

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

Plutarchos *De superstitione* - A
deisidaimonia a görög vallásban

Lindner Gyula

2015

Eötvös Loránd Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

Lindner Gyula

Plutarchos *De superstitione* - A
deisidaimonia a görög vallásban

Történelemtudományi Doktori Iskola
Dr. Erdődy Gábor DSc, egyetemi tanár, a Doktori Iskola vezetője

Ókortörténeti Doktori Program
Dr. Németh György DSc, egyetemi tanár, a Doktori Program vezetője

A bizottság elnöke:
Dr. Ritoók Zsigmond MHAS, professor emeritus

Hivatalosan felkért bírálók:
Dr. Szekeres Csilla PhD, egyetemi docens
Dr. Bolonyai Gábor PhD, hab. egyetemi docens

A bizottság további tagjai:
Dr. Adamik Tamás DSc, professor emeritus
Dr. Takács Levente PhD, egyetemi adjunktus, a bizottság titkára

Póttagok:
Dr. Bárány István PhD, egyetemi adjunktus
Dr. Patay-Horváth András PhD, egyetemi adjunktus

Témavezető: Dr. Németh György DSc, egyetemi tanár

Budapest, 2015

ADATLAP
a doktori értekezés nyilvánosságra hozatalához

I. A doktori értekezés adatai

A szerző neve: Lindner Gyula

MTMT-azonosító: 10031720

A doktori értekezés címe és alcíme: Plutarchos *De superstitione* - A deisidaimonia a görög vallásban

DOI-azonosító: DOI: 10.15476/ELTE.2015.009

A doktori iskola neve: Történelemtudományi Doktori Iskola

A doktori iskolán belüli doktori program neve: Ókortörténeti Doktori Program

A témavezető neve és tudományos fokozata: Dr. Németh György, tanszékvezető egyetemi tanár

A témavezető munkahelye: ELTE BTK Ókortörténeti Tanszék

II. Nyilatkozatok

1. A doktori értekezés szerzőjeként

a) hozzájárulok, hogy a doktori fokozat megszerzését követően a doktori értekezésem és a tézisek nyilvánosságra kerüljenek az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban. Felhatalmazom az ELTE BTK Doktori és Tudományszervezési Hivatal ügyintézőjét, Manhercz Mónikát, hogy az értekezést és a téziseket feltöltse az ELTE Digitális Intézményi Tudástárba, és ennek során kitöltse a feltöltéshez szükséges nyilatkozatokat.

b) kérem, hogy a mellékelt kérelemben részletezett szabadalmi, illetőleg oltalmi bejelentés közzétételéig a doktori értekezést ne bocsássák nyilvánosságra az Egyetemi Könyvtárban és az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban;

c) kérem, hogy a nemzetbiztonsági okból minősített adatot tartalmazó doktori értekezést a minősítés (datum)-ig tartó időtartama alatt ne bocsássák nyilvánosságra az Egyetemi Könyvtárban és az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban;

d) kérem, hogy a mű kiadására vonatkozó mellékelt kiadó szerződésre tekintettel a doktori értekezést a könyv megjelenéséig ne bocsássák nyilvánosságra az Egyetemi Könyvtárban, és az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban csak a könyv bibliográfiai adatait tegyék közzé. Ha a könyv a fokozatszerzést követően egy évig nem jelenik meg, hozzájárulok, hogy a doktori értekezésem és a tézisek nyilvánosságra kerüljenek az Egyetemi Könyvtárban és az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban.

2. A doktori értekezés szerzőjeként kijelentem, hogy

a) az ELTE Digitális Intézményi Tudástárba feltöltendő doktori értekezés és a tézisek saját eredeti, önálló szellemi munkám és legjobb tudásom szerint nem sértem vele senki szerzői jogait;

b) a doktori értekezés és a tézisek nyomtatott változatai és az elektronikus adathordozón benyújtott tartalmak (szöveg és ábrák) mindenben megegyeznek.

3. A doktori értekezés szerzőjeként hozzájárulok a doktori értekezés és a tézisek szövegének

Plágiumkereső adatbázisba helyezéséhez és plágiumellenőrző vizsgálatok lefuttatásához.

Kelt: Budapest, 2015.03.23.

Köszönetnyilvánítás

Köszönettel tartozom témavezetőmnek, Németh Györgynek, aki a disszertáció írása során és annak végső formába öntésénél mindvégig segítségemre volt, megjegyzéseivel, megállapításaival mederben tartotta gondolataimat. Köszönet illeti továbbá Kató Pétert, akinek építő és kritikai észrevételei, újszerű javaslatai nélkül ez a disszertáció nem jöhetett volna létre. Hasonlóképpen hálás vagyok neki azokért a hazánkban nem elérhető könyvekért és tanulmányokért, amelyeket a heidelbergi Ruprecht-Karls-Universität klasszika-filológiai és ókortörténeti könyvtárából rendelkezésemre bocsátott. A görög fordítás szakmai ellenőrzéséért hála illeti Zsupán Edinát, egykori gimnáziumi latin tanáromat, aki az ógörög nyelv mélységeit és szépségeit elsőként mutatta meg, és aki nyelvi-stilisztikai javaslataival, kritikai észrevételeivel igyekezett a fordítást még pontosabb formába önteni. Köszönöm Patay-Horváth Andrásnak, hogy a dolgozat egy korábbi változatát elolvasta és ahhoz értékes megjegyzéseket fűzött. Köszönet illeti Szabó Évát, akinek lendületessége és precizitása az ELTE Ókortörténeti Tanszékén óriási segítséget jelentett. Hálás vagyok továbbá mindazoknak a személyeknek, akik a disszertáció megírása során segítettek, javaslatokat fogalmaztak meg, formálták tudományos gondolkodásomat és hozzájárultak az értekezés elkészültéhez. A legtöbb köszönet azonban szüleimet és páromat, Fabi Lillát, illeti, akik lehetővé tették, hogy a δεισιδαιμονία-val való sokéves foglalkozás idején én magam végül is nem váltam δεισιδαίμων-ná.

Tartalomjegyzék

Plutarchos <i>A babonáról</i> (fordítás)	5-16
Bevezetés	17-25
0. Vizsgálati szempontok, módszerek	26
0.1. Kutatástörténet	27-32
0.2. Elit és népi vallásosság	32-34
0.3. <i>Market-model</i> és emóció	34-34
0.4. Vallási individualizálódás	40-42
1. A <i>De superstitione</i> helye a plutarchosi életműben	42-45
1.1. A félelem és a daimón fogalma Plutarchosnál	45-56
1.2. A δεισδαιμονία fogalma Plutarchosnál	56-65
1.3. Ἀθεότης vs. δεισδαιμονία	65-69
1.4. Δεισδαιμονία és társadalom	69-70
1.4.1. Δεισδαιμονία és deviancia	70-73
1.4.2. Δεισδαιμονία és a polis ünnepei	73-76
1.4.3. Δεισδαιμονία és polis-vallásosság	76-78
1.4.4. Δεισδαιμονία mint vallásos alternatíva	79-84
1.5. Helyes és helytelen? - a plutarchosi perspektíva	84-95
2. A <i>De superstitione</i> helye a görög vallásosságban	95-97
2.1. Δεισδαιμονία és az előzmények	97-104
2.2. Theophrastos és Plutarchos	104-109
2.2.1 Theophrastos vallásossága	109-112
3. A <i>De superstitione</i> helye a császárkori vallásosságban	112-118
3.1. Δεισδαιμονία a korszakban	118-126
3.2. Δεισδαιμονία és <i>superstitio</i>	126-135
3.2.1 Seneca <i>De superstitione</i>	135-137
3.3. Δεισδαιμονία és bűnvallás	137-141
3.3.1. A phryg-lyd gyónási feliratok és a <i>De superstitione</i>	141-148
3.4. Plutarchos és az epigráfiai anyag	148-155
3.5. Ókeresztyén δεισδαιμονία	155-164
3.5.1. Φόβος és δεισδαιμονία	164-167
3.5.2. Celsus és a plutarchosi δεισδαιμονία	168-170
3.6. Δεισδαιμονία és mágia	170-179

Összefoglalás	180-184
Függelék - A δεισιδαιμονία fogalma a feliratos anyagban	184-190
Kommentár	191-290
Rövidítések és irodalomjegyzék	291-313

A babonáról¹

164 e - 1. Kezdetől fogva kétféle ostobaság és tudatlanság határozta meg, amit az istenekről gondoltak. Az egyik a kemény lelkekben, mint valami rögös talajban az istentagadást ültette el, a másik a puhákban, mint valami nedves talajban, a babonát. Minden téves ítélet, különösen ebben a kérdésben, szerencsétlen dolog, ám ha az ítélettel indulat is együtt jár, az a legszerencsétlenebb. Ugyanis minden indulat (**f**) a lélek lángoló tévedése, és amiként az ízületek kifícamodása, ha az sérülést okoz, úgy a lélek elkorcsosulása is súlyosabb, ha az indulattal jár együtt. Van, aki a világmindenség kezdetének az atomokat és az ürességet tartja. Ez téves föltevés ugyan, sérülést, lüktető vagy gyötrő fájdalmat azonban nem okoz. **(165)** Más úgy gondolja, hogy a gazdagság a legnagyobb jó. Ez a hazugság méreggel teljes, beeszi magát a lélekbe, megzavarja, nem hagyja aludni, őrült szenvedéllyel tölti el, letaszítja a szikláról, fojtogatja és megfosztja a szabad beszédétől. Megint mások úgy vélik, hogy az erény és a bűn valós testtel bírnak. Bár ez csúfos tévedés, miatta azonban nem volna érdemes siránkozni vagy panaszkodni. De efféle ítéleteket és véleményeket is hallani:

„Ó nyavalyás erény, bár szó valál,
én üztelek, akár a valót.”²

És még ha nem is beszélek a jogtalanságról, amely gazdagságot szül vagy a féktelenségről, amely mindenféle gyönyörnek lehet a melegágya, ezek az állítások mégis szánalomra méltók és neheztelést érdemelnek, hiszen a lélekben sok betegséget és szenvedést - megannyi kukacot és lárvát - okoz a jelenlétük.

2 - (b) Így van ez ama tárgy esetében is, amiről beszélünk: ez egyfelől az istentagadás, amely - lévén egyfajta fonák ítélet, amely bármiféle szent és romolhatatlan létét elutasítja - úgy tűnik, az istenség iránti hitetlenségből fakadóan valamiféle közönyt eredményez. Az

¹ A fordítás a *Plutarque: Œuvres Morales Tome II.* (Klaerr, R. et al. *Collection Budé.* Párizs, 1985) kiadás alapján készült. A *De superstitione* fordításában szereplő idézetek, amennyiben nincs föltüntetve a fordító neve, a saját fordításaim. Az alább olvasható Homéros-idézetek Devecseri Gábor fordításai. A disszertáció további részeiben Plutarchos életrajzait Máthé Elek, Thukydidést, Hérodotost és Pausaniast Muraközy Gyula, Plutarchos *De Iside et Osiride* (Iszisz és Ozirisz. Bp., 1986), *De genio Socratis* (Szókratész daimónja. Bp., 1985), ill. *De sera numinis vindicta* (Az isteni büntetés késlekedéséről, megjelent: ld. az előbbi kötetet) c. műveiből vett részeket W. Salgó Ágnes, a *De virtute morali* c. mű részleteit Lautner Péter (Plutarkhosz: *Morálfilozófiai értekezések.* Bp., 1998), Pseudo-Plutarchos *De musica* c. írásának részletét pedig Ritoók Zsigmond (*Források az ókori görög zeneesztétika történetéhez.* Bp. 1982.) fordításában közlöm. A Lukianos-idézeteket a *Bibliotheca Classica* sorozatban, a Platón-idézeteket az Atlantisz-kiadó *A kútnál* sorozatban megjelent kiadás alapján, a *Timaios*t Kövendi Dénes fordításában idézem, míg a *Kommentár*ban szereplő Diogenés Laertios-, Stobaios-idézetek fordítását a *Sztoikus etikai antológiából* vettem (Bp., 1983). A *Moralia*-korpuszba tartozó írásokból származó további részletek a saját fordításaim.

² Nauck *TGrF* 910. fr. nr. 374.

istenekben való hit hiánya pedig végül is oda vezet, hogy az istentagadó ember nem is fél tőlük.

Ezzel szemben a babonának már a neve is (ti. δεισιδαιμονία - az istenitől való félelem) árulkodó, hogy az egy szenvedélyes tévhit, egy félelmet keltő előítélet, amely lealacsonyítja és tönkreteszi az embert. A babonás ember ugyanis azt gondolja az istenekről, hogy léteznek ugyan, ám ők okozzák a fájdalmat és a szenvedést. S míg az istentagadó szemmel láthatólag közömbös az istenség iránt, addig a babonás megindultsága mértéken felüli és torz. A tudatlanság az előbbibe az isteni segítség iránti bizalmatlanságot, az utóbbiba viszont azt a képzetet plántálja, hogy az isten ártani akar neki. **(c)** Míg tehát az istentagadás hamis tanítás, addig a babona egy hamis tanítás-szülte indulat.

3 - Bár minden lelki betegség vagy szenvedély szégyenre ad okot, a büszke indulat viszont némelyikben fennkölt és könnyűsége révén fölemelkedésre készítő módon jelentkezik, de egyfajta tevékeny készítésnek - úgyszólván - egyikük sincs híján. Ám ez minden szenvedély közös bűne, hiszen a cselekvésre készítő vágyak erőszakos hatására sürgetik és zaklatják az értelmet. **(d)** Kizárólag a félelem az - minthogy ez nem kevésbé van híján a merészségnek, mint az értelemnek - amelyben az értelem nélküli állapot tehetetlenséggel, tanácstalansággal és kiúttalansággal párosul. Ezért ezt rettegésnek (δειμα) és rémületnek (τάραχος) is nevezik, mivel gúzsba köti (τὸ συνδέειν) és összezavarja (τὸ ταράττειν) a lelket. Minden félelem közül a babonás félelem az, amely leginkább tétlenségre és tehetetlenségre kárhoztat. Nem fél ugyanis a tengertől az, aki nem hajózik, sem a háborútól az, aki nem katonáskodik, nem fél az útonállóktól az, aki otthon van, sem a sykophantától a szegény. Ugyanígy nem tart irigyeitől az, aki nem visel hivatalt, vagy a földrengéstől, aki Galliában van, vagy a villámoktól az, aki Etiópiában tartózkodik. Ám aki fél az istenektől, mindentől fél: a szárazföldtől és a tengertől, a levegőtől és az égtől, a sötétségtől és a fénytől, az előjeltől, a csöndtől és az álomtól egyaránt. A rabszolgák alvás közben elfeledkeznek urukról, az álom könnyít a foglyok bilincsein, **(e)** a seb körüli gyulladás, a tályog rosszindulatú terjedése vagy más szörnyű fájdalmak is elmúlnak, miközben az ember alszik.

*„Álom derék varázsa, kínban enyhítő,
be jókor értél hozzám”³*

³ Euripidés *Orestés* 211-212 (Devecseri Gábor fordítása).

Mindezt azonban a babonáról a legkevésbé sem lehet elmondani. Ugyanis kizárólag ez nem köt fegyverszünetet az álommal, és soha nem ad lehetőséget arra, hogy a lélek az istenről alkotott nyomasztó és keserű véleményét elhessegesse, és így föllélegezzen, és újból nekibátorodjék. Hanem pokollá teszi a babonás emberek álmait, rémisztő árnyakat, borzongató alakokat és különféle büntetéseket ébreszt, fölizgatva a szerencsétlen lelket látomásokkal úzi ki az álom menedékéből, **(f)** és eléri, hogy a lélek önmagát korbácsolja és büntesse, mintha csak valaki más tenné, és ijesztő és különös parancsoknak feleljen meg. Miután ezek az emberek fölébrednek, nem veszik semmibe, nem nevetik ki rémálmaik, és nem is örülnek, hogy a szörnyűségek egyike sem volt valódi, hanem menekülnek a teljesen ártalmatlan csalás árnyéka elől. **(166)** S míg ébren vannak, zaklatottságukban becsapják és adósságba verik saját magukat, hiszen szemfényvesztők és csalók karmai közé kerülnek. Ezek ugyanis így ámítják őket:

*„Álmaidban ha kísértet ijeszt,
földmélyi Hekaté falkája vár.”⁴*

Ekkor hívd a vén javasasszonyt, merítkezz meg a tengerben, ülj le a földre és tölts így egy teljes napot!

„Ó barbár szörnyűségeket kieszelő hellének.”⁵

- hiszen a babona ígézetében sározásokat, piszokban fetregéseket, szombati tétlenkedést, arca borulásokat, szégyenletes szoborhoz telepedéseket, különös hódolatokat találnak ki. Azok, akik a zene hagyományos formájának megőrzése mellett tettek hitet, arra utasították a kitharajátékosokat, hogy szabályos szájtartással énekeljenek. Mi úgy tartjuk méltónak, hogy az istenekhez kell egyenes és szabályos szájtartással fohászkozni, **(b)** és nem azt kell vizsgálni, hogy az áldozati állat belső részei közül a nyelv tiszta vagy egészséges-e, miközben saját nyelvünket eltorzítjuk és különös szavakkal, barbár kifejezésekkel mocskoljuk be, és így vallásunk isteni és atyai méltósága ellen szégyenletes módon vétkezünk. A komédiaíró bizony joggal írta valahol azokról, akik arannyal és ezüsttel vonják be ágyukat:

*„Egy dolog van, mit az istenek ingyen adtak,
az álom: miért csinálsz költséget még ebből is?”⁶*

(c) Ugyanezt lehet mondani a babonás embernek is: „Egy dolog van, az álom, amit az istenek azért adtak, hogy megfélemedezzünk bajainkról, és hogy kipihenhessük magunkat,

⁴ Nauck *TGrF* 910. fr. nr. 375.

⁵ Eur. *Trójai nők* 764 (nem idézem Kárpáthy Csilla műfordítást - „Barbár Hellas, ki tenfejedre bajt zudítsz” - mert az félreiszi a sor alább kibontott értelmét).

⁶ Ismeretlen újkomédia szerzőtől származó töredék: Kock *CAF* 438, no. 150 = *PCG* VIII, fr. 717.

miért csinálsz ebből magadnak egy állandó kegyetlen kínzóeszközt, miközben nyomorult lelked soha nem képes más álomban menedéket találni?” Hérakleitos szerint „az ébrenlévőknek egy és közös a világuk, az alvóknak mindegyike pedig külön világba lép.”⁷ A babonás ember számára viszont nincs semmiféle közös világ. Sem ébren nincs józan eszénél, sem alvás közben nem tud megszabadulni a gyötrő gondolatoktól, míg értelme bóbiskol, félelme ébren van, és ebből nincs menekvés és nincs változás.

4 - Polykratés, a samosi zsarnok vagy a korinthosi Periandros, egyaránt félelmetes volt **(d)** mégsem félt tőlük többé már senki, miután elköltözött egy szabad, demokratikus városállamba. Aki viszont az istenek uralmától úgy retteg, mint egy nyomasztó és könyörtelen zsarnokságtól, hova költözhet, hova menekülhet, milyen vidéket vagy tengert találhat, ahol nincs jelen az isten? A világmindenség mely szegletébe osonhatsz és rejtőzködhatsz, és hiheted azt, hogy valóban elmenekültél az isten elől, te szerencsétlen? Még a szabadságukról lemondani kényszerülő rabszolgák számára is törvény mondja ki, hogy kérhetik eladásukat és egy szelídebb úrra válhatnak. Ám a babona az istenek efféle cseréjét nem engedi. Lehetetlen ugyanis olyan istenséget találni, akitől nem fél az, aki egyébként remeg a hazai és a családi istenektől, akinek borsózik a háta **(e)** a Megtartó és Jóindulatú istenektől, vagy retteg és borzong azoktól, akiktől mi gazdagságot, bőséget, békét, egyetértést és legnemesebb szavainkban, cselekedeteinkben való iránymutatást kérünk. Aztán ezek még szerencsétlenségnek tartják a szolgaságot és ezt mondják:

*„Szörnyű csapás ér férfit és nőt egyaránt,
ha szolgaságba jutva rossz gazdára lel”⁸*

Pedig mit gondolsz, mennyivel rosszabb az, ha olyan urakat kell eltűrnöd, akiktől sem megszabadulni sem elmenekülni nem tudsz, de még csak el sem kerülheted őket? A rabszolga számára ott van a menedéket adó oltár, a rablóknak a szentélyek belső része, akik ellenség elől menekülnek elég, ha megérintik az istenszobrot vagy a szentélyt, máris fölbátorodnak. A babonás ember azonban ezektől borzong, ezektől fél, ezektől retteg a leginkább, jóllehet akik a legsúlyosabbtól félnek, éppen ezekbe helyezik minden reménységüket. **(f)** Ne hurcold el a babonás embert a szentélyből, hiszen ott gyötrődik és büntetést nyer! Minek is szaporítsam a szót? „Mert halál a vége minden ember életének.”⁹ De nem a babonának. Ez ugyanis kiterjeszti határait az életen túlra, a félelmet az életnél is hosszabbá teszi és a sosem múló nyomorúságok lázálmát kapcsolja a halálhoz. És ahogy a

⁷ *FdV* vol. I. 171, nr. 89 (Kerényi Károly fordítása).

⁸ Nauck *TGrF* 910. fr. 376.

⁹ Démosth. *De corona* 97 (Gyomlay Gyula fordítása).

problémák tovatűnnek, úgy kezd el hinni azokban, amelyek sosem érnek véget. **(167)** Hadés hatalmas kapui kinyílnak, a tűzfolyó és a Styx ágai összekeverednek, és a sötétség látomásszerű lényekkel népesül be, akik szörnyű kinézetükkel és jajszó közepette tolonganak. Bírák és hóhérok bukkannak elő, a tátongó mélység és legalsó bugyrai számtalan gyötrellemmel vannak telve. Ilyenformán az istenverte (κακοδαίμων) babona túlzott óvatosságával mindennel szemben, ami a szörnyűség látszatát kelti, különféle borzalmaknak szolgáltatja ki magát.

5 - Azonban a fentiek egyike sem jár együtt az istentagadással. Tévedése súlyos, és a helytelen látás meg a vakság a lélek nagy csapása, olyan, mintha csak sok szeme közül kialudna benne, az, amelyik a legragyogóbb és a legnagyobb: **(b)** az isten értő szemlélése. Viszont - ahogy arról már esett szó - a babonás vélekedéssel a szenvedélyes elkötelezettség, ez a fekélyes, nyugtalanító és alávetett állapot kezdettől fogva együtt jár. Platón szerint az istenek a zenét, összhang és ritmus megalkotóját, nem pusztán a szórakozás és a fülek csiklandozása végett adták az embereknek. Hanem azért, hogyha valami zavarja a lélek körforgását és harmóniáját, vagy tévelyeg a testben,¹⁰ és múzsai kifinomultság hiányában akár a féktelenség, akár a bűn miatt különféle módon elfajul, akkor azt a zene visszavezesse a megfelelő körforgásba. **(c)**

*„Bármí, amit Zeus nem tart becsben, - véli Pindaros -
a Múzsák énekét hallva ijedten menekül”¹¹*

És valóban: bármilyen dolog megvadul és felbőszül, akár a tigrisek, akik állítólag ha dobszót hallanak maguk körül, megzavarodnak, és örületükben végül széttépik saját magukat. Azok számára persze ez kevésbé kellemetlen, akik süketségük vagy halláskárosodásuk miatt közömbösek és érzéketlenek a zene iránt. Teiresias átélte azt a csapást, hogy nem látta sem gyermekeit, sem barátait, míg Athamas még nagyobb szerencsétlenséggel volt kénytelen együtt élni, akárcsak Agaué, akik oroszlánnak és szarvasnak nézték gyermeküket. Az őrzöngő Héraklésnek viszont föltehetőleg jobb lett volna, ha nem pillantja meg őket és nem is érzékeli jelenlétüket, **(d)** semmint hogy úgy bánjon szeretteivel, akár ellenségeivel.

6 - És aztán? Nem gondolod úgy, hogy az istentagadók és a babonások helyzete éppen ebben különbözik? Míg előbbiek egyáltalán nem látják az isteneket, addig utóbbiak úgy vélik, hogy gonoszak. Amazok semmibe veszik őket, ezek azt gondolják, hogy jóindulatuk

¹⁰ Fordításomban Wytenbachot és Herchert követve a πεπλανημένον ἐν σώματι részt veszem egynek, és nem a Klaerr-féle szövegkiadást, amely a vesszőt a πεπλανημένον után teszi, és az ἐν σώματι részt az utána következőhöz kapcsolja.

¹¹ Pind. *Pyth.* 1,13.

ijesztő, atyai gondoskodásuk zsarnokság, törődésük ártalmas, elnéző türelmük kegyetlen vadság. A babonások ráadásul elfogadják, amit a kovácsok, a szobrászok és a viaszformálók állítanak, hogy az istenek emberi alakkal bírnak, és ilyen szobrokat készíttetnek, ezeket díszítik föl és imádják. A politikusokat és a filozófusokat pedig semmibe veszik, akik rámutatnak az isten fenségére, ami jóindulattal, nagylelkűséggel, kegyességgel **(e)** és féltő gonddal párosul. S míg az istentagadó emberek inkább közönyösek és hitetlenek az isteni segítséggel szemben, addig a babonás emberek félnek és szoronganak ettől a segítségtől. Egyszóval, az istentagadás az isteni hatalom iránti közömbös lelkület, amely nem vesz tudomást annak jóságáról, a babona viszont valamiféle túlérzékenység, amely az isteni jóindulatban minduntalan gonoszságot szimatol. A babonások ugyan rettegnak az istenektől, mégis hozzájuk menekülnek, egyszerre hízelegnek nekik és ostorozzák őket, fohászknak hozzájuk, de vádolják is őket. Az emberekben közös, hogy nem minden dologban szerencsések.

*„Betegség és elmúlás nem fog rajtuk,
gyötrelmeket nem ismernek, Acherón
dörgő-hangú révét kikerülték”¹²*

- írja Pindaros az istenekről. **(f)** Az emberi történések és tettek azonban az itt-ott fölbukkanó szerencsétlenségekkel vegyülnek.

7 - Rajta, először nézd csak meg az istentagadó embert, ha sorsa nem kívánt fordulatot vesz! Figyeld meg a viselkedését: ha egyébként is higgadt, csöndben tűri helyzetét és így próbál magának a segítséget és vigasztalást nyújtani. Ha viszont nehezen tűri balszerencséjét és fölháborodik, minden bajáért a Tychét és a Véletlent okolja **(168)**, és azt óbégatja, hogy semmi sem történt igazságosan vagy az előrelátásnak megfelelően, hanem minden emberi dolog zavaros összevisszaságban zajlik és válogatás nélkül vész kárba. A babonás ember azonban nem így viselkedik. Ha a legkisebb baj is éri, leül és az őt ért nyomorúsághoz súlyos, túlzó és elkerülhetetlen csapásokat költ hozzá, önmagában félelmet, retteget, gyanakvást és szorongást ébreszt, s az egészséget mindenféle jajgatással és nyöszörgéssel tetézi. És mindezért nem embertársát, a Tychét, a körülményeket vagy önmagát okolja, hanem az istent, azt állítja ugyanis, hogy onnan zúdult rá az isteni balvégzet. **(b)** Úgy képzei, hogy ő maga nem is pusztán szerencsétlen, hanem egyenesen utálatos az istenek számára, ők fenytik és büntetik, és minden, amin keresztülmegy, azt megérdemelten kapja, hiszen rászolgált. Az istentagadó ember viszont, ha betegeskedik,

¹² Pind. fr. 143.

számításba veszi és fölidézi, hogy mikor evett túl sokat, mikor részegedett le, mikor borult fel a megszokott életvitele, a túlzott kimerültségre, a szokatlan levegő- és környezetváltozására gyanakszik. Ha pedig összekülönbözik a politikai életben, a tömeg megvetése éri, vagy az uralkodó előtt megrágalmazzák, az okot önmagában vagy környezetében keresi:

„*Hol vétettem, mit is tettem,
mely dolgomat mulasztottam el?*”¹³

(c) A babonás ember számára viszont mindenféle testi baj, vagyonának elvesztése, gyermekei halála, a politikai sikertelenségek és kudarcok isteni csapást és a daimón bosszúját jelentik. Ezért nincs is arra bátorsága, hogy segítsen magán és enyhítsen a helyzeten, orvosolja a problémát, vagy ellenálljon, nehogy úgy tűnjön, hogy harcol az istenség ellen, vagy szembeszegül a büntetéssel. Hanem ha beteg, az orvost űzi ki házából, ha gyászol, a filozófust, aki pedig a lelkére akar beszélni és vigasztalni akarja. „Hagyj engem jóember, bűnhődni, engem az istentelent, az elátkozottat, akit valamennyi isten és daimón gyűlöl.” Az, aki nem hisz az istenekben, ha nagyobb bánat is éri és fölindul, (d) letörli könnyeit, levágja haját és leveti köpenyét. Ám egy babonás embernek mit mondasz, hogyan sietsz a segítségére? Ő csak ül kint a háza előtt, zsákruhát ölt és ócska göncöket aggat magára, gyakran fetreng a sárban meztelenül, vétkei és mulasztásait hangoztatja, hogy az isteni tiltás ellenére evett vagy ivott valamit, esetleg a tilosban járt. Ha azonban szerencsés, és a babona egy szelídebb formája jut neki osztályrészül, otthon marad, kénnel füstöli és varázslással tisztítja magát, miközben a javasasszonyok - ahogy Bión állítja - „amit csak találnak, ráaggatják - akár egy szögre - és körbekötözik.”

8 - (e) Tiribazosról azt mesélik, hogy amikor a perzsák őrizetbe akarták venni kihúzta a kardját és, minthogy nagyon is jó erőben volt, szembeszállt velük. Ám amikor ellenfelei azt bizonygatták és kiáltozták, hogy a király parancsára akarják elfogni, rögtön leeresztette a kardját és engedte, hogy mindkét kezét megkötözzék. Ez talán nem egy hasonló eset? Míg a többiek szembeszállnak a megpróbáltatásokkal, igyekeznek távol tartani a nehézségeket, azon törik a fejüket, hogy kiutat találjanak és elhárítsák a nem kívánt eseményeket, addig a babonás ember senkire sem hallgat, és így elmélkedik magában: „Előre eltervezve, isteni parancsra szenvedsz te szerencsétlen.” Minden reményt felad, megadja magát és megfutamodik, azokat pedig, akik a segítségére sietnek, elutasítja. (f) Számos olyan baj létezik, amelyek bár kevésbé súlyosak, azonban a babonás képzetek még

¹³ Pythagoras *Carmina aurea* 42; vö. Plut. *De cur.* 515 f.

ezeket is képesek végzetessé tenni. Az ősi Midas - úgy hírlík - bizonyos álmoktól elvesztette bátorságát, megzavarodott és a lelki megrázkódtatást olyannyira rosszul tűrte, hogy bikavért kortyolva öngyilkosságot követett el. A messéniaiak királyának, Aristodémosnak a Spárta elleni háborúban, mivel a kutyák farkasokhoz hasonló módon vonyítottak, és a csillagpázsit újra kinőtt az atyai tűzhely körül, ráadásul a jósok is megijedtek az előjelek láttán, inába szállt a bátorsága, és reménytől fosztottan önkezével vetett véget életének. **(169)** Jobb lett volna az athéni hadvezérnek, Nikiasnak is, ha hasonló módon talál kiutat a babonából, ahogy Midas vagy Aristodémos tette, minthogy a holdfogyatkozás alkalmával megijedjen a föld árnyékától, és tétlenül üljön, ahogy az ellenség körbe veszi; mígnem negyvenezer emberével együtt az ellenség kezére került, akiket vagy megöltek, vagy élve vetettek fogságba, és ő maga is dicstelen véget ért. Ugyanis nem az félelmetes, ha a föld közepre kerül, vagy ha a körforgás egy adott pillanatában a föld árnyéka és a hold összetalálkozik, hanem a babona által okozott homály, amelybe ha belép egy ember, az a legtöbb józanságot megkövetelő dolgokban zavarja meg és teszi vakká az értelmet. **(b)**

*„Glaukos nézd a hullámraj mint zúg a mély tenger színén,
Gyrés sziklacsúcsain sötét viharfelhő lebeg, zápor készül (...).”¹⁴*

Ha ezt megpillantja a kormányos, a menekülésért fohászkodik és a megmentő isteneket hívja, ám imája közben erősen kézben tartja a kormányrudat, az árbocot leereszti „a vitorlát meglazítja, és így menekül meg a sötét tengerből.” Hésiodos mint földművest arra int, hogy aratás és magvetés előtt egyaránt

„Zeushoz a föld mélyén és Démétérhez imádkozz”¹⁵

eközben pedig az ekeszarvat tartsd. Homéros szerint Aias, mielőtt Hektórral megívott volna, arra utasította az akhájokat, hogy imádkozzanak érte az istenekhez, és míg azok fohászkodtak, magára öltötte fegyverzetét.¹⁶ Agamemnón is megparancsolta a harcosoknak, **(c)** hogy ki-ki jól élesítse meg a fegyverét, vegye föl a pajzsot, majd így könyörögött Zeushoz: „add meg nekem, hogy a földdel tegyem egyenlővé Priamos palotáját.”¹⁷ Az isten ugyanis remény az erény számára, nem ürügy a gyávaságra. A zsidók szombatoként mégis tétlenül ültek tiszta ruháikban, miközben az ellenség ostromlétrákat tett a falakhoz és elfoglalta azokat, ők azonban nem álltak fel, hanem így maradtak, hiszen akár egy kerítőháló tartotta őket fogva a babona.

¹⁴ Archilochos fr. 105 (Horváth István Károly fordítása).

¹⁵ Hés. *Munkák és napok* 465-467 (Trencsényi-Waldpfel Imre fordítása).

¹⁶ *Ilias* 7,193.

¹⁷ *Ilias* 2,413-414 alapján.

9 - Ilyen a babona az ún. „nem kívánt” és a „válságos” helyzetek és pillanatok közepette, **(d)** de semmivel sem jobb, mint az istentagadás, még a kellemesebb helyzetek során sem. Az emberek számára az ünnepek, templomi lakomák, beavatási és misztikus szertartások, az istenekhez szóló imák és hódolatok különösen kedvesek. Figyeld csak meg ezeken az istentagadó embert, aki féktelenül és gúnyosan neveti ki ezeket a ceremóniákat, majd rezzenéstelen arccal közli barátaival, hogy bolond és megszállott emberek azok, akik azt gondolják, hogy mindezt az istenek számára csinálják. De egyébként mással nincs baja. A babonás ember azonban akármennyire is akarja, nem képes örülni és jól érezni magát.

*„A város tömjén illatával árad és
szent ének s hangos jajgatások öntik el.”¹⁸*

Ilyen a babonás ember lelke. Koszorút visel és elsápad, áldozatot mutat be és retteg, **(e)** reszkető hangon imádkozik és remegő kézzel égeti a tömjént, egyértelműen bizonyítja, hogy Pythagoras állítása ostobaság, aki úgy vélte, hogy akkor válunk a legjobbakká, amikor az istenek elé járulunk. A babonás emberek viszont éppen ekkor kerülnek a legnyomorultabb és a legszánalmasabb helyzetbe, hiszen úgy lépnek az istenek szentélyeibe vagy lakhelyére, mintha medvék barlangjába, kígyók fészkébe vagy krokodilok odújába mennének.

10 - Ezért is szoktam csodálkozni, ha bizonyos emberek az istentagadást istentelenségnek tartják, ám azt mégsem mondják, hogy a babona is az. Pedig hát Anaxagorast istentelenség vádjával állították bíróság elé, mivel azt állította, hogy a nap csupán egy kő. Ám senki nem mondta a kimmerekre, hogy istentelenek, jöllehet egyáltalán nem hisznek a Nap létezésében. **(f)** Erre mit mondasz? Aki nem hisz az istenek létezésében, az istentelen, aki viszont olyan tulajdonságokat ró föl az isteneknek, mint a babonás emberek, az nem táplál sokkal istentelenebb nézeteket? Én mindenesetre inkább azt akarom, hogy azt állítsák az emberek, Plutarchos meg sem született és nincs is, minthogy olyanokat mondjanak rólam, hogy „Plutarchos egy szeszélyes, állhatatlan, **(170)** hirtelenharagú ember, aki bosszút áll minden apróságért és kicsinyesen viselkedik. És ha másokat lakomára hívsz, ám róla megfélekedzel, vagy éppen neked adódik valami elfoglaltságod, és nem is mész a házába, vagy nem köszöntöd, rád akaszkodik és beléd vájja fogait, vagy túsul ejti kisfiad és agyonbotozza, esetleg valami általa tartott állatot küld a kertedbe és tönkreteszi termésedet.”¹⁹ Amikor Timotheos Athénban Artemisről énekelt és az istennőt „örjöngő

¹⁸ Soph. *Oidipus király* 4 (Babits Mihály fordítása).

¹⁹ Vö. *Ilias* 9,533.

papnő”-nek, „tomboló mainas”-nak”²⁰ nevezte, Kinésias, a dalköltő, fölállt a nézőtérrel és így kiáltott: „ilyen lányod szülessen.” **(b)** És bizony a babonás embereknek hasonló vagy akár még alantasabb elképzeléseik vannak Artemisről:

*„Akár akasztott embertől rohansz,
akár a nőt, ki szül, szorongatod,
akár halotti hordával haladsz
és szennyből ázva lépsz közénk,
akár a hármás útról jössz,
tisztátalanság vonzásában,
a vérbűnössel összefonódtál.”²¹*

A babonás ember ráadásul Apollónról, Héráról vagy Aphroditéről sem gondol ezeknél illőbb dolgot, hiszen mindannyiuktól fél és reszket. Mégis mi olyat mondhatott Niobé, amikor káromolta Létót, amilyen istennőhöz kapcsolódó tévképzetet a babona is elültetett az ostoba emberek szívében, hogy a sértett Artemis a szerencsétlen asszony hat lányát és ugyanennyi, a férfikor küszöbére ért fiát nyilazta le.²² **(c)** Ennyire telhetetlen és kérlelhetetlen volt mások gyötrelmeiben. Ha az istennő valóban képes lenne a haragra és gyűlölné a gazembereket, vagy akárcsak megsértődne, ha hall valamit és rosszul esne neki, és nem nevetne az emberi ostobaságon és tudatlanságon, hanem neheztelne miatta, akkor azokat kéne lenyilaznia, akik tévesen durvaságot és könnyörtelenséget rónak föl neki, és ilyen történeteket mondanak és írnak. Hekabé durva és állatias kegyetlenségét hozzuk föl példaként, amikor ezt mondja:

„Bárcsak kiharapva falhatnám fel a máját”²³

A babonás emberek azt gondolják a szír istenségről, hogy ha valaki ajókát és szardellát eszik, akkor annak fölfalja a lábát, a testén különféle sebekkel gyulladást okoz és elsorvasztja a máját.²⁴ **(d)**

11 - Ha tehát az istenkáromlás istentelen dolog, akkor a gondolat nem az? Hiszen nem az istenkáromló ember meggyőződése teszi kijelentését bűnössé? A rágalmazást ugyanis mi az ellenségeskedés jelének tartjuk, és akik rosszat mondanak rólunk, azokat ellenségnek tartjuk, **(e)** mivel rossz szándékkal is vannak irántunk. Látod már, hogy a babonás emberek hogyan gondolkodnak az istenekről: telhetetlennek, megbízhatatlannak, szeszélyesnek,

²⁰ Timotheos fr. 2 b, vö: Plut. *Quomodo adolescens poetas audire debeat* 22 a.

²¹ Erősen romlott, nehezen értelmezhető szövegrész.

²² vö: *Ilias* 24, 604.

²³ *Ilias* 24, 212.

²⁴ Athénaios 346 d; Menandros fr. 544 Kock.

bosszúállónak, kegyetlennek, kicsinyesnek tartják őket. Ezek alapján szükségszerű, hogy a babonás ember az isteneket egyszerre gyűlöli és retteg tőlük. Hogyan is tenne másképpen, hiszen azt hiszi, hogy nyomorúságának legjava miattuk érte őt, és ez a jövőben is így lesz. De amikor gyűlöli őket és fél tőlük, egyszersmind ellenségük is. Mégis leborulva imádja őket, áldoz nekik, szentélyeikhez telepszik, és ebben semmi meglepő nincs. Akik hízelegnek a zsarnokoknak, tisztelettel bánnak velük, aranyszobrokat emelnek nekik, azok titokban gyűlölik őket és „rázzák a fejüket.”²⁵ Hermolaos Alexandrosnak szolgált, Pausanias testőrként kísérte Philippost, Chaireas pedig Gaiust vigyázta, és mindegyikük, míg kísérte urát, ezt mondhatta volna:

„Megbosszulnám ezt rajtad, csak volna erőm rá”²⁶ (f)

Az istentagadó ember nem hiszi el, hogy vannak istenek, a babonás viszont nem akarja, hogy legyenek, ám önkéntelenül is hisz bennük, ugyanis fél nem hinni. Pedig hát, ahogyan Tantalos örülne, ha a feje fölött függő kő alól el tudna osonni, nem kevésbé örülne a babonás ember is, ha a kínzó félelemtől megszabadulhatna és az istentagadó ember állapotát mint a szabadságot dicsérné. Így tehát: míg az istentagadó embernek semmi köze a babonához, addig a babonás ember szándéka szerint inkább istentagadó volna, ám gyöngébb annál, semmint hogy azt gondoljon az istenekről, amit csak akar.

171 a 12 - És míg az istentagadás a babonáért egyáltalán nem felelős, addig a babona lehetővé teszi, hogy megszülessen az istentagadó gondolat, és miután létrejött, gyámolítja, ám ez a védelem nem igazi és nem is nemes szándékú, és az ürügytől sem mentes. Mert nem arról van szó, hogy ezek az emberek az égen bármiféle megvetendő, rendellenes vagy hibás dolgot vettek észre, akár a csillagokban, akár az évszakok változásában, akár a hold növekedésében és fogyásában, vagy a nap föld körüli mozgásában, esetleg a „nappalok és éjszakák készítőiben”, vagy az élőlények táplálkozásában, és a termés beérésében valami hibás és szabálytalan dologra lettek figyelmesek, és ezért arra a véleményre jutottak, hogy a mindenség nélkülözi az istent. Sokkal inkább a babona nevetséges tettei, indulatai, szavai, mozdulatai, szemfényvesztései és varázslatai, körtáncai, dobpergései, (b) tisztátalan tisztítószertartásai és alantas vallási ceremóniái, a templomok mellett végzett barbár és erőszakos önsanyargatások és büntetések adnak okot némelyeknek, hogy azt mondhassák, jobb volna, ha nem lennének istenek, minthogy olyanok legyenek, akik örömmel fogadják az imádat e formáit, és ennyire gőgösek, kicsinyesek és hirtelenharagúak.

²⁵ Soph. *Antigoné* 291 (Mészöly Dezső fordítása).

²⁶ *Ilias* 22,20.

13 - Hát nem lett volna előnyösebb a galloknak és a skytháknak, ha nincs fogalmuk, elképzelésük, tudásuk az istenekről, minthogy azt higgyék, az istenek örülnek a véres emberáldozatoknak és azt a legtökéletesebb áldozati és istentiszteleti formának tartják? Továbbá: nem vált volna a karthagóiak hasznára, ha Kritiast vagy Diagorast teszik **(c)** meg törvényhozónak már kezdetben, és ha nem hisznek semmilyen daimónban vagy istenben, minthogy olyan áldozatokat mutassanak be, amilyeneket Kronosnak szoktak? Hiszen ez nem úgy történt, ahogy Empedoklés állítja, aki súlyosan kritizálja azokat, akik élőlényeket áldoznak föl:

*„Alakját megváltoztatott kedves fiát fölemeli az apa
és imát mondván fölötte, leöli a nagy esztelen”²⁷*

A karthagóiak ugyanis úgy áldozták föl, hogy tudták és fölismerték, hogy az a saját gyermekük, a gyermektelenek pedig a szegényektől vásároltak gyermeket mintha csak bárányokat vagy madárfiókákat vennének, miközben a kemény szívű anya jajgatás nélkül csak állt mellettük. Ha jajgatott vagy sírt volna, meg kellett volna fosztani a fizetségtől, ám gyermekét akkor is föláldozták volna. Az istenszobrok előtt **(d)** aulosok és dobok zaja töltötte meg a teret, hogy a jajveszékeltet ne lehessen hallani. Ha az istenek elűzését követően Typhónok vagy Gigászok uralkodnának rajtunk, milyen áldozatoknak örülnének, milyen más szertartásokat követelnének meg? Améstris, Xerxés felesége Hadésnak tizenkét élő embert ásatott el önmagáért bemutatott hálaáldozatul. Pedig Platón azt állítja róla, hogy azért hívják Hadésnak, mert emberszerető, bölcs és gazdag, aki szavainak súlya és parancsai révén irányítja a lelkeket.²⁸ A természetfilozófus Xenophanés látva az egyiptomiakat, hogy ünnepeiken a mellüket verik és jajveszékelnék, szemfülesen jegyezte meg: **(e)** „Ha ezek valóban istenek, ne sirassátok őket, ha viszont emberek, ne áldozatok nekik.”

14 - Nincs más olyan változatos, kiszámíthatatlan, ellentétes és egymással harcoló képzeteknek kitett betegség, mint a babonás kór. Biztos úton-módon és eredményesen kell tőle megszabadulnunk. Nem úgy, ahogy azok az emberek, akik útonállóak vagy vadállatok támadása, vagy a tűz elől meggondolatlanul és ostoba módon menekülnek, majd úttalan utakra tévednek, amelyet szakadékok és sziklák szegélyeznek. **(f)** Így menekülnek ugyanis némelyek a babona elől és így tévednek az istentagadás göröngyös, durva vidékére, átugorva a helyes istenfélelmet, amely a kettő között helyezkedik el.

²⁷ Empedoklés *FdV* 31B 137 (Steiger Kornél fordítása).

²⁸ Platón *Kratylos* 403 c.

Bevezetés

Plutarchos ΠΕΡΙ ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΑΣ - *De superstitione* c. írása nem egyszerűen a babona jelenségéről szól. A δεισιδαιμονία - akárcsak latin megfelelője, a *superstitio* - ugyanis jóval szélesebb jelentéstartománnyal bír, mint amelyet a babona szóhoz manapság hozzákapszolunk.²⁹ Az „istenitől”, az „isteni szférától való félelem”, vagy a „vallásos bigottság” tehát pontosabban tükrözi a szó jelentését, ennek ellenére, az egyszerűség kedvéért és követve a kutatás eddigi irányát a kifejezést a továbbiakban a kompromisszumos „babona” fordítással adom vissza. Azzal azonban tisztában kell lennünk, hogy Plutarchos és a korszakban alkotó más szerzők sok esetben egészen mást értettek a szó alatt, mint azt a szó magyar fordítása sugallja. Ennek a különbségnek a megmutatása (is) az alábbi fejezetek célja.

Ernst Riess, a *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* vonatkozó, *Aberglaube* címszavának a szerzője úgy vélte, hogy a babona, amelyet a *superstitio* és a δεισιδαιμονία fogalma csak részben fed le, az élő vallásos tudat, gondolkodásmód égisze alól kikerült, a természetfölöttivel kapcsolatos, de mára megkövesedett elképzeléseket és a velük összefüggő rituális praktikákat jelöli.³⁰ Majd, definícióját követően hosszú oldalakon keresztül egyes antik auktorok műveiben fellelhető babonás szokásokat sorol föl.

Ez azonban aligha lehet célravezető, hogy a δεισιδαιμονία fogalmához közelebb jussunk. Egyrészt, mert a természetfölötti fogalma az antik vallásra nem alkalmazható. A természetfölötti kategóriája nem létezik az ókorban, ez egy kifejezetten modern találmány, amely Descartes munkásságára vezethető vissza. A természet az antik elképzelések szerint nem egy zárt, mechanikus rendszer, ahol semmiféle isteni és spirituális erő nem kap helyet. Ezek az erők, amelyeket a modernitás természetfölöttinek nevez, a görög gondolkodásban a φύσις részét képezték, nem afölött álltak. Hogy a babona antik fogalmát vizsgálni tudjuk, ezt mindenképpen szem előtt kell tartani. A plutarchosi δεισιδαιμονία kritikában ugyanis

²⁹ Vö. Martin 2004, 13-20. A babona természetét érintő kutatások a 19. századtól kezdve óriási mennyiségű eredményt, gyakran egymásnak ellentmondó nézetet halmoztak föl, amelynek a földolgozására ehelyütt egyfelől nincs mód, másrészt - ahogy az alábbiakban látjuk - nem is ez az irány fogja meghatározni vizsgálódásunkat. Az elkövetkezendőkben néhány olyan elemre hívom föl a figyelmet, amelyek a kifejezés antik és modern vizsgálatok egyaránt szerepet játszanak. A babonához összefoglaló áttekintést nyújt: Zucker 1943; Jahoda 1975; Koepping 1988; Lach 1999; Smith 2008; Göttert 2013; Kreissl 2013.

³⁰ RE I 1893-1894, 29-93. A Riess által követett módszer hátulütőire Richard Gordon (2008, 72-73) hívja föl a figyelmet. Kifejezetten babonás cselekedeteket említ pl. Plinius *NH* 20,58; 29,83, ám az antik δεισιδαιμονία, ill. *superstitio* fogalomnak az összetettsége másféle vizsgálati módszert, a leegyszerűsítő babona-fordítás problematikája pedig újabb kutatási irányokat vet föl. Hogy Riess módszere mennyire nem volt célravezető, látszik abból is, hogy a '90-es években készült *Der Neue Pauly*-ban már nem találunk egy közös babona (*Aberglaube*) címszót, hanem csak külön *superstitio* és külön δεισιδαιμονία címszavakat.

az istenek szerepe megkérdőjelezhetetlen, a modernitás babona fogalma viszont nem föltételezi egyidejűleg az istenek létezését, istenhit nélkül is beszélhetünk babonás emberekről. Természetfölötti és babona fogalmának egyidejű alkalmazása a δεισιδαιμονία vizsgálatakor nem kivitelezhető.³¹

Másrészt Plutarchosnál alig olvasunk klasszikus értelemben vett babonákról, olyan cselekedetek, amelyeket manapság is ezzel a szóval jellemeznénk, nem igazán szerepelnek a műben: az előjelektől és az álmoktól való félelem, az álmok jelentőségébe és a javasasszonyok praktikáiba vetett hit tartozhat esetleg ide, ennyiben azonban ki is merül a *De superstitione* klasszikus „babonás” aspektusa. Helyette olvasunk a „babonás” ember istenekkel szemben tanúsított gyávaságáról, állandó félelméről, sárban fetregésről, zsákruha viseléséről, az isteni hatalom elől való menekülésről és emberáldozatról. Ezek a motívumok már önmagukban is arról árulkodnak, hogy Plutarchos alapvetően nem a babonáról akar írni.

A ma embere számára a babona mindig valami ostoba, de ártalmatlan dolgot jelöl, az antikvitásban azonban az következményeiben mindig szerencsétlen (κακοδαίμων - Plutarchos *De sup.* 167 a), veszedelmes (*exitiabilis* - Tacitus *Ann.* 15,44,4), újszerű és ártalmas (*superstitio nova ac malefica* - Suetonius *Nero* 16).³² A „babona” tehát az antik szerzők számára káros: hogy miért, azt az alábbiakban vizsgáljuk meg.

Vizsgálatomban a modern értelemben vett babona-fogalomból indulok ki. A babona természetét érintő kutatásoknak az utóbbi időben új irányt szabott a *Past and Present* folyóirat 2005 májusában szervezett essexi konferenciája, amely a *Superstition in Historical and Comparative Perspective* címet viselte. A konferencia célja a babona fogalmához kötődő jelentéstartalmak és gyakorlatok vizsgálata volt az antikvitástól kezdve a mai afrikai népek babona-fogalmáig. A konferencia számos, a későbbiekben számunkra is hasznos kérdést és problematikát vetett föl: hol húzódnak a babona fogalmának a határai? Milyen jelenségeket határol el egymástól? Hogyan viszonyul a babona más, negatívan megítélt kulturális jelenségekhez? Mi a kapcsolat babona és mágia között? Hogyan viszonyul a babona a vallási innováció kérdéséhez?³³

A konferencia anyaga kötet formájában S. A. Smith és Alan Knight szerkesztésében *The Religion of Fools* (Oxford, 2008) címmel olvasható, Smithnek a kötethez írt bevezetője

³¹ A fenti bekezdéshez ld. Martin 1997, 113; ill. hasonlóan Gray 2003, 34.

³² Janssen 1979, 133-134.

³³ Richard Gordon az általam is használt Dale B. Martin *Inventing Superstition* (Martin 2004) c. könyvéről írt recenziójában a fenti modern kérdésekre adott válaszok és a modern megközelítés hiányát kritizálja (*Gnomon* 2006; vol. 78/6. 522). Ehhez vö. 0.1.

pedig segítségünkre lehet a babona fogalmának meghatározásában. Modern definíciók szerint a babona mindig az irracionalitáshoz kötődik: a fogalom olyan jelenségeket és hiedelmeket jelöl, amelyek ok és okozat hibás, nem természettudományos elveken alapuló összefüggését föltételezik. Ez a nézet a fölvilágosodás eredménye. Előtte ugyanis a babona a helytelen, hibás vallásosságot jelölte, azt követően viszont már a helytelen tudományosság szinonimájává vált.³⁴ A felvilágosodást megelőző időszakban a babonáról alkotott akár antik, akár középkori elképzelések között egy közös pontot találhatunk: a kifejezés a vallásos ortodoxia szempontjából a helytelen, túlzó, vagy tisztátalan vallásosságot jelölte, valamint a sötét, démoni erők kihasználását, manipulálását. Ilyen módon a babona a mágia fogalmával mozgott egy jelentéssíkon, és ez a kapcsolat az, amely a modern babona-fogalmat is áthatja, jóllehet egyes modern babonás jelenségek kifejezett valláshoz való kötődésüket elvesztették.

A babona tehát egy viszonylag tágan értelmezhető és rugalmas fogalom, amely különféle funkciókat tölthet be. Az ideológiai vagy vallásos ortodoxia babonaként aposztrofál olyan jelenségeket, amelyek az alacsonyabb társadalmi csoportok életében megszokottak és amelyeket ő maga helytelenít. Az ortodoxia képviselői tehát a nyelvi elhatárolás eszközt vetik be, hogy az egyedül helyes tudás pozícióját védelmezzék és ellenfelüket megsemmisítsék.³⁵

A plutarchosi *δεισιδαιμονία*-nak ez az a vonása, amely a modern babona fogalmával egy értelmezési síkon mozog, és ugyanez a jelentéstartalom határozza meg a latin nyelvű irodalom *superstitio*-fogalmát Liviustól Tacituson át egészen a késő antik szerzőkig (vö. 3.2.). Ez a jelentéstartalom a társadalmi és etnikai másság, az adott perspektívából szemlélt és megítélt különbözőség kifejezésére szolgál. A történetíró, a filozófus, az elithez tartozó egyén szempontjából tehát *δεισιδαιμονία* és *superstitio* a népi vallásosság, a társadalom alacsonyabb rétegében gyakorolt rituális praxis, a közösségi szentesítést nélkülöző rituális jelenség, pl. a mágia, és ugyanígy más népek vallásos aktusa (vö. 169 c, 170 d, 171 b-d; ill. 3.1; 3.2).³⁶ A babona ezen aspektusára használta Gustav Jahoda *A babona lélektana* c. írásában a „furfósbot” kifejezést, amellyel adott esetben ellenfeleinket sújtjuk, amikor

³⁴ Smith 2008, 9.

