

LINDNER GYULA

EGYENSÚLY, KONFLIKTUS ÉS VÁLASZTÁS AZ ARCHAIKUS ÉS KLASSZIKUS KORI GÖRÖG POLITEIZMUSBAN

Ha a görög kultúra azon szegmensére gondolunk, amelyet közmegegyezés alapján 'vallás'-nak nevezünk, elsősorban a *politeizmus* és az *isten pantheon* kifejezések juthatnak eszünkbe. Természetesnek vesszük, hogy a görög vallásban több isten részesül kultikus tiszteletben, az egyénnek számos isten ünnepén kell részt vennie, nekik áldoznia, hozzájuk fohászzkodnia kell, hogy *polispolgári* kötelességét teljesítse. Ám nem igazán szoktunk foglalkozni azzal, hogy ez a sokistenes vallási környezet miképpen működik: az egyén milyen módon tart fenn egyszerre több istennel kapcsolatot, hogyan tisztel több istent, képes-e egyáltalán arra, hogy a pantheon összes istenével jelentéssel bíró kapcsolatot ápoljon? Az utóbbi két évtized görög vallástörténeti kutatásait a fenti kérdések foglalkoztatják, a cikk ennek a tudományos irányynak a keretébe illeszkedve a politeizmuson belül létrejövő egyensúlyi helyzetet, az istenek között kialakuló konfliktusokat, az egyén részéről személyes igények mentén megvalósuló választásokat és a személyes pantheonok képződését teszi vizsgálatá tárgyává.

Kulcsszavak: politeizmus, vallási pluralizmus, pantheon, henoteizmus, Hippolytos, vallásos piac, vallási alternatívák, személyes vallásosság

Apollodóros szerint Oineus egy alkalommal, amikor a termés zsengejéből áldozott az összes istennek, kihagyta Artemist az áldozatból. Emiatt kétszeresen kellett megbűnhődnie: előbb a kalydóni vadkan pusztította országát, később fiának, Meleagrosnak kellett meghalnia.¹ Minós nem a habokból előbukkanó bikát, hanem – látva a tengerből származó állat különleges szépségét – egy másikat áldoz föl Poseidónnak. Tettével kivívja a tengeristen haragját, aki a bikát megvadítja, Pasiphét pedig torz szexuális vonzalommal sújtja az állat iránt.² Admétos kihagyja a menyegzőéért bemutatott hálaáldozatból Artemist, miután Apollón segítségével megszerzi Alkésztis kezét: a sértett istennő kígyókkal árasztja el Admétos nászi ágát.³ Hippó-Melanippé, Cheirón kentaur lánya nem hajlandó részt venni az Artemis tiszteletére bemutatott ünnepi táncban, ezért az istennő haragja sújtja: kancává változik.⁴ A lémnosi asszonyok nem tisztelik Aphroditét, aki büntetésből kellemetlen szaggal sújtja őket: férjeik más asszonyokat keresnek Thrákiában, mire a lémnosi nők kiirtják a férfiakat a szigeten.⁵ Pan kérdőre vonja az athéni Pheidippidést, hogy miért nem tisztelik őt a polis lakói: az athéniak erre templomot építenek Pannak, évi áldozatot és futóversenyeket rendeznek a tiszteletére.⁶

Mítoszaink – vagy éppen a történeti időre vonatkozó szövegeink – nem egy olyan példát állítanak elénk, amelyek a politeizmus egyes istenei közötti egyensúlyi helyzet

¹ *Ilias* 9, 534–543; Diod. 4, 34, 2; Apoll. 1, 8, 2; Paus. 7, 18, 10.

² Eur. fr. 472; Diod. 4, 77, 1; Apoll. 3, 1, 3–4.

³ Apoll. 1, 9, 15.

⁴ Kallim. *Artemis-himnusz* 266–267; Hyg. *Astr.* 2, 18.

⁵ Apoll. 1, 9, 17; Hyginus *Fab.* 15.

⁶ Hér. 6, 105.

megoldásának a szükségességét igyekeznek az ember és a közösség tudomására hozni. A fenti példák kétségtelenül tanítani akarnak valamit ember és isten viszonyáról: például arról, hogy az egyénnek egy plurális vallási környezetben milyen lehetőségei és kötelességei vannak az istennel szemben. Megteheti-e az ember, hogy egy istent kihagy az áldozatból? Mi történik, ha egy isten nem kapja meg az őt megillető részt, a politeizmuson belül elfoglalt helyének megfelelő τιμή-t?⁷ Hogyan képes vagy képes-e egyáltalán az egyén minden istennek áldozni? Képes-e arra, hogy mindegyik istennel jelentéssel bíró kapcsolatot tartson fenn?⁸ Milyen mintákat sajátít el az egyén vallási szocializációja során, amely minták az egyes vallási alternatívák közötti döntések meghozatalakor befolyást gyakorolnak rá? Miképpen tudja az egyén használni a politeizmust, illetve kihasználni a politeizmus nyújtotta lehetőségeket?⁹

A fenti kérdésekre adandó kimerítő válaszok megtalálása természetesen szétfeszítené a jelen írás kereteit, így az alábbiakban olyan támpontokra szeretném föl hívni a figyelmet, amelyek megmutatják a görög politeizmus néhány alapvető vonását. Alapvető vonások alatt elsősorban olyan működési mechanizmusokat értek, amelyekkel kevésbé szoktunk számolni, ha a görög kultúra azon szegmenséről beszélünk, amelyet közmegegyezés alapján *vallásként* nevezünk meg.¹⁰

A politeizmus kifejezés használata és a mögötte rejlő vallási tartalom mindig is komoly kihívások elé állította a mindenkori vallástörténészt. Az elsődleges probléma az, hogy a történelem nem ad képet a nagybetűs politeizmusról, hanem csupán adott térben

⁷ Vö. Hér. 2, 53 – az istenek családfáját, tisztségeit, hatásköreit, mellékeveit Homéros és Hésiodos állították össze.

⁸ Vajon mi a helyi értéke az olyan kijelentéseknek, mint Xenophóné: valóban tudott esküt tenni az összes istenre és istennőre, ahogy azt katonáihoz intézett beszédeiben állítja (Xen. *Anab.* 6, 1, 31; 7, 6, 18)? A menandrosi Démeas, a *Samosi lány* című darab szereplője valóban képes volt hálát adni az athéni pantheon összes istenének, ahogy azt nagy önbizalommal kijelenti a darab cselekményét adó probléma elsimitását követően (Men. *Sam.* 614)? Klytaimnéstra tud-e minden – égi, alvilági, városvédő, agorát védő és házi – istennek áldozatot bemutatni (Aisch. *Agam.* 83–91)?

⁹ Vö. B. Gladigow: ΧΡΗΣΘΑΙ ΘΕΟΙΣ. Orientierung- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion. In: Ch. Elsas – H. G. Kippenberg: Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für Carsten Colpe. Würzburg 1990. 237.

¹⁰ Tisztában vagyok vele, hogy ezek a kérdések, problémák a görög vallás egészét érintik, és így meszszi-re vezetnek. Az alábbiakban igyekszem archaikus és klasszikus kori irodalmi példák segítségével röviden és összefoglalóan megvilágítani a politeizmus működését, az egyénnek a politeista környezettel és a pantheon isteneivel kialakított kapcsolatát. A politeizmus működéséhez egyértelműen kötődő kultikus *epiklészis*-problematikával és az ebből adódó kérdéssel, hogy például Athéné Polias, Athéné Niké és Athéné Hygieia ugyanaz az istenalak-e, terjedelmi korlátok miatt nem foglalkozom. Vö. E. Kearns: Order, Interaction, Authority: Ways of Looking at Greek Religion. In: A. Powell: The Greek World. London 1998. 511–529; A. Henrichs: Dromena und legomena. Zum rituellen Selbstverständnis der Griechen. In: F. Graf: Ansichten griechischer Rituale. Geburtstag-Symposion für Walter Burkert. Stuttgart 1998. 33–35; a kultikus *epiklészis*ekhez lásd R. Parker: The Problem of the Greek Cult Epithet. *Opuscula Atheniensia* 28 (2003) 173–183.

