

Lindner Gyula egyetemi adjunktus a PTE BTK Ókortörténeti Tanszékén. Kutatási területei: görög–római vallástörténet, görög irodalomtörténet, az ókortudomány története.

Legutóbbi írása az Ókorban: *Vallástörténetek egymás között. Az Angelo Brelich és Kerényi Károly közötti levélváltás margójára* (2021/1).

Vallási szélsőségek a tragédia színpadán

Hippolytos és Ión esete

Lindner Gyula

I. A tragédia mint vallástörténeti forrás

Kézenfekvő a vallástörténész igénye, hogy a görög vallás tanulmányozásakor a tragédiához mint vallástörténeti forráshoz nyúljon. Minthogy az athéni tragédiákkal vallási kontextusban, elsősorban Dionysos-ünnepek és ilyen módon a *polis*-vallás részeként találkozunk, az igény igazolhatónak tűnik.¹ Evidencia, de nem árt rögzíteni: a tragédiákban szerepelnek istenek, gyakran főszerepet is kapnak (pl. Aischylos: *Eumenisek*, Euripidész: *Bacchánsnők*), beleavatkoznak az emberi történetek menetébe, hirtelen fellépésükkel válságos és kilátástalan helyzeteket oldanak meg (pl. Sophoklész: *Philoktétész*, Euripidész: *Ión*),² szemmel tartják egyes családok sorsát és azok alakulásában tevékeny szerepet vállalnak, bosszút állnak és segítenek, intrikálnak és elsimítanak. Kérdéses azonban – amiként azt a kutatásban egyesek fölvetik³ –, hogy a tragédiában szereplő istenek, isten-ember viszonyulások milyen mértékben tükrözik az ember valóságos vallási tapasztalatát: a tragédia istenei valóban a kultusz mindennapjaiban megragadható istenalakok, vagy csupán művészi konstrukciók,⁴ azok a mítoszok, amelyek hősök és istenek egymást keresztező útjait mesélik, valóban az ember mindennapi istentapasztalatát világítják meg?

A kutatásnak ez az iránya annak az ókori vélekedésnek a létjogosultságát mutatja, miszerint az istenekről való beszédmód többféle lehet: másképp beszélnek az istenekről a filozófusok, mint a mítoszok, más az, ahogy egy költő viszonyul az isteni szférához, és más az, ha a politikum vagy a polgári lét kontextusában szemléljük az isteneket. Efféle véleménnyel találkozunk Varro *theologia tripertita*-gondolatában, vagy a *Placita philosophorum* című mű szerzőjének érvelésében (akit jobb híján Pseudo-Plutarchosnak nevez a kutatás).⁵ Például első látásra az euripidész *Bacchánsnők* Dionysos-alakját a darabban körbe ölelő durva, vérszomjas rituálék szemben állnak azzal a Dionysos-kultusszal (és Dionysos-alakkal), amely Athénban az Anthesztéria, Lénaia, Nagy Dionysia ünnepein tetten érhető. Van-e közös a két istenalakban? Vagy a költészet és a mindennapi, kultikus élet valóságának az istene egészen más *theológiát* – istenekről való beszédet – feltételez? Más tehát az, ha a költő a szélsőséget jeleníti meg a színpadon (ha egy közösség tagja – Pentheus – szembeszáll egy istennel és végül elbukik), mintha egy közösség a mindennapok részeként tiszteli az istent és vele helyes viszonyulást (*eusebeia*) igyekszik kialakítani, amelyből az isteni hatalom elismerésével és fenntartásával egyidejűleg a közösség egésze profitálni tud.

Esetleg a tragédia az athéni *polis*-vallásban tisztelt istenség egy-egy aspektusát, funkcióját hangsúlyozza? A *polis*-ünnep



1. kép. Hippolytos és Théseus. Apuliai vörösalakos voluta-kratér, Dareios-festő, Kr. e. 340-320, British Museum 1856,1226.1

ezzel szemben valamilyen módon az isten alakjának teljességét jeleníti meg, elmeséli az isten történetét, megmutatja hatalmát és emberekre gyakorolt hatását.⁶ Kérdéses, hogy lehetséges-e efféle éles elhatárolás. Vajon az athéni polgár *theologióját*, istenekről alkotott elképzeléseit nem szükségszerűen a költői és egyéb isteni reprezentációk keveréke jellemezte?⁷ Egyszerre formálta a költő, akinek a darabját nemrégiben látta, és aki különböző isteneket léptetett föl aktív szerepben, valamint a kultusz mindennapi valósága, a különböző *polis*-ünnepek, ahol az egyes – akár a tragédiákban is szereplő – istenalakoknak mutatott be áldozatot, hozzájuk fohászzkodott, tiszteletükre kartánokban vett részt. Az is kérdéses, hogy a színház közönsége, az athéni polgárok felosztották-e ezeket a vallási elképzeléseket irodalmi és valós vallási koncepciókra, istenképzetekre, vagy a tragédia isteneire saját vallási elképzeléseik részeként tekintettek.

A tragédiák sikere nem kis részben realizmusuknak volt köszönhető, annak, hogy cselekményük, az általuk közvetített jelentések, érzelmek rezonáltak az athéni társadalom mindennapjaira, bennük az athéni *polis* ideológiáját, társadalmát, vallását érintő kérdésfeltevések kaptak helyet.⁸ A tragédiákban szereplő vallási tartalomnak tehát – a mítikus forrásvidék mellett – az athéni *polis* vallási tudásanyagában is gyökereznie kellett, nemcsak abból nyerve létjogosultságot, hanem egyben formálva is az athéni ember vallásról és istenekről alkotott elképzeléseit.

Miközben az athéni Dionysos-színház az istenekről alkotott elképzelések, *theologiai* reflexiók megfogalmazásának a helyszínékként áll előttünk, az ott megjelenített istenek, istenember viszonyulások az athéni polgár mindennapjait, rituális tevékenységét formáló vallási elemekké válhattak: Kr. e. 458 után másképpen tekintett az athéni polgár az Areiospagos alatt tisztelt Semnai Theai kultuszára, akiket Aischylos az *Eumenisekben* (az Atreida-családtörténet utolsó jelentős felvonásában) az Erinysökkel azonosít; máshogy vett részt Braurón vagy Halai Araphénides *démosok* Artemis-kultuszában az, aki a 410-es évek végén, a 414 és 412 közötti évek valamelyik tavaszán elment a Dionysos-színházba, és ott megnézte Euripidész *Iphigeneia a taurosok között* című darabját; más érzés lehetett az Akropolison ellátogatni Aphrodité és Hippolytos szentélyébe annak, aki 428-ban ott volt Euripidész *Hippolytos*-ának a bemutatóján, és hallotta, amint a darab elején a szerelem istennője egyértelművé teszi, hogy Hippolytosnak el kell buknia, de cserébe tiszteletben részesül a troizéni hajadonok részéről (*Hipp.* 31–32). Miközben a tragédia reflektál az athéni *polis* kultuszaira, a rituális praxis bizonyos elemeire, elmeséli, hogy egyes kultuszok hogyan jöttek létre Athénban (lásd pl. a kolónosi Oidipus-kultuszt – Sophoklés: *Oidipus Kolónosban*), vagy hogy a tragédia hősei Athénban/Attikában vannak eltemetve (Iphigeneia), arra is rámutat, hogy miért pont úgy, az athéniak számára megszokott és elfogadott módon zajlik egy-egy rituálé (azaz *aitiont* nyújtanak a rituális cselekményhez).⁹