³⁵ Smith 2008, 11.

³⁶ Ugyanez a mechanizmus vezeti a korai keresztyén egyházi írókat, majd a középkori egyházat abban, hogy az antik vallások egész rendszerét babonaként (*superstitio*, *δεισιδαιμονία*) aposztrofálják.

babonaként írjuk le hiedelmeiket, vallásukat, képzeiteiket, amelyek a mi (vallásos) rendszerünkkel nem férnek össze.³⁷

Jahoda szerint a babona alapja egyfajta szükséglet, amely kielégülést keres és valamilyen tárgyra irányul; a szükséglet a szükségét érző egyénben bizonytalan helyzetet hoz létre, amelynek a megszüntetése a babona kielégítése révén valósulhat meg: az egyén így tud az aktuális események és az általa ismeretlennek tartott erők fölé kerülni.³⁸ A babona ilyen módon a jövőt célozza meg, bizonyos élethelyzet kimenetelét próbálja meg befolyásolni és annak pozitív következményét biztosítani. Az egyén a babona segítségével a fenyegető, bizonytalan és ismeretlen jövőt teszi rituális úton biztossá, rendszerbe foglalja, és egyúttal a benne létrejött hiányérzetet is betölti.

Amikor Theophrastos babonás embere jósjelmagyarázóhoz fordul, mert egy egér kirágta a liszteszsákját és választ vár rá, a fenti mechanizmus dolgozik benne, azaz a bizonytalan jövőt akarja biztossá tenni. Amikor a plutarchosi δεισιδαιμονία rémálom esetén javasasszonnyal tisztítja házát, a fenyegető veszély és a rossz esemény elhárítását tűzi ki célul (166 a). Egy, a jövőre vonatkozó határhelyzeti szituáció megoldása, a biztonságos átmenet tehát a babona eszközével válik elérhetővé.³⁹

A fentiek alapján nem meglepő, hogy az egyén válsághelyzetben hajlamosabb a babonára, és bizonyos jelenségekkel, a szokásostól eltérő dolgokkal szemben érzékenyebbé válik. Hogy alátámasszuk az állítás antik mintákra való alkalmazhatóságát, elég, ha csak utalunk a liviusi elbeszélésben vagy a plutarchosi életrajzokban olvasható krízisszituációk leírására (járvány, háború, rossz előjelek), amelyek az egyént (ill. egy város lakóit, egy hadsereg katonáit) a *superstitio* ill. a δεισιδαιμονία kénye-kedvének szolgáltatják ki (ld. Liv. 1,31,6; 6,5,6; 7,2,3; 29,14,2; vö. Cic. *Verres* 2,4,113; Plut. *Romulus* 24; *Brutus* 39, *Nikias* 23-24 stb.). A *De superstitione*-ban ugyanez a mechanizmus működik Nikias és Aristodémos esetében (168 f-169 a).

A babona tehát szükséglet és pszichológiai kényszer: Jahoda párhuzamot von a babonás cselekvés, a vallási rítusok által előírt cselekvések és a kényszerneurózisban szenvedő betegek cselekedetei között. A babonás ember ugyanis, a neurózisban szenvedőhöz hasonlóan nincs tudatában annak, hogy mit miért csinál, cselekvésének értelme a tudat

³⁷ Jahoda 1975, 41. idézi Voltaire szemléletes megállapítását a babona relativitásával kapcsolatban: „Nehéz megvonni a babona határait. Egy francia utazó Olaszországban majdnem mindent babonásnak talál, s nem téved túlságosan nagyot. A Canterbury érsek szerint Párizs érseke babonás; a presbiteriánusok ugyanezt vetik Óméltóságának, a Canterbury érseknek szemére. Őket pedig a kvékerek nevezik babonásnak, akik viszont más keresztyének szemében a világ legbabonásabb emberei.” (Voltaire *Filozófiai szótár*)

³⁸ Jahoda 1975, 7-16.

³⁹ Theißen 1990, 232. Vö. Smith 2008, 43.

számára rejtett, ami lényeges, az a lélektani gratifikáció (ez a modell a vallási rítusok hatásmechanizmusában kevésbé működik, hiszen ott a rítusban résztvevők sok esetben pontosan tudják, hogy mit miért kell tenniük).⁴⁰

Az ókori babona természetével foglalkozó kutatásokban hangsúlyos szerepet játszik a gondolat, hogy a pszichológia által vizsgált mentális betegség, az obszesszív-kompulzív zavar (OCD) tünetei, jellemzői és a babonás ember viselkedése között párhuzam állítható föl.⁴¹ A babonás embert kényszerbeteg társához hasonlóan a cselekedeteik során megmutatkozó kényszer és megszállottság helyezheti a társadalom perifériájára, ez teszi helyzetüket megalázóvá és a hagyományos vallásosság (ld. a későbbi, polis-vallásosságot tárgyaló fejezeteket) számára elfogadhatatlanná. A babonás ember félelmeinek, rögeszméinek béklyójából képtelen megszabadulni, hiszen mentális kielégülést kizárólag a rituális tisztálkodástól, a zsákruha felöltésétől és az állandó önostorozástól nyer.

A kényszerbeteg és a babonás ember viselkedése között lényeges hasonlóságokat fedezhetünk föl, ha figyelembe vesszük azokat a cselekvési- és magatartásformákat, amelyeket pl. Theophrastos, vagy Plutarchos említenek. Ezek a következők: állandó tisztálkodás, ill. a ház rituális megtisztítása, bizonyos dolgok érintésétől és betegségektől való félelem, haj levágása, ruha megszaggatása, egyes szavak különleges erővel való fölruházása, félelem a változástól, félelem a pontatlanságtól az élet legtöbb területén (ez Plutarchosnál leginkább az áldozatokban való szigorú pontosságot jelenti). Ahogy a kényszerbetegben félelmet kelt, ha bizonyos cselekvéseket nem hajt végre, úgy a babonás ember is állandó rettegésben él, ha valamit elmulaszt, akár a polis ünnepein vesz részt, akár otthonában tartózkodik. Ugyanakkor hangsúlyozandó, hogy a babona efféle pszichoanalitikus megközelítése jobban alkalmazható Theophrastos babonás jellemére (*Jellemrajzok* 16), ill. azokra a megmosolyogtató kényszer-cselekvésekre, amiket állandóan végrehajt Athén utcáin, mint a plutarchosi *δεισιδαιμον* alakjára.

⁴⁰ Vö. a Seneca *De superstitione* c. írásában (=Augustinus *De civ. dei* 6,11) a zsidókról és a rómaiakról megfogalmazott véleménnyel. „Illi tamen causas ritus sui noverunt; maior pars populi facit, quod cur faciat ignorat.” - „Szerinte ugyanis míg amazok (ti. a zsidók) tisztában vannak saját rítusuk okaival, addig a római nép nagyobb része nem tudja, mit miért csinál”

⁴¹ Bowden 2008, 56-71. A babonás viselkedés pszichológiai összetevőit alaposan tárgyalja Zucker 1943; Lach 1999. Az OCD-vel való összehasonlítást a vallási rítusok hatásmechanizmusát vizsgálva az antropológia már évtizedekkel ezelőtt elvégezte. A fő különbség, amely a rítusok során megjelenő kényszeres cselekvések és a babonás ember obszessziója között megmutatkozik, a társadalmi legitimitációban rejlik. Míg az előbbi a közösség hagyja jóvá, és közösen gyakorolják, addig az utóbbi viselkedésforma nevelés, esetleg szánalom tárgyát képezheti, és a tradicionális vallásosság részéről elutasításra talál. Ahogy egyébként az OCD-s betegek is kulturális jelentéstartalom nélkül hajtják végre kényszeres cselekedeteiket. Ehhez ld. Dulaney - Fiske 1994, 243-283; vö. Gray 2003, 45.

A fenti motívumok, a másság, a krízis, ill. a kényszerselekvés és a babona összefüggése tehát akár az antik, akár a modern babona-fogalmat szemléljük, tetten érhető. Ugyanígy az antik babona-fogalom továbbélését jelzik azok a szöveghelyek, amelyek a nők babonás viselkedésre való hajlamát tárgyalják, és amelyek a középkor- és korai újkorban egyaránt meghatározzák a babonáról szóló közbeszédet.⁴² Az a gondolat ugyanis, hogy a babonás gondolkodás kifejezetten női sajátosság, számos antik vagy korai keresztény auctor művében visszaköszön (ld. pl. Polybios 12,24,5; Strabón 7,3,4). Cicero több helyütt beszél *anilis superstitio*-ról, számára a babonás viselkedés állatorvosi lova az idős, vidéki öregasszony, akiben sem mértéktartás, sem intelligencia, sem határozottság nincs, gyenge jellemmel rendelkezik és könnyen befolyásolható. Később az ókeresztény egyházi írók, így Minucius Felix, Lactantius és Hieronymus is ennek a kritikai alapállásnak a jegyében beszélnek a babonáról: a nőkből hiányzik az értelem, az intelligencia, ezért esnek áldozatul a babonának, ezért hajlanak a babonás gondolatokra, miközben a férfiak bizonyosan bölcsőbbek („viri certe sapiunt” - Lactantius).⁴³ A *De superstitione*-ban ez a motívum pusztán az öreg javasasszony alakjára történő utalásban kap hangsúlyt (166 a - περιμάκτρια γραιύς), a babonás viselkedés viszont - ellentétben pl. Seneca hasonló című írásával (vö. 3.2.1.) - nem gender-specifikus jelenség Plutarchos szerint.

Babona és mágia viszonya szintén olyan motívum, amely az antikvitástól a modern időkig egyértelműen jelen van a babonáról szóló közbeszédben: Jahoda szerint „az eredendően vallásos mag a periférián gyakran észrevétlenül színeződik át nyers mágikus hiedelmekké és praktikákká.”⁴⁴ Ugyanez a mechanizmus megvan a középkor boszorkány-

⁴² A prümi Regino *Canon Episcopi* c. kánonjogi gyűjteménye (900 körül) a mágiára hajló gonosz nőkről beszél, akik démonok jelenéseitől és káprázatától félrevezetve azt hiszik, hogy éjszakánként Dianával lovagolnak és parancsának mindenben engedelmeskednek. Nikolaus Jauer, a heidelbergi egyetem 1406. évi rektora *De superstitionibus* c. írásában úgy vélte, hogy a babona azokat a praktikákat, hiedelmeket jelöli, amelyeket elsősorban asszonyok terjesztenek. A szintén 15. századi Johannes von Frankfurt már sokkal keményebben fogalmaz: „ipse quidem mulieres nunquam vigent in ratione et intelligentia quam viri, et hinc est quod magis istis superstitionibus illaqueate tenentur et difficilius amoventur.” (Franz 1898, 155, 2. lábjegyzet; idézi Harmening 1970, 211; u.ő. 2002, 114). A babona mint női sajátosság (*superstitio muliercula*) gondolata a német felvilágosodás berkein belül is továbbél. Johann Georg Schmidt *Die gestriegelte Rockenphilosophie* c. művében úgy véli, hogy az idős (javas)asszonyok eszköztárát régi babonás, boszorkányos praktikák gyarapítják, amiket ráadásul terjesztenek a nép körében. Schmidt ezt a fajta boszorkánypraxist vette alapul, amely hazugságon alapul („*altvettelische Lügen*”), írása pedig a babona-kritika egyik népszerű, sokat idézett munkájává vált. A babonakritika fentiekben ismertetett aspektusa, miszerint a jelenségben kifejezetten női sajátosságot kell látnunk alapvetően a görög-római babona-kritikából táplálkozik; ugyanakkor a párhuzam a plutarchosi *δεισιδαιμονία*-fogalommal is adott: utóbbi ugyanis a gyenge jellemű sajátja (164 e), ahogy a *superstitio* is egyértelműen a női nem tulajdonságai közé tartozik.

⁴³ Cic. *De div.* 1,7; 2,19; 2,125; *De nat. deor.* 2,70,4; 3,92,7; *De domo sua* 105,4; Minucius Felix *Octavius* 13,4; Lactantius *Divinae Institutiones* 5,2; 5,13, Hieronymus *Comm. in evang. Matth.* 4,23,6. Az *anilis superstitio* továbbéléséhez ld. Harmening 1970, 211-218; vö. Gordon 2008, 87.

⁴⁴ Jahoda 1975, 56.

és démonhitének és akár a mai afrikai törzsek vallásos rítusainak a megítélésében.⁴⁵ Bizonyos vallásos jelenségek tehát a társadalom és etnikai fejlettség egyes szintjein a mágia és ilyen módon a tiltott vallásosság megjelölését kapják, mert a mindenkori elit saját pozícióját féltve vagy adott felsőbbrendű perspektívából ítélve ebbe a kategóriába kényszeríti azokat.⁴⁶ Ezt látjuk a *De superstitione*-ban is: a plutarchosi δεισιδαίμων barbár szavak és értelmezhetetlen formulák alkalmazásával mocskolja be nyelvét és fordul az isteni szférához (166 a - „ἀτόποις ὀνόμασι καὶ ῥήμασι βαρβαρικοῖς”), amely Plutarchos perspektívájából ítélve negatív és elítélendő, hiszen a régi, atyai vallásossággal megy szembe (További példák 1.5; 3.1; 3.5.; vö. *Kommentár* 166 b - s.v. πάτριον ἄξιομα τῆς εὐσεβείας). Babona és mágia kapcsolata tehát hangsúlyosan jelen van a babonáról szóló antik közbeszédben, Tacitus (*Ann.* 12,59), az id. Plinius (*Nat. hist.* 30,1,1) vagy Apuleius (*Apol.* 9,3; 42,5) írásaiban egyaránt megtalálható ez az értelmezési keret.

Eddigi példáink a δεισιδαιμονία fogalmának babonás elemeit érintették, olyan motívumokat, amelyek az antik és a modern értelmezési mezőket összekötik és amelyek a babona fogalmában ma is jelen vannak. De amint említettem, a *De superstitione* alapvetően nem ezeknek a jelenségeknek a kritikájában érdekelt. Plutarchos írásában ugyanis filozófiai-teológiai szinten mozog: Platónból merít, aki optimista módon azt állítja, hogy az égen és a csillagok járásában nincs semmi kivetnivaló, minden a lehető legjobban van elrendezve, ostoba és tudatlan az, aki ezt nem ismeri föl (*Timaios* 40 c; 92 c; vö. *Kommentár* 171 a - s.v. ἡμέρας καὶ νυκτὸς δημιουργοῖς). Platón szerint nem kell Hadésnak embert áldozni, hiszen ő emberszerető, bölcs és gazdag, aki szavainak súlya és parancsai révén irányítja a lelkeket - visszhangozza Plutarchos a platóni nézetet (*Kratylos* 403 c; vö. *Kommentár* 171 d - s.v. τῷ Ἄιδῃ (...) πειθοῖ καὶ λόγῳ). Innen szemlélve nem meglepő, hogy Plutarchos a platóni fölfogást követi, amely szerint az istenek jó, kiváló, bölcs és gondoskodó lények, akik nem okozhatnak rosszat az egyén életében (vö. *Állam* 379 a-380

⁴⁵ Aquinói Tamás szerint a *superstitio* a démoni erőkkel való szerződést jelöli. A babona szerinte bűn, mert az erényes vallásosság ellen vét, hiszen olyan lényeknek ad isteni tiszteletet, akik erre nem lennének érdemesek.⁴⁵ Ebben az időszakban a középkori egyház elsődleges célja az volt, hogy az eretnekséget, a mágiát, azaz a sötét, démoni erők manipulálását korlátok közé szorítsa és megszüntesse. Az inkvizíció megindulásával az egyház egyre inkább tisztába jött a nép körében elterjedt babonákkal, amulettek, varázslások, átkok használatával; a 15. századra a boszorkányság és az ártó mágia (*maleficium*), ill. az ebben való népi hit tökéletesen ismert terepévé vált az egyházi közigazgatásnak, amely a *superstitio* alá mindezeket a jelenségeket besorolta. Más kérdés, hogy az egyszerű ember adott esetben kevésbé érzékelte egy hivatalos egyházi intézmény (áldás, ördögűzés) felsőbbrendűségét a mágikus amulettek, varázslásokkal szemben, és látta a különbséget az isteni és a démoni erőkre hatást gyakorló rituális aktusok között. Ehhez ld. Smith 2008, 14-15; 20-21.

⁴⁶ Vö. azzal az 1766. évi Mária Terézia által propagált törvénnyel, amely az egyszerű nép hiszékenységének megszüntetését és a boszorkányüldözések tiltását fogalmazza meg, hogy a babonáságot, mágiát, varázslást gyökeresen ki lehessen irtani (Ehhez ld. Klaniczay Gábor *The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*. Cambridge, 1990. 171).

c)⁴⁷ Következésképpen az egyén sem gondolhat róluk rosszat, nem félhet, retteghet ünnepeiken, nem ostorozhatja magát a nyílt utcán, hogy kiengesztelje az istenséget és főleg nem áldozhat embert, hogy lecsillapítsa az isteni szféra vélt haragját. A δεισιδαίμων viszont, akárcsak istentagadó társa, éppen ezt a jóságot, az isteni τὸ ἀγαθόν-t és segítőkészséget - τὰ ὀφελούντα - képtelen fölismerni (167 e).

A zsidó, gall, skytha, karthagói vallási aktusok, a szombatnapi tétlenség és az emberáldozat tehát nem egyszerűen másságuk miatt elítélendők, hanem azért, mert azok Plutarchos vallásfilozófiájával nem egyeztethetők össze, az istenek nem Typhónok és Gigászok, hogy efféle áldozatot követeljenek meg (171 d). A δεισιδαίμων egyetlen cselekedete sem hozható közös nevezőre ezzel a vallásos fölfogással: az istenek szerinte nem jók, hanem szeszélyes, álnok, bosszúálló, kegyetlen, kicsinyes lények, akiket gyűlöl és akiktől retteg, és akiknek egyúttal ellenségévé is válik.⁴⁸ A δεισιδαιμονία-ból tehát kár származik, mind az egyén, mind a közösség számára, akiket ez a vallásos mentalitás gúzsba köt (169 c). Nem csak az emberáldozat, hanem az önsanyargatás és a megalázó, alantas rituális aktusok révén, amelyek elhitetik az egyénnel, hogy ez a helyes és a követendő istentiszteleti forma.

Plutarchos szerint viszont az istenek mind ontológiai, mind etikai szempontból az ember fölött állnak: sem kegyetlen, sem erkölcstelen tettet nem hajtanak végre, képtelenek a haragra, bölcs, előrelátó és gondoskodó lények. Azok a történetek pedig, amelyek ennek ellenkezőjéről tudósítanak, nem igazak, hanem a δεισιδαίμων tévedései (170 b). Itt még ugyan messze járunk a *De defectu oraculorum* egyértelmű kijelentésétől, amely kimondja, hogy az istenek rablásairól, bolyongásairól, rejtőzködéseiről, szolgálatairól szóló történetek valójában daimónok cselekedetei, mégis a két munka ugyanazon vallásfilozófiai érvrendszer részét képezi.⁴⁹ Plutarchos érvelésében lépten-nyomon olyan motívumok köszönnek vissza, amelyek a görög vallás archaikus, klasszikus vagy hellénisztikus korszakában az isteni szféráról való gondolkodásmódban egyértelműen jelen voltak és egyértelműen formálták az egyes emberek vallásos mentalitását: az istenek szeszélyessége, kegyetlensége, haragja a δεισιδαίμων vallásos mentalitásának sarokkövei. Az, hogy az

⁴⁷ Moellering 1963, 93-96; vö. Dillon 1988.

⁴⁸ *De sup.* 170 e - „ὄρθῳ δ' οἷα περὶ τῶν θεῶν οἱ δεισιδαίμονες φρονοῦσιν, ἐμπλήκτους ἀπίστους εὐμεταβόλους τιμωρητικούς ὤμοδος μικρολύπους ὑπολαμβάνοντες, ἐξ ὧν ἀνάγκη καὶ μισεῖν τὸν δεισιδαίμονα καὶ φοβεῖσθαι τοὺς θεοὺς. πῶς γὰρ οὐ μέλλει, τὰ μέγιστα τῶν κακῶν αὐτῶ δι' ἐκείνους οἰόμενος γεγενῆσθαι καὶ πάλιν γενήσεσθαι; μισῶν δὲ θεοὺς καὶ φοβούμενος ἔχθρὸς ἐστί.”

⁴⁹ *De def. orac.* 417 d - „Καὶ μὴν ὅσας ἔν τε μύθοις καὶ ὕμνοις λέγουσι καὶ ἄδουσι τοῦτο μὲν ἀρπαγὰς τοῦτο δὲ πλάνας θεῶν κρύπτεις τε καὶ φυγὰς καὶ λατρείας, οὐ θεῶν εἰσιν ἀλλὰ δαιμόνων παθήματα”

istenek képesek beszennyeződni (170 b), szintén egy, a görög vallás klasszikus időszakára visszamenő gondolatot fogalmaz meg, ezt (is) kritizálja filozófiai istenképének jegyében.

A helyes istentiszteletnek tehát ezt a magasztos isteni pozíciót kell figyelembe vennie: az egyén nem léphet az istenek szentélyeibe úgy, mintha medvék barlangjába vagy kígyók odújába menne (169 e). Természetesen Plutarchos itt még nem beszél az elemekről sem, amelyek istenképét később, más vallásfilozófiai tárgyú írásaiban meghatározzák, nyoma sincs a *De E apud Delphos* egyosztatú isteni létezőjének, a változhatatlan, örök princípium platóni-aristotelési alapokon nyugvó kifejtésének (393 a). A *De superstitione* az egyéni istentiszteletből indul ki, amelyben imádkozás és hízélgés, vádaskodás nem lehet egyidejűleg jelen (167 e). Plutarchos nyilvánvalóvá teszi azt is, hogy sok esetben nem az az elsődleges probléma, hogy mit éreznek ezek az emberek, hanem az, ahogyan ezt az érzést megjelenítik. A szenvedélyek és indulatok fölött az értelemnek kell győzedelmeskednie, hogy az istenekről helyes tudással bírjunk (164 e), a helyes istentiszteleti forma pedig két szélsőség között helyezkedik el (171 f), akárcsak az erény Aristotelésnél.⁵⁰ Plutarchos szerint ugyanis erény, ha valaki helyesen, szenvedélyektől és indulatoktól mentesen tud gondolkodni az istenekről. A zárógondolat akár mint átvezetés is értelmezhető egy Περὶ εὐσεβείας c., Plutarchos által soha meg nem írt munkához, amely a vallásosság és az istentisztelet helyes formáját tárgyalta volna. De egy hasonló témájú munka Plutarchos egész életművéből kiolvasható, hiszen írásaiban a kérdés szinte mindig így hangzik: mi a helyes viselkedés az istenekkel szemben?⁵¹

A példák sorát szaporíthatnánk, de talán ennyi is megmutatja: a *De superstitione* alapvetően nem a babonáról szól és ehhez mérten a δεισιδαιμονία nem egyszerűen babonát jelent. Hogy dolgozni tudjunk a fogalommal, érdemes mindenek előtt meghatározni, hogy a továbbiakban erre a definícióra tudjunk támaszkodni. Az alábbi fejezetekben a kifejezés alatt olyan túlzó vallásos mentalitást értek, amely az isteni szférától való rettegés következményeként az egyént megalázó és káros helyzetek sorába hozza. Hogy ez a definíció és a plutarchosi érvelés mennyiben áll egyedül a korszakban, az egy további fejezet témája (3.1). Úgy vélem azonban, a fentiek alapján is látható, hogy Plutarchos δεισιδαιμονία-fogalma a korszak teológiai-filozófiai érvrendszerének keresztmetszetébe illeszkedik. Ez a fogalom pedig egy olyan komplex vallásos jelenséget takar, amely a mindenkori filozófust véleményének és álláspontjának egyértelmű kifejtésére kötelezte.

⁵⁰ Vö. *Aemilius Paulus* 3 - „ὅσοι τὴν εὐσεβείαν ὠρίσαντο θεραπείας θεῶν ἐπιστήμην εἶναι.”

⁵¹ Vö. Ziegler 1951, 826; Gray 2003, 85.

0. Vizsgálati szempontok, módszerek

Az elkövetkezendőkben három fő szempont alapján vizsgálom a plutarchosi *δεισιδαίμων* alakját: egyrészt a plutarchosi életmű vonatkozásában, hogy milyen szerepet tölt be a *De superstitione* Plutarchos írásai között, és hol jelölhető ki a *δεισιδαίμων* helye a plutarchosi vallásosságban. Másrészt a *δεισιδαιμονία* jelenségének előzményeire térek ki, hogy milyen elemek mutathatók ki az archaikus, a Kr.e. 5-4. századi, ill. a hellénisztikus vallásban, amelyek a *De superstitione*-ban kifejtett koncepcióval rokoníthatók. Harmadrészt pedig azt vizsgálom, hogy milyen szerepet tölt be a *De superstitione* kritikája és Plutarchos *δεισιδαιμονία*-fogalma a császárkori vallásosságon belül.

Az alábbi több szempontú elemzésnek kettős célja van. Egyrészt annak bizonyítása, hogy a *De superstitione* lapjain megjelenő *δεισιδαίμων* alakja teljes fegyverzetében nem Plutarchos fejéből pattant ki, hanem - túl a kézenfekvő theophrastosi párhuzamon - már a görög vallás klasszikus időszakában is föl-föltűnnek olyan vallásos mentalitásjegyek, amelyek a kortárs források rosszallását, kritikáját, élcelődését váltották ki, és amelyek jóval később, a Kr. u. 1. században a szigorú és elítélő plutarchosi írásban is megjelennek.

Másrészt lényeges célja az elemzésnek annak a bemutatása, hogy a mindenkori *δεισιδαίμων* viselkedése korántsem valami tiltott ellenpólusa a közösség vallásos érzületének, egy gyökeresen másfajta vallásosság, hanem éppen hogy a közösségen belül létező (lehetséges) vallásos alternatívák egyike, ill. a korszaknak a kereslet-kínálat törvényei által megszabott vallásos piacán egy igenis létező vallásos mentalitás, amelyről a sokszor arisztokratikus beállítottságú forrásaink szűkszavúsága nyomán kevesebbet tudunk, de amelyről Plutarchos, Seneca, Iuvenalis, Apuleius és Lukianos írásai nyomán, valamint egyéb, a mágia fogalma alá sorolt jelenségek, átoktáblák, amulettek, ill. a feliratos anyag vizsgálata alapján mégis képet kaphatunk.⁵²

A plutarchosi írásnak és pl. a feliratos anyagnak - amely az egyes emberek vallásosságáról első kézből tudósít - az egyidejű vizsgálata ugyanis lehetővé teszi annak fölismerését, hogy a Plutarchos, a vallásfilozófus, aki bizonyos vallásos mentalitásjegyek és rituális gesztusok kritikájában volt érdekelt, azt a fajta vallásosságot tette kritika tárgyává, amelyet az egyes, körülötte élő emberek vallás címén magukénak vallottak és gyakoroltak, akár Chairóneiában, akár egyéb görög városokban, és azt mint a sajátjától eltérő vallásosságot elutasította (vö. 1.5; 3.4).

⁵² Vö. Dodds 1973, 141.

0.1. Kutatástörténet

A plutarchosi vallásfilozófia historiográfiája önálló értekezés témája lehetne, így az alábbiakban csak azokat az alapvető munkákat érintem, amelyek kutatásom során meghatározó jelentőséggel bírtak. A plutarchosi vallásosság átfogó ismertetését nyújtja John Oakesmith *Religion of Plutarch* (London, 1902) c. művében, a Pauly-Wissowa lexikon Plutarchos címszavának szerzője, Konrat Ziegler (RE. s.v. Plutarchos. vol. 41. 1951. 636-962), valamint a Plutarchos-irodalom megkerülhetetlen szerzője, Frederick S. Brenk az ANRW keretében megjelent könyvnyi hosszúságú tanulmányában (vol. 36/2. An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia. Berlin-New York 1987, 248-349). Oakesmith Plutarchos morálfilozófiai írásait vizsgálja, ezek alapján próbálja meg a plutarchosi vallásfilozófiai koncepciót fölvezetni, jóllehet művében többször is hangsúlyozza, hogy Plutarchos nem hozott létre egységes, filozófiai-tudományos kritériumoknak megfelelő vallási rendszert, megállapításai egy, a korszak műveltségéből részesülő, széles látókörű, személyei, aki a gyakorlati élet szükségleteiből vezeti le koncepcióját.

Oakesmith szerint a korszak filozófusai, Epiktétos, Dión Chrysostomos, Seneca és Plutarchos - a horatiusi „nullius addictus iurare in verba magistri” (*Epist.* 1,1,14) szellemiségében - nem tartoztak kifejezetten egyetlen filozófiai iskolához sem; Plutarchost eklektikus filozófusnak tartja, aki egész életművében a görög filozófia és a görög vallás összhangjára törekedett. Plutarchos - aki habitusát, gondolkodásmódját és vallási elképzeléseit tekintve főként Senecához, Dión Chrysostomoshoz és Marcus Aureliushoz áll legközelebb - elsősorban a platóni nézeteket igyekezett képviselni, mégis inkább az etika és a morál fönntartására irányuló általános igény vezeti, és véleménye olykor még a gyakran támadott epikureus vagy sztoikus tanításokkal is összecseng.⁵³ Oakesmith az etika és a filozófia kapcsolatból indul ki, hangsúlyozva a görög istenekhez kötődő mítoszok Xenophanéstól datálható kritikáját, a problémát a presókratikus filozófusoktól kezdve

⁵³ Oakesmith érvelésében is gyakran visszaköszön az a nézet, amely a 19/20. század fordulóján bevett gondolatnak számított, mégpedig az, hogy Plutarchos, Senecához, Epiktétoshoz, Dión Chrysostomoshoz és Marcus Aureliushoz hasonlóan a görög szellem utolsó képviselői a pogány évszázadokban. Vö Oakesmith 1902, 213 - „They are the last legitimate outcome of the Greek spirit in Pagan times.” Hasonló véleményt Martin P. Nilsson is megfogalmaz, aki szerint a görög szellem még egyszer utoljára Plutarchosban ragyogott föl az éjszakai homály előtt. - „Plutarch ist die sympathischste Gestalt der älteren Römerzeit in Griechenland wegen seiner Menschenliebe, seines Optimismus, seiner von allem Fanatismus freien, warmen Religiosität. Dazu kommt als besonders wertvoll, das er von Geburt und Gesinnung ein echter Grieche war. Es ist, als ob die untergehende Sonne noch einmal freundlich aufleuchtete vor einer stürmischen Abenddämmerung.” Vö. Nilsson 1955, II, 394.

Platónon, Aristotelésen át a császárkori filozófiai szerzőkig vizsgálja, így közelít a plutarchosi daimonológiához, istenképhez, majd jut el a *De superstitione*-ig, babona és istentagadás kapcsolatáig (179-200). Művében a plutarchosi daimonológiai elképzelések folytatásaként kitér a neoplatonista filozófusok (Plótinus, Porphyrios, Proklos) daimonológiai elképzeléseire is.

Plutarchos istenképét filozófia, mitológia, és a polis törvénye és hagyománya egyszerre formálja: a filozófia segít az istent fölfogni, a mitológia az egyes filozofikus vadhajtások ellen föllépni, a törvény pedig az áldozatok és egyéb vallásos szertartások keretét megadni. Plutarchos a filozófiai istenkép alapján az isteni létező egyedülvalóságát vallja, a mitológia alapján pedig elfogadja a tradicionális istenek létét. Istenképéhez a timaisoi Démiurgos, a pythagoreus Egy és az abszolút isteni létező, az aristotelési *πρῶτον κινούν* és a sztoikus világlélek egyaránt hozzátesznek.

Plutarchos istene személyes isten, ugyanakkor mindenható felsőbbrendű lény, aki gondoskodik az emberről, türelmes és jóindulatú. Ezt a monoteista jellegű istenképet igyekszik összeegyeztetni a *πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις* hagyományos isteneivel és ezen istenek kegyetlen, szeszélyes, szenvedélyes tetteivel: ebben nyújtanak segítséget daimonológiai elképzelései, az istenek és emberek között létező közvetítő lényekről szóló tanítás.⁵⁴ Oakesmith a plutarchosi daimonológia és félelem-koncepció kimerítő tárgyalását követően (120-178), mintegy művének zárásaként és a konklúzió megfogalmazásaként jut el a *De superstitione*-ig, amelyet a *De Iside et Osiride* c. írással együtt tárgyal, hiszen - ahogy fogalmaz - a kettőt organikus kapcsolat fűzi egymáshoz a *δεισιδαιμονία* elleni harcban. A *De superstitione* istenképe szerinte a *De sera numinis vindicta* c. írás büntető istenéhez áll legközelebb, és mint ilyen a keresztyén Istenfogalommal is párhuzamot mutat. Művét is a *De superstitione* utolsó mondatával zárja (171 f), nem véletlenül: a vallásosság helyes formájának, az *εὐσέβεια*-nak a kérdése ugyanis központi helyet foglal el a plutarchosi életműben.

Ziegler Plutarchos-szócikke a chairóneiai szerző egész életművét kimerítő alaposággal dolgozza föl, vallásfilozófiai tárgyú írásairól (825-856) és általános teológiai-filozófiai nézeteiről egyaránt ír (938-945). A *De superstitione*-val a 825-826. hasábokon foglalkozik, ahol a mű ismertetésén túl az addigi szakirodalom rövid áttekintését adja, kitér a fiatalkori írás rétorikai jellemzőire és az Abernethy által posztulált, a babona témakörében létező cinikus diatribé létezésére, amely hathatott Plutarchosra. Brenk tanulmánya a plutarchosi

⁵⁴ Oakesmith a plutarchosi istenkép összefüggésében nem használja a henoteizmus kifejezést, amellyel manapság a modern szakirodalom leírja azt. Vö. 3. fejezet.

vallásfölfogás fejlődéséből indul ki, amelynek kezdőpontját szerinte a *De superstitione* c. korai írás adja meg. Brenk szembeemegy mind a 19. század végén, 20. század első felében elterjedt, Rudolf Hirzel (*Plutarch*. Lipcse, 1912), mind a Ziegler által is vallott nézettel miszerint Plutarchos a kezdeti racionális korszakától jutott el élete végén, érettebb vallásfilozófiai írásaiban a spirituális, vallásos hitig. Ennek nyomai Brenk szerint már a plutarchosi életmű korai szakaszában is kimutathatók (pl. *De esu carniū, De sollertia animalium*; vö. 1.1).

A kutatás során segítségemre volt a *Moralia* korpusznak, azon belül pedig a *De superstitione*-nak a svájci klasszika-filológus, Daniel Wytenbach által a 18/19. század fordulóján készített latin nyelvű kommentárja (*Plutarchi Chaeronensis Moralia*. vol. 6. *Animadversionum Primus. Pars 2*. Oxford, 1810, 993-1038), Friedrich Creuzer tanítványának, Karl Friedrich Hermann-nak 1824-ben megvédett doktori értekezése (*Specimen Commentarii Critici ad Plutarchi De Superstitione Libellum*, Heidelberg), Richard Wunsch tanítványának, Gualterus Abernetynek a Königsbergben megjelent disszertációja *De Plutarchi Qui Fertur De Superstitione Libello* (1911) címmel, ill. John F. Hartmann *De Plutarcho Scriptore et Philosopho* (Leyden, 1916; 112-115) c. írása. Utóbbi művek szintén a plutarchosi írás latin nyelvű kommentárját tartalmazzák (vö. *Kommentár* s.v. ΠΕΡΙ ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΑΣ). Az olasz nyelvű *Corpus Plutarchi Moraliū* sorozat részeként megjelent a *De superstitione* modern kritikai kiadása, a műhöz írt bevezető és a szöveghez fűzött megjegyzések mind nyelvi, mind tartalmi szempontból segítséget jelentettek (vol. 43. Laurenti, R.-Santaniello, C: *Plutarco. La superstizione. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*. Nápoly, 2007).

Az említett művek bár hasznosnak bizonyultak a *Kommentár* írása során, számos irodalmi, filozófiai, kultúr- és vallástörténeti párhuzamot nem említenek, így az értékezés második részét képező *Kommentár* bőségesebb anyagot kínál a plutarchosi írás értelmezésekor. A *Kommentár* írásakor a követendő mintát Hendrik Obsieger 2013-ban megjelent, a *De E apud Delphos*-hoz írt kommentárja jelentette (*Plutarch: De E apud Delphos. Über das Epsilon am Apolltempel in Delphi*. Stuttgart), amely a lehető legrészletesebb filológiai, irodalmi és kultúrtörténeti párhuzamok megmutatására törekszik.

A babona, ill. a δεισιδαιμονία jelenségének a vizsgálata a 20. század első felében kapott figyelmet a görög-római vallástörténetíráson belül. Megkerülhetetlen, és a kutatást mind a mai napig alapvetően meghatározó munka Peter John Koets 1929-ben megjelent *Δεισιδαιμονία - A Contribution to the Knowledge of the Religious Terminology in Greek*

(Purmerend) c. műve. Koets a δεισιδαιμονία fogalmának előfordulásait vizsgálja a görög nyelvű korpuszban, mind a görög, mind az ókeresztyén szerzők műveiben. A δεισιδαιμονία leértékelődését Xenophón és Aristotelés művétől kezdve tárgyalja, hangsúlyosan kitér Theophrastos, Plutarchos és a filozófusok fogalomhasználatára, valamint táblázatos formában is összegyűjti a δεισιδαιμονία és derivátumainak (δεισιδαίμων, δεισιδαιμονεῖν) pozitív, semleges és negatív előfordulásait.

Koetsöt vállalkozásában tanára, Hendrik Bolkenstein segíthette, aki ugyancsak 1929-ben írt kommentárt Theophrastos babonás jellemrajzához (*Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia. Als religionsgeschichtliche Urkunde*. Gießen).⁵⁵ Bolkenstein munkája az Albrecht Dieterich és Richard Wünsch által megindított *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* c. vallástörténeti tárgyú sorozatban jelent meg (vol. 21/2), amely a népi vallásosság, a misztériumvallások, a mágia, ill. a görög-római és a keleti vallások kultikus összetevőinek (kultusz, ember- és terményáldozat, rituális tisztaság) vizsgálatát tűzte ki céljául a 20. század első harmadában (1902-1939). Az ebben a sorozatban megjelent több munkát (pl. Wächter 1910, Williger 1922) szintén nagy haszonnal forgattam. Wächter *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult* c. írása, bár meglehetősen régi, a benne témakörök szerint (ruházat, halál, születés, gyilkosság, betegség, állatok, növények) csoportosított rituális tisztasági előírások R. Parker (*Miasma*, 1983) alapvető munkájával együtt a Plutarchos által is hangsúlyos témaként kezelt rituális tisztaság gondolatának vizsgálatában alapvető segítséget nyújtottak.

H. Armin Moellering elemzése, (*Plutarch on Superstition. Plutarch's De superstitione, its Place in the Changing Meaning of Deisidaimonia, and in the Context of his Theological Writings*. Boston, 1963.), valamint a Yale Egyetem professzorának, Dale B. Martinnak a babona-fogalom történeti fejlődéséről szóló, egy évtizede megjelent írása (*Inventing Superstition. From the Hippocratics to the Christians*. Cambridge, 2004) egyaránt nagy segítségemre voltak. Moellering munkája a második világháború utáni időszak egyetlen írása, amely egészében Plutarchos *De superstitione* c. írásával foglalkozik. Moelleringet két fő szempont vezeti, egyrészt a δεισιδαιμονία fogalmának a vizsgálata a plutarchosi életmű tükrében, másrészt a *De superstitione* és Plutarchos további vallásfilozófiai írásainak az összevetése, az egyező és ellentétes pontok fölmutatása. Moellering írása az alábbiakban olvasható elemzés két alfejezetével mutat módszertani hasonlóságot (1.1; 1.2), ám az a δεισιδαιμονία jelenségét és a plutarchosi írást meg sem próbálja elhelyezni a

⁵⁵ Vö. Bolkenstein 1929, 10. 2. lábjegyzet.

császárkori vallásosság keresztmetszetében, és a legkevésbé sem vizsgálja az egyes vallástörténeti kérdések epigráfiai oldalát.

Martin nagyívű elemzése kifejezetten a babona jelenségét, és annak a természetfölöttihez való viszonyát vizsgálja, különös tekintettel az orvosi és ókeresztyén szerzők fogalomhasználatára. Martin könyve hagyományos alapokon nyugszik, a *δαισιδαμονία* előfordulásait a görög auktorok műveiben, Theophrastost, Plutarchost egyaránt érinti, munkájában ugyanakkor a Platón és Aristotelés filozófiájával új korszakot jelző istenfogalom is központi szerepet játszik. Richard Gordon, a *Gnomon*ban megjelent recenziójában (2006, 521-526) a könyvet ugyan hiánypótló, de sok esetben elnagyolt és túlzottan célzatos munkának tartja. Martin ugyanis a babona fogalmának értelmezésekor nem vesz figyelembe bizonyos szerzőket, amelyek azonban az 1. századi görög vallás megítélésekor megkerülhetetlenek bizonyulnak (Josephus Flavius, Alexandriai Philón), valamint egész munkáját a *Grand Optimal Illusion* (GOI) filozófiai nézet kifejtésének szenteli (vö. 1.1; 1.5.), azaz annak a gondolatnak, hogy miképpen jelent meg a görög gondolkodásban az istenek jóságának és kiválóságának az eszménye, és ez milyen viszonyban áll az ókeresztyén szerzők gondolkodásmódjával.

Martin tehát a babona (*superstitio*, *δαισιδαμονία*) fogalmát ebben a kontextusban értelmezi, jóllehet a császárkori és az ókeresztyén szerzőkről szóló fejezetekben a babona kritikája helyett a népi vallásosság kritikáját olvassuk, a kettő ennyire egyszerű megfeleltetése pedig problematikus. A kritika ellenére Martin könyve az alábbi elemzés során számos ponton nyújtott segítséget, annál is inkább, mert a GOI és a babona jelenségét érintő vita szorosan összefügg. Hiszen ha az istenek jók, a tőlük való félelem is fölösleges, ezért értelmetlen és elítélendő (vö. Plutarchos, Seneca, Varro, Cicero megállapításaival). Ez a babonáról szóló antik filozófiai-diskurzus alapja, amely tehát egyúttal a pozitív teológia kialakulását is szolgálja.⁵⁶

Patrick Gray *Godly Fear. The Epistle to the Hebrews and Greco-Roman Critiques of Superstition* (Gray 2003) c. elemzése már továbbmegy és a *De superstitione* érvelésmódját, ill. a *δαισιδαμονία* jelenségét a kora császárkori (keresztyén) vallásos beszédmód keresztmetszetébe helyezi. Plutarchos írásával könyvének második fejezetében foglalkozik (33-108), ahol is alapvetően a görög filozófia érvrendszerében megtalálható félelemfogalmak tükrében elemzi a művet. Platón, Aristotelés, a Sztoa és Epikuros tanításainak bemutatását követően ezen filozófiai iskoláknak a *De superstitione*-ra és Plutarchos

⁵⁶ Rüpke 2011, 10.

további életművére gyakorolt hatását veszi sorra körültekintő alaposággal. Grayt a félelem és az istenhit összefüggése érdekli, ez vezeti tovább a *Zsidókhöz írt levél*hez, amelyben a plutarchosi érveléssel párhuzamba állítható elemeket keresi és ezeket hasonlítja össze a kortárs keresztyén írók munkáival. Gray tehát a plutarchosi írást a korszak vallásosságának keresztmetszetébe helyezi (vö. 3.2.1), őt azonban a δεισιδαιμονία problematikájának pusztán teológiai-filozófiai oldala érdekli, és pl. a kérdés epigráfiai vagy társadalmi (1.4; 3.3.1; 3.4) vonatkozásaival ő sem foglalkozik.

A δεισιδαιμονία értelmezésekor a koets-i alapokból indul ki Gudrun Guttenberger, akinek *Superstitio. Facetten eines antik-religionstheoretischen Diskurses und die Genese des frühen Christentums als religio c.*, 2009-ben megjelent tanulmánya (Guttenberger 2009, 183-227) a fogalom alapos, számos szöveghelyre kiterjedő, a kezdetektől az ókeresztyén szerzőkig ívelő vizsgálatát végzi. Nem tér ki azonban a fogalom feliratos előfordulásaira, amelyek viszont árnyalni tudnák a δεισιδαιμονία egyoldalúan rossz sajtóját, és egyidejűleg létező, de egymással ellentétes jelentéstartományokat tudnának kijelölni (*Függelék*).

A fenti munkák az értekezés megírása során alapvető fontossággal bírtak, de jórészt csupán a fogalom értelmezésében és a babona jelenségének vizsgálatában érdekeltek. Azonban úgy vélem, hogy a plutarchosi δεισιδαίμων alakja egy szélesebb (császárkori) vallástörténeti perspektíva részeként vizsgálandó, értekezésemben tehát a kifejezés egyes szerzőknél való megjelenésének vizsgálata helyett - még ha ki is térek a kifejezés más szerzőknél való előfordulásaira (3.1) - a plutarchosi δεισιδαιμονία-kritikát a korszak vallásosságának keresztmetszetébe helyezem. Az egyes résztémakörök kapcsán, amennyiben szükséges (0.3,1;1.1;3;3.2;3.3.1), minden esetben kitérek a téma szakirodalmi hátterére.

0.2. Elit és népi vallásosság

Elit és nép vallásos mentalitásának szembeállítása hosszú időn keresztül meghatározta a görög-római vallástörténetírást.⁵⁷ Az ún. *Zweischichtenmodell* az elit és a társadalom alsóbb rétegeinek vallásos érzülete között lényegi különbségeket föltételez, és az elit vallásosságát egészen más vallásként látatja, mint ami a társadalmi periféria esetében megfigyelhető. A periféria mindig hajlamosabb a mágiára, az orientális kultuszokban való

⁵⁷ A témában ld. Graf 1995, további szakirodalommal.

részvételre, és személyes vallásos érzületének öntörvényű kiélésére.⁵⁸ Hite babonás, ezt kihasználva pedig megvezethető a vallás és a mitológia eszközeivel (vö. a δεισιδαιμονία fogalmával Polybiosnál: 6,56; 10,2; ill. Strabón 1,2,8).⁵⁹ Ez a modell társadalmi státusz és vallásos irányultság közötti korrelációt feltételez, és elfogadva antik auktoraink sokszor arisztokratikus perspektíváját a δεισιδαιμονία jelenségét az alsóbb néprétegek jellemzőjeként láttatja. Az elit tehát meghatározza a közösség által követett vallásos normát és elhatárolja az alsóbb néprétegek vallásosságától, amely babonás, tiltott, megvetendő, szemben a vallási ὀρθοπραγία eszményével, amely a társadalom felsőbb szegmensének sajátja.⁶⁰

Ez a sematikus és leegyszerűsítő szembeállítás az alábbiakban a δεισιδαιμονία vizsgálatokor nem jöhet számításba. A δεισιδαίμων ugyanis nem a társadalom alsóbb rétegéből jön, Plutarchos a *De superstitione*-ban nem beszél a mindenkori δεισιδαίμων társadalmi hovatartozásáról. Túlzó vallásosság és alantas, a filozófiai valláskritikát kiváltó rituális gesztusok ugyanis nemcsak a társadalom alsóbb, hanem felsőbb szegmenseiben is kimutathatók. Gondoljunk Ailios Aristeidésre, aki művelt, jómódú, vallásossága mégis egyértelműen bigott és fanatikus. Zeus-szobor előtt történő προσκύνησις-e, vagy szenvedélyes akklamációja, amellyel Asklepioshoz fordul, ill. a megmentő istenség előtti meghajlás (τὸ γόνυ τὸ δεξιὸν κλίναντα ἱκετεύειν) és az isteni parancsra történő sárban fetrengés (προσέταξε χρήσασθαι τῷ πηλῷ) pl. minden bizonnyal kiprovokálták volna a plutarchosi kritikát (166 a; 168 d)⁶¹ Ahogy annak a libaárusnak az Isistől való félelme és προσκύνησις-e is, aki Aristeidésnek akar libákat eladni, hogy áldozza föl őket az istennőnek (*Hieroi logoi* 3,44). A művelt szónok és az egyszerű libaárus ugyanazzal a rituális gesztussal tiszteli az isteneket, társadalmi különbség ugyan fennáll közöttük, vallásos mentalitásukban azonban efféle különbségtétel nem figyelhető meg. De ugyanígy a legfelső társadalmi réteg tagja a Lukianos *Alexandros* c. írásából ismert római senator,

⁵⁸ Graf 1995, 103; 106; 114.

⁵⁹ Vö. Gray 2003, 46-47. ill. u.o. 57. *lábjegyzet*.

⁶⁰ Vö. North 2010, 39, aki az elit és az egyszerű tömegek vallásos érzületének azonos alapjáról beszél. Az elit tehát nem rendelkezik más vallással, mint az egyszerű nép, ilyen szembeállításról nem lehet beszélni. Ehhez ld. még Nuffelen 2010, 24.

⁶¹ *Hieroi logoi* 3,20 - „καὶ μοι γίγνεται πρόσταγμα πορευθῆναι πρὸς τὴν τῶν τροφῶν ἐστίαν, καὶ προσκυνῆσαι τὸ ἔδος τοῦ Διὸς πρὸς ᾧ ἔτρεφόμην· καὶ φωναί τινες, οἷμαι, καὶ ὁ τρόπος τῆς ἱκετείας διήρητο.” 4,40 - „καὶ ἔδει τὸ γόνυ τὸ δεξιὸν κλίναντα ἱκετεύειν τε καὶ καλεῖν Λύσιον τὸν θεόν.” 4,51 - „κἀγὼ περιχαρῆς τῇ τιμῇ γενόμενος καὶ ὅσον τῶν ἄλλων προῦκρίθην ἐξεβόησα, εἷς, λέγων δὴ τὸν θεόν. καὶ ὅς ἔφη, σὺ εἶ.” 2,74-75 - „τοιούτων δ' ὄντων προσέταξε χρήσασθαι τῷ πηλῷ πρὸς τῷ φρέατι τῷ ἱερῷ καὶ λούσασθαι αὐτόθεν. παρέσχον οὖν θεὰν καὶ τότε, τοσαύτη δ' ἦν τοῦ τε πηλοῦ καὶ τοῦ ἀέρος ἢ ψυχρότης ὥστε ἔρμαιον ἐποιησάμην προσδραμεῖν τῷ φρέατι, καὶ μοι τὸ ὕδωρ ἀντ' ἄλλης ἀλέας ἤρκεσε. Καὶ ταῦτ' ἐστὶ τὰ πρῶτα τοῦ θαύματος. τῇ δ' ἐπιούση νυκτὶ προστάττει τῷ τε πηλῷ πάλιν κατὰ τὰ αὐτὰ χρήσασθαι καὶ δραμεῖν κύκλω περὶ τοὺς νεῶς εἰς τρίς.”

Rutilianus is, aki betegesen istenfélő, babonás vallásossággal rendelkezett (*Alexandros* 30; vö. 3.6). Társadalmi státusz és a vallásos mentalitás közötti korreláció, valamint vallási és társadalmi marginalitás közötti egybeesés⁶² tehát sok esetben nem mutatható ki: akár klasszikus - ld. pl. a mágikus praktikák, *defixiók* és a politikai elit közötti kapcsolatot a Kr.e. 5-4. században, vagy az orphikus-dionysikus rítusok és a jómódú társadalmi csoportok összefüggését - akár császárkori példákat szemlélünk, ugyanaz a komplex, mindennemű leegyszerűsítés és *Zweischichtenmodell* ellen tiltakozó kép rajzolódik ki.⁶³

A *δεισιδαίμων* aggályos viselkedése, kényszeres rituális aktusai akár egy jómódú, aránylag művelt egyén vallásos életében is megmutatkozhatnak. A *δεισιδαιμονία* jelensége nem rétegspecifikus, annak nyomait a társadalom egészében ki lehet mutatni. Egy adott társadalmi csoport tehát - pl. az elit - nem rendelkezik jól körülhatárolható vallásos mentalitásjegyekkel, amelyek a társadalom többi csoportjának vallásos érzületével állnának szemben, a helyzet ennél jóval bonyolultabb. Az egyéni vallásosságot a társadalmi hovatartozás csak részben határozza meg, a rituális igények személyenként eltérőek lehetnek;⁶⁴ hogy az egyén számára mit jelent egy kultusz, egy ünnep, az abszolút szubjektív kontextusban értelmezhető. Helyesebben járunk el tehát, ha keverék mentalitásokról, ún. „vallásos hybrid”-ekről beszélünk, amelyek egy adott közösség sokszínű, összetett és dinamikus változó vallásosságában egyidejűleg vannak jelen, amely sokszínűségben a *δεισιδαίμων* egy lehetséges és a társadalmi perifériától sok esetben független vallásos alternatívát képvisel (vö. 1.4.4; 1.5).

0.3. *Market-model* és emóció

A görög-római vallástörténetírásán belül az utóbbi időszakban hangsúlyos szerepet kapott az ún. *market-model*, amely többek között John North (North 1992) és Andreas Bendlin (2000) írásai alapján vázolható föl. North szerint a császárkori vallástörténetírás hosszú időn keresztül nélkülözött egy olyan interpretatív modellt, amely képes lenne mindennemű leegyszerűsítés nélkül tárgyalni az egyéni vallásos érzület problémáit. North abból indul ki, hogy a császárkori vallás egyik legszembetűnőbb változása az a fejlődési ív, amelyet az egyéni vallásos identitás a polis vallásos közösségétől való

⁶² Halliwell 2005; Kindt 2009, 19.

⁶³ Graf 1995, 114.

⁶⁴ Társadalmi státusz és bizonyos vallási kiváltságok közötti összefüggéshez ld. pl. az eleusisi misztériumokat, amelyeken az előkelő athéni hölgyek a Rheitoi hídon mehettek át, vagy az andaniai misztériumokat, amelyeken a minden nő által viselt fehér ruha értékét társadalmi csoportok szerint szabályozták. Ehhez ld. LSCG 65, 15-26 ; Graf 1995, 114.

elszakadással a különféle vallásos csoportokhoz való kötődésig leír. A Római Birodalomban ezek a vallásos csoportok vetélkednek az emberek rokonszenvéért és bizalmáért, az egész birodalom vallása tehát egy piachoz hasonlítható, ahol az egyén különféle vallási késztermékek közül választhat, és a választással, személyes döntésével egy adott istenség iránt is intenzívebb elköteleződés mellett határozza el magát.