és időben, adott kulturális háttérrel megvalósuló politeizmusokról szerzünk tudomást.¹¹ Ez a komplex kép bonyolódik, ha a görög kultúrában létrejövő politeista struktúrákat tesszük vizsgálat tárgyává, ahol egy fragmentálódott világ részeként az egyes polisok egyenként hoznak létre politeista pantheonokat, azaz ugyanazon nevek alatt, de olykor különböző helyi értékkel (azaz pantheonon belül elfoglalt pozícióval) és sajátosságokkal tisztelt istenalakok ünnepeit fogják össze ünnepi kalendáriumukban. Az istenek között tehát, bár az egyes polisok azonos néven tisztelik őket, a kultusz, az istenségnek a polis-hoz fűződő kapcsolata, illetve az istenségnek a polison belül hangsúlyozott aspektusa(i) mentén különbségeket állíthatunk föl, ahogy például a spártai és az athéni Apollón helyi értéküket tekintve nem ugyanazon a szinten helyezkednek el a polis pantheonjában.¹²

Éppen ezért a politeizmus – Burkert megfogalmazása szerint – olykor kaotikusnak tűnhet, nemcsak a kívülálló, hanem a benne részt vevő egyén számára is: az istent ugyanis minimum négy olyan elem határozza meg, amelyek segítségével megkülönbözteti magát a többi istentől, identitást hoz létre magának, és ezt az identitást és különbséget közvetíti a pantheon többi istene és az emberi közösség számára: 1. helyhez (polishoz) és időhöz kötődő kultusszal rendelkezik, amely kultusz sajátos rituális programot és egyedülálló vallási atmoszférát képes fölmutatni; 2. az isten saját elnevezéssel, 3. saját mítoszokkal, 4. és saját ikonográfiával bír.¹³ E négy elem variációk egész sorát teszi lehetővé, amelyek definiálják az istent: ezért lehetetlen megírni egy isten történetét, és ezért sem lehetséges megtalálni az egyetlen nagybetűs isteni lényeket; és bár a fenti okok miatt a politeizmus egyes istenalakjait nem tudjuk pontosan definiálni vagy a politeizmus komplexitását leírni, a görög vallás egészét átszövő és a kultusz szintjén megvalósuló vallási pluralizmus jelenségével mégis tisztában kell lennünk.¹⁴

Ahogy azt Scott Scullion véli: a görög politeizmus προσήκουσα ἀρετή-je az állandó elágazás, variáció, sokszínűség, akár az istenalakok – akik egyszerre működnek pánhel-

¹¹ B. Gladigow: Strukturprobleme polytheistischer Religionen. Saeculum 34 (1983) 292–304; A. Brelich: A politeizmus. In: Szilágyi J. Gy. (szerk.): Voces paginarum. Magyar ókortudomány a 20. században. Budapest 2008. 449–459; W. Burkert: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Stuttgart 2011. 331–343; H. S. Versnel: Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology. Leiden – Boston 2011. 23–149; J. Rüpkke: Wie funktioniert Polytheismus? Götter, Bilder, Reflexionen. Mediterraneo Antico 15 (2012) 233–246. C. J. Rowe: One and Many in Greek Religion. In: A. Portmann – R. Ritsema (eds.): Oneness and Variety. Leiden 1976. 36–37.

¹² Vö. Ch. Sourvinou-Inwood: What is Polis Religion? In: O. Murray – S. Price (eds.): The Greek City From Homer to Alexander. Oxford 1990. 300.

¹³ Burkert: i. m. (11. jegyz.) 189.

¹⁴ Az archaikus és klasszikus kor görögsége, még ha nem is használta a politeizmus kifejezést (a πολύθεος fogalom már Aisch. Suppl. 424-ben megtalálható egy olyan oltár vonatkozásában, amely több istenhez tartozik), tisztában volt azzal, hogy istenek sokaságát tiszteli: ennek szép megfogalmazását adja az *Ilias* 20, 4–14-ben leírt isteni gyűlés, ahova a főbb istenek mellett még a folyamistenek, sőt a nymphák is elmennek. De természetesen még Hésiodos harmincezer isteni őrzője (*Op.* 252) sem érhet föl Prudentius kritikájához, amelyet Iulianos Apostata császárhoz intézett, aki eszerint 300 ezer istent tisztelt (*Apoth.* 453). Ehhez lásd Versnel: i. m. (11. jegyz.) 24–25, 501–515. Vö. P. K. Feyerabend: Eingebildete Vernunft: Die Kritik des Xenophanes an den Homerischen Göttern. In: H. Lenk (ed.): Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität. Freiburg – München 1986. 217 megállapításával, miszerint egy olyan világban, amely különálló részekből áll, nem lehet általános törvényszerűségeket föllátni, vagy efféle univerzális igazságok meglétét követelni.

lén és lokális szinten –, akár a rituálé összefüggésében, szemben azzal a rendszerező és rendszerető szemléletmóddal, amelyet a költői hagyomány (Homéros, Hésiodos) akar a görög vallás egészére erőltetni.¹⁵ Vagy amiképpen azt a téma másik kiváló ismerője, Robert Parker néhány éve megfogalmazta: a görög politeizmus a nagy istenalakok lokális különbségei, más istenekkel, hérósokkal való kombinálhatóságuk nagy száma miatt gyakorlatilag leírhatatlan, olyan, mint egy fiók, amelyben csak gyűlnek és gyűlnek a ruhák, de senki nem vállalkozik rá, hogy egyszer rendet tegyen közöttük. Az antik *theogoniák* szerzőin kívül nem is nagyon tettek arra kísérletet, hogy a görög istenek kavalkádjában valamiféle rendet és logikát keressenek, vagy legalábbis rendszerezék az összes istent.¹⁶

Persze az istenek mögötti lényeg, esszencia már az antikvitásban sokakat foglalkoztatott, de a pantheon számszerűsítésére – teljes joggal, tehetnénk hozzá – nem vállalkoztak eddig. Azonban nem csak a XIX–XXI. század vallástörténései kerülnek bajba a görög politeizmus sokfélesége láttán: amikor a görög ember földje, városa védelmében az istenek és hérósok segítségét kérte, sok esetben maga sem tudta volna megnevezni azokat az emberfölötti hatalmakat, akiken személyes és közösségi biztonsága áll vagy bukik. A görög vallás nagy és népszerű istenalakjainak eleve jellemzője, hogy igen sok területen aktívak, Aphrodité például a szerelem szféráján túl a politikai életben, a tengereken, sőt bizonyos polisokban – szembemelve a homérosi Aphrodité-képpel – a katonáskodás terén sem mozog ismeretlenként.¹⁷ A kallimachosi Artemis-kép is valami hasonlót sugall, amikor a gyermekként Zeus ölében ülő istennő apja szakállát ráncigálva újabb és újabb funkciókat kér az elbűvölt főistentől, aki mindent megad számára: mintha a költő a mi próbálkozásainkat nevetné ki, hogy bármiféle logikát próbálunk belelátni a politeizmusba.¹⁸

A '60/70-es években megjelenő strukturalista irány persze nagy előrelépést jelentett a görög istenek és a pantheon megértése szempontjából, éppen azzal, hogy nem az egyedüli istenalakok értelmezésére, isteni lényegük megmutatására helyezte a hangsúlyt, hanem egymáshoz való viszonyukat, ellentétüket akarta föltárni. Ugyanakkor azt a politeizmusban óhatatlanul bekövetkező jelenséget is igyekezett megvilágítani, hogy az egyik isten miképpen korlátozza a másikat, azaz az egyes istenek mindenhatóságának az útjában milyen más istenek állnak. A görög pantheon (jobb) megértése – Dètienne és Vernant elgondolása szerint – így válik lehetségessé.¹⁹

¹⁵ S. Scullion: *Olympian vs. Chthonian*. *Classical Antiquity* 13 (1994) 117.

¹⁶ R. Parker: *Polytheism and Society at Athens*. Oxford 2005. 383. Vö. *P. Mich* I, 656; 657 – iskolai gyakorlatként az istennevek felsorolása.

¹⁷ F. Graf: *Women, War, and Warlike Divinities*. *ZPE* 55 (1984) 245–254.

¹⁸ Kallim. *Artemis-himnusz* 6–39. A példához lásd Parker: i. m. (16. jegyz.) 391.

