

HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS X.

Az antik nevelés és öröksége



**Debrecen
2022**

HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS X.

AZ ANTIK NEVELÉS ÉS ÖRÖKSÉGE

A DEBRECENI EGYETEM KLASSZIKA-FILOLÓGIAI ÉS
ÓKORTÖRTÉNETI TANSZÉKÉNEK KIADVÁNYA

Sorozatszerkesztők
TAKÁCS LÁSZLÓ – TÓTH ORSOLYA

A jelen kötetet szerkesztette
TÓTH ORSOLYA – FORISEK PÉTER

Lektorálta
TAKÁCS LÁSZLÓ

ISSN 2064-9754
ISBN 978-963-490-504-2

HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS X.

AZ ANTIK NEVELÉS ÉS ÖRÖKSÉGE

DEBRECEN

2022

In memoriam
Cselényi István Gábor

TARTALOMJEGYZÉK

ELŐSZÓ	9
LINDNER GYULA: Vallási nevelés az ókori Hellasban	11
TAKÁCS LÁSZLÓ: <i>Socratico, Cornute, sinu...</i> Cornutus filozófiai iskolája	33
PATAKI ELVIRA: „Themistoklés kisfiú korában...” Fejezetek a <i>Varia Historia</i> gyerektörténeteiből	42
CSÍZY KATALIN: Tökéletes, mint a négyszög	64
TÓTH ORSOLYA: Szülői szerepvállalás a nevelésben a késő antikvitásban	74
ÓBIS HAJNALKA: Augustinus, a tanítvány, a tanár és a tanító	87
D. TÓTH JUDIT: Retorikai paideia – keresztény nézőpontból	105
FRAZER-IMREGH MONIKA: Tévedett-e az idősebb Plinius? Angelo Poliziano és Niccolò Leonicensi vitája a <i>Naturalis Historia</i> egy helyéről	125
LÁZÁR ISTVÁN DÁVID: Érvek és ellenérvek a jezsuita Collegium Hungaricum önállósága mellett és ellen (1578– 1579)	149
GÁBOR DÁVID: Babits, a tanár	157
KISS SEBESTYÉN: Iskolakritika, a latinista (Lateinschüler) alakja és a humanista nevelés Hermann Hesse regényeiben	177

CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR:	Az ókori etika öröksége	211
A KÖTET SZERZŐI		234

ELŐSZÓ

Ha a rohamos gyorsasággal átalakuló világot figyeljük vagy csak a magunk életét vizsgáljuk, bizonyára motoszkálni kezd bennünk a kényelmetlen érzés, hogy mindannak, ami körülvesz bennünket, oly kevés köze van ahhoz, amit antik kultúrának és művelődésnek nevezünk, és hogy a rég elmúlt görög és római világnak s a vele együtt eltűnt életformáknak az utóbbi század elején még meglévő kontúrjai is tovább halványodtak. Nyilvánvaló oka ennek, hogy a klasszikus görög-római világ és kultúra, a mi Európánk egyedülállóan gazdag öröksége, a Föld immár több mint nyolcmilliárd lakója közül évről évre egyre kevesebb embernek jelent bármit is, és ha jelent is még valamit, akkor is egyre szerényebb méretű az a valami. Nekünk azonban, e kötet olvasóinak és szerzőinek, akik továbbra is odaadó hívei vagyunk ennek a nemcsak időben távolodó örökségnek, azért kell minden nyomasztó körülmény dacára mégis változatlan odaadással őriznünk, mert meggyőződésünk, hogy ennek az örökségnek sok olyan kincse van, amely mára sem vesztette el az értékét, és a klasszikus kultúra számos olyan üzenetet hordoz, amelynek érvényessége ma sem csorbult. Ezek közé tartozik az a kérdés is, amely jelen kötetünk tanulmányainak gyűjtőpontjában áll, vagyis hogy mi a nevelés és tanítás célja, módja és értelme, ami végső soron része annak az örök kérdésnek is, hogy mi végre van az ember a világban és milyenné kell formálódnia, hogy teljes életet élhessen.

Cselényi István tanár úr előadása, ahogyan élete is, szintén e köré a kérdés köré összpontosult. Fáradhatatlanul munkás élete egyik utolsó előadását éppen azon a debreceni konferencián tartotta, amelynek anyagát ebben a *Hereditas Graeco-Latinitatis* kötetünkben adjuk közre. Hálaunk és szeretetünk kifejezése, hogy ezt a kötetet az ő emlékének ajánljuk.

A szerkesztők

VALLÁSI NEVELÉS AZ ÓKORI HELLASBAN

LINDNER GYULA

A görög vallás olyan, mint az autóvezetés, a főzés vagy az ulti: az ember úgy sajátítja el legkönnyebben, ha nézi és csinálja. Annyiban persze sántít a példa, hogy míg az autóvezetésre, a főzésre vagy az ulti megtanulására vonatkozóan könyvtári elemzés, tanulmány, szakkönyv áll rendelkezésünkre, rendszeresen foglalkoznak vele újságcikkek, internetes oldalak, blogok, tehát ha valaki bármelyik művészetében el akar merülni, akkor az információk elképesztő bőségével találja magát szembe, addig a görög polis embere számára vallási kézikönyv, rituális útmutató az esetek többségében nem állt rendelkezésre. Persze voltak vallási specialisták, akik segédkezhetek különböző rituálék bemutatásánál, ólomlemezre írt átokszövegeket fogalmaztak, beavatási szertartások során adtak iránymutatást, jósoltak, vagy a jóslatok értelmezésében segítettek, vagy akik az egyes istenalakokra vonatkozó tudásukat írásos formában adták tovább az arra fogékonyaknak.¹ De alapvetően a polisban benne élő ember gyerekkorától kezdve meg volt

¹ A tanulmány részben az NKFIH 125518 számú pályázat támogatásával valósult meg. Vö. Hérakleitos B14 DK; Empedoklés B111 DK; Aischylos *Agam.* 1195, 1273; Sophoklés *OT* 387–389; Hippokratés *De morbo sacro* 2; Platón *Állam* 364b–e; *Törvények* 909b; 933e; Démosthenés 18,259–260; Theophrastos *Char.* 16; *Derveni-papirusz* XX: col. Szerepükhöz l. W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age.* Cambridge, 1992, 41–87; F. Graf, *Magic in the Ancient World,* Cambridge – London, 1997, 20–37; A. Henrichs, *Writing Religion. Inscribed Texts, Ritual Authority, and the Religious Discourse of the Polis,* in: H. Yunis (ed.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece,* Cambridge, 2003, 40–41; R. Parker, *Polytheism and Society at Athens,* Oxford, 2005, 116–135; J. Bremmer, *Manteis, Magic, Mysteries and Mythography: Messy Margins of Polis-Religion?*, *Kernos* 23, 2010, 23–35; Betegh G., *A magos, a halandók és az istenek,* in: Nagy Á. (szerk.), *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban,* Budapest, 2013, 141–153. Vallási tradíció és írás kapcsolatához l. M. Beard, *Writing and Religion,* in: S. I. Johnston (ed.), *Ancient Religions,* Cambridge, 2007, 127–138.

fosztva attól a körülhatárolt és átfogó vallási tanítástól, amelyet mi monoteista környezetben szocializálódott, de nem föltétlen vallásos emberek természetesnek tartunk.

A görög vallástörténettel foglalkozó kézikönyvekben, bevezetésekben előszeretettel hangoztatják a kutatók, hogy a görög vallás általános jellemzőinek a bemutatásakor negatív módszert kell alkalmaznunk, tehát elsősorban a hiányosságokat kell föltárnunk, amelyek a görög vallást más kultúrák vallási rendszereitől megkülönböztetik.² Ez persze sok esetben zsidó-keresztény alapról történik, a vallás általános emberi fogalmát specifikusan a zsidó-keresztény kultúrkör vallására vonatkoztatva: ilyen módon a kutatók is gyakran ebből kiindulva írják le, hogy a görög vallás miben szenved hiányosságokat, mi nincs meg benne, mi az, amit a 'vallás' szót meghallva természetesnek tartunk és mi az, ami viszont a görög kultúra vallási tudásanyagában nem található meg.