Ez a változás már a hit szerepét is vizsgálat tárgyává teszi, hiszen a személyes elköteleződés sok esetben egyetlen isten privilegizált pozícióját hozza magával, amely egy politeista rendszeren belül egyedülálló helyet jelent a többi istenség létének egyidejű elismerésével (vö. 3. fejezet). Az egyén különféle lehetőségek közül racionális módon választ, ilyen módon nemcsak arra van lehetősége, hogy saját vallásos identitását megválassza, hanem arra is, hogy adott esetben meg is változtassa azt.⁶⁵ A korszak emberének tehát egy új vallásos szituációval kell szembenéznie és abban a helyét megtalálnia, döntéseket kell hoznia, amelyekből konfliktus és vita származhat az egyes vallásos csoportok között.

Andreas Bendlin (Bendlin 2000) North koncepcióját továbbfejlesztve amellezt érvel, hogy a késő köztársaságkor ill. a császárkor a polis-vallás háttérbeszorításával egy decentralizált vallási rendszert hoz létre, ahol a vallásos piacon az egyének mint vevők számos kultusz, vallásos csoport, istenség közül választhatnak, az eladók, az egyes kultuszok papsága, a vallásos csoportok pedig versengenek egymással, hogy vevőt szerezzenek, azaz a saját árujukat a leghatásosabbnak, a legjobbknak mutassák be.

A fenti modell a vallástörténetírásra meghatározó hatást gyakorolt az utóbbi évtizedben: James Rives (Rives 2011), a *market-model* koncepcióját alapul véve a klasszikus és a császárkori vallásosság fejlődésének különbségét három fő szempontból tárgyalja, amely fölött az a plutarchosi írás összefüggésében is alapvető jelentőséggel bírhat: egyrészt szembevető az az eltolódás, amely a helyes rituális performansz fontossága helyett a helyes hit kifejezését és az istenről való megfelelő gondolkodást helyezi előtérbe, másrészt az a változás, amelynek keretében a különféle szinteken megvalósuló vallásos elképzelések (vö. a *theologia tripertita* különbözőségével - 1.5) helyett a filozófusok egy egységes, exkluzív és az egyedüli érvényesség látszatát fönntartó totális (vallási) érvrendszer létrehozására törekednek, harmadrészt pedig az egyéni választás fontossága az automatikus csoporthoz tartozás helyett. Rives úgy véli, hogy a filozófiai-diskurzus egy, a korszak

⁶⁵ Vö. North 2010, 36-37.

vallásos piacán jelen lévő termék, amelyet az egyének tetszés szerint alkalmazhattak, vagy egészében, vagy csak bizonyos elemeit elfogadva.

Greg Woolf (Woolf 2009) szintén a személyes döntés fontosságát hangsúlyozza: szerinte az egyének személyes döntése bizonyos vallásos késztermékek mellett már nem említhető egy szinten a hagyományos polis-vallás egyes kultuszaiban való reflexió nélküli részvétellel, itt már az egyéni elköteleződés és akár az istenben való hit is szerepet játszhat. A régi maszk viselését föl váltja az új, vagy racionális döntés eredményeképpen fönmarad a régi és az újat utasítja el az egyén a vallásos piacon, a két lehetőség egyaránt elképzelhető.⁶⁶

Úgy vélem, hogy ebben a kontextusban értelmezhető a plutarchosi perspektíva is (1.5), amely a régi, a tradicionális vallásosság mellett tör lándzsát, jóllehet a vallásos környezet, amelyet lát maga körül, már nem ezt a fejlettségi szintet mutatja. És ebben a kontextusban helyezhető el a δεισιδαίμων alakja is, aki az istenségről alkotott véleményével, rituális gesztusaival, félelmeivel a filozófiai kritikát provokálja. A δεισιδαίμων/δεισιδαιμονία egy lehetséges alternatíva a korszak vallásos piacán: Plutarchos számára ugyan negatív és illegitim vallásos mentalitás, de az mégis egy létező és forrásainkon keresztül megragadható formáját képviseli az isteni szférával való kapcsolattartásnak. Ugyanakkor azt is látni kell, hogy Plutarchos kritikája nem áll egyedül a korszak vallásos piacán, Seneca (vö. 3.2.1.) vagy Lukianos (vö. 3.5.) a maguk valláskritikus és racionális érveivel szintén hasonló álláspontot fogalmazznak meg.

A mindenkori δεισιδαίμων egy adott közösség tagja, aki vallásosságát túlzó módon éli meg. A rendelkezésére álló vallásos alternatívák azonban nem térnek el azoktól, amelyek közül társai válogathatnak, ugyanazok az istenek, ünnepek, kultuszok veszik körbe és határozzák meg életét. A δεισιδαίμων ugyanúgy választ és döntéseket hoz, mint embertársai; ezek a döntések és ezek a választások egy bizonyos perspektívából nézve negatívak és ellenkeznek a hagyományossal, a megszokottal, a helyessel. Azonban, hogy mi helyes, megszokott és hagyományos, az mindig a szemlélő és ítélkező társadalmi-műveltségi pozíciójától függ (vö. 1.5), ahogy a δεισιδαιμονία is mást jelent a filozófus, mást a történetíró és mást az egyszerű földműves vagy római polgár számára (vö. *Függelék*).

A császárkori vallásosság leírására alkalmazott *market-model* nézetem szerint egy lehetséges értelmezési keretet nyújt a plutarchosi δεισιδαιμονία fogalom és a mindenkori

⁶⁶ Woolf hangsúlyozza: bár a személyes vallásos érzület és hit bármennyire is szerepet játszik ezekben a döntésekben, azt nem lehet a modern vallás személyes, hitvalláson alapuló érzületével egy lapon említeni.

δεισιδαίμων vallásos mentalitásának elhelyezésére. Azonban egy lényeges vonását nem tudja leírni a δεισιδαίμων vallásosságának: ez pedig az emóciók kérdése, amelyek gesztusaiban, megnyilatkozásaiban időről-időre megjelennek. A vallásos piacon szemlélődő egyén North és Bendlin koncepciójában racionálisan választ és dönt valamilyen vallásos alternatíva mellett. Angelos Chaniotis (Chaniotis 2010; 2012; 2013) éppen ezt a racionalitást vonja kétségbe és hangsúlyozza a választások mögött megbúvó ráció helyett az emóció fontosságát.⁶⁷

A Lukianostól ismert Peregrinos, aki a 165. évi olympiai ünnepen teátrális körülmények között rendezte meg a saját halálát és szenvedélyes tömeg kíséretében máglyára veti magát (Luk. *Peregrinos* 32-37) ugyanazon korszak emocionális vallásosságának a terméke, mint a plutarchosi δεισιδαίμων.⁶⁸ Az imént említett Rutillianus, a második századi római senator, az álpróféta Alexandros kliense ugyanazokat az emocionális gesztusokat, mentalitásjegyeket mutatja, mint Plutarchos babonás embere (Luk. *Alexandros* 30).

Egy adott társadalom vallásos rítusaiban, akár közösségi, akár magánjellegű rítusokról van szó, az emóciók központi szerepet játszanak: hogy egy Artemis-ünnep Ephesosban milyen emóciókat vált ki az emberből, arra nehéz lenne egyértelműen felelni: vannak, akik rettegnek az isteni hatalomtól, vannak, akik Μεγάλη ἢ Ἄρτεμις Ἐφεσίων akklamációkkal dicsőítik (*Ap. Csel.* 19, 28; 34), vannak, akik haragossá válnak (*Ap. Csel.* 19,28 - „Ἀκούσαντες δὲ καὶ γενόμενοι πλήρεις θυμοῦ”) és vannak, akik megvetik az istennőt, és az ünnep megszüntetését akarják elérni. Sokszor ellentétes érzelmeket látunk, azok mégis egyidejűleg vannak jelen egy adott ceremoniális aktus során.

Kétféle emóció nélkül nem lehet vallásos cselekményről beszélni: félelem és reménykedés híján - ami minden ember legfőbb zsarnoka, ahogy Lukianos fogalmaz (*Alexandros* 8) - egyetlen áldozat, egyetlen hálaadó ünnepest sincs.⁶⁹ Az akklamációkban, dicsőítésekben az egyénnek az isteni szférával szemben elfoglalt pozícióját ez a két érzület határozza meg, innen szemlélve érthető, hogy a különféle emocionális felkiáltásokban az isteni lények miatt válnak ἐπήκοος, φιλήκοος istenségekké, akik hatalmukat valamilyen

⁶⁷ Az utóbbi években az oxfordi egyetemen Angelos Chaniotis vezetésével külön kutatócsoport foglalkozott az emóciók szerepével a görög vallásban. A projekt címe *The Social and Cultural Construction of Emotion: The Greek Paradigm* (2009-2013). Chaniotis az eredményeket a *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, Emotion, Gender, Representation*, Stuttgart, 2011; *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart 2012, ill. *Unveiling emotions II. Emotions in Greece and Rome. Text, Images, Material Culture*. Stuttgart, 2013 kötetekben publikálta, amely kötetek segítségemre voltak az alábbiakban. Vö. <http://emotions.classics.ox.ac.uk/project/project.html> 2014.11.21.

⁶⁸ Peregrinos tettének teátrális elemeire hívja föl a figyelmet Chaniotis (2013), aki hangsúlyozza, hogy már a színhelyválasztás, az olympiai Zeus-templom opisthodomosa is ezt a színpadiasságot szolgálja.

⁶⁹ Chaniotis 2012, 205; 2013, 171.

formában megjelenítik a közösség számára (ἐπιφανής, ἐπιφανέστατος, μέγας), és akik a közösség vezetőjeként, védelmezőjeként (καθηγεμών, προκαθηγεμών) állnak előttünk: ők adnak reményt az embernek a megmenekülésre, a biztonságra, a bajból való szabadulásra (σωτήρ, ἀσφάλειος, ἀποτρόπαιος), miközben arra buzdítják az embereket, hogy ne féljenek, hogy bátorodjanak föl (θάρσει).⁷⁰ Ez utóbbi elem az, amely a plutarchosi δεισιδαίμων vallásosságából hiányzik, hiszen ő képtelen arra, hogy az isteni szférával szemben bátorságot merítsen (168 c).

Φόβος és ἐλπίς kettőssége a *De superstitione* érvelésében is hangsúlyos szerepet kap: Plutarchos példái, a történelem híres δεισιδαίμων-jai - Midas, Aristodémos, Nikias - éppen ezt a reményt vetik el, amellyel az isteni szférával való kapcsolatukat helyre lehetne állítani, és adnak helyet a félelemnek, amelyből viszont csak a legszörnyűbb megoldással tudnak megszabadulni (169 a; vö. 168 f). Nem véletlenül mondja Plutarchos, hogy az istenség remény annak, aki erényes (169 c).

A császárkori vallásosság vizsgálatakor - amint azt a fenti lukianosi példák is mutatják - az emóciionalitás tárgyalása megkerülhetetlen szempontot jelent.⁷¹ Az emóciók ugyanis egy adott közösség alkalmain, rituális performanszain válnak láthatóvá: a közösség őket kommunikálja az istenekkel szemben, vagy az irántuk érzett hála az, amely kiváltja őket. A közösség és az egyén istenhez fűződő kapcsolatát tehát ezek az emóciók határozzák meg: a plutarchosi δεισιδαίμων érzelmei is ebben a kontextusban értelmezhetők. Akár a polis ünnepi alkalmain vesz részt, akár otthona előtt ül, az istenekkel szembeni félelmének, haragjának ad hangot (168 d; 169 e), istennel való kapcsolatát ezen érzelmek segítségével teszi láthatóvá.

Az emóciók kifejezésének verbális és non-verbális útja egyaránt van: a δεισιδαίμων önsajnálata, szenvedélyes akklamációja (168 c-d) előbbi, látványos performanszai - sárban fetregés, szakadt ruha viselése, szégyentelen módon történő imádkozás és leborulás (166 a - „πιλώσεις καταβορβορώσεις σαββατισμούς, ρίψεις ἐπὶ πρόσωπον, αἰσχροῦς προκαθίσεις, ἀλλοκότους προσκυνήσεις”; ill. 168 d - „σακκίον ἔχων καὶ περιεζωσμένος ῥάκεσι ῥυπαροῖς, πολλάκις δὲ γυμνὸς ἐν πηλῷ κυλινδούμενος”) - az utóbbi kategóriába tartoznak. Viselkedésében produkálja azokat az elemeket, amelyek a korszak emócionális vallásosságában megjelennek. Performanszainak helyszínét jól megválasztja, a közösség ünnepein, háza előtt jól látható helyen egyaránt saját nyomorult helyzetét hangoztatja (168 d). Ez a színpadiasság, álszentség és póz az, amelyet a δεισιδαίμων viselkedésében pl. a

⁷⁰ A példákhoz ld. Chaniotis 2012, 205-206.

⁷¹ Chaniotis 2013, 172

Plutarchosra nagy hatást gyakorló Alexandriai Philón olyan elutasítóan mutatott be (*Quod deus* 102-103, vö. 3.1.). A színpadias gesztusok, a szenvedélyes akklamációk tehát, amelyek a plutarchosi δεισιδαίμων vallásosságában megjelennek, a korszak emocionális vallásosságának keresztmetszetében is vizsgálандók.

Az emóció ugyanakkor egyfajta szoros kapcsolatot is föltételez egyén és isten viszonyában (vö. 3. fejezet). A δεισιδαίμων ennek a szoros kapcsolatnak a kárvallottja, aki képtelen az isteni jelenlét és büntetés fenyegető árnyéka elől menedéket lelteni. Isten és ember viszonyának emocionális gesztusokban történő kifejezésére, a kettejük között fönnálló szoros kapcsolatra a korszak vallásos életében Plutarchos mellett más szerzők is reflektáltak, és az epigráfiai anyag vizsgálata is ugyanezt a jelenséget támasztja alá (3.4). A δεισιδαίμων bűnvallása (vö. 3.3.1) az isteni jelenlét közelségének egy kifejezési eszköze: a személyes vágyé, hogy az istennel közvetlen kapcsolatba kerülhessen, legyen akár θεοῖς καὶ δαίμοσι μεμισημένος (168 c).⁷²

Az 1-2. században a személyes vallásosságra irányuló kijelentések - akár görög, akár római példákat nézünk - egyértelműen elterjednek: Seneca vagy Dión Chrysostomos írásaikban egyaránt az isten-ember viszonyban létrejövő *amor*, ill. ἀγάπη fontosságát hangsúlyozzák.⁷³ Amikor a phryg városka, Daokomé lakói a nagy Zeusnak feliratot állítanak, teszik mindezt azért, mert egyik lakosukat, Ménophilost félelem szállta meg, és emiatt kultuszt alapítanak Ménophilos Zeusa számára.⁷⁴

Ménophilost, akit félelem száll meg az isteni szférával szemben és a kultuszalapítással közvetlen kapcsolatba kerül az istenséggel, valamint a plutarchosi δεισιδαίμων, aki az istenek és daimónok által gyűlölt személyként láttatja magát és vallásosságát heves, olykor visszataszító gesztusokkal juttatja kifejezésre, ugyanaz a szempont és ugyanaz a vallásos mentalitás mozgatja. A *De superstitione* írásakor a vallást ez a fejlődési ív, az emocionalitás és az emóciók performatív gesztusokban történő kifejezése határozza meg: Plutarchosnak ezzel pontosan tisztában kellett lennie. Kritikája - úgy vélem - a vallásnak ezen fejlődési íve ellen irányul, a *De superstitione* δεισιδαιμονία-fogalma ezen fejlődési ív

⁷² Chaniotis 2013, 182-183.

⁷³ Sen. *Ep.* 47 - „Qui colitur, et amator: non potest amor cum timore misceri.” Dión Chr. *Or.* 12,32 - „ἐπινοοῦντες οὐκ ἐδύνατο μὴ θαυμάζειν καὶ ἀγαπᾶν τὸ δαιμόνιον”; 12,61 - „Ἀτεχνῶς γὰρ ὡςπερ νήπιοι παῖδες πατρὸς ἢ μητρὸς ἀπεσπασμένοι δεινὸν ἴμερον ἔχοντες καὶ πόθον ὀρέγουσι χεῖρας οὐ παροῦσι πολλάκις ὄνειρώττοντες, οὕτω καὶ θεοῖς ἄνθρωποι ἀγαπῶντες δικαίως διὰ τε εὐεργεσίαν καὶ συγγένειαν, προθυμοῦμενοι πάντα τρόπον συνεῖναι τε καὶ ὀμιλεῖν.” Ebben az esetben a zsidó és a keresztyén tanítások hatását sem zárhatjuk ki: ehhez ld. Pál *IKor* 2,9; 8,3 *Róm* 8,28. Vö. Belousov 2013, 172; ill. IG XII,7,407 - Amorgos; ill. IG XII,9,856 - Euboia.

⁷⁴ SEG 56,1434 - „Δαροκωμῆται κατ’ [εὐχὴν - -]. Λώου μηνὸς ἐννεακαιδεκάτη Μηνόφιλος [κ]ατεπλήχθη δε[ινῶς καὶ] ἐκτίσθη Ζεὺς Μέγας Μηνοφίλου.” Vö. Chaniotis 2012, 208.

kontextusában vizsgálendő és ennek a vallásos tendenciának az elemeit sűríti magába egyértelmű negatív előjellel.

0.4. Vallási individualizálódás

A *De superstitione* bizonyos szempontból normatív szöveg, amely egy lehetséges vallásos mentalitást (vö. 1.5) általánosít, és azt a közösség tagjai számára előírja. A δεισιδαίμων képviselte vallásosság viszont egy egyéni tapasztalon alapuló vallásos mentalitás, amely ezzel szembemegy. A δεισιδαίμων esete óhatatlanul is fölveti azt a kérdést, amelyet Jörg Rüpké *Aberglauben oder Individualität. Religiöse Abweichung im römischen Reich.* (Rüpké 2011) c. elemzésében központi szerepet játszik - bár ezt ő nem fogalmazza meg ennyire explicit módon - hogy vajon az egyéni vallásos tapasztalat, amilyen a δεισιδαίμων-é, valóban tekinthető-e normaszegésnek, babonának, ahogy azt különböző filozófiai perspektívák sugallják.

Az utóbbi évtizedben az erfurti egyetemen Rüpké vezetésével kutatócsoport foglalkozott a vallási individualizálódás kérdésével (*Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive*).⁷⁵ Kérdésfeltevésük a következőkben foglalható össze: a vallási aktusok terén az egyén számára rendelkezésre álló mozgástér vajon szükségszerűen a vallási tradíció újraformálódásához vezet-e? A vallás lehet-e eszköze és közvetítője az individualizálódásnak? Milyen előjellel és feltételek mellett beszélhetünk egyéni vallásosságról az antikvitásban? Az antik vallás koncepciójuk szerint ugyanis egyfajta szimbólumrendszerként fogható föl, amely elsősorban egy etnikai, politikai egységre vonatkozik, pl. a polisra. Ezt a szimbólumrendszert a társadalmi-politikai elit határozza meg és hagyja jóvá, és annak infrastrukturális hátterét (a kultuszok finanszírozása, a papi tisztségek betöltése) is ő biztosítja.⁷⁶

Ez természetesen nem gátolja az egyéneket - akár az elit tagjait is (vö. 0.2) - abban, hogy önmagukat ebben a keretben meghatározva a másik embertől való különbözőségüket, egyéniségüket hangsúlyozzák. A vallás, bár társadalmilag meghatározott keret, abban mégis egyének vesznek részt, akik sok esetben egyénileg cselekszenek, egyéni igényeik vannak és egyéni gondolatokkal rendelkeznek a vallás és az istenek természetéről.

⁷⁵ A projekt első szakasza 2008 és 2012 között zajlott, a kutatási jelentés elérhető a <https://www.uni-erfurt.de/max-weber-kolleg/kfg/erste-fp/> (2015.03.14.) oldalon.

⁷⁶ Rüpké 2010, 71.

Individualizálódás tehát óhatatlan is bekövetkezik, a vallásról alkotott vélemények és aktusok terén ugyanis számos variáció lehetséges.⁷⁷

A vallási értelemben vett eltérés (vö. 1.4.1) vonatkozásában az elsőrendű kérdés annak tisztázása, hogy mi tekinthető normaszegésnek, ill. hogy kik hozzák létre ezeket a normákat és milyen viszonyban áll egymással az eltérés és a társadalomba beágyazott vallás, amely társadalmi keret viszont szintén nem tekinthető állandónak.⁷⁸ Ez a problematika vezet minket tovább a *superstitio*- és a *δεισιδαιμονία*-fogalmak körül kialakult antik vitáig, amelyek során a deviancia és az egyedül érvényesként láttatott normarendszer sok esetben a társadalmi-műveltségi elit által megfogalmazott és fölállított legitim vallásosság tükrében értelmezhető, és csupán egy kisebbségi véleményt jelöl, szemben azzal a kritizált vallásos mentalitással, amely a társadalom nagyobb részében létező és elterjedt volt.⁷⁹ Rüpké a vallás privatizációjáról beszél a császárkorban: a kultikus egyesületek léte, a gazdasági elit tagjainak istenként való tisztelete, az egyéni jelzőkkel ellátott istenek tisztelete, a jóslatok és bizonyos gyógyító kultuszok birodalomszerte történő elterjedése és modifikációja a katonai expedíciók és kereskedők révén, és a vallás természetét érintő filozófiai diskurzus mind-mind ezt a jelenséget támasztják alá.

A rivalizálás a különféle nézetek, beszédmódok és álláspontok között, akár filozófiai (Seneca, Plutarchos), akár társadalmi (Persius, Iuvenalis, Lukianos; vö. 3. fejezet) oldalról nézzük, központi jelentőséggel bírnak a korszak vallásosságában.⁸⁰ Ugyanakkor utalnak arra a jelenségre is, amelyre részben a *market-model* is épít: a császárkor vallásos alternatívák, lehetőségek megsokszorozódva állnak az egyén, a társadalmi cselekvő rendelkezésére, aki identitásának építésében és kialakításában érdekelt. Tradíció és innováció összjátéka, a régi vallás és az új, hierarchizált vallási struktúrák és intézmények egymásra hatása a korszak vallásos képét egyaránt meghatározzák.⁸¹ A birodalom multikulturális kerete pedig a vallási nézetek és intézmények cirkulálását, exportját és importját teszi lehetővé az egyes városok, közösségek számára, miközben az egyéni mobilitás megnövekszik.

⁷⁷ Hasonló véleményre jut Bendlin (2000, 132) az ún. vallásos „hybrid”-ekről alkotott koncepció fölállításakor; vö. 1,5.

⁷⁸ Rüpké 2011, 3-5.

⁷⁹ Erre a különbségtételre az *Összefoglalás*ban fogok visszatérni, amennyiben ott a filozófiai diskurzusok szintjén (*Diskursebene*) létező véleményt a társadalmi cselekvők szintjén jelenlévő valós helyzettel (*Gegenstandsebene*), rituális magatartásmóddal állítom szembe.

⁸⁰ Rüpké 2011, 145-146.

⁸¹ Rüpkéhez nagyon hasonlóan tárgyalja a kérdést Angelos Chaniotis a Római Birodalomban megvalósuló *Ritualdynamik*-koncepció keretében. Ehhez ld. Chaniotis 2009d *passim*; különösen 3; 17-19.

Az egyének egy-egy istenséggel kifejezetten szoros kapcsolatot ápolnak a korszakban, amely - ahogy azt a *market-model* összefüggésében láttuk - a személyes istenhit kérdését is fölveti (ld. Ailius Aristeidést, Apuleius *Metamorphoses*et vagy Suetonius császáréletrajzait; vö. alább, ill. 3. fejezet). Egy ilyen közegben a filozófiai álláspont, amely számára a vallás egészében véve tudáson alapul, és amely óhatatlanul is a tudás hiányából fakadó hibák kritikájában érdekelt (Plutarchos, Seneca, Varro), gyakran a vallási tradicionalizmus mellett tör lándzsát (vö. 1.5). A nem-helyes tudás és az egyéni vallás(os tapasztalat) pedig könnyűszerrel válik a filozófiai álláspont számára devianciává, babonává, nem-legitimé, elítélendővé.⁸² A Rüpke által hangsúlyozott fogalom a vallási individualizálódás (*religiöse Individualisierung*), amely a *δεισιδαίμων* alakjának vizsgálatakor és a *δεισιδαιμονία* jelenségének a császárkori vallásos tendenciák keresztmetszetében való elhelyezésekor úgy vélem kétségtelenül alkalmazható (vö. 1.5).

1. A *De superstitione* helye a plutarchosi életműben

A *De superstitione* Plutarchos egyik legkorábbi és egyúttal legvitatottabb írása. A 19. századtól kezdve időről-időre visszatér a gondolat a plutarchosi életmű értelmezése kapcsán, hogy míg a chairóneiai vallásfilozófus-életrajzíró ifjonti éveiben a szkeptikus, racionális valláskritika művelője volt, addig idősebb, érettebb írásaiban már a misztika és a mély, elkötelezett vallásosság híveként áll előttünk.⁸³ Eszerint a plutarchosi vallásfilozófia fejlődési íve a *De superstitione* erősen kritikus megközelítésével indul, amelyben az alvilág-elképzelések, az álmok és előjelek szerepének a kritikája, valamint a túlzott vallásos érzület egyértelmű elutasítása egyaránt helyet kap. Innen jut el Plutarchos késői vallásfilozófiai munkáiban (*De Iside et Osiride*, *De E apud Delphos*, *De facie in orbe lunae*, *De sera numinis vindicta*) egyfajta (neo)platonista színezetű daimonológiához, amelyben az alvilági büntetések, az egyosztatú isteni létező, a gonosz daimónok problematikája már egyaránt megjelenik, nem beszélve az életrajzokról, amelyekben az

⁸² Rüpke 2011, 151-152.

⁸³ Hirzel 1912, 8-10 - Hirzel szerint Plutarchos ifjú éveiben hajlott a szkepticizmus felé, míg delphoi papsága idején már a „religiöser Tiefsinn und Hang zur Mystik” jellemzi, ugyanis az életkorral nő a vallásos bölcsesség is. Vö. Volkmann 1869, 264-265 - „(...) so musste Plutarch auch aus diesem Grunde der Skepsis in religiösen Dingen eine gewisse Berechtigung zugestehen. Nun griff aber die Skepsis nicht bloß die mythologischen Aussenwerke der Volksreligion, sondern in der Frage nach der Vorsehung und dem persönlichen Verhältniss der Götter zu den Menschen auch ihre substantielle Grundlage an, und es ist interessant zu sehen, wie gründlich Plutarch bei diesen Fragen die Skepsis zu überwinden bemüht war, und wie er, um mich eines Ausdrucks unsrer Zeit zu bedienen, überall darauf ausging, eine Versöhnung zwischen Glauben und Wissen zu Stande zu bringen.” Vö. Gray 2003, 85-86.

álmok, előjelek jelentőségének alátámasztására egy sor szöveghelyet idézhetnénk. Plutarchos tehát, ahogy egyes értelmezések szerint Platón vagy Goethe, a kezdeti racionalizmustól és az éretlen szkepticizmustól jut el a természetfölötti erőkben való mély és elkötelezett hitig, a *De superstitione* pedig ebben a fejlődési ívben az ifjú filozófushallgató racionális hozzáállását mutatja, amelyet akadémiai tanulóévei alatt sajátított el. Jelen írásnak és a benne olvasható erőteljesen kritikus kijelentéseknek tehát ellentmondanak a fenti művek és életrajzai, amelyekben jóslatokról, előjelekről, álmokról, daimónokról egyaránt olvasunk, és amelyeket már a magasztos delphoi vallásosság elefántcsonttornyából letekintve ír Plutarchos.⁸⁴

A fejlődési ív fent ismertetett koncepciója azonban, bár bizonyos esetekben (Platón, Aristotelés) valóban helytálló lehet, félreviszi a mű értelmezését. Ugyanis azon kutatók, akik elfogadják a fenti modellt, abból indulnak ki, hogy ha egy plutarchosi műben babonás elképzelések kapnak helyet, akkor az későinek tekinthető, amely írásában viszont kritikusan áll a babona kérdéséhez, az korai, következésképpen a *De superstitione* is a korai művek egyike. Ez egy erősen leegyszerűsítő magyarázat, amelyet a későbbiekben (vö. 1.2.) cáfolunk: a *δεισιδαιμονία* kritikája ugyanis a késői vallásfilozófiai munkákban, sőt életrajzaiban is megtalálható, azok nem korlátozhatók valamiféle „korai szkeptikus korszakra”, hanem a plutarchosi életmű egészét átfogják. Tehát csupán az, hogy a *δεισιδαιμονία* jelenségét elutasítja, nem bizonyítja a mű korai keletkezését.

Másfelől az a kijelentés, miszerint Plutarchos korai munkáiban semmiféle jelét nem adja a vallási miszticizmushoz való vonzódásnak, szintén kritikára szorul. Ez az értelmezés ugyanis figyelmen kívül hagyja a *De esu carnium* c. neopythagoreus színezetű írást, a *De sollertia animalium* erős pythagoreus szimpátiáját, vagy a *De E apud Delphos* azon szöveghelyeit, amelyek saját ifjúkorára és a neopythagoreus számmisztikához való erőteljes vonzódására utalnak (387 f - 391 e). Más nyomai is vannak a kijelentésnek, hogy a tisztán racionális-szkeptikus ifjú Plutarchos-kép, amelyben semmiféle vallási miszticizmusnak nincs helye, revízióra szorul. Plutarchos olyan környezetben nőhetett föl, amelyben a neopythagoreizmus erőteljesen jelen volt: apja, Autobulos a *De sollertia animalium*ban a pythagoreizmust védő álláspont élharcosa, barátja, Philinos, akivel Chairóneiában együtt nőttek föl, és elkísérte egyiptomi és római útjaira (*Quaest. conv.* 728 b), vegetáriánus volt.⁸⁵

⁸⁴ Hirzel 1912, 9; Brenk 1977, 10-11. Plutarchos és a neoplatonizmus kapcsolatához ld. Oakesmith 1902, 213-214.

⁸⁵ Brenk 1987, 256-257.

A *De superstitione* mindezek ellenére is a plutarchosi írások első szakaszában kap helyet. Plutarchos korai írásművészetét a rétorikai stúdiumok és a korszak újjáéledő διατριβή-irodalmának egyértelmű hatása fémjelzi: a bióni διατριβή-műfaj fölélesztése az első században a korszak irodalmi életének igen markáns vonása, amely alól az ifjú Plutarchos sem tudta magát kivonni.⁸⁶ A *De superstitione* ilyen módon stílusa alapján, a maga hangzatos felkiáltásaival, szemléletes leírásaival (166 e; 167 f; 168 c; 170 d stb.), anaforáival, poly- és asyndetonjaival, apophthegmáival, alliterációival, paronomáziáival, összehasonlításaival a rétorikai irányultságú διατριβή egyik fajtáját testesíti meg.⁸⁷ Ez a műfaj segítette a plutarchosi átmenetet a tisztán rétorikai művek és az etikus-moralizáló írások között, hiszen a διατριβή a rétorikai és a moralizáló aspektust egyaránt képes egyetlen műben összefogni. A rétorikai fordulatok és színpadias leírások a szintén korai művének tartott *De esu carnium*-ban is megjelennek. Utóbbi írás bevezetője pl. a húsevés borzalmait tárja elénk egészen hasonló stílusban (993 a-c), mint ahogy Plutarchos a *De superstitione*-ban az emberáldozat szörnyűségeit ecseteli (171 c-e). Utóbbi írásban több helyen is olyan motívumokkal találkozunk, amelyek más műveiben szintén kisebb-nagyobb szerepet játszanak: az álmok jelentősége (*Amatorius* 764 f), az alvilág megmosolyogtató és színpadias leírása (166 f-167 b, ill. *De sera numinis vindicta*), az istenszobrok elleni heves kirohanás (167 e-f, ill. *De Iside et Osiride* 382 a-b; *Ad principem ineruditum* 780 e) a későbbi életműben, még ha szelídebb és talán megfontoltabb formában is, de egyaránt visszatérnek (további párhuzamokhoz ld. a *Kommentárt*).⁸⁸

A rétorikus hangvétel tehát nagyobb eséllyel köthető Plutarchos korai munkáihoz, mint a későbbi, delphoi korszakához, amelyben a *De superstitione* szélsőséges leírásai talán már kevésbé lettek volna elfogadhatók: a jóslatok, mítoszok és a túlvilági elképzelések ennyire erőteljes kritikája aligha fért volna meg a delphoi vallásosság szellemével.⁸⁹ A *De superstitione*-ban olvasható kijelentések azonban nem egy kifejezett korszak termékei, amelyet a „racionális”, „szkeptikus”, „vallásellenes” jelzőkkel írhatunk le, nem egy

⁸⁶ Krauss 1912, 68-69. Krauss Seidel (1906) nyomán úgy véli, hogy a διατριβή-irodalom hatása Plutarchos késői műveiben is megjelenik, ám míg a korai munkákban a rétorikus fordulatok egyértelmű jelenléte mutatható ki, addig a késői munkákban már az összehasonlítások, képszerű ábrázolások, parataxisok kerülnek előtérbe. A késői διατριβή-k közé tartozik pl. a *De curiositate* c. írás (a mű keletkezési körülményeihez ld. 522 e). A korszakban Musonius Rufus, Dión Chrysostomos, Epiktétos írásaiban találkozunk a διατριβή-műfajjal, ugyanakkor Seneca egyes leveleiben is kimutatható annak hatása. Ehhez ld. Wendland 1895, 3-8. A διατριβή műfajához ld. még Norden 1915, 129-130; Moellering 1963, 21-25.

⁸⁷ Frank Cole Babbitt úgy véli, hogy a műfaji jellemzők, rétorikai fordulatok nagy száma okán Plutarchos a művet minden bizonnyal nyilvános előadásra szánta. Ehhez ld. Babbitt 1962, 452. Oakesmith szerint (1902, 185-187) a *De superstitione* a maga szenvedélyes álláspontjával aligha lehetett iskolai feladat, bár a rétorikus stílus alajpán azt ő is korai munkának tartja.

⁸⁸ Brenk 1987, 260-262.

⁸⁹ Brenk 1977, 13.

határozott, de a későbbi munkákkal ellentétes szakaszt jelölnek a plutarchosi vallásfilozófia fejlődési ívében. Ez egy olyan munka, amelynek - bár az stílusa alapján ténylegesen korai írás - az üzenete a plutarchosi életmű egészében érvényes, az ifjú Plutarchos végső megállapítása pedig, amely az εὐσεβεία-t mint követendő példát állítja elénk, aligha áll szemben az életrajzok vagy más vallási tárgyú munkáinak alapüzenetével (vö. 1.2.).

1.1. A félelem és a daimón fogalma Plutarchosnál

A δεισιδαιμονία (a fogalom eleinte pozitív kontextusához, fejlődéséhez és az egyes szöveghelyekhez ld. a *Kommentár* 164 e - s.v. τὴν δεισιδαιμονίαν) jelentése attól függően változik, hogy a δείδω ige alatt áhítatos tiszteletet vagy félelmet, rettegést, a δαίμων alatt pedig istenséget, daimónt mint az isteni és emberi szféra között elhelyezkedő ontológiai szintet, vagy egyéb démont, szellemet, értünk.⁹⁰ A kifejezés pozitív jelentése a korai szerzőknél (Xenophón, Aristotelés) a „félni” ige sokrétű jelentéstartalma miatt állhatott fenn, hiszen a szó nem csak a mi nyelvünkben, hanem a görögben is legalább kettős értelemmel rendelkezik. Ez változik meg Theophrastos korára, amennyiben a tisztelet és a pozitív istenfélelem túlzott rettegéssé és aggályoskodássá válik, jóllehet a daimón esetében efféle jelentéseltolódást nem figyelhetünk meg. A szó ugyanis ekkor még nem jelent gonosz isteni létezőt, ahogy elvéve Xenokratésnál, majd az ő nyomán Plutarchosnál, később pedig az újplatonikusoknál egyértelműen megjelenik (ld. alább).

A vonatkozó kifejezések (φοβέω, δείδω) vizsgálata szétfeszítené az értekezés keretét, így ehelyütt csak a legszükségesebbre térek ki.⁹¹ A φοβέω Platónnál mint negatív emóció jelölheti a haláltól való félelmet, másrészt az igazságtalan cselekedettől való félelmet is, amely ilyen módon viszont pozitív jelentésmezővel bír (*Gorgias* 522 a). Ugyanígy pozitív Platónnál a φόβος αἰσχύνῃ, ill. αἰδώς értelemben (*Törvények* 646 e-650 b), vagy az istenek félelme, azaz tisztelete (*Törvények* 927 a-b). Isokratés szerint ami a szülőkkel szemben a τιμή és a barátokkal szemben az αἰσχύνῃ, az az istenekkel szemben a φόβος (*Ad Demon.* 16). A pseudo-aristotelési *Oikonomika* megkülönbözteti a pozitív félelemmel vegyes tiszteletet, amelyet a gyermek érez atyja, vagy az alattvaló a jó uralkodó iránt, attól, amit a

⁹⁰ Martin 2004, 18.

⁹¹ A fogalomhoz ld. ThWNT s.v. φοβέω. Platón fogalomhasználatához ld. Gray 2003, 57-60.

rabszolga az ura, vagy a sanyargatott nép a tyrannos iránt táplál.⁹² Látszik tehát, hogy a fogalom a tisztelet, a vallási értelemben vett aggály, a szégyenérzet és a rettegés jelentéstartalmát egyaránt hordozhatja.⁹³

Ugyanez a helyzet a δειδω ige esetében is: amikor Homéros θεοὺς δεδιέναι-t említ akkor sok esetben θεοὺς αἰδεῖσθαι-t kell alatta értenünk.⁹⁴ A δειδω és az αἰδώς összefüggése az archaikus és a klasszikus kortól kezdve szembetűnő forrásaink alapján, az αἰδώς kifejezésben ugyanis a félelem és a tisztelet motívuma egyaránt megvan.⁹⁵ Az Odysseust házába fogadó Eumaios azt állítja, hogy „οὐ γὰρ τοῦνεκ' ἐγὼ σ' αἰδέσσομαι οὐδὲ φιλήσω, ἀλλὰ Δία ξένιον δεισας αὐτόν τ' ἐλαίρων” (*Od.* 14,389-390), ahol is a δειδω ige semmiféle negatív jelentéstartalmat nem hordoz. A homérosi θεουδής jelzővel, amely istenfélő jelentésben kifejezetten pozitív jelentéssel bír, és a θεός, ill. a δειδω (vö. a δεισιδαίμων-nal: δαίμων+δειδω) összetételéből jön létre, Homérosnál hat alkalommal találkozunk, minden esetben pozitív kontextusban.⁹⁶ itt tehát még messze járunk az „istenfélő” jelző isteni szférával szemben érzett rettegés értelmétől. A θεουδής, amely a θεοσεβής-szel azonos jelentésű, eredetileg a δεισιδαίμων-nal is rokon értelmű volt, ahogy ez Xenophónnál olvasható: ott ugyanis a δεισιδαίμων aligha jelent többet, mint a θεοσεβής jelző.⁹⁷ De ugyanezt az értelmezési módot támasztja alá Aristotelés is, aki a *Politikában* (1315 a) a δεισιδαίμων-t φροντίζειν τῶν θεῶν értelemben használja.

Aristotelésnek a *virtus in medio*-tétel összefüggésében kifejtett nézetei nagy hatást gyakoroltak a *De superstitione* érvrendszerére (171 f). Az erény eszerint két szélsőség között mindig középen fekszik: ezt alkalmazza Plutarchos az ἀθεότης-εὐσέβεια-δεισιδαιμονία hármasszorosításában. A félelem, amely a δεισιδαιμονία ábrázolásában

⁹² [Arist.] *Oikonomika* 3,144-145 (Arist. fr. 146) - „duplex enim timoris species est: alia quidem fit cum verecundia et pudore, qua utuntur ad patres filii sobrii et honesti et cives compositi ad benignos rectores, alia vero cum inimicia et odio, sicut servi ad dominos et cives ad tyrannos iniuriosos et inquos.” A gr. φόβος fogalom kétértelműségéhez, összetett használatához ld. ThWNT s.v. φοβέω.

⁹³ Hogy a nyelv mégis valamiféle különbséget tett a „tisztelni” és a „félni” jelentésű igék között azt egy Pythagorasnak tulajdonított mondás világíthatja meg legélesebben: „Θέλε μᾶλλον τοὺς συνόντας σοι αἰδεῖσθαι σε ἢ φοβεῖσθαι· αἰδοῖ μὲν γὰρ πρόσεστι σέβας, φόβω δὲ μῖσος.” Ehhez ld. Stob. *Anth.* 4,7,20,2.

⁹⁴ A gondolatot jól megvilágíthatja, ha összevetjük az *Odys.* 9,274-et a 269. és a 275. sorokkal, ahol a δειδω ige mellett a „tisztelni”, „odafigyelni”, „törődni” jelentésű ἀλέγω ige is szerepel.

⁹⁵ Platón *Eutyphrón* 12 a-b - „Ζῆνα δὲ τὸν [θ'] ἔρξαντα καὶ ὅς τάδε πάντ' ἐφύτευσεν οὐκ ἐθέλει νεικεῖν· ἵνα γὰρ δέος ἔνθα καὶ αἰδώς.” Vö. 12 c - μόριον γὰρ αἰδώς δέους. A δειδω pozitív jelentéséhez ld. Thuk. 2,37; Lysias 2,57. További példák Bolkenstein 1929, 4-5; ThWNT s.v. αἰδώς.

⁹⁶ Odysseus kérdése (*Od.* 8,576; 9,176; 13,202), hogy a nép, ahova került vendégszerető és istenfélő-e, három alkalommal ismétlődik: „οἳ τε φιλόξενοι καὶ σφιν νόος ἐστί θεουδής.”

⁹⁷ Xen. *Agésilaos* 11,8; Agésilaosról korábban azt állítja, hogy: „Ἀγησίλαος γὰρ τὰ μὲν θεῖα οὕτως ἐσέβετο ὥς καὶ οἱ πολέμιοι τοὺς ἐκείνου ὄρκους καὶ τὰς ἐκείνου σπονδὰς πιστοτέρας ἐνόμιζον ἢ τὴν ἑαυτῶν φιλίαν.” Vö. 10,2. A θεοσεβής jelző használata Xenophón és Platón munkásságától kezdve válik elterjedtté, Homéros nem használja, míg Euripidésnél (*Alkéstis* 605; *Iph. Taur.* 268), Sophoklészénél (*Oid. Kol.* 260), Aristophanésnél (*Madarak* 897-898; *Plutos* 28) és Hérodotosnál (1,86; 2,37) csak elvétve találkozunk vele.

központi jelentőségű, ugyanígy értelmezhető az aristotelési tanítás alapján (vö. *Nic. et.* 1107 a-b). A félelem akkor helyes, ha értelmileg megindokolható dolgoktól félünk, ha a félelem, ill. annak hiánya és az értelem elválík egymástól, akkor káros vakmerőségről, ill. gyávaságról beszélünk. Aki a bátorság erényével rendelkezik, abban van ugyan félelem, de mindig a helyes motívum alapján fél bizonyos dolgoktól. A véglet (vakmerőség) a középutas erényhez sok esetben hasonlóságot mutat (bátorság), de mégis más, és csak az utóbbi üdvös (1108 b).⁹⁸ Ugyanezt látjuk a δεισδαιμονία összefüggésében is, amely fokozatilag tér el az εὐσεβεία-tól és az erénytől való elhajlás túlzó fokát jeleníti meg: a mindenkori δεισδαίμων-t a túl sok és az értelemmel nem összhangba hozható félelem keríti hatalmába, az εὐσεβής-t viszont az értelmes (és tiszteleten alapuló) félelem, amely nem megy át isten-rettegésbe. Plutarchos a *De superstitione* írásakor ezt az aristotelési posztulátumot kétségtelenül figyelembe vette.

Ahogy az epikurosi érvrendszer - bármennyire is vitatkozik más helyütt Plutarchos Epikuros tanításaival - is hatást gyakorolt a *De superstitione*-ra. Az epikureus filozófia a félelemnek két fő fajtáját különböztette meg, egyrészt a haláltól, másrészt az istenektől való félelmet. E kettő a δεισδαίμων portréjának megrajzolásakor egyértelműen megjelenik (167 a). Epikuros szerint ugyanis léteznek az istenek, ám azok nem olyanok, ahogy őket a tömeg elképzeli, romolhatatlan és örök létezők, nem haragosak, nem kell őket kiengesztelni, következésképpen félni sem kell tőlük.⁹⁹ Az istenről alkotott hibás véleményből viszont a legnagyobb bajok származnak, a filozófusnak pedig az a feladata, hogy az embereket ezektől a félelmektől és a hibás istenelképzelésektől megszabadítsák, hiszen azok nem haragosak, nincsenek érzelmeik, szenvedélyeik (*Ep. Men.* 124; vö. *Lucr.* 2,646-651). Epikurosnek a félelemről kifejtett nézetei a plutarchosi írásra is megtermékenyítően hatottak.¹⁰⁰

Plutarchosnál az istenekkel szembeni túlzó félelem tehát negatív érzület, amely alapvető és platóni - de ahogy látjuk, egyúttal epikurosi - gyökerekre visszamenő teológiai axiómájából következik: az istenek jók, következésképpen félni sem kell tőlük (vö. *GOI*, 0.1; 1.5). A *De audiendis poetis*ban pl. úgy véli, hogy az istenekkel szemben a félelmet reménységnek kell fölváltania, ennek szellemében javítja az ismeretlen tragédiaszerzőtől

⁹⁸ Gray 2003, 60-65.

⁹⁹ Epik. *Ep. Men.* 123 - „Πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶν ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη, μὴτὲν μῆτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μῆτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαπτε· πᾶν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε. θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν· ἐναργής γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἡ γνῶσις· οἷους δ' αὐτοὺς <οἱ> πολλοὶ νομίζουσιν, οὐκ εἰσὶν.”

¹⁰⁰ Epikuros nézetehez ld. Gray 2003, 75-82; a sztoikus filozófia félelem-koncepciójához ld. *Kommentár* 164 f - s.v. πάθος ἔοικε ἀπάτη φλεγμαίνουσα εἶναι. A félelem és a plutarchosi istenkép kapcsolatához ld. még Oakesmith 1902, 176.

származó φόβος τὰ θεῖα τοῖσι σώφροσιν βροτῶν sort θάρσος τὰ θεῖα τοῖσι σώφροσιν βροτῶν-ra, mivel az emberekben ez téves véleményt alakít ki: az istenek ugyanis minden jó kútfejei, hatalmuktól szükségtelen félni (34 a-b).

A φόβος kettős jelentése viszont Plutarchosnál is megvan, az tehát nem mindig a *De superstitione*-ban olvasható túlzó félelem elképzelésével áll összhangban (ld. *De sup.* 166 c; 167 e, 168 a stb.), hanem pozitív, némileg a sztoikus filozófiából merítő εὐλάβεια-fogalommal kerül párhuzamba. Ugyanis nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a φόβος a *De superstitione*-ban is szükséges a követendő középútként megjelölt (171 f) εὐσέβεια-hoz, hiszen aki nem hisz az istenek létezésében (ἄθεος), az előbb-utóbb eljut a μὴ φοβεῖσθαι, a nem-félés állapotáig is, amely - bármennyire is súlyos a túlzott félelem, ill. a δεισδαιμονία kritikája - a másik oldalról, de ugyanúgy a helyes vallásos érzület ellentétét jelenti. A φόβος tehát elengedhetetlen alkateleme az εὐσέβεια-nak, megfelelő mértékben, túlzásoktól mentes formában. A plutarchosi félelem koncepciója más helyütt sokban merít a szintén sztoikus szerzők műveiben kidolgozásra kerülő αἰδώς-fogalomból is, amely tehát a φόβος/εὐλάβεια mellett szintén szükséges a helyes istenismeret kialakításához (*Non posse suaviter* 1101 b-f; *Adv. Col.* 1126 e).¹⁰¹

A *De superstitione*-ban a φοβέω és származékai (pl. φόβος, φοβερός) negatív kontextusban szerepelnek leírva a δεισιδαίμων-nak az istenekkel szemben tanúsított érzületét (166 e; 167 d; 169 e; 170 e), ahogy a δείδω ige is pejoratív jelentést hordoz, utóbbi főként perfektum (δέδουκα stb.) alakban (166 e; 167 b; 170 b; 170 e).¹⁰² Ez a félelem ἄπρακτος, ἄπορος, ἀμήχανος (165 d) és egyértelműen elítélendő és káros, mert nincs benne értelem (λογισμός). Az egyes emberek istenekhez fűződő kapcsolatát tehát nem határozhatja meg félelem, az egyén vallásosságában annak nincs helye. (vö. 3.5.1). Plutarchos egy, a *De superstitione* gondolatmenetével több szempontból is párhuzamba állítható írásában éppen Epikuros tanításait idézi: ezek szerint a vallásban nincs helye félelemnek, aki viszont nem hisz az istenek létezésében, azt soha nem is kell megszabadítani a δεισδαιμονία-tól, hiszen nem esik áldozatául annak.¹⁰³

¹⁰¹ Vö. Gray 2003, 93.

¹⁰² Ugyanígy negatív a *De sera numinis vindicta* 555 a-ban, ahol a *De superstitione*-val párhuzamba állíthatóan φόβος és δεισδαιμονία egy szintre kerülnek: „εἶτα τοῦ πάθους ὡσπερ πνεύματος ὑπολείποντος ἀσθενὲς καὶ ταπεινὸν ὑποπίπτει τοῖς φόβοις καὶ ταῖς δεισδαιμονίαις.” A φοβέω és a δείδω közötti különbségtétel vagy a két fogalom azonossága már Kr.e. 5/4. századi filozófiai érvelésben megjelenik, jöllehet Sókratés a platóni *Prótagorasban* (358 d) mindkettőt valami rossz előérzetének tartja (προσδοκία κακοῦ). Korszakunkban mégis megjelenhetett valamiféle különbség, ahogy pl. a Plutarchos-kortárs byblosi Philón szinonimalexikonjában olvassuk, amely ilyen módon ismert lehetett Plutarchos számára is: *De diff. adf. vocab.* 128 - „<δέος> καὶ <φόβος> διαφέρει. δέος μὲν γὰρ ἐστὶ πολυχρόνιος κακοῦ ὑπόνοια, φόβος δὲ παραντίκα πτόησις. διόπερ Ἡρόδοτος ἐν τῇ τετάρτῃ (4, 115, 2): ‘ἡμέας ἔχει φόβος τε καὶ δέος’.”

¹⁰³ *Non posse suaviter vivi* 1091 e -1092 c.

Ha a kifejezés másik felét, a δαίμων-t nézzük, hasonló többértelműséget találunk. A δαίμων kifejezés széles jelentéstartalommal és számos árnyalattal rendelkezik (vö. LSJ), amely különbségek fölvázolására és kimerítő elemzésére ehelyütt nincs mód.¹⁰⁴ A δαίμων alapvetően a *numen*, vagy a *mana*, azaz a személytelen isteni erővel feleltethető meg, ebből fejlődik ki az összes többi jelentéstartalom, amellyel Homérostól kezdve találkozunk. A végtet, a véletlen, a τύχη-gondolat főként a hellénisztikus kortól - de már részben Homérosnál (*Ilias* 8,166; *Od.* 5,396), ill. Hérodotosnál is - egyértelműen a δαίμων szóval kerül kapcsolatba. Védő vagy ártó szellemként történő értelmezése szintén megvan a Kr.e. 5/4. századtól kezdődően (vö. Platón *Phaidón* 107 d-e).

A δαίμων másik alapvető jelentése a halottak lelkével függ össze, amely legkorábban Hésiodostól kezdve adatható (*Op.* 122). Utóbbi két jelentéstartalmat (védő- ill. ártó szellem, halottak lelkei) aknázza ki Xenokratés, Platón tanítványa, aki az egyes ontológiai kategóriákat (isten-daimón-ember) geometriai alakzatokhoz hasonlította: az istenek a tökéletes, egyenlő oldalú, a δαίμων-ok az egyenlő szárú, míg az emberek az egyenlőtlen oldalú háromszögekhez hasonlítanak (*De def. orac.* 416 c). A δαίμων ilyen módon isteni erővel, de emberi tulajdonságokkal bír, tehát nem csak jó, kiváló és segítő erőt képviselhet, hanem ártó és gonosz szándékút is.

Plutarchos írásaiban a fenti értelmezések széles skálája megtalálható, a daimón gonosz szellemként történő azonosítása pl. Xenokratés nyomán több ízben is megjelenik.¹⁰⁵ Nem meglepő, hogy ennek a sok évszázadon át élő szemantikai tartalomnak a farvizén haladnak később az ókeresztény szerzők is, akik a görög isteneket mint gonosz daimónokat kezelik, és ilyen módon a bennük való hitet is szükségszerűen a δεισιδαιμονία fogalmával írják le

¹⁰⁴ A daimón-fogalom jelentésváltozataihoz ld. Andres 1918, 267-321; Brenk 1977, 50-52; Burkert 2009, 276-279 (további szakirodalommal). Theophrastosnál nem válik el a kettő, amikor daimónt említ, valójában istenséget ért alatta, a δεισιδαιμονία tehát nem pusztán a daimónoktól való retteget jelöli, hanem az (olymposi) isteni szféra iránt táplált negatív előjelű félelmet. A témában ld. még a téma egyik korai összefoglalását: de Ruyter 1918, 6-7 - „Voce q.e. δαίμων non semper illa tantum numina significari, quae malorum morborumque auctores habeantur, notissimum est: passim enim δαίμων et θεός idem significant: numen divinum, scilicet, universe perceptum aut deum quendam, qui quis sit ignoratur aut certum quendam deum. Sic et apud Homerum et apud lyricos et apud tragicos ceterosque scriptores haec vocabula promiscue usurpantur.” A téma mérvadó összefoglalását adja Andres, aki korszakonként, szerzőként tárgyalja a fogalom fejlődéstörténetét. Az általa hivatkozott szakirodalom bőséges, de mára annak nagy része meghaladottá vált. A plutarchosi δαίμων fogalomhoz ld. még az alább hivatkozott szerzőket: Soury 1942; Erbse 1952, 304-314; Moellering 1963, 119-147. Vö. Oakesmith 1902, 120-137; Bolkenstein 1929, 5-7; Eitrem 1955, 157; Mikalson 2010, 22-28. Plutarchosnál már összetettebb a helyzet, δαίμων és θεός sok esetben más ontológiai kategóriát jelöl. Ehhez ld. Brenk 1973; 1977, 49-64. A daimón és az angyalok összefüggéséhez ld. Tertullianus *Apol.* 22,6; 22,8; *De spect.* 8; ill. SEG 7,234 (4. század) - „ὄρ]{κυ}κίζω ὑμᾶς, δέμ(ονες) καὶ ἄγ(γελ)οὶ | [τ]ίμιοι κ<α>τὰ τῆς ἄγ(γελ)οὶ (...).”