¹⁹ De korántsem biztos, hogy egy isten lényegének a meghatározásakor egy bináris oppozíció föllátása helyes utat eredményez, hiszen akár a szóban forgó istenalaknak a pantheon többi istenéhez fűződő viszonya is vizsgálat tárgya lehet. A strukturalista módszerrel föllállított bináris oppozíciók egy túlzottan statikus, problémamentes pantheon kialakításához vezetnek. Vö. Parker: i. m. (16. jegyz.) 392; *Versnel*: i. m. (11. jegyz.) 26, 29. Vernant és Burkert eltérő politeizmus-értelmezéséhez lásd *Versnel* i. m. (11. jegyz.) 26–36; a „binárikus”/„bipoláris” fertőzéshez/járványhoz, amely egyes kutatókat sújt, amikor minden jelenséget/problé-

Az antik vallások, azon belül is a görög vallás kutatása során az utóbbi két évtizedben egyre hangsúlyosabbá vált az igény, hogy ne pusztán az egyes istenalakok egymáshoz való viszonyát, azaz strukturális helyzetüket szemléljük, hanem megpróbáljunk választ adni arra a kérdésre, hogy az egyén, az adott kultusz végrehajtója miképpen tud az istenek sokasága között döntéseket hozni, hogyan választ az olykor azonos hatáskört és attribútumokat fölmutatni képes istenek között, ha célját el akarja érni.²⁰ Továbbá arra a problémára, amely már e cikk bevezetőjében is fölmerült, hogy milyen módon képes az egyén nagyszámú istennel jelentéssel és értelemmel bíró kapcsolatot létrehozni. Hiszen, ahogy az embernek problémái adódhatnak, ha korlátlan vagy legalábbis nagyszámú baráttal, ismerőssel igyekszik kapcsolatot fenntartani, úgy hasonló helyzet állhat elő, ha számos istenalakkal próbál meg azonos szinten és határfokon működő kapcsolatokat ápolni.²¹

A kultuszokban részt vevő embernek is vannak pillanatnyi vagy egész életére kiható igényei, emóciói, amelyek az istenek sokaságából történő választásait befolyásolják és meghatározzák. Egy földműves számára pl. Héphaistos vagy Poseidón egyénileg kevésbé lehet fontos, mint Déméter, egy kovács viszont éppen Héphaistos és Athéné kultuszait, ünnepeit részesíti előnyben (amellett, hogy *politési* kötelességéből adódóan a polis más ünnepein is részt vesz). Egy kondáson, például Eumaioson nem lepődünk meg, ha Hermésnek és a nympháknak, a pásztorkodáshoz és az állatok termékenységéhez, növekedéséhez kötődő istenalakoknak kiemelt szerepet szán az áldozat során, és külön húsfőljánlásban részesíti őket.²²

Egy Apollón-szentély mellett lakó egyén valószínűleg a szomszédos isten kultuszában vesz részt intenzívebb módon, és nem vállalkozik (rendszeresen) hosszú utazásra, hogy egy távoli szentélyben mutasson be áldozatot, vagy tegyen följánlást az istennek (lásd alább), míg beteg társa Asklépios, Apollón, Hygieia kultusza iránt mutat fokozódó

mát két részre bontanak, azokból vagy-vagy kérdést gyártanak, és így igyekeznek a valóságot osztályozni lásd *Versnel* i. m. (11. jegyz.) 145–146. *Versnel* idézi Tom Robbins szellemes mondását: „Kétféle ember létezik: azok, akik azt gondolják, hogy mindent két részre lehet bontani, és azok, akik azt gondolják, hogy nem.” A görög vallástörténetben ez az olymposi-chthonikus ellentétben vagy az isteneknek a pantheonon belül elfoglalt központi és marginális pozíciói hangsúlyozásában csúcsondott ki.

²⁰ *Versnel*: i. m. (11. jegyz.) 37–142; Vö. *J. Rüpke*: *Lived Ancient Religion: Questioning 'Cults' and 'Polis Religion' Mythos*. *Rivista di Storia delle Religioni* 5 (2011) 191–204; *J. Kindt*: *The Story of Theology and the Theology of Story*. In: *E. Eidinow – J. Kindt – R. Osborne*: *Theologies of Ancient Greek Religion*. Cambridge 2016. 12–34.

²¹ Ahogy az embernek nem lehet korlátlan számú barátja, akikkel kapcsolatot tart fenn (lásd a Robin Dunbar antropológusról és pszichológusról elnevezett Dunbar-számot, amely az ember számára maximálisan elérhető és kognitív módon fölfogható baráti kapcsolatok számát jelzi), úgy az embernek az istenekhez fűződő viszonyában is kell lennie egy korlátozó tényezőnek, amely a jelentéssel rendelkező és az azt nélkülöző kapcsolatok számának szab gátat. A kognitív gáthoz, amellyel az ember agya az általa fölfogni képes istenalakok, csoportok számát korlátozza lásd *Versnel*: i. m. (11. jegyz.) 508 (a 12-es szám gyakorisága az istenek pantheonjában is erre mehet vissza).

²² *Odysseia* 14, 414–456. Vö. *Versnel*: i. m. (11. jegyz.) 368; ill. *A. Petropoulou*: *The Sacrifice of Eumaeus Reconsidered*. *GRBS* 28 (1987) 135–149.

érdeklődést.²³ Sőt, a politeizmus logikájával az sem ellenkezik, hogy egy népszerű isten akár egyéni érdekek mentén terjessze ki hatáskörét és tegye magáévá akár más istenség funkcióját, ahogy az az Athénével azonosított Hygieia akropolisi kultuszában megvalósulni látszik.²⁴ Ezekben az esetekben tehát intimebb, szorosabb kapcsolat jöhet létre egyén és a kultusz címzettje között, háttérbe szorítva akár más istenalakokat is, akik végső soron ugyanúgy a polis pantheonjának a részét képezik.

Az efféle, a politeizmus belső logikája alapján generált konfliktusok egy lehetséges mitikus paradigmáját tárja elénk Euripidés *Hippolytos* című tragédiájában, ahol a címszereplő, az ifjú, de a szerelmet és szexualitást elutasító vadász Artemis kultuszát részesíti előnyben, míg Aphrodité elhanyagolja, sőt tudomást sem vesz róla.²⁵ Aphrodité viszont már a darab prologusában közli: „akit csak ér a napsugár, hatalmammat, ha tisztelik, tisztességet szerzek nekik, de porba sújtom azt, ki szembeszáll velem” – ezzel is előrevetítve a konfliktust és Hippolytos bukását.²⁶ Az istenek nemzetsége ugyanis olyan, hogy kedvelik, ha megkapják az illő tiszteletet az emberektől. Hippolytosnak viszont, aki megveti a szexualitást, sőt rossz véleménnyel van a szerelemről, nincs helye egy olyan emberi közösségben, amely több isten léte és tisztelete mentén definiálja magát.

Az Artemis és Hippolytos között kialakuló szoros kapcsolat, valamint Aphrodité és Hippolytos konfliktusa rávilágít a görög politeizmus egy igen fontos vonására, nevezetesen: a politeizmus istene mindig az emberi tapasztalás egy-egy szférájának az istene, az isten elutasítása viszont az adott szféra elutasítását is magában hordozza. Ha viszont föltesszük, hogy az emberi közösségben való egészséges és normális részvétel velejárója, hogy az ember áldozzon Aphrodité, azaz a szexualitás oltárán, akkor Hippolytos aszexuális attitűdje kizárja őt az emberi közösségből, amelynek elsődleges célja egzisztenciája kontinuitásának a fönntartása, azaz utódok nemzése. Ahogy a közösség célja az is, hogy hierarchikus struktúráját, a generációk egymásutániságát megszilárdítsa. Hippolytos nem akarja elhagyni a vadászó ephébos státuszát, holott a közösség normális működése éppen ezt követeli meg: Hippolytosnak felnőtt férfivá kell válnia.²⁷

A címszereplő így válik alkalmatlanná az emberi közösségben való létre, és ezért is kell elbuknia. Alkalmatlan, mert hiába áldoz Artemisnek és vadászik éjt nappallá téve, a szerelem ugyanúgy emberi – és számos isten tevékenysége és működése által átszótt –

²³ Ez utóbbi példához lásd *Parker*: (16. jegyz.) i. m. 395.

²⁴ *M. P. Nilsson*: Geschichte der griechischen Religion. München 1955. 440. Vö. Poseidón alakjával (ugyanott: 451), aki hasonló módon „szerez magának” funkciókat.