A görög vallás nem egy isteni lény kinyilatkoztatására megy vissza, ebből következően nincsen szent szövege, kánonja, hitvallása, központi tanítása, vagyis dogmája és nincsen alapítója, prófétája sem, aki a vallási rendelkezések, szabályok rendszerét hagyományozta volna az emberekre. A görög társadalom nem ismerte a hivatásos és szakképzett papság intézményét sem, amely specializált és szent tudással bírna és ezt a szent tudást a hívekre tovább örökítené, vagy akár mint szakrális hatalom a politikai élet befolyásolására alkalmas volna.³

² A téma szakirodalma óriási, a teljesség igénye nélkül I. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I. München, 1955, 844–847; Chr. Sourvinou-Inwood, What is Polis-Religion?, in: R. Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, 2000, 13–37; Uő., Further Aspects of Polis-Religion, in: Buxton (2000) 38–55; J. Gould, On Making Sense of Greek Religion, in: Uő., *Myth, Ritual, Memory and Exchange*, Oxford, 2001, 203–234; Henrichs (2003) 40–42; J. Kindt, Polis-Religion. A Critical Appreciation, *Kernos* 22, 2009, 12; W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 2011, 18–24; Lindner Gy., Bevezetés a görög vallás tanulmányozásába, in: *Árkádia IV. Ókor*, Pécs, 2020, 38–67.

³ A témában I. Burkert (2011) 23; 151 – „Man könnte die griechische Religion geradezu eine Religion ohne Priester nennen”; vö. V. Pirenne-Delforge, Greek Priests and 'Cult Statues': In How Far Are They Unnecessary?, in: J. Mylonopoulos (ed.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leiden–Boston, 2010, 121–141; Chr. Auffarth, Religious Education in Ancient Greece, in: I. Tanaseanu-

A görög vallásnak a más vallási rendszerek, így pl. a zsidó-keresztény valláshoz képest fönnálló hiányosságai abból adódnak, hogy az ókori Hellasban nincsen olyan központi vallási tekintély (mint a kereszténységben az egyház), amely meghatározná, hogy az embernek milyen lelkülettel kell részt vennie az ünnepi alkalmakon, mit kell gondolnia az istenekről/vallásról, kell-e egyáltalán hinnie az istenek és a hérósok létében, sőt az sincs előzetesen szabályozva, hogy ki/mi minősül istenségnek. Ebből adódik, hogy az egyén számára mindig sokféle lehetőség kínálkozott a rögtönzésre, szubjektív vallási igényeinek a megélésére, arra, hogy sajátosan reflektáljon istenekhez fűződő viszonyára, esetleg arra, hogy egyénileg értelmezze az istenekről, hérósokról szóló történeteket.⁴

Nincs jobb helyzetben a kutató sem: az antikvitás vallási nevelésére vonatkozóan ugyanis alig vannak reflexiók ókori szövegeinkben. Ez a szűkszavúság talán éppen abból ered, hogy a görög vallás társadalomba való beágyazottsága nem teszi lehetővé egy különálló vallási szféra megragadását, így viszont a közvetlen vallási nevelés különálló kategóriája is nehezen értelmezhető a forrásokon keresztül.⁵ Mivel a vallás az élet minden területén, a társadalmi érintkezés minden szegmensében jelen van, így minden nevelési forma szükségszerűen tartalmaz a mi fogalmaink szerinti vallási elemeket. Másfelől viszont a vallásnak mindig feladata a felnövekvő generációk nevelése, főként

Döbler – M. Döbler (eds.), *Religious Education in Pre-Modern Europe*, Leiden, 2012, 48.

⁴ Ehhez l. Gould (2001) 203–234; vö. S. Deacey, „Famous Athens, Divine Polis”: The Religious System at Athens, in: D. Ogden (ed.), *A Companion To Greek Religion*, Oxford, 2010, 221. „This will enable me to address a duality in polis religion, namely that it placed emphasis upon tradition and repetition – on performing the correct rituals in the correct way at the appropriate time for instance – while being an open system that was continually evolving.”

⁵ A görög vallás társadalmi beágyazottságához l. R. Parker, Greek Religion, in: J. Boardman – O. Murray (eds.), *Oxford History of the Classical World*, Oxford, 1986; J. Bremmer, *Greek Religion. Greece & Rome. New Surveys in the Classics Nr. 24*, Oxford, 1994, 2–4; A. Rubel, Persönliche Frömmigkeit und religiöses Erlebnis. Wesenszüge der griechischen Religion am Beispiel von Heilakulten, *Numen* 60, 2013, 450; 452–453; E. Eidinow, Ancient Greek Religion: 'Embedded' ... and Embodied, in: C. Taylor – K. Vlassopoulos (eds.), *Communities and Networks in the Ancient Greek World*, Oxford, 2015, 54–79.

egy olyan kultúrában, ahol a legtöbb rituálé az életkori és társadalmi státuszok közötti átmeneteket szabályozta.⁶

A fentiek tükrében joggal merül föl a kérdés, hogy ha egy vallási rendszernek nincsen központi tanítása, kánonja, hitvallása, akkor mégis hogyan tudja az ünnepeken, rituálékon, kultuszokban résztvevő egyén elsajátítani a vallás alapelveit, az istenekhez fűződő viszony megfelelő formáit, a helyes érzületet és gondolkodásmódot az istenekkel szemben, a rituális praxis (ima, áldozat, libáció stb.) különféle technikáit.

Tudjuk azt, hogy a polisban élő görögök gyerekkortól kezdve számos olyan rituáléban, vallási cselekményben vettek részt, amelyekhez semmiféle különleges, vagy specializált és csupán kevesek számára elérhető tudás lett volna szükséges. A polispolgár egyben pap is, aki számos rituálét hajt végre, akár saját otthonában, akár más kultuszokban. A *lex sacra*-k némelyike nem véletlenül mondja azt, hogy ha éppen nincs jelen a pap, akkor mindenki saját maga végezheti el a rituális aktust.⁷ Maga Aristotelész is ismeri az áldozatok azon típusát, amelyhez

⁶ Burkert (2011) 390 – „Prägung der heranwachsenden Generation erscheint dort als Hauptfunktion der Religion, wo das Ritual sich konzentriert auf die Einführung der Heranwachsenden in die Welt der Erwachsenen: (...)”. Az ókori görögység vallási nevelésére vonatkozóan a tudósi reflexiók hiányával is szembesülnünk kell. Ehhez l. pl. a W. M. Bloomer szerkesztette *A Companion to Ancient Education* c. kötetet (Oxford, 2015), amely 520 oldalon keresztül mindösszesen három (!) alkalommal utal a vallás jelenségére (17–18; 34; 307–308). A *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World* c. kötetben (Oxford, 2013) viszont Robert Garland alapos cikkben foglalkozik a gyermekek vallási szerepével (Children in Athenian Religion, 207–223). Tisztában vagyok vele, hogy a vallási nevelés problematikája időben és térben meglehetősen szerteágazó, így az alábbiakban a császárkor vallási nevelésével, terjedelmi okoknál fogva, nem foglalkozom. Egy érdekes, a császárkori vallási oktatást megvilágító forráscsoportot képeznek azok a listák, amelyek istenneveket tartalmaznak. Egy a Kr. u. 2/3. századra datálható papirusz, amely görög istennevek római megfelelőit sorolja föl nyilvánvaló didaktikai cézzal készült. A listát elsősorban görög nyelven beszélők számára állíthatták össze, hiszen az a római istenneveket is görög betűkkel adja meg. Ehhez l. P.Mich. 2458. Más istennév-listákhoz l. P.Mich. 656; 657. A témában l. N. E. Priest, A List of Gods, *ZPE* 27, 1977, 193–200.

⁷ A *lex sacra*-khöz l. az alábbi feliratgyűjteményeket: *LGS* = J. von Prott (ed.), *Leges Graecorum Sacrae*. vol. 1. *Fasti Sacri*. L. Ziehen (ed.), vol. 2: *Leges Graeciae et Insularum*, Lipcse, 1896–1906; *LSAM* = F. Sokolowski (ed.), *Lois sacrées de l'Asie mineure*, Párizs, 1955; *LSCG* = F. Sokolowski (ed.), *Lois sacrées des cites grecques*, Párizs, 1969; *LSS* = F. Sokolowski (ed.), *Lois sacrées des cites grecques. Supplement*,

nem szükséges pap jelenléte,⁸ Hérodotos pedig nem véletlenül rögzíti, hogy a perzsa áldozati szertartások során papnak (mágusnak) mindig jelen kell lennie, hiszen a görög gyakorlatban ez a szabály nem volt ennyire szigorú.⁹

Az egyes kultuszok működését számos efféle normatív szöveg, ún. *lex sacra* világíthatja meg, ám ezek a vallási nevelésre vonatkozóan szűkszavúak: inkább azt mutatják meg, hogy mit *nem lehet* tenni a szentélykörzet területén, vagy a kultusz keretében, de azt már nem, hogy mit *kell* tenni a kultuszhelyen, mi az ottani vallási praxis lényege. Kivételekről, tiltásokról, a normától való eltérésekről tehát sok mindent megtudunk ezekből a feliratokból, de arról, hogy milyen is volt a rituálé egy adott kultuszhelyen, mit is jelent ebben az esetben a *norma*, szinte semmit.