II. Tragédia és vallási szélsőség

Ugyanakkor a rituális praxis rekonstrukciójához csak kellő óvatossággal szabad használni a tragédiák szövegét. A tragédia ugyanis nem föltétlen a norma szerinti, a megszokott, a helyes

és elfogadható oldalát mutatja meg a vallási cselekménynek, hanem az abnormálist, azt, ami jelzi az isten és az ember felborult viszonyát (lásd pl. az aischylosi *Oresteia*-trilógia kiforgatott áldozati nyelvezetét; az áldozati rituálé és a madárjós-lás leírását az *Antigonében* [992 sk.], vagy akár a drámákban megjelenő, de a régészeti anyag alapján fenntartásokkal kezelt emberáldozat kérdését).¹⁰

A tragédia ezért a vallási szélsőségek iránt érdeklődő kutató számára is kiindulásul szolgálhat. Gondoljunk azokra a drámákra, amelyekben a szereplők kilátástalan és nyomorult helyzetükben istentelen(nek tűnő) gondolatokat fogalmaznak meg. A vita, miszerint ezek a vélemények a mindenkorai szerző (leginkább Euripidész) saját, istenekről és vallásról alkotott koncepcióit tükröznék, mára nyugvópontonra jutott: amit Bellerophon-tés kijelent az istenek nem-létéről, és az ennek nyomán virágzó bűnről (Euripidész fr. 288), az aligha a szerző saját vélekedése (hanem az általa alkotott szereplőé egy adott élethelyzetben, a drámai cselekmény egy adott pontján).¹¹ Sisyphos, Amphitryón, Hekabé, Kreusa és mások isteneket vádoló gondolatai, az istenek erényt nélkülöző jellemére, az isteni szféra megismerhetetlenségre, vagy akár az istenek kitalált státuszára vonatkozó kijelentések kétségtelenül ott vannak a drámák szövegében, de hogy ezek föltétlen a szerző álláspontját tükröznék, az legálábbis kétséges.¹²

Az alábbiakban a vallási szélsőség sajátos megjelenését, az isten és ember közötti kapcsolatok lehetséges, de álláspontom szerint szélsőséges módozatait vizsgáljuk két euripidészi alak, Hippolytos és Ión példáján keresztül. Az alábbi vizsgálódás célja annak megmutatása, hogy az athéni *polis*-vallás sokszínű palettáján az istenekhez fűződő baráti viszonyoknak is megvan a helye, akár az olyan viszonyulásoknak is, amilyeneket a két mítikus alak története reprezentál.

1. Hippolytos

Az ifjú Hippolytos járja az erdőt és kedvenc istennőjével vadászik: túl sok időt tölt vele, legalábbis Aphrodité a *prologosban* így írja le a közönségnek az ifjú és Artemis viszonyát (19). Nem véletlenül lép elének a darab bevezetőjében Aphrodité: Hippolytos az istennő tiszteletével egyáltalán nem törődik (99–101), véleménye szerint neki szűzi mivoltában nem szükséges annak az istenségnek a kultuszában részt vennie, aki a szerelem és a szexualitás szférájáért felel. Hippolytos esetét szemlélve a politeizmus működésének a legmélyére áshatunk le. Hippolytos érvelésének alapja ugyanis az „ἄλλοισιν ἄλλος θεὸν τε κἀνθρώπων μέλει”-gondolat (104):¹³ azaz ki-ki istenek és emberek közül mást és mást részesít előnyben, kedvel vagy kinek-kinek más és más fontos, mással törődik istenek és emberek közül. Azaz – továbbgondolva Hippolytos kijelentését – ki-ki adott élethelyzetének megfelelően választ az istenek közül, ahhoz fordul, aki leginkább passzol a személyiségéhez, akitől a legtöbb jót várja, hiszen – és ez adja a politeista rendszerek előnyét – sokféle isten áll rendelkezésre.¹⁴ Ugyanakkor Hippolytos azt nem teszi hozzá, hogy ezek a választások adott élethelyzettől függenek, és nem egész életre szólnak.

Hippolytos bűne konkrét, Aphrodité beszél róla a *prologosban*: megsérti az istennőt, azaz elutasítja illetékességét és hatalmát. Hippolytos nem vesz tudomást Aphroditéről, távolról

köszönti csupán. Aphrodité pedig isteni *timéjének* a semmibevétele miatt fog bosszút állni Hippolytoson. A *prologosból* jól kiolvasható az istennő álláspontja: büszke hatalmára és pozíciójára istenek és emberek között (1–2), hiszen minden isten szereti, ha tisztelik (τιμώμενοι χαίρουσιν ἀνθρώπων ὑπο, 8), ez ugyanis az isteni nem sajátsága (ἔνεστι γὰρ δὴ κἀν θεῶν γένει τόδε, 7). És hogy ennek igazságát bizonyítsa, példaként hozza Hippolytos esetét, aki Troizén lakói közül egyedülként nem becsüli.

A 9. sor (δείξω δὲ μύθων τῶνδ' ἀλήθειαν τάχα) kétértelmű: nem pusztán Aphrodité szavainak az igazságtartalmára utal, hanem azokra a mítoszokra (lásd alább), amelyekben egy halandó elmulasztja tisztelni valamely istent (pl. Aphroditét), és ezért bűnhődni kell. Aphrodité szavait nagyjából így foglalhatjuk össze: „Lássátok hát, hogy nem a levegőbe beszélek: nagyhatalmú úrnő vagyok, és elvárom a tiszteletet, de cserébe én is jót teszek az emberrel. Lesújtok viszont arra, aki nem tisztel engem és gögösen gondolkodik arról, hogyan hozzám viszonyulni lehet. És hogy ezt bizonyítsam, vegyük elő Hippolytos esetét!”

Aphrodité nyilvánvalóan sértett pozícióban van: Hippolytos és a közeledő szolgál Artemis-himnuszát megvetően hallgatja, éneküket az Euripidésnél meglehetősen ritka λάσκω ige (kiabál, ordít) perfectumával (λέλακεν, 55) írva le.¹⁵ Bosszúja ugyanakkor Phaidrára és Théseus életére is hatással lesz. A Dajka később szónak is teszi Phaidrának, hogy hiába küzd a szerelem ellen, hatalmával senki, még az istenek sem képesek szembe szállni (433 sk.). Aphrodité hatalma alól tehát Phaidra sem vonhatja ki magát, hiszen a nőnek nincs külön istene és nem vonatkoznak rá más törvények, mint a többi emberre. Ha viszont ellenáll a szerelemnek, akkor ugyanolyan bünt követ el, mint Hippolytos, aki életéből kizárta a szerelem istennőjét, és úgy gondolta, fölülte nincs hatalma Aphroditének.