²⁵ A darab és Artemis alakjának az értelmezéséhez lásd még *Ch. Segal*: The Tragedy of the Hippolytus: The Waters of Ocean and the Untouched Meadow. HSCP 70 (1965) 117–169; *Ch. Segal*: Pentheus and Hippolytus on the Couch and on the Grid: Psychoanalytic and Structuralist Readings of Greek Tragedy. Classical World 72 (1978) 129–148; *Ch. Sourvinou-Inwood*: Tragedy and Religion. Constructs and Readings. In: *Ch. Pelling*: Greek Tragedy and the Historian. Oxford 1997. 170–184.

²⁶ *Eur. Hipp.* 4–6. Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása.

²⁷ A darab ezen aspektusához lásd *P. Vidal-Naquet*: The Black Hunter and the Origin of the Athenian Ephebia. In: The Black Hunter. Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World. Baltimore – London 1986. 106–128. Tragédia és ephébeia kapcsolatához lásd *J. J. Winkler*: The Ephebes' Song: Tragoidia and Polis. In: *J. J. Winkler – F. Zeitlin*: Nothing to Do With Dionysos. Athenian Drama in Its Social Context. Princeton 1990. 20–62.

közösségi életének a velejárója lenne, mint a vadak űzése. A darab két jól ismert mitikus sémával dolgozik: 1. egy istenség elhanyagolása az egyén és a közösség bukását, pusztulását készíti elő; 2. a sértett istenség az isteni-kozmikus rend érdekében lép működésbe, ezt az istent viszont a darab főhőse antitetikusnak érzi az általa kedvelt istenséggel, akivel már valamiféle *φιλία* kialakulásának lehetünk szemtanúi. A darab alapján azt mondhatjuk, hogy a politeizmus egy jól működő, az emberi tapasztalás szféráit az egyes istenalakokkal egyensúlyi és harmonikus helyzetbe hozó világmagyarázatot jelent, ahol az egyéni és közösségi boldogulás annak a függvénye, hogy az ember mennyiben képes az egyes isteneknek megadni osztályrészüket, még ha elsődleges prioritása – Hippolytos esetében vadász mivolta –, emóciói vagy napi szükségletei nem is kívánják meg azt.

Az emberi létnek számos aspektusa van, amelyek fölött egy-egy isten áll, és amelyet ez az isten mint saját hatáskörébe tartozót ismer el, és fölötte jogosultsággal bír. Az embernek pedig éppen az a feladata, hogy ehhez az istenhez mint a lét egy aspektusához valamilyen módon viszonyuljon, azaz áldozzon, tisztelje, hogy közte és az isteni szféra között egy egészséges egyensúlyi helyzet jöjjön létre. Egyvalamit viszont nem tehet: nem hagyhatja figyelmen kívül az istent, nem állíthatja azt, hogy az isten számára nem létezik, nem utasíthatja el magától az isten által képviselt létaspektust, szférát: Hippolytos esetében ez a szerelem, illetve a szexualitás.

Ez persze nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy az egyén szempontjából a politeizmusban is legyen valamiféle fontossági sorrend: Hippolytos hibája nem abban áll, hogy számára Artemis a legfontosabb, hanem az, hogy eközben a pantheon egy másik istenét teljességgel elutasítja, és ezt ki is jelenti magáról. A politeizmus logikája szerint megkívánt egészséges egyensúlyi helyzet tehát fölborul, ami Hippolytos tragédiájához vezet. A görögség számára Hippolytos mítosza éppen arra a kötelességre hívja föl a figyelmet, amellyel a pantheon isteneinek tartozik az egyén, hogy boldogulhasson életében: a választási lehetőségek és opciók között mindig fönn kell tartani valamiféle mérteket, egyensúlyt a politeista struktúra működése érdekében.

Látnivaló, hogy a politeizmusba, egy adott polis pantheonjába beleszületett ember is hoz döntéseket, amikor a polis polgáraként bizonyos istenek kultuszaiban részt vesz. Vannak választási lehetőségei és döntései, amelyek egyéni vallásos identitása meghatározása és megalkotása szempontjából igenis latba esnek. Ezen döntések és választások meghozatala során az egyén mérlegel, számba veszi igényeit, szükségleteit, emócióit, és így kötelezi el magát, ugyanakkor figyelnie kell rá, hogy ne essen Hippolytos hibájába. Fölvethető ugyanis, hogy korlátlan számú istennel jelentéssel bíró kapcsolatot aligha tudna ápolni az egyén, ezért szelektálnia kell, hiszen a hippolytoséhoz hasonló választási situációk elé éppenséggel a történeti idők görög embere is kerülhet.

Az egyéni választások ugyanakkor nem vezetnek monoteisztikus döntésekhez, hanem éppen a politeizmus megerősödéséhez, amely nemhogy nem tiltja, hanem éppen ellenkezőleg, generálja az efféle választási situációkat.²⁸ Azt lehet tehát mondani, hogy

²⁸ A. Bendlin: Nicht der Eine, nicht die Vielen. Zur Pragmatik religiösen Verhaltens in einer polytheistischen Gesellschaft am Beispiel Roms. In: R. G. Kratz – H. Spieckermann (Hrsg.): Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder. Vol. 2. Tübingen 2006. 306–307.

a polis adott és számszerűleg meghatározott, többé-kevésbé állandó pantheonja mellett egyéni pantheonképződésről is beszélhetünk, azaz olyan folyamatról, amikor az egyén maga szelektál és választ az istenek sokaságából, és épít föl egy olyan struktúrát, amelynek az istenalakjai saját egzisztenciája és vallási identitása szempontjából bírnak jelentéssel (lásd alább).

Ez természetesen – ahogy Hippolytos példája is sugallja – nem jelentheti a többi, az egyén számára kevésbé fontos istenség elhanyagolását, hanem egy szükségszerű, de az egyén számára is kivitelezhető mértékű egyensúlyi rendszernek, azaz a pantheon összes istenének *lehetőség szerinti* tiszteletét, az egyéni választások és preferenciák egyidejű meghozatalával, fönntartásával. Az egyén számára cselekvő istenek számának a korlátozása ugyanakkor nem gyöngíti, hanem erősíti, stabilizálja a politeista struktúrát.²⁹ Ennek a szelekciónak, választásnak és az istenfejek sokaságának a feszültsége adja a politeizmus komplex, a vallásos praxis szintjén megjelenő gazdag rendszerét.

A görög politeizmus emberének további problémát jelent, hogy az emberi tapasztalás vagy a közösségi lét egy-egy szférájáért nem egy, hanem több isten is felelősséggel tartozhat, vagy legalábbis egy isten hatáskörébe egyszerre több, az egyén egzisztenciája szempontjából fontos terület beletartozik.³⁰ Amikor Xenophón áldozatot mutat be Apollónnak hazatérése érdekében, akkor a jós közli vele, hogy Zeus Meilichios állja útját, neki kell *holokaustos* áldozatot bemutatnia, jóllehet Xenophón sikeres hazatéréseért éppenséggel más isten is benyújthatná a számlát.³¹

Hasonló helyzetet ír le Xenophón az *Anabasis* harmadik könyvében is, amikor a delphoi Apollónt kérdezi, hogy melyik istennek kell áldozatot bemutatnia a biztonságos utazás és hazatérés érdekében.³² De más példák is adódhatnak: Odysseus tengeri megmeneküléseért foházkodik az istenekhez, bár nem tudja, hogy kihez, hiszen több isten is segítségére lehet az oltalomkeresőnek, akit Poseidón vad dühe űz a tengeren.³³ Ugyanígy az athéniaknak is több isten közül kell választaniuk a perzsa veszély közeledtével, hogy kihez foházkodjanak, és kinek mutassanak be áldozatot. A jóslat alapján az athéniak sikere Zeus, Héra, Pan és a Sphragition-barlang nympháinak, illetve Plataiai lokális hősainak az akaratán múlik (amely jóslat egyúttal a plataiai pantheon egyes tagjainak kilétét is megvilágítja).³⁴

A kérdés tehát, hogy egy adott cselekvés, esemény sikere vagy éppen kudarca mögött mely isten húzódik meg – tudva, hogy például a szülésért Artemis vagy Eileithyia, olykor Héra és Aphrodité, sőt a hellénisztikus kortól maga Zeus Hypsistos is, a gyógyításért és az egészségért Asklépios, Apollón, Hygieia vagy Amphiaraios, a rontás és a járvány elűzéséért Hekaté, Apollón és Héraklész, a hajózásért és a tengeren való bizton-

²⁹ Gladigow: i. m. (11. jegyz.) 292–297.

