

LINDNER GYULA

Vallás, politika és jog összefonódása egy Kr.e. 4. századi attikai feliraton

Religion, Politics and Law in an Attic Inscription

The article aims to shed light on the complex issues of polis-religion in Classical Athens through the example of a 4th century ritual norm from Attica. According to the inscription, the priest of Apollo Erithaseos is responsible for the trees in the sanctuary, but can only impose fines on the transgressors with polis authorities (*archon basileus, bule*). The priest is acting according to the decisions of the council and the popular assembly, and he is required to report the violations to the magistrates, while it seems that the god/Apollo is entirely absent from the administration and maintenance of his own cult. The inscription shows how religion, politics, and law can relate to each other in a culture, where religion does not exist as a separate sphere of society.



Apollón Erithaseos szentélykörzetének a működésével foglalkozik az a Kr.e. 4. század végén keletkezett attikai felirat, amely az alábbi gondolatmenet alapját képezi.¹ A feliraton a kultuszhely papja beszél a saját, a démostársai (azaz saját

¹ „ὁ ἱερεὺς τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Ἐριθασέου π[ρ]οαγορεύει καὶ ἀπαγορεύει ὑπέρ τε ἑαυτ[οῦ] καὶ τῶν δημ[ο]τῶν καὶ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων [...] ἂν μὲν δοῦλος εἴ ὁ λη[φ]θῆις, μαστιγῶ[σ]ται πεντήκοντα πληγὰς καὶ παραδώσει [α]ὐτὸν καὶ τοῦ δεσπότη τοῦνομα ὁ ἱερεὺς [τ]ῶι βασιλεῖ καὶ τεῖ βουλευεῖ κατὰ τὸ ψήφισμα τῆς βουλῆς καὶ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων. ἂν δὲ ἐλεύθερος εἴ, θωάσει αὐτὸν ὁ ἱερεὺς [ς] μετὰ τοῦ δημάρχου πεντήκοντα δραχμαῖς καὶ παραδώσει τοῦνομα αὐτοῦ τῶι βασιλεῖ καὶ τεῖ βουλευεῖ κατὰ τὸ ψήφισμα τῆς βου[λ]ῆς καὶ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων.” – IG II² 1362 = LSCG 37. A felirat az attikai Eupyrídai démosában került elő, a mai Kamatero területén (Kamatero Athén egyik elővárosa), de hogy honnan került oda, nem világos (kis mérete miatt – 21,5x31,5x6 cm – akár oda is vihették). Ma az Athéni Epigráfiai

lakóhelye, települése polgárai)² és az athéni nép nevében a szentélykörzet fáinak védelmében: tiltása szerint nem szabad fát vágni, sem fát, leveles ágat, vagy száraz gallyat gyűjteni a szentélykörzet területén, és az összegyűjtött ágakat sem lehet onnan kivinni. Ha valaki megszegi a rendelkezést, szabad emberként pénzbüntetést, rabszolgaként testi fenyítést, 50 korbácsütést kockáztat. A pap köteles jelenteni a kihágást elkövető személy nevét – rabszolga esetén az illető gazdáját is – a hatóságoknak, az archón basileusnak és a bulénak, amint azt az athéni népgyűlés korábbi határozata megszabta.³

A feliratot kutatói konszenzus alapján az ún. *lex sacrák*, szent törvények közé soroljuk. Ezek a szövegek a szó klasszikus értelmében ugyan sem szentnek, sem törvénynek nem minősülnek és a legtöbb ide tartozó felirat sem nevezi magát így, a kutatás – a kritikus hangok és alternatív javaslatok ellenére (rituális norma, kultuszszabály, rituális/kultikus előírás) – mégis használja a 19. század végén meghonosodott elnevezést.⁴ *Lex sacrák*nak sokféle feliratot tartanak: törvény (*nomos*) vagy népgyűlési határozat (*pséphisma*), polisok közötti szerződés, jóslat, egy-egy kultusz egyéni alapítására vonatkozó felirat, kultuszközösségek (*thiasos*; *eranos*; *orgeón*) vagy papi testületek egy-egy kultuszhely működését érintő rendelkezései, ünnepi-áldozati naptárak egyaránt ebbe a kategóriába sorolhatók.⁵

Múzeumban őrzik (leltári száma: EM 7990). Apollón mellékneve (Erithaseos) máshonnan nem ismert, egyedül Hézychios utal rá (E 5833, s.v. Erithaseus: Ἀπόλλων ἐν τῇ Ἀρτικῇ). A felirat a Hegyi Dolores szerkesztette *Görög Vallástörténeti Chrestomathiában* is olvasható Sarkady János fordításában (20. oldal). A felirathoz l. Gubbiotti 2019. 93–108. Az alábbiakban az évszámok Kr.e. értendők.

- 2 A 'démós' többjelentésű szó a görögben: nemcsak a 'nép'-et jelenti, hanem azon attikai településeket, községeket is, amelyek Kleisthenéstől (kb. 508-tól) elkezdve az athéni polgárok lakóhely szerinti azonosítását tették lehetővé (azaz minden athéni polgár egy-egy démos lakosa, *démotése* volt). Az Attikai-félszigeten 139 démosról, településről tudunk, ezek polgárai adják az athéni polgárok összességét.
- 3 A korábbi népgyűlési határozat az IG II³ 1, 292 számú felirat lehet, amely a szentélyek védelmét többek között a demarchosok és a bulé hatáskörébe utalta (l. 16–23). Ugyanez a felirat említi (55. sor) egy bizonyos Philokratés rendeletét, amely szintén a szentélyek földjének védelmével foglalkozott. A pap névtelensége növeli a rendelkezés érvényességét és kényszerítő erejét, hiszen az így nem köthető egyetlen személyhez és időszakhoz.
- 4 Korpuszukhoz l. LGS; LSS; LSAM; LSCG; NGSL. A korpusz történetéhez l. Petrovic 2015. 343–347. A feliratok szövegében olykor megjelenik a hieros nomos (szent törvény) kitétel (LSCG 154 A 9; 16; LSS 45,69). A leges sacrae-hoz általánosan l. Lupu 2009. 3–112.; Carbon – Pirenne-Delforge 2012. 163–182.; Parker 2014. 57–70.; Harris 2015. 53–83; Harris – Carbon 2015. 1–51.; Petrovic 2015. 339–352.; Parker 2018. 1–15.; Németh 2018. 64–66. Internetes adatbázisukhoz l. *Collection of Greek Ritual Norms* (vö. CGRN - <http://cgrn.ulg.ac.be/> (letöltve: 2022.01.07.)). Rituális normák magyarul: Németh 1994; Kató 2009; Németh 2018; továbbá *Görög Vallástörténeti Chrestomathia* 19–32.
- 5 Az ún. *lex sacrák* közé sorolt szövegek sokfélesége miatt egyesek úgy vélik, hogy nem helyes az elnevezés használata, hiszen az túlzottan képlékeny, és olyan szövegeket fog egybe és mossa el

Általánosan azt lehet mondani, hogy ezek a feliratok az egyes kultuszok szabályait rögzítő normatív előírások voltak, amelyek a rituálé helyével és résztvevőivel, illetve a rituális cselekménnyel foglalkoztak. Efféle rendelkezéseket gyakran szentélykörzetek bejáratánál állítottak ki tájékoztató jelleggel a kultusz résztvevőinek okulására, a kultuszhely működésének a biztosítására. Formális kritériumaik nehezen ragadhatók meg: a rituális norma a kultuszhoz, egy adott helyen folyó vallási praxishoz (akár egy polis ünnepéhez) kapcsolódott, előírásokat fogalmazott meg a kultusz működésével, az ünnep rendezésével kapcsolatban, és gyakran utalt arra az ősi vallási hagyományra, amely a kultuszhelyen, ünnepeken zajló rituálékat hosszú időn át megszabta (a rendelkezések tehát nem egyszeri alkalmakat, eseteket szabályoztak).⁶ Ennek jegyében a rituális normák a kultusz/ünnep jövőbeni résztvevőit tájékoztatták, hogy milyen öltözékben, testi-szellemi állapotban kell/lehet a szentélykörzeten belül tartózkodni, az ünnepi felvonuláson megjelenni, hogyan, mikor és mit lehet áldozni, mit lehet és mit nem lehet csinálni a kultuszhelyen, vagy az ünnep során és ezek megszegése milyen büntetést vonhat maga után. De efféle kultikus előírások szabályozták egyes szentélykörzetek papságának státuszát, jogait és kötelességeit is.⁷