A szolga a darab elején hiába hívja föl Hippolytos figyelmét a boldogság és az értelmes gondolkodás összefüggésére (105), arra, hogy a túlzott büszkeség (τό σεμνόν) és a nem mindenkinek kedves hozzáállás (τὸ μὴ πᾶσιν φίλον) emberi szokás (νόμος) szerint is kerülendő (91; 93). Hippolytos kizárólag Artemis kultuszával törődik, és ebbéli elhatározásában túllép egy mértéket, azt, amit isten és ember viszonyában elfogadhatónak lehet tartani, legalábbis azt, amit Aphrodité a *prologosban* kijelent: az istenek elvárják a tiszteletet az emberektől, és nem szelektálhatunk közöttük egyéni preferencia alapján (pl. élethelyzetnek, jellemnek megfelelően).

Hippolytos motivációját elsőre nehéz értelmezni: miért nevezi az istenek leghitványabbikának Aphroditét (λέγει κακίστην δαιμόνων πεφυκέναι, 13), miért utasítja el a szexualitást? Talán mert tisztaságával, amely a jámbor Pittheus nevelésének az eredménye (11),¹⁶ nem fér össze az istennő, akit éjszaka csodálnak (οὐδεὶς μ' ἄρεσκει νυκτὶ θαυμαστός θεῶν, 106)? Vagy azért, mert valóban azt gondolja, hogy neki, egy amazón gyermekeként (Ἀμαζόνος τόκος, 10; φιλῖππου παῖς Ἀμαζόνος, 581), vadászként és a szüzi istennő Artemis követőjeként semmi dolga Aphroditéval, függetlenül attól, hogy mi a női nemről alkotott véleménye?¹⁷ Vagy mert még fiatal és távol érzi magától Aphroditét? Előbb-utóbb úgyis át kell esnie a „tűzkeresztségen”, hiszen a felnőtté válásnak és a felnőttek közösségébe való betagozódásnak ez is szükségszerű velejárója. Vagy erősen pszichológizáló választ adva: mert a théseusi erő-



2. kép. Hippolytos és Phaidra.
Campaniai vörösalakos nyak-amphora, Ixión-festő,
Kr. e. 330–310, Metropolitan Museum of Art 06.1021.239

szaknak áldozatul esett amazón királylánytól (Hippolyté/Antiopé) származó gyermekként apja nőekkel szembeni erőszakos fellépéseire gondol, és ebből azt szűri le, hogy a szexualitás tisztátalan és bűnös dolog (vö. 1002 sk.), amiként az a kutatásban szintén fölmerült? Ekkor Hippolytos szexuális értelemben apjának, Théseusnak a gyökeres ellentétéként állna előtűnk.¹⁸

Hippolytos büszke arra, hogy egyedül neki adatott meg az emberek közül, hogy ilyen szoros viszonyban legyen Artemiszszel, hogy vele lehessen és beszélgessen vele (μόνῳ γὰρ ἐστὶ τοῦτ' ἐμοὶ γέρας βροτῶν, 84). Istenhez fűződő kapcsolatát tehát *geras*nak, a közösségben helyét kijelölő tiszteletajándék-nak, neki társadalmi státuszt adó osztályrésznek tartja, amely őt kiemeli embertársai közül (gondolhatunk a homérosi epika *geras*-fogalmára). A darabot olvasva joggal merül föl a kérdés: vajon lehet valakit *eusebés*nek tartani, ha csupán egyetlen istent tisztel? Lehet-e *eusebés*, aki istenhez fűződő kapcsolatát kizárólagos privilégiumnak tartja, amely neki kitüntetett pozíciót biztosít embertársai között? És vajon Hippolytos Aphrodité elutasításán keresztül nem azt bizonyítja, hogy képtelen közösségben élni? Azt, hogy fölülte áll embertársainak és annak a közösségnek, amelynek szerves részét képezik Aphrodité dolgai?

Az idős szolga figyelmezteti Hippolytost a józan viselkedés szükségességére és a gög elkerülésére, hogy aztán a szolgálk csoportja is Aphroditéhez intézze imáját, amelyben – a darab végének ismeretében – hiába kéri Aphroditét, hogy bocsásson meg és kímélje meg ifjú uruk életét. Hippolytos sorsa jól ismert: Phaidra intrikája és Théseus átka nyomán (Aphrodité

előzetes tervei alapján) elbukik.¹⁹ Érdekes kérdés, hogy a közönség mennyiben tudta átélni Hippolytos helyzetét és bukását. A dráma-verseny végeredménye alapján minden bizonnyal: a darab második és egyben fennmaradt verziója, amelynek a cselekményére a fentiekben utaltunk, 428-ban első helyezést ért el a Nagy Dionysiaén.²⁰

Hippolytos sorsa annál is inkább meglepő, mert az ifjú látzólag *eusebés*.²¹ A hippolytosi *eusebeia* azonban görög mércével mérve hol helyezkedik el az isten-ember viszonyulások széles palettáján? A mítoszok nem épp az efféle szélsőségtől óvják az embert: egy isten túlzott tisztelete, más istenek rovására, vagy az istenek nem elég körültekintő tisztelete, amely egyes istenségek sértődésével jár? A közönség emlékeztetett más mitikus hősök példájára, akiknek a sorsát éppen istenekkel szembeni túlzásaik, figyelmetlenségük pecsételte meg (Oineus vagy Admétos, akik véletlenül kihagyják az áldozatból Artemist, Hippó-Melanippé, Cheirón kentaur lánya, aki nem hajlandó részt venni Artemis kultuszában, Minós, aki ígérete ellenére más bikát áldoz Poseidónnak, mind-mind megbűnhődnek az istenek nem megfelelő módon való tiszteletéért és az isteni *timé* megsértéséért).²²

Nehezebb kérdés, hogy vajon a való életben van-e arra példa, hogy valaki kizárólag egyetlen istent részesít tiszteletben, miközben a többivel nem törődik, és ha igen, ez valóban az illető tragikus bukásához vezet-e, mint Hippolytos esetében.²³ Feltételezhetjük, hogy nem Hippolytos volt az egyetlen, aki így gondolkodott az istenekről a *polis*ban, de klasszikus kori szövegeink efféle szélsőségről hallgatnak.²⁴ Hasonló figyelmeztést, mint amit az idős szolgától kap Hippolytos, Theokritos 27. idilljében olvasunk, ahol Daphnis nem minden hátsó szándék nélkül hívja fel Akrotimé figyelmét a szerelem istennőjének hatalmára. Akrotimé elutasítja a paphosi úrnőt, miközben csak Artemist tiszteli. A pásztor szerint viszont veszélyes Aphrodité csapdájába kerülni, Akrotimé mégis bízik abban, hogy Artemis meg fogja menteni az életét és kisegíti a bajból.²⁵

