatol, akkor sokféle erős mozgás uralkodik el, s ez nem úgy történik, ahogyan az emberek általában gondolják, ti. hogy a lélek akkor nyugalomban és magánál van, s így marad mindaddig, amíg nem lát semmilyen álomképet. Éppen hogy ennek az ellentéte történik: merthogy a lélek éppen ekkor a legerő-*



5. kép. Alvó szatír márványszobra (Barberini faun), Kr. e. 2. század (18. századi kiegészítésekkel). München, Glyptothek (forrás: <https://commons.wikimedia.org>)





6. kép. Archinos fogadalmi táblája az oróposi Amphiareionból, Kr. e. 380–370 k. Athén, Nemzeti Régészeti Múzeum (forrás: <https://commons.wikimedia.org/>)

*teljesebben mozgékony, és egy pillanatra sem pihen, s ezért nem is képes egyetlen gondolatot sem megragadni. Értelem-szerűen akkor a legaktívabb, amikor a legkellemesebben alszik, mert ekkor gyűjti össze a legnagyobb mennyiségű meleget a bensőjében.*

A peripatetikus iskola egyfelől az aristotelési alvásértelmezés vonalán halad tovább, másfelől azonban keleti hatásokat is magába olvaszt. A peripatetikus iskolához tartozó soloi-i Klearchos egy egész értekezést szentelt az alvásnak (*Peri hypnu*). Az alvás jelensége elsősorban azért foglalkoztatja, hogy bebizonyítsa a léleknek a testtől független egzisztenciáját (Tsitsiridis 2013, 57). Munkájában egy disputát konstruál az alvást először tudományosan vizsgáló Aristotelés és egyes keleti mágusok között. Olyan különös lélekképzetésekről beszélgetnek, mint amilyen a mély alvás, az ájulatos vagy a tetszhalál, amelyekben felfogásuk szerint a lélek kilép a testből és transzcendens tereket jár be. Ezekben az állapotokban a lélek tehát szó szerint magán kívül van, kilép testi lakozásából, hogy mintegy ekstázisban szabadon szárnyalhasson és az istenit megtapasztalhassa.

A tudományos érdeklődéssel egyidejűleg etikai kételyek is felmerültek az alvás iránt az ókori szerzőknél. Plutarchos már egészen más hangszíval idézi fel Hérakleitos szavait arról, hogy csak az ébren lévőknek van közös világuk, az alvók ellenben mind a saját magánvilágukba fordulnak. Ez Plutarchos számára ugyanis egyenlő azzal, hogy az alvó aszociális, haszontalan, sőt egoista (*De superst.* III, 166C). Vagy pedig egyszerűen lusta, tétlen, ahogyan Artemidóros az alvót jellemzi, amikor azokat az álmokat értelmezi, amelyeknek tárgya maga az alvás: „Ha az alvásról magáról álmodunk, ez tévlenséget mutat, s ha azt gondoljuk, hogy éppen elalvóban vagyunk, az is mindenfajta tévlenségre és hasztalanságra utal.” Hozzáteszi azonban: „kivéve azokat, akik szorongások közepett élnek vagy kínokat állnak ki, mert az alvás elűzi a gondokat és a félelmet” (I. 81).

Plutarchos vagy Artemidóros etikai kifogásai az alvással szemben természetesen nem voltak új keletűek, megtalálhatók Xenophón és Platón írásaiban is. Uralkodni tudni az alvás

főlt – érvel Xenophón – olyan erény, melyre feltétlenül szüksége van az uralkodónak, s mindazoknak el kell ezt sajátítaniuk, akik uralkodásra vannak rendelve (*Emlékeim Sókratésről* II. 1, 3). A földi uralkodók mintája ebben a vonatkozásban az a Zeus, aki sosem alszik – tehát nekik is olyan keveset kellene aludniuk, amennyire ez ember számára egyáltalán lehetséges. Platón egyebek mellett elveti az alvás közben történő divinációt is, mert szerinte képtelenség, hogy az istenek azzal az értelem nélküli lélekrésszel szóba elegendnének, amely az alvásban aktív, s neki üzeneteket küldenek. A *Timaios*ban részletesen kifejti, hogy az a lélekrész, amelyik vadállatként kívánja az ételt, italt és az élvezetet, a máj körül bilincsbe van verve, következésképp lehetetlen, hogy ez a lélekrész isteni megvilágosodásban

részesedhetne. Ha azonban ez mégis megtörténne, akkor éber állapotban visszaemlékezve az üzenetre alaposan meg kell azt vizsgálni (71d). Az ideális állam öre – ellentétben az atlétával, aki az egész életét átálusza – olyan élesen kell hogy lásson és halljon, mint egy kutya, és éberen kell hogy aludjon (*Állam* 404a). Az *Állam* az éberség és az ébrenlét etikájának egyik első patetikus megfogalmazója. A 9. könyvben Sókratés azokról a vágyakról beszél,