³⁰ Gladigow: i. m. (9. jegyz.); Gladigow: i. m. (11. jegyz.); Versnel: i. m. (11. jegyz.) 43.

³¹ Xen. *Anab.* 7, 8, 3–5.

³² Xen. *Anab.* 3, 1, 5–8.

³³ *Odysseia* 5, 445–448.

³⁴ Plut. *Arist.* 11 (vö. Démosthenész 43, 66).

ságos átkelésért pedig Poseidón, a szelek, Zeus Sótér, a samothrakéi istenek, Aphrodité Euploia, Helené vagy éppen a Dioskurosok egyaránt felelősek – állandó konfliktusforrás lehet a politeizmusban élő ember számára.

A Zeus dódónai szentélyéből előkerült kérdések, amelyeket a jósdába érkező egyének tettek föl az istenségnek, éppen erről a politeizmus által generált bizonytalanságról tudósítanak: mely istennek vagy hérósnak kell áldozatot bemutatni a kérés teljesítése, a cselekvés, a vállalkozás sikere, a gazdagság elérése érdekében.³⁵ Hiszen egyszerre több isten is segíthet, a politeizmusban a hatásköri elválasztások nem annyira markánsak, mint ahogy azt a főnt tárgyalt euripidészi darab vagy Athéné sugallja számunkra Aischylos *Eumenisek* című darabjában, amikor a polgárok védelme mint saját és a polgárok táplálása, növekedése és termékenysége mint Erinys/Eumenis-feladat közé éles határvonalat húz.³⁶

A névtelen válaszkereső vagy Kallikratés, akik Zeus és Dióne tanácsát kéri, hogy melyik istennek kell áldozniuk vagyonuk, gyermekük, feleségük érdekében, vagy a kornyraiak, akik kollektíven kéri a dódónai istenek segítségét és tanácsát saját jólétükért, a politeizmus ugyanazon vonására utalnak, nevezetesen: gazdagságért, egészségért, sikerért, hírnévért, megmenekülésért egyszerre több isten is felelős lehet, egyszerre több istentől is függhet a pozitív eredmény, az egyénnek több lehetősége (és ilyen módon istene) is adódhat, ha céljait el akarja érni. De ugyanez fordítva is igaz: olykor nem egyértelműen eldönthető, hogy az ember nehézségei, szenvedései mögött melyik isten áll. Ahogy az ión katonák fogalmazzák panaszukban a folyamatos gyakorlatozás közepette: „Τίνα δαίμωνων παραβάντες τάδε ἀναπίπλαμεν;”³⁷

Irodalmi szövegeink nem fukarkodnak azon bizonytalan szituációk leírásával sem, amelyekkel elsősorban isteni *epiphaniák* alkalmával kell szembesülnie az egyénnek. Ilyenkor az embernek az istenek sokaságából kell választania és megpróbálnia azonosítani a jövevényt, ahogy teszi azt például a két Aias, amikor nem tudják, hogy Kalchas képeben melyik olimposi isten sarkallta őket harcra. Abban ugyan biztosak, hogy isten volt, de az istenalak identitása rejtve marad előttük.³⁸

Anchisés, amint egy gyönyörű nőt pillant meg, több lehetőséget is felsorol, hogy az előtte álló vélhetően isteni alakot azonosítsa: természetesen mindegyik istennő (Létó,

³⁵ Ehhez lásd *H. W. Parke: The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon. Cambridge 1967. 259–273; SEG 19, 426 – „Καλλικράτης ἐπερωτᾷ τὸν θεὸν ἢ ἔσται μοι γενεὰ ἀπὸ τῆς Νίκης τῆς γυναικὸς ἧς ἔχει συμφέροντι καὶ τίνι [θ]εῶν εὐχομένῳ”; illetve „[θ]εός· ἐπικοινωνοῦνται τοὶ Κορκυραῖοι καὶ τοὶ Ὠρίκιοι τῷ Διὶ τῷ Ν[αί]φω καὶ τῷ Διόνει, τίνα κα θεῶν ἢ ἡρώων θύοντες καὶ εὐχόμενοι τὰν πόλιν κάλλιστα οἰκεύει καὶ ἀσφαλῆστα καὶ εὐκαρπία σφιν καὶ πολυκαρπία τελέθει καὶ κατόνασις παντὸς τῶγαθοῦ καρποῦ.” Vö. *Versnel: i. m. (11. jegyz.) 45–47; H. S. Versnel: Religious Mentality in Ancient Prayer. In: Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World. Leiden 1981. 4–6. Az istenek megnevezésekor bekövetkező bizonytalansághoz lásd még *Versnel: i. m. (11. jegyz.) 49–60.***

³⁶ Aisch. *Eum.* 903–915.

³⁷ Hér. 6, 12.

³⁸ *Ilias* 13, 68–70.

Aphrodité, Artemis, Athéné, Themis stb.).³⁹ A Dionysost fogva tartó rablók kormányosa fölisméri a szokatlan utas isteni mivoltát, de közelebbi identitását nem tudja meghatározni: Zeust, Apollónt, Poseidónt egyaránt említi, akik közül valamelyik föltehetően hajójára került.⁴⁰ Az egyén előtt tehát ott van a döntés lehetősége, hogy egy sokistenes rendszerből – előzetes tudása, ismeretei, illetve a hagyomány alapján – válasszon és valamely isten mellett – akár személyesen és emocionálisan is – elkötelezze magát.

A személyes vallásosság kérdése újabb ismét előtérbe került a görög vallástörténeti kutatásokban.⁴¹ Itt elsősorban azon irodalmi szöveghelyek, votívok, feliratok vizsgálatáról van szó, amelyek az egyének az isteni szférához, illetve egy kiválasztott istenhez fűződő viszonyát világítják meg, amely személyesebb kapcsolat már választás, egyéni elköteleződés útján jön létre. Ugyanis a polis-vallásnak az egyének személyes döntéseit, egyes istenekkel szemben kialakított szorosabb elköteleződéseit is el kell fogadnia, és jóvá kell hagynia, ahogy Hippolytos is megfogalmazza: „ἄλλοισιν ἄλλος θεῶν (...) μέλει.”⁴² Feltéve, ha ezek a döntések nem sértik meg a politeizmus fentiekben tárgyalt egységét.

Ez a fajta személyes viszony egy kiválasztott istenséggel ugyan a hellénisztikus, majd a római kori vallásosságban még inkább megragadható és nagyobb számú példán meg is mutatható, de természetesen a klasszikus kor forrásai sem hallgatnak a szoros isten és ember között létrejövő kapcsolatokról. Hiszen, mint minden politeizmus, a görög is a választási lehetőségekről, a „vallásos piacon” kiterített, megszemlélhető, tapintható és átélhető vallási termékekről szól.⁴³ Ez a vallási pluralizmus már a görög vallás archai-

³⁹ *Aphrodité-himnusz* 92–94.

⁴⁰ *Dionysos-himnusz* 17–21. Az isteni epiphániák bizonytalanságához lásd *Versnel*: i. m. (11. jegyz.) 37–41.

⁴¹ Az alábbiakban a votívokon keresztül megragadható személyes vallásosság egyes megnyilvánulásaival terjedelmi okokból nem foglalkozom. Ehhez lásd *F. T. Van Straten*: Did the Greeks Kneel Before their Gods? *BaBesch* 49 (1974) 159–189. A személyes vallásosság kérdéséhez *M. P. Nilsson*: *Greek Piety*. Oxford 1948; *Nilsson*: i. m. (24. jegyz.) 248–252; *A. Festugière*: *Personal Religion among the Greeks*. Berkeley – Los Angeles 1952 (talál megállapítása: VII. oldal – „personal religion had been thrown into the shadows in the histories of Greek religion”); *W. Burkert*: ‘Mein Gott’? Persönliche Frömmigkeit und unverfügbare Götter. In: *H. Cancik – H. Lichtenberger – P. Schäfer* (Hrsg.): *Geschichte–Tradition–Reflexion*. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag. II. Griechische und Römische Religion. Tübingen 1996. 3–14; *St. Instone*: *Greek Personal Religion: A Reader*. Oxford 2009; *Versnel*: i. m. (11. jegyz.) 119–142; *Rüpkke*: i. m. (20. jegyz.); A személyes vallásosság kérdésének kutatástörténetét és polis-valláshoz való viszonyát jól összefoglalja *J. Kindt*: *Personal Religion: A Productive Category for the Study of Ancient Greek Religion*. *JHS* 135 (2015) 35–50.