¹⁰⁵ *De Iside et Osiride* 360 d = Xenokratés fr. 24 Heinze; *De def. orac.* 416 c = Xenokratés fr. 23 Heinze; *De Iside et Osiride* 361 b; ill. *De def. orac.* 417 c = Xenokratés fr. 25 Heinze; vö. Brenk 1973; DNP s.v. Dämonologie.

(vö. 3.5). A daimónok tehát isteni erővel rendelkeznek, ám emberi szenvedélyeknek is ki vannak téve: Plutarchos a *De defectu oraculorum*ban erről így ír (416 d): „ἡ δαιμόνων φύσις ἔχουσα καὶ πάθος θνητοῦ καὶ θεοῦ δύναμιν.” Szenvedélyes természetükből fakadóan gonoszak és emberáldozatra éhesek (ld. *Kommentár* 171 c - s.v. αὐτοὶ τὰ αὐτῶν τέκνα καθιέρειπον <...> ὠνούμενοι), s minthogy a köztes ontológiai kategória képviselői, tartózkodási helyük is ehhez mérten a köztes szféra, a Hold.¹⁰⁶ Plutarchosnak komplex daimonológiai elképzelései voltak: kérdéses azonban, hogy a *De defectu oraculorum*, vagy a *De facie in orbe lunae* c. későbbi műveinek gondolkodásmódja mennyiben található meg már a *De superstitione* lapjain is.

A plutarchosi daimonológia vitatott kérdése a szakirodalomnak. A probléma abban áll, hogy vajon Plutarchos már pályája elején, korai írásaiban - amilyen a *De superstitione*, vagy éppen a *De esu carniū* - hangsúlyt helyezett-e a θεός - δαίμων különbségtételre, vagy a kettőt ugyanolyan értelemben használta (ahogy azt Homérosnál, az athéni tragédiaszerzőknél, vagy éppen Theophrastosnál látjuk), ill., hogy kimutatható-e valamiféle fejlődési ív a plutarchosi életműben a δαίμων használatát illetően?¹⁰⁷ Azaz, a már érett fejjel írt vallásfilozófiai műveiben (*De Iside et Osiride*, *De E apud Delphos*, *De Pythiae oraculis*, *De defectu oraculorum*, *De facie in orbe lunae*) mást kell-e értenünk a δαίμων fogalma alatt, mint a babonáról szóló korai írásban, figyelembe véve azt a lehetőséget, hogy Plutarchos csupán pályájának későbbi szakaszában tette magáévá a platóni-xenokratési daimonológiai elképzeléseket.

Volkman (*Leben, Schriften und Philosophie des Plutarchs von Chaeronea*) hívta fel elsőként a figyelmet arra az ellentmondásra, amely a δαίμων-fogalom használatában a *De superstitione* és későbbi művei között megmutatkozik. Ennek ellenére Volkman nem beszél egy lehetséges kronológiáról az egyes művek között, ill. fejlődésről, amivel a δαίμων fogalmát érintő ellentmondások föloldhatók lennének.¹⁰⁸ A gondolat, hogy Plutarchos kései műveiben különbséget tesz θεός és δαίμων között, Rudolf Hirzel *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch* (Hirzel 1895) c. alapvető munkájában jelenik meg.

¹⁰⁶ *De facie in orbe lunae* 943 f = Xenokratés fr. 56 Heinze.

¹⁰⁷ Vö. Plutarchos megállapításával a *De defectu oraculorum* 415 b-ben. A θεός és a δαίμων fogalmak használata Homérosnál sem ennyire egyoldalú: előbbi az isten személyét, utóbbi magát az isteni erőt is jelölheti (a *mana*, *numen* szinonimájaként), más felosztás szerint viszont a θεός a cselekvő istent jelöli, δαίμων pedig a halandók beszédében az ismeretlen isteni erőt jelenti, amelyet a halandó egy adott helyzet, esemény sor mögött látni vél. Vö. Jörgensen 1904, 357-382. Ugyanígy Hérodotosnál a δαίμων állhat τύχη értelemben is, ahogy később a hellénisztikus korban a δαίμων-nak ez a jelentése válik általánossá, vagy ahogy Plutarchosnál is bizonyos helyeken megfogalmazást nyer (ld. *De tranquillitate animi* 474 b). Ehhez ld. Brenk 1973, 9; u.ő. 1977, 50-51, további szöveghelyekkel.

¹⁰⁸ Volkman 1869, 292-323.

Hirzel úgy vélte, hogy bár a *De superstitione*-ban megfigyelhető különbség a θεός - δαίμων viszonyában, az csupán a fogalmak szintjén valósul meg, Plutarchos tehát tartalmilag nem tesz különbséget a két kategória között: a δεισιδαιμονία ugyanis az egész műben egyaránt jelenti az istenektől, ill. a daimónoktól való félelmet. Hirzel szerint ez a gondolat nem egyeztethető össze Plutarchos későbbi véleményével, ezt a művet nem írta volna meg már érett fejjel, vagy nem így kellett volna megírnia azt.¹⁰⁹ Hirzel koncepcióját Abernethy (1911), Soury (1942) Ziegler (1951) és Erbse (1952) egyaránt átveszik, azaz Plutarchos θεός és δαίμων között nem tesz különbséget korai munkáiban, így ebben a kérdésben is, sok más, a plutarchosi vallásfilozófiát érintő problémához hasonlóan, egyfajta kronológia és fejlődési ív állítható föl.

A plutarchosi daimonológia alaptéziseit Hirzel koncepciója nyomán Friedrich Bock dolgozta ki, aki *Untersuchungen zu Plutarchs Schrift ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ ΔΑΙΜΟΝΙΟΥ* (Bock 1910) címmel írt doktori értekezésében öt olyan művet említ, amelyek a plutarchosi δαίμων-elképzelés szempontjából különösen fontosak. A *De superstitione* mellett a *De genio Socratis*, a *De facie in orbe lunae*, a *De Iside et Osiride* és a *De defectu oraculorum* szerepelnek a listán, amely az egyes műveket keletkezési sorrendben említi. A lényeges különbség szerinte a *De superstitione* és a többi munka koncepciója között húzódik, hiszen előbbiben a daimónokban való hit elutasításra talál, míg a többi írásban Plutarchos éppen hogy a daimónok léte mellett teszi le voksát.¹¹⁰

Mindezt összegezve látható, hogy a Plutarchos-kutató Frederick Brenk munkásságáig alapvetően elutasították a fiatal Plutarchos daimonológiai érdeklődését, azaz a kutatók többsége szerint a *De superstitione*-ban nem fedezhető föl lényeges különbség θεός és δαίμων között. Ez a fejlődési ív abba a már korábban tárgyalt koncepcióba illeszkedik, amely kimondja, hogy a fiatal Plutarchos racionális szkeptikus gondolkodásmódja szépen fokozatosan alakult át „babonás”, miszticizmusba hajló vallásos mentalitássá, ez utóbbi a késői korszak terméke, amelyben ilyen módon a gonosz daimónok is valamilyen szerepet játszottak. És minthogy a *De superstitione* korai munka, ezért abban a kétféle isteni létező fogalma nem válik el egymástól. Frederick Brenk a *De superstitione* elemzése során ezzel a koncepcióval szakít két alapvető tanulmányában (1973,1977).

A *De superstitione*-ban három alkalommal szerepel a δαίμων fogalma: elsőként a 168 c-ben találkozunk vele, „πληγαὶ θεοῦ καὶ προσβολαὶ δαίμονος” formában. Kérdéses, hogy a δαίμων fogalmának helyütt milyen jelentést kell tulajdonítanunk. Minthogy Theophrastos

¹⁰⁹ Hirzel 1895, II, 457.

¹¹⁰ Bock 1910, 6-18, ill. 46.

babonáról írt munkája „δειλία πρὸς τὸ δαιμόνιον”-ként definiálta a δεισιδαιμονία fogalmát, és a δαιμόνιον fogalma az ezt megelőző és a következő bekezdésben egyaránt előkerül (168 b - ῥεῦμα δαιμόνιον ἄτης; 168 d - ὡς τόδε φαγόντος ἢ πίνοντος ἢ βαδίσαντος ὁδὸν ἦν οὐκ εἶα τὸ δαιμόνιον), nem lenne meglepő, ha Plutarchos ehelyütt a δαίμων kifejezésnek valami hasonló értelmet tulajdonítana.¹¹¹ Ilyen módon nem kell szükségszerűen gonosz daimónt értenünk alatta, mint az pl. a *De Iside et Osiride*-ben megjelenik, ahol a zoroasztrianus tanítások nyomán az isten a jó, a daimón a rossz princípium megfelelőjeként szerepel.¹¹² Figyelemreméltó ugyanis, hogy míg a másik két esetben a δαίμων többes számú alakban szerepel, addig itt egyes számban: a *De Iside et Osiride*-ben a daimón egyes számú alakban a legtöbb esetben a κακός jelzővel áll (369 e; 380 c), minősége tehát külön van jelölve, egyértelművé téve a daimón negatív jellegét. Itt viszont, jelző híján, talán érdemesebb azt a semleges „égi hatalom” jelentésben értelmezni. A θεός és a δαίμων tehát ebben az esetben rokon értelmű kifejezések, amelyek ugyanarra az ember fölött álló szférára vonatkoznak, mindenféle értékítélet és reláció nélkül.

Ugyanebben a részben olvassuk a babonás ember panaszát, önostorozását, amelyben egyértelmű megfogalmazást nyer a gondolat, hogy a δεισιδαίμων az istenek és a daimónok által gyűlölt személy (ὁ θεοῖς καὶ δαίμοσι μεμισημένος). Ez a megfogalmazás igencsak elterjedt volt a korban - nemcsak Plutarchosnál találkozunk hasonló formulával -, amikor az égi hatalmakat összefoglaló névvel illetik; ezért nem is kell szükségszerűen a δαίμων fogalma alatt gonosz lényeket, szellemeket értenünk.¹¹³

A δαίμων harmadik előfordulása a plutarchosi írás végén (171 c) található, amikor az egyes isteneknek bemutatott emberáldozati rítusok tarthatatlanságáról, és ezeknek a δεισιδαιμονία-val való összefüggéséről esik szó. A μήτε τιὰ δαιμόνων μήτε θεῶν megfogalmazásban a δαίμων már közelebb áll a fentiekben említett xenokratési (és később a neoplatonista filozófusok által kidolgozott) nézethez, miszerint azok gonosz, szenvedélyekkel rendelkező lények, akik az emberi és az isteni ontológiai kategória közötti köztes szintet képviselik és az emberi büntetésekért felelnek.¹¹⁴ A részletben ráadásul a δαίμονες καὶ θεοί megfogalmazás eleve fordítva szerepel, mint azt várnánk az előbbiek alapján (θεοί καὶ δαίμονες), jelezve ezáltal is, hogy itt az előbbi tag a hangsúlyosabb,

¹¹¹ Brenk 1973,1-2.

¹¹² *De Isid. et Osir.* 369 d-e; a zoroasztrianus tanokhoz ld. *De animae procreatione* 1026 b. Plutarchos más helyütt is hivatkozik Zóroasterés tanítására a daimónok összefüggésében: *De def. orac.* 415 a.

¹¹³ Brenk 1973, 2; vö. SEG 57,1207, 12. sor = EBGR 2007, nr. 88 - „μηδὲ ἐχ θεῶν ἢ δαιμόνων μηδὲ ἐξ ἀνθρώπων μηδὲ ἐκ τοῦ ἰδίου σώματος ἔλεος μερισθῆ (...).”

¹¹⁴ Kronos alakjához ld. *Kommentár* 171 c - s.v. Κρόνος. Plutarchos Kronost más helyütt is daimónnak nevezi: *De Iside et Osiride* 356 a; 360 f; 363 e; *De def. orac.* 419 d; 421 d; *De facie in orbe lunae* 944 d-e.

egészeben véve pedig másról lehet szó. A daimonológiával foglalkozó szerzők ugyanis nagy fontosságot tulajdonítottak az emberáldozati rítusoknak, szerintük azok kizárólag δαίμων-ok kultuszaiban képzelhetők el.

Plutarchos ezt a kérdéskört igen behatóan tárgyalja a már idézett *De defectu oraculorum* c. írásában, ahol Kleombrotos úgy véli, hogy az emberáldozati rítusok megléte önmagában is bizonyítja a daimónok létezését (417 c-d). Az emberáldozati rítusok és a daimónok összefüggésére a *Pelopidas*-életrajz is utal (21), ahol a leuktrai csatát megelőző előkészületekről olvasunk (vö. *Kommentár* 171 b - s.v. Γαλάταις (...) καὶ Σκύθαις; ill. 171 d - s.v. Τυφῶνές τινας ἢ Γίγαντες).¹¹⁵ Plutarchos a *De superstitione* emberáldozattal összefüggő gondolatait ezekben az írásokban is visszhangozza, a megfogalmazás pedig olyannyira emlékeztet a korábbi munkára, hogy a δαίμων alatt a tárgyalt szöveghelyen (171 c) jó eséllyel valamilyen gonosz lényt kell értenünk, amely tehát alapvetően különbözik a θεός-tól. A *De superstitione* mellett a *De esu carniū*. c. írása szintén merít abból a gondolatból, amely az isteneknek bemutatott emberáldozat ellen foglal állást (ld. *I. fejezet*). Az emberáldozat és a daimónok kapcsolata tehát már korai időszakában is kimutatható.

Ha Plutarchos későbbi írásainak daimonológiai elképzeléseit vizsgáljuk, akkor a következőket lehet megállapítani. A fenti gonosz daimón elképzeléshez kapcsolható a *Diōn* életrajz elején olvasható gondolat az embereknek megjelenő rémalakokról, árnyakról, kísértetekről. Egyesek ugyanis azt tartják, hogy efféle tünemények csak beteg elmékben, gyerekekben vagy nőkben fogalmazódnak meg, azt állítva, hogy gonosz daimón (δαίμων πονηρός) szállta meg őket: ezért vannak a δεισιδαιμονία állapotában, azaz egy rossz daimón révén váltak δεισιδαίμων-ná.¹¹⁶ Ez a megfogalmazás árulkodó: a δεισιδαιμονία

¹¹⁵ Pelopidas azokra hallgat, akik úgy vélik, hogy balgaság hinni olyan istenek létezésében, akik kedvüket lelik az emberek vérében és föláldozásában, és még ha vannak is ilyen istenek, szükségtelen félni tőlük, mert nincsen hatalmuk. Efféle furcsa és szörnyű vágyak, gondolatok egyébként is csak a lélek gyöngesége és hitványsága miatt támadnak és fészkelik be magukat az elmébe („ἀσθενεῖα γὰρ καὶ μοχθηρία ψυχῆς ἐμψύεσθαι καὶ παραμένειν τὰς ἀτόπους καὶ χαλεπὰς ἐπιθυμίας.”) Vö. Brenk 1973, 5.

¹¹⁶ Bár Plutarchos a fenti gondolat tükrében a daimónok, kísértetek emberre gyakorolt hatásáról csak gyöngé jellemek esetén beszél (vö. *Kommentár* 164 e - s.v. τοῖς ἀπαλοῖς), érdekes módon elismeri a Diōnnak (és a vele párhuzamba állíthatóan Brutusnak) megjelenő daimónok igazságtartalmát, hiszen mindketten filozófiailag képzett, művelt egyének voltak. Vö. *Diōn* 2 - „μηδενὶ ἄν νοῦν ἔχοντι προσπεσεῖν φάντασμα δαίμονος μηδ' εἰδωλον, ἀλλὰ παιδάρια καὶ γύναια καὶ παραφόρους δι' ἀσθενεῖαν ἀνθρώπους ἐν τινὶ πλάνῳ ψυχῆς ἢ δυσκρασίᾳ σώματος γενομένων, δόξας ἐφέλκεσθαι κενὰς καὶ ἀλλοκότους, δαίμονα πονηρὸν ἐν αὐτοῖς [εἶναι] δεισιδαιμονίαν ἔχοντας.” Brutus esetét ld. *Caesar* 69 - Caesar δαίμων-ja a politikai halála után üldözi gyilkosait, így jelenik meg Brutusnak is, ám ekkor mint Brutus „rossz daimónja” mutatkozik be („ὁ σὸς ὦ Βροῦτε δαίμων κακός”). A δαίμων ekkor egy gonosz, bosszúálló szellem, amely leginkább a *De sera numinis vindicta* c. írás daimón-elképzeléseivel mutat párhuzamot. Az életrajzokban, amikor bosszúálló daimónokról olvasunk, a legtöbb esetben keleti területen játszódik a történet. Vö. Brenk 1973, 10; u.ő. 1977, 62-63.

egyértelműen kötődik a daimónokban való hithez, de ahogy látni fogjuk (1.2), az istenektől való félelmet is jelölheti.

A plutarchosi daimonológia vizsgálatakor megkerülhetetlen a *De Iside et Osiride* c. kései írásban olvasható szöveghely, amely szintén xenokratési alapokon nyugszik: „Helyesebb tehát azok vélekedése, akik a Typhónra, illetve Osirisra és Isisre vonatkozó történeteket sem istenek, sem emberek, hanem hatalmas daimónok tetteinek tartják. Platón, Pythagoras, Xenokratés és Chrysippos a régi teológusokat követve azt állítják, hogy a daimónok az embereknél hatalmasabbak és erő tekintetében felülmúlják természetünket, de az isteni nem vegyítetlenül és tisztán van meg bennük, lélek mivoltuk testi érzékeléssel van egybekapcsolva, érzékelik az élvezetet, a fájdalmat, s minden ezzel kapcsolatos egyéb változást (...).”¹¹⁷ Ez a kevert jelleg határozza meg a daimónok egyes csoportjait, kasztjait, hiszen ilyen módon nem mindegyik részesül az isteni természetből egyforma mértékben.

E gondolat, amely a korábban említett, *De defectu oraculorum* c. írásban is megjelenik (416 c-417 c), a plutarchosi daimonológia sarokköve. A daimónok gonosz, szeszélyes lényként való ábrázolása ugyanis lehetővé teszi Plutarchos számára, akár a *De superstitione*, akár más művek érvrendszerét nézzük, hogy az isteni létezőt, amely alapvetően jó, megszabadítsa azoktól a hagyományos mítoszoktól, amelyek a költők műveiben az istenek negatív tulajdonságait hangoztatják.¹¹⁸ Így ír erről Plutarchos: „És amit a mítoszokban és a himnuszokban énekelnek és mesélnek, fosztogatásokról és az istenek bolyongásairól, elrejtőzéseiről, meneküléseiről és szolgálatairól, azok nem isteni szenvedések és sorsok, hanem daimónokhoz köthetők, akikre erényük és hatalmuk miatt emlékszünk.” És minthogy az isten jósága mellett változhatatlan is, ezért a változás princípiumát sokkal inkább valamiféle daimónhoz rendelhetjük hozzá, semmint az istenhez.¹¹⁹ A kleombrotosi vélemény ismét idevonható, hiszen az kimondja, hogy a daimónok arról az istenről kapják nevüket, akiknek a szolgálatában állnak, és akitől erőt és hatalmat nyernek.¹²⁰ Természetesen ezeknek a gondolatoknak csupán a csíráját tartalmazza a *De superstitione*: itt még nincs szó osztatlan és egyedüli isteni létezőről (*De E apud*

¹¹⁷ *De Isid. et Osir.* 360 e - „Βέλτιον οὖν οἱ τὰ περὶ τὸν Τυφῶνα καὶ Ὅσιριν καὶ Ἴσιν ἱστορούμενα μῆτε θεῶν παθήματα μῆτ' ἀνθρώπων, ἀλλὰ δαιμόνων μεγάλων εἶναι νομίζοντες, οὓς καὶ Πλάτων καὶ Πυθαγόρας καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρῦσιππος ἐπόμενοι τοῖς πάλαι θεολόγοις ἐρρωμενεστέρους μὲν ἀνθρώπων γεγονέναι λέγουσι καὶ πολὺ τῇ δυνάμει τὴν φύσιν ὑπερφέροντας ἡμῶν, τὸ δὲ θεῖον οὐκ ἀμιγῆς οὐδ' ἄκρατον ἔχοντας, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς φύσει καὶ σώματος αἰσθήσει [ἐν] συνειληγῶς ἡδονὴν δεχομένη καὶ πόνον καὶ ὅσα ταύταις ἐπιγενόμενα ταῖς μεταβολαῖς πάθη τοὺς μὲν μᾶλλον τοὺς δ' ἦττον ἐπιταράττει.” Vö. Andres RE III. 302-303.

¹¹⁸ *De def. orac.* 417 d - „Καὶ μὴν ὅσας ἐν τε μύθοις καὶ ὕμνοις λέγουσι καὶ ἄδουσι τοῦτο μὲν ἀρπαγὰς τοῦτο δὲ πλάνας θεῶν κρύψεις τε καὶ φυγὰς καὶ λατρείας, οὐ θεῶν εἰσιν ἀλλὰ δαιμόνων παθήματα καὶ τύχαι μνημονευόμεναι δι' ἀρετὴν καὶ δύναμιν αὐτῶν (...).”

¹¹⁹ *De E apud Delphos* 394 a.

¹²⁰ *De def. orac.* 421 e.

Delphos), a hagyományos mítoszok és az isteni létező jóságának, kiválóságának és bölcsességének ellentéte pedig csupán egyetlen történetben (Niobé-Létó - 170 b) jelenik meg.

Más helyütt is olvasunk a *De superstitione* koncepciójába illeszkedő daimón-elképzelésről: a *De sera numinis vindicta* c. írás, amely a bűnös ember túlvilági büntetéséről tudósít, a daimónokat mint az alvilági büntetések végrehajtóit állítja elének.¹²¹ Ugyanígy a *De facie in orbe lunae* is a bűnök megbüntetését a Holdon időző, és időről-időre a földre látogató daimónok feladataként mutatja be.¹²² A túlvilági kínoktól, szenvedésektől való félelem a δεισιδαίμων portréjában is kitüntetett figyelmet kap, hiszen a babonás ember úgy véli, hogy a halált követően iszonyatos kínokat fog elszenvedni, bírák, hóhérok fogják gyötörni, miközben a sötétség látomásszerű lények sokaságától nyüzsgő (166 e-167 a).¹²³

Plutarchos tehát összetett daimonológiai elképzelésekkel rendelkezett, az az állítás viszont, hogy az efféle tanításokra csak érett műveiben helyezett hangsúlyt, aligha állja meg a helyét. Természetesen a korai művek (*De superstitione*, *De esu carniū*) δαίμων-elképzelése messze van a fenti, a *De Iside et Osiride* c. munka megállapításától, előbbi mégis jelzésértékű, hiszen már a fiatal Plutarchosnál valamiféle érdeklődést jelez a daimónok létezése és a daimonológiai tanítások iránt. Furcsa volna, ha a fiatal Plutarchos az Akadémián elsajátított filozófia keretében éppen a xenokratési tanításokról és ilyen módon a θεός-δαίμων különbségtételről ne hallott volna, és a *De superstitione* - azon belül pedig az emberáldozathoz kötődő rész - írásakor ne vett volna minderről tudomást.¹²⁴

¹²¹ *De sera numinis vindicta* 567 c.

¹²² *De facie in orbe lunae* 944 c - „Οὐκ αἰεὶ δὲ διατρίβουσιν ἐπ' αὐτὴν οἱ δαίμονες, ἀλλὰ χρηστηρίων δεῦρο κατῆσιν ἐπιμελησόμενοι, καὶ ταῖς ἀνωτάτω συμπάρεσι καὶ συνοργιάζουσι τῶν τελετῶν, κολασταὶ τε γίνονται καὶ φύλακες ἀδικημάτων καὶ σωτῆρες ἐν τε πολέμοις καὶ κατὰ θάλατταν ἐπιλάμπουσιν.”

¹²³ A plutarchosi daimonológiának a *De superstitione* szempontjából kevésbé fontos vetületei a következők: a daimónok őrző szellemként történő definiálása a *De genio Socratis*-ben jelenik meg (593 e-f, 594 a), ill. a fenti *De facie in orbe lunae*-ban olvasható szöveghelyen is hasonló kép rajzolódik ki (944 c). Előbbi esetben arról olvasunk, hogy a daimónok az istenség alatt állnak, és az ő engedélyével tudnak segíteni a halandókon. Ekkor a daimónok olyan holt lélekként jelennek meg, akik a még élőket biztatják, segítik földi pályafutásuk során, pl. a csatákban vagy a tengeren. A daimónok és a kiváló jellemű halottak lelkének további kapcsolatához ld. *De def. orac.* 415 b-c - „οὕτως ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἥρωας ἐκ δ' ἠρώων εἰς δαίμονας αἱ βελτίονες ψυχαὶ τὴν μεταβολὴν λαμβάνουσιν, ἐκ δὲ δαίμωνων ὀλίγα μὲν ἐν χρόνῳ πολλῶ δι' ἀρετὴν καθαρθεῖσαι παντάπασι θεϊότητος μετέσχον.” (vö. *Romulus* 28.). A daimónok jóslásban betöltött szerepére szintén számos Plutarchos-műben találunk utalást (*De def. orac.* 418 e; 433 c; 436 f). A *De genio Socratis*-ben a daimón másik definíciója szerint az értelemmel (νοῦς) feleltethető meg, amely segíti és felügyeli a lelket (ψυχή; vö. 588 e, 589 b, 591 e). A daimón mint τύχη koncepcióhoz ld. *De tranquillitate animi* 474 b; *De fortuna Romanorum* 319 f; az életrajzokban igen gyakori - pl. *Marius* 46; *Caesar* 39; *Cato Minor* 54, *Timoleón* 16. Vö. Erbse 1952, 308; Brenk 1973, 8-9.

¹²⁴ Az akadémiai tanulóévekhez ld. *De E apud Delphos* 387 f; ill. Brenk 1977, 63-64.

Daimonológiai érdeklődésének a nyomait tehát a *De superstitione* lapjain is megtaláljuk, amely ilyen módon (is) a plutarchosi életmű szerves egészébe illeszkedik.

1.2. A δεισδαιμονία fogalma Plutarchosnál

Más kérdés, hogy Plutarchos a δεισδαιμονία fogalmának meghatározásakor a jelenség félelem oldalát nem csak a daimónokra, hanem az istenekre is kiterjeszti. A δεισδαιμονία ugyanis nem azt jelenti, hogy a δεισδαίμων a daimónoktól retteg, felvilágosult, εὐσεβής társai pedig az istenekben hisznek és elvetik a daimónok létét, hanem éppen azt, hogy a δεισδαίμων, aki az istenek és a daimónok által egyaránt gyűlölt személy (168 c) nem csak a daimónoktól retteg, hanem az istenektől is, hiszen utóbbiakat is úgy kezeli, mintha azok gonosz daimónok lennének.¹²⁵ Hogy a plutarchosi δεισδαιμονία fogalmának ezt a fajta értelmezései keretét alátámasszuk, a *De superstitione* mellett a *Non posse suaviter c.* íráshoz érdemes fordulnunk, ahol a kifejezés ταράττουσα ἔννοια περὶ τῶν θεῶν-ként definiálódik.¹²⁶ A δεισδαιμονία tehát kifejezetten egy ember-isten viszonyban létrejövő torz vallásos érzület, amelynek megvannak ugyan a kifejezetten daimónokhoz kötődő jellemzői, de az alapvetően mégiscsak a hagyományos, a közösség által tisztelt istenekkel szembeni negatív lelkületből fakad.

A továbbiakban a δεισδαιμονία fogalmának más plutarchosi írásokban való előfordulásait vizsgáljuk, olyan szöveghelyeket, amelyek Plutarchosnak ugyan a későbbi műveiben olvashatók, de mégis a korai *De superstitione* koncepciójával állíthatók párhuzamba, rövidre zárva azon tamáskodók álláspontját, akik úgy vélték, hogy utóbbi írás szerzőségét a benne szereplő gondolatok szokatlansága miatt el kéne vitatni Plutarchostól. A helyzet ugyanis az, hogy a δεισδαιμονία-nak egyéb plutarchosi írásokban kifejtett koncepciója, a fogalom másutt megjelenő jelentésmezeje a *De superstitione*-ban olvashatóval rokonítható, mutatva ezáltal a chairóneiai szerző gondolatainak koherenciáját.¹²⁷

¹²⁵ Vö. Abernethy 1911, 4.

¹²⁶ *Non posse suaviter vivi* 1092 c. Vö. Moellering 1963, 45.

¹²⁷ A koherencia kérdéskörét tárgyalja Erbse 1952; a művet elvitatja Plutarchostól Hartmann 1916, 112-113; Smith 1975. A következőkben nem említek minden plutarchosi szöveghelyet, ahol megjelenik a δεισδαιμονία, csupán azokat, amelyek a *De superstitione* szempontjából relevanciával bírnak. Erbse így fogalmaz (300, ill. 313): „Prüft man nun die Bedeutung des Begriffes δεισδαιμονία in den späteren Schriften Plutarchs, so ergibt sich, daß die Definition der Jugendschrift konsequent festgehalten ist.” ill. „die Definition der δεισδαιμονία als übertriebener Furcht vor Gott oder den Göttern ist in sämtlichen Werken ebenso festgehalten wie ihre Verwerfung.” Morton Smith (1975, 1) úgy véli, hogy Plutarchosnak a saját magára történő hivatkozása szokatlan és egy hamisító keze lehet a dologban, aki saját, különös nézeteit plutarchos gondolataiként akarja eladni. Ez a nézet véleményem szerint tarthatatlan. Az általa említett

Plutarchos élesen megkülönböztette az istenekről alkotott vélekedések helyes és helytelen kategóriáit. A *De Iside et Osiride* lapjain úgy véli, hogy az istenekkel szemben akkor járunk el a leghelyesebben, ha elfogadjuk azoknak a véleményét, akik az istenekről szóló történeteket vallásos tisztelettel és bölcsességgel (ὀσίως καὶ φιλοσόφως) magyarázzák, megtartjuk az áldozati szokásokat (τῶν ἱερῶν τὰ νενομισμένα), de figyelembe vesszük, hogy az isteneknek sem az áldozat, sem más cselekmény (μήτε θύσειν μήτε ποιήσειν [αὐτοῖς] κεχαρισμένον) nem kedves annyira, mint ha helyes vélekedünk róluk (ἀληθῆ δόξαν ἔχειν περὶ θεῶν) és így távol tudjuk magunkat tartani a δεισιδαιμονία-tól, amely semmivel sem kisebb rossz az istentagadásnál (ἀθεότης). Plutarchos ekkor olyan nézeteket hangoztat, amelyek a *De superstitione* gondolatmenetével is párhuzamba állíthatók.¹²⁸ Szerinte ugyanis az embernek megfelelő tudással kell rendelkeznie az istenekről, hogy a velük való kapcsolata is egészséges, kiegyensúlyozott legyen, és elkerülje a zavart (ταράττουσα), amely végül is δεισιδαιμονία-ba torkollik.

Igen hasonló kijelentést tesz egyik antiepikeista írásában, ahol úgy véli, hogy a δεισιδαιμονία mint az istennel szembeni gondolkodásmód (διάθεσις πρὸς τὸν θεὸν) egy válfaja, az ostoba tömegek sajátja, és bár a tisztelet és a hódolat is helyet kap benne, abban keveredik a félelem és a szenvedélyes fölindultság.¹²⁹ Az idézetben a helyes és helytelen kategóriák élesen megkülönböztethetők: egyik oldalon a σέβομαι-jal és a τιμάω-val jelölt pozitív, míg a másikon a φόβος-szal és a σφυγμός-szal jelölt negatív érzület áll.

Az isteneknek bemutatott emberáldozati rítus is a téves istenelképzelés eredménye: Plutarchos a *Quaestiones Romanae* (287 a) c. írásában úgy véli, hogy a Vesta-szüzeket föláldozó papok éppen a hitükre hivatkoznak, azt hozzák föl mentségül, hogy elkerüljék a bűnösség látszatát, azaz hogy egy isteni szüzet kell a római állam jóléte érdekében föláldozniuk. Nyilvánvalóan a babonás félelem mozgatja őket, amely ebben az esetben az

ellentmondásosnak, párhuzamot nélkülözőnek tartott gondolatok egyike sem olyan, hogy ne találkoznánk velük más plutarchosi műben. Smith elismeri, hogy a *De superstitione* stílusa plutarchosi, ám az írás tartalmi részét már nem tartja annak. Az alábbi fejezetben ennek ellenkezőjét bizonyítjuk. Azaz: a *De superstitione*-ban megjelenő gondolatok úgy formailag, mint tartalmilag egyértelműen Plutarchosra vallanak. Másfelől a *De superstitione* nyelvileg is illeszkedik a plutarchosi életműbe, a kézirati hagyomány nem kínál alternatív szerzőt, és az antikvitásban sem merült föl, hogy ezt a művet nem Plutarchos írta. Az ráadásul szerepel a Lamprias-féle katalógusban (nr. 155), ill. Planudés korpuszában is (nr 21). A plutarchosi δεισιδαιμονία fogalmához ld. még Gray 2003, 51-54.

¹²⁸ *De Iside et Osiride* 355 d - „οὕτω δὴ τὰ περὶ θεῶν ἀκούσασα καὶ δεχομένη παρὰ τῶν ἐξηγουμένων τὸν μῦθον ὀσίως καὶ φιλοσόφως καὶ δρῶσα μὲν ἀεὶ καὶ διαφυλάττουσα τῶν ἱερῶν τὰ νενομισμένα, τοῦ δ' ἀληθῆ δόξαν ἔχειν περὶ θεῶν μηδὲν οἰομένη ἄλλων αὐτοῖς μήτε θύσειν μήτε ποιήσειν [αὐτοῖς] κεχαρισμένον, οὐδὲν ἔλαττον ἀποφεύξῃ κακὸν ἀθεότητος δεισιδαιμονίαν.”

¹²⁹ *Non posse suaviter vivi* 1101 d - „ἢ δὲ τῶν πολλῶν καὶ ἀμαθῶν καὶ οὐ πᾶν μοχθηρῶν διάθεσις πρὸς τὸν θεὸν ἔχει μὲν ἀμέλει τῷ σεβομένῳ καὶ τιμῶντι μεμιγμένον τινὰ σφυγμὸν καὶ φόβον, ἧ καὶ δεισιδαιμονία κέκληται (...)” Vö. Moellering 1963, 74.

istenek elleni vételre adott túlzott válaszreakció.¹³⁰ Ez a *De superstitione* gondolatmenetéhez szintén jól illik, ahol a karthagóiak emberáldozati rítusai a δεισδαμονία fogalmának egyik legsúlyosabb tehertételét jelentik (171 c-d).

A δεισδαμονία más helyütt a tudás hiányaként definiálódik, amely a természeti jelenségekkel szemben tanúsított tudatlanságból, ostoba lelkületből eredeztethető: a *Periklés*- ill. a *Kleomenés*-életrajzok is ebben a jelentésmezőben tárgyalják a fogalmat. Periklés Anaxagoras révén állt fölötté mindenféle babonának (6), hiszen a természettudomány megszünteti a babonát és biztos alapokon álló istenfélelmet (εὐσέβεια) plántál az egyénbe, míg a Kleomenés holtteste miatt lábra kapó babonaságot éppen a bölcs emberek tudományos jellegű magyarázata igyekszik kordában tartani (39). Mindkét esetben a tudás, a bölcsesség az, amely megszünteti a δεισδαμονία-t, ahogy hasonló módon tárgyalja a babonás Nikias tragédiáját is (169 a). A *Periklés*-életrajz ráadásul nyilvánvalóvá teszi a fölosztást, amely a *De superstitione*-ban is megjelenik: egyik oldalon a δεισδαμονία, a másikon a biztos istenfélelem, az εὐσέβεια áll. A nikiasihoz hasonló helyzetben találkozunk Alexandrosszal is, aki minden szokatlan jelenségben isteni kinyilatkoztatást és előjelet látott, és így babonás félelmeinek és ostobaságának (ἀβελτερία) lett az áldozata.¹³¹ Epimenidés a *Solón-életrajz* szerint bölcsesség és mértéktartás révén oszlatta el az athéni nép babonás félelmeit (12 - φόβοι τινὲς ἐκ δεισδαμονίας), a durva, barbár szokásokat eltörölte, amelyekben a legtöbb nő kedvét leli, és szelídebb szertartásokat vezetett be. A fenti példák nyilvánvalóvá teszik: tudás, bölcsesség révén szembe lehet szállni a δεισδαμονία-val.

A rómaiak félelme a *dies nefasti*-tól, ill. a gyászos alliai csata napjától is kivívta Plutarchos rosszallását, hiszen szerinte számos olyan napot lehet felsorolni, amelyeken jó is, rossz is egyaránt történt.¹³² Szerinte ez a δεισδαμονία és az egyébként egyéb műveiben pozitív jelentéstartalommal bíró εὐλάβεια túlzó hatásával magyarázható. Az εὐλάβεια egyébként a *De superstitione* érvelésében is negatív szerepet játszik (167 a; vö. *Kommentár* s.v.). Δεισδαμονία és ráció ellentétben áll egymással. Nem meglepő, hogy a

¹³⁰ „καὶ οὐδὲ τοῦτον τὸν τρόπον ἀφοσιωσάμενοι τὴν δεισδαμονίαν ἐκπεφεύγασιν, ἀλλὰ μέχρι νῦν ἐναγίζουσιν οἱ ἱερεῖς ἐκεῖ βαδίζοντες ἐπὶ τὸν τόπον.”

¹³¹ *Alexandros* 75 - „δεινὴ δ' αὖθις ἡ δεισδαμονία, δίκην ὕδατος αἰεὶ πρὸς τὸ ταπεινούμενον [καὶ ἀναπληροῦν ἀβελτερίας καὶ φόβου τὸν Ἀλέξανδρον] † γενόμενον.” Az idézett szövegrész erősen emlékeztet a *De superstitione* elejére (ld. a *Kommentárt*), ahol Plutarchos a δεισδαμονία-t szintén a vízhez hasonlítja, amely az istenekről való tudás egyik ágát képezi. Itt arról olvasunk, hogy a babonaság, akár a víz, a mélyebben lévő területeket is képes elönteni. Vö. Koets 1929, 73-74; Erbse 1952, 301.

¹³² *Camillus* 19 - „τῆς πρὸς τὸ συμβᾶν εὐλαβείας καὶ δεισδαμονίας ἐπὶ πλέον ὥσπερ εἴωθε ρυείσης” Az idézett rész szintén a *De superstitione* első mondatára emlékeztet, hiszen Plutarchos a δεισδαμονία és az εὐλαβεία hatását itt is a ῥέω igével fejezi ki (vö. 164 e - „Τῆς περὶ θεῶν ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς δίχα ρυείσης”).

fogalom ilyen módon a filozófia, ill. általánosságban a tudomány ellentétét is jelöli: a *De superstitione*-ban a δεισιδαίμων a filozófust és az orvost úzi ki házából (168 c); Démokritosnak Plutarchos veti a szemére, hogy nézetei alkalmasak arra, hogy az igaz tanítást vég nélküli babonáskodásba taszítsák (λόγον οὐτ' ἀληθῆ καὶ πρὸς ἀπεράντους ἐκφέροντα δεισιδαιμονίας εἰς φιλοσοφίαν καταβάλλων - *Aemilius Paulus* 1). Galaxidóros, a Sókratés daimónjáról szóló írás egyik szereplője τυφος-ként, ostoba tévelygésként definiálja a fogalmat, amely a filozófiával foglalkozó emberhez méltatlan, hiszen emez az értelem segítségével tanít, és ebben a helyzetben nem léphet vissza az istenekhez, akik álmokat, jóslatokat, csodás jelenéseket küldenek.¹³³ Ugyanez az értelmezési keret - amely egyébként a *De superstitione*-ban is hangsúlyos szerepet kap (165 e) - a *De sera numinis vindicta* c. írásban is megjelenik, ahol a félelmeiktől és babonáktól elnehezült lélek álombéli látomások és ébren látott előjelek, villámlások hatására nehezül el.¹³⁴

A δεισιδαιμονία az egyént megfosztja attól a bátorságtól, amelynek segítségével képes lenne fölismerni mi a helyes és helytelen és a valóságnak megfelelően dönteni valamelyik mellett: „Az isten ugyanis remény az erény számára, nem ürügy a gyávaságra.” - olvassuk a *De superstitione* lapjain (169 c). A zsidók viszont képtelenek harcolni az ellenséggel és védelmezni városukat, mert a δεισιδαιμονία, a szokásaikhoz való bigott ragaszkodás, a szombatnapi tétlenség megtartása megakadályozza őket ebben, és rosszul döntenek, gyávák arra, hogy elhiggyék, hogy a pillanatnyi helyzet képes fölülírni a vallási előírásokat.

Plutarchos a *Quomodo adolescens poetas audire debeat* c. írásban a következőképpen fogalmaz: „Az embernek nem szabad gyáván, mintha csak a szentélyben a babonás félelmek hatása alatt állna, mindentől rettegnie és minden előtt arcra borulnia, hanem hozzá kell magát szoktatnia ahhoz, hogy bátran kijelentse, ha valami helytelen vagy nem illő, nem kevésbé, mintha valami helyes és illő.”¹³⁵ A δεισιδαιμονία tehát nem csak az istenekkel kapcsolatban viszi tévútra az embert, hanem az élet bármely területén, a józan

¹³³ *De gen. Socr.* 579 f - 580 b - „ὡς ἔργον ἐστὶν εὐρεῖν ἄνδρα καθαρεύοντα τύφου καὶ δεισιδαιμονίας. (...) φιλοσοφία δ' οὐ μόνον ἔοικεν ἀσχήμων ὁ τοιοῦτος εἶναι σχηματισμός, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν ἐπαγγελίαν ἐναντίος, εἰ πᾶν ἐπαγγεῖλαμένη λόγῳ τὰγαθὸν καὶ τὸ συμφέρον διδάσκειν εἰς θεοὺς ἐπαναχωρεῖ <περὶ> τῆς τῶν πράξεων ἀρχῆς ὡς τοῦ λόγου καταφρονουῦσα, καὶ τὴν ἀπόδειξιν ἢ δοκεῖ διαφέρειν ἀτιμάσασα πρὸς μαυτεύματα τρέπεται καὶ ὄνειράτων ὄψεις.”

¹³⁴ *De sera num. vind.* 555 a-b - „εἴτα τοῦ πάθους ὡς περ πνεύματος ὑπολείποντος ἀσθενὲς καὶ ταπεινὸν ὑποπίπτει τοῖς φόβοις καὶ ταῖς δεισιδαιμονίαις: (...) καὶ γὰρ ὄψεις ἐνυπνίων καὶ φάσματα μεθημερινὰ καὶ χρησμοὶ καὶ καταβασίαι, καὶ ὃ τι δόξαν ἔσχεν αἰτία θεοῦ περαίνεσθαι, χειμῶνας ἐπάγει καὶ φόβους τοῖς οὕτω διακειμένοις.”

¹³⁵ *Quom. adolesc. poet.* 26 d - „δεῖ δὲ μὴ δειλῶς μηδ' ὡς περ ὑπὸ δεισιδαιμονίας ἐν ἱερῷ φρίττειν ἅπαντα καὶ προσκυνεῖν, ἀλλὰ θαρραλέως ἐθιζόμενον ἐπιφανεῖν μηδὲν ἤττον τοῦ <ὀρθῶς> καὶ <πρεπόντως> τὸ <οὐκ ὀρθῶς> καὶ <οὐκ προσηκόντως>.”

ítélőképesség hiánya ugyanis a racionális döntések elé gördít akadályokat. A gondolat általános érvényű, bár az említett írás kifejezetten a költők álláspontjával szemben fogalmaz meg kritikát, akik az isteneket szeszélyes, bosszúálló lényekként mutatják be: velük szemben is tudni és merni kell nemet mondani és elutasítónak lenni.

Hasonló példát nyújt Cassius, akit a katonák körében a baljóslatú előjelek miatt terjedő δεισιδαιμονία tart vissza a harctól, ahogy Nikiast is ez a fajta babonás félelem szállja meg egy holdfogyatkozás láttán és készíti arra, hogy áldozzon, ahelyett, hogy szembeszállna a közeledő ellenséggel (*Brutus* 39, ill. *Nikias* 23-24). Ugyanaz a δεισιδαιμονία tartja tehát gúzsba kötve a zsidókat, Nikiast és Cassiust, és ugyanez ösztönzi Timoleónt arra, hogy megállítsa a hadoszlopot és biztató beszédet intézzon a katonákhoz, akik a zellerkoszorús öszvérek megjelenését baljós előjelként magyarázták (*Timoleón* 26), vagy Marcellust, aki megjegyzi, hogy Iova hirtelen megbokrosodása a rómaiakat ἐκ δεισιδαιμονίας fogja eltántorítani a harctól, ezért határozott föllépésével megzabolázza az állatot (*Marcellus* 6).

Az „istenség remény az erény számára”- típusú gondolat a *Fabius Maximus* életrajzban is megfogalmazódik, ahol a dictator a katonákat az istenfélelem által akarta bátorságukban megerősíteni és nem babonás félelmet ébreszteni bennük: a *De superstitione*-ban olvasható ellentét εὐσεβεία és δεισιδαιμονία között tehát itt is jelen van.¹³⁶ Nikias példáján keresztül - ahogy arra korábban már utaltunk - szintén ezt a gondolatot akarta Plutarchos közvetíteni, hiszen a δεισιδαιμονία zavart kelt és pánikot okoz az emberekben (*Nikias* 23), képes az embert visszatartani a harctól, ami aztán tragédiához vezethet.

A δεισιδαιμονία számos ponton kapcsolódik a természeti jelenségekhez, csapásokhoz, földrengéshez, véresőhöz, járványokhoz. A fogalomnak ez az aspektusa a *De superstitione*-ban leginkább Nikias személye kapcsán jelenik meg. Ugyanakkor a fenti példák között is nem egy a katonák természeti jelenségektől való félelmére vezeti vissza a δεισιδαιμονία-t. Hasonló gondolatról olvasunk a *Romulus-életrajz*ban, amikor a várost a fenti csapások sújtják, mivel Tatius gyilkosait nem büntetik meg. Ekkor a természeti csapásokhoz babonás félelem is járul (24 - „προσγενέσθαι τοῖς ἀναγκαίοις πάθει δεισιδαιμονίαν”).

A δεισιδαιμονία lehet eszköz a hitványság, bűn fékentartására, s mint ilyen, pozitív felhanggal bír. Bizonyos emberek ugyanis az alvilági büntetéstől való félelmükben nem mernek gonoszat cselekedni, ezért bizonyos emberekbe ilyen jellegű félelmeket kell

¹³⁶ *Fabius Maximus* 4 - „οὐ δεισιδαιμονίαν ἐνεργαζόμενος, ἀλλὰ θαρρύνων εὐσεβεία τὴν ἀρετὴν καὶ ταῖς παρὰ τῶν θεῶν ἐλπίσι τὸν ἀπὸ τῶν πολεμίων φόβον ἀφαιρῶν καὶ παραμυθούμενος.”

plántálni („ὥστε καὶ προσεμφορητέον ἐκείνοις τῆς δεισιδαιμονίας”).¹³⁷ Hasonló etikai jelentéstartalom a *De virtute et vitio* c. morálfilozófiai írásban is visszaköszön, ahol arról esik szó, hogy míg a bűnös ember teste pihen az alvás során, addig lelke a δεισιδαιμονία miatt rémálmokkal, félelmekkel és egyéb gyötrelmekkel bűnhődik.¹³⁸ Ekkor a δεισιδαιμονία a lelkiismeret funkcióját tölti be, efféle pozitív jelentéstartalomnak a *De superstitione*-ban azonban nincs nyoma, bár a δεισιδαιμονία utóbbi írásban is gyötri az egyént álmában, de ez minden alkalommal megtörténik, függetlenül attól, hogy követett-e el bűnt, vagy sem (166 c).

A fentiekben számos olyan példát érintettünk, amelyekben a mindenkori politikus, ill. a hadvezér, vagy a társadalmi elit a δεισιδαιμονία megszüntetését akarja elérni (vö. *Lykurgos* 27) Az életrajzokban azonban nem egy szöveghelyen találkozunk azzal a motívummal is, amikor a δεισιδαιμονία éppen az eszköz egy adott személy kezében, hogy céljait megvalósítsa. Eumenés vetélytársai féltékenysége és uralomvágya ellen azok babonás hitére alapoz (13 - ἐπιῆγε δεισιδαιμονίαν). Lysandros az ügyes szónoki fogások mellett jóslatokat és jóvendőmondásokat eszel ki, hogy polgártársait megnyerje, ebben pedig a legfőbb eszköz számára az istenekkel szembeni babonás hitük (25 - φόβῳ θεοῦ τιμὴ καὶ δεισιδαιμονία).

A δεισιδαιμονία politikai célú felhasználására a legszemléletesebb példát Numa nyújtja, aki a harcias, vad és kemény római népet babonás hiedelmek segítségével szelídíti meg.¹³⁹ Numa vallásossága mégis εὐσέβεια, ellentétben Tullus Hostiliuséval, aki egy betegség hatására megváltoztatja gondolkodásmódját, és babonás hitre adja fejét (22 - „τὴν γνώμην ἀλλασσόμενος εἰς δεισιδαιμονίαν ἐνέδωκεν”). Ugyanez a gondolat jelenik meg a *De genio Socratis*-ban is, ahol Galaxidóros úgy véli, hogy az államférfinak éppen kapóra jöhetnek a babonás hiedelmek, zablaként lehet őket fölhasználni, hogy az embereket a megfelelő irányba terelje.¹⁴⁰ A tömegek fékentartására tehát alkalmas lehet a δεισιδαιμονία, ekkor, mint pozitív eszköz, a Plutarchos által a politikusoktól, hadvezérektől elvárt pragmatizmus egy eszköze, ahogy ugyanezt már Polybios is megfogalmazta (6,56).

¹³⁷ *Non posse suaviter vivi* 1104 b.

¹³⁸ *De virt. et vit.* 100 f - „ὁ καθεῦδουσι τοῦ σώματος ὕπνος ἐστὶ καὶ ἀνάπαυσις, τῆς δὲ ψυχῆς πτοῖαι καὶ ὄνειροι καὶ ταραχαὶ διὰ δεισιδαιμονίαν.” Vö. Moellering 1963, 69.

¹³⁹ *Numa* 8 - „ἔστι δ' ὅτε καὶ φόβους τινὰς ἀπαγγέλλων παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ φάσματα δαιμόνων ἀλλόκοτα καὶ φανὰς οὐκ εὐμενεῖς, ἐδούλου καὶ ταπεινὴν ἐποίει τὴν διάνοιαν αὐτῶν ὑπὸ δεισιδαιμονίας.”

¹⁴⁰ *De genio Socr.* 580 a - „ὁ πολιτικοῖς μὲν ἀνδράσι καὶ πρὸς αὐθάδη καὶ ἀκόλαστον ὄχλον ἠναγκασμένοις ζῆν οὐκ ἄχρηστον ἴσως ἐστὶν ὥσπερ ἐκ χαλινοῦ τῆς δεισιδαιμονίας πρὸς τὸ συμφέρον ἀντεπισπάσαι καὶ μεταστῆσαι τοὺς πολλούς.”

A δεισιδαιμονία fogalmával találkozunk azokban az esetekben, amikor az atyáktól örökölt, ősi vallásosságtól való eltérésről esik szó (vö. 166 b). Plutarchos szerint a feleségnek minden esetben a férj által tisztelt isteneket kell előnyben részesíteni, neki kell áldozatot bemutatni, nehogy különös kultuszoknak és idegen babonaságoknak engedjen.¹⁴¹ Publicola a nép babonás félelmektől megrontott vallásosságát a Sibylla-jóslatok segítségével, Hadés kiengesztelésével, versenyjátékok fölüjításával tereli vissza a megszokott mederbe és az istenekbe vetett bizalmat így képes helyreállítani.¹⁴² A *Marcellus-életrajz* 5. kaputjában a legapróbb részletességgel bemutatott áldozatok és a rituális előírások legszigorúbb megtartása Plutarchos számára éppen azért nem δεισιδαιμονία, mert nem térnek el atyáik szokásaitól („οὐδεμιᾶ προσεμείγνυσαν δεισιδαιμονία τῷ μηδὲν ἀλλάττειν μηδὲ παρεκβαίνειν τῶν πατρίων”).

S bár korábban (*Marcellus* 3-4) a gall veszély hatására bevezetett újításokról („τὰ περὶ τὰς θυσίας καινοτομούμενα”) esik szó, azonban a rómaiak ebben is mértéket tartanak és nem barbár módra („βαρβαρικὸν μὲν <γὰρ> οὐδὲν οὐδ' ἔκφυλον ἐπιτηδεύοντες”), hanem a görögök szelidségével állnak az isteni szférához („ταῖς δόξαις Ἑλληνικῶς διακείμενοι πρῶως πρὸς τὰ θεῖα”). Amikor pedig Flaminius nem hajlandó a senatus parancsának engedelmeskedni, hanem csatába bocsátkozik a rossz előjelek és a hibás szertartások ellenére, és győzelmét követően hazatér, nem fogadják díszes ünnepekkel, hanem megfosztják hivatalától, mivel a rómaiak ennyire ragaszodnak a jóslatokhoz és az ősi szokásokhoz, és nem hagyják, hogy bárki is megvesse őket („μαντείων δὲ καὶ πατρίων ὑπεροψίαν οὐδ' ἐπὶ ταῖς μεγίσταις εὐπραξίαις ἀπεδέχοντο”) - vallja Plutarchos.

Mind a *De superstitione* vonatkozó része, mind pedig az életrajzok számos szöveghelye azt mutatja, hogy Plutarchos vallásossága konzervatív, tradicionális alapokon áll, amelyben újításnak, az atyáktól örökölt vallásosságtól való eltérésnek helye nincs, azt gyanakvással és elutasítással szemléli (további szöveghelyekhez ld. a *Kommentárt* 166 b - s.v. πάτριον ἀξίωμα τῆς εὐσεβείας, ill. 1.5.). Innen nézve nem meglepő, hogy a mágia bizonyos elemeit milyen következetességgel ítéli el egész életművében: a varázsszereket készítő asszonyoknak, a szellemekben és a szemmel verésben hívőknek egyaránt kijut a kritikából, hiszen ezek tradicionális vallási koncepciójába nehezen férnek bele.¹⁴³

¹⁴¹ *Coniug. praec.* 140 d - „περιέργοις δὲ θρησκευταῖς καὶ ξέναις δεισιδαιμονίαις” Vö. Moellering 1963, 65.