*amelyek alvás közben ébrednek, amikor a lélek egyéb része: a gondolkodó, a szelíd és a többen uralkodó rész alszik, a lélek állatias, vad része viszont – ételtől vagy italtól eltelve – ficáncol, s lerázva magáról az álmot, ki akar törni, s ki akarja elégiteni a kedvteléseit. Ilyenkor, mint tudod, mindenre képes, hiszen semmi szemérem vagy meggondolás nem köti, és teljesen szabadjára van engedve. Nem áll képzeletben még az anyjával is szeretkezni, de akármely más emberrel, istennel vagy állattal sem, magát bármely gyilkossággal beszennyezni, s nincs étel, amitől megtartóztatná magát. Egyszóval: semmiféle örültségtől vagy szemérmelenségtől nem riad vissza.*

Platón: *Állam* 571c–d (Szabó Miklós fordítása)

Noha az első benyomás alapján arra gondolhat az olvasó, hogy Platón itt nem különbözteti meg az alvás és a hozzá járuló álmok jelenségét, s a kettőt együttesen kárhoztatja az erotikus tartalom miatt, ennél lényegesen többről van szó. A lélek ugyanis Platón szerint, legalábbis a lélek legalacsonyabb rendű része egyáltalán nem is alszik, sőt, felszabadulva a gondolkodás és a mérlegelés igája alól, csapongani kezd, minden örültségre kapható lesz, és nem tesz különbséget a vágyai kielégítésében rokon, állat és isten között (ezt az átjárhatóságot neveztük horizontális transzcendenciának). Hogy Platón nem az álmoképekre magukra gondol csak, az abból is nyilvánvaló, hogy a lélek eredendő tulajdonságának, és ezáltal az alvó személynek magának is tulajdonítja a részletesen leírt erkölcselenséget, melyet egyébként mind ismerünk a mítoszokból – azaz a költői fantázia termékei. Mindezekből következően az

alvás maga is negatív megítélés alá kerül, s kész a verdikt: a jó polgárra szégyent hoz, ha átalussza az éjszakát. Merthogy egyébként is annyit ér az ember, ha alszik, mintha halott lenne (*Törvények* 808b). Az egyén nem több, mint amennyit a közönség belőle hasznosít.

Az alvás politikai megítélését tekintve tehát éles ellentét mutatkozik a platóni és az aristotelési érvelés között.<sup>9</sup> Ez utóbbi szerint ugyanis az alvás állapotában aligha különböztethető meg egymástól a jó és a rossz ember. Sőt, a boldog és a boldogtalan ember között sincs az élete egyik felét tekintve semmi különbség, merthogy az élet felét az éjszaka tölti ki (*Nikomachosi etika* 1102b).

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy az alvás elsősorban nem mint antropológiai konstans – azaz nem mint az élethez szükséges pihenés és regeneráció – foglalkoztatja a görög szerzőket. Sokkal érdekesebb és összetettebb számukra annak szociális és esztétikai kódolása, mely korszakonként és műfajonként változik. Ezek a változások jól bemutathatók egyfelől a Homéros által bevezetett Hypnos istenalak metamorfózisain, másfelől az irodalom és a művészet szignifikáns alvóin keresz-

tül. Az eposzok világában az alvó hős olyan, mintha nem is élne, védtelen számtalan veszéllyel szemben. Titokban megfigyelhetik, megölhetik: az irodalom első alvói – tipikusan a szörnyalakok – mind állapotuk áldozatai.

A klasszikus kor emberét az alvónak a halotthoz való hasonlatossága mellett az alvás esztétikai jelentősége és az alvás mint tudatállapot is izgatja: vajon nem olyan-e az alvó, mint a részeg vagy az őrjöngő, vajon nem éppen a lélek felfokozott aktivitása jellemzi-e ezt a paralizált testi állapotot? Vajon nem olyan irracionális határállapot-e, mely rokonítja a dionysosi ekstázissal, az elragadtatottsággal vagy egyszerűen az esztetlenséggel, és milyen etikai konzekvenciák adódnak ebből?