⁴² *Eur. Hipp.* 104; egyéni vallási döntés és közösség konfliktusához lásd Hippolytos mellett Antigoné esetét (bár Antigoné története nem redukálható pusztán erre az egyéni-közösségi érdekek közötti dichotómiára, hanem a mítosz komplexebb problémáit is fölvet). Vö. Platón *Leg.* 910b; *W. den Boer*: *Aspects of Religion in Classical Greece*. *HSCP* 77 (1973) 1–21.

⁴³ A római vallástörténet-írásra az utóbbi két évtizedben nagy hatást gyakorolt az ún. *market-model* tézise. Eszerint a Római Birodalom vallása egy piachoz hasonlítható, ahol az emberek mint vevők szabadon válogathatnak istenek, kultuszok, vallásos csoportosulások és az általuk kínált termékek, világképek, vallásos intézmények, értékrendek között. Ezen a piacon a filozófus, a társadalmi elit, a papság és a különféle vallásos csoportok, kultikus közösségek tagsága egyaránt eladóként vesznek részt, miközben a saját árujukat minél

kus és klasszikus korszakában is fölveti a választás, az elköteleződés kérdését, az olyanokét, mint Hippónax és az ő kedvelt Hermésének a kapcsolata,⁴⁴ az euripidési Ión vagy a phoinikiai asszonyokból álló kar istenszolgálatát,⁴⁵ Odysseus Athénéhoz,⁴⁶ Polyneikés Hérához fűződő viszonya⁴⁷ vagy az, amit az imént Euripidés másik hősnének, Hippolytosnak a példáján keresztül akartunk láttatni, és amely afféle *monolatriaként* (Aphrodité és a többi isten elhanyagolása Artemis javára) aligha juthat érvényre. De Xenophón egyéni kultuszalapítása az ephesosi Artemisnek⁴⁸ vagy Athéné és Athén kapcsolata – egyes változatok szerint Kekrops, illetve az athéni polgárok döntése Poseidónnal szemben – ugyanezen személyes elköteleződést, a vallási alternatívák között meghozott döntést és egy plurális vallási szituáció meglétét mutatja.⁴⁹

Hasonló személyes elköteleződés mutatható ki Attikában Vari barlangjában már Kr. e. 400 körül, ahol a kultusz alapítója, a thérai Archedamos magát *νυμφόληπτος*-ként, azaz a nymphák által megragadottként nevezi meg. Archedamos ezeken a feliratokon arról tudósít, hogy a nymphák parancsára alapítja a kultuszt, földíszíti a barlangot és a barlangban éli életét elszakadva az emberi közösségtől.⁵⁰ Archedamos és más *νυμφόληπτοι* – például a pharsalosi nymphá-barlang és Pantalkés vagy a Menandros *Dyskolos*ában is

jobb, minél előnyösebb színben akarják föltüntetni, azaz vonzóvá tenni a kultuszban részt vevő egyének, a vevők előtt. A korszak vallásos térképét tehát piachoz lehet hasonlítani, amelyben a kereslet-kínálat törvényei uralkodnak, és a vevők igényeit és döntéseit racionális igényeik határozzák meg, azaz, hogy melyik isten, kultusz, világkép, azaz 'piaci termék' nyújtja a legmegfelelőbb megoldást adott élethelyzetükre. Ez a helyzet a vallási 'késztermékek' közötti nagy fokú rivalizáláshoz vezet, amely a császárkori vallásosság tárgyalásakor megkerülhetetlen tényezőnek bizonyul. A piacmodell tehát a korszak vallásosságának egy igen lényeges vonását igyekszik leírni. Én ezt a tézist, illetve megközelítésmódot elfogadom és alkalmazom a görög vallás archaikus és klasszikus korszakának a vizsgálatokor a politeizmus értelmezéséhez. A vallásos piac metaforájához vö. *J. North: The Development of Religious Pluralism*. In: *J. Lieu et al. (eds.): The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*. London 1992. 174–193. *A. Bendlin: Looking Beyond the Civic Compromise: Religious Pluralism in Late Republican Rome*. In: *E. Bispham – Ch. Smith (eds.): Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience*. Edinburgh 2000. 164, 305; *J. Rives: Graeco-Roman Religion in the Roman Empire: Old Assumptions and New Approaches*. *Currents in Biblical Research* 8.2 (2010) 240–299; *Gladigow: i. m. (11. jegyz.)* 248–251.

⁴⁴ Hippónax fr. 32: „Ερμῆ, φίλ' Ερμῆ, Μαιαδεῦ, Κυλλήνιε, ἐπεύχομαι τοι (...).”

⁴⁵ Ehhez lásd Eur. *Ión* 129–133: „Φοῖβε, σοὶ πρὸ δόμων λατρεύω, τιμῶν μαντεῖον ἔδραν· κλεινὸς δ' ὁ πόνος μοι θεοῖσιν δούλαν χέρ' ἔχειν, οὐ θνατοῖς ἄλλ' ἀθανάτοισι”; *Phoen.* 221: „Φοῖβω λάτρις” Az V. században ezek a kijelentések kivételesnek számítanak.

⁴⁶ Soph. *Aias* 14.

⁴⁷ Eur. *Phoen.* 1365.

⁴⁸ Xen. *Anab.* 5, 3, 4–12.

⁴⁹ A mítoszhoz lásd Platón *Menex.* 237c; Apoll. 3, 14, 1; Hyg. *Fab* 164; vö. Aisch. *Pers.* 347; *Eum.* 288, 1045; Lykurg. *Leoc.* 26; Aristoph. *Thesm.* 318–319, 1140; *Eq.* 763; *Thesm.* 1142; *Nub.* 601; Eur. *Heraclid.* 770–772; *Ion* 211.

⁵⁰ IG I³ 977a-b; 980; *F. T. Van Straten: Daikrates' Dream. A Votive Relief from Kos and Some Other kat'onar Dedications*. *BaBesch* 51 (1976) 19; *H. W. Pleket: Religious History as the History of Mentality: The 'Believer' as Servant of the Deity in the Greek World*. In: *H. S. Versnel (ed.): Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Leiden 1981. 162. További *νυμφόληπτος*-feliratokhoz ld. SEG 1, 247; 3, 406; 16, 648, illetve *Versnel: i. m. (11. jegyz.)* 119–129.

megjelenő phyléi Pan- és nympha-barlang – esetei is mutatják, hogy az egyén és az isten között adott esetben egészen szoros, személyes kapcsolat jöhet létre.⁵¹ Arról persze nem tudunk, hogy ezek a személyek a többi isten kultuszát elhanyagolták-e, de az megállapítható, hogy a nymphákkal és a hozzájuk kapcsolódó Pan istenséggel – akárcsak Menandrosnál Sóstratos anyja több istennel is, de főként Pannal⁵² – szoros, személyes viszonyba kerültek.

Az isten közelsége, az isten kultuszhelye melletti lakás tehát igenis hathat az egyén vallásos identitására, vallási szocializációjára, döntéseit, az istenek pantheonjából történő választásait az is meghatározhatja, hogy melyik isten van elérhető közelségben.⁵³ Amikor Aristophanés szereplője, Philokleón Lykos hős segítségét kéri, akit szomszédjának nevez, a hérósszal fönntartott jószomszédi viszonya egyúttal egy szorosabb vallási elköteleződésnek is az alapja: Philokleón számára Lykos a polis pantheonjának (egyik) legfontosabb tagja, hiszen a hős kultuszhelye a bíróság mellett helyezkedik el, ahova Philokleón nagy előszeretettel jár.⁵⁴ Amikor Menandrosnál Knémónt Pan szomszédjának nevezik, egy szoros isten-ember kapcsolat lehetősége is fölmerül a sorok között, amely csak a zsémbes alak elutasítása miatt nem valósul meg.⁵⁵

Az isten közelsége, szomszédsága – az ún. θεός/ἦρως γειτών kategóriája, amelyet a két fenti példa sugall – olykor a görög névadási szokásokban is megjelenik: a theophorikus – tehát istennevet tartalmazó – nevek utalhatnak arra is, hogy az ember, illetve a gyermek szülei adott esetben egy-egy istent kitüntetett figyelemben részesítenek, vele szorosabb kapcsolatot ápolnak, mint a pantheon többi istenével, vagy egyszerűen a gyermek születéséért éppen az adott isten segítségét kérték. Ezt a jelenséget, egyén és isten szorosabb viszonyát mutathatja az Athanogeitón, Damatrogeitón, Diogeitón, Pythogeitón, Theogeitón stb. nevek megjelenése forrásainkban, amelyek egy-egy istenség szentélyéhez kötődő, amellet lakó vagy az isten közelségét elérni akaró egyének kívánságait jelenítik meg.⁵⁶

⁵¹ Vö. Men. *Dysc.* 1–12, 401, 571, 663. Az istennek való szolgálat és alárendelődés, a személyes isten-ember viszony kérdéséhez, valamint a λάτρις; ὑπουργός, θεραπευτής, κύριος, δεσπότης kifejezések V–IV. századi vallási kontextusához lásd még *Pleket*: i. m. (50. jegyz.).