2. Ión

Euripidész az isten és ember között kialakuló szoros viszonynak egy másik példáját is elénk tárja: Ión című darabjában a címszereplővel Apollón templomi szolgájaként Delphoiban találkozunk. Helyzete sok tekintetben hasonlít Hippolytoshoz: Ión szűz, azaz tiszta a nászi ágytól (150; vö. *Hipp.* 1003), Apollónnak szolgál – amit hol a *θεραπεύειν*, hol a *λατρεύειν*, hol a *δουλεύειν* igével fejez ki (111; 124; 129; 152; 182; 309; 327) –, lelkesült az isten jelenlétében, és a neki való szolgálatot teljes odaadással végzi (vö. *Hipp.* 73–87), sőt munkája révén státuszt nyer az emberek között (*κλεινὸς δ' ὁ πόνοί μοι*, 131)²⁶; önmagát szent embernek, az istenséghez tartozónak tartja, aki az isten szent jelképeit viseli, erre hivatkozva áll ellen a jósdából kilépő Xuthos atyai közeledésének (522), ahogy szent embernek nevezik a delphoi vezetők is, amikor Kreusa fölött ítéletet mondanak (1224).²⁷ Szoros viszonyukat jelzi, hogy Ión Apollónt – valódi apját nem ismerve és a darab végének tükrében ironikus módon – „nemző atyjának” nevezi (136; vö. 139). Iónt istenhez tartozása menti meg, hiszen azáltal, hogy a templomban nevelkedik, könnyűszerrel észreveszi a rossz előjelet, egy szolga oda nem illő megjegyzését az ünnepi lakomán

(Ión emiatt írja elő új italáldozat bemutatását: 1189–1190). Xuthosszal folytatott beszélgetéséből leszűrhetjük, hogy jól érzi magát az isten közelében (ahogy Hippolytos is), nem akar Athénba menni, ahol talán ez a fajta isteni közelség már nem lenne az osztályrésze (642–644).

Fontos különbség, hogy miközben Hippolytos maga választja Artemist és dönt arról, hogy őt fogja tisztelni, Iónnak nem adatik meg a választás lehetősége, ő „beleszületik” az Apollón-tiszteletbe. Ennek ellenére józan módon képes reflektálni az istenséghez fűződő kapcsolatára, és elgondolkodni annak mélységéről, vallásos érzülete ugyanakkor – a helyes vallási érzület „tradicionális”²⁸ kritériumain túllépve – mély morális meggyőződést takar, amely a színpadon egyedül énekelte monódiájában kap hangsúlyt.

Kérdéses azonban, hogy Apollón-tiszteletében van-e valami kizárólagos: vajon tudomást vesz más istenekről? Az a tény, hogy a delphoi szentélykörzetet bepiszkító madarakat más istenek templomába űzi (Zeus – Olympia, Poseidón – Isthmos; 174–175), azt mutatja, hogy ő csakis Apollónt kedveli, más istenekkel nem törődik ilyen mértékben? Vagy ez természetes, hiszen Ión Delphoi neveltje és egyben eltartottja is, egzisztenciáját a templomtól, Apollóntól nyeri (azaz neki alapvetően egyetlen isten szolgálatára kell szánnia életét; vö. 323. sor)? És vajon túlzás kijelenteni, hogy miközben Ión más istenek erőszakos cselekedeteit (Zeus, Poseidón) nyugtázza, Apollónnal szemben magasabb erkölcsi elvárásokat fogalmaz meg (olyat, mint amivel ez a nő – Kreusa – vádolja Apollónt, az ő szeretett istene, Delphoi ura nem tehet; vö. 429 sk.)?²⁹

Az ifjú magabiztos *eusebeia*ja abban is tetten érhető, hogy vitát nem ismerve nyilatkozik a gyilkossági kísérlet után Kreusa *hiketés*-státuszáról: a nő aligha érdemli meg az isteni védelmet, hiszen azt követően már nem *eusebés*, hogy a Nevelő segítségével az életére tört. Ión tudja, mi kell ahhoz, hogy valakit *eusebés*nek lehessen nevezni, mi adja a helyes viszonyulás alapját isten és ember között. Amit Kreusa tesz, az Apollónnak aligha tetszik, és így nem is érdemli meg a nő, hogy megkapja az isten védelmét: *hiketeia* és *eusebeia* együtt jár, Kreusa pedig utóbbtól messze elmarad. Ión helyzete azonban ellentmondásos: ugyan korábban a Nevelő jelenti ki, hogy az *eusebeia* nem állhat útjában annak, aki ellensége életére tör, később azonban maga Ión is ennek a gondolatnak a jegyében akarja megölni Kreusát (1045; 1334). A görög etika sokat hangoztatott tétele ez: ellenségeink életére törni nem *eusebeia*ba ütköző cselekedet.³⁰ Azonban nyíltan kimondani azt – amint azt a Nevelő teszi –, hogy olykor figyelmen kívül lehet hagyni az *eusebeia*t, bizonyosan sértő az istenekre nézve: hasonlót Euripidész kyklópsától várának.³¹

III. Hippolytos és Ión mint vallási szélsőség

Hippolytos és Ión istenekhez fűződő kapcsolata egyformán elmélyült, szoros, kettejük története mégis más-más véget ér: Hippolytos elbukik, kizárólagos Artemis-tisztelete egy másik istent provokál, és ez vezet a hős tragédiájához. Ión története viszont (látszólag) boldogan végződik,³² helyzete megoldódik, lesz anyja és Apollón révén apja is. Istenhez fűződő szoros kapcsolata nem vezet tragédiához, sőt ez menti meg (lásd a

mérgezési kísérletet), és ez ad élete számára új irányt. Bizalma azonban – legalábbis a darab egy adott pontján – meginog Apollónban (vö. 339), akin számon kéri bűneit, csábításait, isteni erényének hiányosságait (429 sk.). De Apollón tetteinek a kritikája jelzi: Ión viszonya annyira szoros az istennel, hogy akár még a szemére is vetheti, hogy cserben hagyta Kreusát (Kreusa elmondásában a „barátnőjét”) és a tőle született gyermeket (338).