¹⁴² *Publicola* 21 - „τις ἅμα δεισιδαιμονία τῆς πόλεως ἦγατο. πᾶσαι γὰρ αἱ κυοῦσαι τότε γυναῖκες ἐξέβαλλον ἀνάπηρα, καὶ τέλος οὐδεμία γένεσις ἔσχεν. ὅθεν ἐκ τῶν Σιβυλλείων ὁ Ποπλικόλας ἰλασάμενος τὸν Ἄϊδην, καὶ τινὰς ἀγῶνας πυθοχρήστους ἀγαγόν, καὶ ταῖς ἐλπίσι πρὸς τὸ θεῖον ἰδίονα καταστήσας τὴν πόλιν”

¹⁴³ *De tuenda sanit.* 126 a; *Coniug. praec.* 139 a; 145 c; *Non posse suvaitei vivi* 1090 c.

A *Sulla-életrajz* 35. fejeletében azonban érdekes ellentmondásra lehetünk figyelmesek: a papok Sullát régóta betegeskedő felesége halálakor nem engedik a házába és igyekeznek meggátolni, hogy házát megfertőzze a holttesttel, ezért Sulla, amíg még él az asszony, válólevéllel elbocsátja magától. Ragaszkodása az ősi szokásokhoz (τὸ νόμιμον), amely a halott miatt fellépő μῦσμα-hoz kötődik, Plutarchos számára δεισιδαιμονία. A *De superstitione*-ban is találkozunk efféle gondolattal, amely a halott közelségétől és a rituális szennytől való félelmet a fogalom jelentésmezejébe utalja.

Szembevetve, hogy míg a *Marcellus-életrajzban* a rómaiak ragaszkodása a régi szokásokhoz pozitív színben tűnik föl, addig Sulla erkölcsileg (is) erősen megkérdőjelezhető tette már nem az, hanem δεισιδαιμονία. Plutarchos számára ugyanis hiába a régi szokásokhoz való ragaszkodás, ha azok téves felismerésből indulnak ki: jelen esetben ez a rituális tisztátalanság kérdése, amelyet a halottak közelsége okoz. Ezt Plutarchos nem fogadja el, és annak ellenére, hogy ősrégi a szokás, ő csak a δεισιδαιμονία fogalmát tudja rá alkalmazni.

A δεισιδαιμονία fogalma, mint arra már a bevezetőben utaltunk, idegen kultuszok leírására is alkalmas. A zsidók, ill. a szírek δεισιδαιμονία-ja, akár csak a *De superstitione*-ban (169 c; 170 d), másutt is előkerül, így pl. a *De Stoicorum repugnantibus* c. polemikus írásban.¹⁴⁴ A *Sertorius* életrajzban az egész barbárság kapja meg a babonás jelzőt: „γινώσκων - τί. Sertorius - εὐάλωτον εἰς δεισιδαιμονίαν εἶναι φύσει τὸ βαρβαρικόν.”¹⁴⁵ Ez a fajta βαρβαρική δεισιδαιμονία az *Amatorius* c. írásban is megjelenik (756 c). Ugyanígy a nők babonáságra való hajlama hasonlóképpen kerül elő más műveiben, így pl. a *Caesar* életrajzban Calpurnia álma kapcsán (63), vagy a *Brutus*, ill. Dión által látott jelenéssel összefüggésben (*Dión* 2).

A *De superstitione* zárógondolata, amely a δεισιδαιμονία és az ἀθεότης szélsőségét hangsúlyozza szintén visszatérő elem a plutarchosi életműben: a *De Iside et Osiride*-ben (378 a) például azt olvassuk, hogy akik úgy kerülnek a babonáságot, akár a mocsarat, észrevétlenül az ateizmus szakadékába esnek.¹⁴⁶ A *Quomodo adulator ab amico internoscatur* c. írásban pedig úgy véli Plutarchos, hogy némelyek a babonáságtól való visszarettenésükben szándékosan az istentagadást választják, holott az erény mindig

¹⁴⁴ *De Stoic. repugn.* 1051 e - „καὶ τὸ χρηστοῦς ἅπαντας εἶναι τοὺς θεοὺς προλαμβάνειν· ὅρα γὰρ οἷα Ἰουδαῖοι καὶ Σύροι περὶ θεῶν φρονοῦσιν, ὅρα τὰ τῶν ποιητῶν πόσης ἐμπέληται δεισιδαιμονίας.”

¹⁴⁵ *Sertorius* 11; vö. Aulus Gellius *Noct. Att.* 15,22 - „Sertorius, vir acer egregiusque dux, et utendi regendique exercitus peritus fuit. Is in temporibus difficillimis et mentiebatur ad milites, si mendacium prodesset, et litteras compositas pro veris legebatur et somnium simulabat et falsas religiones conferebat, si quid istae res eum apud militum animos adiutabant.”

¹⁴⁶ *De Iside et Osiride* 378 a - „ἔνιοι γὰρ ἀποσφαλέντες παντάπασι εἰς δεισιδαιμονίαν ὤλισθον, οἱ δὲ φεύγοντες ὡσπερ ἔλος τὴν δεισιδαιμονίαν ἔλαθον αὐθις ὡσπερ εἰς κρημνὸν ἐμπεσόντες τὴν ἀθεότητα.”

középen fekszik (további példákhoz ld. a *Kommentár* 171 f - s.v. ἐν μέσῳ κειμένην τὴν εὐσέβειαν).¹⁴⁷

A δεισιδαιμονία fogalmának tárgyalásakor Plutarchos sok esetben orvosi kifejezéseket alkalmaz: így tesz a *De superstitione*-ban két alkalommal (164 f; 167 b), amikor a babonaság állapotát a lélek gyulladásához hasonlítja, de ugyanezzel a beszédmóddal találkozunk a *Periklés* életrajzban is (6). A *Non posse suaviter* - ben a δεισιδαιμονία mint ὄψεως λήμη, azaz mint a látást elhomályosító csipa, gyulladás definiálódik (1101 c), ill. a *Dión* életrajz sokat idézett bevezetője (2) is efféle kontextusban határozza meg a fogalmat, amely Plutarchos szerint csak lelkileg vagy testileg beteg embereket támad meg. Numa utóda is így válik a δεισιδαιμονία áldozatává valamilyen súlyos és homályos betegség következtében (ὕπὸ νόσου χαλεπῆς καὶ πολυτρόπου).¹⁴⁸

Végül a δεισιδαιμονία a lelki defektusok, jellembeli fogyatékoságok egyértelmű velejárója: így kerül a fogalom egy szintre a már említett gyávasággal (δειλία), féktelenkedéssel, bujasággal (ἀκολασία), irigységgel (φθόνος), a haraggal (ὀργή), ill. az örült szerelmi vágygal (περιμανῆς ἐξ ἔρωτος ἐπιθυμία) és a családon belüli perlekedéssel (διαφορὰ πρὸς οἰκείους).¹⁴⁹ Nem meglepő, hogy a hízelkedő ember, ha utánozza a rosszat, önuralmát veszti, hirtelen haragúvá, bizalmatlanná, kegyetlenné válik és a δεισιδαιμονία-tól sem marad mentes.¹⁵⁰

A fentiekben számos olyan szöveghelyet idéztünk, amelyek a *De superstitione*-ban olvasható megállapításokkal rokoníthatók. A δεισιδαιμονία fogalma széles jelentésmezővel rendelkezik a plutarchosi életműben: helytelen vallásos érzületet, a természeti csapásoktól, előjelektől való félelmet, rációt nélkülöző mentális állapotot, betegséget, jellembeli defektust, ugyanakkor idegen kultuszokat és a tradicionálistól eltérő vallásosságot egyaránt kifejezhet. A fogalom tehát három fő jelentésszinten mozog: teológiai síkon az istenekkel szembeni helytelen érzület révén, társadalmi szinten az előjelek, csodás események, természeti csapások és az ezek miatt föllépő félelem okán, ill. az egyén szintjén, akinek a pszichéjét súlyos és káros mértékben befolyásolja a δεισιδαιμονία. A fenti jelentéstartalmak kivétel nélkül megtalálhatók a *De superstitione*-ban, különösen hangsúlyozva az utóbbi, pszichológiai tartalmat: „ἡ δὲ δεισιδαιμονία πολυπάθεια κακὸν τὸ

¹⁴⁷ *Quomodo adulator* 66 c - „κακίαν φευκτέον ἐστὶ δι’ ἀρετῆς οὐχὶ διὰ τῆς ἐναντίας κακίας (...) ἔνιοι δὲ καὶ δεισιδαιμονίας ἀθεότητα καὶ πανουργίαν ἀβελτερίας ἀπολόγημα ποιοῦνται.”

¹⁴⁸ *Numa* 22. A λήμη jelentéséhez ld. LSJ s.v. A δεισιδαιμονία mint betegség gondolatához ld. még *Quomodo adoles. poet.* 34 e; ill. Koets 1929, 69.

¹⁴⁹ *Quomodo adoles. poet.* 34 e; ill. *De recta ratione audiendi* 43 d.

¹⁵⁰ *Quomodo adulator* 53 e - „οὕτως ἐκεῖνος ἀκρασίας γίγνεται μιμητής, δεισιδαιμονίας, ἀκροχολίας, πικρίας πρὸς οἰκέτας, ἀπιστίας πρὸς οἰκείους καὶ συγγενεῖς.”

ἀγαθὸν ὑπονοοῦσα” (167 e) -, amely gondolat a plutarchosi írásban központi helyet foglal el.¹⁵¹ Talán csak a δεισιδαιμονία valamivel pozitívabb, lelkiismereti funkciója, ill. a fogalomnak a politika pragmatikus eszközeként való használata hiányzik ebből a listából. Az a nézet tehát, amely azt mondja, hogy a δεισιδαιμονία-nak a *De superstitione*-ban kifejtett koncepciója idegen és párhuzam nélküli a plutarchosi életműben, aligha állja meg a helyét.

1.3. Ἀθεότης vs. δεισιδαιμονία

Az ἄθεότης fogalma a *De superstitione* érvrendszerének egyik legproblematikusabb pontja, hiszen akár a mű egyszeri olvasójának is föltűnhet, hogy abban az istentagadás némileg pozitívabb színben jelenik meg, mint a babonás viselkedés. Az istentagadó ember ugyanis nem gondol rosszat az istenekről, hanem egyszerűen nem vesz róluk tudomást. Eközben a δεισιδαίμων az istenekhez negatív tulajdonságokat társít, fél tőlük és gyűlöli őket, így előbb-utóbb az istentagadás szintén bűnös és elutasított állapotába jut. Azaz: a δεισιδαιμονία teszi lehetővé, hogy megszülessen az istentagadó gondolat - vallja Plutarchos (171 a).

Ἀθεότης és δεισιδαιμονία közös tőről fakad, mindkettő a tudatlanság terméke (164 e), és mindkettő egyfajta vakságként értelmezhető: előbbi nem ismeri el az istenek létét, a fogalom tehát a látás és ilyen módon az érzékelés hiányával függ össze (παρορᾶν, ill. τυφλώττειν), míg utóbbi képtelen fölismerni az istenek jóságát és romolhatatlanságát (167 a), az tehát a látás eltorzulását föltételezi. Mindkettő szélsőség, a középen fekvő erény, az εὐσέβεια ellentéte (171 f). Ez a *De superstitione*-ban olvasható koncepció vezette arra a már említett véleményre a mű egyik értelmezőjét, hogy azt el kell vitatni Plutarchostól. Hiszen, pl. a *De Iside et Osiride*-ben a kettő egyértelműen egy szintre kerül, a δεισιδαιμονία semmivel sem kisebb rosszként jelenik meg az ἄθεότης-szel történő összehasonlítás során (355 d - οὐδὲν ἔλαττον κακὸν ἄθεότητος). És egyébként is: Plutarchos miképpen állíthatja azt, hogy az istentagadás a δεισιδαιμονία-val szemben előnyt élvez? A művet elvitató szerző (Morton Smith) véleménye aligha tartható, ezt már

¹⁵¹ Eitrem szétválasztása (1955, 155), miszerint a theophrastosi mű a babonás ember ἦθος-át, míg a plutarchosi annak πάθος-át érintené, aligha állja meg a helyét. A *De superstitione* gondolatmenete ugyanúgy foglalkozik a δεισιδαίμων ἦθος-ával, mint Theophrastos; a plutarchosi írás átfogóbb és szélesebb körű kritikát fogalmaz meg, amely a jellem és az abból következő szenvedélyes viselkedés kérdését egyaránt érinti. Eitrem (1955, 156-157) a negatív δεισιδαιμονία és a pozitív jelentéstartalmú θεοφιλῆς szavaknak a görög személynevekben továbbélő ellentétét ragadja meg: míg utóbbi elképzelhető személynévként, addig utóbbival nem találkozunk, kivéve egy párhuzamos alakot, amely az illető személynek az istenfélelmét hangsúlyozza (Δεισιθεός; Chios, Kr.e. 4. sz. - Ditt. Syll.³ 283; vö. Pollux 1,21).

korábban érintettük, és kellő számú ellenpéldával alátámasztottuk. Ezért az elkövetkezendőkben az ἀθεότης fogalmának a plutarchosi életműben való előfordulásait tesszük vizsgálat tárgyává.¹⁵²

Plutarchos álláspontja istentagadás és babona vonatkozásában ugyanis számos egymásnak ellentmondó, merész kijelentésre ragadtatta életművének értelmezőit. A 17-18. század fordulóján élt német evangélikus teológus és filozófus, Buddeus a Plutarchos személyét érintő ateizmus-vádak ellenében igyekszik a szerzőt tisztára mosni, aki bár a pogány tanítások híve („paganismo addictissimum fuisse Plutarchum”), de aki az istentagadástól legalább annyira távol áll, mint a babonáságtól, amennyire azt írásai láttatni engedik („ab atheismo non minus quam superstitione remotus videtur, id quod scripta eius passim satis testantur.”).¹⁵³

A *Quomodo adulator ab amico internoscatur* c. írásban a *De superstitione* gondolatmenetébe illeszkedő istentagadás-fogalommal találkozunk, amely az egyént akkor keríti hatalmába, amikor az éppen a δεισιδαιμονία ódiúmát próbálja magáról lemosni.¹⁵⁴ Az egyén tehát a két szélsőség között ingadozik, és ha az istentagadás mellett tör lándzsát, jelleme elferdül, kifacsarodik (διαστρέφοντες). A *De Iside et Osiride*-ben Plutarchos Euhémeros tanait nevezi istentelennek, hiszen azok az isteneket csupán régen élt hadvezéreknek, királyoknak tartják (360 a). Ugyanebben a művében azt is egyértelművé teszi, hogy azok is istentagadó tanokat terjesztenek (δαινὰς καὶ ἀθέους ἐμποιοῦσι δόξας), akik élettelen dolgokat tartanak isteneknek (377 d). Némileg ehhez kapcsolható az az *Amatorius*-ban olvasható, részben a sztoikusok ellen intézett plutarchosi gondolat is, amely az erények, szenvedélyek istenekkel történő azonosításának igyekszik gátat vetni, hiszen mindez szintén istentagadást (βυθὸν ἀθεότητος) hozna magával (757 b-c).

Az epikureus filozófiai tanításokkal való vita során az ἀθεότης súlyosabb rosszként jelenik meg, mint a δεισιδαιμονία (*Non posse* 1101 c). Az előbbi ugyanis tagadja az istenek létét, egyúttal megfosztja az embereket minden örömtől, reménytől és bátorságtól, amelyet az istenek személyéből lehet meríteni. Ha ugyanis az istenektől való félelem megszüntetésének az ára az istentagadás maga, ez az ár túlságosan magas, a babona eltávolításával egyúttal ne verjük ki a szemünk, ne vakítsuk meg a hitet.¹⁵⁵ A fenti gondolat

¹⁵² Vö. Moellering 1963, 106-114.

¹⁵³ Johannes Franciscus Buddeus: *Theses Theologicae de Atheismo et Superstitione*. Jéna, 1717, 55.

¹⁵⁴ *Quomodo adulator* 66 c - „ἔνιοι δὲ καὶ δεισιδαιμονίας ἀθεότητα καὶ πανουργίαν ἀβελτερίας ἀπολόγημα ποιοῦνται, καθάπερ ζῶλον τὸ ἦθος ἐκ καμπῆς εἰς τὸναντίον ἀπειρία τοῦ κατορθοῦν διαστρέφοντες.”

¹⁵⁵ *Non posse suaviter* 1101 c - „εἰ δὲ τοῦτ' (τί. ἀφαιρεῖν τὴν δεισιδαιμονίαν) ἀδύνατον, μὴ συνεκκόπτειν μηδὲ τυφλοῦν τὴν πίστιν, ἦν οἱ πλεῖστοι περὶ θεῶν ἔχουσιν.” Ehhez ld. Oakesmith 1902, 175; Moellering 1963, 107.

a *De superstitione*-ban éppen fordítva jelentkezik: azaz, a δεισιδαίμων van megfosztva mindennemű örömtől, amelyet az istenek (jelen)léte nyújtana (169 e). Későbbi, antiepikureista írásában azonban már az istentagadó egyént jellemzi így Plutarchos (*Non posse* 1102 a-c).¹⁵⁶ Egy másik antiepikureista írásában (*Adversus Colotem*) az istenek büntetéséről szóló mítoszokat mint az egyének gaztetteit korlátozó morális felkiáltójeleket tárgyalja, amellyel a vétkes személyek istentagadását helyezi szembe (1125 a). Ez az elbeszélésmód némileg ellentétes a *De superstitione*-ban olvashatóval, hiszen utóbbi írásban éppen az istenek jóságos, előzékeny, megértő jellege hangsúlyosabb, szemben büntető, sanyargató aspektusukkal.

A két jelenség (ἀθεότης, ill. δεισιδαιμονία) helyének tisztázása végett érdemes figyelembe venni, hogy Plutarchos a *De superstitione*-ban nem törekszik arra, hogy az istentagadó egyént pozitív színben tüntesse föl, hanem babonás társához hasonlóan egész sor lelki defektust rendel személyéhez, pl. a vakságot, amely miatt képtelen el-, ill. fölismerni az istenek létét, és így az isteni jóságtól, nagylelkűségtől is meg van fosztva, valamint attól, hogy részesüljön a polisban együtt ünneplő tömeg lelki magasztosságából, és a közös áldozatok öröméből (169 d). Az ἄθεος istenekkel szemben érzett ἀπάθεια-ja ugyanúgy negatív, mint a δεισιδαίμων túlzó ἐμπάθεια-ja (165 b; 167 c; 167 e), Plutarchos számára az aristotelési μετριοπάθεια az egyedüli elv, amelyet elfogad (171 f).¹⁵⁷ Az istentagadó ember osztályrésze a cinizmus, a gúnyos nevetés, ahogy megvetően szemléli a vallásos cselekményt és társai áhítatát. Az ἄθεος - ha valami váratlan dolog éri - saját szerencsétlenségét, vagy a véletlent okolja, siránkozik, jajveszékkel, hogy az emberi dolgokban nincs rend és szabályszerűség. Portréja tehát ugyanúgy negatív, mint a babonás emberé, álláspontjával Plutarchos egy pillanatig sem azonosul. Az egyetlen pozitívum az istentagadó ember racionalizmusa, amely meggátolja abban, hogy az istenek személyéhez negatív jellemzőket társítson, és önmagát megalázza más emberek előtt.

Azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy az istentagadás akkor válik hangsúlyosan kedvezőbbé, amikor a karthágóiak emberáldozati rítusai vannak terítéken, ekkor veti föl a gondolatot Plutarchos, hogy talán Diagoras vagy Kritias törvényei megóvták volna őket az embertelen cselekedetektől. Az ἀθεότης helyének a kijelölésében azt a szempontot is hangsúlyoznunk kell, hogy a mű alapvetően a már említett διατριβή

¹⁵⁶ *Non posse suaviter* 1102 a - „καὶ ὅταν ἔγγιστα τοῦ θεοῦ τῆ ἐπινοία ψαύειν δοκῶσι μετὰ τιμῆς καὶ σεβασμοῦ, πολὺ διαφέρουσιν ἡδονὴν καὶ χάριν ἔχουσι. ταύτης οὐδὲν ἀνδρὶ μέτεστιν ἀπεγνωκότι τῆς προνοίας. οὐ γὰρ οἴνου πλήθος οὐδ' ὄπτησις κρεῶν τὸ εὐφραϊνόν ἐστιν ἐν ταῖς ἑορταῖς, ἀλλ' ἐλπὶς ἀγαθῆ καὶ δόξα τοῦ παρεῖναι τὸν θεὸν εὐμενῆ καὶ δέχεσθαι τὰ γινόμενα κεχαρισμένως.”

¹⁵⁷ Vö. Gray 2003, 104-106.

kategóriájába sorolható, amely műfaj leginkább a cinikus filozófia eszköztárában érhető tetten (ld. a mű lehetséges forrásainál a διατριβή-szerző Biónt - *Kommentár* s.v. ΠΕΡΙ ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΑΣ). Az istentagadásáról és valláskritikus nézeteiről elhíresült borysthenési Bión írásában valószínűleg az ἄθεος személyének pozitívabb ábrázolása dominált, innen származhat az ἄθεότης-szel szembeni szimpátia, amely viszont nem jelenti azt, hogy Plutarchos az ἄθεος álláspontjával azonosulna, csupán átemel bizonyos érveket, így pl. a δεισιδαιμονία következetesen negatív bemutatását.¹⁵⁸ A διατριβή ráadásul kötetlenebb szerkezete, párbeszédszerű fölépítése, csípős, olykor magasztos, színpadias hangvétele miatt alkalmas volt az ellenféllel való vitatkozásra. Említettük, hogy a mű egészében szembetűnő a rétorikai fordulatok alkalmazása, hangzatos fölkiáltások, tragédiába illő leírások egyaránt tarkítják a plutarchosi szöveget (167 f, 166 e, 171 c, 170 d, 171 c-d). Ez a műfaji sajátosság pedig szemmel láthatólag abban csúcsosodhatott ki, hogy egy, a δεισιδαιμονία ellenében írt szövegnek éppen a fogalom ellentétét, az istentagadást kell némileg pozitívabb színben föltüntetni, hogy az előbbi negatív jellemzőit kidomborítsa.

Plutarchos éppenséggel ismerhette azt a történetet, amelyet Diogenés Laertios a Biónról szóló életrajzában ír le. A cinikus filozófus ugyanis, amikor élete alkonyán megbetegedett, képes volt addigi következetesen racionális és ateista elveit földadni, és amuletteket kezdett hordani.¹⁵⁹ Ha tehát az egyik legbigottabb istentagadó is képes a testi gyöngeségek közepette hajlani az irracionális eszközök alkalmazására, úgy Plutarchosnak azt is látnia kell, hogy az általa ἄθεος-ként bemutatott egyén álláspontja is inkább csak egy póz, amit az illető életének egy adott pontján, adott körülmények között fölvet, de amelytől képes eltávolodni, ha éppen olyan helyzetbe kerül.¹⁶⁰

A mű egyik korai magyarázója, Daniel Wytttenbach a műhöz írt kommentárjában úgy vélte, hogy a *De superstitione* csak az érem egyik oldala, léteznie kellett ugyanis egy olyan - később elveszett - műnek a *Moralia* korpuszon belül, amely a *De atheismo* - Περὶ ἄθεότητος címet viselte. Wytttenbach szerint a *De superstitione*-ban olvasható plutarchosi

¹⁵⁸ Erbse 1952, 300 - „An der Art, wie Plutarch die atheistische Schrift mit peripatetischen Lehrsätzen verknüpft, wird seine Arbeitsweise greifbar: der positive Wert der εὐσέβεια steht für ihn fest. Er findet Gefallen an der Schilderung der δεισιδαιμονία bei Bion, kann aber die ἄθεότης, mit deren Vorzügen der Kyniker der δεισιδαιμονία zugesetzt hatte, als Bekämpfungsmittel nicht anerkennen. ἄθεότης und δεισιδαιμονία sind jetzt Fehler. (...) Die Kontamination bleibt aber unzulänglich: die Tendenz der Vorlage hat Plutarch nicht erkannt oder schlecht verhüllt.” Vö. Theobald 1992, 329-330.

¹⁵⁹ Diog. Laert. 4,54 - „καὶ ὕστερόν ποτε ἐμπεσὼν εἰς νόσον, ὡς ἔφασκον οἱ ἐν Χαλκίδι - αὐτόθι γὰρ καὶ κατέστρεψε - περίαπτα λαβεῖν ἐπέισθη καὶ μεταγινώσκειν ἐφ' οἷς ἐπλημμέλησεν εἰς τὸ θεῖον.” Plutarchos ugyanezt Periklésről is föntartja: *Regum et imperatorum apoth.* 173 a.

¹⁶⁰ Moellering 1963, 113.

érvelés, a babonás viselkedésről megfogalmazott kemény kritika a szerző utolsó elkeseredett kísérlete, hogy a δεισιδαιμονία szakadékába (171 f) zuhant embereket onnan kihúzza és visszavezesse az igazi vallásosság kies vidékére.¹⁶¹ Wytttenbach tetszetős elmélete némi magyarázatot nyújthat arra, hogy miért ennyire egyoldalú a δεισιδαιμονία kritikája a *De superstitione*-ban és miért van az az érzése az olvasónak, hogy az istentagadással szemben megértőnek mutatkozik a szerző.

Az istentagadás pozitívumai ugyanis csak a δεισιδαιμονία-val szemben nyernek hangsúlyt, csupán a rétorikai túlzások eredményeképpen kerekednek a babonáság fölé, a *De superstitione*-ban kifejtett összehasonlítás aligha Plutarchos végleges álláspontja.¹⁶² Figyelembe véve azt a szempontot is, hogy Plutarchos - ha életrajzait olvassuk - nem tartott volna elfogadhatónak egy istentagadó politikust, hadvezért, a mély, olykor már babonáságba hajló vallásosságot viszont inkább tolerálta.¹⁶³ Egy ennyire didaktikusan megírt mű alapján tehát semmiképpen sem szabad azt a végkövetkeztetést levonni, hogy Plutarchos az előbbi tartja követendőnek az utóbbi ellenében. Sokkal inkább az állapítható meg, hogy mindkettőtől egyaránt távolságot tartva juthatunk el a vallásosság helyes formájához.

1.4. Δεισιδαιμονία és társadalom

A δεισιδαιμονία társadalmi vonatkozásai fontos szerepet játszanak a *De superstitione*-ban. Plutarchos szerint a δεισιδαίμων megalázó viselkedésével kizárja magát a polispolgárok ünneplő tömegéből, hiszen a hivatalos állami kultuszokon nem képes fölszabadultan részt venni (169 d), az istenszobrok előtt szégyentelen módon ül a földön (αισχράς προκαθίσεις), besározza magát és fetreng a sárban (πηλώσεις καταβορβορώσεις), istentiszteletében pedig minden határon túlmegy (ἀλλοκότους προσκυνήσεις - 166 a). Társadalmilag tehát nem elfogadható, mondhatni deviáns az a viselkedés, amely a babonás ember sajátja, hiszen az sérti az ősi vallásosság és az atyáktól örökölt vallási szokások rendszerét (166 b).

Kérdéses, hogy Plutarchos álláspontja mennyire volt a társadalom szélesebb köreiben elterjedt gondolat. Plutarchos számára a művében vázolt δεισιδαιμονία-fogalom filozófiai konstrukció, amely eszközként funkcionál, hogy a helyes vallásos érzületet (εὐσέβεια) az

¹⁶¹ Wytttenbach 1810, 994.

¹⁶² Moellering 1963, 111.

¹⁶³ Vö. *Nikias-Crassus comp.* 5; ill. Wardman 1971, 93.

aristotelési erény definíció értelmében két szélsőség, túlzás és hiány közé helyezhesse (171 f). A nemes filozófiai cél azonban aligha érdekelte azokat a polispolgárokat, akik rendszeresen részt vettek a közösség ünnepein, vagy szűk családi körben áldoztak házi isteneiknek. A plutarchosi írás alapján fölvehető, hogy az az egyén, aki talán nem vallotta Plutarchos koncepcióját az istenek igazi természetéről és az εὐσεβεια jelentőségéről, az a δεισιδαίμων életét, tetteit, vallásos aggályait, szorongásait, egyszóval a túlzott vallásosságot, a sajátjától különbözőt, a „másságot” ugyanúgy elháríthatta magától.¹⁶⁴

A bevezetőben utaltunk Jahoda koncepciójára, aki úgy vélte, hogy a babonát sok esetben „furkósbotként” használhatjuk ellenfeleinkkel szemben: akár a társadalmon belül, akár más kultúrával, kulturális jelenséggel szemben jól használható eszköz, hogy azt, amit másnak gondolunk, amit nem értünk, elítéljük. A társadalmi deviancia vizsgálata ugyan modern diszciplína, azonban úgy vélem, hogy egy modern elmélet segítheti a vizsgálatot, amelyet a plutarchosi δεισιδαιμονία jobb megértése végett folytatunk.

1.4.1. Δεισιδαιμονία és deviancia

A deviancia fogalmának társadalmi vonatkozásait sokan sokhelyütt tárgyalták. Ha a babonás ember, a δεισιδαίμων viselkedését ezen szociológiai terminus szempontjából akarjuk elemezni, nem árt, ha magát a deviancia fogalmát is meghatározzuk a rendelkezésünkre álló szociológiai irodalom alapján. Deviánsnak tekinthető az a viselkedés, amely eltér a társadalmilag elfogadottól, egy közösség által szentesített normarendszertől.¹⁶⁵ Deviáns az ember, aki nem olyan, mint mi, más, legyen szó akár pozitív, akár negatív eltérésről, hiszen a deviancia valakinek éppen a túlzott tehetségében, kiválóságában is testet ölthet.

A devianciát a társadalom hozza létre azáltal, hogy kategóriákat állít föl, és az egyes embereket, jelenségeket, viselkedési formákat ezekbe rendezi, fölosztja, amit pedig kihagy, vagy nem tud belehelyezni egyik kategóriarendszerbe sem, azt az eltérő, elhajló, magányos, azaz deviáns (vö. a *devius* alapjelentésével) jelzővel illeti. A norma mint a bizonyos helyzetekre vonatkozó szabályok, értékek útmutató kategóriarendszere az egyének viselkedését és egymás közötti kapcsolatait szabályozza, egy adott közösség (esetünkben a polis) kohézióját erősíti, védelmezi és fönntartja.¹⁶⁶ A normák egy adott

¹⁶⁴ Vö. Parker 1983, 211; Edmonds 2013, 227.

¹⁶⁵ Matza 2010, 10-14; a római vallás és a deviancia összefüggéséhez ld. Rüpké 2011 *passim*.

¹⁶⁶ Clinard - Meier 2010, 6-16 (további bibliográfiával).

szociális csoport, közösség alkotásai, amelyek bizonyos helyzetekre meghatározott viselkedési módokat, cselekvési gesztusokat jelölnek.¹⁶⁷ A deviáns egyén kívül áll a közösségen, hiszen azok, akik ezeket a normákat hozzák, kívülállónak tekintenek rá; de ugyanígy, a deviáns személy sem ismeri el az őt kiközösítő társadalmi csoport normaalkotó jogosultságát, ezért ő tekinti a közösség tagjait kívülállónak, saját magát pedig a helyes viselkedés képviselőjének.

Az eltérés olyan viselkedésformát jelöl, amelyről azt feltételezik, hogy a társadalom, vagy egy társadalmi csoport által elfogadott, szentesített és követett normát sérti. Az eltérő cselekvésforma, viselkedésmód a kötelező és elfogadott standarddal áll szemben, lehet tiltott (pl. a bűnözés), ugyanakkor lehet illetlen, etikátlan, erkölcstelen, vagy egyszerűen beteg.¹⁶⁸ A babonának a betegséggel történő megfeleltetése egyébként mind a *De superstitione* lapjain, mind az antik *superstitio/δεισιδαιμονία*-bírálatban helyet kap, jóllehet ezt az értelmezési keretet Plutarchos részben a sztoikus filozófia segítségével dolgozza ki (vö. 1.2; 3.2).

Ha a *δεισιδαιμονία* jelenségét kizárólag a polis egynemű vallásosságáról kifejtett, mára már továbbgondolt nézetek keresztmetszetében vizsgáljuk, akkor azt lehetne mondani - amennyire a *δεισιδαίμων* vallásos mentalitásának a kritikája, és e kritika társadalmi vonatkozásai ezt láttatni engedik -, hogy a tradicionális hitnek van egy, a közösség által szentesített normája, amelyet a *δεισιδαίμων* túlzó, kényszeredett viselkedésével állandóan átlép.¹⁶⁹ A társadalmi konvenció, norma, a megfelelő vallásosság eszményének hangoztatása esetünkben egy filozófus érdekeit szolgálja. Egy adott rituális aktus babonaként történő definiálása ilyen módon egy adott közösség, csoport elhatárolásának is az eszköze, amelynek során a filozófus a saját pozícióját megerősíti, míg annak, ill. azoknak a helyzetét, aki(k) nem tagja(i) az általa pozitívan leírt csoportnak, marginalizálja, megbélyegzi és a közösségen kívülre helyezi.¹⁷⁰ Az ítékezés joga az ő kezében van, aki identitást épít, határokat húz, ítélezik és védelmezi a közösséget.

¹⁶⁷ Becker 1966, 1-18.

¹⁶⁸ Rüpe 2011, 5.

¹⁶⁹ Az athéni *ἀσέβεια*-perek is azt a gondolatot erősítik meg, hogy van valamiféle társadalmilag elfogadott normatív erővel bíró értékrend, amelyet a közösség tagjai elfogadnak és szem előtt tartanak. A perek a közösség tagjainak jelzik, hogy a polison belül egy közösségi intézmény, azaz maga a vallás sérült. A polis elutasítja az anomáliákat, és jelzi, hogy mint egyedüli jogosultságot élvező jogi személyiség meghatározhatja, irányíthatja és fenntarthatja a vallás rendszerét. A kérdés persze nem ennyire egyoldalú: a *δεισιδαιμονία*-t is mint a polis-vallásosságán belül megjelenő marginális, de igenis létező jelenséget kell vizsgálni (ld. alább). Vö. Eidinow 2011, 34.

¹⁷⁰ Vö. Anderson 1983; Gordon 2008, 75-76. Az elit neveltetése, műveltsége, hatalma révén igyekszik kézben tartani a vallási kulcspozíciókat, és ilyen módon gyakorol fennhatóságot a kultikus gyakorlatban megjelenő újításokkal, újszerű áramlatokkal szemben. Vö. North 2010, 40.

A társadalmi elit ugyanígy konstruál egy vallásos normarendszert, amelyet a közösség minden tagja magára nézve köteles elfogadni, aszerint cselekedni, és azt nem áthágni (jóllehet az elit sem tekinthető vallásilag egységes csoportnak; vö. 0.2; ill. ld. alább). Ez szükséges, hogy az emberi-isteni szféra viszonyában béke, harmónia uralkodjon, amely a közösség jólétét is biztosítja. Ez a gondolat adja az εὐσεβεια fogalmának oly széles jelentéskörét is, hiszen az a helyes isteni-emberi kapcsolat mellett a szülőkkel és a közösséggel szembeni helyes attitűdöt is kifejezheti. A szó ilyen módon a legkülönfélébb, e viszonyrendszerekhez kötődő rituális aktusokat magába sűríti. A fogalom ellentéte, az ἀσεβεια szintén társadalmilag értelmezendő, hiszen ahhoz a vallási élet hangsúlyosan negatív aspektusai köthetők, ú.m. templomrablás, istentelen beszéd, az istenek nem megfelelő módon való tisztelete, új tanítások az istenekről, idegen istenek tisztelete, amelyekben egyértelműen a közösség érdekelt.¹⁷¹

Aki vét a fennálló normák ellen és az istenekben irracionális módon hisz, retteg tőlük, a csodajeleket túlzó módon magyarázza, az nem lehet tagja a közösségnek - véli Plutarchos. Ilyen módon a vallás, mint a közösségi kohézió letéteményese, a deviáns viselkedésformákat, mentalitásjegyeket elutasítja, megbélyegzi és a közösségen kívülre helyezi.¹⁷² Az ősi tradícióknak való megfelelés, a τὰ πάτρια figyelembevétele viszont a közösség szimbolikus egységét erősíti meg és a közösségben való részvételt segíti elő.¹⁷³ A polisközösség vallásos értékrendje olyan esetekben válik láthatóvá, amikor bizonyos egyének idegen isteneket, kultuszokat próbálnak meghonosítani és a magát veszélyben érző rituális közösség erre reagál, rosszallás, tiltás, bírósági tárgyalás (ld. az ἀσεβεια-pereket) és ítélet formájában.¹⁷⁴

A δεισιδαίμων a maga kényszeres cselekvéseivel természetesen nem veszélyezteti a főnálló (vallásos) rendet, mentalitása, értékrendje, szokásai révén mégis a közösségen kívülre kerül. Az elkülönülés tehát éppen fordított irányú, mint az ἀσεβής vagy a

¹⁷¹ Az εὐσεβεια fogalmának illetén értelmezéséhez ld. Mikalson 2010, 140-207. Vö. Graf 1995, 105. A latin *superstitio*-fogalom és a társadalmi elit által meghatározott polis-vallásosság összefüggéséhez ld. Woolf 1997, 74-75; Gordon 2008.

¹⁷² Platón *Törvények* 854 d; 909 a; vö. Mikalson 2010, 175. Ehhez ld. még: Zaidman - Pantel 1992, 13-14; Rüpke 2011, 10.

¹⁷³ Vö. a *De sup.* 166 c-ben olvasható „πάτριον ἄξιωμα τῆς εὐσεβείας” megfogalmazással. Erről ld. alább. A τὰ πάτρια normarendszer a szociológiai értelmezés szerint a relatív deviancia értelmében magyarázható, azaz egy univerzális, általános, az egész társadalomra kiterjedő érvényességű norma helyett egy adott társadalmi csoport által létrehozott szabályoknak való megfelelést takarja. A relatív és normatív deviancia elképzelésekhez ld. Clinard-Meier 2010, 6.

¹⁷⁴ Vö. Platón *Szókratész védőbeszéde* 24 c - „Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινὰ.” Ld. még Diog. Laert. 2,40; Xen. *Mem.* 1,1,1. Ugyanez az érv merül föl Ninos esetében is, akit halálra ítélték, mert idegen istenek tiszteletét terjesztette, embereket idegen istenek kultuszába avatott. Ehhez ld. Josephus *Apión ellen* 2,267. Az ἀσεβεια kérdésköréhez ld. Versnel 1990, 123-131 további szakirodalommal, ill. Kippenberg 1997, 157-159.

társadalmi értelemben vett deviáns esetében, akit a közösség zár ki, bélyegez meg; a δεισιδαίμων-t megveti, lenézi, kineveti, de kollektíven nem helyezi a polis a rituális közösségen kívülre.¹⁷⁵ A δεισιδαίμων alakja az antik vallásban tehát nincs kriminalizálva, viselkedése, tettei bár a vallásilag eltérőt, a deviánsat képviselik, a vallási eltérés (ἄσεβεια, ἄθεότης stb.) egyéb módozataival szemben nem jelentenek társadalmi veszélyt.¹⁷⁶

1.4.2. Δεισιδαιμονία és a polis ünnepei

A vallásnak mint a polis egységét megtestesítő társadalmi erőnek az egyik legszembetűnőbb megvalósulását az egyes ünnepek adták, amelyeken a társadalom egésze, vagy döntő része képviseltette magát.¹⁷⁷ A társadalom ilyenkor adott számot a közösen elfogadott és elsajátított rituális tudásanyagáról, értékrendszerről, amely az egyes polgárok közösségi életét szabályozta. A közös áldozat az ünnepi kalendárium részét képezte, jól illeszkedve a polis szakrális topográfiájába. Az ünnep során a város színpaddá változik, ahol mindenki egy nagy, közös színdarab szereplőjévé lesz: az ünnepeken illetékes személyek (ἄγορανόμος, ἄγωνοθέτης, ἱερεύς) az utak, hidak rendbehozataláért felelnek, amerre az ünnepi fölvonulás halad,¹⁷⁸ új kultikus helyszíneket, oltárokat állítanak,¹⁷⁹ a szentélyeket és már fönnálló oltárokat megtisztítják, megkoszorúzzák, vagy egyéb módon díszítik föl. A munka szünetel, a szolgák pihennek, a polgárok ünnepi öltözékben koszorúágakat hordoznak, miközben különleges ételeket fogyasztanak.¹⁸⁰

¹⁷⁵ Ebből a szempontból a δεισιδαίμων, a maga nem norma szerinti vallásos mentalitásával nem említhető egy kalap alatt azokkal a vallásos csoportokkal, irányzatokkal (bakchikus kultuszok, orphizmus, Mithrás-követők, keresztyének), akikről a polis azt föltételezi, hogy a szociális rend megbontásában érdekeltek. Vö. Woolf 1997, 73.

¹⁷⁶ Vö. Rüpke 2011, 15.

¹⁷⁷ A témában ld. további bibliográfiával Chaniotis alapos összefoglalását a hellénisztikus ünnepek jelentőségéről: Chaniotis 1995b, 147-172; ld. még Gordon 2008, 86. A vallásnak a polis strukturájába való beágyazottsága, az ún. polis-vallásosságnak a léte a görög vallás természetét érintő, utóbbi évtizedben folytatott kutatások révén némileg más színben mutatkozik előttünk. A gondolat, hogy a vallás a polis szimbolikus közösségének a kivételése, amely közös jel- és értékrendszer révén morális egységet hoz létre (azaz az egyes rituális aktusok a polis kollektív reprezentációjának a termékei) erősen durkheimi színezetű. A kérdéskör kritikai megközelítését adja Kindt 2009. Alább részletesen kitérek a polis vallásosságának és a tradicionálistól eltérő rituális aktusoknak (pl. δεισιδαιμονία) a problematikájára.

¹⁷⁸ IG II² 380 (Athén, Kr.e. 321/320, Zeus Sótér és Dionysos tiszteletére) - „ἐπιμεληθῆναι τοὺς ἀγορανόμους τῶν ὁδῶν τῶν πλατειῶ[ν], ἧ ἢ πομπὴ πορεύεται τῷ Διὶ τῷ Σωτῆ[ρι καὶ] τῷ Διονύσῳ, ὅπως ἂν ὁμαλισθῶσιν καὶ κατασ[κ]ευσασθῶσιν ὡς βέλτιστα”; IG II² 1191 = Ditt. Syll.³ 1048 (Eleusis, Kr.e. 321/320) - „[κ]αὶ ὁ[π]ω[ς] τ[ᾶ] ἱερὰ ἀσφαλῶς καὶ καλῶ[ς] π[ο]ρε[ύ]ηται[ι] καὶ ἡ πανήγυρι[ς] τῶν] εἰ[σα]φι[κ]νο[υ]μένων [Ἑ]λλήν[ων Ἑλευ]σ[τ]ινάδε καὶ εἰς τὸ ἱερόν, [καὶ] οἱ τὸ προάστιον οἰκοῦν[τ]ε[ι]ς καὶ] οἱ γεω[ρ]γοὶ σώζονται, γέ[φυρα]ν [λ]ιθ[ι]νήν κατασκευάζει”

¹⁷⁹ LSCG 33, ill. 159 (Kr.e. 2. sz, ill. Smyrna 1. sz).

¹⁸⁰ Chaniotis 1995b, 148.

Plutarchos valami nagyon hasonlót állít a *De superstitione*-ban, amikor arról beszél, hogy az ünnepeket, templomi lakomákat az emberi élet egyik legcsodálatosabb részének kell tekinteni (169 d); nem véletlenül idézi Sophoklés *Oidipus királyát*: „A város tömjén illatával árad és szent ének s hangos jajgatások öntik el.” A δεισιδαίμων egy ilyen közegben képtelen magát jól érezni, képtelen eggyé válni az ünneplő tömeggel, hiszen szorongása, túlzásai megakadályozzák a felszabadult ünneplésben, a Sophoklés által említett jajgatás Plutarchos szerint éppen a δεισιδαίμων-é.

Az ünnep révén eszközölhető ki az istenek jóindulata a polis számára, ez a polis jólétének elengedhetetlen alkateleme. A polispolgár feladata pedig az ünnepen való megfelelő részvétel, magatartás, hiszen ez adja meg helyét a társadalomban, azaz az egyén az istenség ünnepén egyúttal önmagát is reprezentálja, mind a közösséggel, mind az istenekkel szemben.¹⁸¹ Az ünneplő emberek fölvonulása nem rendezetlen tömeg, hanem szigorú elvek mentén szervezett csoportokból tevődik össze, a polgárok phylék, az ifjak életkori osztályok (παῖδες, ἔφηβοι, νέοι) szerint vonulnak, az ünnepi menet ilyen módon a polis tükörcképévé válik: a közösség az egységet, a harmóniát és az összetartozás-tudatot képviseli.¹⁸² Az ünneplő tömeg mint a polis szimbolikus megjelenése számára minden olyan törekvés, amely ezt az egységet bontja meg, ássa alá - akár úgy, amint azt az istentagadó ember (ἄθεος) teszi Plutarchosnál, aki kritizálja, kigúnyolja a szertartásokat, akár úgy, ahogy azt a δεισιδαίμων esetében olvassuk, aki „reszkető hangon imádkozik és remegő kézzel égeti a tömjént” (169 d) - elítélendő. S ha ehhez még azt is hozzávesszük, hogy az ünnepek esetében mindezek - egység, harmónia, összetartozás - felül a polis gazdagsága, szépsége, külsődleges reprezentációja is hangsúlyt nyer, az ettől való eltérés, deviancia még kirívóbb színben tűnik föl.¹⁸³

¹⁸¹ Vö. LSAM 31 - „οὕτω γὰρ ἐπὶ ἄμεινον τῆς θεοῦ τιμωμένης ἢ πόλις ἡμῶν ἐνδοξότερα τε καὶ εὐδαιμονεστέρα εἰς τὸν ἅπαντα διαμενεῖ χρόνον” Graf 1995, 105-106.

¹⁸² Chaniotis 1995b, 161. Az ünnepi menet megrendezettségeről és szabályozottságáról, a résztvevők és a fölvonuláson körbehordozott tárgyak szigorú sorrendjéről tudósít az ephesosi Xenophón a helyi Artemis-ünnepen: *Eph.* 1,2 - „ἔδει δὲ πομπεῦειν πάσας τὰς ἐπιχωρίους παρθένους κεκοσμημένας πολυτελῶς καὶ τοὺς ἐφήβους, ὅσοι τὴν αὐτὴν ἡλικίαν εἶχον τῷ Ἀβροκόμῃ. (...) Πολὸν δὲ πλῆθος ἐπὶ τὴν θέαν, πολὺ μὲν ἐγχώριον, πολὺ δὲ ξενικόν· καὶ γὰρ ἔθος ἦν ἐκεῖνη τῇ πανηγύρει καὶ νυμφίους ταῖς παρθένοις εὐρίσκεσθαι καὶ γυναῖκας τοῖς ἐφήβοις. Παρήεσαν δὲ κατὰ στίχον οἱ πομπεῦοντες· πρῶτα μὲν τὰ ἱερά καὶ δᾶδες καὶ κανᾶ καὶ θυμιάματα· ἐπὶ τούτοις ἵπποι καὶ κύνες καὶ σκεύη κυνηγετικά ὧν <τὰ μὲν> πολεμικά, τὰ δὲ πλεῖστα εἰρηνικά.”

¹⁸³ Az egyes ünnepeknek a lehető legszebb módon történő megülése, amely kétségtelenül a város dicsőségét szolgálja, gyakran megfogalmazást nyer hellénisztikus kori *lex sacra*-kon. Ehhez ld.: IG XII,9,194 = LSCG 93 (Kr.e. 4/3. sz. Eretria) - „συμπ[ένπειν δὲ καὶ τοὺς ἰ]ππεῖς τὴμ πομπὴν ἐν ἐσθῆτι ποικίλ[η]ι, ὄπ[ω]ς ἂν ὡς καλλίστη] ἢ θυσία καὶ ἡ πομπὴ γίνηται τῶι Ἀσκληπιῶ[ι]” IG XII, 9,189 = LSCG 92 (Eretria, Kr.e. 340 kr.) - „ὄπωρ ἂν τὰ Ἀρτεμίρια ὡς κάλλιστα ἄγωμεν καὶ θύωμεν ὡς πλεῖστοι, ἔδοξεν τεῖ βουλευῖ καὶ τοῖ δήμοι” Insc. Cos 89 = LSCG 163 = IG XII. 4.1.330 (Kós, Kr.e. 1. sz) - „ὄπως δὲ καὶ ἡ πομπὴ τῶ θεῶ ἐπιφανέστερον

A vallás és a polisok kapcsolatának, elválaszthatatlanságuknak a fontossága kapcsán Plutarchos más helyütt talán még egyértelműbben fogalmaz: az *Adversus Colotem c.* antiepikureista művében úgy véli, hogy „utazásaid során olyan városokra bukkanhatsz, amelyek a falakat, a betűket, a királyokat, a házakat, vagy a vagyont nélkülözik, vagy éppen olyanokra, amelyek a pénzt szükségtelennek tartják, esetleg amelyek nem ismerik a színházakat és a gymnasionokat. De olyan várost, amelyben nincsenek szentélyek és istenek, és amely nem él az imákkal, esküvésekkel, jóslatokkal, áldást hozó vagy bajelhárító áldozatokkal, olyanokat a szemlélődő ember aligha láthat, és később sem fog ilyeneket ismerni. Úgy gondolom, hogy egy város inkább létezhet alap nélkül, minthogy egy államot, amelyet megfosztottak az istenekről alkotott véleményétől, megalapítsanak, vagy ha megalapítottak, akkor meg is őrizzék azt.”¹⁸⁴

A fentiekben vázolt gondolat az ünnepek, a helyes vallásos érzület és a polis jóléte közötti összefüggésről egy Kr.e. 129/128-ra datálható athéni feliraton nyeri el legtömörebb megfogalmazását, amely a Thargélia ünnep lokálpatrióta szempontokat figyelembe vevő újraszervezéséről tudósít: „(...) az athéni nép ősi szokása, amelyet eleink hagyományoztak ránk, hogy a legtöbbre becsüljük az istenekkel szemben tanúsított helyes magatartást (...).”¹⁸⁵ Egy ilyen közegben kellene a δεισιδαίμων-nak fölszabadultan és megfelelő módon viselkednie, hogy részévé váljon annak az ősoktól hagyományozott vallásosságnak, amelyet Plutarchos πάτριον ἀξίωμα τῆς εὐσεβείας-nak nevez. A babonás ember azonban vét ez ellen (παρανομεῖν), hiszen „különös nevekkel és barbár kifejezésekkel szégyeníti” meg a vallásosság isteni és egyúttal atyáktól hagyományozott formáját, ahelyett, hogy helyes és egyenes szájtartással fohászokodna hozzájuk (166 b). Minthogy a görög vallásnak nincs szisztematikus dogmatikája, a vallási tevékenységet sokkal inkább az ősök tradíciója, bizonyos papi csoportok által nemzedékről-nemzedékre hagyományozott kultikus gyakorlatok (τὰ πάτρια, τὰ νομιζόμενα, τὰ - προγονικὰ - νόμια) határozzák meg, ezért a

συντε[λ]ῆται, τοὶ χειροτονούμενοι ὑπὸ τοῦ δάμου κιθαρισταὶ ἀγόντω τὸς παῖδας κιθαρίζοντας τὸ σπονδεῖ[ον καθ]ότι καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων πο[μ][π]ᾶν ποιεῦ[ντι καὶ κιθαρί]ζοντες (...).”

¹⁸⁴ *Adv. Col.* 1125 e - „εὐροις δ' ἂν ἐπιὼν πόλεις ἀτειχίστους, ἀγραμμάτους, ἀβασιλεύτους, ἀοίκους, ἀχρημάτους, νομίσματος μὴ δεομένας, ἀπειρους θεάτρων καὶ γυμνασίων· ἀνιέρου δὲ πόλεως καὶ ἀθέου, μὴ χρωμένης εὐχαῖς μηδ' ὄρκους μηδὲ μαντείας μηδὲ θυσίας ἐπ' ἀγαθοῖς μηδ' ἀποτροπαῖς κακῶν οὐδεὶς ἐστὶν οὐδ' ἐστὶν γεγὼνὼς θεατῆς· ἀλλὰ πόλις ἂν μοι δοκεῖ μᾶλλον ἐδάφους χωρὶς ἢ πολιτεία τῆς περὶ θεῶν δόξης ὑφαιρεθείσης παντάπασι σύστασιν λαβεῖν ἢ λαβοῦσα τηρῆσαι.” Vö. Cic. *De nat. deor.* 1,2,4.

¹⁸⁵ SEG 21,469 C = LSS 14 - „ἐπειδὴ πάτριόν [ἐ]στ[ιν καὶ ἔ]θος τῶι δήμωι τῶι Ἀθηναίων καὶ ὑπὸ τῶν προγόνων π[α]ραδε[δ]ομένον περὶ πλείστου ποιεῖσθαι τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς [εὐσέβειαν].” Vö. Chaniotis 1995, 153-154, ill. u.ö. 2012, 211.

közösség tagjai ezeknek kellett, hogy megfeleljenek; az ettől való eltérés pedig adott esetben kizárást, elutasítást, megbélyegzést vont maga után.¹⁸⁶

1.4.3. Δεισιδαιμονία és polis-vallásosság

A vallásnak bizonyos részei kétségtelenül közösségi szentesítés alá esnek. Amikor Platón a *Törvények*ben tiltani akarja a magánjellegű vallásgyakorlatot, teszi mindezt azzal a megokolással, hogy a magánkultuszban az egyén olyan rituális praktikákat követ, amellyel más embereknek lehet kárt okozni.¹⁸⁷ Ezt viszont ideális államában igyekeznek elkerülni, és ilyen módon a vallást a közösség kizárólagos védelme, befolyása alá helyezni, tudva azt, hogy a magánjellegű kultuszok mindig jóval nyitottabbak az újításra.¹⁸⁸ Platón szerint az istenekkel való érintkezésnek vannak törvényes és törvényellenes formái: törvényellenes, ha valakinek otthon van szentélye (vö. a theophrastosi δεισιδαίμων-nal, aki otthonában alapít szentélyt), vagy ha bajelhárító célzattal szabad ég alatt oltárokat alapít, ellenben megengedett, ha valaki a papokkal, tehát a közösség képviselőivel együtt akar imádkozni. Az isteneket tehát minden körülmények között kultikus tiszteletben kell részesíteni, azonban a magánkultusz vadhajításai ellen föl kell lépni, magánkezdeményezés csak közösségi jóváhagyással valósulhat meg.¹⁸⁹

Hasonló gondolat, a magánjellegű vallásos aktusok korlátozása, a közösségi szentesítést nélkülöző rituális cselekmények tiltása számos *lex sacra* rendelkezéseinek a részét képezte. Közösségi engedély nélkül szentélykörzeten belül nem lehet oltárt állítani - olvassuk egy Kr. e. 422 és 418 közé datálható athéni feliraton;¹⁹⁰ egy, a Thesmophoreionnal kapcsolatos peiraieusi felirat szerint a pap jelenléte és jóváhagyó figyelme nélkül nem lehetett belépni a

¹⁸⁶ Aristoph. *Acharnaibeliak* 1000; Eurip. *Bakch.* 200-203; Isokr. *Areopag.* 30; Athénaios 297 d = Agatharchidés FGrHist 86 F 5; Cassius Dio 52,36; Porph. *De abs.* 4,22. Hasonló gondolat már Hésiodosnál is megjelenik: fr. 322. - „ὥς κε πόλις ῥέζησι, νόμος δ' ἀρχαῖος ἄριστος.” Vö. Versnel 1990, 130-131; Chaniotis 1997, 143-144; Heinrichs 1998, 34; Kindt 2009, 12. Plutarchos konzervatív vallásfelfogásához ld. még Erbse 1952, 303.