Ezek a rituális normák a kultuszhelyek működését és ilyen módon a görög vallás számos olyan aspektusát mutatják meg, amelyet irodalmi szövegek kevésbé tárgyalnak. A görög vallást érintő kutatások nehézsége ugyanis éppen abban áll, hogy a görögység vallási élményei, a vallás praktikus oldalából eredő tapasztalataik jórészt rejtve maradnak előttünk: ismerünk számos rituálét, kultuszt, ünnepet, amelyekről irodalmi forrásaink vagy a régészet tanúságtétele alapján rendelkezünk információkkal, de a rituálé, vagy a kultuszhelyeken folyó vallási praxis lényegéről, annak egyes elemeiről alig-alig tudunk meg valamit.⁸ A görög polisok szétterjedett vilá-

közöttük a különbségeket, amelyek egyébként meglehetősen távol állnak egymástól. Az alábbiakban igyekszem kerülni a 'lex sacra' elnevezést és helyette 'rituális normaként' hivatkozom ezekre a szövegekre. Népgyűlési határozathoz l. például LSCG 4; 8; 13; 15; 40; 41; kultikus közösség rendelkezéséhez l. például LSCG 45., 46., 49; jóslathoz l. LSCG 180.; a kultusz egyéni alapítását rögzítő felirathoz l. LSCG 58.; áldozati naptárakhoz l. 26. lábjegyzet.

⁶ Az ősi/atyai hagyományra történő utalást a feliratok a *kata ta patria* formulával fejezik ki. Ennek alkalmazásához l. például LSCG 5., 8., 15., 31., 36., 46.

⁷ A papság szerepéhez l. például LSCG 67.; LSCG 119.; LSS 77.; LSS 121.; LSS 129.; LSAM 40.; LSAM 50.; LSAM 59.; LSAM 73.

⁸ Egy példa a számos közül: tudjuk, hogy a görögök áldozatot mutattak be egy-egy ünnepen, és talán azt is ki tudjuk olvasni egyes szövegekből, képzőművészeti ábrázolásokból, hogy miképpen tették ezt, de az áldozati rituálé számos összetevőjéről, a rituálé közben elhangzó szavakról alig tudunk meg valamit. Hogyan daraboltak föl egy ökröt Zeus ünnepén, és milyen imát mormoltak az állat fölött, mit énekeltek az áldozati lakoma közben, milyen gesztusokat, mozdulatokat kellett bemutatni az istentisztelet részeként; volt-e valamiféle szent szöveg, amelyet fölolvastak a rituálé közben; volt-e a rituálé során valamilyen előadás, pl. az istenhez kapcsolódó egyik-másik történetet megjelentették-e valamilyen módon stb.

gában istenek és hősök tiszteletére létesített kultuszok százaival találkozunk, azok működésére vonatkozóan mégis nagyon kevés információ áll rendelkezésünkre.

Az efféle szövegek éppen ezt az űrt hivatottak betölteni, még ha tudásunk hiányosságait ezek a feliratok sem képesek maradéktalanul orvosolni. Fontosságukat a specifikusra hangsúlyt helyező szemléletük adja: megtudjuk, hogy mit nem lehet csinálni egy adott kultuszhely területén, és így akár ráláthatunk a görög vallás regionális, vagy pánhellén szintjére is, azokra a párhuzamokra, amelyek a szétterjedett görög világ különböző kultuszait a Fekete-tengertől az Ibériai-félszigetig összekötik, és közöttük hasonlóságokat állítanak föl: például rámutatnak arra, hogy mit (nem) lehetett tenni görög kultuszhelyeken.

Azonban a rituális normák hiányosságai is éppen specifikus jellegükből fakadnak: leginkább azt tudjuk meg, ami az adott kultuszhelyen sajátos vallási elemként, legtöbbször tiltásként volt jelen, amit kifejezetten a szentélykörzetet fölkeresőknek kellett tudniuk, ha az adott helyen akarták tisztelni az istent. Specifikus, egyszeri sajátosságokat tehát kiemelnek a szövegek, de általános, köztudott dolgokat már kevésbé: ami kifejezetten fontos, hogy a kultuszban résztvevő személy megfelelően használja a kultuszhely területét, épületeit, azt hangsúlyozzák a feliratok, amit viszont mindenki tud, hiszen másutt is így csinálják, arról nem szólnak a szövegek.⁹

Hogy milyen volt a hagyományos áldozat Apollón Erithaseos kultuszhelyén, nem tudjuk, föltehetően olyan, mint más kultuszhelyeken, vagy ahogyan azt egyes irodalmi szövegek elmesélik.¹⁰ Azt viszont megtudjuk, hogy Apollón Erithaseos szentélykörzetén belül a fák gyűjtése, kivágása, a lehullott ágak összeszedése tiltott dolognak minősült. Talán a szomszédos kultuszhelyek megengedőbbek voltak a gallyak összegyűjtésével szemben? Talán azért kellett a tiltást a kultuszt fölkereső emberek tudomására hozni, mert másutt más szokás volt érvényben? Aligha: efféle tiltások számos rituális norma rendelkezései között szerepelnek, azt tehát Hellas-szerte elterjedt vallási előírásként értelmezhetjük.¹¹

⁹ Egy jellemző példa: a 3. században a kyrénéi Hekaté-kultuszhelyen nem volt megengedett a füstölő használata. A kultuszhelyre vonatkozóan csupán ennyit közöl a felirat. Más istenek nyilvánvalóan szeretik, sőt megkövetelik a füstölő használatát kultuszhelyeiken, de Hekaté, valószínűleg alvilági aspektusa okán, azt nem tűri meg. A normától való eltérést tehát mindenképpen rögzíteni kell és a kultuszt fölkereső személyek tudomására kell hozni. De hogy egyébként mit és hogyan lehetett áldozni Hekaté szentélyében, arról semmit sem tudunk, nyilván utóbbi esetben kevesebb specifikációra volt szükség (azaz: minden másban a szokásos gyakorlat, vallási praxis volt érvényben). A témában l. Parker 2012. 17–30.; Parker 2018. 1–15.

¹⁰ Az áldozati rituálé leírásához l. például *Odysseia* 3,430–472.; 12,353–365.; 12,394–396.; *Pausanias* 7,18,11–13.; *Plut. Aristeidés* 21.; a képzőművészeti ábrázolásokhoz l. *Van Straten* 1995; az áldozathoz újabban l. *Faraone – Naiden* 2012; *Naiden* 2015. 463–474.

¹¹ Favágást, lehullott ágak összeszedését tiltó rendelkezésekhez l. például. *LSCG* 36., 37., 47., 57., 65., 78., 91., 118., 148.; *LSS* 36., 81.; ill. *Dillon* 1997. 115; *Gubbiotti* 2019. 93–108.

Van azonban ennek a rövid feliratnak néhány olyan vonása, amely a szöveg szűkszavúsága ellenére is igen sokrétű vallási problematikákat idéz meg. Ilyen például politika és jog szerepe az athéni vallásban. A rituális normák ugyanis gyakran utaltak a feliratot állító személy, a polis, a polis egy kisebb csoportja, vagy a kultuszhely papságának autoritására. Emiatt a rendelkezés megszegése a közösség által alkotott büntetőjog hatálya alá esett, miközben az isteni intervenció, büntetés lehetősége jóval ritkábban merült föl. A szóban forgó felirat rendelkezéseinek Apollón Erithaseos papja szerzett érvényt. Érdekes módon azonban a pap joghatósága nem az isteni büntetés lehetőségéből, vagy valamiféle isteni fölhatalmazásból eredt, hanem a papi intézmény politikai jellegéből: abból, hogy a pap a népgyűlés által vallási feladatra kijelölt athéni polgárként a polis-kultuszok egyikének volt a vezetője. Úgy tűnik tehát, hogy Apollón nem vett részt a saját kultuszhelyén garzdzálkodók megbüntetésében, azt kizárólag emberekre és politikai testületekre hagyta.¹²