Kettőjük sorsát szemlélve egy gondolatkísérletet mindenképpen érdemes tenni. Hippolytos és Ión nagyjából ugyanazon korosztály tagjai, akik eddig egyetlen istennel álltak szorosabb, privilegiált kapcsolatban: Artemis és Apollón voltak azok, akik életüknek az eddigiekben irányt szabtak. Mindketten arra kényszerülnek, hogy az istenhez fűződő kapcsolatukat, átgondolják, átértékeljék. Rá kell döbbernük, hogy ez a kapcsolat az isteni szféra félreismerésén alapult.³³ Az új életszakasz mindkettőjük életében új istenekkel való megismerkedést is jelent(ene): Aphrodité lenne Hippolytos esetében az az isten, aki felnőtté válásában fontos szerepet játszhatna (ahogy a theokritosi Akrotimé életében is ezt fogja jelenteni Aphrodité; lásd fent), de Hippolytos ezt elutasítja. Ión Delphoit elhagyva athéni polgárként és a város királyaként – nyilvánvalóan – részt fog venni számos kultuszban, tehát a delphoi szentélykörzet valóságán túllépve új istenekkel fog megismerkedni. Életének erről a szakaszáról azonban a mítosz nem beszél.

A két euripidési hős esete rávilágít az athéni *polis*-vallás működésének egy fontos elemére: az istenek tisztelésének van életkori vonatkozása. Más-más isten fontos különböző életkorokban és élethelyzetekben, és a felnőtté válásnak is megvan a maga – istentiszteletben is lecsapódó – vallási aspektusa. Ennek belátása pedig a politeista *pantheon* egyes tagjaihoz való helyes viszonyulás kialakításához szükséges. Hippolytos éretlensége istenekhez fűződő kapcsolatában is lecsapódik: el kell sajátítania, hogyan érdemes az istenekhez viszonyulni. Hogy a felnőttkorban való boldoguláshoz a megfelelő istentiszteleti formák szükségesek, és az adott közösség/*polis* (Hippolytos esetében Troizén) *isteneinek* a kultuszát kell ápolnia (nem pusztán egyét). Az athéni *polis*-vallásban a gyermekek vallási szocializációja éppen ezt a célt szolgálja. Ahogy idősödik a gyermek, úgy sajátítja el azt a vallási tudásanyagot, amely a sokféle isten kultuszában való részvételhez szükséges; szülei ezért viszik el ünnepekre, áldozatokra (lásd pl. Plátón: *Törvények* 887d–e; vö. 681b), vagy ezért mutatják meg neki a *polis* vezetői, amikor elérte az *ephēbos* státuszt (18 évesen), bizonyos istenek szentélykörzetét.³⁴

IV. *Philia* isten és ember között

Az istenekkel kötött barátság, a hozzájuk fűződő szoros, gyakran személyes kapcsolatok hangsúlyozása, vagy az efféle viszonyulásokra való rákérdezés kevésbé szembetűnő forrásainkban. Persze Homérosztól kezdve látjuk, hogy egyes emberek/hérosok mintha közelebb állnának az istenekhez (pl. Agamemnón, Odysseus, Achilleus, Hektór, Sarpédón), de archaikus-klasszikus kori szövegeink mégis esősorban az istentisztelet közösségi formáival, áldozatokkal, imákkal, közösségeket sújtó isteni büntetésekkel foglalkoznak, tehát egy-egy közösség és az istenek viszonyát járják körül.³⁵

Az isten és ember közötti szoros viszony kérdését a filozófusok is szkeptikusan kezelték. Aristotelész szerint furcsa dolog (ἄτοπον) volna, ha valaki azt mondaná, hogy szereti Zeust. Barátság ugyanis nem alakulhat ki isten és ember között, mivel kettejük között nem lehet kölcsönös függési viszony, amely minden barátság szükségszerű alapja (az ember szeretheti az istent, de az isten nem tudja viszonyszeretni az embert, azaz nincs ἀντιφιλία).³⁶ Egy másik lehetséges filozófusi hozzáállás az Aristotelész-tanítvány Theophrastoszé, aki az istenekre (pl. az isteni előjelekre) való túlzott odafigyelést és az ebből eredő vallási praxist a δεισιδαιμονία fogalmával írva le tette nevetségessé a babonás ember, a vallási fanatikus valószínűleg Athén utcáin is jól ismert karakterét (*Jellemrajzok* 16). Itt azonban az istenektől való félelem, rettegés, és nem egy-egy istenség kedvelése jelenik meg. A *deisidaimón* közel érzi magát az istenekhez, de ebből nem φιλία, hanem φόβος, δέιμα, τάρβος származik.³⁷

Éppen forrásaink szükségszerűsége vagy eltérő fókuszuk okán szembetűnő, ha egyes szerzők az isten és az ember közötti *philia* meglétére tesznek utalást. Hippónax és Hermész (fr. 32), Theognis és Zeus (373), Hermogenész és az istenek viszonyában (Xenophón: *Lakoma* IV. 48) találkozzunk ugyan a koncepcióval, de nem világos, hogy emögött a Hippolytos és Artemis közötti elmélyült és szoros viszony lehetséges párhuzamát kellene-e látnunk.³⁸ Van-e annak jelentősége, hogy Menandros *Samosi lány* című darabjában Démeas Apollónt *philtatosként* nevezi meg, szobrához imádkozik és kéri az isten segítségét a következő események szerencsés alakulása érdekében?³⁹ Démeas és Apollón viszonya ugyanazt az intenzitást mutatja, mint ahogyan Hippolytos tiszteli Artemist? A jelző és a szoborhoz való odafordulás mindenképpen Hippolytos darab eleji gesztusát idézi meg (71 sk.).

Hippolytos számára Artemis φίλη δέσποινα (82), kedves úrnő, sőt legkedvesebb az istenek között (φιλτάτη μοι δαιμόνων, 1092), és Artemis is önmagát a Hippolytos számára legkedvesebb istennek nevezi (σοί γε φιλτάτη θεῶν, 1394). Érdekessé, hogy Artemis is φίλτατος-ként utal az ifjúra (1333), őt kedveli legjobban a halandók között: a viszony tehát kölcsönös. Sőt, kettejük kapcsolatának leírásakor Euripidész még nagyobb intimitást sejtet (85): a ζῶνειμι görög ige ’együtt van’, ’egyessel’ jelentése ugyanis szexuális konnotációval is bír a görög nyelvben, ami persze itt aligha jelent valós, fizikai kapcsolatot, legfőljebb Hippolytos fantáziájában.⁴⁰ Álláspontja szerint az istennőt csak az közelítheti meg, akiben természet szerint megvan a τὸ σωφρονεῖν (józan önmegtartóztatás) erénye (79–80; vö. 995), ez pedig leginkább rá jellemző, és ez emeli a többi ember fölé (84; vö. 1365).⁴¹ Artemis ugyanakkor azt is hozzáteszi: *philtatos* Aphroditének is van, akit majd Hippolytosért bosszút állva fog elpusztítani az istennő (1421).⁴²

Az isten-ember közötti *philia* koncepciója tehát erőteljesen jelen van a *Hippolytos* szövegében. Ugyanezt az *Ión*-ról nem mondhatjuk el: isten-ember között létrejövő *philia* lehetőségéről ott csak negatív módon olvasunk. Kreusa ugyanis arról beszél, hogy Apollón nem lehet neki *philos*, még akkor sem, ha jóvá teszi vétkeit (427). Ennek ellenére Ión és Apollón közelsége vitán felül áll, jóllehet ez az ifjú delphoi neveltetéséből, státuszából, és nem az isten egyéni kiválasztásának a tényéből fakad. Iónnak azonban bizonyára kedves – *philos* – Apollón, akin számon is kérheti hibáit (lásd fent).