Egyes kultuszokban az illetékes személyzet szolgáltatott információkat a rituálékra vonatkozóan, de ez a tudás legtöbbször nagyon specializált, csak az adott kultuszra érvényes és nem univerzális, minden kultuszban, polisban alkalmazható vallási tanítást jelentett. Ugyanakkor a Hellas-szerte előkerült és a különböző kultuszok működését megvilágító *lex sacra*-k gyakran utaltak a tisztátalanság, a szüléssel, gyermekággal, a biológiai reprodukcióval, vagy éppen a hallal összefüggő rituális *miasma* kérdésére: a vallásban résztvevő személy (férfi, nő) így tanulhatta meg, hogy bizonyos tevékenységek, állapotok mit jelentenek vallási-rituális szempontból, és hogy mennyi

Párizs, 1962. A *lex sacra*-khoz általánosan I. E. Lupu, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*, Leiden – Boston, 2009, 3–112. Magánszemélyek áldozata egy Kr. e. 4. századra datálható eretiai *lex sacra*-n: *LSCG* 92,38. Vö. *LSCG* 69,27–28; *LSCG* 119,6. Feliratok gyakran említenek olyan áldozatokat az attikai démosokban, amelyeket nem papok, hanem laikusok, pl. a közösség vezetője, a *démarchos*, mutattak be: *LSCG* 20 B23 = *IG* II² 1358,23. A papnélküli áldozathoz I. Pirenne-Delforge (2010) 121–122: „This ritual leadership merely implies a certain authority and, if animal sacrifice is at stake, economic power. The leader of the procedure may be the head of the house, of the family, of a local community, or of a specific group of society.”

⁸ Aristotelész *Politika* 1322b

⁹ Hérodotos 1,132; vö. *IG* II² 1177 = *LSCG* 36,3–7 (Kr. e. 4. sz. közepe; peiraieusi Thesmophoreion): pap jelenléte nélkül nem szabad bemenni a templomba vagy az oltárhoz, nem szabad thiasost bevezetni vagy tisztítószertartásokat végezni. Az attikai Mén Tyrannos kultuszában a Kr. u. 1. században nem lehetett áldozatot bemutatni az alapító nélkül (*IG* II² 1366).

időnek kellett eltelnie, míg az illető újra részt vehetett a kultuszban, alkalmassá vált rituális feladatok ellátására, vagy újra megjelenhetett polgártársai körében.¹⁰

A vallási nevelésnek, a vallásról való ismeretszerzésnek, és ilyen módon a megfelelő vallási viselkedés elsajátításának azonban ez csupán nagyon kis szelete. Joggal gondolhatjuk tehát, hogy azt, hogy az embernek mit kell tennie/mondania áldozat, ima, egyéb rituális cselekvések esetén, más forrásból kellett megtanulnia.¹¹ Ennek az ismeretszerzésnek egy lehetséges eszköze volt a jósdák fölkeresése: pl. a delphoi Pythia diplomatikus válaszában mondhatta azt – amiként Xenophón tanítja nekünk Sókratés példáján keresztül –, hogy az áldozatokat az mutatja be helyesen, az ősoket az tiszteli megfelelő módon, magyarul az tekinthető jámbornak (*eusebés*), aki mindezt a polis törvényeivel összhangban cselekszi.¹² De hogy a különböző vallási szertartások esetében mit is határozott a polis, milyen konkrét összetevői voltak az egyes, a vallásra/kultuszra/rituáléra vonatkozó törvényeknek, az – a felírt anyag szűkszávsága és töredékes mivolta okán – sok esetben rejtve marad előttünk.

Xenophón más helyütt is hasonló szempontokat említ: az isteneknek leginkább úgy kedveskedhet az ember, ha megtartja hazája törvényeit.¹³ Ezek a törvények pedig elsősorban azt célozzák meg, hogy mindenki erejéhez képest áldozzon az isteneknek, fenntartás nélkül, önnön lehetőségeit mérlegelve, valamint engedelmeskedjen az isteneknek minden körülmények között. Hiszen a legnagyobb jót tőlük várhatjuk az életben és ezért szükséges nekik tetsző dolgokat tennünk. Nem sokban különbözik ez attól, amit már Hésiodos is a lelkünkre köt:

¹⁰ A rituális *miasma*hoz l. R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983, 32–103; l. pl. *LSS* 115; *LSCG* 97 A–B.

¹¹ Chr. Auffarth, *How to Sacrifice Correctly – Without a Manual*, in: R. Hägg – B. Alroth (eds.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*, Stockholm, 2005, 15; Auffarth (2012) 48.

¹² Xenophón *Mem.* 1,3,1 – „ἢ τε γὰρ Πυθία νόμῳ πόλεως ἀναίρει ποιοῦντας εὐσεβῶς ἂν ποιεῖν.” Vö. *IG* I³ 84 – a Kodros, Néleus, Basilé szentélykörzet körbekerítésével és bérbeadásával foglalkozó athéni felírt említ a polis törvényeinek megfelelő eljárásrendet (18., 25. sor), de a törvény tartalmáról nem értesülünk.

¹³ Xenophón *Mem.* 4,3,16 – „ὁρᾷς γὰρ ὅτι ὁ ἐν Δελφοῖς θεός, ὅταν τις αὐτὸν ἐπερωτᾷ πῶς ἂν τοῖς θεοῖς χαρίζοιτο, ἀποκρίνεται· Νόμῳ πόλεως· νόμος δὲ δήπου πανταχοῦ ἐστὶ κατὰ δύναμιν ἱεροῖς θεοῖς ἀρέσκεσθαι.”

„mint csak bírja vagyunkád áldozz isteneidnek, tisztán, jámbor szívvel pompás combokat égess.”¹⁴

A fenti megállapítások, kijelentések tükrében az alábbiakban azt fogjuk vizsgálni, hogy a görög polispolgár hogyan sajátította el a vallást, hogyan tanulta meg használni a politeizmust, annak emocionális és praktikus oldalát egyaránt. Egyszerűbben fogalmazva: specializált papi réteg, iskolai hittanórák, vasárnapi gyermek-istentiszteletek híján volt-e bármiféle vallási nevelés az ókori Hellasban és ha igen, annak mi volt a lényege és milyen forrásokból szűrhetünk le információkat rá vonatkozóan?

Az első támpontot a kérdés föltárása során Platón kínálja, aki úgy véli, hogy a vallási nevelésben a szülők, rokonok játsszák az elsődleges szerepet. A gyermekek ugyanis tőlük hallják a mítoszokat, amelyekben az isteni szféra jellegét megvilágító módon az ember-isten viszonyulás különféle formáival, hibás és helyes vallásossággal, isteni büntetéssel és segítséggel találkozhatnak. A gyermekek látják a szülők által végzett vallási szertartásokat, az imákat, áldozatokat, rituális gesztusokat és az ezekhez társuló megfelelő viselkedésformákat is, így tanulják meg a kultusz és a rituálé szabályait és válnak képessé azok továbbörökítésére.¹⁵ Platón kijelentését kicsit tovább gondolva: ahogy az ember az anyanyelvét, úgy sajátítja el az ember a görög vallást, megfigyelés, gyakorlás révén. A vallási tradíció is afféle nyelvként, szimbólumok összességeként funkcionál, amelyeket részvétel, megfigyelés és egyéni adaptálás révén meg lehet tanulni, akár már gyerekként is.

¹⁴ Hésiodos *Munkák és napok* 336–337, Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása. Hasonló gondolatot Platónnál is olvasunk, aki szerint a boldog élet záloga az áldozat, az imádság, a fogadalmak és az istentisztelet minden egyéb formája. Ehhez l. Platón *Törvények* 716 d–e.

¹⁵ Platón *Törvények* 887d–e; ill. 681 b – az emberi közösségek kialakulásáról szólva Platón kijelenti, hogy az ember gyermekeibe és unokáiba plántálja az istenekkel és emberekkel szembeni megfelelő viselkedést, akik így „sajátos hagyományaik birtokában lépnek be a nagyobb közösségbe.” (Kövendi Dénes fordítása) Vö. J. Bremmer, *The Family and Other Centres of Learning in Antiquity*, in: J. W. Drijvers – A. A. MacDonald (eds.), *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, Leiden, 1995, 31 sk.