Látnivaló, hogy a pap ugyan a saját nevében adja ki a feliratot, személye mögött azonban démostársai (*démotés*) és maga az athéni nép áll. Azáltal, hogy utal saját démosára, azaz településére, ahol a kultuszhely fekszik, jelzi: ő maga athéni polgárként nyilatkozik, rendelkezése egyúttal az athéni nép autoritását és felhatalmazását is maga mögött tudja (ahogy ezt a kijelentés harmadik elemében látjuk). A büntetés-végrehajtás is részben a pap illetékessége alá tartozik: a kihágást elkövető szabad embert (*eleutheros*) a démarchossal együtt bírságolja meg 50 drachmára, ügyét jelenti a basileusnak és a tanácsnak (*bulé*), akik azt kivizsgálva további intézkedéseket hoznak. Nem egyértelmű, hogy a rabszolga (*dulos*) megkorbácsolása kinek a hatásköre: azt a pap, a kultuszszemélyzet más tagja, de akár a *bulé* vizsgálatát követően a letartóztatásokért felelős tizenegyek is végrehajthatták.¹³

A feliratot kiadó pap státuszára történő rákérdezés annál is inkább indokolt, hiszen a papság az ókori Athénban egészen máshogy működött, mint ahogy azt modern államokban látjuk: utóbbiak a szakrális tudás letéteményeseiként, annak továbbörökítőiként vagy tanítóiként, egy szélesebb egyházi intézményrendszer tagjaiként tekintenek a papságra, amely foglalkozás speciális szakképzettséget és isteni elhívást igényel. Ehhez képest Athénban egyes papi címeket sorsoltak, összhangban a polis demokratikus politikai gyakorlatával, esetleg a nép választotta őket, másokat bizonyos *genosok* (nemzetség) tartottak kézben, és azok rokon-családi körben öröklődtek nemzedékről-nemzedékre.¹⁴

¹² A rituális normák megszegőinek isteni büntetéséhez l. például LSCG 55., .9; LSAM 19, 7–8.; LSAM 20., 41–44.

¹³ A tizenegyek szerepéhez l. Bolonyai 2003. 24., 25., 31., 35.

¹⁴ Papok és más vallási tisztségviselők sorsolásához, választásához l. AP 54., 6–7., 57., 1., 60., 1. LSCG 12,2–7; LSCG 13,19–20; vö. Platón *Törvények* 690 c, 741 b; 759 b–c. A papság témájához l. Sourvinou-Inwood 2000a. 38–55.; Lambert 2010. 143–175.; Burkert 2011. 151–156. Az athéni *genosok* listájához l. Parker 1996. 284–327.

A népgyűlés által kijelölt és elsősorban a bulé ellenőrzése alatt álló papok, vallási feladatot ellátó személyek (pl. az ünnep- és versenyrendezők) megbízatása gyakran meghatározott időre (1 évre) szólt, akárcsak a politikai tisztségviselőké, hozzájuk hasonlóan a pap is előzetes (*dokimasia*) és utólagos vizsgálatoknak (*euthyné*) volt alávetendő, ha jól végezte munkáját a polis kitüntette, ha viszont nem tett eleget vallási kötelességeinek, ugyanúgy büntethető és elszámoltatható volt, mint a fenti példában a szentély fáit jogtalanul megkárosítók. Pap bárkiből lehetett, aki a közösség tagja volt, azaz rendelkezett polgárjoggal és így választható volt különböző tisztségekre, sőt, olykor maguk a politikai vezetők is bemutathattak áldozatot. A papi státusz tehát nem életforma, hanem elsősorban hivatal és az ezzel járó megtiszteltetés volt, nem véletlen, hogy egyes kultuszok papjai papi tisztségük mellett más foglalkozást is űztek.¹⁵ Ráadásul a papi megbízatás mindig egy adott kultuszhely területére korlátozódott: Apollón Erithaseos papja kizárólag a rábízott kultuszhelyért volt felelős és csak itt szabhatott ki büntetéseket, más kultusz fölött semmilyen illetékességgel nem rendelkezett.

A vallási autoritás efféle szétaprózódása a polis demokratikus politikai gyakorlatából következett: a különböző állami kultuszok papjait más, szintén a polis által kijelölt vallási grémiumok, testületek ellenőrizték, így megakadályozandó, hogy egyetlen polgár kezében túlzott vallási hatalom összpontosuljon.¹⁶ Apollón Erit-haseos papját is más politikai testületek ellenőrizték, és a büntetést sem egyedül, hanem a démarchossal együtt volt köteles kiróni. Ugyanez a jelenség más rituális norma esetében is megfigyelhető: pl. az athéni Héphaisteia ünnepén az áldozatot bemutató kultikus személyzet (*hieropoioi*) csak kisebb büntetéseket szabhatott ki, miközben a nagyobb büntetési tételek ügyében már a bíróság volt illetékes, az andaniai misztériumokat szabályozó felirat pedig aprólékosan tárgyalja, hogy az ünnep ideje alatt ki milyen feladatkörrel bír és miben jogosult dönteni.¹⁷

A papi tisztségek szekuláris jellege nem meglepő annak tükrében, hogy az athéni papi címeket betöltő személyek sok esetben semmiféle vallási előképzett-

¹⁵ Papok tisztasága: Aischinés 1,19–21; papok utólagos ellenőrzése: Aischinés 3,18; papok kitüntetése: IG II² 410; IG II² 776; SEG 33,115; papok büntetése: Ps-Démostenés 59,116–117; papok fizikai alkalmassága: Anaxandridés fr. 40,10 K–A; papi hivatal melletti más tevékenység: LSCG 69,1–6. Platón (*Törvények* 759 c) is beszél a papok előzetes ellenőrzéséről: a pap legyen legalább 60 éves, ép testű és törvényes származású, mentes a vérbűntől és más vétkektől, tiszttségét pedig egy évig töltsse be.

¹⁶ Ahogy ugyanez a logika más demokratikusan kijelölt, sorsolt politikai tisztségek esetében is megfigyelhető. Vö. Aristotelés *Politika* 1322 b. Aristotelés a papi hivatalt a polis más, elsősorban politikai jellegű tisztségeinek sorában említi. Politikai tisztségviselő által bemutatott áldozathoz l. AP 58,1 (az archón polemarchos áldoz Artemisnek, Enyaliosnak, a háborús halottaknak, ill. Harmodiosnak és Aristogeitónnak).

¹⁷ LSCG 13, 26–30; LSCG 65, 9; 77.; 106.; 11.; 162–163. A vallási autoritás szétaprózódásához és a tisztségviselők kölcsönös ellenőrzéséhez l. Harris 2021. 26–27.

séggel nem rendelkeztek, legföljebb annyira, amennyire egy polgár vallási ügyekben képzett lehetett a családi rituálékon vagy a polis-ünnepeken való részvétel és az ott szerzett kultikus tapasztalatok okán. Gyakran a vallási cselekmények bemutatásánál nem is volt szükség pap(ok) jelenlétére, az áldozatot bárki bemutathatta a kultuszhely rendelkezéseire figyelve.¹⁸

A papság politikai akaratból fakadó megbízatása és ilyen módon a politika szférájából eredő joghatósága a vallás politikába való beágyazottságával magyarázható. A görög világban ugyanis a politika szféráját – ahogy a társadalmi lét minden szegmensét (gazdaság, művészet, háború) – át- meg átszötték a vallási rituálék. Politikai intézmények, a politika különböző aspektusai a vallásból nyerték létjogosultságukat: a polisoknak védőistenei voltak, a polis sikeres politikai tevékenységeiért gyakran egy vagy több isten volt felelős (l. alább), politikai testületek ülései – így pl. az athéni népgyűlés munkája – tisztítórítuálékkal és imákkal kezdődtek, a népgyűlési határozatok és törvények szövegében lépten-nyomon istenekre és különböző rituáléokra történő utalásokkal találkozunk, a politikai tisztviselők kijelölésénél pedig a vallás nem elhanyagolható szempontként merülhetett föl, pl. az athéni archónok esetében bizonyos családi kultuszhelyek meglétét előzetesen ellenőrizték.¹⁹

A fentiek tükrében érdemes közelebbről megvizsgálni az Apollón Erithaseos kultuszhelyére vonatkozó rendelkezést, hogy abban vallási és politikai/jogi autoritás miképpen fonódott össze. A kultuszban szolgálatot teljesítő pap státuszáról keveset tudunk, tehát nem világos, hogy az eredetileg egy a polis által kijelölt papi címek egyike volt, vagy egy nemzetség tartotta kézben a kultuszhely irányítását. A 4. század második felére a fenti különbségtételnek egyébként sem volt már jelentősége, hiszen az athéni állam az 5. század közepétől igyekezett a genos-papságok működésére is rátenni a kezét.²⁰

A felirat a kultuszhely adminisztrációjában az archón basileus, a bulé és az athéni nép szerepét emeli ki. Az archón basileus Athén vallási életének vezetője volt, a kilenc fős archóni testület vallási és szakrális ügyekért felelős tisztviselője. Ő rendezett bizonyos ünnepeket (Lénaia, eleusisi misztériumok, fáklásfutá-

¹⁸ Aristotelés *Politika* 1322 b; Aristotelés *Politika* 1329a; Hérodotos 1,132; Aristophanés *Madarak* 848; Isokratés szerint pap bárkiből lehet (2,6). IG II² 1358,23 = LSCG 20 B23 (a települést vezető démarchos által bemutatott áldozat); vö. LSCG 69,27–28.; 92,38.; 119,6. De az IG II² 1177 = LSCG 36,3–7 alapján a peiraieusi Thesmophoreionba nem lehetett bemenni és ott tisztítószertartásokat végezni a pap jelenléte nélkül.