A hellenisztikus szövegek újdonsága az alvás világának a képzelettel, a fikcióval és a csodással való összekapcsolása, mely a római és a velük kortárs görög költőket (Ovidius, Propertius, Vergilius, Lukianos) inspirálja. Ezzel egyidejűleg Hypnos művészi ábrázolásai is megváltoznak: a gyors, aktív görög istenség helyére egy inkább már allegorikus alak lép, egy olyan Hypnos (avagy, római variánsaként, Somnus), aki maga is alárendelődött saját adományának, tehát ő maga is tehetetlenül álomba szenderült (Zanker 1974, 117).

## Jegyzetek

Jelen tanulmány egy hosszabb monográfia első fejezetének rövidített változata. Készült az „Önértelmezés, érzelmek és narrativitás” című MTA-projekt keretében (K120375).

- 1 Prózafordítás a görög szöveg Kalpaxis-féle kiadása alapján, 5–7. sorok.
- 2 Lásd *Görög költők antológiája*, 452. Devecseri Gábor fordítása.
- 3 Kerényi Károly fordítása. Lásd a *Görög gondolkodók* című kötetben (I. 33).
- 4 Más fordítást ad a *Görög gondolkodók*, 37.
- 5 Az alvásra és álomra vonatkozó kifejezések átfogó vizsgálata még várat magára. Irányadónak tekinthetjük a *Lexikon des frühgriechischen Epos* idevágó szócikkeit, valamint Christine Walde és Alfred Krovoza *Handbuchját*.

- 6 Prózafordítás a görög szöveg Athanassakis-féle kiadása alapján, 70.
- 7 A fej fölé emelt kart mint alváspózt egyéb lehetséges jelentéseivel legutóbb Franzoni részletesen elemezte (2006, 157 sk.).
- 8 Kerényi Dionysos-könyvének sarkalatos tételét, mely szerint az isten az elpusztíthatatlan életnek, a Zóénak az ősképe, ma is többen képviselik az antik vallástudományban, vagyis ma is elfogadott és továbbgondolt. Lásd többek között Wilberg tanulmányát (Wilberg 2011, 215).
- 9 Jelen keretek között nem lehetséges kitérni az alvás aristotelési elméletére. Egyébként is az ő elmélete a legrészletesebben kutatott az antik szövegeknek az alvásra vonatkozó passzusai körül; lásd bővebben Sullivan vagy Wortham munkáit (Sullivan 2012, 69 skk.; Wortham 2013, 25 skk.).

## Bibliográfia

### Források

- Aristoteles 1983. *Problemata*. Hrsg. v. H. Flashar. Aristoteles: *Werke*. Bd. 19. Berlin.
- Arisztotelész 1971. *Nikomachosi etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest.
- Artemidor von Daldis 1983. *Das Traumbuch*. Hrsg. von K. Brackertz. Zürich/München.
- Diels, H. – Kranz, W. (kiad.) 1966. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Dublin–Zürich.
- Diogenes Laertios 2005. *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei*. I–II. Budapest.
- Görög költők antológiája*. Budapest, 1982.
- Görög gondolkodók. I. Thalészról Anaxagoraszig*. Budapest, 1993.
- Hésziadosz 1974. *Istenek születése / Munkák és napok*. Ford. Trencsényi-Waldapfel I. Budapest.
- Homérosz 1972. *Iliász*. Ford. Devecseri Gábor. Budapest.
- Kallimachos 2004. *Werke*. Griechisch und deutsch. Kiad., ford. M. Asper. Darmstadt.

- Mansfeld, J. – Primavesi, O. (vál., ford., komm.) 2011. *Die Vorsokratiker*. Griechisch/Deutsch. Stuttgart.
- Pausanias 1986. *Reisen in Griechenland*. Gesamtausgabe in drei Bänden aufgrund der kommentierten Übersetzung von Ernst Meyer. Szerk. F. Eckstein. Zürich–München.
- Platón. 1984. *Összes művei*. I–III. Budapest.
- Plutarchos 2012. *Moralia*. I–II. Wiesbaden.
- The Orphic Hymns*. Text, translation and notes by A. Athanassakis. 1980. Montana.
- Tsitsiridis, S. (szövegkiadás, kommentár) 2013. *Beiträge zu den Fragmenten des Klearchos von Soloi*. Berlin.
- Xenophón 2003. *Filozófiai és egyéb írásai*. Budapest.