A vonatkozó helyen Platón két dolgot hangsúlyoz: egyfelől az irodalmi nevelésen keresztül megvalósuló vallási nevelést, a vallási tanítások, az isteni szférával szemben elfoglalt helyes pozíció elsajátítását a mítoszok mesélésén és a költők műveinek olvasásán/hallásán keresztül (fenntartva mindazt, amit Platón a költők és az általuk közvetített tradicionális/antropomorf istenkép kritikájáról fogalmazott meg az *Államban* és a *Gorgiasban*).¹⁶ Homéros erőteljesen jelen volt az iskolai oktatásban, így az általa bemutatott istenkép, istenvilág formáló hatással bírhatott a gyermekek esetében. Az euripidési erőteljesen töredékes *Bölcs Melanippé* c. darab egyik szereplője sem véletlenül állítja, mielőtt még egy érdekes, orphikus jellegű kozmogóniai okfejtésbe kezdene, hogy az itt következő *mythos* nem tőle, hanem anyjától származik.¹⁷

A mítosz mindig egyúttal didaktikus példa is, amely viselkedési mintát, adott élethelyzetekben alkalmazható megoldásokat, szélsőségeket és középutas, norma szerinti vagy kísérleti életszituációkat kínál. Vallási kérdések, az istenekhez fűződő megfelelő és torz viszonyulások egész tárházát tartalmazzák mítoszaink, amelyek ilyen módon a gyermekek vallási szocializációját segíthették elő. Főként azok a történetek, amelyekben gyermekek is főszereplőként jelennek meg, így pl. Démétér és Démophón történetében, Kekrops/Erechtheus lányainak, vagy Héraklésznak, Artemisnek a mítoszaiban, a trójai mondakör bizonyos epizódjaiban stb.¹⁸

Másfelől Platón utal a vallási nevelés praktikus oldalára is: az ősi, atyai hagyományok jelentőségére, amit görögül a *kata ta patrialkata ta nomizomena* szóösszetétellel szokás kifejezni (jóllehet Platón ezt a vonatkozó szöveghelyen nem használja). Úgy kell csinálni mindent a vallásban, ahogyan azt láttuk atyáinktól, ahogy egykor ők imádkoztak, áldoztak, öntöttek italáldozatot az istenek tiszteletére, úgy kell nekünk

¹⁶ Platón *Állam* 377, *Gorgias* 527a. A *Törvények* 887 d-ben az *Állam* mítosz-kritikájával nem találkozunk.

¹⁷ Euripidész fr. 484.

¹⁸ Kisgyermek a *symposion*okon is találkozhattak mítoszokkal, ill. azok költői adaptációival, ilyen módon a *symposion* is a vallási tudás átadásának a helyszínéként funkcionálhatott, hiszen a *symposion* részét képező költői performanszoknak a kisgyermek is szem- és fültanúi lehetett. Ehhez l. Aristophanész *Nubes* 1356 sk; Antiphanész fr. 85 Kassel-Austin.

is cselekednünk: másoljuk, utánozzuk, kövessük az ő példájukat, mert ők egykor már sikeresen kommunikáltak az istenekkel – foglalhatnánk össze saját szavainkkal a platóni tanítások lényegét.

A megfelelő módon és időben alkalmazott ősi/atyai vallási praxis fontosságára több forrásunk is utalást tesz: Hésiodos szerint a polis áldozatát ősi törvény szabályozza. A Kr. e. 421-es Nikias-féle békében a közös görög szentélyek ügyében az athéniak és a spártaiak a *kata ta patria* megvalósuló áldozatok, jóslatkérés és vallási turizmus jelentőségét hangsúlyozzák a fegyvernynyugvás idejére. Aristophanés egyik komédiájában az Anthestéria ünnep második napjának, a Choesnek a megtartására vonatkoztatja a *kata ta patria* kitélt.¹⁹ Lysias az Andokidés elleni szónoklatában azzal a rémképpel fenyegeti a bírákat, hogy ha fölmentik Andokidést, akkor ő fog archón basileusként ősi szokás szerint áldozni és imádkozni az athéniakért (*thysias thysei kai euchas euxetai kata ta patria*).²⁰ Isokratés az *Areopagiticus* c. beszédében az athéniak *eusebeíája*, tehát istenekhez fűződő helyes viszonyulásuk az atyai tradíció és az ősöktől örökölt vallási praxis hangsúlyozása mentén kerül kiemelésre.²¹ Az athéni feliratokon a Kr. e. 5. század első felétől kezdve visszatérő formula a *ta patria*, azaz az atyai vallási hagyományok hangsúlyozása a legkülönbébb vallási kontextusokban.²² A sort hosszasan folytathatnánk: a *kata ta patria* valami nagyon elemi dolgot fogalmazott meg a görögség istenekhez fűződő viszonyáról, a vallási praxis lefolytatásáról. Nevezetesen azt, hogy bár nem tanítjuk meg, hogy miképpen kell áldozni, de ha mindenki úgy cselekszik, ahogy látja szüleitől, rokonaitól, fölmenőitől, akkor nagy baj nem lehet.

Különösen hasznos és tanító jellegű lehet a *kata ta patria* megvalósuló vallásgyakorlat a családi, otthoni rituálék kultuszok esetében, amelyekben a gyermekek is részt vettek, eleinte pusztán passzív szemlélőként, figyelhették apjukat, aki a család mint a kultikus közösség

¹⁹ Hésiodos fr. 322; Thukydides 5,18 (vö. 2,2; 4,98; 4,118); Aristophanés *Acharn.* 1000.

²⁰ Lysias *Orat.* 6,4; vö. Démostenés 21,51; Ps-Démostenés 59,75.

²¹ Isokratés *Orat.* 7, (*Areop.*) 30 – „Ὅ γάρ ἐν ταῖς πολυτελείαις ἐνόμιζον εἶναι τὴν εὐσέβειαν, ἅλλ’ ἐν τῷ μηδὲν κινεῖν ὧν αὐτοῖς οἱ πρόγονοι παρέδοσαν.”

²² Lásd pl. *IG* I³ 7; *IG* I³ 131; *IG* II² 659; *IG* II² 682; *IG* II² 687; *IG* II² 776; *IG* II² 780; *IG* II² 896; *IG* II² 949; 956–957.

vezetőjeként, tulajdonképpen „papja”-ként a különböző családi isteneknek, Hermésnek, Hekaténak, Apollón Agyeiushnak mutatta be a megfelelő vallási szertartásokat, vagy az egyes szentélykörzetekbe látogató családi menet élén állt. Az attikai votív reliefek a Kr. e. 5/4. században nem véletlenül ábrázolják a gyermekeket szemlélődő résztvevőként az áldozatok, vallási cselekmények közben.²³

Isaios egyik szónoklatában egy per során a felperesek azzal bizonyítják, hogy ők az athéni Kirón lányának gyermekei, hogy mindig részt vettek nagyapjuk mellett a családi áldozatokban: Kirón sosem áldozott az ő jelenlétük nélkül, ezért mindig jelen voltak a szertartáson, sőt Kirón a Mezei Dionysziára vagy más polis-ünnepekre is elvitte őket. Zeus Ktésios áldozataiban is csak ők vettek részt mint családtagok (szolgák és idegenek ebből ki voltak zárva), együtt emeltek kezét az áldozati állatra, és Kirón nagyapaként folyamatosan imádkozott unokái egészségéért, jólétéért.²⁴ A vallási nevelés alapfoka tehát a házikultusz, az *oikos* vallásosságában való részvétel, amely alkalomszerűen a gyermekeket is érintette: az aristophanési karakter, Dikaiopolis nem véletlenül kéri lánya segítségét egy családi körben megrendezett Dionyszos-ünnep lebonyolítása érdekében.²⁵

A vallási nevelés családi körben olykor a nőkre is kiterjedt: Ischomachos, a xenophóni *Oikonomikos* c. mű főszereplője a megfelelő áldozatok bemutatását követően kezdi meg felesége tanítását, a fiatalasszony pedig, aki alig 15 éves, jelen van az áldozatnál és figyeli férjét. Joggal gondolhatjuk, hogy Ischomachos az áldozathoz pedagógiai célt is társított, felesége pedig igyekezett ellesni a különböző rituális gesztusokat, amelyekkel férje kísérte az áldozatot.²⁶

²³ Hermés, Hekaté és Apollón Agyeiush szobraihoz l. Thukydides 6,27; Andokides 1,61–62; Ps-Plut. *Vit. dec. orat.* 835b; Aristophanés *Vesp.* 804; 875; Aristophanés *Lysistr.* 64; Aischylos *Agam.* 1080–1081; Sophoklés fr. 370; Euripidés *Phoen.* 631. Az *oikos* vallásosságához l. Parker (2005) 19; Chr. Faraone, *Household Religion in Ancient Greece*, ill. D. Boedeker, *Family Matters. Domestic Religion in Classical Greece*, in: J. Bodel – S. M. Olyan (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity*, Oxford, 2008, 210–228; 229–247; Burkert (2011) 241. Az attikai votív reliefekhez l. F. Van Straten, *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden – New York – Köln, 1995, 58–100.

²⁴ Isaïos 8,15–17.

²⁵ Aristophanés *Acharn.* 242–265.