¹⁹ Aristophanés *Acharnaibeliek* 44; AP 55,3; népgyűlés és vallás kapcsolatához l. AP 43,6. Vö. „Religion was also a potential source of power, and, as with all sources of power in the Greek polis, those who had responsibility for religious practices affecting the common good had to be closely monitored, and their powers carefully circumscribed.” – Harris 2021. 28.

²⁰ Lambert 2010. 143–175.

sok), intézte a templomokhoz tartozó földek bérbeadását, továbbá ő elnökkölt a papi tisztségeket érintő és a gyilkossági ügyekben folytatott perekben (l. alább).²¹

A bulé, Athén 500 fős tanácsa, a népgyűlés döntés-előkészítő testülete volt. A bulé valláshoz és különböző rituálékhoz való kötődése szembetűnő irodalmi és epigráfiai források alapján: a testület Zeus Bulaios és Athéné Bulaia védnöksége alatt állt, a tanácsstagok a tanácsházba (*buleutérion*) való belépéskor hozzájuk imádkoztak, Hestia Bulaia szobránál pedig az esküket tették le a viták során. A bulé tagjai kezdőáldozatot (*eisitétéria*) mutattak be hivatali megbízatásuk elején, és minden egyes gyűlés tisztítórituáléval kezdődött, majd a hírnök a közös munka tisztaságát biztosító átkokat és imákat olvasott föl.²² A bulé sikeres munkájáért a hivatali év lejáratkor koszorút kaphatott és feliratot állíthatott: a Kr.e. 357/356. év *buleutései* a 12 istennek, a 333/332. év buléja Démokratia istennőnek (a demokrácia perszifikációjának), a 332/331. év buléja pedig Héphaistosnak.²³ Az attikai kultuszok papjai is elsősorban a bulénak tartoztak felelősséggel: számos felirat jelzi, hogy a kultuszok működéséről szóló éves beszámolókat a papok a bulénak mutatták be.²⁴ A fentiek alapján kijelenthető, hogy a pap, így pl. Apollón Erithaseos papjának vallási ügyekben való illetékesége és joghatósága más athéni politikai testületek és hivatalok szakrális jellegű hatalmával egészült ki.

Az Apollón Erithaseos kultuszhelyét szabályozó kultikus előírás kiadása mögött az Eupyridai démosa állt. Az attikai települések politikai-társadalmi funkciójukon túl ugyanis vallási-kultikus jelleggel is bírtak, saját ünnepeik, áldozataik, rituáléik voltak, amelyekről a démos politikai gyűlése döntött, és gyakran maga a démos vezetője (démarchos) mutatott be áldozatot vagy gyakorolt joghatóságot egy adott kultusz fölött (mint esetünkben is).²⁵ Eupyridai démosából ugyan nem került elő áldozati naptár, de a szóban forgó felirat alapján látjuk, hogy a település lakói Apollónt bizonyosan tisztelték, amely kultusz ráadásul pánattikai jelentőséggel bírt, hiszen a pap és a démarchos mellett az athéni népre és a polis vezető politikai intézményeire is történik utalás a feliraton. A kicsiny attikai község Apollón-szentélykörzete tehát az attikai polis-kultuszok egyike volt, nem pusztán egy lokális jelentőségű kultuszhely.

A démosok vallást érintő rendelkezései nem meglepők annak tükrében, hogy az Attikai-félsziget legnagyobb települése, Athén szintén saját hatáskörében, népgyűlési döntések révén szabta meg, hogy mely isteneknek kell ünnepeket ülni és

²¹ AP 47,4.; 57,1–4.

²² Eisitétéria: Démostenés 21,114–115.; 19,190. A témában l. Rhodes 1972. 132. A tanácsházban álló istenszobrokhoz l. Paus. 1,3,5.

²³ IG II² 2790.; IG II² 2791 = SEG 21,679.; IG II² 2792.

²⁴ IG II² 410.; 661.; 689.; 775.; 780.; 783.

²⁵ Démarchos által bemutatott áldozathoz l. IG II² 1358,23 = LSCG 20 B23.

azt is, hogy ott milyen rituálék során mekkora anyagi ráfordítás révén kell tisztelni az isteneket. Athén és az egyes attikai települések egyaránt ünnepi/áldozati naptárakban hozták a köz tudomására, hogy egy adott helyen, ünnepen milyen isteneket hogyan tisztelnek.²⁶ Ezeket a naptárakat is a rituális normák közé soroljuk: Athénban ilyenek volt a 6. század eleji solóni törvényhozás vagy a 410 és 399 között zajló jogkodifikáció egyes vallási tartalmú feliratai, amelyek a népgyűlés által jóváhagyott és a polis által évtizedeken keresztül követetett, állami ünnepeket felsoroló áldozati naptárak voltak.²⁷

Ezek a szövegek gyakran igen részletesen, hónap és nap szerinti bontásban tárgyalják az egyes közösségek fontos ünnepeit és specifikálják az ott bemutatandó áldozatokat. Az egyes attikai démosok áldozati naptárai egyértelműen mutatják, hogy az attikai települések – akárcsak maga Athén városa – mint önálló önkormányzatisággal bíró politikai-társadalmi egységek, saját kultuszokkal és azok felügyeletével megbízott papokkal, vallási tisztségviselőkkel rendelkeztek. Ezzel magyarázható, hogy Apollón Erithaseos papja a saját démosa vezetőjével, tehát alapvetően egy politikai hivatalt betöltő személlyel együtt volt köteles döntéseket hozni a szentélykörzet területén elkövetett jogtalanságok ügyében, politikai testületekkel, hivatalokkal együttműködve intézte a kultusz ügyeit, gyakorolt joghatóságot egy a vallási tevékenység számára elválasztott és körülhatárolt terület fölött, amely vallási tekintetben az istenség tulajdonát képezte. A pap keze meg volt kötve, önállóan, saját hatáskörben, politikai fölhatalmazás és a megfelelő politikai szervek jóváhagyása nélkül nem járhatott el.

Látnivaló, hogy a vallást és az attikai kultuszokat, ünnepeket érintő rendelkezések (így a szóban forgó felirat is), legtöbbször a polis, illetve az egyes települések törvényhozó tevékenységének a termékei voltak, amelyek vallás, politika és jog elválaszthatatlanságát mutatják. Ez a modernitás embere számára furcsának tűnhet: egyház és állam, egyházi és politikai/jogi intézményrendszer szétvál(ászt)ásával a 18–19. század folyamán vallás, politika és jog a társadalmi tapasztalás egészen eltérő szegmenseibe sorolódott.²⁸

²⁶ Skambonidai – IG I² 188 = LSCG 10; Erchia – LSCG 18, marathóni Tetrapolis – LSCG 20; Kollytos – IG II² 1195 = LSCG 38; Teithras – SEG 21,542; Thorikos – SEG 23,147 = NGSL 1.

²⁷ IG I³ 237bis–241.; vö. Solón fr. 81–86. A Nikomachos-féle áldozati naptár töredékei előkerültek: LSS 10; LSCG 17. Az athéni áldozati naptár körüli bonyodalmakhoz, politikai csatározásokhoz l. Lysias 30. beszédét; ill. Parker 1996. 43–44., 152–153.; Todd 1996. 101–132.

²⁸ Ezt azonban az ókori athéni aligha értette volna: a „vallás” szó ugyanis nem szerepelt a szótárában, és a jog mint absztrakt kategória sem igazán volt értelmezhető a számára. A „politika” szót természetesen ismerte, de alatta a polisszal, azaz a közösséggel kapcsolatos dolgok összességét értette (*ta politika*), amely csak részben fedi a mi modern „politika” fogalmunkat. Ehhez a szemléletbeli különbséghez l. Lindner 2020a. 59–61.