3. kép. Xenokrateia-relief, pentelikoni márvány, Kr.e. 410 körül.
Nemzeti Régészeti Múzeum, Athén, 2756

Az isten és ember között létrejövő *philia* kérdésében tehát forrásaink szűkszavúan nyilatkoznak. A *Hippolytos* cselekménye azonban rávilágít, hogy a szoros isten-ember kapcsolatokra történő reflexió hiánya ókori szövegeinkben vagy akár a kérdést negatívan megítélő filozófusi vélemények aligha tekinthetők végső válasznak. Hippolytos és Artemis viszonyán elgondolkodva joggal vethetjük fel, hogy az athéni *polis*-vallás keretében is kialakulhattak szoros isten-ember kapcsolatok, vagy legalábbis egyik-másik athéni polgár bizonyosan töprengett arról, hogy miképpen kerülhet a legszorosabb és számára leginkább gyümölcsöző közelségbe egy istenséghez.⁴³ Gondoljunk csak a nagyszámú *ex voto* dedikációra, amelyek három dologra bizonyosan utalnak: egy személy istenek iránt érzett hálájára, arra a (reciprocitáson alapuló) kapcsolatra, amely isten és ember között fennáll, és arra a dedikált tárgyon keresztül kifejezésre jutó érzésre, amely a dedikáló személyt kiemeli embertársai közül, és őt az istennel szemben privilegizált pozícióban láttatja.⁴⁴

De amit a tárgy és a kísérő felirat nem mindig közöl, azt mi azért sejthetjük: ez a hála nem kizárólagos, egész életen át tartó volt az isten iránt, hanem egy adott élethelyzetben megmutatkozó érzés, amelynek tárgyasult formáját vizsgálhatjuk sok évszázaddal később. Az isten iránt érzett hála, a vele kialakított szoros, már-már kitüntetett viszony egy lehetséges és szembetűnő példáját adja a Kr. e. 5. század végén élt athéni anya, Xenokrateia esete, aki fiának fölneveléséért Képhisos folyamistennek alapít szentélyt, az alapítás gesztusát pedig egy dombormű (3. kép) felajánlásával is nyomatékosítja, amelyen a nő és gyermeke az istenek társaságában, közvetlen közelükben jelenik meg: nincs istent és embert elválasztó akadály, ol-tár, nincsenek elhatárolva az egyes szférák egymástól, ahogy más attikai reliefeken ebben a korszakban, a gyermek kezét Képhisos (?) felé nyújtja, ahogy az anya is az istenség felé fordul, mintha mondana neki valamit (talán éppen a hála szavait), a szemkontaktus isten és ember között azonban kétségtelen.⁴⁵

A reliefet kísérő felirat egyértelművé teszi: a nő a gyermek felneveléséért, tehát egy konkrét dologért hálás és ad ajándé-

kot (διδασκαλίας τὸδε δῶρον).⁴⁶ Xenokrateia élettörténetét nem ismerjük, de annyit bizonyosan kijelenthetünk: a nőt – valószínűleg – nemcsak az itt megjelenített istenekhez fűzte kapcsolat (Apollón, Hermés, nymphák, Achelóos), hanem Athén lakosaként sokféle istenséghez. Egy adott élethelyzetben (szülőként, anyaként) a Képhisoshoz fűződő szoros viszonya azonban nemcsak a szentélyalapítás gesztusán keresztül látható, hanem azáltal is, ahogy önmagát az istenek közvetlen közelében ábrázolja. A relief az ideális ember-isten viszonyt mutatja meg: Xenokrateia így képzei el magát és fiát, istenek társaságában, velük párbeszédet folytatva. Istentisztelete intenzitásában aligha hasonlít Hippolytoséra, vagy arra az érzületre, ahogyan Hippolytos viszonyult Artemishez, és amely a mítosz nyelvén kifejezve egy *a polisban* kerülendő vallási viselkedésnek a paradigmájává vált. De arra igenis utal, hogy az isteni szféra közelében, istenekkel „együtt lenni” (ζῦναι, *Hipp.* 85), karnyújtásnyi közelségben állni az istenekhez, beszélgetni velük, nemcsak a mítoszban volt lehetséges az athéniai elgondolása szerint, hanem a *polis* kultikus valóságában is.

V. Összegzés

Zárásul érdemes a tanulmány kiinduló kérdéséhez visszanyarodni: az athéni tragédiák a vallási kérdések vizsgálatát kellő távolságban, a mítosz szintjén végezve mutatnak rá olyan viselkedési formákra, amelyek a vallási közbeszédben veszélyesnek vagy kerülendőnek minősülnek (pl. *asebeia*). A tragédiák láthatóvá teszik a vallás kevésbé szembetűnő aspektusait, azokat a szenvedélyeket, érzelmeket, viszonyulásokat, amelyek a *polis*-vallás mögött meghúzódnak, és amelyek az egyén/polgár vallási identitását láthatatlanul, de kétségtelenül formálták. A szélsőséges vallási elköteleződést éppúgy, mint a szélsőséges szkepticizmusnak vagy az istentagadásnak bizonyos formáit.

A tragédia olyan tehát, mint az a vallási valóság, amely körbeveszi az embert: gyakran egymással ellentétes vallási elképzelések gyűjtőhelyeként funkcionál, egy ünnep részeként mutat rá a tradicionális vallás alapvető vonásaira, de megmutatja azt a szélsőséget is, amely megjelenhet a vallásban (emberáldozat lehetősége, isten és ember közötti reciprocitás felborulása, egy isten kizárólagos tisztelete). A vallásnak azt a szegmensét is szemlélteti, amelyről – talán – kevesebbet tudunk, de amely Hippolytos történetén keresztül intő példaként szolgál azoknak, akik Aphrodité hatalmát semmibe veszik.