²⁶ Xen. *Oeconom.* 7,8.

A vallási nevelésnek egy második lehetséges helyszíne a gymnasion volt. Forrásaink szerint számos görög polis rendelkezett gymnasionokkal, amelyek iskolaként, az ifjak gyakorlatozásának, nevelésének, szocializációjának a helyszínéként funkcionáltak. Az olyan tragikus híradások, mint Hérodotosé, aki a chiosiak iskolájának összeomlásáról és benne 119 fiatal haláláról, vagy Thukydidésé, aki a mykaléssosi iskolában a thrákok által elkövetett vérfürdőről tudósít, azt mutatják, hogy a polis intézményei között már a klasszikus korban számolnunk kell gymnasionokkal.²⁷

Nem szabad elfelejteni, hogy a gymnasion sok esetben egy kultusz-hely közelében, vagy akár egy szentélykörzeten belül jött létre. A gymnasionnak voltak védőistenei, pl. Hermés, Héraklés, vagy a Múzsák, akiknek szentélye/héróonja a gymnasion mellett állhatott.²⁸ Plutarchostól tudjuk, hogy Syrakusaiban a híres politikus, Timoleón sírját oszlopcsarnokkal, majd gymnasionnal veszik körbe a város lakói és azt Timoleónteionnak nevezik el.²⁹ Knidoson Antigonos hérós szentélykörzetében építenek gymnasiont, egyéb kultuszépületekkel, fürdővel, Pan-szoborral együtt, míg a római kori Milétosban a héróon egy palaistrában kapott helyet.³⁰

Talán ismertebb, hogy Athénban Akadémos/Hekadémos hérós ligetében tanít Platón, ahol a névadó hérós kultushelye mellett egy gymnasion is található. Itt, továbbá az athéni Lykeionnak és a Kynosarges tornacsarnoknak a területén különböző istenek/hérosok szentélyei jöttek létre. Mindhárom athéni gymnasiont használták a Kr. e. 5. század végén, sőt az Akadémos ligetében található gymnasion már a Kr. e. 6. században működik, amint azt Peisistratos barátjának,

²⁷ Hérodotos 6,27; Thukydidés 7,29; vö. Pausanias 6,9,6.

²⁸ Hermés és a sport/gymnasion kapcsolatához l. H. Herter, Hermes. Ursprung und Wesen eines griechischen Gottes, *Rheinisches Museum für Philologie* 119, 1976, 228–230. Hermés kultikus jelzői (Agónios, Enagónios), a Héraklés hőstetteiről szóló mítoszok, valamint gyermekek és ifjak (*paides*, *paidiskoi*, *ephéboi*, *neoi*) Hermésnek és Héraklésnek tett felajánlásai jelzik, hogy mindketten elemi módon kötődnek a gymnasionhoz/palaistrához, a versengés különböző formáihoz. Hermés és Héraklés agonisztikus kontextusban: Pindaros *Nem.* 10,51–53. Hermés szobra állt egy gymnasion mellett a lakóniai Lasban (Pausanias 3,24,7).

²⁹ Plut. *Timoleon* 39.

³⁰ Nilsson (1955) II, 59–60.

Charmosnak az Erös tiszteletére történő oltáralapítása jelzi.³¹ Sophoklés-scholionok is hangsúlyozzák, hogy az Akadémós ligetében található gymnasionban – az Erös-oltár mellett – Athéné szentélyel, Zeus Kataibatés/Morios, Héraklés, a Múzsák és Hermés pedig oltárral rendelkezett, míg Prométheusnak és Héphaistosnak szobrai és oltárai álltak a tornacsarnok területén, ahonnan a fáklyás futás indult.³²

A gymnasion rendelkezett saját ünnepekkel, áldozatokkal, pl. a legtöbb gymnasionban megülték az ún. Hermaia ünnepét: a Kr. e. 410 utáni athéni törvényrevízióban résztvevő Nikomachos, aki az új athéni áldozati kalendárium összeállításával lett megbízva, mindenesetre említi a Hermaiát számos más athéni ünnep között, Platón *Lysis* c. dialógusa pedig egy Hermaia kontextusában játszódik, ahogy Aischinés is utal az ünnepre egyik szónoklatában a tornacsarnokokról szólva.³³

A Hermaia ünnepével és az ennek keretében megtartott fáklyás futóverseny említésével számos athéni feliraton találkozunk a hellénisztikus korban, ahogy Hermaiára a beroiai gymnasion igen részletes kultikus előírása is utal. Másutt a gymnasion áldozati kalendáriumáról, vagy a gymnasion inventáriumában található istenszobrokról olvasunk: ez is mutatja, hogy a gymnasion működésének a fi-

³¹ Athénaios 609c; Pausanias 1,30,1–2; Plut. *Solon* 1. Akadémós ligetéhez l. A. Caruso, A New Athenian Gymnasium from the 4th Century BC?, in: U. Mania – M. Trümper (eds.), *Development of Gymnasia and Graeco-Roman Cityscapes*, Berlin, 2019, 197–214. A Lykeionhoz l. M. Jameson, Apollo Lykeios in Athens, in: Uő., *Cults and Rites in Ancient Greece. Essays on Religion and Society*, Cambridge, 2014, 41–61. A Kynosarges gymnasionhoz l. Plutarchos *Themistocles* 1. Théseus héraonja és a ptolemaiói gymnasion közelségét hangsúlyozza Plutarchos (*Theseus* 36) és Pausanias (1,17,2). A gymnasionok vallási jelentőségéhez l. még Chr. Sourvinou-Inwood, Early Sanctuaries, the Eight Century and Ritual Space. Fragments of a Discourse, in: N. Marinatos – R. Hägg (eds.), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, London – New York, 1995, 9.

³² Sophoklés *OC* 56; 705. Vö. Caruso (2019) 199. A témában l. még J. Travlos, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, New York, 1980, 42–43. Abydosban és Kassandreiában meteoriköveket tiszteltek a gymnasionokban, míg Megarában egy kisméretű, piramis alakú követ. Ehhez l. Plinius *NH* 2,150, ill. Pausanias 1,44,2; vö. 1,42,2.

³³ Nikomachoszhoz l. Lysias 30. beszédét; Platón *Lysis* 206c – 207a; 207d; Aischinés 1,10; a gymnasionokhoz l. Nilsson (1955) II, 58–60; Parker (2005) 249–252.

zikai-katonai, olykor szellemi/intellektuális aspektusai mellett egyértelműen voltak vallási vonatkozásai is.³⁴ Talán nem túlzás kijelenteni, hogy a gymnasionokban az elsők között történhetett meg, hogy a *thyein* (áldozni) ige alanyai serdülő ifjak voltak: a családi környezet után itt kerülhettek legközelebb kapcsolatba a vallással és sajátíthatták el annak praktikus oldalát, illetve a megfelelő viselkedést az egyes rituálék közben.

A 18 éves athéni ifjú már ephébosként jelenik meg forrásainkban: az *ephebia* hivatalos formában a Kr. e. 330-as években jött létre Athénban egy bizonyos Epikratés reformjainak a hatására, azonban nem zárható ki, hogy korábban is létezett az elit családok fiai számára valamiféle állami (katonai) nevelés. Ám a 330-as évektől a polis már bizonyosan hangsúlyt helyezett az ifjak nevelésére, amelynek a vallási elemek, az istentisztelet bizonyos formái is részét képezték.³⁵ Az athéni politikai-társadalmi kérdésekben mérvadó, Aristotelés neve alatt fennmaradt *Athéni állam* ugyanis utal rá, hogy a felügyelők, miután összegyűjtötték az ephébosokat, körbevitték őket Attikában, hogy megismerkedjenek a szentélyekkel: így tanulták meg az athéni ifjak – amint azt az ephébosi eskü közli –, hogy amit védenek, az nemcsak föld, olajfa és szőlőültetvény, hanem egyben szent föld is, amely az istenek tulajdonában áll. Ráadásul azt is tudjuk, hogy az ephébosok feliratos formában fennmaradt esküjében, amelyet Aglauros (Agrauros) szentélyében tettek le, számos isten neve mellett a szent és profán dolgok (*hyper hierón kai hosión*), valamint az ősi vallás (*hiera ta patria*) védelmére vonatkozó ígéret is szerepelt.³⁶

³⁴ Az athéni Hermaiához l. *IG* II² 895,5 (Kr. e. 188/7); 2971 (Kr. e. 250); 2980 (Kr. e. 2. sz.). A beroiai gymnasionhoz l. *SEG* 27, 261 (Kr. e. 180 körül; a Hermaiához l. a felirat 45–87. sorát); a salamisi gymnasion működéséhez l. *IG* II² 1227 (Kr. e. 131/130); az athéni Ptolemaionhoz l. Pausanias 1,17,2; az athéni inventáriumhoz l. *SEG* 26,139 (Kr. e. 170–135 között). Egy chersonésosi *lex sacra* is említi a Hermaia ünnepeit a gymnasion vonatkozásában: *SEG* 46,923 (Kr. e. 2. sz. közepe). A témában vö. Lupu (2009) 263; 269–270.