Ezzel szemben a görögség vallása – amint azt korábban láttuk – beágyazott, az élet minden területén jelenlévő tudásanyagot jelentett, a politikum, a gazdaság, a művészet, a katonáskodás és akár az igazságszolgáltatás sem volt elképzelhető istenek, áldozatok, eskük, fogadalmak, tehát mindazon dolgok nélkül, amire mi, jobb híján a ‚vallás’ szót alkalmazzuk. Bár maga a görög ember ilyen kijelentést aligha tett volna, de mi, sok évszázad távolából és külső szemlélőként értelmezhetjük úgy: vallás, politikai döntéshozatal és jog a görög ember életében egymástól elválaszthatatlan, egymást kiegészítő, átszövő intézményként volt jelen, s mint ilyen a három egymástól nehezen megkülönböztethető.²⁹

Mindez abból adódott, hogy Athénban vallási és politikai szféra szétvál(ászt)ása teljességgel ismeretlen volt (ahogy egyébként más görög polisban is): a törvényhozás, az igazságszolgáltatás és a vallási kérdésekben való döntéshozatal egyaránt a polispolgárok (*polités*) kezében volt. A bulé és a népgyűlés irányította a közeletet, hozott törvényeket, és intézte a vallás dolgait. Ezek egyikéhez sem kellett sajátos fölhatalmazás vagy speciális szaktudás: ugyanazok szavaztak a Spárta ellen indítandó háború ügyében, mint abban, hogy az egyes ünnepeken mekkora áldozatot kell bemutatni, és milyen módon kell fölvonulni az isten tiszteletére, ahogy abban is, hogy mely idegen isten kultuszát kell meghonosítani a városban: pl. a thrák eredetű Bendis kultuszát egy dódónéi jóslat hatására 430 körül az athéni nép engedélyezte, amint az egy 3. századi feliratból ismert.³⁰

Athén különböző politikai fórumai gyakran szabályoztak vallási kérdéseket, sőt a vallás olyan lényegi aspektusait is ők határozták meg, mint az, hogy kiket tisztelhet a polis istenként, vagy azt, hogy ki/mi minősül istennek: l. pl. a demokrácia megszemélyesítését jelentő Démokratia-kultusz bevezetését az államforma 403-as restaurálását követően,³¹ vagy a hellénisztikus uralkodóknak, Antigonos

²⁹ Bremmer 1994. 2–4.; Eidinow 2015. 54–79.; Lindner 2020a. 54–65.

³⁰ „ἐπειδὴ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων δεδωκότος τοῖς Θραιξὶ μόνοις τῶν ἄλλων ἔθνων τὴν ἔγκλησιν καὶ τὴν ἴδρυσιν τοῦ ἱεροῦ κατὰ τὴν μ[α]ντείαν τὴν ἐν Δωδώνῃς [...]” – IG II² 1283 = LSCG 46. Hasonló példa az a 332–331-re datálható eset, amikor a népgyűlés kitíoni kereskedőknek engedélyezi, hogy Peiraieusban bérbe vegyenek egy földet és Aphroditének alapítsanak kultuszt (IG II² 337). A népgyűlés itt a ciprusi kereskedőknek tett gesztussal az athéni külkereskedelmi kapcsolatok erősítését célozta meg. Idegen istenek kultuszának bevezetéséhez Athénban l. Versnel 1990. 102–123.; Parker 1996. 152–198. Az athéni népgyűlés vallási ügyekben való döntéseire l. AP 43,6.

³¹ Démokratia kultuszának bevezetését a 30 zsarnok uralmának megdöntését követően, a demokratikus államrend restaurálásával köthetjük össze (schol. Aisch. 1,139). Zeus Stoájában Euphranór elveszett festménye Théseust Démos (a nép perszifikációja) és Démokratia társaságában ábrázolja 340 körül (Pausanias 1,3,3; Plin. *NH* 35,129). Az IG II² 1496,131–132; 140–141 említi a Démokratianak bemutatott áldozatot a stratégosok részéről a 332–331-es és a 331–330-as években. A kultuszhoz l. LIMC III.1, s.v. Démokratia; Parker 1996. 228–229., 236–237; Smith 2011. 124–126.

Monophthalmosnak és Démétrios Poliorkétésnek megszavazott kultuszokat 307 körül.³² Ezeket a döntéseket egytől-egyig a polis politikailag aktív része, a polispolgárok hozták meg.

Az athéni polis vallási rendszere ilyen módon emberi konstrukcióként áll előttünk, amelyet akár a politikai-társadalmi változások is befolyásolhattak: pl. egy-egy isten kultuszának a meghonosítása az athéni bel- és külpolitika változásainak a függvényében értelmezhető, amint azt a fenti példák is sugallják. A thrák Bendis akkortájt kap kultuszt, amikor Athén a thrák uralkodóval igyekszik diplomáciai kapcsolatot kiépíteni a peloponnésosi háború kezdetén; Démokratia kultuszának a bevezetése a demokrácia restaurálásával függ össze az 5. század végén; a hellénisztikus uralkodók athéni kultusza a szebb napokat látott polis sajátos gesztusa a korszak, a 4–3. század fordulójának jelentős politikusai számára.

Az athéni polgári identitás fontos eleme volt a vallás: a polgár családja (oikos), démosa, nemzetsége (genos), phratriája (kb. atyafiság, rokon hálózat) és phyléje (kb. törzs) tagjaként nemcsak társadalmi formációkban, hanem egyúttal kultikus közösségekben is részt vett. Polgári státuszából következően a társadalom különböző szintjein volt jelen áldozatoknál és egyéb rituális cselekményeknél, részt kapott az áldozati lakomából, ott volt az ünnepi fölvonulásokon, és azokon akár kultikus feladatokat is elláthatott. Periklés híres temetési beszédében nem véletlenül jelenti ki, hogy az athéni demokratikus életmód egyik pillére a sokféle ünnepi alkalmon, áldozati lakomán (*thysia*) való részvétel.³³ Amikor 427-ben az athéniak a plataiaiakat polgárjogban részesítették, a népgyűlési határozat kimondta, hogy a polgárjoggal együtt a vallási cselekményekben való részvétel lehetőségét is megkapják a boiót városka lakói.³⁴

Egyházi intézményrendszer híján tehát a polis volt a szerkezeti váz, amelyben a vallás működött, a polis volt hivatott döntést hozni vallási dolgokban, alkotta meg a lokálisan tisztelt istenek összességét (*pantheon*), finanszírozta az ünnepeket, kultuszokat, felügyelte és legitímálta azok működését – pl. áldozati naptárak kiadásával – és szabta meg a vallásgyakorlat határait: mit szabad és mit nem az istenekkel szemben. A vallási kihágás, istentelenség (*asebeia*) szankcionálása éppen ezért beépült az athéni jogrendbe – mint istentelenség ügyében indított közvédas eljárás, *graphé asebeias* –, és súlyos, gyakran száműzéssel vagy halálbüntetéssel végződő bírósági tárgyalásokat eredményezett.³⁵

³² Plut. Démétrios 10–13, 23–24.; illetve Parker 1996. 258–262.; Chaniotis 2005. 431–432.; Chaniotis 2007. 139–140.; Chaniotis 2011. 157–195.

³³ Thukydides 2,38.

³⁴ Ps-Dém. 59,104.