- 28 Egy templomszolga szüzessége, tisztasága aligha volt elvárás a görög szentélyekben (vö. *Ión* 150), ahogy sok esetben a papoké sem. Ehhez lásd Parker 1983, 86–91; Kokkini 2013, 75–79; Martin 2018, 169. Vö. Eur. *Elektra* 256; Paus. II. 14. 1.
- 29 Martin szerint (2018, 247) Ión morális szempontból többet vár el Apollóntól, mint Zeustól és Poseidóntól. Ugyanakkor a 446. sorban kettejük mellett Apollón is föl van sorolva mint vétkes isten, akiknek a szentélye kiürülne a sok bírság miatt.
- 30 Eur. *Ión* 1290–1291; *Médeia* 809–810; *Héraklész gyermekei*. 965–966; *Hekabé* 1250–1251; *Az őrvölgő Héraklész* 585–586; 732–733; Soph. *Aias* 1132–1133; Thuk. III. 58. Az *eusebeia* fogalmi árnyalataihoz lásd Mikalson 2010, 140–186.
- 31 Vö. Eur. *Cycl.* 317–343.
- 32 Xuthos szempontjából mindenképpen tragikus, hiszen további életét házugságban éli le abban a tudatban, hogy Ión valóban az ő gyermeke, aki delphoi egyéjszakás kalandjából született (551 sk.).
- 33 Hippolytos csalódása: „ὦ θεοί, τί δήτα τοῦμὸν οὐ λῶω στόμα, ὅστις γ’ ὕφ’ ὕμῶν, οὐς σέβω, διόλλυμαι;” 1060–1061; vö. 1363–1369. Amit Hippolytos bizonyosan nem tudott az istenek egymás közötti viszonyairól, azt Artemis közli a darab végén: az egymás ügyeibe való be-nem-avatkozás (1328–1334). Ión Apollón-kritikája: 429 sk. Ión a darab végén kérdőre akarja vonni Apollónt, hogy ki az apja, de Athéné megjelenése (1549) megakadályozza, hogy belépjen a jósdába. Majd Athéné jóslata közben is megjegyzi, hogy korábban nem volt hihető, hogy az ő apja Apollón (1608), és ennek tisztázása végett akart a jósistennel beszélni az istennő *epiphaneia*-ja előtt.
- 34 AP 42, 3; az *ephēbos*i eskükhöz lásd Lykurgos *Leocr.* 76; Pollux VIII. 106. A témában lásd Lindner 2022.
- 35 Achilles *Dii philos* (*Ilias* I. 74; vö. IX. 117; XVI. 169; XX. 122–123; XXIV. 472; *Od.* XXIV. 92); Odysseus *Dii philos* (*Ilias* X. 527; Athénéhez fűződő kapcsolatához lásd Nestór szavait: *Od.* III. 218–222: „οὐ γὰρ πῶ ἴδον ὅδε θεοὺς ἀναφανδὰ φιλεῦντας, / ὥς κείνῳ ἀναφανδὰ παρίστατο Παλλὰς Ἀθήνη”); Hektór *Dii philos* (*Ilias* VI. 318; VIII. 493; X. 49; XIII. 674). Zeus és Sarpédón viszonyához lásd *Ilias* XVI. 431–461; 644–651). Chrysés Apollón *philos*a: *Ilias* I. 381. Zeus Dardanost szerette a legjobban fiai közül (περὶ πάντων φίλατο παίδων, *Ilias* XX. 304), akiket halandó anya szült neki.
- 36 Arist. *Magna Moralia* 1208b: „ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη εἰ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία”. Aristotelész szerint (*EE* 1242a) apa és fiú között ugyanolyan barátság van, mint isten és ember, ajándékozó és ajándékozott között (viszonyuk hasonló az uralkodó és az alávetett közötti kapcsolathoz is). Platón szerint (*Resp.* 612e–613b) az igazságos ember lehet leginkább kedves az istenek számára, mivel ő hasonlít leginkább az istenre. A *theophilés*-státuszról akkor olvasunk, amikor a filozófusok azt fejtetik, hogy a bölcs/józan/mértékletes ember, azaz a filozófus hasonlít az istenekre, tehát az istenek természetesen őt kedvelik. Itt a józanság és a mértékletesség adhat hasonlóságot az istenhez. A *Törvényekben* szintén az isteni hasonlóság válik annak mércéjévé, hogy kit mennyire kedvelnek az istenek (*Leg.* 716c–d). Morál és isteni *philia* összefüggéséhez lásd még *Prótagoras* 345c; ugyanez Sophoklészénél: *Aias* 132–133: „τοὺς δὲ σῶφρονας θεοὶ φιλοῦσι καὶ στυγοῦσι τοὺς κακοὺς.” Aristotelész a *Nikomachosi etikában* (1179a) szintén arra utal, hogy az istenekhez való hasonlóság ad *theophilés*-státuszt, és minthogy a filozófus (ὁ σοφός) hasonlít leginkább az istenre, ő lesz a leginkább boldog ember is. Egyenlőten alapon kialakuló *philia* isten és ember között: Arist. *EE* 1238b. Csak összehasonlításképp: Athéné azért kedveli Odysseust, mert hasonló a jellemük, azaz Odysseus jelleme hasonlít az istennőé: *Od.* XIII. 291–302; 330–332; Lykurgos „*Zēni philos*” a Pythia szerint (Hérodotos, I. 65): itt is morális hasonlóságot feltételezhetünk az isten és a spártai törvényhozó között.
- 37 Ehhez lásd még Plutarchos: *De superstitione* című írását (164e–171f), különösen a *deisidaimonia* és a *phobos, deima, tarbos* együttes említését: 165d; 166c–d; 166e; 167d–e; 168a.
- 38 Sókratész is *philos*nak nevezi Pant: Plat. *Phdr.* 279b.
- 39 Men. *Sam.* 444.
- 40 Vö. 949. Egyes értelmezések szerint Hippolytos képmutató módon viselkedik, amikor Aphroditét elutasítva Artemis társaságát keresi, és ezt szüzies tisztaságával magyarázza. Hippolytos valójában a szexualitást Artemisszel való kapcsolatában akarja megélni. A fölvetésért Karsai Györgynek mondok köszönetet. A témában lásd Kokkini 2013.
- 41 A τὸ σῶφρονεῖν erénye igen hangsúlyos a darab egészében: Artemis a haláltusáját vívó ifjúval közli, hogy Aphrodité éppen emiatt az erénye miatt gyűlölte őt (σῶφρονοῦντι δ’ ἤχθετο, 1402). A τὸ σῶφρονεῖν további előfordulásaihoz lásd még 358; 399; 413; 431; 494; 667; 704; 731; 949; 966; 1007; 1013; 1034; 1100; 1365. Vö. Kokkini 2013, 72–75.
- 42 A darab értelmezőit megosztja, hogy itt kire gondol Artemis. A kommentátorok egy része Adónis mellett teszi le a voksát, aki Aphrodité szerelme és Artemis áldozata volt az ismert mítosz szerint (Apollodóros I. 3. 3; III. 14. 4; Ovidius: *Met.* X. 503–559). Adónist vadkan ölte meg, nem nyíl, ahogy Artemis jóslatában előrevetíti (1422). Apollodórosnál arról olvasunk, hogy a vadkan Artemis haragja miatt öli meg az ifjút. Ugyanakkor Euripidész nem specifikálja, pusztán *philtatos*ként nevezi meg az illetőt, akire majd lesújt az istennő íja. Ez tehát arra utal, hogy Artemis minden olyan ember elpusztítására törekszik, aki Aphrodité számára a legkedvesebb: ez pedig a mindenkori szerelmes ember. Vö. Barrett 1964, 412.
- 43 A személyes vallásosság kérdéséhez lásd újabban Instone 2009; Kindt 2015; Lindner 2020 (további szakirodalommal).
- 44 Dedikációkhoz lásd többek között Rouse 1902; Raubitschek 1949; Van Straten 1976; Van Straten 1981; Hansen 1983; újabban Klöckner 2010; Rask 2016; Hughes 2017 (további szakirodalommal). Vö. Rouse (1902, 350) véleményével: „The essence of a votive offering is freewill.” A reciprocitás kérdéséhez a görög vallásban lásd Parker 1998.
- 45 Más reliefsen gyakori, hogy az ember ugyan nézi az istent, de az a távolba pillantva mintha nem venne egyértelműen tudomást a halandó jelenlétéről.
- 46 *NAMA* 2756 = *IG* I³ 987 = *IG* II² 4548.