¹⁸⁷ Platón *Törvények* 909 d - 910 d; vö.: 933 d-e - νόμος περὶ φαρμακείας. Cicero ugyanezt a platóni gondolatot veszi át, amely a görög τὰ πάτρια koncepcióhoz is kapcsolódik. Ld. *De legibus* 2,8,19 - „Separatim nemo habessit deos neve novos neve advenas nisi publice adscitos; privatim colunto quos rite a patribus acceperint.” Vö. Versnel 2011, 133-134.

¹⁸⁸ Vö.: Woolf 1997, 79.

¹⁸⁹ Graf 1995, 112.

¹⁹⁰ IG I² 76 = IG I³ 78a = LSCG 5 - „καὶ τὸ λοιπὸν μὲ ἐνδιδρῦσθαι βομὸς ἐν τοῖ Πελαργικοῖ ἄνευ τῆς βολῆς καὶ τοῦ δέμου, μεδὲ τὸς λίθος τέμνειν ἐκ τοῦ [Π]ελαργικοῦ, μεδὲ γέν ἐχσάγεν μεδὲ λίθος. ἐὰν δὲ τις παραβαίνει [vac] τῶν οὐτον τι, ἀποτινέτο πεντακοσίας δραχμῶν, ἐσαγγελλέτο δὲ ἡ[ο] βασιλεὺς ἐς τὸν βολῆν.” Vö. Luru 2005, 36.

megaronba, nem lehetett tisztítószerartást végezni, vagy az oltárt megközelíteni.¹⁹¹ Más *lex sacra*-k az egyénnek fogalmazzák meg tisztasági előírásokat a szentélybe való belépés előtt: ezeket a rendelkezéseket szintén a közösségi szentesítés termékeinek kell tekintenünk. Egy Kr.e. 3. századi délosi felirat szerint Apollónios, Sarapis papja engedély nélkül építtetett szentélyt az istenség számára, ezzel a közösség rosszállását váltotta ki, amely ἄσέβεια-eljárást kezdeményezett ellene idegen istenek kultuszának meghonosításáért.¹⁹² Kr.e. 153-ban tyrosi kereskedők a Délos fölött fennhatóságot gyakorló Athénba követséget küldenek, hogy engedélyezzék egy Héraklés-szentély fölépítését.¹⁹³

A fenti példák alapján látható, hogy egyrészt a polis mindig törekszik arra, hogy az összes πολῖται a közös rituálék elvégzésében az előírt módon vegyen részt, másrészt, hogy rituális cselekvés és vallási innováció csak közösségi jóváhagyással mehet végbe, azaz a közösség vagy a közösségi elit hozzájárulása kell mindenhez, amely a vallás terén játszódik.¹⁹⁴ A δεισιδαίμων nem újít, nem hoz be új isteneket, nem terjeszti idegen istenek kultuszát; csupán rituális gesztusaiban tér el a megszokottól, ezzel provokálja a plutarchosi kritikát. Személye a polisban a megtúrt kategóriát képviseli, bár nézeteinek - az isteneket zsarnoki, kegyetlen, szeszélyes lényekként lefestő gondolatoknak - nagy nyilvánosság előtt ad hangot.

Christiane Sourvinou-Inwood úgy vélte, hogy a vallás az önkifejezésnek és a struktúraalkotásnak olyan módja, amely megalapozza az emberi rendet, valamint viselkedési mintákat, szabályokat nyújt mind az isteni, mind az emberi szférával szemben.¹⁹⁵ A vallás tehát a polis keretébe be van ágyazva, attól nem elválasztható, nem

¹⁹¹ IG II² 1177 = LSCG 36 - „[ἐπιμελεῖσθαι — — — τὸν δήμαρχον] [μετὰ] τῆς ἱερείας τὸν [ἀειδημαρχ][οῦ]ντα τοῦ θεσμοφορίου, [ὅπως ἂν μ][ηδ]εῖς ἀφέτους ἀφιεῖ μηδὲ θιά[σο][υς] συνάγει μηδὲ ἱερὰ ἐνιδρεῦω[v][τα]ι μηδὲ καθαρμούς ποιῶσιν μηδ[ὲ] πρὸς τοὺς βωμούς μηδὲ τὸ μέγαρον προσίωσιν ἄνευ τῆς ἱερέας [ἀ]λλ' ἢ ὅταν ἡ ἑορτὴ τῶν Θεσμοφορίων καὶ πληροσίαι καὶ Καλαμαίσις καὶ τὰ Σκίρα καὶ εἴ τινα ἄλλην ἡμέραν συνέρχονται αἱ γυναῖκες κατὰ τὰ πάτρια.” A *lex sacra*knak a közösségi vallásosságban betöltött szerepéhez ld. Graf 1995, 104.

¹⁹² Totti 1985, 25-28, nr. 11.

¹⁹³ ID 1519 - „νῦν [δ' ἔτι] μᾶλλον ἐπ<η>υξημένης αὐτῆς μετὰ τῆς τῶν θεῶν εὐνοίας παρεκάλεσεν τὸ κοινὸν ἐξαποστεῖλαι πρεσβείαν πρὸς τὸν δῆμον τὸν Ἀθηναίων ὅπως δοθῆ αὐτοῖς τόπος ἐν ᾧ κατασκευάσουσιν τέμενος Ἑρακλέους τοῦ πλείστου [ἀγαθ]ῶν παραιτίου γ[ε]γονότος τοῖς ἀνθρώποις, ἀρχηγοῦ δὲ τῆς πατρίδος ὑπά[ρ]χοντος.”

¹⁹⁴ Vö. Graf 1995, 104.

¹⁹⁵ Sourvinou-Inwood 1990, 301-302 - „a way of articulating the world, of structuring chaos and making it intelligible; it is a model articulating a cosmic order guaranteed by a divine order which also (in complex ways) grounds human order, perceived to be incarnated above all in the properly ordered and pious polis, and providing certain rules and prescriptions of behaviour, especially towards the divine through cult, but also towards the human world.” Idézi Bremmer 2010, 31. Az „*embeddedness of religion*”-gondolat kritikájához ld. Nongbri 2008, 440-460.

szemléltető külön a közösség politikai-társadalmi intézményeitől.¹⁹⁶ A durkheimi színezetű definíció tömören összefoglalja azt az antik szerzők által is hangsúlyozott koncepciót, amelyet Plutarchos is láttatni akart a *De superstitione* lapjain. Mégpedig azt, hogy a vallás lényegileg a közösségi kohéziót erősítő társadalmi erő, egy adott polis (jól)létének a biztosítója, amelyben a közösség tagjainak kivétel nélkül részt kell vennie, áldoznia kell, jelen kell lennie az ünnepeken, istenekről alkotott véleményében, egész vallásos érzületében pedig nem térhet el a társadalom többi tagjának mentalitásától. Hiszen az istenek azok, akiktől mi „gazdagságot, bőséget, békét, egyetértést és legnemesebb szavainkban, cselekedeteinkben való iránymutatást kérünk” (166 e).

A δεισιδαιμων vallásossága, tettei azonban egyértelműen ellentétesek a vallásosság illetően (társadalmi) felfogásával, a δεισιδαιμων gyakorlatilag képtelen arra, hogy együttműködjön a közösség többi tagjával, képtelen arra, hogy az istenekhez helyes (εὐσεβής) módon fohászokdjon, ahogy azt a polis ünnepein embertársai jó eséllyel teszik, és hogy részt vegyen a tradicionális kultuszokban. Plutarchosnál a templom és a szentély, a hivatalos kultusz helyei ambivalens és félelmet keltő helyekké válnak (169 e). Az istenszobrok itt foglalnak helyet, amelyek a δεισιδαιμων-t alantas és visszatetszést keltő rituális aktusokra ragadtatják.¹⁹⁷ A *De superstitione*-ban ez az érv is mutatja, hogy a δεισιδαιμων a tradicionális kultuszban képtelen a közösség által előírt norma szerint részt venni.

A polis-vallás modelljében a polis mint rituális közösség minden rituális aktust, jelenséget fölügyel, jóváhagy és tilt, egyúttal közvetít a vallásos intézmények között. Ez az egynemű polis-vallásosságot feltételező modell azonban, amely tehát a vallást mint kollektív, társadalmi jelenséget tárgyalja, csak az érem egyik oldala, és további kiegészítésre szorul. A képet tovább kell árnyaljuk a polisban egyszerre meglévő, sokszor összetett, dinamikus kölcsönhatásban lévő, ugyanakkor gyakran egymásnak ellentmondó vallásos identitások és irányzatok megmutatásával. Ugyanis bizonyos vallásos jelenségek nem estek közösségi szentesítés alá, a polisban mégis jelen voltak, formáltak a mindenkori polgárok életét, jóllehet ezek forrásaink arisztokratikus beállítottsága miatt sok esetben rejtve maradnak előttünk.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Kindt 2009, 9-12.

¹⁹⁷ Rüpe 2011, 53.

¹⁹⁸ Vö. Dodds 1973, 141; Eidinow 2011, 13-14.

1.4.4. Δεισιδαιμονία mint vallásos alternatíva

A polis-vallás modellje egy lehetséges negatív értelmezési keretet jelent a δεισιδαιμονία vizsgálatakor. Ám nem járnánk el helyesen, ha csupán ennek a modellnek a keretébe illesztve vizsgálnánk a δεισιδαιμονία komplex jelenségét. A plutarchosi δεισιδαιμονία fogalmának társadalmi vetülete - a fentiek alapján - nyilvánvaló. A polis vallásosságáról az ünnepek kapcsán tett megállapításaink a probléma durkheimi (majd később sok más vallástörténész által továbbgondolt) megközelítését feltételezik, amennyiben a polis-vallás egy adott kollektívum közös jelképrendszerének, szokásainak, morális értékeinek elfogadását jelenti.¹⁹⁹ Ahogy viszont John Gould fölhívta rá a figyelmet, a görög vallás erősen „improvizatív” jellegű; minthogy dogmatika és hivatalos tanítás híján nem beszélhetünk egy zárt teológiai rendszerről, azt szerencsésebb olyan nyitott struktúráként szemlélni, ahol a tér és a lehetőség mindig adott, hogy új isteneket, kultuszokat honosítsanak meg, új és gyakran nem-görög isteni hatalmakat, erőket részesítsenek kultikus tiszteletben.²⁰⁰

Ebből a szempontból, egység, harmónia, közös (vallási) nyelvezet már kevesebb szerepet játszik, az individuum saját rituális igényei, privát módon alkalmazott vallásos cselekményei viszont előtérbe kerülhetnek. Azok a rituális aktusok, amelyek tehát nem tartoznak a polis fennhatósága alá, nem képezik le a polis szimbolikus társadalmi rendjét, régebbi álláspont szerint nem is tartoznak a vallás fogalmába. Mi ezt a koncepciót nem vehetjük figyelembe, hanem éppen hogy a mágikus praktikák, ill. a δεισιδαίμων vallásos mentalitásának a közösségen belül elfoglalt helyét kell hangsúlyozzuk, és mint az egyéni/közösségi vallásosságnak a szerves részét tárgyaljuk.²⁰¹ Ilyen módon a plutarchosi δεισιδαίμων vallásosságát szemlélve el kell gondolkodnunk viselkedésük újszerűsége,

¹⁹⁹ Durkheim 2002. A kérdéskör részletes tudománytörténeti összefoglalását adja Kindt 2012, 12-19. Ehelyütt csak Jane Allen Harrison mérvadó, a görög vallás és a társadalom összefüggését tárgyaló művére tesztek utalást (=Harrison 1912).

²⁰⁰ Gould 2001, 210, Kindt 2012, 21-22 - a polis-vallásosság monolitikus, egységes jellegét a vallástörténeti kutatások az utóbbi időszakban erősen megkérdőjelezték; helyette a vallásos diskurzusok és identitások sokféleségét hangsúlyozzák. Vö. Woolf 1997, Kindt 2009, Bremmer 2010, Eidinow 2011, Gordon 2015. Ahogy már a görög vallástörténet kiváló kutatója, Walter Burkert is egy korábbi értekezésében megfogalmazta: a polis-vallás kétségtelen és jelentős része a görög vallás egészének, de csak egy része; van ugyanis a vallási életnek olyan szegmense, ahol nincs jelen a polis (ld. Burkert 1995, 203). Egy fogalom használata (jelen esetben a polis-vallásosságáé) részben föltételezi az adott fogalom létjogosultságát, még ha nem is minden esetben alkalmazható az tökéletesen. Az alábbiakban nem elutasítani, csupán árnyalni akarom azt a képet, amely a polis-vallásosságban látta a görög vallás egyetlen és mérvadó szempont- és értékrendszerét, elleplezve ezáltal számos más, a polison belül létező vallásos irányzatot

²⁰¹ Vö. Kindt 2009, 18. A vallás mint közösségi cselekmény gondolata a frazeri (ill. a durkheimi) koncepcióra megy vissza, amelynek kritikája mára számos esetben megfogalmazódott: ld. Versnel 1991a, 177-197; Bremmer 1998, 9-32.

szokatlansága, túlzásai mellett azon is, hogy vajon azok valóban a helytelen - ahogy azt Plutarchos láttatni akarta -, vagy egy elterjedt, társadalmilag megtűrt, még ha nem is követett kategóriába tartoztak-e.

Platón nem véletlenül fogalmazott meg kritikát a mágikus praktikák, halottidézések, ártó varázslatok, és egyúttal a varázslók, vándorló papok ellen.²⁰² Ideális államában ezek ugyan tiltás alá esnek, a 4. századi Athénban azonban kétségtelenül létező jelenségek voltak, amelyekben a társadalom nagy része, státusztól függetlenül részt vehetett. A mágikus praktikák tehát részei voltak a közösség vallásos életének, annak ellenére, hogy azokat Platón negatívan szemlélte és igyekezett azt a polis-vallás rendszerén kívül helyezni.

A polis-vallásban ugyanis egyidejűleg többféle vallásos beszédmód lehetséges, amelyek egymással hol összhangban vannak és összekapcsolódnak, hol ellentétbe kerülnek: ezek a vélemények versengenek egymással, és míg a polis-vallásosság adja a τὰ πάτρια keretében testet öltő domináns beszédmódot, addig emellett elképzelhető más megközelítésmód, vélemény is.²⁰³ A polis által konstruált vallásos beszédmód leginkább a nyilvános közösségi alkalmakon, törvényszéki beszédekben, történetírók összefoglalásaiban ölt testet, amelynek során minden egyenetlenség, konfliktus, a „néphitben” megjelenő tradicionálistól eltérő elem elhallgatásra kerül, és az egységesség, harmónia jut kifejezésre. A polis vallásossága viszont egy olyan erősen képlékeny, sokoldalú intézmény (akár egy térbeli alakzat, amelynek több oldala van), amelyet bizonyos egyének, társadalmi csoportok egyidejűleg igyekeznek meghatározni, formálni.

Mára meghaladott, továbbgondolt álláspont szerint a polis a vallásgyakorlat pozitív és negatív formáit egyértelműen szétválasztotta, megkülönböztette: egy ilyen felosztásban εὐσέβεια a helyes, δεισιδαιμονία a helytelen, polispolgárhoz méltatlan rituális aktusokat jelölte volna. Ez utóbbiba tartozhattak bele a vallási jelenségek kontinuumának negatív oldalát érintő, társadalmilag nem elfogadható és kontrollálható, fenti terminussal élve deviáns cselekvési módok, mint pl. a mágia is.²⁰⁴ Ezen vallási dichotómiát egészítette ki a

²⁰² Platón *Törvények* 909 b - „ὅσοι δ' ἂν θηριώδεις γένωνται πρὸς τῷ θεοῦς μὴ νομίζουσιν ἢ ἀμελεῖς ἢ παραιτητοὺς εἶναι, καταφρονοῦντες δὲ τῶν ἀνθρώπων ψυχαγωγῶσι μὲν πολλοὺς τῶν ζώντων, τοὺς δὲ τεθνεῶτας φάσκοντες ψυχαγωγεῖν καὶ θεοῦς ὑπισχνόμενοι πείθειν, ὡς θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπιφοῖαις γοητεύοντες, ἰδιώτας τε καὶ ὅλας οἰκίας καὶ πόλεις χρημάτων χάριν ἐπιχειρῶσιν κατ' ἄκρας ἐξαιρεῖν” Vö. Graf 1995, 113-114.

²⁰³ Eidinow 2011,28-32; Gordon 2014.

²⁰⁴ Gordon 2008, 78. A mágia-vallás szembeállítás a 20. század elején terjedő antropológiai szemlélet (Frazer, Durkheim, Mauss) hozadéka, amely ezen dichotómia révén akarta megkülönböztetni a marginális, egyéni, ill. a közösségi, elfogadott, továbbá a bomlasztó, ill. egyesítő rituális aktusokat. Ehhez ld. Versnel 1991a, 177-179. Ez a szemlélet mára erősen megkérdőjeleződött a mágia és vallás összefüggését, elválaszthatatlanságát tárgyaló széleskörű kutatásoknak köszönhetően. Vö. Eidinow 2011, 21-23. A gondolat, hogy a mágia a görög polis vallásosságának negatív oldalát képviseli, mind a mai napig fölüti fejét. Robert

kérdésnek egy lehetséges és erősen kérdőjeles társadalmi vetülete is, mégpedig az, hogy az εὐσέβεια megfeleltethető-e a szellemi-politikai elitnek a rituális magatartásával, amely társadalmi csoport a τὰ πατρία generációról generációra öröklődő vallásos normarendszerének a letéteményese, szemben az egyszerű nép vallásos mentalitásával, a δεισιδαιμονία-val.²⁰⁵

A fenti fölosztás azonban a vallásos beszédmódok, az egyéni vallásos mentalitások sokfélesége révén egészen más megközelítésbe kerül (vö. 0.2). Igaz ugyan, hogy a polis bizonyos rituális aktusokat legitimál, a társadalom többsége számára követendő formaként határoz meg, a polisban mégis számos olyan személy, rituális aktus megjelenik, amelyek a többségi szentesítés kritériumának aligha felelnek meg és egyidejűleg formálják a polis-vallás összetett képét. Ilyen pl. az átoktáblák, mágikus amulettek kérdésköre, amelyek kétségtelen szerepet játszottak a polispolgárok vallási életében, és amelyek hozzáértő „szakemberek”, varázslók, vándorpapok tevékenysége révén terjedtek el. Még ha nem is tulajdonítunk kollektív társadalmi erőt ezeknek a rituális aktusoknak, eszközöknek (pl. a mágikus amuletteknek) - ahogy egyébként az ünnepek kapcsán éppen ezt a polisközösséget erősítő jelleget hangsúlyoztuk - mégis, azok a polis tagjainak életében igenis fontos szerepet játszhattak, ráadásul mások számára is láthatók voltak.²⁰⁶ A polis-vallásosság, ahogy hosszú ideig láttatni akarták, egy állandó, monolitikus, kollektív ideál képét testesítette meg. Ezzel szemben a különféle mágikus aktusok, pl. az átoktáblák használata, ólomlemezre írt megköötözések, amulettek bajelhárító hatásába vetett hit, vagy éppen a δεισιδαίμων vallásos mentalitása ezt a harmonikus ideálképet teszik dinamikusan változó, zűrzavaros egészszé, amelyben a közösségi értékrend mellett számos más, egyéni vallásos mentalitás képe rajzolódik ki előttünk.

Plutarchosnak a *De superstitione*-ban kifejtett δεισιδαιμονία-kritikája a klasszikus polis-vallás-modell jegyében fogant, az ősi, a hagyományos kultusz védelme, amely Plutarchost

Parker (2007, 116-123) szerint a mágia úgy különbözik a vallástól, mint a gyom a virágoktól. A rossz, helytelen, káros, a közösség által nem szentesített vallás mint mágia-definíció aligha állja meg a helyét a polis vallásossága kapcsán kifejtett többféle vallásos beszédmód megléte esetén. A közösség általi nem-szentesítettség gondolata akkor lenne helytálló, ha a közösség kizárólagos hatállyal valóban szentesítene egyetlen rituális normát, amelyet mindenkor követni kell. A mágia esetében erről nincs szó. Ahogy nem lehet szó a δεισιδαίμων esetében sem: bár Plutarchos bizonyos szegmenseiről elítélően beszél, ám azt korántsem lehet a társadalom többségi, általános véleményének tartanunk.

²⁰⁵ A kérdés római vallási aspektusait tárgyalja Woolf 1997, 73-75; Rüpke 2011, 13-15.

²⁰⁶ Woolf 1997, 76; Eidinow 2011, 23. Az átoktáblák esetében a közösségi jelleg azok nyelvezetében érhető tetten: ugyanaz a formuláris nyelvezet köszön vissza a táblák többségén. Másrészt az átoktáblák címzettjei gyakran a polis valamely tiszttségét töltik be: pl. pereskedő felek a törvényszéken. Vö. Eidinow 2007, 145-147; 167-173. Démosthenés és Lykurgos neve szintén szerepel átoktáblákon; vö. Bremmer 2010, 17. A görög mágikus papiruszokon található formulák gyakran emlékeztetnek a görög imaformulákra, ezzel is hangsúlyozva a mágia és a tradicionális, polis által szentesített vallásosság összefüggését. Vö. Versnel 1991a, 180; Kippenberg 1997, 156; Kindt 2009, 19.

vezeti, ennek a gondolatnak a szép összefoglalását adja.²⁰⁷ Az általa ábrázolt babonás ember éppen a polis legfontosabb közösségi és egyben vallási alkalmain nem tud részt venni úgy, ahogy az egy polispolgártól elvárható lenne. A szentélyekbe, a hivatalos állami kultusz helyszíneire, akár medvék barlangjába, kígyók odújába megy, ahol szégyentelen és illetlen rituális aktusokat hajt végre (166 a; 169 e.). A δεισιδαίμων-ban a politikai-közösségi életben megmutatkozó sikertelenségek (168 c - περί πολιτικὰς πράξεις δυσημερίαί και ἀποτεύξεις) is az isteni gonoszságot és a bosszú képzetét erősítik.

A közösség többsége által vallott értékek olyan esetekben szorulnak háttérbe, amikor az egyén nem a hivatalosan előírt kultuszban vesz részt, hanem éppen otthonában, családi körben vagy egyedül folyamodik bizonyos rituális praktikákhoz. A δεισιδαίμων annyiban különbözik ettől a modelltől, hogy ő túlzó viselkedése révén a mindennapjai részévé tett kényszeres cselekedeteit a nagy nyilvánosság előtt gyakorolja (168 d). Tetszetős lenne az a föltételezés, hogy a társadalom kevésbé művelt, rosszabb vagyoni helyzetben lévő rétegei inkább hajlanak a mágikus praktikákra, babonás gondolkodásmódra. E kijelentés aligha általánosítható a társadalom egészére, hiszen a társadalom gazdagabb része éppen, hogy inkább meg tudja engedni magának az efféle költséges mágikus praktikákat, nem véletlenül állítja Plátón, hogy a kolduló papok, szemfényvesztők gazdag embereknél háznak (*Allam* 364 b-c). Ilyen módon a δεισιδαίμων vallásossága, mint a polisban létrejövő vallásos mentalitások egyike, is független a társadalmi perifériától, annak meglétét a társadalom felsőbb szegmensében is nyomon követhetjük.²⁰⁸ (vö. 0.2).

A δεισιδαίμων tehát lehet gazdag és szegény egyaránt, nem a vagyoni helyzet a lényeges, hanem az, hogy a δεισιδαίμων mint polispolgár mely vallási értékrend szerint vesz részt a közösségi életben: elfogadja a polis vagy a filozófus elsődlegesnek láttatott véleményét és esetleg - plutarchosi értelemben véve - εὐσεβῆς módon cselekszik, vagy egy más értékrendet szem előtt tartva túlzott, kényszeres tettekkel önkéntelenül is provokálja a mindenkori filozófus kritikáját. Úgy vélem, ez a relatív megközelítésmód lehetővé teszi, hogy elkerüljük a δεισιδαιμονία - rossz, a közösség által szentesített εὐσέβεια - jó némileg tévedésre okot adó leegyszerűsítését.

²⁰⁷ Plutarchosnak a klasszikus polis fönntartására irányuló igényéhez ld. Plümacher 1987, 62-69.

²⁰⁸ A mágikus praktikák, átoktáblák, amulettek, használata áthatja a társadalmat, az nem korlátozódik kifejezetten egy-egy társadalmi rétegre, ahogy ezt a nézetet látszik erősíteni az ehelyütt is idézett Plátón-szöveghely. Ehhez ld. Theißen 1990, 229-230; Halliwell 2005; Bremmer 2010, 16-29. Vö. Van Straten 1974, 174-175. A theophrastosi δεισιδαίμων magasabb társadalmi állására már Bolkenstein (1929, 23) is utal. Lukianos szerint az Alexandros praktikáinak áldozatul esett paphlagóniaiak szintén gazdag emberek (*Alexandros* 9).

A polis tagja amikor cselekszik, valamilyen módon definiálja önmagát és a helyzetet, amelyben éppen van; hangsúlyosan igaz ez a különféle vallásos aktusokra: a *δεισιδαιμων*, amikor túlzó cselekedetekhez folyamodik, valamilyen módon definiálja önmagát és valamilyen eredményt vár a rituális cselekménytől. Ugyanez az egyén más szituációkban akár más vallásos értékrendet szem előtt tartva határozhatja meg saját magát. Ahogy tehát nem egyetlen vallásos mentalitásról beszélünk, úgy az identitások esetében is a sokféleségről, azok valóságos csokráról kell beszélünk.

A vallásos mentalitás ugyanis mindig eszköz az egyén számára, hogy egy adott szituáció végkimenetelét befolyásolja, kézben tartsa, a Harrison C. White által az identitások összefüggésében hangsúlyozott „*control régimes*” kifejezés éppen erre vonatkozik: azok tehát olyan eszközök, amelyek az egyes helyzetek „menedzselését” hivatottak biztosítani. Az egyéni beszédmód mindig feszültségben van más egyének hasonló helyzetre adott válaszaival, ez a versengés, ellentmondás tehát alapjaiban határozza meg a társadalmi együttélést, esetünkben a polison belül létrejövő vallásosság sokszínűségét, a benne résztvevő szereplők, cselekvő egyének egymáshoz való viszonyát.²⁰⁹ Ahol a polis-vallás modellje az egyneműséget és az állandóságot hangsúlyozza, ott a White által követett hálózatelmélet már az egyének közötti töréspontokat, az egymással való versengést, az adott vallásos szituációk fölötti kontroll egyéni megszerzését állítja előtérbe. A polis-vallás modelljében változás mindig egy kultusz bevezetésekor, vagy egyéb külső behatás eredményeképpen történik (pl. külső hódítás), a White-féle hálózatelmélet alapján azonban a változás egy adott közösség (vallásos) életében állandóan jelen van, annak szerves részét képezi. Kohézió, egyneműség, uniformitás helyett sokféleségről, versengésről, és szubjektív igények megjelenéséről beszélünk a közösségen belül.²¹⁰

Az egyéni identitás tehát szituációfüggő, amely különféle tapasztalataink révén, más egyénekekkel, csoportokkal, a társadalmi háló más-más szegmenseivel történő interakció révén változhat, formálódhat. Ez dinamizmust, állandó változást föltételez, az egyén állandóan saját (vallásos) identitásának a meghatározásában érdekelt: ilyen a görög polis vallásossága, amelyben különféle egyének, csoportok, eltérő vallásos mentalitások és

²⁰⁹ Vö.: Kindt 2012, 21; Gordon 2015, 8-13; ill. White 2008, 230-231. Vö. Eidinow 2011, 15-16. White-nak a társadalmi cselekvés jelensége kapcsán kifejtett társadalomtudományos megközelítéséhez a polis-vallás összetettségét hangsúlyozó szerzők nagy előszeretettel fordulnak. White beszél az egyéni identitások egész csokráról (*bundles of identities*), hogy az egyéni motivációk, érdekek, és teljesítmények - „performanszok” sokszínűségét, összefonódását, összetettségét aláhúzza. Ehhez ld. Gordon 2015, 1-8. A polison belüli vallásos beszédmódok, és az ezek között létrejövő feszültség szép példáját nyújtja maga a *De superstitione* is, ahol a közösség egyik tagja, a *δεισιδαιμων* által szem előtt tartott értékek, ill. beszédmód ütközik egy filozófus perspektívájával (ld. alább).

²¹⁰ Eidinow 2011, 18.

vélemények egyidejűleg találhatók, és amelyben egyszerre fér meg a τὰ πάτρια domináns és a δεισιδαιμονία, jóllehet marginálisnak láttatott, de mégis létező értékrendszere.²¹¹ Vallási értelemben véve tehát „hybrid” személyisekről van szó, akik egyéni tapasztalataiknak és szükségleteiknek, ill. a hivatalos kultusz összetevőinek a kölcsönhatásában definiálják saját vallásosságukat (ld. alább).

A fenti koncepcióval mindössze annyi a célunk, hogy a mágia, vagy éppen a δεισιδαιμονία jelenségét eltávolítsuk valami sötét, tiltott vallásosság képétől, szemben a „kristálytisztá fehérségű”, vallási értelemben vett ὀρθοπραγία rendszerétől, amely a plutarchosi írásban megfogalmazást nyer. Hiszen ha a polis-vallásosságot egyetlen harmonikus egészként akarjuk láttatni, számos olyan rituális jelenség kerülheti el figyelmünket (pl. a δεισιδαίμων mágikus aktusokhoz való vonzódása), amelyek ugyancsak jelen vannak a közösség életében, csak azok mint megtűrt, egyénileg, esetleg titokban gyakorolt vallásos cselekmények kapnak helyet a polis-vallás széles palettáján. A polis tehát a rituális gyakorlatok, aktusok változatos, komplex olvasztótégelye, amelynek része a plutarchosi δεισιδαίμων alakja is.²¹²

1.5. Helyes és helytelen? - a plutarchosi perspektíva

A *De superstitione* utolsó mondatában (171 f) a következőt olvassuk: „Így menekülnek ugyanis némelyek a babona elől és így tévednek az istentagadás göröngyös, durva vidékére, átugorva a helyes istenfélelmet (εὐσέβεια), amely a kettő között helyezkedik el.” A fenti aristotelési alapokon nyugvó (a párhuzamokhoz ld. *Kommentár* 171 f - s.v. ἐν μέσῳ κειμένην τὴν εὐσέβειαν), a későbbiekben nagy utat bejáró gondolat a δεισιδαιμονία jelenségét, a δεισιδαίμων viselkedését gyakorlatilag a valláson kívül helyezi. Εὐσέβεια és δεισιδαιμονία ellentétbe kerül, s míg előbbi követendő ideálként, addig utóbbi elkerülendő rosszként áll előttünk.

Plutarchos tudathasadásos helyzetben van.²¹³ Egyfelől a platóni alapokat követve azt állítja, hogy az istenek semmi rossznak nem lehetnek az okozói, hiszen önmagukban jó és kiváló lények, akik előrelátók, gondoskodók, fenségesek, nemeslelkűek, így félni, rettegni

²¹¹ Vö. Eidinow 2011, 16.

²¹² Vö. Eidinow 2011, 27-32; Gordon 2015.

²¹³ A filozófusok és a közösségen belül a filozófiailag képzett vezető réteg ugyanazon problémával voltak kénytelenek szembesülni, mégpedig azzal, hogy a θεολογία φιλοσοφική a hagyományos istenek és a költői mitológia, a θεολογία μυθική ellen foglal állást, ám nem tagadja a polis által tiszteltetésben részesített istenek kultuszát. Platón a *Törvényekben* pl. ragaszkodik ahhoz, hogy az isteneket kultikus tiszteltetésben kell részesíteni (909 d - 910 e). Vö. Graf 1995, 106-107; 112.

sem kell tőlük (167 d-e). Ez a gondolat, amelyet a téma kutatója *Grand Optimal Illusion*-nek hívott (Martin 2004; ld. 0.1; 1.2), a Kr.e. 6-5. századtól kezdve hol inkább, hol kevésbé látható formában, de Platónt követően egyértelműen megjelenik a filozófiai-diskurzusban.²¹⁴ Ezt alkalmazza Theophrastos a babonás emberről írott jellemrajzában, erről beszél Plutarchos is a *De superstitione*-ban, és ez a gondolat határozza meg a neoplatonikus filozófiai nézeteket az elkövetkezendő időszakban. Ebből következik, hogy azok az istenalakok, akiket a polis kultikus tiszteletben részesít, nem esnek egybe az istenek azon formáival, akiket Plutarchos és a vele azonosítható φιλόσοφοι és a πολιτικοὶ ἄνδρες hangoztatnak. Plutarchos és a filozófusok istenei ugyanis jók, magasztosak, jóindulatúak, gondoskodók (167 b), és erről igyekeznek meggyőzni a δεισιδαίμων-t is, aki viszont elutasítja őket. Az isteni jóság és tévedhetetlenség perspektívájából ítélve a δεισιδαίμων vallásossága, amely tehát az isteneket kegyetlen, szeszélyes, haragos lényként kezeli, valóban negatív.²¹⁵

Másfelől viszont Plutarchos a régi vallás, a τὸ θεῖον καὶ πατριον ἄξίωμα τῆς εὐσεβείας mellett teszi le a voksát: a régi, atyáktól örökölt vallásosság a hagyományos istenek tiszteletét jelenti, amelyet Plutarchos szemmel láthatólag nem akar összeegyeztetni a platóni vallásfilozófiával, legalábbis a *De superstitione* lapjain ezt a kérdést megkerüli és nem foglalkozik vele.²¹⁶ A régi vallás szempontjából a δεισιδαίμων viselkedése szintén elítélendő: az emocionális gesztusok, az istenek kárhoztatása, az alantas, megalázó rituális aktusok, amelyek a δεισιδαίμων vallásosságát jellemzik, a régi és - Plutarchos szerint - méltóságteljes vallásban elképzelhetetlen elemek voltak. De itt talán másról is szó lehet: Plutarchos a görögségére büszke chairóneiai filozófus, aki később életrajzaiban a görög ideált vetette papírra, a történelem legnagyobbjainak életén és tettein keresztül tükröződő felvilágosult, racionális eszményt. Ez az ideál, a büszke és méltóságteljes görögség példája áll ellentétben a δεισιδαίμων félelmeivel, alantas cselekedeteivel és istenekkel szembeni bírálatával. Plutarchos kritikája tehát kettős síkon mozog: egyfelől a filozófiai-teológiai kritika szintjén, másrészt a görögségére büszke filozófus szintjén.²¹⁷

Plutarchos perspektívája egész életművében arisztokratikus és konzervatív: a vallásosság régi méltóságának a megőrzése ugyanis nemcsak a *De superstitione*-ban,

²¹⁴ Martin 2004, 226-243.

²¹⁵ Az isteni jóság gondolatát ld. még a későbbi írásokban: De def. orac. 423 d; *Non posse suaviter* 1102 e-f.

²¹⁶ Moellering 1963, 93-94. North (2010, 38) hangsúlyozza, hogy mivel az antikvitásban nem létezett a mono- és politeizmus ellentéte a fogalmak szintjén, így sok auktor nem érezte ellentmondásosnak, hogy az istenek sokaságáról beszéljen, miközben azokat más alkalommal mint egységet tárgyalják.

²¹⁷ Plutarchosnak a görög eszményekhez való ragaszkodásáról az 5. századi Theodóretos így ír: *Graec. affect. cur.* 10,5 - „Πλούταρχος ὁ Χαίρωνεὺς ἀνὴρ οὐχ Ἑβραῖος ἀλλ’ Ἕλλην καὶ τὸ γένος καὶ τὴν γλῶτταν καὶ μέντοι καὶ ταῖς Ἑλληνικαῖς δόξαις δεδουλωμένος (...).”

hanem más, későbbi műveiben is (vö. *Kommentár* 166 b - s.v. *πάτριον ἀξίωμα τῆς εὐσεβείας*) hangsúlyosan jelen van. Mértéktartás, filozófia, az ősi tradíciókhoz való ragaszkodás és annak a tudása, mi az istenekkel szembeni kötelesség: ez a négy elem jól tükrözi egy olyan mélyen vallásos ember érzületét, mint amilyen Plutarchos volt.²¹⁸ Egy olyan személyét, aki kifejezetten büszke volt arra, hogy az istenekről helyes tudással bírt,²¹⁹ aki vallotta, hogy az atyai hitnél nem lehet jobbat találni,²²⁰ és aki még elhunyt kislánya fölötti mértékletes gyászában is az ősi szokásoknak akar megfelelni, és ezért nem önt italáldozatot számára.²²¹

Ennek tükrében nem meglepő, hogy Plutarchosnak, mint a művelt elithez tartozó filozófusnak, az álláspontja szükségszerűen bizonyos vallásos mentalitásjegyek megvetéséhez, lenézéséhez vezetett. Konzervatív, a régi fönntartására irányuló igény jelenik meg pl. a chairóneiai Dionysos-ünneppel kapcsolatban a gazdagság szeretetéről írt moralizáló írásában, ahol sajnálkozását fejezi ki, hogy míg régen ez egy szerény és vidám ünnep volt, addig mostanra egy fennhéjázó és fényűző eseményé vált (*De cup. div.* 527 e). Hasonló kritika jelenik meg egy rövidke írásában, ahol az általa meglátogatott kis-ázsiai város lakóiról azt állítja, hogy azok nem azért gyűltek össze, hogy áldozzanak atyai isteneiknek (*πατρίους θεοῖς*) vagy dicsőítsék Dionysost, hanem csupán ügyes-bajos dolgaik elintézése végett (*Anim. an corp. affect.* 501 e-f). Az istenek ünnepe - ahogy erről a *De superstitione*-ban szintén olvasunk (169 d; vö. 1.4.2) - ugyanis arról kéne szóljon, hogy felüdülünk és jól érezzük magunkat (*De tranq. anim.* 477 e), de mindez az utóbbi időben megváltozott: Plutarchos tulajdonképpen az egyes ünnepek szekularizálódásáról beszél, amelyet a régi ünnepi *éthos* megtartására irányuló igény jegyében élesen bírál.

Plutarchos vallási konzervativizmusa természetesen nem újkeletű gondolat, az igen régi időkre megy vissza. A régi intézmények fönntartása, a tradicionális istenek tisztelete, a *κατὰ τὰ πάτρια* megvalósuló rituális aktus igénye mélyen benne gyökerezik a görög gondolkodásban, ennek alátámasztására egy sor szöveghelyet idézhetnénk.²²² Ezek közül is

²¹⁸ *De cupiditate divitiarum* 527 f - „ὄμοιόν γε τὸ σωφρονεῖν τὸ φιλοσοφεῖν τὸ γινώσκειν ἃ δεῖ περὶ θεῶν (...).” vö. fr. 47; ill. Oakesmith 1902, 74-77; Plut. vallási konzervativizmusához ld. még Erbse 1952, 302-303; Rives 2011, 269.

²¹⁹ *De laude ipsius* 545 a - „οὕτω δὴ καὶ πρὸς Ἀλέξανδρον ὁ Ἀριστοτέλης (fr. 664) οὐ μόνον ἔφη τοῖς πολλῶν κρατοῦσιν ἐξεῖναι μέγα φρονεῖν, ἀλλὰ καὶ τοῖς περὶ θεῶν δόξας ἀληθεῖς ἔχουσι.”

²²⁰ *Amatorius* 756 b - „ἀρκεῖ γὰρ ἡ πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις, ἧς οὐκ ἔστιν εἰπεῖν οὐδ' ἀνευρεῖν τεκμήριον ἐναργέστερον.”

²²¹ *Cons. ad uxorem* 612 a - „Τοῖς δὲ πατρίοις καὶ παλαιοῖς ἔθεσι καὶ νόμοις ἐμφαίνεται μᾶλλον ἢ περὶ τούτων ἀλήθεια. τοῖς γὰρ αὐτῶν νηπίοις ἀποθανοῦσιν οὔτε χοῶς ἐπιφέρουσιν οὔτ' ἄλλα δρῶσι περὶ αὐτὰ οἷ' εἰκὸς ὑπὲρ θανόντων ποιεῖν [τοὺς ἄλλους].”

²²² Thuk. 4,98; Aristoph. *Acharn.* 1000; Theophr. *De pietate* fr. 8; Pol. 4,20,8; Marc. Aur. *Med.* 1,16,6; Cassius Dio 3,36 stb.; vö. *Kommentár* 166 b - s.v. *πάτριον ἀξίωμα τῆς εὐσεβείας*; ill. Versnel 1990, 129-131.

kiemelkedik Isokratés *Areopagiticus*ából egy részlet, amely a plutarchosihoz igen hasonló és témánk szempontjából releváns véleményt fogalmaz meg.²²³ Az atyai intézmények fenntartása és a régi istenek tisztelete mellett az εὐσέβεια részét képezi az a gondolat is, hogy nem kell túlzottan díszes áldozatot bemutatni, vagy bármit is megváltoztatni, amit őseink hagytak ránk.

Plutarchos a korszak vallásos piacán sincs egyedül véleményével (vö. Senecával - 3.2.1.): más szerzők munkáiban is olvasunk olyan álláspontot, amely vallás és babona ellentétét és a régi vallás megtartásának szükségességét vallotta. Varro pl. a Furrinalia ünnepével kapcsolatban fogalmazza meg sajnálkozását, hogy azt a régiek körében még tartották, manapság már alig ismerik.²²⁴ Cicero a *De divinatione* zárósoraiban az álmok jósereje kapcsán a plutarchosihoz igen hasonló álláspontot fogalmaz meg (vö. *Kommentár* 165 e - s.v. οὐ σπένδεται πρὸς τὸν ὕπνον). Cicero a minden nép lelkét átható *superstitio* miatt akarja elvetni az álmok jóserejébe vetett hitet, hiszen ez úrrá lett az emberek együgyűségén, véleménye viszont nem jelent egyet a *religio* elvetésével is. A bölcsnek ugyanis kötelessége fönntartani és védelmezni az ősi szertartásokat és vallásos intézményeket.²²⁵ Ugyanez a filozofikus és konzervatív alapállás olvasható ki Cicero azon megállapításaiból, amelyeket a madárjósítás tekintélyének csökkenése miatt fogalmaz meg (*De div.* 1,23-24; 2,73-74; *De nat. deor.* 2,9), vagy amelyet a *De domo sua* kezdősoraiban állít az ősoktól hagyományozott vallási intézményekről (1,1-2). Cicero a *De legibus*ban szintén az atyai hagyományoknak való megfelelés mellett érvel a vallás terén, hangsúlyozva, hogy a régi hagyományok közül a legjobbakat kell megőrizni. Álláspontja tisztán filozófiai, amennyiben az istenekkel szemben elsőként a tiszta jellem szükségességét vallja, amelyet egy sor vallási-kultikus előírás követ.²²⁶ Cicero érvelése

²²³ Isokr. *Areop.* 30 - „ἀλλ' ἐκεῖνο μόνον ἐτήρουν, ὅπως μηδὲν μήτε τῶν πατρίων καταλύσουσιν μήτ' ἔξω τῶν νομιζομένων προσθήσουσιν. Οὐ γὰρ ἐν ταῖς πολυτελείαις ἐνόμιζον εἶναι τὴν εὐσέβειαν, ἀλλ' ἐν τῷ μηδὲν κινεῖν ὧν αὐτοῖς οἱ πρόγονοι παρέδωσαν.”

²²⁴ Varro *De lingua latina* 6,19 - „Furrinalia a Furrina, quod ei deae feriae publicae, dies is; cuius deae honos apud antiquos: nam ei sacra instituta annua et flamen attributus; nunc vix nomen notum paucis.” A római vallási konzervativizmus kérdését tárgyalja North 1976, 1-12.

²²⁵ Cic. *De div.* 2,148-149 - „Explodatur haec quoque somniorum divinatio pariter cum ceteris. Nam, ut vere loquamur, superstitio fusa per gentis oppressit omnium fere animos atque hominum imbecillitatem occupavit. Quod et in iis libris dictum est, qui sunt de natura deorum, et hac disputatione id maxime egimus. Multum enim et nobismet ipsis et nostris profuturi videbamur si eam funditus sustulisset. Nec vero (id enim diligenter intellegi volo) superstitione tollenda religio tollitur. Nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est, et esse praestantem aliquam aeternamque naturam, et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritudo mundi ordoque rerum caelestium cogit confiteri. Quam ob rem, ut religio propaganda etiam est quae est iuncta cum cognitione naturae, sic superstitionis stirpes omnes eligendae.”

²²⁶ Cic. *De leg.* 2,19-22 - „Ad divos adeunto caste, pietatem adhibento, opes amovento. Qui secus faxit, deus ipse vindex erit.' Separatim nemo habessit deos neve novos neve advenas nisi publice adscitos; privatim colunto quos rite a patribus <cultos acceperint>.' (...) 'Ex patriis ritibus optuma colunto.”

mögött is az húzódik meg, amellyel Plutarchosnál találkozunk: a tudás hiánya a leggyakoribb ok, amely vallási értelemben vett devianciához vezet.²²⁷ Ezek a megállapítások rokoníthatók Plutarchos véleményével, konzervatív álláspontjával tehát semmiképpen sem áll egyedül a korszakban (vö. 3. fejezet).

Plutarchos vallásos elképzelései és igényei a filozófus véleményét tükrözik, ezek ütköznek a társadalom más részének vallásos elképzeléseivel. Plutarchos stratégiája, ahogy sok esetben egy adott közösségen belül az elité, a meggyőzésen alapul: hogyan tudja az általa képviselt vallásos modellt a társadalom számára elfogadhatóvá és tetszetőssé tenni, hogyan tudja eladni áruját a korszak vallásos piacán?²²⁸ Plutarchos célja kettős: egyrészt az emlékezés fönntartása, a régi tradíciókhoz való ragaszkodás, a κατὰ τὰ πατρία megvalósuló vallásosság, másrészt a vallási aktusok, performanszok terén megvalósuló szépség és magasztosság esztétikai igénye vezeti. Ebbe a koncepcióba a δεισιδαιμόνων a maga mentalitásával és rituális aktaival nem fér bele. Plutarchosnak egy olyan piacon kell „eladnia” vallásos áruját - koncepciót, kultuszt, filozófiai vallásosságot - ahol az egyéni és csoportos kezdeményezések, érdekek és stratégiák versengenek egymással.

Hogy a plutarchosi perspektíva és meggyőzési stratégia mennyiben lehetett korszerű és életképes, arra intő például szolgálhat az első századi milétosi polgár Tiberius Claudius Damas esete, aki a város legtekintélyesebb polgáraként a régi, atyai vallásosság egy elemét, egy Apollón Didymaios kultuszához kötődő lakomát (εὐωχία) akar följújtani.²²⁹ Bármennyire is távolinak tűnik, Tiberius Claudius Damas példája, aki az elitbe tartozott és az elit támogatásával, a közösség istenekkel szembeni εὐσεβεια-jára apellálva igyekezett egy régi szokást följújtani, a plutarchosi állásponttal rokonítható. Akárcsak Plutarchos, Damas is római polgárjoggal rendelkezett, városában kitüntetett pozíciót élvezett, népszerűségét és kapcsolatait kihasználva számos feliratban örökítette meg az ősi tradícióhoz való kötődését és ünnepelte vallásos identitását. Környezetére ilyen módon akart hatást gyakorolni, vallásosságát mint jótéteményt és áldást mutatta a közösség számára, az azonban halálát követően mégsem tartotta fenn az általa propagált atyai vallásosság intézményét.

²²⁷ Rüpke 2011, 45.

²²⁸ Elit és közösség viszonyát a vallásosság terén, az elit stratégiáját egy vallásos intézmény népszerűsítésében és elterjesztésében a feliratos forrásokon keresztül tárgyalja Chaniotis 2003. Chaniotis az elit hármas feladatáról beszél: az emlékezés, az esztétikai szépség fönntartása és az ifjak nevelése és vallásosságuk jobbítása iránti igény egy-egy vallásos intézmény elterjesztésében elsődleges fontossággal bír. Ehhez ld. Chaniotis 2003, 189-190.

²²⁹ LSAM 53 = *I.Mil.* 6,1,134; vö. SEG 54,1201. A témában ld. Chaniotis (2004a) alapos elemzését. Vö. Goldhill 2001, 7-8; Chaniotis 2003, 179-184.

Damas a városi elit, az ún. *kosmoi*, ill. *molpoi* számára szervezett lakomát, amelyből a nép ki volt zárva, nem csak mint aktív résztvevő, hanem mint néző is. Ebből a szempontból Damas igénye erősen megkérdőjelezhető, a népé pedig érthető: miért akarná fönntartani a vallásos intézményt Damas halálát követően, ha ahhoz nem fűződik érdeke, ha azt nem érezheti magáénak? Damas személyes εὐσεβεια-jára hivatkozva, konzervatív, hagyományörző módon akar megtartani valamit a régi vallásból, nyilvánvalóan az Apollón Didymaios iránt érzett rajongás és odaadás is vezeti.²³⁰ De ennek a szándéknak nincs folytatása, mert a közösségi akarattal szembemegy és gyökértelennek bizonyul. Ahogy Plutarchos esetében is hasonló szándékot látunk a régi fönntartásra, annak folytatása adott (vallásos) körülmények között mégsem kivitelezhető (vö. *Bevezető*, ill. *3.fejezet*). Kettejük példájában egyaránt az elit és a filozófus, valamint a társadalom többségi álláspontjának és érdekeinek különbözőségéről van szó.

A plutarchosi perspektíva szerint a vallásosság helyes formájában nincs helye az isteni szférát érintő negatív elemeknek, nem képzelhető el velük szemben vád, harag, az ember nem szoronghat, retteghet ünnepeiken. Ez egy vélemény, egy nézőpont, de emellett létezhetett, léteznie kellett másféle gondolkodásmódnak is a közösségen belül, amelynek talán nagyobb volt a bázisa. A *De superstitione* alapján kijelenthetjük, hogy Plutarchosnak ismernie, látnia kellett maga körül azokat az egyéneket, akik munkájában a δεισιδαιμόνων név alatt jelennek meg, vagy teljes egészében produkálva ezeket a vallásos mentalitásjegyeket, vagy csak egy részüket fölmutatva.

A polis vallásosságának mint láttuk számos oldala, mindig változó, formálódó szempontrendszerre van.²³¹ Azaz, ha abszolút értékében nézzük a dolgokat, nincs tiltott és egyértelműen jóváhagyott vallásos mentalitás, hanem többféle vallásos irányzat, beszédmód van és ezekhez kapcsolódóan számos perspektíva, ahonnan az egyes irányzatokat, mentalitásokat meg lehet ítélni.²³² A *theologia tripertita* modelljével a perspektívák sokféleségére már Varro is utalt: egy Augustinusnál (*De civ. dei* 6,5) olvasható töredékben úgy véli, hogy különbséget kell tennünk a költői, a filozófusi és a

²³⁰ Chaniotis 2003, 183.

²³¹ Bremmer 2010, 35.

²³² Vö. Gordon 2008, 77. Az egyes auktorok arisztokratikus beállítottságára, perspektívájuk öntörvényűségére szemléletes példát nyújt a kolduló papok, szemfényvesztők, sarlatánok kapcsán a *De morbo sancto* szerzőjének és Platónnak a véleménye. Betegh szerint ezek a szerzők kifejezetten érdekeltek voltak abban, hogy az efféle mágusok tevékenységét elutasítsák, és negatív színben tüntessék föl, hiszen elméletükben, a test és a lélek tisztaságának vonatkozásában éppen velük rivalizáltak. Ehhez ld. Betegh 2013, 150.

népi perspektíva és teológia között.²³³ A költői álláspont szerint az istenek vércseppből, egymás combjából, fejéből születnek, házasságtörést követnek el és lopnak. A filozófus szerint az istenek atomokból, számokból, tűzből jönnek létre; a népi teológia viszont - a másik kettőtől kicsit eltérő szinten mozogva - az isteneknek kijáró kultuszokkal, áldozatokkal foglalkozik. Varro a három *genos* három helyszínhez is kötötte, a színházhoz, az iskolához és a *forum*hoz, azaz ez a három helyszín három különböző érvrendszerrel és beszédmóddal rendelkezik a vallásról.

Varro egy másik hármastól is beszél: szerinte ugyanis Mucius Scaevola különbséget tett a költő, a filozófus és az elit által képviselt perspektíva között, amely utóbbi nem esik egybe a nép gondolkodásmódjával.²³⁴ A varrói *theologia tripertita* gondolata Plutarchosznál is megjelenik, amikor az *Amatorius* c. írásában arról beszél, hogy az istenekről való gondolkodásban a költők mellett a törvényhozók és a filozófusok vezetik az embert (763 b-c). Mindhárman azt állítják, hogy léteznek istenek, de abban nem értenek egyet, hogy hányan vannak, mi a funkciójuk, milyen a természetük, és hogy milyen hierarchia áll fönn köztük.

A pseudo-plutarchosi *Placita philosophorum*ban is olvasunk a *theologia tripertita* gondolatáról, amennyiben a szerző ott azt állítja, hogy az istenekről való tudás háromféle módon juthat el hozzánk: a filozófusok révén a természeti, a költők révén a mesés-mitikus, az egyes polisok révén pedig a politikai vagy a törvényekre vonatkozó változat.²³⁵ Hasonló fölosztás, a vallási élet és az istenekről való gondolkodás három szinten történő elhelyezése a kortárs Dión Chrysostomos érvelésében is megjelenik (12,39-44).²³⁶ A *De superstitione*-ban csupán a filozófus és vele megegyezően a politikus álláspontja kerül szembe a δεισιδαίμων istenekképzelésével, aki az előbbieket véleményét lenézi, az isteni σεμνότης, χρηστότης, μεγαλοφροσύνη, εὐμένεια és κηδεμονία gondolatát pedig nem fogadja el (167 e).

²³³ „Deinde illud quale est, quod tria genera theologiae dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile?” Vö. Kippenberg 1997, 139-140; Rüpke 2009, különösen 76-80.

²³⁴ Aug. *De civ. dei* 4,27 - „Relatum est in litteras doctissimum pontificem Scaevolam disputasse tria genera tradita deorum: unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus civitatis. Primum genus nugatorium dicit esse, quod multa de diis fingantur indigna; secundum non congruere civitatibus, quod habeat aliqua supervacua, aliqua etiam quae obsit populis nosse.”