³⁵ Az *asebeia* fogalma alá tartozott a templomrablás (*hierosyilia*), szent földek művelés alá vétele, az istenség tulajdonának megkárosítása (pl. Athénban a szent olajfák ágainak levágása – Lysias 7. beszéd; AP 60.2.), misztériumok kigúnyolása, kultikus előírások megszegése, idegen istenek

Ugyancsak a polis volt az, amely törvényhozási és jogszolgáltatási folyamatai során többségi döntéseken alapuló akaratát az istenek védnöksége alá helyezte és az istenekre mint a politikai tett védelmezőire utalt, akár úgy is, hogy a törvény-szövegek elejére következetesen a *theoi* (istenek) szót illesztette,³⁶ a törvényeket hordozó sztéléket szentélykörzetekben állította ki, vagy törvényeit istenektől, legtöbbször a Delphoiban jóslatai révén megnyilatkozó Apollóntól eredeztette.³⁷ Ennek tükrében nem meglepő, hogy Xenophón szerint a Pythia a helyes vallásos-ságot (*eusebeia*) a polis törvényeinek való engedelmesség révén tartotta elérhetőnek: ha ugyanis a polis törvényei Delphoiból származnak, akkor azok az isten akaratát tükrözik, ha pedig valaki a polis törvényeivel szembeszegül, egyúttal az isten akaratát is semmibe veszi és istentelenséget követ el.³⁸

Athéni tragédiaírók nagy előszeretettel hivatkoztak a közösség, a polis isteni eredetű törvényeire: Aischylos szerint Pallas Athéné ad örök időkre érvényes törvényt Athénnek, Sophoklésnél a törvények az égben fogannak, nem emberi természetből születnek, Euripidésnél pedig éppen az isteneket éri kritika, hogy bár törvényeket adnak az embereknek, maguk mégsem követik azokat.³⁹ Filozófusok ugyanígy isteni eredetűnek vagy isteni védelem alatt állónak tartották az emberi törvényeket: Hérakleitos úgy vélte, hogy a polis törvényei egyetlen isteni törvényből erednek, Platón pedig az athéni törvényekről közli, hogy azok testvérei a Hádésban vannak, ha tehát Sókratés vét ellenük, akkor az alvilági istenek fognak a polis törvényeinek a segítségére sietni és érvényt szerezni nekik.⁴⁰

kultuszának behozatala a közösség engedélye nélkül, nem megfelelő áldozatok és rituálék bemutatása egyes ünnepeken, égi jelenségekről való tanítás. Asebeia-perben ítélték el Sókratés 399-ben, de a hagyomány tud Prótagoras, Anaxagoras, Prodikos, Aspasia, a mélosi Diagoras, a megarai Stilpón, a kyrénéi Theodóros elleni istentelenségi vádakról. A témában l. „ἀσέβεια πλεονεξία ὕβρις. ἀσέβεια μὲν ἢ περὶ θεοῦς πλημμέλεια καὶ περὶ δαίμονας ἢ καὶ περὶ τοὺς κατοικομένους, καὶ περὶ γονεῖς καὶ περὶ πατρίδα.” – Aristotelés *Virt. vit.*, 1251 a. Xen. Emlékeim Sókratésről, 1,1,1; Platón Sókratés védőbeszéde, 24 c.; Favorinus ap. Diog. Laert. 2,40.; Aristophanés *Madarak*, 1071–1073.; Lysias 6,17.; Plut. *Per.* 32.; Diog. Laert. 9,52.; Démostenés 21,126.; Ps-Démostenés 59,116–117.; továbbá: Fahr 1969; Versnel 1990. 123–131.; Parker 1996. 199–217.; Parker 2005. 61–81.; Bremmer 2007. 11–26.; Bowden 2015. 325–338.

³⁶ A feliratos anyaghoz l. Harris 2006. 53. 38. lábjegyzet.

³⁷ Plut. *Théseus*, 36.; Lykurgos, 5–6; Solón, 9; 14. Lykurgoshoz és Spárta isteni eredetű törvényeireh l. Xen. *Lakedaimóniak állama* 8,5; az athéni Kleisthenés és Delphoi kapcsolatához l. AP 21,6. Solón Zeustól kérte törvényei sikerét: Solón fr. 31. Vö. Malkin 1989. 129–153.

³⁸ Xen. *Emlékeim Sókratésről*, 1,3. Antiphón 4,1,2 szerint összefüggés van a polis törvényének megsértése és az isten elleni vétek között. Hasonló gondolathoz l. Antiphón 1,27.; Lysias 14,42.

³⁹ Aisch. *Eumenisek*, 484.; Soph. *Oid. király*, 863–870.; Eur. *Ión*, 442–443.

⁴⁰ Hérakleitos B 114 DK; Platón *Kritón*, 54 c. Isteni és emberi törvény azonosságához l. Dém. 43,66–67. Istenek és törvény, vallási szféra és törvény összefüggéséhez l. Harris 2006. 50–57.; Harris 2010. 124–126.; Harris 2021. 17–36.

Nem véletlen az sem, hogy az athéni demokratikus államrend szakrális aspektusára vonatkozóan számos szöveg áll rendelkezésünkre: a 4. századi szónok, Aischinés szerint az athéni demokrácia biztonságát az istenek és a törvények teszik lehetővé,⁴¹ Démosthenés hasonlóan beszélt az istenek találmányának és ajándékának tartott athéni törvényekről.⁴² Ugyanez a logika csapódott le a demokrácia isteni rangra való emelésében, ahol a demokratikusan működő polis törvényeinek megsértése egy istennő, Démokratia sérelmét is maga után vonta. Athénban tehát a polgárok nem tettek különbséget világi és szakrális törvény között, ahogy mi ezt a különbségtételt – manapság – kétségtelenül hangsúlyoznánk: a polis törvényeit az istenekre vezették vissza, és bizonyos törvények vallási erejüknel fogva voltak érvényesek a polispolgárokra.

Az athéni igazságszolgáltatás számára ugyanígy a vallási háttér jelentett biztos alapot, a vallásból eredő elrettentő és visszatartó erő ugyanis képes volt tekintélyt adni bizonyos bírói fórumoknak: pl. a gyilkossági ügyeket tárgyaló és üléseit szentélykörzetekben tartó bírói testületeknek, amelyeket egyébként az athéni mitikus tradíció szerint szintén istenek alapítottak.⁴³ Az athéni jog a gyilkossági ügyek számos fajtáját megkülönböztette: a szándékos gyilkosságokat az athéni ex-archónokból álló Areiospagos (Arés-dombi tanács) ítélte meg (amely egyébként a mérgezési, gyújtogatási és egyéb, elsősorban szakrális ügyekben járt el); a jogos emberölést az Apollón Delphinios kultuszhelye mellett, az idegenek megölését pedig a Palladion mellett ülésező bírói testület tárgyalta.⁴⁴ Mindegyik gyilkossági ügyben illetékes bíróság ülését az archón basileus, az athéni vallásért felelős tisztségviselő vezette, amelyek ráadásul szabad ég alatt zajlottak, így védekezve a gyilkossággal együtt járó rituális *miasma* (tisztátalanság) ellen, a tárgyalások előtt a peres felek szigorú esküt tettek, a gyilkost pedig eltiltották az agorától, az áldozati rituáléktól és a libációtól.⁴⁵

A bírói testületek közül kiemelkedett az Areiospagos, amely a legősibb, s mint ilyen a legtekintélyesebb jogszolgáltatási fórum volt Athénban. Az Areiospagos példáján keresztül jól látható, hogy a jogszolgáltatás és a perek lefolytatása mennyiben kötődött a vallás szférájához. Az itt folyó perek egy igen archaikus és szigorú eskü-

.....
⁴¹ Aischinés 3,196.

⁴² Dém. 25,16.

⁴³ Dém. 23,81.

⁴⁴ AP 57,4; vö. Harrison 1971. 36–43.; Bolonyai 2003. 23. Az Areiospagos alapítását az athéniai Athénéhoz kötötték. Ehhez l. Aisch. Eumenisek, 470–489. Antiphón 6,3 szerint a gyilkossági ügyekben való helyes döntés nemcsak az istenek miatt szükségszerű, ártatlan ember elítélése viszont az isteneket sérti (6,6). Vö. „[...] the beliefs and practices of religion were not kept separate from the world of law and politics. The Greeks based the legitimacy of their laws on the approval of the gods and drew on religious beliefs about pollution when formulating and enforcing their laws about homicide.” – Harris 2021. 33.

⁴⁵ A bírósági eskühöz l. Antiphón 5,11–12.; vö. AP 55,5. A gyilkost érintő tiltásokhoz l. Dém. 20,158. A rituális miasmához l. Parker 1983.

formulával kezdődtek, a peres feleknek kos, bika és malac szétbontott testrészeire (vagy közé) kellett állniuk és így kellett esküt tenniük a saját és rokonaik életére, házuk pusztulására. A fel- és az alperes a tárgyalás során az Anaideia (Könyörtelenség) és a Hybris (Erőszak) kövein volt köteles állni, a perben győztes fél pedig az Arésdomb tövében található Semnai Theai (Tiszteletreméltó Istennők) kultuszhelyén mutatott be áldozatot, amely istennők egyébként a bíróságon elhangzó eskükben is szerepeltek.⁴⁶ Az istenek, a vallás különböző aspektusai, akár a bírósági tárgyalások helyszínét, akár a perek lefolytatását, akár a bírósági ítékezés folyamatát nézzük, egyértelműen formálták az athéni polgárok jogszolgáltatáshoz fűződő viszonyát.