⁵² Men. *Dysc.* 260.

⁵³ J. Bremmer: *Greek Religion*. Oxford 1994. 31. Vö. A. Bendlin: *Rituals or Beliefs? 'Religion' and the Religious Life of Rome*. *Scripta Classica Israelica* 20 (2001) 201.

⁵⁴ Arist. *Vesp.* 389–394. A Lykos kultuszhelye melletti bírósághoz lásd Pollux 8, 121.

⁵⁵ Men. *Dysc.* 1–12, 663. Vö. *Versnel*: i. m. (11. jegyz.) 136.

⁵⁶ Ugyanakkor, ha valakit Asklépiodotosnak hívnak, az utalhat Asklépios segítségére, ám ha utána mást is így hívnak a családban, akkor az a név első viselőjére, nem pedig az istenséghez fűződő szoros kapcsolatra utal. A témában lásd *Bremmer*: i. m. (53. jegyz.) 31; a theophorikus nevek valódi vallási jelentőségét és a görög politeizmus kialakulásának a theophorikus nevek alapján történő vizsgálatát szkeptikusan szemléli R. Parker: *Theophoric Names and the History of Greek Religion*. In: S. Hornblower – E. Matthews: *Greek Personal Names. Their Value as Evidence*. Oxford 2000. 53–79; a θεός/ἦρως γειτών kategóriához lásd J. S. Rusten: *Γειτών Ηρώς; Pindar's Prayer to Heracles* (N 7.86–101) and *Greek Popular Religion*. HSCP 87 (1983) 289–297; *Versnel*: i. m. (11. jegyz.) 136. A kérdés egy további aspektusát jelentik a házi istenek szobrai, amelyeket az egyén elinduláskor, hazaérkezéskor egyaránt köszönt. A családi kultuszokban létrejövő személyesebb isten-ember viszonyokkal itt nem foglalkozom. A témában lásd Ch. A. Faraone: *Household Religion in Ancient Greece* és D. Boedeker: *Family Matters: Domestic Religion in Classical Greece*. In: J. Bodel – S. M. Olyan (eds.): *Household and Family Religion in Antiquity*. Victoria 2008. 210–228; 229–247.

Amiképpen tehát Hippolytos vágyódik Artemis után, amikor oltára előtt megáll, vadászatai során pedig az isten közelében tartózkodik,⁵⁷ ahogy Archedamos a nymphák közvetlen közelében él a barlangban, ahogy Menandros szereplői a közeli Pan-kultusz tevékeny résztvevői, és szívesen tartózkodnak a nymphák barlangjában kedves isteneik társaságában, úgy vágyódhat minden görög ember az isteni szféra, illetve egy kiválasztott, az egyén egzisztenciájára közvetlen hatást gyakorló istenalak közelségére: Dión Chrysostomos kései megállapítása erre a vágyódásra vonatkozóan akár a klasszikus kori ember vallásos identitását is megvilágíthatja.⁵⁸ Egy politeista pantheonban tehát – amennyire az a fenti néhány példa alapján kirajzolódni látszik – az ember kezében ott van a mérlegelés lehetősége, hogy mely isten vagy istenek segítheti(k) élete adott szakaszában a leginkább, kivel akar szorosabb kapcsolatot ápolni, kit emel ki a polis kollektív pantheonjából, és helyez saját egyéni pantheonjában az első helyre.

Ugyanezt a vallási pluralizmust, a különféle vallási alternatívák meglétét és a közöttük történő döntés lehetőségét mutatja Kroisos története is, aki különböző görög jósdák megbízhatóságát teszteli. Elmés és első látásra szokatlan tetteivel azonban éppen a politeizmus „piaci” szempontjára hívja föl a figyelmet: melyik jóshely képes a legjobb vallási terméket – azaz a legpontosabb jóslatot – kínálni?⁵⁹ Kr. e. 348-ban nem véletlenül kéri ki az athéniak egyszerre Delphoi és Dódóna véleményét ugyanabban a politikai kérdésben.⁶⁰ Amikor a IV. század második felében az epidaurosi Asklépios-szentély a troizéni gyógyító kultusszal szemben saját megbízhatóságát, fölényét igyekszik csodálatos gyógyulást tartalmazó feliratain a köz tudomására hozni, akkor ugyanennek a versengésen és pluralizmuson alapuló vallási rendszernek a működését látjuk.⁶¹ Hasonlóképpen: a szentélyben kiállított votívok is propagandaértéket hordoznak, hiszen ezek a szentély látogatóit, a gyógyulást kereső betegeket győzik meg, hogy az epidaurosi szentély valóban a legjobb és a célnak, tehát a gyógyulásnak leginkább megfelelő vallási terméket kínálja.

Összefoglalva az eddigieket: az egyénnek azért, hogy képes legyen egy politeista struktúrában létezni, beszélnie kell a politeizmus nyelvét, ismernie kell ennek a politeizmusnak mint nyelvnek a szabályait, logikáját.⁶² Mindenekelőtt tudnia kell azt, amit elsődleges negatív példának sugallt Hippolytos alakján keresztül: elkerülni azt, amit Hippolytos, a politeizmus logikáját nem megértő, a sokistenes vallás nyelvét nem beszélő egyén nem képes elkerülni, azaz egy istenség túlzott tiszteletben részesítését egy másik isten háttérbe szorításával.

A politeizmus csak akkor működhet, ha minden isten részesül tiszteletben, megkapja az őt megillető osztályrészt, τιμή-*t*, de ez nem jelenti egyúttal azt is, hogy az egyes

⁵⁷ Eur. *Hipp.* 84–86.

⁵⁸ Dión *Or.* 12, 60: „διὰ δὲ τὴν πρὸς τὸ δαιμόνιον ὄρμην ἰσχυρὸς ἔρωσ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐγγύθεν τιμᾶν καὶ θεραπεύειν τὸ θεῖον, προσιόντας καὶ ἀπομένους μετὰ πειθοῦς, θύοντας καὶ στεφανοῦντας.”

⁵⁹ Hér. 1, 46–48.

⁶⁰ Démosthenés 21, 51: „ἀλλὰ καὶ κατὰ τὰς μαντείας, ἐν αἷς ἀπάσαις ἀνηρημένον εὐρήσετε τῆ πόλει, ὁμοίως ἐκ Δελφῶν καὶ ἐκ Δωδώνης, χορὸς ἰστάναι κατὰ τὰ πάτρια καὶ κνισᾶν ἄγριας καὶ στεφανηφορεῖν.”

⁶¹ IG IV² 1, 122 (Kr. e. IV. sz.); a Troizén-Epidauros versengéshez lásd *L. R. LiDonnici: The Epidaurian Miracle Inscriptions.* Atlanta 1996. B3, C5.

⁶² *Versnel:* i. m. (11. jegyz.)41–42.

istenek között az egyén szempontjából ne alakulhatna ki valamiféle fontossági sorrend. A túlzott tiszteletben részesülő, privilegizált isten viszont – ahogy az látható Hippolytos esetében – nem segítheti a sértett istenséggel szemben halandó kedvencét: ezt Zeus νόμος-a tiltja.⁶³ A kozmosz működése, a rend fönntartása szempontjából kell az istent megsértő és elhanyagoló halandónak bűnhődnie, így lehet a politeizmus egyensúlyán esett csorbát kiküszöbölni. Ugyanakkor a politeizmusnak ezek a szabályai az egyént is védik a kozmikus ávoμία ellenében.