### Szakirodalom

- Andreae, B. 1962. „Herakles und Alkyoneus”: *JDAI* 77, 130–210.
- Bielfeldt, R. 2005. *Orestes auf römischen Sarkophagen*. Berlin.
- Bremmer, J. N. 1994. „The Soul, the Death and the Afterlife in Early and Classical Greece”: J. N. Bremmer – Th. P. J. van den Hout



- (szerk.): *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*. Amsterdam, 91–108.
- Dowden, K. 2003. „The Value of Sleep. Homer, Plinius, Posidonius and Proclus”: T. Wiedemann – K. Dowden (szerk.): *Sleep*. Bari, 141–163.
- Franzoni, C. 2006. *Tirannia dello Sguardo. Corpo, gesto, espressione dell'arte greca*. Trento.
- Guthrie, W. K. C. 1978. *A History of Greek Philosophy*. London – New York – Melbourne.
- Hazzikostas, D. 1990. *The Sleeping Figure in Greek Art*. Ann Arbor.
- Heidegger, M. – Fink, E. 1970. *Heraklit*. Frankfurt am Main.
- Held, K. 1980. *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*. Berlin – New York.
- Isler-Kerényi, C. 2015. *Dionysos in Classical Athens. An Understanding through Images*. Boston–Berlin.
- Kalpaxis, T. E. 1986. „Alkyoneus, der Zecher”: *A&A* 4, 677–682.
- Kerényi K. 1977. *Görög mitológia*. Budapest.
- Kerényi K. 1998. *Werke in Einzelausgabe. I. Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*. Stuttgart.
- Köhn, S. 1999. *Ariadne auf Naxos. Rezeption und Motivgeschichte von der Antike bis 1600*. München.
- Krovoza, A. – Walde, Chr. (kiad.) 2018. *Traum und Schlaf. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart.
- Lexikon des frühgriechischen Epos*, begründet von Bruno Snell, 2004–2010, Göttingen.
- Mainoldi, C. 1987. „Sonno e morte in Grecia antica”: R. Raffaelli (szerk.): *Rappresentazioni della morte*. Urbino, 9–46.
- Mansfeld, J. 1967. „Heraclitus on the Psychology and Physiology of Sleep and on Rivers”: *Mnemosyne* ser. IV, 20, 1–29.
- Näf, B. 2004. *Traum und Traumdeutung im Altertum*. Darmstadt.
- Nilsson, M. P. 1967. *Geschichte der griechischen Religion. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*. München.
- Oehmke, S. 2004. *Das Weib im Manne. Hermaphroditos in der griechisch-römischen Antike*. Berlin.
- Ogle, M. B. 1933. „The Sleep of Death”: *Memoirs of the American Academy in Rome* 11, 81–117.
- Seaford, R. 2006. *Dionysos*. London – New York.
- Schubring-Köln, G. 1929. „Schlaf und Tod in der griechischen Vasenmalerei”: *Italienische Studien. Paul Schubring zum 60. Geburtstag*. Leipzig, 115–122.
- Shapiro, H. A. 1993. *Personifications in Greek Art. The Representation of Abstract Concepts 600–400 BC.*, Zürich.
- Sorabella, J. 2010. „Observing Sleep in Graeco-Roman Art”: E. Scioli – Chr. Walde (szerk.): *Sub imagine somni. Nighttime Phenomena in Graeco-Roman Culture*. Pisa, 2–31.
- Sourvinou-Inwood, C. 1995. *'Reading' Greek Death. To the End of the Classical Period*. Oxford.
- Stafford, E. J. 2003. „Brother, Son, Friend and Healer. Sleep the God”: T. Wiedemann – K. Dowden (szerk.): *Sleep*. Bari, 71–106.
- Sullivan, G. A. 2012. *Sleep, Romance and Human Embodiment. Vitality from Spencer to Milton*. Cambridge.
- Vermeule, E. 1979. *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*. Los Angeles – London.
- Wilberg, C. 2011. „Dionysos in the Mirror of Philosophy. Heraclitus, Plato and Plotinus”: R. Schlesier (szerk.): *A Different God. Dionysos and Ancient Polytheism*. Berlin–Boston, 205–232.
- Wöhrle, G. 1995. *Hypnos, der Allbezwinger*. Stuttgart.
- Wöhrle, G. 2014. „Die Nymphe und der Gott oder der missbrauchte Schlaf. Ein Motiv bei Ovid und Nonnos”: C. Walde – G. Wöhrle (szerk.): *Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Schlaf und Traum*. Trier, 43–58.
- Wortham, S. M. 2013. *Poetics of Sleep. From Aristotle to Nancy*. London.
- Zanker, P. 1974. *Klassizistische Statuen. Studien zur Veränderung des Kunstgeschmacks in der römischen Kaiserzeit*. Mainz.
- Zgoll, A. 2006. *Traum und Weiterleben im antiken Mesopotamien*. Münster.