²³⁵ *Plac. phil.* 879 f - 880 a - „διόπερ οἱ τὸν περὶ τῶν θεῶν παραδόντες σεβασμὸν διὰ τριῶν ἐξέθηκαν ἡμῖν εἰδῶν, πρῶτον μὲν τοῦ φυσικοῦ, δεύτερον δὲ τοῦ μυθικοῦ, τρίτον δὲ τοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐκ τῶν νόμων εἰληφότος [διοικεῖσθαι]. διδάσκεται δὲ τὸ μὲν φυσικὸν ὑπὸ τῶν φιλοσόφων, τὸ δὲ μυθικὸν ὑπὸ τῶν ποιητῶν, τὸ δὲ νομικὸν ὑφ' ἐκάστης ἀεὶ πόλεως συνίσταται.” Vö. Oakesmith 1902, 63-65.

²³⁶ Vö. Philodemos *De pietate* fr. 42; 86a-val, ahol hasonló fölosztás rajzolódik ki.

A fenti források három szempontból, három különböző véleményről és érdekeltségről beszélnek, ahogy a valláshoz lehet viszonyulni. Kérdéses azonban, hogy ez a fölosztás érvelésünkben követhető-e, hiszen - ahogy láttuk (0.2.) - társadalmi státusz és vallásos mentalitás nem minden esetben korrelál egymással. Valóban csupán háromféle beszédmódról beszélhetünk, amikor a vallásos mentalitások sokféleségét tárgyaljuk? Az elit vallásossága, amely ebben a fölosztásban egységes csoportként jelenik meg, valóban tekinthető csoportnak? Ha igen, hogyan helyezzük el Ailios Aristeidés, vagy a lukianosi Rutillianus személyét, holott ők kétségtelenül a társadalmi ranglétra felső harmadában helyezkednek el? Ők - a plutarchosi írás alapján - a δεισιδαιμονες kategóriájába tartoznak, jóllehet vagyoniuk, műveltségük alapján nem ezt várnánk. Ha tehát Plutarchos véleményét el akarjuk helyezni a sokszor egymásnak ellentmondó és egymással rivalizáló vélemények és érdekek hálójában, ezt mindenképpen figyelembe kell vennünk.

Az, hogy Plutarchos elítélően szólt a δεισιδαιμονία jelenségéről, az az ő platóni alapokon nyugvó filozófiai valláskritikájának az érvényét mutatja. A saját nézőpontjából ítélve a *De superstitione*-ban kifejtett vallásos mentalitás az elítélendő kategóriába tartozott, amelyet sem követni, sem megtúrni nem szabad. Ez viszont nem azt jelenti, hogy a polis valóban megőrizte, a közösségen kívül helyezte a mindenkori δεισιδαιμων-t, a maga kényszeres, nevetséges cselekedeteivel. Az elválasztás, elkülönülés fordított irányú: vagy a δεισιδαιμων zárja ki magát abból, ha a polis ünnepein, a közösségi kultuszban pszichés gátjai miatt képtelen fölszabadultan részt venni, vagy a filozófus, Plutarchos helyezi őt a közösségen kívülre.

Közhelyszerű gondolat, hogy a vallás alapvetően társadalmi jelenség, az emberek vallásos választásait a társadalmi elvárások határozzák meg, és azok nem valamiféle vákuumban jönnek létre, hanem a köz- és a magánszféra közötti összjáték eredményeképpen. A két szféra egymásra hatása viszont az egyének esetében nem ugyanazokat a vallásos mentalitásokat hozza létre, hanem ún. „vallásos hybrideket”, akik a vallás intézményesített formáit saját vallásos identitásuk megtalálásának szolgálatába állítják, a közösségi alapokból kiindulva az egyes isteneket, kultuszokat, ünnepeket a saját szájuk íze szerint formálják.²³⁷ Ez az egymásra hatás utat nyit a vallásos individualizálódásnak, az egyéni tapasztalok előtérbe kerülésének, amely bizonyos perspektívából ítélve deviánsnak, normaszegőnek bizonyul.

²³⁷ Vö. Bendlin 2000,132.

Ilyen egyéni rituális cselekvési mód a δεισιδαίμων sajátja is. Ha hipotetikusan akarunk eljáráni, a következőket állapíthatjuk meg: a δεισιδαίμων személye jelen van a közösségben, ismert, rendelkezhet polgárjoggal, van családja, vannak barátai, üzletfelei. Viselkedése talán nevetséget kelt környezetében, megbotránkozást a filozófusban, hiszen a polis közösségi életét érintő rituális aktusokon remegő kézzel, elcsukló hangon fohászkodik az istenekhez, és ha nincs ünnep, vagy egyéb közösségi alkalom, ő még akkor is kint ül a háza előtt, zsákruhát ölt és fetreng a sárban, jajveszékkel, sanyarú helyzetét mindenkinek a tudomására hozza.

Ugyanakkor azt is látni kell, hogy a δεισιδαίμων részt vesz a közös rituálékon, ugyanazokat az isteneket részesíti kultikus tiszteletben, mint embertársai, szomszédjai, családja, barátai, ugyanolyan előjellel, csak eltérő intenzitással mutatja be az áldozatokat. Tehát a polis által nyújtott keretből indul ki, de azokat a saját igényeinek megfelelően formálja át, identitásának megtalálása, egyéni vallásos mentalitása, tapasztalata - aggályai, kételyei, kényszerei - miatt hozza létre azt a vallásosságot, amelyet adott esetben a filozófus elítél (0.4).²³⁸

Plutarchos *De superstitione*-ja bizonyos szempontból normatív szöveg. Ugyanúgy, ahogy Cicero, Varro és Seneca (vö. 3.2.1), Plutarchos is a vallásosság helyes formájáról és az isteni szférát érintő nem megfelelő tudásról ír. Az egyéni vallásos tapasztalat és a filozófiai perspektíva ütközik benne, azé az egyéné, aki a vallásos aktusok közben, a szentélyben, az istenszobrok előtt nem a Plutarchos által képviselt norma szerint viselkedik.²³⁹ Azt is mondhatnánk, hogy a δεισιδαίμων egy vallásos hybrid, aki az istenek, ünnepek, kultuszok közepette valamilyen módon gondolkodik az isteni fensőbbiségről és saját viszonyáról az isteni szférával szemben. Ez a gondolkodásmód tettekben és gesztusokban ölt testet, amelyek egy adott (filozófiai) perspektívából szemlélve elítélendők. Plutarchos és más gondolkodók, akik a vallás természetével foglalkoztak, bírálták ezeket a jelenségeket, holott egy politeista rendszerben a vallás terén éppen hogy ezek a keverék-mentalitások voltak túlsúlyban.²⁴⁰ Amikor Cicero, Varro, Plutarchos és Seneca (vö. 3.2.1.) filozófiai, vagy Lukianos racionális perspektívája mellett egyidejűleg léteznek Rutillianusok, Lukianos babonás filozófusai (*Philopseudes*), az Alexandros és Peregrinos-típusú „szent emberek” (vö. Anderson 1994) és a plutarchosi δεισιδαίμων-ok,

²³⁸ Hasonló mechanizmus a mágiánál is megjelenik, amely ugyanazokat az isteneket tiszteli, mint a hivatalos kultusz, csak az egyes istenalakokhoz más jellemzőket rendel. Ezért is nehézkes elválasztani egymástól a tisztán vallásos és a mágikus jelenségeket. Ehhez ld. Kippenberg 1997, 154-157.

²³⁹ Vö. Rüpke 2011, 119.

²⁴⁰ Bendlin 2000, 132.

akkor azok a vallási jelenségek és mentalitások sokszínűségét és a vallásos piac összetettségét mutatják.

Azzal tehát, hogy Plutarchos a *δεισιδαιμονία*-t az *εὐσέβεια* ellentétéként határozta meg, és ezzel a babonás ember viselkedését a helyes vallásosság egészén kívülre helyezte, nem a társadalom általános véleményét, hanem a saját, számos filozófiai előzménnyel rendelkező álláspontját hangsúlyozta. Bár Plutarchos marginalizálja a *δεισιδαίμων* viselkedését, személye a polis vallásos életében nagyon is jelen volt: az egyosztatú, monolitikus polis-vallásosság, amelynek a képe kirajzolódni látszik a plutarchosi írásból (ld. az ünnepekre, ill. az ősi vallásos tradíciókra utaló részeket) aligha felel meg a valóságnak.

A filozófus ugyanis meghatároz egy formát, amelyet követendő példaként állít elénk, és azt az egyedül érvényes normaként akarja láttatni. Az elit is meghatároz valamilyen követendő normát, devianciákat állít föl, megbélyegez rituális magatartásformákat, hogy a saját pozícióját erősítse, de a deviancia attól még a közösség életén belül igenis élő jelenség lehet. Hogy is lenne másképp, hiszen az elit vallásossága sem egységes, babonás Rutillianusok, Ailios Aristeidések ugyanúgy a részei, mint Damasok, aki csupán a régi fönntartására törekednek. Helyesebben járunk tehát el, ha egyéni (vallásos) identitásokról és tapasztalatokról beszélünk, amelyek hol követik a normát, pl. a közösség ünnepein, rituális alkalmain, hol pedig más irányvonalat előtérbe helyezve a saját rituális igényeiket elégítik ki. A filozófus érdekelt a teológiai megközelítésekben, mások nem: ugyanaz a közösségi rituális aktus, ugyanaz az ünnep, áldozat viszont mást és mást jelent az egyes embereknek. Hogy ez adott esetben egybeesik-e a filozófus véleményével, az csupán másodlagos kérdés.

Ahogy a filozófus és a nem-filozófus perspektívája különbözik, úgy különbözik egymástól a *δεισιδαιμονία* fogalma is az egyes társadalmi szinteken. Plutarchos, a jogi-hivatali nyelv és a köznyelv ugyanabban az időszakban mást és mást értett a kifejezésen (ld. Függelék - *A δεισιδαιμονία fogalma a görög feliratokon* c. fejezetet); hasonlóképpen a vallásosság igazán helyes formája (*εὐσέβεια*) alatt is mást ért a filozófus, mást a társadalom többi része. Már ha egyáltalán érdekli az.²⁴¹

²⁴¹ Vö. Angelos Chaniotis találó megjegyzésével: „Bei den alten Griechen ging es vor allem darum: Was koche ich heute Abend, und weniger um die Frage: gibt es einen idealen Staat?” (*Kinderuniversitas. Mit Kindern in der Wissenswelt* - <http://www.kinder-hd-uni.de/chaniotis0.html>. 2014.04.12.). A perspektívák sokféleségéhez ld. Paul Veyne hasonló gondolatát a *δεισιδαιμονία* kapcsán, aki úgy gondolta, hogy attól függ a fogalom minősége és hogy mi a rossz, hogy ki az, aki véleményt fogalmaz meg: egy filozófus vagy egy egyszerű ember. Ehhez ld. Paul Veyne: *Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque*. In. *Revue de l'Histoire des Religions*. vol. 216. 1999. 437-42.

A Plutarchos által marginalizált *δεισιδαίμων* portréja bizonyos vallásos mentalitásjegyek egyfajta lehetséges kritikáját nyújtja és egy, a vallásról alkotott lehetséges véleményt tükröz. Az alul lévők perspektívája viszont kevésbé jut el hozzánk: olvasunk filozófiai, teológiai színezetű megállapításokat a közösségi vallásosságról, de ezek sok esetben köszönő viszonyban sincsenek az egyes emberek személyes vallásos érzületével.²⁴² A Plutarchoshoz hasonló helyzetét talán Epikurosnak egy Senecánál olvasható gondolata foglalja össze legtömörebben: „Numquam volui populo placere; nam quae ego scio non probat populus, quae probat populus ego nescio.” Azaz: „Sohasem akartam a tömegnek tetszeni; ugyanis amit én tudok, azt a nép nem ismeri el, amit viszont ő tud, azzal én nem vagyok tisztában.”²⁴³

A közösség tagjai - társadalmi státusztól függetlenül (vö. 0.2) - hol a saját, személyes igényeiket tartják szem előtt, hol elmennek Artemis vagy Dionysos ünnepére, áldozatot mutatnak be, hol pedig saját céljaikra varázslók, egyéb mágiához értő „szakemberek” szolgáltatásaihoz fordulnak. A kettő egyszerre működik, hiszen ugyanaz a személy vesz részt a közösségi és a magánjellegű rituális cselekményekben. Az a felosztás pedig, amely azt sugallja, hogy ezek a vallásilag marginális csoportok megfeleltethetők valamiféle társadalmi marginalitással, azaz a kifejezetten szegényebb rétegek rituális aktsaival, aligha állja meg a helyét.²⁴⁴ Egyidejűleg tehát több perspektíva, többféle vallásos identitás ütközik a polis vallásos keretén belül, az istenek tisztelete egyszerre különböző szinteken valósulhat meg, a részvétel pedig a két- vagy többféle vallásos értékrend alapján adott és elérhető volt minden egyén számára.²⁴⁵

A kérdésre, hogy mit tárgyal Plutarchos a *δεισιδαιμονία* fogalma alatt, egyetlen (összetett) mondattal talán úgy felelhetünk: olyan vallásos mentalitást, amely az emberrel elhiteti, hogy az istenek gonosz, szeszélyes, kegyetlen lények, akik az ember megbüntetésére, életének megnehezítésére szövetkeztek, miközben az egyén a folyamatos

²⁴² Erre a kettőségre, *Diskursebene* és *Gegenstandebene* ellentétére térek ki az *Összefoglalásban* (vö. 0.4). Vö. Dodds 1973, 141-143. Dodds szellemesen jegyzi meg, hogy Platón vagy Aischylos alapján rekonstruálni a hétköznapi görög ember vallásos érzületét olyan tévút, mintha az egyszerű angol vallási elképzeléseire Milton *Elveszett paradicsoma*, Berkeley filozófiája és Blake versei alapján kísérelnénk meg következtetni.

²⁴³ Seneca *Ep.* 29,10.

²⁴⁴ Vö. Halliwell 2005; Kindt 2009, 19. Az orphikus, bakchikus kultuszok, amelyek egy efféle, kevésbé helytálló felosztásban a marginális vallási csoportokat, aktusokat jelentenek, valójában szintén a polis vallásosságába illeszkednek, ahhoz sok szállal kötődnek.

²⁴⁵ Kindt 2009, 19. A hivatalos és magánjellegű kultuszok közötti kontrasztot jól illusztrálja az a Kr.e. 375 és 350 közötti időszakra datálható, Attika Erchia démosából előkerült ünnepi kalendárium, amelyben az áldozatok nagy része nem az olimposi isteneknek szól, hanem hērósoknak, daimónoknak és kevésbé ismert istenalakoknak, és amelyben Apollónt nem kevesebb, mint hat különféle melléknév alatt tisztelik. A kultuszok ez a formája a hivatalos, központi rituális aktusokkal egyidejűleg létezett. Ehhez ld. SEG 21,541; Daux 1963, 603-634; Dodds 1973, 153; Versnel 2011, 61-62.

szorongás hatására vallásosságának túlzó, a filozófiai normán túlmutató módon történő megélésére kényszerül. A plutarchosi oppozíció a δεισιδαιμονία-val szemben filozófiai valláskritika és életvezetési tanácsadás, amely azt sugallja, hogy az ember mindennapjait nem töltheti ki az isteni szférától való rettegés, nem élhet úgy, ahogy azt a δεισιδαίμων a város utcáin, ünnepein teszi. A mű olvasása során szembeötlő, hogy Plutarchos a δεισιδαιμονία címszó alatt több, különféle cselekvési mintát, mentalitásjegyet felsorol, amelyek akár külön-külön is jellemezhetők ezzel a jelzővel.

A *De superstitione* lapjain kirajzolódó embertípus, a δεισιδαίμων az összes megvetendő, nevetséges kényszercselekvéseivel együtt éppenséggel létezhetett.²⁴⁶ Ám akkor is helyesen járunk el, ha ennek a Plutarchos által babonásként láttatott viselkedésnek csupán bizonyos elemeit keressük egy-egy ember mindennapjaiban: valaki fél az istenektől és minden nehézséget isteni büntetésként értelmez, valaki a túlvilágtól és a szellemektől retteg, másvalaki az álmoktól és a csodás előjelektől, vagy a villámcsapástól, földrengéstől, holdfogyatkozástól tart. A vallási individualizálódás, az egyéni tapasztalatnak a vallás terén történő formálódása ezeket a lehetséges, ám a filozófiai perspektíva oldaláról szemlélve negatív elemeket egyaránt létrehozhatja (vö. 0.4). De persze akadhat olyan is, aki mindezeket a szimptomákat együttesen mutatja.

2. A *De superstitione* helye a görög vallásosságban

Az archaikus vagy klasszikus kori görög vallás számos olyan aspektussal rendelkezett, amelyeket a plutarchosi vallásfilozófiai koncepció ellenezett, elítélt vagy egyszerűen a vallás helyes formáján kívül helyezett. Az pl. hogy az istenek haragos és féltékeny lények, Homérostól kezdve jelen van a görög gondolkodásban, legszemléletesebben Hérodotosnál találunk rá példákat, amikor szereplői (Solón, Amasis, Artabanos, Themistoklés) az istenséget φθονερόν τε καὶ παραχῶδες-ként jellemzik (1,32; vö. 3,40; 7,10; 7,46).²⁴⁷

Az, hogy valaki szerint egy isten gyűlöli - ahogy a δεισιδαίμων θεοῖς καὶ δαίμοσι μεμισσημένος (168 c) - gyakran visszatérő motívum archaikus/klasszikus kori szövegeinkben, Homérosnál, Hérodotosnál egyaránt találunk ennek alátámasztására nem

²⁴⁶ Vö. Mahaffy 1906, 368. Mahaffy úgy véli, hogy a *De superstitione* lapjain megjelenő δεισιδαίμων erősen eltúlzott karakter, akárcsak Menandros hasonló alakja a korábban tárgyalt darabban. Plutarchostól nem állt távol az efféle túlzás, elég, ha csak a hízelgő egyénről szóló, *Quomodo adulator ab amico internoscatur* c. írásra gondolunk (*Moralia* 48 e -74 e).

²⁴⁷ Vö. Aisch. *Perzsák* 362; *Prométh.* 859; *Agam.* 135; az isteni haragra vö. *Kommentár* 170 c - s.v. χολήν.

egy szöveghelyet.²⁴⁸ Az istenek rituális beszennyeződése szintén a tradicionális hit azon motívuma, amelyet a filozófiai valláskritika egyértelműen elutasított (vö. Artemis/Hekaté - 170 b; ill. 3.6). A görög istenekhez kapcsolódó mítoszok kritikája már a *De superstitione*-ban is megjelenik (170 b), jóllehet Plutarchos a kérdést teljesebb formában pl. a *De audiendis poetis* c. írásában tárgyalja. Ebben a művében a mítoszok hallgatását az ifjak számára bizonyos szempontból káros és zavaró hatásúnak tartja (15 c), azokról a történetekről pedig, amelyeket a költők kitalálnak, úgy véli, hogy gyakran megcsalják és tudatlanságba viszik az embert az istenek természetéről; ezek között is kitüntetett helyet foglalnak el az alvilági borzalmakról szóló mesék.²⁴⁹

Az istenek erkölcstelen tetteinek, haragjának, féltékenységének, szenvedélyességének és szeszélyének, amelyek a mítoszokban lépten-nyomon előkerülnek, nincs helye a helyes istenképben. Plutarchos a *Periklés-életrajz* végén egyértelműen fogalmaz, amikor a költői μύθημα-kban megfogalmazott istenképet elveti, hiszen az istenek minden jó okozói, akik természetük szerint uralkodnak a világmindenségen, viszont semmiféle rossznak nem lehetnek kútfejei.²⁵⁰

Az istenek jóságáról és bölcsességről szóló alapvető platóni axióma (GOI; vö. 0.1; 1.1), ahogy láttuk, a *De superstitione* érvelése mögött is meghúzódik: minden olyan kijelentés, álláspont tehát, amely az istenek jóságát kétségbe vonja és az isteni létezőt egy sor negatív tulajdonsággal ruhazza föl, valamint ebből a tévedésből és hibás istenelképzelésből eredően alantas, túlzó rituális gesztusokat és istentiszteleti formákat terjeszt el, a plutarchosi fölfogás szerint δεισιδαιμονία. Az összes olyan momentum megmutatására azonban, amelyek a görög vallás Plutarchos által követett filozófiai kritikáját inspirálták, ehelyütt nincsen mód. Így az alábbiakban azon vallásos mentalitásjegyeket igyekszem hangsúlyozni, amelyeket korábbi forrásaink is túlzó formaként jellemeznek, akár humoros, akár elítélő hangnemben teszik mindezt.

A δεισιδαίμων alakja ugyanis nem Plutarchos fejéből pattant ki teljes fegyverzetben, hanem az, még ha nem is ezzel a szóval jelölve, ismert alakja lehetett az egyes polisok

²⁴⁸ *Ilias* 21,83; *Od.* 4,378-380; *Hér.* 6,12; vö. Parker 1983, 201.

²⁴⁹ *De aud.* 17 b-c - „ταῦτα δ' ἤδη κατὰ δόξαν εἴρηται καὶ πίστιν αὐτῶν, ἦν ἔχουσιν ἀπάτην περὶ θεῶν καὶ ἄγνοιαν εἰς ἡμᾶς ἐκφερόντων καὶ μεταδιδόντων. πάλιν αἱ περὶ τὰς νεκυίας τερατουργίαι καὶ διαθέσεις ὀνόμασι φοβεροῖς ἐνδημιουργοῦσαι φάσματα καὶ εἶδωλα ποταμῶν φλεγόμενων καὶ τόπων ἀγρίων καὶ κολασμάτων σκυθρωπῶν οὐ πάνυ πολλοὺς διαλανθάνουσιν ὅτι τὸ μυθῶδες αὐτοῖς πολὺ καὶ τὸ ψεῦδος ὥσπερ τροφαῖς τὸ φαρμακῶδες ἐγκέκραται. καὶ οὐθ' Ὅμηρος οὔτε Πίνδαρος οὔτε Σοφοκλῆς πεπεισμένοι ταῦτ' ἔχειν οὕτως ἔγραψαν.” Vö. Hardie 1992.

²⁵⁰ *Periklés* 39 - „τὸ τῶν θεῶν γένος ἀξιοῦμεν αἴτιον μὲν ἀγαθῶν, ἀναίτιον δὲ κακῶν πεφυκὸς ἄρχειν καὶ βασιλεύειν τῶν ὄντων, οὐχ ὥσπερ οἱ ποιηταὶ συνταράττοντες ἡμᾶς ἀμαθεστάταις δόξαις ἀλίσκονται τοῖς αὐτῶν μυθεύμασι, (...) αὐτοὺς δὲ τοὺς θεοὺς ταραχῆς καὶ δυσμενείας καὶ ὀργῆς ἄλλων τε μεστοὺς παθῶν ἀποφαίνοντες, οὐδ' ἀνθρώποις νοῦν ἔχουσι προσηκόντων.”

vallási életének. A theophrastosi jellemrajz ugyan kézenfekvő párhuzamot kínál a plutarchosi írással történő összehasonlításhoz, hiszen Theophrastos számos olyan motívumot, rituális aktust említ, amelyek közel négy évszázaddal később a plutarchosi *δεισιδαίμων* portréjában is hangsúlyos szerepet kapnak, érdemes azonban más forrásokat is bevonni a vizsgálatba, hátha azok vizsgálatán keresztül, már a görög vallás korábbi időszakában is láthatóvá válnak olyan jelenségek, amelyek később, jóval láthatóbb formában, a császárkori vallásosság sokféle kultusza, az 1-2. századi vallásos piac megannyi vallási eleme között éppen a *δεισιδαιμονία* markáns plutarchosi kritikáját provokálták ki.

2.1. Δεισιδαιμονία és az előzmények

A legkorábbi szöveghely, amelyekben babonás elemekkel, motívumokkal találkozunk, a hésiodosi *Munkák és napok* végén található, a 724-764., ill. a 765-828 sorok között. Előbbi részletben különféle rendelkezésekről olvasunk, amelyek praktikus tanácsokat fogalmaznak meg az áldozat, az istenekkel való kapcsolat során: mit nem szabad tenni Zeusszal, a Nappal szemben, a szent tűzhely mellett. A rituális tisztátalanság kérdése és a vérbűn, ill. a bosszúálló istenek kérdése szintén előkerül, de olyan önkényesnek tűnő rendelkezések is, minthogy ha varjú száll az épülő ház gyalulatlan részeire, az rossz előjelet jelent, vagy, hogy a 12 napos gyermeket nem szabad mozdíthatatlan köre tenni. A forrásvizek és a tengerbe futó folyamok torkolatának a tisztán tartása, a női fürdőben való fürdés tiltása férfiak számára, és a titkos áldozatok gúnyolása szintén megjelenik a részletben. A 785-828. sorokban olvasható rendelkezések a szerencsés és szerencsétlen napokra vonatkoznak, mikor nem jó vetni, szülni, születni, házasodni stb. Míg az írás korábbi részében egy vallásos, ugyanakkor praktikus földműves ésszerű tanácsait olvassuk, itt a különféle útmutatások már nélkülözik a rációt és leginkább a babonás jelzővel írhatók le. Hésiodos istenes emberének (731 - θεῖος ἄνθρωπος), aki ezeket az előírásokat megtartja, az utóda kétségtelenül Theophrastos babonás embere, akinek az életében a rituális tisztaság igénye, és a tisztátalanságtól való félelem, legalább ekkora szerepet játszott.²⁵¹

Euripidés *Hippolytos*ában olvasható egy igen érdekes, témánk szempontjából releváns megállapítás Thészeus szájából, aki fiát, Artemis kegyeltjét, a szűzies, önmegettartóztató és vegetáriánus ifjút kemény szavakkal kritizálja felsőbbrendű, gögős (vallásos) mentalitása

²⁵¹ Parker 1983, 307.

miatt: „Te nyerted el tehát az istenek kegyét, jámborságban te válsz ki, büntelen te vagy? Dicsekvésed már többé félre nem vezet, s az istenek sem oly hiszékenyek tudom („σὺ δὴ θεοῖσιν ὡς περισσὸς ὢν ἀνὴρ ζῦνει; σὺ σῶφρων καὶ κακῶν ἀκήρατος; οὐκ ἂν πιθοίμην τοῖσι σοῖς κόμπους ἐγὼ θεοῖσι προσθεὶς ἀμαθίαν φρονεῖν κακῶς.”) Csak büszkélkedj, kerüld a húsételt, zabálj növényt, Orpheust kövesd rajongva mint urad, és jámboran forgasd a füstös könyveket, ismerlek én, s javaslom is mindenkinek: attól, ki rád hasonlít, óvakodjanak, mert szóban jámbor az, tettében gonosz.”²⁵²

A közönség nyilvánvalóan tudta, hogy Hippolytoson az orphikus tanok, ill. az Orpheus által sugallt életmód követését számon kérni aligha lehet (hogy is lehetne egy vadászra azt mondani, hogy szarvas helyett sajtot és kenyeret eszik, főleg, hogy maga a vadászat is idegen volt az orphikus életviteltől), mégis Euripidés egy olyan típust állít eléjük, aki jól ismert lehetett a Kr.e. 5. század végi Athénban: egy olyan személyt, aki túlzott módon ügyel a rituális tisztaságra, vallásos előírásokra, ugyanakkor kegyessége csak külsőségekben ölt testet, jelleme romlott.²⁵³ A közönség tehát azt a személyt láthatta maga előtt, aki közel száz évvel később a theophrastosi *Jellemrajzok* lapjain is megjelenik, még ha némileg kiforrottabb formában is. Ez az egyén a rituális előírásoknak kínosan megfelelni igyekvő δεισιδαίμων.²⁵⁴

Az euripidési szöveg egy ponton igen érdekes párhuzamot kínál a plutarchosi írás első mondatával. Τῆς περὶ θεῶν ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας (...) olvassuk az értekezés első gondolatát, az istenek természetét érintő ostobaságról és tudatlanságról, amely egyrészt istentagadáshoz, másrészt babonasághoz vezet. Euripidésnél Théseus jelenti ki, hogy téves gondolatra jutva, aljas módon - κακῶς φρονεῖν - nem fog az isteneknek ἀμαθία-t - ostobaságot tulajdonítani, azaz hogy az isteneket ilyen módon nem lehet félrevezetni, ahogy azt Hippolytos teszi, aki külsőségekben ugyan kegyesnek látszik, ám jellemében már korántsem olyan tiszta. Ugyanez a kétszínűség a δεισιδαίμων esetében is megfigyelhető, aki a rituális-ceremoniális aktusok során előzékeny, szorgalmas, sőt

²⁵² Eur. *Hippolytos* 948-958 (Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása).

²⁵³ Vö.: Barret 1992, 342-343.

²⁵⁴ Edmonds 2013, 208. Théseus szavai még érdekesebb színben tűnnek föl, ha meggondoljuk, hogy a rituális értelemben vett tisztaság előírása már Homérostól elkezdve (*Ilias* 1,449; 6,266-268; *Odysszeia* 2,261; 3,440-446; 4,750) Hésiodoson (*Munkák és napok* 724-725) keresztül egészen a klasszikus kori irodalomig mint kritérium jelenik meg, pl. áldozati rítusok előtt. Hippolytos tehát túlzásba vitte ezeknek a rituális tisztasági és egyéb vallási előírásoknak az alkalmazását, ezért érheti kritika apja részéről. Vö. Parker 1983, 19-20; Edmonds 2013, 231-232. Hippolytos csak Artemist tiszteli, másokat nem, ami viszont egy politeista rendszerben nem fogadható el, hiszen ott az egyes istenalakok között is fönnt kell tartani a kellő egyensúlyt, a mindenkit megillető tiszteletet. Ehhez ld. Bendlin 2006, 307. *67. látjegyzet*

túlzásokba esik, ám gondolatban az isteneket hitvány, kegyetlen lényeknek tartja, akiket egyszerű áldozatokkal le lehet kenyerezni (170 a).

Túlzott körültekintés és a vallási tisztaságra történő aggályos törekvés, óvatosság a rituális előírások megtartásában, azaz a fentihez hasonló, Plutarchos által is kritizált mentalitásról már a hippokratési korpuszba tartozó *De morbo sancto* c. írás lapjain is olvasunk. Ott a szerző riválisait, az epilepsziát „megszentelő”, szent jelzővel ellátó mágusokat, szemfényvesztőket (μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες) nevezi túlzottan istenfélőknek (σφοδρὰ θεοσεβέες).²⁵⁵

Ugyanígy a vallás és a vallási aggályosság túlzó módon történő megélése, pl. a rabszolga Nikias esetében, akit Aristophanés a *Lovagok* elején figuráz ki, egyértelműen utalhat arra, hogy a társadalom körében a későbbiekben a δεισιδαιμονία fogalmával jellemzett viselkedés, gondolkodásmód rangtól, társadalmi állástól függetlenül jelen lehetett: Nikias - aki szerint az istenek gyűlölik, istenszobrok előtt borul le, miközben azt hangoztatja, hogy az istenek csak rosszat küldenek számára, és minden véletlen eseményről azt állítja, hogy az istenek keze van a dologban - kísértetiesen emlékeztet a plutarchosi δεισιδαίμων alakjára, aki ezeket a tüneteket egytől-egyig produkálja (167 e-168 b).²⁵⁶

Aristophanés Nikiast babonás rabszolgaként mutatja be, aki Démos házában szolgál. Ugyanakkor a közösség számára kétségtelenül ismert volt a hadvezér Nikias babonás vallásossága, amely később (a darabot 424-ben mutatták be) a szicíliai hadjáratban az athéni sereg pusztulásához vezetett (vö. 169 a, ill. *Nikias* 23). A fiktív szereplő és a hadvezér alakjának és jellemének összjátéka adja az aristophanési humor igazi forrását. Nikias ugyanis Thukydides szerint (7,50) túlzott módon hitt a jóslatokban („ἦν γὰρ τι καὶ ἄγαν θειασμῶ τε καὶ τῷ τοιοῦτῳ προσκείμενος”) és a holdfogyatkozás miatt elhalasztotta a sereg indulását. Babonasága viszont nem a hadjárat terméke, hanem már a 420-as évek athéni társadalmá számára is ismert tulajdonság: Phrynichos szerint Nikias alattomosan, vagy leszegett fejjel, csúszva-mászva járt-kelt az utcán (ὑποταγείς), ami az istenekkel és emberekkel szembeni meghunyászkodásának és félnkségének a következménye és mint ilyen jól illik Nikias jelleméhez.²⁵⁷

²⁵⁵ *De morbo sancto* 1,22-25.

²⁵⁶ Ar. *Lovagok* 5-39 - pl. 7 - „Ἦ κακόδαιμον, πῶς ἔχεις;” 30 - „Κράτιστα τοίνυν τῶν παρόντων ἐστὶ νῶν, θεῶν ἰόντε προσπεσεῖν τοῦ πρὸς βρέτας.” 34 - „Ὅτι θεοῖσιν ἐχθρὸς εἰμ’.” Alakjához ld. a *Kommentárt*. A témában ld. Riess 1897, 189-205.

²⁵⁷ Phrynichos fr. 59 = Plut. *Nikias* 4 - „ἦν γὰρ πολίτης ἀγαθός, ὡς εἶ οἶδ’ ἐγώ, κοῦχ ὑποταγείς ἐβάδιζεν, ὥσπερ Νικίας.” A Nikias babonás hitéről szóló értékeléseket Gomme et al. túlzónak tartják (vö. *Kommentár* 169 a - s.v. Νικία).

Plutarchos *Nikias-életrajz*ában központi szerepet szán a hadvezér-politikus vallásosságának, amely az életrajz első felében még mint εὐσεβεία jelenik meg (4;9) - amely fényes szobrok, gazdag ajándékok isteneknek való följánlásában merül ki - majd a szicíliai hadjárat leírása során már mint káros δεισιδαιμονία (23) szerepel. Nikiast ugyanis a holdfogyatkozás hatására félelem keríti hatalmába, amely tudatlanság és babona egyenes következménye volt („μέγα δέος τῷ Νικίᾳ καὶ τῶν ἄλλων τοῖς ὑπ' ἀπειρίας ἢ δεισιδαιμονίας ἐκπεπληγμένοις τὰ τοιαῦτα”). Nem véletlenül használja a *De superstitione* erősen didaktikus érvelésében is az athéni politikus elrettentő példáját.

A társadalmi hierarchia alsóbb szegmenseiben is valami nagyon hasonló érzületet látunk: a *Darázsok*ban kifigurázott rabszolgák, Xanthias és Sósias, akik különös álmokat látnak, vagy bakchikus rítusokkal viccelődnek, szintén annak a gondolatnak az érvényét mutatják, hogy a túlzott vallásosság és aggály fölemlegetése megmosolyogtató lehetett a Kr. e. 5. század végi athéni közönség körében. Bár Kratinos töredékeiből messzemenő következtetéseket nem lehet levonni, ám úgy tűnik, hogy pl. *Trophónios* (fr. 218-227) c. darabjában a lebadeiai szentély által előírt rituális aktusok (evési-tabuk; alvástól való tartózkodás) válnak a humor forrásává.²⁵⁸ Theopomposnál az ὄλολοι, a babonás, jajgató asszonyok lesznek nevetség tárgyai.²⁵⁹ Tudva azt, hogy Phótios az ὄλολοι és a δεισιδαίμονες között egyenlőségjelet tett, valószínűnek látszik, hogy a túlzottan emocionális rituális aktusok kifigurázása sem Plutarchossal kezdődött.²⁶⁰

Bizonyos vallási mentalitásjegyek kritikája, kifigurázása az újkomédiaírók eszköztárában is föllelhető, akik előszeretettel nyúltak ahhoz a típushoz, akit pl. Menandros töredékesen fönmaradt *Δεισιδαίμων* c. darabjában énekelt meg (fr. 109-112 Kock). Egy olyan személy áll előttünk, aki saruszija elszakadásában isteni előjelet lát és az istenekhez fohászodik, hogy valami jó történjen vele. A menandrosi δεισιδαίμων-ban egyértelműen plutarchosi társának előképét kell látnunk, hiszen mindketten olyan javasasszonyok praktikáit veszik igénybe, akik testét sárral kenik és füstölőkkel tisztítják (168 d).²⁶¹ A Theopomposnál szereplő ὄλολοι a *Δεισιδαίμων*-ban is fölbukkannak, az

²⁵⁸ Kratinos fr. 218-221 - „οὐ σῖτον ἄρασθ', οὐχ ὕπνου λαχεῖν μέρος. ξίφιζε καὶ σπόδιζε καὶ διαρρικνοῦ. (...) οὐδ' Αἰξωνίδ' ἐρυθρόχρων ἐσθίειν ἔτι τρίγλην, οὐδὲ τρυγόνος, οὐδὲ δεινοῦ φυὴν μελανούρου” Vö. a *Thraissai* (fr. 71-82) c. darabban, ahol Bendis istennő kultuszait figurázhatta ki (Moellering 1963, 80).

²⁵⁹ Theopomp. fr. 61 (*Teisamenos*).

²⁶⁰ Phótios O 329 s.v. Ὀλόλους - „τοὺς δεισιδαίμονας ἐκάλουν οἰωνιζόμενοι· Μένανδρος Δεισιδαίμωνι· Θεόπομπος Τισαμενωῖ καὶ ἄλλοι.”

²⁶¹ Men. fr. 109 - „ἀγαθὸν τί μοι γένοιτο, πολύτιμοι θεοί· ὑποδοῦμενος τὸν ἰμάντα γὰρ τῆς δεξιᾶς ἐμβάδος ἀπέρρηξ'.” fr. 530,21-22 (= *Phasma* 54-55) - „περιμαζάτωσάν σ' αἱ γυναῖκες ἐν κύκλῳ καὶ περιθειωσάτωσαν.” Plutarchos írásával összehasonlítva szövegszerű egyezéseket is láthatunk - „περιθειόμενος οἴκοι κάθηται καὶ περιματτόμενος, αἱ δὲ γρᾶες <καθάπερ παττάλω,> φησὶν ὁ Βίων, <ὄ τι ἂν τύχῳσιν αὐτῷ περιάπτουσι φέρουσαι καὶ περιαρτῶσι.>” Vö. Moellering 1963, 81-82; Edmonds 2013, 223-224, 227-228. További

általuk végzett ólολυγμός, amely Magna Mater kultuszának fontos elemét adta, a menandrosi életmű más helyein is előkerül, föltételezhetően humoros kontextusban (fr. 145; 326). Utóbbi szöveghely szintén árulkodó, hogy ott a népi vallásosság babonás szokásai, elképzelései, rítusai válnak a komédiaíró célpontjává: a napi ötszöri áldozat bemutatása, a cintányérok ütlegetése és a jajgatás valószínűsíthetik mindezt.²⁶²

Menandros további darabjai is fontos forrásanyagot kínálnak az egyszerű emberek személyes vallásosságára vonatkozóan. Sok esetben már maga a cím is árulkodó, hiszen Menandros más újkomédiaírókhoz hasonlóan élénk érdeklődést mutatott a vallási kérdések, a népi vallásosság bizonyos jelenségei iránt: az Ἄπιστος, a Αὐτὸν τιμωρούμενος, a Θεοφορουμένη, a Ἰέρεια, a Μηναγύρτης, a Φάσμα, ill. a Ψοφοδεής c. darabok címük alapján olyan kérdésekkel, jelenségekkel foglalkozhattak, amelyek a népi vallásossággal, esetleg a hagyományos vallás filozófiai kritikájával függtek össze. A Θεοφορουμένη - *Az istentől ihletett nő* c. darabban pl. egy bizonyos Kratón beszél arról, hogy ha egy isten odamenne hozzá és azt mondaná, hogy Kratón, ha meghalsz, rögtön utána újjászületsz, olyan alakban, amilyenben csak akarsz, akkor ő az emberi forma kivételével bármi mást választana (ló, kutya, kakas).²⁶³ A Ἰέρεια (*A papnő*) c. darabban a beszélő azt állítja, hogy az isteneket nem lehet cimbalmokkal befolyásolni, hiszen ha ezt lehetne, akkor az ember hatalmasabb lenne az istennél.²⁶⁴ Utóbbi gondolat a filozófiai valláskritika (Platón, Theophrastos) érvrendszerében is fontos elemnek bizonyul, maga Plutarchos is merít ebből a gondolkodásmódból.

A Φάσμα-ban egy rabszolga hipochonder urának ad tanácsokat: „Ha valóban lenne bármi bajod, keresned kellett volna valódi orvosságot. De semmi bajod nincs. Keresz a képzelt betegségedre képzelt gyógymódot, és gondold azt, hogy használni fog. Hagyd, hogy az asszonyok körös-körül megkenjenek és megfüstöljenek, majd három forrásból

párhuzamot kínál az a gondolat, amelyet Menandros fogalmaz meg a szírekről, és amely a *De superstitione*-ban (170 d) is hasonló formában visszaköszön: fr. 540 - „παράδειγμα τοὺς Σύρους λαβέ· ὅταν φάγωσ' ἰχθὺν ἐκεῖνοι, διὰ τινα αὐτῶν ἀκρασίαν τοὺς πόδας καὶ γαστέρα οἰδοῦσιν, ἔλαβον σακίον, εἴτ' εἰς τὴν ὁδὸν ἐκάθισαν αὐτοὺς ἐπὶ κόπρου, καὶ τὴν θεὸν ἐξιλιάσαντο τῷ ταπεινοῦσθαι σφόδρα.” - „Vedd például a szíreket: valahányszor mértéktelenségük miatt halat esznek, elsovad a lábuk és a gyomruk. Ekkor zsákruhát öltenek, kiülnek az útra sárral kenve magukat és az istennőt azzal igyekeznek kiengesztelni, hogy jóformán megalázzák magukat.” Vö. *Kommentár* 170 d - s.v. μαινίδας (...) ἢ ἀφύας.

²⁶² Men. fr. 326 - „ἐθύομεν δὲ πεντάκις τῆς ἡμέρας, ἐκυμβάλιζον δ' ἑπτὰ θεράπειναι κύκλω· αἱ δ' ὠλόλυζον.”

²⁶³ Men. fr. 223 - „εἴ τις προσελθὼν μοι θεῶν λέγοι Ἰκράτων, ἐπὶ ἀποθάνης, αὐθις ἐξ ἀρχῆς ἔσει· ἔσει δ' ὁ τι ἂν βούλη, κύων, πρόβατον, τράγος, ἄνθρωπος, ἵππος· δις βῖῶναι γάρ σε δεῖ· εἰμαρμένον τοῦτ' ἐστίν, ὃ τι βούλει δ' ἑλοῦ· ἅπαντα μᾶλλον, εὐθὺς εἰπεῖν ἂν δοκῶ, ποιεῖ με πλὴν ἄνθρωπον· ἀδίκως εὐτυχεῖ κακῶς τε πράττει τοῦτο τὸ ζῶον μόνον. ὁ κράτιστος ἵππος ἐπιμελεστέραν ἔχει ἑτέρου θεραπείαν· ἀγαθὸς ἂν γένη κύων, ἐντιμότερος εἶ τοῦ κακοῦ κυνὸς πολὺ. ἀλεκτρυὼν γενναῖος ἐν ἑτέρᾳ τροφῇ ἐστίν, ὁ δ' ἀγεννῆς καὶ δέδειε τὸν κρεῖττονα.”

²⁶⁴ Men. fr. 245-246 - „οὐδεὶς δι' ἀνθρώπου θεὸς σφάζει, γύναι, ἑτέρου τὸν ἕτερον· εἰ γὰρ ἔλκει τὸν θεὸν τοῖς κυμβάλοις ἄνθρωπος εἰς ὃ βούλεται, ὁ τοῦτο ποιῶν ἐστὶ μείζων τοῦ θεοῦ. ἀλλ' ἔστι τόλμης καὶ βίου ταῦτ' ὄργανα εὐρημέν' ἀνθρώποις ἀναιδέσιν, Ῥόδη, εἰς καταγέλαστα τῷ βίῳ πεπλασμένα.”

hintsd be magad vízzel, és dobj bele sót és lencsét.” (vö. 3.6).²⁶⁵ A menandrosi részlet jól mutatja a vallási praktikák félig-meddig orvosi célú alkalmazását, ill. azt a megvetést és gúnyt, amellyel már a 4. században is tekintettek ezekre a módszerekre. A menandrosi rabszolga, egy a társadalom felsőbb rétegéhez tartozó személy vallási szokásait kritizálja, mutatva ezáltal is az előző fejezetben megállapított gondolat érvényességét, miszerint efféle praktikák nem csupán a társadalom alsóbb szegmenseiben érhetőek tetten.²⁶⁶

Egy ismeretlen darab töredéke, amely valószínűleg a Δεισιδαίμων részét képezhette, olyan motívumokat említ, amelyek a *De superstitione* érvrendszerében is megjelennek. A beszélő úgy véli, hogy az embernél nincsen ostobább lény: ez a számár - mutat rá a valószínűleg a δεισιδαίμων-nal azonos szereplőre - mindenféle szempontból szerencsétlen (κακοδαίμων), majd így folytatja: mi magunk is ostobák vagyunk, hiszen még ha nincs is semmi rossz az életünkben, akkor is önmagunk miatt teszünk szert különféle bajokra, nehézségekre. Itt nyilvánvalóan a félelemre, az előjelektől való rettegésre gondolhat Menandros: ha ugyanis valaki tüsszent, összerezzenünk, ha valaki szid bennünket, feldühödünk, ha valaki álmában jelenést lát, megrettenünk, ha bagoly huhog, megijedünk. Theophrastos δεισιδαίμων- portréjában ugyanezek a motívumok köszönnek vissza (vö. 2.2), ahogy Plutarchosnál is megvannak a menandrosi szöveghely párhuzamai (168 a).²⁶⁷ Végül pedig a Δύσκολος-t érdemes fölidézni, ahol az egyik szereplő azt állítja, hogy anyja állandóan egy általa ismeretlen istenségnek mutat be áldozatot, és folyton a környéket járja vallásos buzgalmában.²⁶⁸

Menandros érdeklődése a δεισιδαίμων alakja és a társadalom különféle rétegeiben egyaránt megtalálható babonáságok iránt Alkiphrón egyik fiktív leveléből is kiolvasható: a levelek negyedik könyvében a Glykéra által írt csodáló sorok szerint az egész világ látni akarja Menandrost és az ő fősvény, szerelmes, babonás, hitetlen alakjait, és mindenkit, akit

²⁶⁵ Men. *Phasma* 50-56 - „εἰ μὲν τι κακὸν ἀληθὲς εἶχες, Φειδία, ζητεῖν ἀληθὲς φάρμακον τούτου σ' ἔδει· νῦν δ' οὐκ ἔχεις· κενὸν εὐρὲ καὶ τὸ φάρμακον πρὸς τὸ κενόν, οἰήθητι δ' ὠφελεῖν τί σε. περιμαζάτωσάν σ' αἱ γυναῖκες ἐν κύκλοι καὶ περιθεωσάτωσαν· ἀπὸ κρουσῶν τριῶν ὕδατι περιρραν' ἐμβαλὼν ἄλας, φακούς.”

²⁶⁶ Vö. Parker 1983, 207.

²⁶⁷ Men. fr. 534 - „ἅπαντα τὰ ζῷ' ἐστὶ μακαριώτατα καὶ νοῦν ἔχοντα μᾶλλον ἀνθρώπου πολὺ. τὸν ὄνον ὀρᾶν ἔξεστι πρῶτα τουτονί, οὗτος κακοδαίμων ἐστὶν ὁμολογουμένως· τούτῳ κακὸν δι' αὐτὸν οὐδὲν γίνεται, ἃ δ' ἢ φύσις δέδωκεν αὐτῷ ταῦτ' ἔχει. ἡμεῖς δὲ χωρὶς τῶν ἀναγκαίων κακῶν αὐτοὶ παρ' αὐτῶν ἕτερα προσπορίζομεν. [λυπούμεθ' ἂν πτῆρη τις, ἂν εἴπῃ κακῶς ὀργιζόμεθ', ἂν ἴδῃ τις ἐνύπνιον σφόδρα φοβούμεθ', ἂν γλαυζ ἀνακράγῃ δεδοίκαμεν.]” Hogy ez a fajta érvelés ismert lehetett az 1-2. században, tehát akár Plutarchos is magénvá tehette a menandrosi érveket, arra Lukianos nyújtja a kézenfekvő párhuzamot: vö. *Gallus* 27.

²⁶⁸ Men. *Dyskolos* 260 - „μέλλουσα δ' ἢ μήτηρ θεῶι θύειν τινί - οὐκ οἶδ' ὅτῳ - ποιεῖ δὲ τοῦθ' ὁσημέραι, περιέρχεται θύουσα τὸν δῆμον κύκλοι ἅπαντ’” Vö. Versnel 2011, 118.

csak színpadra szokott vinni.²⁶⁹ Menandros kortársa, Diphilos a Φάσμα-hoz hasonlóan gúnyolódik Proitos lányainak Melampos által történő megtisztításán (vö. *Kommentár* 166 a - s.v. βάπτισον σεαυτὸν εἰς θάλατταν). Diphilos azokat a praktikákat, rituális tisztítószertartásokat kritizálja és rendeli Melampos személyéhez, amelyeket a korszakban varázslók, mágusok alkalmaztak.²⁷⁰ Egy ismeretlen komédiaszerző műve a Βλεπεδαίμων címre hallgatott (CAF III,85 Kock), amely ritka kifejezés magyarázatára többféle megoldás is született, minden esetben hangsúlyozva az istenség ártó hatását: rá tekint ez a személy, hiszen ő az oka betegségének, az istentől megszállva forgatja szemeit, vagy valami mástól bűnhődik.²⁷¹

A közönség nevetett az efféle tipizált szereplőkön, mert maga előtt látta azt az athéni polgárt, szomszédját, rokonát, barátját, aki ilyen volt, vagy mutatta ennek a típusnak valamely tulajdonságát; ahogy az euripidési Hippolytost is el tudta helyezni kapcsolati hálójában, hiszen ismerős volt számára; és ahogy a menandrosi/theopomposi δεισιδαίμονες viselkedése sem volt idegen jelenség a korabeli társadalomban. Az ó-és újkomédia szerzők műveiből számos egyéb példa említhető, amely bizonyos vallásos mentalitásjegyeket (mágia, rituális tisztátalanságtól való félelem stb.) kritizál vagy tesz nevetségessé, de talán a fentiek is megmutatják, hogy amit jóval később Plutarchos δεισιδαίμονια-bírálatában megfogalmazott, annak gyökereit nagy valószínűséggel itt kell keresnünk.

A platóni *Törvények* egy sokatmondó passzusa, amely a vallási kérdések, szentélyalapítások közösségi szentesítését fogalmazza meg, szintén az előzmények közé kívánczik. Ebben a nők és a betegek mellett azok a tanácstalan emberek kerülnek említésre, akik veszélyben, vagy éppen a veszélyből való megmenekülést követően léptenyomon oltárokat és szentélyeket akarnak alapítani, mindent, ami a kezük ügyébe kerül, föl akarnak ajánlani az isteneknek, félelmetes álmaik, jelenéseik és látomásaik hatására pedig bajelhárító rítusokat akarnak bemutatni.²⁷² A fölsorolt cselekvések mögött szintén a plutarchosi δεισιδαίμων homályos sziluettje sejlik föl. Fontos azonban megjegyezni, hogy

²⁶⁹ Alkiph. *Ep.* 4,19 - „πάντα μετέωρα νῦν ἔστι, βουλόμενα ἰδεῖν Μένανδρον καὶ ἀκοῦσαι φιλαργύρων καὶ ἐρώτων καὶ δεισιδαιμόνων καὶ ἀπίστων [καὶ πατέρων καὶ υἱῶν <καὶ γραῶν> καὶ θεραπόντων] καὶ παντὸς <τοῦ> [ἐν]σκηνοβατουμένου.”

²⁷⁰ Diphilos fr. 126 = Alex. Kel. *Stróm.* 7,4,26 - „Χαριέντως γοῦν καὶ ὁ κωμικὸς Δίφιλος κωμῶδει τοὺς γόητας διὰ τῶνδε· Προϊτίδας ἀγνίζων κούρας καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν Προῖτον Ἀβαντιάδην καὶ γραῦν πέμπτην ἐπὶ τοῖσδε δαδί μιᾷ σκίλλη τε μιᾷ, τόσα σώματα φωτῶν, θείῳ τε ἀσφάλτῳ τε πολυφλοίσβῳ τε θαλάσῃ ἐξ ἀκαλαρρείταιο βαθυρροῦ Ὠκεανοῖο.”

²⁷¹ Pausan. *Att.* B 11 s.v. „βλεπεδαίμων>· ὁ διεστραμμένος τὰς ὄψεις καὶ οἷον ὑπὸ δαίμονος πεπληγός. δὲ καὶ τοὺς Σωκρατικούς οὕτως ἔλεγεν.”; Eustath. *Comm. ad Hom II.* 1,314,31 - „βλεπεδαίμων ὁ διεστραμμένος τὰς ὄψεις καὶ οἷον ὑπὸ δαίμονος πεπληγός.” Pollux 1,21 - „ὁ δὲ ὑπερτιμῶν δεισιδαίμων καὶ δεισίθεος· κωμικὸν γὰρ ὁ βλεπεδαίμων.”; Hésych. B 669 - s.v. „βλεπεδαίμων>· ὁ ὑπὸ νόσου κατεσκληκῶς καὶ κακόχρους ὑπὸ δαιμόνων.”

²⁷² Platón *Törvények* 909 e-910 a.

Platón az általa elképzelt államban nem hangsúlyozta volna ezeket a jelenségeket, ha a fenti csoportok szélsőséges viselkedése ne lett volna jelen a társadalomban, vagy ha ne jelentett volna problémát ez a fajta vallásos túlbuzgalom.

A túlzásba vitt vallásosság, a túlzott aggályoskodás kritikája tehát már a Kr.e. 5-4. századi forrásainkban is tetten érhető, még ha ezekben a szövegekben a δεισιδαιμονία fogalma nem is jelenik meg. A fentiekben említett rituális aktusok negatív értékelése szemmel látható, jóllehet olyan lényegretörő és mulatságos képet egyik szerző sem rajzol a babonás emberről, mint amelyet Theophrastos a *Jellemrajzokban*.

2.2. Theophrastos és Plutarchos

Theophrastos sokat idézett írása (*Jellemrajzok* 16) a δεισιδαιμονία fogalmának leértékelődésében (ld. a *Kommentárt* 164 e - s.v. τὴν δεισιδαιμονίαν) mérföldkönek számít. Theophrastos írásában a magánélet kultuszait érinti, olyan rituális cselekvésformákat, amelyeket a hivatalos szférával, a közösség által jóváhagyott ceremoniális aktusokkal szemben az egyén otthon, családi körben vagy az utcán, a polis által kevésbé kontrollálható módon hajt végre. Tisztában kell azonban lennünk az írás szándékával: az ugyanis szatirikus céllal íródott, olvasói valószínűleg kevésbé vádolják a babonás embert kényszercselekvései miatt, mint inkább nevetnek rajta. Theophrastos írása tehát alapjaiban különbözik akár a *De superstitione*-tól, akár a keresztyén szerzők δεισιδαιμονία-kritikájától.²⁷³

Theophrastos babonás embere nem szemlélhető külön a többi visszataszító jellemről, a haszonleső, a gőgös, a hízelkedő, a szószátyár jellemek ugyanannyira megvetendők a filozófus szemében, mint a babonás. Theophrastos ezekre az alakokra nem filozófiailag tekint, hanem mint művész és a művelt társadalmi elit tagja, akiben ezek a cselekedetek, tulajdonságok visszatetszést keltenek, ehhez mérten nem is kell következetesen kidolgozott filozófiai üzenetet keresnünk a rövidke írások mögött, ezek a személyek úgy állnak előttünk, ahogy a felületes szemlélő első benyomását papírra vetné.