³⁵ Harpokration s.v. Epikratés = Lykurgos fr. 5,3. Vö. J. L. Friend, *The Athenian Ephebeia in the Fourth Century*, Leiden – Boston, 2019, 34–57; Garland (2013) 213–214. Vö. *CIG* 3059 (Teós; Kr. e. 2. sz.): a polis gyereknevelésre vonatkozó törvénye, amely kimondja, hogy a tanárok évi fizetése 500–600 drachma legyen.

³⁶ *AP* 42,3; az ephébosok esküjükben Aglauros, Hestia, Enyó, Enyalios, Arés, Athéné Areia, Zeus, Thalló, Auxó, Hégemoné, Héraklés mellett a határookra, ill. az olajfa- és

Az ephébosok integrálását a polispolgárok közösségébe a vallási ünnepeken, felvonulásokon, ünnepi menetekben való részvétel is megkönnyítette: az athéni feliratos anyag alapján ephébosokkal a Panathénaiá, a városi és a peiraieusi Dionysia, a Prométheia, a Héphaistia, a Proérosia, Óschophoria, illetve egyéb kisebb fesztiválok (Aianteia, fölvonulás Artemis Agrotera tiszteletére, Diisoteria, Epitaphia, Galaxia, fölvonulás a Nagy Istenek tiszteletére, Klématis, Plyntéria) programjában találkozzunk.³⁷

Az imént említett ünnepekre és az ephébosok részvételére vonatkozóan elsősorban a hellénisztikus kori feliratos anyagra támaszkodhatunk, nem véletlen, hogy a téma egyik kutatója valóságos „ifjúsági mozgalomról” beszél a vallás terén a hellénisztikus kori Athénban.³⁸ A Kr. e. 3. századtól kezdve a feliratok egyértelműen jelzik, hogy az ephébosok Athénban több ünnepen is segédkeztek az áldozatban, pl. fölemelték az áldozati állatot, így megkönnyítendő a torok átvágását. Efféle rituális aktus említésével többek között az eleusisi ünnepek kontextusában találkozunk.³⁹ Hogy az állat fölemelése nemcsak hellénisztikus kori szokás, azt Euripidész alapján látjuk, aki a *Helené* c. tragédiájában éppen egy ilyen áldozatról szólva jelenti ki, hogy a görögök szokása ifjú vállakra helyezni az áldozati állatot.⁴⁰ Az ún. kezdőáldozatok, az *eisitéria/eisitétéria* is sok esetben az ephébosok hatáskörébe tartoztak, a salamisi ütközetre emlékező hajócsatát is ephébosok vívták meg évről-évre Munichianál, illetve közösségileg

szőlőültetvényekre is megesküdtek: P. J. Rhodes – R. Osborne, *Greek Historical Inscriptions*. 404–323 BC, Oxford, 2003, 440–448 (nr. 88); Lykurgos *In Leocratem* 75–76; Démosthenés 19,303; Plutarchos *Alcibiades* 15; Pollux 8,105; Stobaios 43,48. Aglauros szentélyéhez l. Démosthenés 19,303. Vö. P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford, 1981, 505–507; Friend (2019) 18–20.

³⁷ Vö. Parker (2005) 456–487. Pindaros fr. 6c említi ifjak futóversenyét az Óschophoria ünnepén.

³⁸ J. D. Mikalson, *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley – Los Angeles – London, 1998, 292–293.

³⁹ *IG* II² 1006, 9–10; 78–79; *IG* II² 1008, 8–9; *IG* II² 1011, 8; *IG* II² 1028, 10–11; *IG* II² 1029, 9; 16–17. További példákhoz l. Eur. *Electra* 813–4: a szolgák emelik föl az áldozati állatot; vö. Eur. *Helene* 1559–1564; Theophrastos *Char.* 27. A témában l. Van Straten (1995) 109–113.

⁴⁰ Eur. *Helene* 1560–64: „Ἵπέρσαντες Ἰλίου πόλιν, οὐχ εἴ ἀναρπάσαντες Ἑλλήνων νόμοι νεανίαις ὦμοισι ταύρειον δέμας ἐς πρῶϊραν ἐμβαλεῖτε.”

áldoztak a gyermeknevelő isteneknek, Marathónban pedig az athéni hősök *polyandreion*ját koszorúzták meg és mutattak be halotti áldozatot. Az ephébosok növekvő hellénisztikus szerepét számos további felirat jelzi.⁴¹

Az áldozat, a libáció, az ima, a különféle rituális gesztusok megfigyelése és elsajátítása ezeken az ünnepeken valósulhatott meg, az ifjakat kísérő, athéniaiak által kijelölt tisztségviselők, a *sóphronistés*ek és *kosmétés*ek felügyeletével. Nem zárható ki az sem, hogy az athéni ephébosok számára a filozófusok előadásainak a látogatása is elő volt írva a számos másféle tudás elsajátítása mellett, ahogy erről egy Kr. e. 122/121-re datálható ephébos-felirat tudósít.⁴² Az epigráfiai anyag tehát azt sugallja, hogy az athéni ephébosokat tudatosan készítették arra, hogy felnőttként akár családi körben, akár az egyéb társadalmi, de egyúttal kultikus közösségek alkalmain, a genosok, phratriák, phylék ünnepein, kultuszaiban részt kell majd venniük és ott adott esetben áldozatot kell bemutatniuk (ne feledjük, hogy az athéni polgár családja mellett számos más társadalmi formáció tagja, amelyek egyúttal kultikus-vallási közösségként is értelmezhetők). Az ephébosok vallási szerepe mutatja, hogy ünnepeken való részvételük a vallási nevelés nem elhanyagolható részét képezte.

Az iménti gondolatmenet, a családi, gymnasionbeli, illetve az ephébos-státusszal együtt járó vallási praxis tükrében válik érthetővé az az elsöre furcsának ható fogalom, amit az előadás bevezetőjében tárgyaltunk, miszerint a vallást *kata ta patria/kata ta nomizomena*, tehát az ősi/atyai hagyományok figyelembevételével kell továbbörökíteni és elsajátítani. A gyermekek, ifjak jelen voltak számos vallási eseményen és ezzel megtanulták a vallás különféle aspektusait, a helyes áldozatot, imát, a viselkedést, az istenekhez fűződő viszonyulás sokféle módozatát. Nem véletlen, hogy azok az athéni feliratok, amelyek az ephébosok kitüntetésével foglalkoznak, számos esetben hangsúlyozzák, hogy az ephébosok az atyai hagyományok, a törvények, vagy

⁴¹ IG II² 1011,5 – *eisitétéria*; IG II² 1006, 29 – *naumachia*; IG II² 1039, 58 – ephébosok áldozata Athéné Poliasnak, Kurotrophosnak és Pandrososnak; ephébosok marathóni áldozata – IG II² 1006, 69; vö. SEG 29, 116.

⁴² IG II² 1006, 19–20.

a démos határozatai szerint mutatták be áldozataikat, tisztelték az isteneket, vettek részt a különböző fölvonulásokon.⁴³ Egy a Kr. e. 80-as évekre datálható athéni felirat, ephébosokat kitüntető határozat még magasztosabban fogalmaz: „ἀπὸ τῆς πρώτης ἡλικίας ἐν τεῖ [τ]ε [περὶ τὰς θυ]σία[ς καὶ τὰς πομπὰ]ς ἐπιμελείαι τὸ τεταγμένον ποιού]μενοι καὶ τυγχάνοντες τῆς περὶ ταῦτα τιμ[ῆς ἐν] τοῖς τ[ῆς πόλεως] ἐθισμοῖς ἀναστρ[αφῶσιν.”⁴⁴

A görög polisok a gyermekek szocializációja, felnőtt társadalomba való szimbolikus befogadása okán számos ünnepen, (átmeneti/serdülő-) rituáléban való részvételt irányoztak elő: efféle ünnepekkel Hellas-szerte találkozunk az archaikus korszaktól kezdve a késő antikvitásig. Ezek áttekintése természetesen szétfeszítené jelen előadás kereteit, így pusztán a mögöttük meghúzódó logikát érdemes rögzíteni: a gyermek a valláson keresztül válhatott a polis teljes értékű tagjává, rituális szerepek eljátszásával, feladatok ellátásával, amiket a polis rótt ki rá. A vallási nevelés így nem pusztán családi körben, vagy a gymnasionokban, valósulhatott meg, hanem – kézenfekvő módon – a polis olyan ünnepein is, amelyeken gyermekek, serdülők, ifjak jelenlétével kell számolnunk.⁴⁵ A gyermekek rendszeres vallási szerep-

⁴³ Lásd pl. *IG* II² 1006, 6–9; 57–58; *IG* II² 1028, 73; *IG* II² 1078, 10–11 (*I. Eleusis* 638); *IG* II² 1079, 2–4. Az ephébosok vallási szerepéhez l. Nilsson (1950) II, 60–64; Parker (2005) 180; 183; 210. Az ephébosok kitüntetéséhez l. Mikalson (1998) 242–249.