Bibliográfia

- Barrett, W. S. 1964. *Euripides: Hippolytos*. Oxford.
- Davies, M. 1989. „Sisyphus and the Invention of Religion. »Critias« TrGF 1 (43) F 19 = B 25 DK”: *BICS* 36/1, 16–32.
- Dihle, A. 1977. „Das Satyrspiel »Sisyphos«”: *Hermes* 105, 28–42.
- Eidinow, E. 2011. „Networks and Narratives. A Model for Ancient Greek Religion”: *Kernos* 24, 9–38.
- Eidinow, E. – Kindt, J. – Osborne, R. (szerk.) 2016. *Theologies of Ancient Greek Religion*. Cambridge.
- Gladigow, B. 1983. „Strukturprobleme polytheistischer Religionen”: *Saeculum* 34, 292–304.
- Gladigow, B. 1990. „XPHEΘAI ΘEOIS. Orientierung- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion”: Ch. Elsas – H. G. Kippenberg (szerk.): *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für Carsten Colpe*. Würzburg, 237–251.
- Goldhill, S. 1990. „The Great Dionysia and Civic Ideology”: J. Winkler – F. I. Zeitlin (szerk.): *Nothing to Do with Dionysos?: Athenian Drama in Its Social Context*. Princeton, 97–129.
- Hansen, P. A. 1983. *Carmina Epigraphica Graeca saeculorum VIII–V a. Chr.n.* Berlin – New York.
- Henrichs, A. 2019. „Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies”: uő. *Greek Myth and Religion. Collected Papers*. 2. Berlin, 37–68.
- Hughes, D. 1991. *Human Sacrifice in Ancient Greece*. London – New York.
- Hughes, J. 2017. „Souvenirs of the Self. Personal Belongings as Votive Offerings in Ancient Religion”: *Religion in the Roman Empire* 3/2, 181–201.
- Instone, S. 2009. *Greek Personal Religion. A Reader*. Oxford.
- Kahn, Ch. 1997. „Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus-Fragment”: *Phronesis* 42/3, 247–262.
- Kindt, J. 2009. „Polis-Religion. A Critical Appreciation”: *Kernos* 22, 9–34.
- Kindt, J. 2015. „Personal Religion. A Productive Category for the Study of Ancient Greek Religion?»: *JHS* 135, 35–50.
- Klöckner, A. 2010. „Getting in Contact. Concepts of Human-Divine Encounter in Classical Greek Art”: J. Bremmer – A. Erskine (szerk.): *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. Edinburgh, 106–125.
- Kokkini, D. 2013. „The Rejection of Erotic Passion by Euripides’ Hippolytos”: *BICS Suppl.* 119, 67–83.
- Lefkowitz, M. R. 1987. „Was Euripides an Atheist?»: *SIFC* 5, 149–166.
- Lefkowitz, M. R. 1989. „»Impiety« and »Atheism« in Euripides”: *CQ* 39, 70–82.
- Lindner, Gy. 2017. „Egyensúly, konfliktus és választás az archaikus és klasszikus kori görög politeizmusban”: *Antik Tanulmányok* 61, 153–168.
- Lindner, Gy. 2020. *Personal Religion in Classical Athens*. Budapest.
- Lindner, Gy. 2022. Vallási nevelés az ókori Hellasban”: Tóth O. – Forisiek P. (szerk.): *Az antik nevelés és öröksége*. Debrecen, 11–32.
- Martin, G. 2018. *Euripides, Ion. Edition and Commentary*. Berlin–Boston.
- Mikalson, J. D. 1991. *Honor Thy Gods: Popular Religion in Greek Tragedy*. Chapel Hill.
- Mikalson, J. D. *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*. Oxford.
- Parker, R. 1983. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford.
- Parker, R. 1997. „Gods Cruel and Kind”: Ch. Pelling (szerk.): *Greek Tragedy and the Historian*. Oxford, 143–160.
- Parker, R. 1998. „Pleasing Thighs. Reciprocity in Greek Religion”: Ch. Gill – N. Postlewaithe – R. Seaford (szerk.): *Reciprocity in Ancient Greece*. Oxford, 105–126.
- Parker, R. 2008. „Aeschylus’ Gods. Drama, Cult, Theology”: G. Avezzu et al. (szerk.): *Eschyle à l’aube du théâtre occidental*. Genève, 127–164.
- Rask, K. A. 2016. „Devotionalism, Material Culture, and the Personal in Greek Religion”: *Kernos* 29, 9–40.
- Raubitschek, A. E. 1949. *Dedications from the Athenian Acropolis*. Cambridge.
- Rhodes, P. J. 2003. „Nothing to Do with Democracy: Athenian Drama and the Polis”: *JHS* 123, 104–119.
- Riedweg, M. 1990. „The »Atheistic« Fragment from Euripides’ »Bel-lerophon« (286 N²)”: *ICS* 15/1, 39–53.
- Rouse, W. H. D. 1902. *Greek Votive Offerings. An Essay in the History of Greek Religion*. Cambridge.
- Segal, Ch. 1970. „Shame and Purity in Euripides’ Hippolytus”: *Hermes* 98, 278–299.
- Sourvinou-Inwood, Ch. 1997. „Tragedy and Religion. Constructs and Readings”: Ch. Pelling (szerk.): *Greek Tragedy and the Historian*. Oxford, 170–184.
- Sourvinou-Inwood, Ch. 2000a. „What is Polis Religion?»: R. Buxton (szerk.): *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 13–37.
- Sourvinou-Inwood, Ch. 2000b. „Further Aspects of Polis-Religion”: R. Buxton (szerk.): *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 38–55.
- Van Straten, F. 1976. „Daikrates’ Dream: A Votive Relief from Kos, and Some Other kat’ onar Dedications”: *BABesch* 51, 1–38.
- Van Straten, F. T. 1981. „Gift for the Gods”: H. S. Versnel (szerk.): *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Leiden.
- Zeitlin, F. I. 1965. „The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus’ *Oresteia*”: *TAPA* 96, 463–508.