Az Apollón Erithaseos szentélykörzetét szabályozó kultikus előírás is ezt a fent röviden áttekintett, de szélesebb perspektívába illeszkedő vallástörténeti problematikát idézi föl: hogyan kapcsolódott össze egy kultuszhely adminisztrációjában vallás, politika és jog. A felirat alapján ugyanis azt látjuk, hogy a pap – akinek vallási jellegű megbízatása politikai testületek döntésétől függött és őt a polis tisztviselőinek a sorába illesztette – politikai intézményekkel együtt gyakorolt joghatóságot egy kultuszhely fölött, amelynek a működését foltehetőleg a polis finanszírozta. A kutatás a polis-vallás modelljeként nevezi meg ezt a jelenséget: eszerint a polis volt a vallást hordozó, legitimáló, kontrolláló és finanszírozó intézmény, a polis artikulálta a vallást és adott neki ideológiát, a vallás és benne a rituálék, kultuszok pedig biztosították a polis-társadalom kohézióját.⁴⁷

Amit ugyanis mi athéni/attikai vallásként, az athéni kultuszok összességéként szemlélünk, az nem az Athénban tisztelt istenek kijelentését, kinyilatkoztatását, vagy a rájuk vonatkozó próféciákat tükrözi (ahogy azt más, főként monoteista vallási rendszerek esetében megszokhattuk), hanem gyakran egy politikai közösség akaratát, népgyűlési határozatokba és törvényekbe foglalt emberi szándékot. Amit (athéni) emberek jónak láttak, abba még az isten(ek)nek sem volt föltétlen beleszólása. Ez persze nem jelenti azt, hogy az istenek ne avatkoztak volna bele a vallás dolgába, a polisok küldöttségei gyakran kérték ki különböző jósdák véleményét vallási kérdésekben. De ilyen esetekben is az emberek döntöttek: mikor, mely istent/jósdát és milyen ügyben, milyen kérdéssel keresnek föl.⁴⁸

⁴⁶ Az Areiospagoszhoz l. AP 3,6.; 8,2.; 8,4.; Sommerstein 1989. 13–17.; Wallace 1989. Az archaikus eskükhöz l. Dém. 23,67–69.; Ps-Dém. 59,10.; Lysias 10,11.; Aischinés 2,87. Az Anaideia és a Hybris köveihez l. Pausanias 1,28,5. A Semnai Theaihoz l. Pausanias 1,28,6.; Deinarchos 1,47.; 1,87.

⁴⁷ A témában l. Sourvinou Inwood 2000a. 13–27.; Sourvinou Inwood 2000b. 38–55. A polis-vallás modelljének kritikájához l. Kindt 2009. 9–34.; Eidinow 2011. 9–38.; Harrison 2015. 165–180.; Lindner 2018. 76–78.; Lindner 2020b. 10–24., 112–115. A vallás társadalmi kohéziós erejéhez l. Platón Törvények, 738 d–e; 771 b–772 a.

⁴⁸ Hér. 4,15.; 7,178.; Dém. 21,52.; 43,66.; isteni jóslatra történő hivatkozás a rituális normákban: LSCG 5,4–5.; LSCG 5,25–26.; LSCG 46.; LSCG 178,2–3. Vö. Platón *Allam* 427 b–c: az ideális államban a szentélyek, kultuszok, ünnepek alapításakor Apollón véleményét kell kikérni.

Az Apollón Erithaseos kultuszhelyét szabályozó felirat a görög polis-vallás efféle jelenségeit világítja meg. A fenti okfejtés ugyanakkor nem akarja azt sugallni, hogy a polis-valláson kívül ne lennének a vallásnak más megnyilvánulási formái, az egyénnek ne lennének más eszközei vallási igényei, identitása megélésére, formálására.⁴⁹ Csupán azt vizsgáltuk, hogy egy rövid felirat miképpen mutat rá a közösség alapját jelentő és a polis által finanszírozott kultuszok működése mögött meghúzódó komplex politikai és jogi mechanizmusokra. A görög kultúrában vallás, politika, jog egymástól elválaszthatatlan tudásanyagot jelentett: ezt az Apollón Erithaseos kultuszát ápoló papnak is éreznie kellett, amikor a saját nevében megfogalmazta rendelkezését a szentélykörzet fájáról.



⁴⁹ Lásd az elektív, azaz egyéni választáson alapuló kultuszokat, például az eleusisi misztériumokat, az orphikus-bakchikus misztériumokat; a mágia eszköztét; a kultuszközösségekhez (*thiasoi*, *orgeónes*), egyéni alapítású vallási csoportokhoz való tartozást. A témában l. Faraone – Obbink 1991; Kindt 2009. 9–34.; Edmonds 2011; Eidinow 2011. 9–38.; Taylor – Vlassopoulos 2015; Lindner 2018. 71–82.; Lindner 2020b.

Források

- Aischinés = Aischinés szónoklatai: Aischinis Orationes. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Stuttgart – Lipcse, 1997.
- Aisch. = Aiszkhülosz drámái. Budapest, 1971.
- Antiphón = Antiphón szónoklatai: Antiphontis Orationes et Fragmenta. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Stuttgart, 1982.
- AP = [Aristotelés]: Athéni állam. In: Németh, György (szerk.): Államéletrajzok. Budapest, 2003.
- Aristophanés = Arisztophanész vígjátékai. Budapest, 2002.
- Aristotelés = Arisztotelész: Politika. Budapest, 1984.
- Deinarchos = Deinarchos szónoklatai: Dinarchi Orationes. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Stuttgart, 1967.
- Dém. = Démosthenés szónoklatai: Demosthenis Orationes. I–IV. Oxford Classical Texts. Oxford, 2002–2009.
- Diog. Laert. = Diogenész Laertiosz. A filozófiában jeleskedők élete és nézetei I–II. Budapest, 2005.
- DK = Diels, Hermann – Kranz, Walther: Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin, 1903.
- Eur. = Euripidész összes drámái. Budapest, 1984.
- Hér = Hérodotosz: A görög-perzsa háború. Budapest, 2007.
- Homérosz: Iliász, Odüsszeia, Homéroszi költemények. Budapest, 1971.
- IG = Inscriptiones Graecae. Berlin, 1877–.
- LGS = von Prott, J. (Ed.): Leges Graecorum Sacrae. vol. 1. Fasti Sacri. Ziehen, L. (Ed.): vol. 2: Leges Graeciae et Insularum. Lipcse, 1896–1906.
- LIMC = Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Zürich – München – Düsseldorf, 1981–1999.
- LSAM = Sokolowski, F. (Ed.): Lois sacrées de l'Asie mineure. Párizs, 1955.
- LSCG = Sokolowski, F. (Ed.): Lois sacrées des cités grecques, Párizs, 1969.
- LSS = Sokolowski, F. (Ed.): Lois sacrées des cités grecques. Supplement. Párizs, 1962.
- NGSL = Eran Lupu: Greek Sacred Laws – A Collection of New Documents. Leiden, 2005.
- Lysias beszédei. Budapest, 2003.
- Paus. = Pausanias: Görögország leírása. Máriabesnyő – Gödöllő, 2000.
- Platón = Platón összes művei kommentárokkal. Budapest, 1998–.
- Plut. = Plutarkhosz: Párhuzamos életrajzok. Budapest, 1978.
- SEG = Supplementum Epigraphicum Graecum. Leiden, 1923–.
- Soph. = Szophoklész drámái. Budapest, 1983.
- Thuk. = Thuküdidész: A peloponnészoszi háború. Budapest, 1985.
- Xen. = Xenophón: Emlékeim Szókratésről. Budapest, 1986.