⁴⁴ *IG* II² 1039, 26–28.

⁴⁵ Az athéni ünnepi kalendáriumnak fontos részét képezte pl. az Apaturia ünnepe, ahol a serdülő, kb. 16 éves ifjak rituális hajvágásával találkozunk. Amiképpen tehát az ifjú hátrahagyja a gyermekkort, úgy válik meg hosszú fűrtjeitől is, ennek az átmenetnek pedig az athéniaiak, sok más görög polishoz hasonlóan, rituális jelleget kölcsönöztek. Ugyanezen az ünnepen mutatták be a 3 éves kisgyermeket szülei a phratría tagjainak. Az Apaturiához l. Garland (2013) 213. A február-március táján megült, tavaszváró és az újbor fogyasztásához kötődő Anthestéria ünnep második napján, a Choes rituáléja során a család tagjai egy asztalnál ülve együtt ittak, felnőttek, gyermekek, sőt még a rabszolgák is. A Choes a születés utáni következő fontos esemény volt a gyermek életében. Ehhez l. *IG* II² 1368,130 (a felirat szerint a Choest követi az ephébeia, az esküvő, majd a polgárjog megszerzése). Az athéni kalendárium tehát a gyermekek részvételével megült ünnepek révén vallási nevelési célt látott el, amely a legfiatalabb korosztály vallási szocializációjának az előmozdítója volt. Az Anthestériához l. E. Simon, *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, Madison, 1983, 92–99;

vállalása az *eusebeia*, azaz az istenekkel, illetve a családdal, hazával/közösséggel szemben kialakított megfelelő viszonyulás fönntartásához is hozzájárult.⁴⁶

Nyilvánvaló a pedagógiai célzat, amikor a polis intenzív rituális performanszok elvégzését, bemutatását írja elő gyermekek számára, pl. azt, hogy a megszokott ünnepeken, serdülő-rituálékon felül a gyermekek/ifjak vegyenek részt egyes istenek kultuszaiban, különféle rituális cselekményeket hajtsanak végre, táncoljanak, himnuszt vagy kardalokat énekeljenek. Erre találunk példát a kis-ázsiai Stratonikeia epigráfiai anyagában: egy a Kr. e. 2. századra datálható felirat szerint a város Zeus és Hekaté tiszteletére új rituálét vezetett be. Ennek értelmében napi jelleggel egy 30 fiúból álló karnak kellett himnuszt énekelnie az istenek tiszteletére a stratonikeiai *buleutérion* előtt, a karvezetést pedig a határozatot betérjesztő és minden nap új himnuszt szerző Sósandrosnak kellett ellátnia.⁴⁷

Nem tudjuk, hogy a szokás meddig állt fenn, mindenesetre, aki gyermekként részt vett efféle kórusokban és napi rendszerességgel énekelte a különböző himnuszokat, az mindenképpen életre szóló élményben és tapasztalatban részesült arra vonatkozóan, hogy miképpen is kell az isteneket himnikus szöveggel, kartáncsal, különböző rituális

Burkert (2011) 359; Garland (2013) 212. A lányok vallási szocializációjához I. Aristophanés *Lysistraté* 640–647. Bizonyos esetekben a társadalmi különbségek a vallási kultúra egyes szféráihoz, intézményeihez való hozzájutást korlátozhatták: egyes rituálékban, ünnepeken ugyanis csak a társadalom felsőbb csoportjai vehettek részt. Egyes kutatók ilyen ünnepnek tartják az Attika-szerte elterjedt Arkteia-rituálékot, amelyekben – eszerint – csak az athéni arisztokrata családok vehettek részt. A témában I. Chr. Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls' Transitions. Aspects of the Arkteia and Age Representation in Attic Iconography*, Athén, 1988; Uő., *Ancient Rites and Modern Constructs: On the Brauronian Bears Again*, *BICS* 37, 1990, 1–14. Erika Simon úgy véli, hogy az Attika-szerte talált, Arkteia-rituáléhoz kötődő fogadalmi tárgyak (*krateriskoi*) nagy száma alapján minden athéni lány részvételével számolnunk kell e rituálé során. Ehhez I. Simon (1983) 86. Az Arréphoriában sem vehetett részt minden athéni hajadon: Simon (1983) 38–46; Garland (2013) 216.

⁴⁶ A szülő-gyermek viszony szép bemutatását olvassuk Xenophónnál (*Mem.* 2,2) Sókratész és idősebb fia, Lamproklész beszélgetése során.

⁴⁷ *I.Stratonikeia* 1101 = *LSAM* 69; vö. A. Chaniotis, *Staging and Feeling the Presence of God: Emotion and Theatricality in Religious Celebrations in the Roman East*, in L. Bricault – C. Bonnet (eds.), *Panthée. Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, 2013, 181–182.

gesztusokkal tisztelni. Ephesosban is érvényben volt efféle szokás Augustus tiszteletére: egy Kr. u. 44-re datálható határozat, amely az ephesosi Artemision felújításáról rendelkezik, kiköti, hogy a himnuszokat előadó ephébosok fizetség nélkül teljesítsék kötelességüket, mert ez óriási kiadást jelent a város számára.⁴⁸

Az intenzív jelenlét ünnepeken, rituálékban, kultuszokban, amint azt a fenti stratonikeiai vagy ephesosi felirat is sugallja, pozitívan hatott a gyermek/ifjú/felnőtt vallási nevelésére. Ezt alátámasztandó érdeemes röviden utalni az athéni Nagy Dionysia ünnepére, amelyen a Kr. e. 6. század végétől egészen a császárkorig évről-évre megrendezték a dithyrambos-karok versenyét. Ezek az 50 fős *chorosok* phylénként kerültek kiállításra két életkori csoportban, fiúk és férfiak részvételével. Ha egy gyors számítást végzünk, akkor évente – nem számítva a tragikus és komikus karokban táncoló polgárok ehhez képest elenyésző számát –, csak a dithyrambos-karokban 1000 felnőtt polgár és gyermek vett részt kartáncosként, azaz a Kr. e. 5. században a 30–40 ezer fő közé tehető athéni polgárság jelentős hányada megtapasztalta a kartánc örömet és azt a discóséget, amely a karverseny megnyerését követően phyléjét övezte.⁴⁹ A *choreia*/kartánc alapvető pedagógiai célt hordozott magában és az az athéni polgári identitás egyik sarokköveként értékelhető: nem véletlen, hogy az athéni polgárok döntő hányada életében legalább egyszer táncolt valamilyen *chorosban* a Dionysos-színházban, akár tragédiában, akár komédiában, akár phyléje dithyrambos-előadása keretében.⁵⁰

⁴⁸ *I.Ephesos* 17–18.

⁴⁹ A dithyrambos-karok közötti verseny jelentőségéhez, társadalmi beágyazottságához l. P. Wilson, *The Athenian Institution of the Khoregia. The Chorus, the City, and the Stage*, Cambridge, 2000. A témában l. még a Pécsi Egyetemen működő NKFIH K-125518 számú, „Dithyrambos. A görög ünnep- és dalkultúra próteusi műfaja a töredékek, feliratok és ábrázolások tükrében” című kutatási programot, amely többek között a dithyrambos műfajának politikai és társadalmi jelentőségével is foglalkozik.