Az egyénnek ismernie kell a pantheon isteneinek funkcióit, a közöttük meglévő hatásköri elválasztásokat, képesnek kell lennie arra, hogy egy adott élethelyzetben, egy konfliktus meg- vagy föloldása során döntsön közel azonos funkciót hordozó istenek között. Ilyen esetekben a politeizmus kínálta alternatívák között hoz döntést és kötelezi el magát egyik vagy másik lehetőség mellett. Ezek a választások a vallástörténet számára tűnhetnek henoteisztikus döntésként, amelyek kényes mivolta adott esetben abból származik, ha olyan istenek között kell az egyénnek választania, akik a kozmosz vagy az emberi tapasztalás ugyanazon szféráján belül működnek (születés, háború, tenger, egészség stb.). De a politeizmus emberének tudnia kell: egy adott életszituációban nem föltétlen csak egyetlen istenhez fordulhat, ha egy isten megtagadja a kérés teljesítését, akkor is rendelkezésére áll(nak) más lehetőség(ek).⁶⁴

Az embernek ahhoz, hogy eligazodjék az istenek pantheonjában, ismernie kell a politeizmus által nyújtott lehetőségeket: tudnia kell, hogy mely jósdához fordulhat bonyolult vagy átláthatatlan vallási kérdésekben, helyzetekben, ahogy azt a Delphoi vagy Dódóna segítségét kérő egyének és polisok esete mutatja. Az egyénnek ismernie kell azt a vallási tudásanyagot, amelyre forrásaink κατὰ τὰ πάτρια vagy κατὰ τὰ νομιζόμενα megjelöléssel hivatkoznak, azaz az ősi, atyai törvények, szokások alapján megvalósuló kultikus praxist, ugyanis ez is képessé tehet arra, hogy a politeizmus támasztotta nehézségek közepette az ember eligazodjék (például hogy a polis egy ünnepén mely isteneknek kell áldozni; kihez kell fohászzkodni csaták előtt stb.). Ez az ősköztől elesett vallási praxis az ember vallási szocializációjának a része, amelyet szüleitől, nagyszüleitől eltanul és felnőve továbbad gyermekeinek.⁶⁵

A politeizmus egy rugalmas rendszert nyújt az ember számára, amelyben több vallási alternatíva áll rendelkezésére, és amelyek közül saját igényeinek megfelelően választhat. Lehetősége van arra, hogy emocionalitáson alapuló kapcsolatokat alakítson ki egyes istenalakkal, de a túlzó vallásosság vétkébe nem eshet (persze az, hogy mi túlzás és mi nem, mindig a beszélő pozíciójától függ), a közösségi normán – értsd: az emberi közösség és az isteni szféra, azaz a politeizmus egészséges egyensúlyán – nem léphet

⁶³ Eur. *Hipp.* 1328–1331.

⁶⁴ *Ilias* 2, 399–401: „Füstöt csaptak a sátraknál, s lakomájukat ették. Mindegyikük más-más istent kért áldozatával, hogy kikerülje a szörnyű halált s a csaták veszedelmét.” Devecseri Gábor fordítása. A politeizmusban létrejövő henoteisztikus választásokhoz lásd *B. Gladigow*: Polytheismus. Akzente, Perspektiven und Optionen der Forschung. *ZfR* 5 (1997) 59–77.

⁶⁵ Platón *Leg.* 887 d–e; ehhez lásd *Nilsson*: i. m. (24. jegyz.) 844–845; *Burkert*: i. m. (11. jegyz.) 18; *Henrichs*: i. m. (10. jegyz.); *Sourvinou-Inwood*: i. m. (12. jegyz.) 295–322.

túl, hiszen az szemet szúr (Hippolytos alakja mellett ugyanennek a túlzó vallásosságnak egy lehetséges megfogalmazását adja Theophrastos babonás jellemrajzában vagy jóval később Plutarchos *De superstitione* című írásában).⁶⁶

De a fentiekén kívül a politeizmus kiegyensúlyozott működéséhez szükség van egy olyan alapra is, amely az embernek az istenekhez fűződő viszonyát – az ember és az isten közötti első látásra áthatolhatatlannak tűnő szakadékot áthidalja – és a vallás praktikus oldalát egyaránt meghatározza: ez a reciprocitás, a kölcsönös χάρις megléte.⁶⁷ Az istenek, akiknek kétségtelenül szükségük van áldozatra,⁶⁸ azaz τιμή-re és γέρας-ra, nem engedhetik meg, hogy társaiknak, azaz más isteneknek a túlzó tisztelete háttérbe szorítsa az ő szerepüket, fölrúgva azt az egyensúlyt, amelynek minden politeista struktúrában az isteni τιμή-k, funkciók és hatáskörök elhatárolásával és föltétlen tiszteletben tartásával kell megvalósulnia.

Ennek mitikus paradigmáját adja Artemis és Aphrodité ellentéte, hatásköreik elhatárolása és tiszteletben tartása, és ennek következményeképpen Hippolytos halála.⁶⁹ De a reciprocitás egyúttal lehetővé teszi a személyes isten-ember kapcsolatok megvalósulását is. Ahogy a homérosi eposzokban több isten is hangsúlyozza: bizonyos halandók azért kedvesek számukra, mert nagy előszeretettel mutattak be áldozatot nekik.⁷⁰ Ez a kölcsönösségen alapuló viszony, a reciprocitás ad logikát a görög politeizmus működésének, amely logika mentén az ember a polis pantheonjának az isteneihez fordulhat és működtetheti ezt a sokistenes vallási rendszert.

⁶⁶ Vö. Priamos szavaival: *Ilias* 24, 425–427: „Lám, fiam, adni ajándékot, mi megilleti őket, jó a haláltalannoknak: mert a fiam, ha ugyan volt, nem hanyagolta el otthon olümposzi isteneinket (...)”; a túlzás kérdéséhez lásd Theophrastos *Char.* 16; Plut. *De sup.* 164e–171f; vö. Arist. *NE* 1159a; *Magna Moralia* 1208b.

⁶⁷ R. Seaford: *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford 1998; R. Parker: *Pleasing Thighs. Reciprocity in Greek Religion*. In: Ch. Gill – N. Postlewaithe – R. Seaford (eds.): *Reciprocity in Ancient Greece*. Oxford 1998. 105–126.

⁶⁸ Vö. *Ilias* 9, 497–501; *Odysseia* 7, 201; *Déméter-himnusz* 311–312. Ehhez lásd még K. Meuli: *Griechische Opferbräuche*. In: *Gesammelte Schriften II*. Basel 1975. 935–939.

⁶⁹ Eur. *Hipp.* 1328–1330.

⁷⁰ Poseidón-danaosok: *Ilias* 8, 201–204; Poseidón-Aineias: *Ilias* 20, 299; Zeus-Hektór: *Ilias* 22, 170; 24, 66–70; Zeus-Odyseus: *Odysseia* 1, 61; 66. A kivétel Arés, aki következetlen és csapongó, nem azokat támogatja, akik sokat áldoztak neki, azaz az ő esetében a politeizmus egyik oszlopának minősülő reciprocitási-elvszenved csorbát (*Ilias* 5, 831–834).

SUMMARY

When taking Greek religion into consideration we constantly encounter the expressions *polytheism* and *pantheon*. Therefore we presume that the Greeks as the citizens of the polis had to attend many festivals during the year, had to sacrifice to, pray to and hold intercourse with many gods. The so-called *polis-religion* model has dominated the research field in the past decades, accepting the view that the religious attitude of the individual is determined solely by the community they belong to. However, in the recent years the ancient Greek religious history has faced a paradigm shift. In the newly introduced (or developed) framework the experts concentrate on studying the personal choices of the individuals, with which they choose among the plurality of the gods. The new orientation of the ancient religious history attempts to answer the following questions: (how) were the Greeks able to hold meaningful relationships with all the gods of the pantheon? How could the equilibrium of the Greek polytheism be maintained? How were the individuals able to manage the conflicts arising between the overlapping responsibilities these gods possessed. Furthermore to discover the influence and motivation behind the development of the personal pantheons.

Keywords: polytheism, religious pluralism, religious diversity, pantheon, henotheism, Hippolytus, market-model, religious alternatives, personal religion

Lindner Gyula
PTE BTK TTI Ókortörténeti Tanszék
7624 Pécs, Ifjúság útja 6.
lindner.gyula@pte.hu