Felhasznált irodalom

- Bolonyai 2003 = Bolonyai Gábor: 44 bekezdés az athéni igazságszolgáltatásról. In: Bolonyai Gábor (szerk.): *Lysias beszédei*. Budapest, 2003. 18–41.
- Bowden 2015 = Bowden, Hugh: *Impiety*. In: Eidinow, Esther – Kindt, Julia (Ed.): *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford, 2015. 325–338.
- Bremmer 1994 = Bremmer, Jan N.: *Greek Religion*. Oxford, 1994
- Bremmer 2007 = Bremmer, Jan N.: *Atheism in Antiquity*. In: Martin, Michael (Ed.): *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge, 2007. 11–26.
- Burkert 2011 = Burkert, Walter: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart, 2011
- Carbon – Pirenne-Delforge 2012 = Carbon, Jan-Mathieu – Pirenne-Delforge, Vinciane: *Beyond Greek „Sacred Laws”*. *Kernos* 25. (2012), 163–182.
- Chaniotis 2005 = Chaniotis, Angelos: *The Divinity of Hellenistic Rulers*. In: Erskine, Andrew (Ed.): *A Companion to the Hellenistic World*. Oxford, 2005. 431–445.
- Chaniotis 2007 = Chaniotis, Angelos: *Religion und Mythos*. In: Weber, Gregor (Ed.): *Kulturgeschichte des Hellenismus. Von Alexander dem Großen bis Kleopatra*. Stuttgart, 2007. 139–157.
- Chaniotis 2011 = Chaniotis, Angelos: *The Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic Religious Mentality*. In: Iossif, Panagiotis P. – Chankowski, Andrzej S. – Lorber, Catherine C. (Ed.): *More Than Men, Less Than Gods. Studies on Royal Cult and Imperial Worship*. Leuven – Paris, 2011. 157–195.
- Dillon 1997 = Dillon, Matthew P. J.: *The Ecology of the Greek Sanctuary*. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 118. (1997), 113–127.
- Edmonds 2011 = Edmonds, Radcliffe G. III (Ed.): *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion. Further Along the Path*. Cambridge, 2011
- Eidinow 2011 = Eidinow, Esther: *Networks and Narratives. A Model for Ancient Greek Religion*. *Kernos* 24. (2011), 9–38.
- Eidinow 2015 = Eidinow, Esther: *Ancient Greek Religion: Embedded... and Embodied*. In: Taylor, Claire – Vlassopoulos, Kostas (Ed.): *Communities and Networks in the Ancient Greek World*. Oxford, 2015. 54–79.
- Fahr 1969 = Fahr, Wilhelm: *ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*. Hildesheim – New York, 1969
- Faraone – Naiden 2012 = Faraone, Christopher A. – Naiden, Fred S. (Ed.): *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*. Cambridge, 2012.
- Faraone – Obbink 1991 = Faraone, Christopher A. – Obbink, Dirk (Ed.): *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. Oxford, 1991

- Gubbiotti 2019 = Gubbiotti, Sara: Regolamento ateniese per la protezione degli alberi sacri ad Apollo Erithaseos. *Axon* 3. (2019). 93–108.
- Harris 2006 = Harris, Edward: *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens*. Cambridge, 2006.
- Harris 2010 = Harris, Edward: Is Oedipus Guilty? Sophocles and Athenian Homicide Law. In: Harris, Edward – Leão, Delfim – Rhodes, Peter J. (Ed.): *Law and Drama in Ancient Greece*. London – New York, 2010. 122–146.
- Harris 2015 = Harris, Edward: Toward a Typology of Greek Regulations about Religious Matters. A Legal Approach. *Kernos* 28. (2015), 53–83.
- Harris 2021 = Harris, Edward: Religion and the Rule of Law in the Greek Polis. In: Papaioannou, Sofia – Serafim, Andreas – Demetriou, Kyriakos (Ed.): *Rhetoric and Religion in Ancient Greece and Rome*. Berlin, 2021. 17–36.
- Harris – Carbon 2015 = Harris, Edward – Carbon, Jan-Mathieu: The Documents in Sokolowski's *Lois sacrées des cités grecques (LSCG)*. *Kernos* 28. (2015). 1–51.
- Harrison 1971 = Harrison, Alick Robin Walsham: *The Law of Athens* vol. 2. New York, 1971.
- Harrison 2015 = Harrison, Thomas: Beyond the „Polis”? New Approaches to Greek Religion. *Journal of Hellenic Studies* 135. (2015), 165–180.
- Kató 2009 = Kató Péter: Dionüsziosz álma: egy vallásos egyesület Philadelphiában. *Vallástudományi szemle* 5. (2009:3), 95–108.
- Kindt 2009 = Kindt, Julia: Polis Religion – A Critical Appreciation. *Kernos* 22. (2009), 9–34.
- Lambert 2010 = Lambert, Stephen: A Polis and its Priests. Athenian Priesthoods before and after Pericles' Citizenship Law. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 59. (2010:2), 143–175.
- Lindner 2018 = Lindner Gyula: Kerényi, Meuli, Burkert és a görög vallástörténet-írás új útjai. *Ókor* 17/2. (2018), 71–82.
- Lindner 2020a = Lindner Gyula: Bevezetés a görög vallás tanulmányozásába. In: Bélyácz Katalin – Dévényi Anna – Gózszy Zoltán (szerk.): *Árkádia Kiskönyvtár. Történelem*. 4. Ókor. Pécs, 2020. 38–68.
- Lindner 2020b = Lindner Gyula: *Personal Religion in Classical Athens*. Budapest, 2020.
- Lupu 2009 = Lupu, Eran: *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*. Leiden – Boston, 2009.
- Malkin 1989 = Malkin, Irad: Delphoi and the Founding of Social Order in Archaic Greece. *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 4. (1989), 129–153.
- Naiden 2015 = Naiden, Fred S.: Sacrifice. In: Eidinow, Esther – Kindt, Julia (Ed.): *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford, 2015. 463–474.
- Németh 1994 = Németh György: Mit szabad egy szentélyben? A Hekatompedon-felirat előírásai. *Antik tanulmányok* 38. (1994: 1–2), 13–21.

- Németh 2018 = Németh György – Réfi Oszkó Dániel – Seres Dániel: Görög rituális normák. *Vallástudományi szemle* 14. (2018:2), 63–83.
- Parker 1983 = Parker, Robert: *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford, 1983.
- Parker 1996 = Parker, Robert: *Athenian Religion: A History*. Oxford, 1996.
- Parker 2005 = Parker, Robert: *Law and Religion*. In: Cohen, David – Gagarin, Michael (Ed.): *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Oxford, 2005. 61–81.
- Parker 2012 = Parker, Robert: *Epigraphy and Greek Religion*. In: Davies, John – Wilkes, John (Ed.): *Epigraphy and the Historical Sciences*. Oxford, 2012. 17–30.
- Parker 2014 = Parker, Robert: *What are Greek Sacred Laws?* In: Harris, Edward – Rubinstein, Lene (Ed.): *The Laws and The Courts in Ancient Greece*. London, 2004. 57–70.
- Parker 2018 = Parker, Robert: *Greek Religion 1828–2017: the Contribution of Epigraphy*. *Chiron* 48. (2018), 1–15.
- Petrovic 2015 = Petrovic, Andrej: *Sacred Law*. In: Eidinow, Esther – Kindt, Julia (Ed.): *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford, 2015. 339–352.
- Rhodes 1972 = Rhodes, Peter John: *The Athenian Boule*. Oxford, 1972.
- Smith 2011 = Smith, Amy C.: *Polis and Personification in Classical Athenian Art*. Leiden – Boston, 2011.
- Sommerstein 1989 = Sommerstein, Alan H.: *Aeschylus: Eumenides*. Cambridge, 1989.
- Sourvinou-Inwood 2000a = Sourvinou-Inwood, Christiane: *What is Polis-Religion?* In: Buxton, Richard (Ed.): *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 2000. 13–37.
- Sourvinou-Inwood 2000b = Sourvinou-Inwood, Christiane: *Further Aspects of Polis-Religion*. In: Buxton, Richard (Ed.): *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 2000. 38–53.
- Taylor – Vlassopoulos 2015 = Taylor, Claire – Vlassopoulos, Kostas (Ed.): *Communities in the Ancient Greek World*. Oxford, 2015.
- Todd 1996 = Todd, Stephen: *Lysias Against Nikomachos: The Fate of the Expert in Athenian Law*. In: Foxhall, L – Lewis, David (Ed.): *Greek Law in Its Political Setting. Justifications not Justice*. Oxford, 1996. 101–132.
- Van Straten 1995 = Van Straten, Folkert T.: *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*. Leiden – New York – Köln, 1995.
- Versnel, 1990 = Versnel, Hendrik S.: *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism. Inconsistencies In Greek and Roman Religion I*. Leiden – New York – Köln, 1990.
- Wallace 1989 = Wallace, Robert W.: *The Areopagos Council, to 307 B.C.* Baltimore, 1989.