⁵⁰ A fiúk kartánc révén megvalósuló vallási szocializációjához nemcsak a Nagy Dionysia, hanem más ünnepek is hozzájárultak, így pl. a Thargélia, a Héphaestia, a Prométhia, ahol szintén számolnunk kell fiú-chorosok jelenlétével. Ehhez l. *AP* 56,3; Antiphon 6,11; *IG* II² 1138,11. A Nagy Dionysiahoz l. A. W. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford, 1968; Uő., *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, Oxford, 1962; S. Goldhill; The Great Dionysia and Civic Ideology, *Journal of Hellenic Studies* 107, 1987, 58–76; Chr. Sourvinou-Inwood, Something to Do With

A kartánc jól ismert intézménye volt az athéni dal- és színházi kultúrának. Azt azonban nem igazán szoktuk hangsúlyozni, hogy a kar betanítása, a zene, a mozgás, a gesztusok, (amit összefoglalóan nem véletlenül koreográfiaként, a *choros* lerajzolásaként nevezünk meg), sőt a kardal szövegének/cselekményének az elsajátítása több hónapnyi időt vett igénybe, amelynek során a költő és a *chorodidaskalos* mellett a *choreutés*ek a *chorégos* – tulajdonképpen a föllépést finanszírozó, a kartáncosoknak gyakran a saját házában szállást és ellátást biztosító szponzor/producer – irányítása alatt álltak, összezárván, intenzív kapcsolatban egymással, a zenével, a mozgással, de egyúttal az előadandó mítosz cselekményével is.⁵¹

A *choreutés* tehát nemcsak a táncot, a megfelelő mozdulatokat tanulja meg a fölkészülési időszak során, hanem a bemutatandó mítoszt is, amelynek az előadásában részt vesz. Továbbá, a Dionysos-színházban azokkal a mítoszokkal is megismerkedik, amelyeket a rivális *choros*ok adnak elő, gyakran ugyanazt a történetet, kisebb-nagyobb eltérésekkel, más szemszögből, más koreográfiával.

A *choros*ok a mítoszt dramatikus és nem narratív formában tanulják meg. Ez viszont azt is jelenti, hogy a vallás elsajátítása reflexív módon történik: a *choreutés* maga is elgondolkodhatott a mítosz tartalmán, a költői földolgozás minőségén, és tudatosíthatta magában, hogy ugyanannak a Dionysos-ünnepnek a keretében ugyanazt a mítoszt akár egészen eltérő változatban is elő lehetett adni. A kar tagjai tehát megtanulták azt, amivel kezdtük az előadást: a görög vallásnak nincsen kánonja, dogmatikája, egyháza, amely a mítoszok ortodox változatának az előadását, megtanulását írná elő.

A dithyrambos-költők, a tragédia- és komédiaírók ugyanis nem vallási tanítók, amit előadtnak kardalaikban, drámáikban, az nem vallási kánon, hanem egy sajátos látásmód vallásról, az emberek isten(ek)hez fűződő kapcsolatáról, az ember helyéről az istenek uralta *kosmos*ban. A drámaelőadások közönsége sok esetben azzal a tudattal

Athens: Tragedy and Ritual, in: R. Osborne – S. Hornblower (eds.), *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford, 1994, 269–290; Uő., *Tragedy and Athenian Religion*, New York – Oxford, 2003, 67–140. Gyermekek szerepéhez az ünnepen I. Garland (2013) 219–220.

⁵¹ A chorégiához I. Wilson 2000; valamint P. Wilson, Leading the Tragic Choros, in: Chr. Pelling (ed.), *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford, 2001, 81–108.

mehetett haza a színházból, hogy amit Euripidéstől láttak, azt néhány évtizeddel korábban Aischylos még egészen másképpen adatta elő, máshova helyezte a hangsúlyokat, máshogy vezette a cselekményt, másképpen festette meg az ember és az isteni szféra kapcsolatát. De a dráma szereplői is hordozhattak pedagógiai célt vallási szempontból: sorsuk, tetteik, istenekhez való viszonyulásuk és ennek következményei mind-mind olyan elemek voltak, amelyek hatással lehettek az egyén vallási szocializációjára, arra, hogy mit gondoltak istenekről, rituálékról, a vallás hasznáról stb.

A drámaíró joggal föltételezhette, hogy közönsége alapvetően ismeri azokat a vallási rituálékat, amelyek a dráma cselekményében helyet kaphattak: pl. a néző Aischylos *Eumenisek* c. tragédiájában a Semnai Theai/Eumenisek kultuszának a megalapításával szembesül a mitikus múltban Orestés és az Atreidák történetének a keretében, egy olyan kultusz létrehozásával, amelyet a közönség, azaz az athéni polgárok nem messze a színháztól, az Akropolisz aljában elhelyezkedő Areiospagos oldalában akár napi rendszerességgel is látogathattak.⁵²

A drámaíró számíthatott rá, hogy amit a polgár lát a színpadon, azt már korábban egy-egy polis-ünnep keretében átélte, megtapasztalta, szemlélte. Ez a jelenség az, amit az intertextualitás mintájára interritualitásnak lehetne nevezni.⁵³ A költő, rendező színpadra állíthatta a hagyományos áldozatot, amit a polgár megszokott a polis ünnepein és mindazt, ami ezzel járt, vagy kiforgathatta azt, áthághatta azokat az elvárásokat, amelyek a színházba beülő polgárt előzetesen jellemezték: Aischylos így alkalmaz az *Orestei*ában olyan nyelvezetet, *terminus technicus*okat, amelyek egy hagyományos áldozatot idéznek föl, jóllehet látva/ismerve a cselekményt, szembetűnő, hogy az áldozati

⁵² Vö. A. Lardinois, Greek Myths for Athenian Rituals: Rituals and Politics in Aeschylus' *Eumenides* and Sophocles' *Oedipus Coloneus*, *GRBS* 33, 1992, 313–327; A. H. Sommerstein, *Aeschylus. Eumenides*, Cambridge, 1989, 9–12; tragédia és vallás kapcsolatához I. R. Parker, Gods Cruel and Kind: Tragic and Civic Theology, in: Pelling (2001) 143–160; Ch. Sourvinou-Inwood, Tragedy and Religion. Constructs and Readings, in: Pelling (2001) 161–186.

⁵³ Auffarth (2012) 49.

nyelvezet minden esetben halandók meggyilkolására/föláldozására és az azt követő torz halotti torra, lakomára vonatkozik.⁵⁴

Ugyanakkor a színpadon bemutatott áldozati cselekmény, ima, libáció, jóslás, vagy a közben tanúsított viselkedési formák szintén olyan pedagógiai eszközök lehettek, amelyek az athéni polgárok és a színházba velük tartó gyermekeik vallási nevelését, a vallási tudásanyag továbbörökítését könnyíthették meg. A vallási nevelés ilyen módon felnőtt korban is folytatódik: a polgár részt vesz közössége ünnepi alkalmain, látja a drámai előadásokat, a bennük helyet kapó rituálékat és ő maga is végrehajt efféléket. Xenophón nem véletlenül büszkélkedik el azzal, hogy az áldozatban és a jóslásban nagyfokú jártasságot szerzett, mert mindig jelen volt ezeknél, így a jós Silanos nem volt képes átvérni őt.⁵⁵

Zárásul: a fentiek mutatják, hogy a görög vallás dogmatika, hitvallás, kánon és ezt közvetítő egyházi intézményrendszer híján is képes volt nevelő funkciót magában hordozni. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy előírások, szabályok nélkül a polispolgár egyéni felelősségén is múlt, hogy mennyiben vett részt mind ő maga, mind családja a polis által biztosított vallási szocializációban, hányszor ment el a polis ünnepeire, színházba, odaengedte-e gyermekét az otthoni áldozatokhoz, elengedte-e a gymnasionba. A vallási nevelés problematikája, természetes része mai közgondolkodásunknak, akár élünk a valláson keresztül kifejezhető pedagógia eszközeivel, akár nem. Egy olyan társadalomban azonban, mint amilyen a görög is volt, ahol a vallás a társadalmi érintkezés és tapasztalás minden szférájában jelenlévő és abba beágyazott tudást jelentett, nem merülhetett föl, hogy az ember nélkülözze a vallás nevelő funkcióját, vagy azt, hogy az istenekkel szemben valamilyen viszonyulást alakítson ki és ezt gyermekei szá-

⁵⁴ F. Zeitlin, *The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' Oresteia*, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 96, 1965, 463–508.

⁵⁵ Xen. *Anab.* 5,6,29.

mára is közvetítse. Persze – a nagy számok törvénye alapján – előfordulhatott, hogy valaki mégis ezzel ellentétesen cselekedett: ezekről azonban forrásaink meglehetősen szűkszavúan nyilatkoznak.⁵⁶

⁵⁶ Vajon a vallásról gondolkodó, az antikvitásban istentagadóként értékelt vagy akár *asebeia*- (istentelenségi) perbe fogott filozófusok gyermekei milyen vallási nevelésben részesültek? Vö. J. Bremmer, *Atheism in Antiquity*, in: M. Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge, 2007, 11–26. Sókratész és fia, Lamproklész beszélgetéséhez l. Xenophón *Mem.* 2,2 (amely a hagyományos, szülőket megillető tisztelet szép összefoglalása, ld. 46. lábjegyzet). Igaz az, amit Augustinus állít, hogy a filozófusok ugyan vitatkoznak az istenekről, az istenek természetéről, számáról, de mégis ugyanazokba a templomokba mennek el, ugyanazokban a kultuszokban vesznek részt? Ehhez l. Augustinus *De vera religione* 2.