Theophrastos *Jellemrajzaiban* társadalmi etikettet ír, hogy hogyan nem szabad viselkednie az embernek egy adott közösségen belül; nem indokol, hanem pusztán leírja, társadalmilag mi nem elfogadható és olvasóitól elvárja, hogy megértsék, mi helyes, elfogadott és mi helytelen, zavaró és visszataszító. Hízeltetés, gőg, fukarság, babonáság stb.

²⁷³ Bowden 2008, 58.

nem illenek ahhoz a személyhez, aki társadalmilag megfelelő módon akar viselkedni.²⁷⁴ A δεισιδαιμονία azért visszataszító és nevetséges Theophrastos számára, mert társadalmilag nem elfogadható cselekvéseket idéz elő, megalázó helyzetek sorába hozza az egyént. Ez a gondolat a *De superstitione* érvrendszerében is szerepet játszik (166 a; 168 d).

A Theophrastos által bemutatott viselkedésmód nem egy, a társadalom alsóbb rétegéhez tartozó egyén sajátja, hanem egy olyan polgáré, aki a közép, vagy még inkább a felső réteghez tartozhatott, ahonnan a komédiaszerzők a maguk jellegzetes embertípusait, kifigurázandó alanyait vették. A theophrastosi jellemek forrásvidékét jó eséllyel itt, az ó-és újkomédia háza táján kell keresnünk, vagy ha megfordítjuk a dolgot, éppen a 4. század újkomédiásai nyúlnak Theophrastoshoz, hogy mulatságos karaktereket, jellemeket keressenek készülő műveikhez.

Theophrastost a hierarchia érdekli, a társadalmi státusznak megfelelő viselkedés: ha valaki hízeleg a másiknak (2), ha maga nyitja az ajtót (4), ha túlzottan barátságos a szolgálakkal, játékba kezd gyermekekkel (5), vagy ha szolgája mögött halad az utcán (18), az visszataszító számára: szerinte ugyanis a tiszteletreméltó emberek tiszteletreméltó módon viselkednek a közösségen belül, babonás, vagy egyéb társadalmilag kifogásolható viselkedésnormák viszont kritikát, megbélyegzést, köznevetséget vonhatnak maguk után.²⁷⁵ A felső társadalmi réteg etikettjében túlzás sem a vallás, sem a társadalmi lét más területein nem fogadható el: a mértéktartás az ehhez a társadalmi csoporthoz tartozó emberek körében központi viselkedési elem: a túlzott becsvágy (21) ugyanúgy szemet szúr, mint ha valaki sosem hajlandó táncolni vagy történeteket mesélni, sosem imádkozik az istenekhez (15), vagy ha túlzottan lelkiismeretesnek mutatkozik lakoma közben (2).

A δεισιδαίμων - a vallási szertartásokra kínosan ügyelő, gyáva alak, aki borostyánnal a szájában jár-kelel Athén utcáin, tengervízzel permetezi a testét, miközben állandóan Athénéhez vagy más istenségekhez fohászkodik, és folyamatos tisztítószertartásoknak veti alá magát - a komédiaszerzők által színpadra vitt és kifigurázott típusok egyike lehetett.²⁷⁶ A Theophrastost hozzájuk fűző szoros kapcsolatra utal egy késői, kétes hitelességű

²⁷⁴ Martin 2004, 27-29.

²⁷⁵ Martin 1997, 119; u.ő. 2004, 29.

²⁷⁶ Diggle 2004, 8-13 - Theophrastos érdeklődését a komédia műfaj iránt a *Περὶ κωμῳδίας* és *Περὶ γελοίου* címmel írt munkái jelzik. Ussher (1977, 71-79) Theophrastosnak az aristophanési komédiák és jellemek iránti fogékonyságát vallja; szellemesen jegyzi meg, hogy ha láthatta volna Aristophanés valamely darabját színpadon, megfigyelhette volna az általa bemutatott és kifigurázott jellemeket akció közben is. A theophrastosi *Jellemrajzok* közül öt, az újkomédia színpadán megjelenő karaktert állít pellengérré, akik a 4. századi athéni közönség számára bizonyosan ismertek voltak: az ἄγροικος Antiphanés, Menandros és Philémón, az ἄπιστος Menandros, a κόλαξ szintén Menandros és mások műveiben, a μεμψίμοιρος pedig Antidotos színműveiben jelenik meg, akárcsak az ἀλαζών jellem, amelyet szintén számos újkomédiaszerző színpadra vitt.

forráshely, amely szerint Menandros a *Jellemrajzok* írójának tanítványi köréhez tartozott; innen szemlélve nem meglepő, hogy előbbi egyik töredékekből ismert műve a Δεισιδαίμων címet viseli.²⁷⁷

Akár a modern szemlélőnek is föltűnhet, hogy ez az alak olyan cselekvésformákat követ, amelyek a szó mai értelmében is babonának tekinthetők: apró aggályok, félelmek, kényszeres cselekedetek, eseményektől, állatoktól való rettegés a modern babonás képzetek között is helyet kapnak. Azt, hogy ezek mégis miért tesznek valakit babonássá már sokkal nehezebb megmondani: a rituális szennytől való félelem pl. a vallás egészét áthatja, az ettől való megtisztulás pedig elengedhetetlen szükséglet az ember számára. A válasz a mennyiségben keresendő: helyes (εὐσέβεια) és helytelen vallásosság (δεισιδαιμονία) között nem lényegi, hanem fokozati különbség van vö. 3.6).²⁷⁸

A δεισιδαίμων viselkedése, kényszeres cselekedetei nem minőségileg voltak szokatlanok a korabeli athéni társadalmi életben, különösségük inkább azok gyakoriságában áll; a δεισιδαίμων túlzó vallásossága az, amely az átlag athéni polgárnak szemet szúrhatott, hiszen tisztítószertartásait nem pusztán általánosságban végzi, hanem különféle dolgokra különféle ceremóniális aktusokat alkalmaz. Hermaphroditost sem csak egy, hanem két egész napon át részesíti kultikus tiszteletben, ugyanígy bizonyos helyzetekre (menyét, kígyó, hármassutak) különféle rituális aktusokat alkalmaz, ezektől reméli a szituáció pozitív megoldását.²⁷⁹ Bármennyire is elterjedt volt ez a fajta viselkedés - megbízható statisztikát aligha fogunk fölállítani - azt sem jelenthetjük ki egyértelműen, hogy a theophrastosi babonás ember mentalitása az athéni polgárok tömegeire lett volna jellemző, még akkor sem, ha figyelembe vesszük, hogy a rituális tisztátalanságtól való félelem igen elterjedt volt már az archaikus időktől elkezdve.²⁸⁰

A theophrastosi és plutarchosi írások a számos hasonlóság ellenére sok esetben egészen másképpen nyúlnak a kifejezéshez, más aspektusát ragadják meg, más oldalról közelítik meg a δεισιδαίμων viselkedését. Talán nem fölösleges táblázatba gyűjtve szemléltetni azokat az eltérő vagy éppen megegyező jelenségeket, rituális aktusokat, amelyek ebben a két írásban mint δεισιδαίμων cselekvések jelennek meg:

²⁷⁷ Pamphilé FHG III. 522 = Diog. Laert. 5,36; Ussher 1977, 75; Hunter 1985, 148-149; Diggle 2004, 8.

²⁷⁸ Ahogy Nilsson fogalmazott: a pozitív θεοσέβεια (εὐσέβεια) és a negatív δεισιδαιμονία között nem lényegi (*Wesensunterschied*), hanem fokozati különbség (*Gradunterschied*) van, a túlzás, a „túlzó kegyesség” révén válik el egymástól a két fogalom. Ehhez ld. Nilsson 1955, 752. Hasonlóan Nilssonhoz, a fokozati különbséget hangsúlyozza Erbse 1953, 298 is.

²⁷⁹ Vö.: Mikalson 1987, 47; Diggle 2004, 350.

²⁸⁰ Parker 1983, 211.

THEOPHRASTOS - <i>JELLEMRAJZOK</i> 16	PLUTARCHOS - <i>DE SUPERSTITIONE</i>
<ul style="list-style-type: none"> - tartózkodás a szennytől, folyamatos tisztálkodás, környezet állandó rituális megtisztítása (tartózkodás a halottól, gyermekágyas nőtől, epilepsziástól, örülttől) - bizonyos szituációkban bizonyos rituális aktusok elvégzése (menyét; kígyó; hármassutak) - furcsa előjelek esetén engesztelő áldozat bemutatása és a papok, jósok tanácsának a kikérése - túlzott igyekezet az áldozatok bemutatása terén - (rém)álmok magyarázata - kövek tisztelete 	<ul style="list-style-type: none"> - állandó félelem az isteni hatalomtól (165 d-e) - (rém)álmok, csodajelek, előjelek magyarázata, jósok, álomfejtők tanácsának a kikérése (166 a; 168 f-169 a) - rituális tisztaság iránti állandó igény, javasasszonyok fölkeresése (166 a; 168 d-e) - megalázó rituális aktusok - sárban fetregés, földön ülés, jajveszékelés, zsákruha viselése, nyilvános önostorozás (166 a; 168 a; 168 d; 171 b) - félelem az istenek szentélyében (166 e; 169 e) - antropomorf istenek tisztelete (167 d-e) - kétszínű magatartás az istenekkel szemben - az isteni hatalomtól és büntetéstől való rettegetés, annak szidalmazása ugyanakkor áldozat bemutatása (167 e; 168 b-d; 168 f) [→ az ünnepeken való szorongás, félelemérzet (169 d-e)] - tévképzetek az isteni hatalomról (170 b-f) - extatikus rituális aktusok (171 b) - emberáldozat (171 b-e)

A fentiek alapján látható, hogy más a szempontrendszer, ahogy a két szerző a δεισιδαιμονία fogalmához viszonyul: Theophrastos a hétköznapi életből vett példákat említ, olyan valóban babonás cselekedeteket, viselkedési mintákat, amelyek az egyszerű athéni polgár mindennapjaiban kisebb-nagyobb szerepet játszhattak. Teszi mindezt a műfaj, a jellemrajz örve alatt: egy adott embertípus portréját rajzolja meg néhány jellemző tulajdonság, cselekedet vázlatos ismertetése révén. Plutarchos nem a komikus theophrastosi alapállást foglalja el - jóllehet számos érvet átemel csupán töredékesen fönmaradt (menandrosi) komédiákból - nem a megmosolyogtató, ártatlan, babonás ember

érdekli, nem a lukianosi (ld. a köv. fejezetet) kritika égisze alatt fogalmaz.²⁸¹ Ő egészen másképpen nyúl a kérdéshez, a δεισιδαιμονία-t sokkal szélesebb körben, teológiai-filozófiai síkon értelmezi, elválasztva egymástól pozitív és negatív, legitim és illegitim istentiszteleti formákat.²⁸² Jellemző különbség, hogy míg Plutarchos bírálja az istenek ábrázolását és az antropomorf istenek tiszteletét, addig Theophrastosnál erről szó sincs, neki csak az szúr szemet, ha valaki a hármastak mellett található áldozati kövek előtt hull térdre és locsolja meg őket minden egyes alkalommal; jóllehet a προσκύνησις mindkét szerző szemében negatív.²⁸³

Theophrastos mulatságos portrét rajzol, Plutarchos viszont komolyan veszi a problémát: szerinte a δεισιδαίμων tévúton jár, amikor az isteni hatalmat zsarnoki uralomnak, az isteneket szeszélyes, kegyetlen lényeknek tartja. Kritikája - ahogy láttuk - filozófiai-teológiai szempontból értelmezhető: az istenek jók, következésképp semmilyen rossz tulajdonságot, cselekedetet nem társíthatunk hozzájuk. Ilyen módon a δεισιδαίμων kényszerképzetei az isteni büntetésről, a saját életében megmutatkozó nehézségek és az isteni szeszélyesség, irigység közötti összefüggések teljességgel alaptalannak bizonyulnak.

A párhuzam a fentiek ellenére adott a *De superstitione*-val történő összehasonlítás során: a gyermekágyas nőtől való tartózkodás, a rituális tisztátalanságtól való félelem és így az állandó tisztálkodási gesztusok alkalmazása, álomfejtők és jósok fölkeresése, a csodajelekben való túlzott hit mind-mind olyan elemek, amelyek a plutarchosi δεισιδαίμων portréjában is megtalálhatók (ld. 165 e-f; 168 d; 170 b). Theophrastos δεισιδαίμων-ját is a félelem és a vallási aggály mozgatja, ahogy Plutarchosét; ám míg előbbinél ez csak a jósok, álomfejtők, ill. Orpheus-papok szolgáltatásainak egyszerű és semmiféle következménnyel nem járó igénybevételét jelenti, utóbbinál ennek a félelemnek már igen súlyos okozatáról olvasunk. Szerinte ugyanis a „babonás” egyént a félelem téves vélekedésre (δόξα, ld. 165 b) indítja, amely az isteni hatalom, fensőbbiség, kiválóság létjogosultságát kérdőjelezi meg.

Plutarchosnál tehát a félelem és az isteni fensőbbiségről alkotott téves vélekedés összefüggése áll a központi helyen, a többi elem már pusztán következmény. Nem meglepő, hogy ilyen módon a δεισιδαίμων életét az isteni büntetéstől, az előjelektől,

²⁸¹ Vö. Moellering 1963, 83-84.

²⁸² Vö. Theobald 1992, 325; Guttenberger 2009, 199-200.

²⁸³ Theophr. *Char.* 16 - „καὶ τῶν λιπαρῶν λίθων τῶν ἐν ταῖς τριόδοις παριῶν ἐκ τῆς ληκθίου ἔλαιον καταχεῖν καὶ ἐπὶ γόνατα πεσῶν καὶ προσκυνήσας ἀπαλλάττεσθαι.” - *De sup.* 166 a - „τῇ δεισιδαιμονίᾳ, πηλώσεις καταβορβωρώσεις βαπτισμούς, ῥίψεις ἐπὶ πρόσωπον, αἰσχροῦς προκαθίσεις, ἀλλοκότους προσκυνήσεις.” 167 d-e - „εἶτα χαλκοτύποις μὲν πείθονται καὶ λιθοξόοις καὶ κηροπλάσταις ἀνθρωπόμορφα τῶν θεῶν τὰ εἶδη ποιοῦσι, καὶ τοιαῦτα πλάττουσι καὶ κατασκευάζουσι καὶ προσκυνοῦσι.” Vö. 168 d; 170 e.

csodajelektől és az álmoktól való páni rettegés határozza meg, szorongása pedig semmilyen feloldozást nem nyerhet, képzeleti álmában, sőt még a halálon túl is elkísérik. Ebből a félelemérzetből származnak kényszeres cselekedetei, vallásos neurózisa, amely önsajnálásban, önvádaskodásban, a racionális megoldások (orvos, filozófus) elutasításában és a felfokozott, már-már fanatikus rituális aktusokban öltének testet (171 a-b).

Ellentétben a theophrastosi δεισιδαίμων-nal, aki a hol megmosolyogtató, hol visszariasztó kényszeres cselekedeteitől megnyugvást, elégtételt nyer, képes arra, hogy normális életet folytasson,²⁸⁴ a plutarchosi alak sosem nyughat, szorongása, félelme állandó (165 e; 166 c-f; 171 e). A túlzás mindkét δεισιδαίμων-portré esetében szembetűnő, de míg Theophrastosnál a δεισιδαίμων a közösségi életben résztvevő egyénként áll előttünk, akivel az athéni utcákon akár nap mint nap lehet találkozni, és aki kényszeres cselekedeteivel nevetség tárgyát képezi, addig Plutarchos ugyanezt az embertípust a közösségi életre alkalmatlannak tartja, akinek a viselkedése már nem mulatságos, hanem sokkal inkább visszataszító színben tűnik föl.

2.2.1. Theophrastos vallásossága

Theophrastos vallásos elképzeléseit *Jellemrajzai* vagy *Περὶ εὐσεβείας (De pietate)* c. írása²⁸⁵ - amelyet a porphyriosi *Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων (De abstinentia)* egyes fejezetei tartanak fenn - kellőképpen megvilágítják. A *Jellemrajzokban* pl. nem kritizálja azt, akit valamely misztériumba beavatnak, vagy aki Héraklész-templomába megy (27), viszont igenis elutasítja a δυσχερῆς viselkedését, aki otromba módon imádkozás közben zavarja meg embertársát (19). A μικροφιλότιμος-t, a nagyzóló embert, aki a fogadalmi ajándékul följánlott bronzujjat minden nap fényesíti és olajjal keni, és ezzel kérkedik a nép előtt, szintén visszautasítja (21). Ugyanígy utálatos Theophrastos számára az ἀναισχυντος, a szégyentelen, aki az áldozati lakoma húsát besózza, félreteszi és máshol ebédel (9), vagy az ἀνελεύθερος, a fukar, aki az áldozati állat húsát a papokat megillető rész kivételével eladja (22). Az αὐθάδης, a goromba ember a babonás ellentéte, aki nem hajlandó imádkozni az istenekhez (15), ő ugyanúgy megvetendő, ahogy a μεμψίμοιρος, az elégedetlen is, aki Zeust korholja, hogy nem küld idejében esőt (17). A *Jellemrajzokban* érintett negatív vallásos elemek, tulajdonságok, az áldozatok során a nem megfelelő viselkedés nem sértik kifejezetten az isteneket, valódi istentelen bűnökről nem olvasunk.

²⁸⁴ Vö. Parker 1983, 307.

²⁸⁵ Theophr. fr. 584-588 Fortenbaugh.

Theophrastos a *Jellemrajzokban* a külsődleges vallásosság kérdését érinti, teológia helyett az etikett problémáját: az áldozatban való megfelelő részvétel, magatartás, ahogy látjuk, a legtöbb portréban megjelenik.²⁸⁶

A *De pietate* c. írás azonban egészen más színbe állítja Theophrastos vallásos mentalitását. Ezt a munkát kétségtelenül a *De superstitione* elsődleges forrásai közé kell számítanunk, hiszen Theophrastos itt egyértelmű különbséget tesz az istentagadók (ἄθεοι) és a κακόφρονες, κακόθεοι között, akik úgy vélik, hogy az istenek hitvány lények és természetük szerint az embereknél semmivel sem jobbak; előbbiek nem áldoznak, utóbbiak viszont helytelen áldozatot mutatnak be az isteneknek.²⁸⁷ A theophrastosi gondolat egyértelműen párhuzamba állítható a plutarchosi írás érvrendszerével. A *Jellemrajzokkal* ellentétben itt már a belső érzület fontosságáról is szó esik: az áldozatok elleplezik a bűnt és elhítetik az emberrel, hogy ilyen módon meg lehet vesztegetni az isteneket. A rituális cselekményben résztvevő személynek tiszta jellemmel, kegyes gondolatokkal kell az istenség színe elé járulnia (fr. 9 - (καθηραμένους τὸ ἦθος; φρονεῖν ὄσια). A véres és nagyvonalú, hivalkodó áldozatot viszont szükségtelennek, sőt elítélendőnek tartja, minthogy ezek a δεισιδαιμονία melegágyai.²⁸⁸ Túlzás sem itt, sem amott nem képzelhető el: sem az áldozatban, sem az ember vallásos érzületében. Nincs szükség véres áldozatra, ahogy nincs szükség túlzottan fényűző, költséges áldozatra sem; tiszta jellemre, gondolkodásmódra viszont van, és ez a gondolat az, amely a plutarchosi írás érvrendszerével is rokonságot mutat, amely a δεισιδαίμων istenekről alkotott bűnös gondolkodásmódjáról beszél (170 d-e).

A vallási ceremóniák közben tanúsított lelkület, jellem fontossága hol jobban, hol kevésbé látható módon jelenik meg a rendelkezésünkre álló forrásokban. A gondolat, hogy az istenek előtt az egyénnek tiszta jellemmel kell megjelennie, már a klasszikus korban megmutatkozik; ez gyűrűzik tovább a hellénisztikus kori *lex sacra*-k némelyikén át egészen Plutarchosig, aki szintén az egyén belső érzületét veszi alapul a δεισιδαιμονία

²⁸⁶ Vö. Martin 1997, 119; u.ö. Martin 2004, 27-28.

²⁸⁷ *De pietate* fr. 3 = Porph. *De abs.* 2,7 - „τοιγὰρ οὖν τὸ δαιμόνιον τούτων ἐκατέρων νεμεσῆσαν ἐπιθεῖναι τὴν πρέπουσαν ἔοικε τιμωρίαν. καθὼ οἱ μὲν ἄθεοι γεγόνασι τῶν ἀνθρώπων, οἱ δὲ κακόφρονες μᾶλλον ἢ κακόθεοι λεχθέντες ἂν ἐν δίκῃ, διὰ τὸ φαύλους καὶ μηθὲν ἡμῶν βελτίους ἡγεῖσθαι τὴν φύσιν εἶναι τοὺς θεοὺς, οὕτως οἱ μὲν ἄθεοι φαίνονται γενέσθαι τινές, οὐδεμίαν ἀπαρχὴν τῶν ὑπαρχόντων ποιοῦμενοι τοῖς θεοῖς, οἱ δὲ κακόθεοι καὶ παρανόμων ἀψάμενοι θυμάτων.”

²⁸⁸ *De pietate* fr. 8 = Porph. *De abs.* 2,60 - „ἀγνοοῦσιν δὲ οἱ τὴν πολυτέλειαν εἰσαγαγόντες εἰς τὰς θυσίας, ὅπως ἅμα ταῦτα ἔσμον κακῶν εἰσήγαγον, δεισιδαιμονίαν, τρυφήν, ὑπόληψιν τοῦ δεκάζειν δύνασθαι τὸ θεῖον καὶ θυσίας ἀκεῖσθαι τὴν ἀδικίαν. ἢ πόθεν οἱ μὲν τριττὺς χρυσόκερος, οἱ δ' ἑκατόμβας, Ὀλυμπίας δ' ἢ Ἀλεξάνδρου μήτηρ πάντα χίλια ἔθουεν, ἅπαξ τῆς πολυτελείας ἐπὶ τὴν δεισιδαιμονίαν προαγαγούσης;”

fogalmának tárgyalásakor.²⁸⁹ Szembetűnő ez akkor, amikor a plutarchosi δεισιδαίμων afelett kesereg, hogy valami tiltott dolgot evett vagy ivott, ill. az isteni tiltás ellenére járt valamely úton (168 d): vétkének etikai dimenziója is van, nem pusztán a tabu megsértése miatt bűnhődik, hanem nyilvánvalóan önmaga, jelleme miatt - προσηκόντως δι' αὐτὸν (168 b).²⁹⁰

Az etikai dimenzió abban is tetten érhető, hogy az egyénnek nem pusztán részt kell vennie a szertartáson és áldozatot kell bemutatnia. A gondolkodásmódja legalább annyira latba esik: „Ha tehát az istenkáromlás istentelen dolog, akkor a gondolat nem az? Hiszen nem az istenkáromló ember meggyőződése teszi kijelentését bűnössé? A rágalmazást ugyanis mi az ellenségeskedés jelének tartjuk, és akik rosszat mondanak rólunk, azokat ellenségnek tartjuk, mivel rossz szándékkal is vannak irántunk (τοὺς κακῶς ἡμᾶς λέγοντας ἐχθροὺς νομίζομεν κακῶς φρονοῦντας). Látod már, hogy a babonás emberek hogyan is gondolkodnak az istenekről: telhetetlenek, megbízhatatlannak, szeszélyesnek, bosszúállónak, kegyetlenek, kicsinyesnek tartják őket. Ezek alapján szükségszerű, hogy a babonás ember az isteneket egyszerre gyűlöli és retteg tőlük.” (170 d-e) Aki rosszat gondol a másiról, negatívan viszonyul hozzá, az nem elfogadható, a δεισιδαίμων-ra pedig mindez hatványozottan igaz, hiszen az istenekkel szembeni viszonyát a κακῶς φρονεῖν mentalitása határozza meg, és az az ellenségkép, amit rájuk kivetít.²⁹¹

Theophrastos nem a polis rituális aktusait figurázza ki, ő az egyéni túlzásokon és kényszeres aktusokon élcelődik, a nem megfelelő viselkedést utasítja el. Számára a δεισιδαιμονία fogalma eszköz, hogy elhatároljon egymástól helyes és helytelen cselekvésformákat: ami ezen a vonalon belül helyezkedik el, az pozitív és nem képezi kritika tárgyát. Perspektívája ugyan a filozófusé, aki az istent mint egyedüli létezőt jó és erényes lénynek tartja: tőle semmiféle rossz nem származhat, ezért félni sem kell tőle, de ennek a nézetnek *Jellemrajzaiban* nem ad hangot.²⁹²

A *De pietate*-ban viszont már a platóni valláskritika talaján áll, akárcsak Plutarchos a *De superstitione* lapjain, aki a babonás emberen számon kéri jellembeli hibáit, az isteni szféráról alkotott helytelen, már-már istentagadó, káromló nézeteit, a polis ceremoniális

²⁸⁹ A kérdéskör kimerítő összefoglalását adja és a vonatkozó feliratos példákat említi Chaniotis 1997. A klasszikus kori példákhoz ld. Eur. *Hipp.* 316 - „χεῖρες μὲν ἀγναί, φρήν δ' ἔχει μίασμά τι.” ill. *Orestés* 1604 - {Με.} „ἀγνὸς γάρ εἰμι χεῖρας. {Ορ.} ἀλλ' οὐ τὰς φρένας.”

²⁹⁰ Vö. Moellering 1963, 90-91.

²⁹¹ Szemben azokkal a rituális előírásokkal, amelyek a szentélybe belépő egyéneknek a φρονεῖν ὅσια kötelességét írják elő: egy 1. századi rhodosi *lex sacra*-n ezt olvassuk: LSCG 108 - „ἀγνὸν χρῆν ναοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα ἔμμεναι: ἀγνεῖα δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσια.” Ehhez ld. Porphy. *De abst.* 2,19; Alex. Kel. *Stróm.* 4,22,142; 5,1,13. További példákhoz ld. Dickie 2001, 434-436.

²⁹² Vö. Theophr. fr. 253-254 Fortenbaugh

aktusaiban megmutatkozó látszatigyekezetet, amely rettegést, bizonytalanságot és nem alkalomhoz illő érzületet rejt: mindezekkel valójában a külsőségektől mentes vallásosság fontosságát hangsúlyozza (166 d; 169 e). Ez a vallásos mentalitás istentagadás és babonáság köztes határmezsgyéjén helyezkedik el, túlzásoktól, kilengésektől mentes, akárcsak Theophrastosé, aki szintén hasonló *modestiával* elképzelt vallásos koncepciót vall magáénak.²⁹³

3. A *De superstitione* helye a császárkori vallásosságban

A plutarchosi *δεισιδαιμονία*-kritika, a vallásosság terén megmutatkozó babonás és túlzó jelenségek bírálata nem egyedülálló a korszakban. Plutarchos mellett más szerzők is kritizáltak bizonyos jelenségeket, *superstitio*-ként vagy *δεισιδαιμονία*-ként jellemezték egyes (idegen) kultuszokat, saját vallásos mentalitásuk szempontjából elítélően szóltak bizonyos társadalmi csoportok vallásosságáról és káros babonának mondtak vallási jelenségeket. Horatius (*Serm.* 2,3,288 sk.) a régóta betegeskedő kisfiú anyjáról azt írja, hogy a Tiberisben áll a Iuppiter által rendelt böjti napon, és fiát, akit vagy a sors (*casus*) vagy az orvos (*medicus*) meggyógyított, így veszíti el és újíttja ki lázát: az anyát nyilvánvalóan az istenektől való félelem háborította meg (*timor deorum*).²⁹⁴ Horatius leírása a *δεισιδαίμων* portréját idézi meg, aki betegsége idején elűzi az orvost és inkább javasasszonyok mesterkedéseire fordul (168 c), míg a rituális tisztaság kérdése és az a gondolat, hogy a babonás emberek a rosszat és a fájdalmat az istenek adományának tartják, szintén a plutarchosi írással rokonítható.²⁹⁵

Mind a horatiusi, mind a plutarchosi alak túlzásba vitt vallásosságának áldozata. Az a nézet, hogy a vallásosság terén megmutatkozó túlzás káros az emberre, a következőkben idézett szerzők írásaiban sok helyütt megjelenik. *Superstitio* és *religio*, *δεισιδαιμονία* és *εὐσέβεια* között ugyanis - amint azt láttuk - nem lényegi, hanem fokozati különbség áll fenn, a két fogalom a túlzás révén válik el egymástól (vö. 3.2.).²⁹⁶ Ahogy a Plutarchos-

²⁹³ *De sup.* 171 f; Porph. *De abst.* 2,59-61; Theophr. fr. 584 Fortenbaugh. Vö. Martin 2004, 26-27.

²⁹⁴ Hor. *Serm.* 2,3,288-295 - „Iuppiter, ingentis qui das adimisque dolores,' mater ait pueri mensis iam quinque cubantis,'frigida si puerum quartana reliquerit, illo mane die, quo tu indicis ieiunia, nudus in Tiberi stabit.' casus medicusve levarit aegrum ex praecipiti: mater delira necabit in gelida fixum ripa febrimque reducet, quone malo mentem concussa? timore deorum.”

²⁹⁵ A tudományos orvoslás elutasításához és a θύτης, ill. a μύστις fölkereséséhez ld. Polyb. 33,17; ugyanez a motívum a gyónási feliratokon is megjelenik (vö. 3.3.1).

²⁹⁶ Erbse 1952, 299.

kortárs Quintilianus fogalmazott: a babona úgy különbözik a vallástól, ahogy a túlzott fontoskodás a szorgalomtól.²⁹⁷

Seneca, akinek egy írásával a következőkben részletesebben is foglalkozunk (ld. 3.2.1) egyik levelében iránymutató gondolatokat fogalmaz meg a helyes vallásosságról: az istent az tiszteli, aki ismeri (*deum colit qui novit*); az istennek nincs szüksége szolgákra, sem arra, hogy fáklyákat gyűjtsünk neki szombatunként, ne is vigyünk semmit az isteneknek, mert számukra az emberi dolgok fölöslegesek. Az embernek viszont tisztában kell lennie a mértékletes áldozattal, azzal, hogy csak így tudja magát távol tartani a terhes babonáktól (*molestiis superstitionibus*). Az ember igazi haladást az istentiszteletben csak akkor érhet el, ha helyesen gondolkodik az isten természetéről, aki nem csak nem akar rosszat okozni, de nem is képes erre. Az istentisztelet elsődleges módja az, ha hiszünk az istenben, elismerjük fenségét, és tisztában vagyunk azzal, hogy az isten a kozmoszban mindent hatalmával irányít és az emberi nem őrizője, és hogy olyan lény, aki képtelen arra, hogy gonoszat tegyen, ugyanakkor néha büntet. Így tehát az cselekszik igazán helyesen, aki igyekszik őt utánozni.²⁹⁸

Egy másik levelében (*Ep.* 41) a lélek isteni természete kapcsán az istentisztelet kifejezett emocionális gesztusai ellen szól, hiszen az isten önmagunkban van, tetteink megfigyelője és őrizője, akit hordozunk, és aki nélkül nem lehetünk senkik. Így nem is kell kezünket az ég felé emelni, vagy kérlelni az őrt, hogy eressen be a templomba, hogy beszélgethessünk az istenszoborral és a fülébe sugdoshassuk bajaink.²⁹⁹ Aki viszont rettenthetetlen az élet viharai között, az embereket felülről szemléli, és a csapásokat kiállja, arról lehet tudni, hogy az istenség vele van.

Seneca egyértelműen fogalmaz, vallásossága filozófiai alapokon nyugszik, akárcsak Plutarchosé; gondolkodásmódjuk a korszak vallási életének lényeges aspektusát jelenítik meg, amely szerint az isten az abszolút jó és tévedhetetlen létező, aki az embernek természetéből fakadóan nem képes kárt okozni. Az ókeresztyén apologéták nem véletlenül teszik magukévá ezt az értelmezési keretet és használnak föl éppen Senecáéhoz vagy adott esetben Plutarchoséhoz hasonló érveket, hogy a görög-római vallásról mondott kritikájukat pogány szerzők nézeteivel támasszák alá (vö. 3.4).

²⁹⁷ Quint. *Inst. orat.* 8,3,55 - „Est etiam quae περιεργία vocatur, [cum] supervacua, ut sic dixerim, operositas, ut a diligenti curiosus et religione superstitio distat.” Vö. Serv. *Comm. Aen.* 8,187 - „superstitio est timor superfluous et delirus.”

²⁹⁸ Seneca *Ep.* 95,47-50.

²⁹⁹ Seneca *Ep.* 41 - „Non sunt ad caelum elevandae manus nec exorandus aedituus ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat: prope est a te deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos; hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat.” Vö. Rüpke 2011, 119-123.

Ám a vallás kritikája nem korlátozódik a filozófusokra, az irodalmi élet más képviselői is reflektálnak bizonyos vallásos jelenségekre, amelyeket helytelennek, az isteni szféra magasztosságához méltatlannak vagy egyszerűen nevetségesnek ítélnék. Seneca elképzeléseivel hasonló, és a *De superstitione* érvelésével is párhuzamot mutató véleményt fogalmaz meg pl. Persius 2. szatírájában, ahol az emberek által mondott örült és hajmeresztő imák kritizálása mellett a túlzottan hívő nagynéni vagy nagymama (31 - „avia aut metuens divum matertera”) rontás elleni babonás rítusa, valamint az isteneknek tulajdonított emberi tulajdonságok is kritika tárgyát képezik, hiszen szerinte szükségtelen bevinni a templomba az emberi erkölcsöket (62 - „quid iuvat hoc, templis nostros inmittere mores”): az istenek ugyanis nem vágnak aranyra és ezüstre, ami igazán lényeges az istentisztelet során, az a tiszta lélek és szív.³⁰⁰

A Plutarchos-kortárs Iuvenalis is számos alkalommal kitér a társadalom nagy részében, társadalmi állástól függetlenül elterjedt vallásos mentalitás és a különféle babonás szokások kérdésére. Az embereket megvezető jósokat, varázslókat, mágusokat és asztrológusokat (6,542-592), Kybelé extatikus kultuszát, az eunuchokat és a tisztítószertartásokat (6,511-526), valamint a rontás ellen szolgáló amulettet hordó öregembert és az istenekről szóló mítoszokat egyaránt kritizálja (13,33-59). Az istenekről ugyanakkor azt állítja, hogy ők adják az embernek mindazt, ami jó és üdvös, ők gondoskodnak az emberről és tudják mi vár ráink életünk további részében (10,347-261). Ebbe a sorba kíváncznak természetesen azon lukianosi megállapítások is, amelyek a korszak vallásosságának különféle aspektusait (vö. 3.6; alvilág-elképzelések, az istenekről szóló mítoszok, mágia, kísértetekben való hit) bírálják, kritizálják, teszik nevetségessé, és amelyek - tekintettel Lukianos tetemes életművére - szép számmal állnak rendelkezésünkre.³⁰¹

Azonban a népi vallásosság és az istentiszteleti formák, áldozatok filozófiai kritikája a korszak vallási életének csupán egy aspektusát jelenítik meg. A nemes filozófiai cél, amelyet Seneca vagy Plutarchos szem előtt tartanak, csak a filozófusok perspektíváját képviselik (vö. 1.5), azt a társadalom egészére nem általánosíthatjuk, még ha Persius, Iuvenalis vagy Lukianos véleményükhöz igen hasonló módon is írtak. Ezért szükséges a kifejezetten a nép körében megjelenő rituális aktusokat szemügyre vennünk: ehhez a *De*

³⁰⁰ Pers. *Sat. 2 passim*; kül. 73-75 - „compositum ius fasque animo sanctosque recessus mentis et incoctum generoso pectus honesto. haec cedo ut admoveam templis et farre litabo.” A babonás szokások, a zsidók szombatja és a Kybelé papok szatirikus bemutatásához ld. Pers. *Sat. 5*,185-188.

³⁰¹ A teljesség igénye nélkül ld. *Menippos passim*; *Deor. conc. passim*; *Dialogi deorum passim*; *Dialogi mortuorum passim*; *De sacr. passim*.

superstitione is kiindulási alapot szolgáltat, hiszen pl. a δεισιδαίμων bűnvallási gyakorlatának a leírása éppen egy ilyen közvetlen aktus vizsgálatát teszi lehetővé. A bűnvallási gyakorlat, amely irodalmi forrásainkban csupán elvétve jelenik meg (3.3), egy kis-ázsiai felírt anyag vizsgálatán keresztül még szemléletesebben áll előttünk, hidat képezve a chairóneiai szerző írása és egy lokális, népi vallásos jelenség között (3.3.1.).

Ahhoz azonban, hogy a plutarchosi δεισιδαίμων helyét a császárkori vallásosság sokszínűségén belül kijelölhessük, vissza kell térnünk a korszak vallásos tendenciáinak a kérdésére (vö. 0 - *Vizsgálati szempontok, módszerek* c. fejezettel) Az utóbbi időszakban a pogány monoteizmus, vagy más néven *henoteizmus* vizsgálata népszerű kérdéssé vált a görög-római vallástörténetírásán belül.³⁰² A henoteizmus egyetlen isten privilegizált tiszteletét jelenti egy politeista rendszeren belül, más istenek létének egyidejű elismerésével.³⁰³ A henoteista kultuszok velejárója minden esetben az emocionalitás, amely a kiválasztott istenség szenvedélyes akklamációkkal, aretalogiákkal, himnuszokkal történő tiszteletét jelenti.³⁰⁴ A henoteista kultuszok jól körülhatárolható tulajdonságokkal rendelkeznek: isteneik mindenható urak, akik teljes alárendelődést követelnek a kultuszban résztvevő személytől, mindennemű szembeszegülés teljesen értelmetlen és büntetendő, a bűn megvallása viszont - akár nyilvános felirat formájában (vö. 3.3.1) - az isten iránti tisztelet és a kultusz népszerűségének egyidejű megjelenítését szolgálja.³⁰⁵ A henoteista istenkép és az emocionalitás kérdése, úgy vélem, a plutarchosi δεισιδαίμων vallásosságának vizsgálatakor megkerülhetetlen tényezők.

A henoteista kultuszokban megjelenő mindenható isten, aki teljes alárendelődést követel a kultuszban résztvevő személytől és hatalmának nyilvános, akklamativus és szuperlatívuszokban történő dicsőítését várja el, az egyénben a félelem érzetét még inkább növeli. Ez a félelemérzet képes az egyént gúzsba kötni és vallásosságának túlzó módon történő megélésére kényszeríteni: ennek egy lehetséges példája a plutarchosi δεισιδαίμων

³⁰² Athanassiadi-Frede 1999; Mitchell-Nuffelen 2010. A monolatria, henoteizmus, pogány monoteizmus közötti terminológiai különbségekhez, hasonlóságokhoz ld. Nuffelen 2010. *Henoteisztikus* tendenciák olyan kultuszokban érhetőek tetten, amelyekben a kultusz tárgyát képező istenség megszólításában a εἷς jelzővel találkozunk, és ahol az istenség hatalma, mindentudása egyértelműen kifejezésre jut. Az istenség egy hangsúlyozottan politeista rendszeren belül privilegizált pozíciót nyer, vagy kiemelés útján, vagy úgy, hogy egyes istenségek alakját, funkcióját saját személyében egyesíti (ld. Isis - Apuleius *Met.* 11,5), ám mindez nem jelenti más istenségek létének tagadását. A „εἷς θεὸς ἐν οὐρανῷ” megszólítás Delphoiban Apollón, Lydiában Mén holdisten, Phrygiában az ismeretlen istenség, talán Theos Hypsistos, és más helyütt pedig a keresztyén Isten sajátja. Nem beszélhetünk tehát egyetlen istenség tiszteletéről, hanem ugyanazon attribútumok, jelzők különféle istenalakokra történő alkalmazásáról, amely istenségek követői és a kultuszok résztvevői egymással sok esetben vetélkedtek. Ehhez ld. Chaniotis 2010, 138-140.

³⁰³ Versnel 2011, 243-244; 281-283.

³⁰⁴ Chaniotis 2010 *passim*.

³⁰⁵ Versnel 2011, 295.

alakja. Istenképében olyan istenek játszanak központi szerepet, akik a henoteista kultuszok térnyerésével birodalomszerte elterjedtek, akik elől képtelenség elmenekülni, hiszen mindent látnak (166 d), akik mindenhatók és az ember élete fölött abszolút hatalommal bírnak (168 c).³⁰⁶ Egy ilyen istenség Isis Apuleius *Metamorphoses*ében, aki a henoteista kultuszok teljes kelléktárát fölvonultatja: mindenható, mindent látó, kozmikus istenség, a természet időtlen úrnője, az istenek legnagyobbika, akit sokféle alakban tisztelnek.³⁰⁷

Az apuleiusi Lucius közvetlen, bensőséges, emocionális kapcsolatba kerül Isisszel, ahogy istenével vagy isteneivel szemben a δεισιδαίμων is személyes kapcsolatot tart fenn, emocionális gesztusaival, amelyekkel az isteni szférához fordul, ezt a kapcsolatot teszi mindenki számára láthatóvá, ahogy bűnvallási gesztusa is ebben a kontextusban értelmezendő.³⁰⁸ Istenképében a haragvó, féltékeny, kegyetlen, az embert eltiporni képes, mindenható istenségek dominálnak. Plutarchos ezt a társadalom egészében olyannyira általános képet kritizálja és utasítja el, a korszak vallásosságának egy olyan vonását, amely kétségtelenül elterjedt és társadalmi állástól függetlenül létező jelenség volt (3.4).

Plutarchos számára nem lehetett ismeretlen bizonyos tradicionális kultuszok jellegének a megváltozása, a henoteizmus térnyerése és az istenek emocionális akklamációkban történő dicsőítése. Az emocionalitás - mint azt a bevezetőben már érintettük - a korszak vallásos jelenségeinek vizsgálatakor központi fontossággal bír. A performatív, színpadias gesztusok a korszak irodalmi és feliratos forrásain keresztül egyaránt megragadhatók, ahogy a δεισιδαίμων vallásosságában is valami egészen hasonló mentalitással van dolgunk. Amikor Lucius visszaváltozik emberré, a tömegben csodálat lesz úrrá, átszellemülten dicsőítik az

³⁰⁶ SEG 7,14 - „Παντόπτης, ὕπατος [θεῶν]” (Apollón); SEG 37,1036 - „παντεόπτης Ἥλιος”; ld. még SEG 27,933 - „πανδερκ[ῆ] θε[ῶν]” Az orphikus himnuszokban a jelző igencsak elterjedt: Uranos (4,8); Hélios (8,1), Seléné (9,7); Apollón (34,8); 61,2 (Nemesis); Diké (62,1). Aischylos ugyanezt a jelzőt használja Zeusra az *Eumeniszek* utolsó sorában: 1045-1046 - „Παλλάδος ἀστοίς· Ζεὺς <ὁ> πανόπτας οὕτω Μοῖρὰ τε συγκατέβα.” Ehhez ld. West 1999, 27-28. Hasonló jelzőhöz ld. még: Aisch. *Oltalomkérők* 139; Aisch. fr. 192 (Hélios); Soph. *Oid. Kol.* 1086 (Zeus); Strabón 1,2,27 (Hélios).

³⁰⁷ Ap. *Met.* 11,5 - „En adsum tuis commota, Luci, precibus, rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitum, deorum dearumque facies uniformis, quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum deplorata silentia nutibus meis dispenso: cuius numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multiugo totus veneratur orbis.” Vö. az Isis-aretológiákkal: I. Kymé 41 = Totti 1985, nr. 1, 12-14 - „ἐγὼ ἐχώρισα γῆν ἀπ’ οὐρανοῦ. ἐγὼ ἄστρον ὁδοῦς ἔδειξα. ἐγὼ ἡλίου καὶ σελήνης πορέαν συνεταξάμην.”; SEG 9,192 = Totti 1985, nr. 4 - „ἐγὼ τύραννος Εἷς τις αἰῶνος μόνη πόντου τε καὶ γῆς τέρμονάς τ’ ἐπιβλέπω καὶ σκῆπτρ’ ἔχουσα καὶ μί’ οὐσ’ ἐπιβλέπω. καλοῦσι δὴ με πάντες ὑψίστην θεόν, πάντων μεγίστην τῶν ἐν οὐρανῶι θεῶν. (...) ἐμοῦ δὲ χωρὶς γέινετ’ οὐδὲν ὡποτε, οὐδ’ ἄστρα γὰρ φοιτῶσι τὴν αὐτὴν ὁδόν”; vö. SEG 27,933 = *Theosophia Tübingensis* 39 = Lactantius *Div. Inst.* 1,7 - „[α]ὐτοφυῆς ἀδίδακτος ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος οὐνομα μὴ χωρῶν, πολυώνυμος, ἐν πυρὶ ναίων· τοῦτο θεός, μεικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς. τοῦτο πευθομένοισι θεοῦ πέρι, ὅστις ἐπάρχει Αἰ[θ]έρ[α] πανδερκ[ῆ] θε[ῶν] ἔννεπεν, εἰς ὃν ὀρώντας εὐχέσθ’ ἠέτους πρὸς ἀντολίην ἔσορῶ[ν]τα[ς].” Ehhez ld. még Mitchell 1999, 81-92, ill. nr. 233; Chanotis 2009d, 11-14; az idézett apuleiusi részlethez ld. még később *Met.* 11,25.

³⁰⁸ *De sup.* 167 e-f - „φοβοῦνται τοὺς θεοὺς καὶ καταφεύγουσιν ἐπὶ τοὺς θεοὺς, κολακεύουσι καὶ λαιδοροῦσιν, εὐχονται καὶ καταμέφονται.”

istent, a papok ég felé tárják kezüket, mindenki döbbenetesen szemléli az istennő mindenható hatalmát.³⁰⁹ Emocionális pillanat ez, amely az isten-ember viszony bensőséges és szoros nivoltáról tanúskodik. Emóciók természetesen korábban, a vallás klasszikus korszakában is megjelennek az egyes kultuszokban, azok korszakunkban mégis egészen más szinten jelentkeznek. Az isten-ember viszonyban a személyes, spirituális kapcsolat előtérbe kerülése és az ebben a kapcsolatban létrejövő emóciók egyértelmű hangsúlya a korszak irodalmi és epigráfiai forrásainak szembetűnő vonását adják.³¹⁰

Ez a személyes kötődés, odaadó elszántság jelenik meg pl. az agrigentumiaknak a Hercules-szoborhoz való ragaszkodásában. Cicero a Verres ellen írott második beszédében a propraetor gaztetteinek és az agrigentumi Hercules-szentély ellen elkövetett támadásának szemléletes leírását adja, amellyel a város lakói, az istenség föltétlen hívei egy emberként szállnak szembe. Cicero szerint a szobor olyan nagy becsben állt a hívek körében, hogy nem csak imádkoztak hozzá, hanem a vallásos buzgóság közepette még csókolgatták is azt.³¹¹ Az ephesosi Xenophón ifjú szerelmesekről szóló történetében többször is fölbukkan hasonló motívum, amely Ephesos lakóinak emocionális vallásosságáról, szenvedélyes gesztusairól tudósít. Az ifjú Habrokomést és Anthiát ugyanis szépségük miatt sokan istennek tartják, térden csúsznak előttük, imádkoznak hozzájuk és akklamátikus formában dicsőítik őket.³¹²

Seneca idős asszonyai (vö. 3.2.1.), akik a Capitoliumon ülve úgy képzelik, hogy Iuppiter szerelmes beléjük, miközben egyesek a szobrot tisztogatják, mások beszélnek hozzá, ugyanennek a túlzó odaadásnak, rajongó vallásosságnak a példái: Seneca ehhez mérten üres esztelenségként, *vanus furorként* beszél a Capitoliumot belengő vallásos érzületről. Az istenszobrok előtt történő προσκύνησις vagy a túlzott megalázkodás (αισχρὰ προκάθισις) a δεισιδαίμων portréjával állítható párhuzamba (166 a). Természetesen nem tudjuk, mit gondolt volna Plutarchos a mélyen vallásos és túlbuzgó agrigentumiak

³⁰⁹ Ap. *Met.* 11,13 - „Populi mirantur, religiosi venerantur tam evidentem maximi numinis potentiam et consimilem nocturnis imaginibus magnificentiam et facilitatem reformationis claraque et consona voce, caelo manus adtendentes, testantur tam inlustre deae beneficium.”

³¹⁰ Chaniotis 2013 *passim*; a témában ld. Pleket (1981) alapvető elemzését a H.S.Versnel által szerkesztett *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* c. kötetben.

³¹¹ Cicero *Verres* 2,4,94 - „Herculis templum est apud Agrigentinos non longe a foro, sane sanctum apud illos et religiosum. Ibi est ex aere simulacrum ipsius Herculis, quo non facile dixerim quicquam me vidisse pulchrius - tametsi non tam multum in istis rebus intellego quam multa vidi - usque eo, iudices, ut rictum eius ac mentum paulo sit attritius, quod in precibus et gratulationibus non solum id venerari verum etiam osculari solent.”

³¹² Xen. *Ephes.* 1,1 - „Προσεῖχον δὲ ὡς θεῶ τῶ μειρακίῳ· καὶ εἰσιν ἤδη τινὲς οἱ καὶ προσεκύνησαν ἰδόντες καὶ προσηύξαντο.”; 1,2 - „Πολλάκις αὐτὴν ἐπὶ τοῦ τεμένους ἰδόντες Ἐφέσιοι προσεκύνησαν ὡς Ἄρτεμιν. Καὶ τότε ὄν ὀφθείσης ἀνεβόησε τὸ πλῆθος, καὶ ἦσαν ποικίλαι παρὰ τῶν θεωμένων φωναί, τῶν μὲν ὑπ' ἐκπλήξεως τὴν θεὸν εἶναι λεγόντων, τῶν δὲ ἄλλην τινὰ ὑπὸ τῆς θεοῦ περιποιημένην· προσηύχοντο δὲ πάντες καὶ προσεκύνουν καὶ τοὺς γονεῖς αὐτῆς ἐμακάριζον.” Vö. 1,12.

szenvedélyes tettéről, az Apuleius által szemléletesen bemutatott Kenchreai-beli Isis-ünnepéről, az ephesosiak emocionális gesztusairól vagy a capitoliumi vallásos örületről, azt azonban talán kijelenthetjük, hogy mindez aligha férhetett össze az általa vallott θεῖον καὶ πατριον ἄξιωμα τῆς εὐσεβείας eszményével (166 b).

3.1. Δεισιδαιμονία a korszakban³¹³

Az az értelmezési mező, amelyben Plutarchos a δεισιδαιμονία fogalmáról beszélt, nem egyedülálló a korszakban. Az alábbiakban azt vizsgáljuk, hogy más szerzők, akik ugyan nem szenteltek külön munkát a δεισιδαιμονία jelenségének a vizsgálatára, hanem egyes műveikben elvétve, ki gyakrabban, ki ritkábban, de kétségtelenül használták a fogalmat, milyen kontextusban, milyen jelentéstartalommal és milyen előjellel írtak róla. Ez talán érzékeltetni tudja azt a nézetet, hogy Plutarchos egy nagyon is élő filozófiai-teológiai, sőt irodalmi toposzokhoz kötődő δεισιδαιμονία fogalommal dolgozott, amely a korszakban íródott más művekben is megtalálható. A könnyebb áttekinthetőség kedvéért ismét táblázatos formában szerepeltetjük az egyes eseteket:

Diodóros	Strabón	Lukianos
- egyiptomi vallási rituálék (1,70,8)	- az asszonyokat és az egyszerű tömeget babonás félelemmel és mesékkel lehet féken tartani (1,2,8)	- hátborzongató históriák, csodás történetek mesélése, amelyek a gyermekeket rosszra nevelik; isteni jóslatok, megszállottság (<i>Philopseudes</i> 37-38)
- egyiptomi köznép (1,83,8)	- egy gall törzs (4,1,13)	- minden égi jelenségnek balga módon hívő emberek; korlátoltság, együgyűség (<i>Alexandros</i> 9)
- etióp szokás (3,6,3)	- babonás homály az Aornos-tó körül; mesés és hátborzongató vidék (5,4,5)	- isteni dolgokra kínosan ügyelő mentalitás, amikor az egyén nem hajlandó magát az istenekkel összemérni (pozitív tartalom) (<i>Pro</i>
- gallok (5,27,4)	- asszonyok (7,3,4)	
- bizonyos szentélyeket körbelengő vallásos tisztelet (pozitív) (5,63,3; 11,89,6)	- füstölőszert használó népesség (pozitív vagy semleges) (12,7,3)	
- földrengés mint isteni előjel (12,59,1)	- zsidóság (16,2,37)	
- Nikias (13,12,6)		
- Hannibál seregeit a vallásos emlékek, sírok lerombolását követően babonás félelem szállja meg		

³¹³ A fogalom feliratos anyagban való megjelenéséhez ld. *Függelék*.

<p>(13,86,1)</p> <ul style="list-style-type: none"> - karthagóiak önostorozása, jajgatása a vereség miatt, az isteni büntetés hangoztatása babonás félelme (14,76,4; 14,77,4) - Epameinóndas katonái az előjelek láttán megrettennek (15,53,4) - makedón-tyrosi ütközetben egy tengeri szörny babonás félelemre készíti a harcoló feleket (17,41,6) - királyi iránti tisztelet (!) (pozitív; 1,62,4; 18,61,3) 		<p><i>imaginibus</i> 7)</p> <ul style="list-style-type: none"> - egyiptomiak (<i>Pro imaginibus</i> 27) - egyiptomiak (<i>Toxaris</i> 29)
---	--	---

Diodóros esetében némi fönntartást mindenképpen meg kell fogalmaznunk, ugyanis bizonyos szöveghelyeken nem világos, hogy vajon a saját véleményével állunk szemben, vagy az általa forrásként használt, mára elveszett, vagy töredékesen fönntmaradt auktoréval.³¹⁴ Kollektív katasztrófák, nehéz szituációk között az egyén vagy a közösség hajlamosabb a babonás félelemre. Ez a jelentéstartalom a legtöbb auktornál megjelenik, Diodórosnál is számos példát találunk erre: szerinte a *δεισιδαιμονία* fogalmával írható le, ha valaki az istenektől való félelmében másképp cselekszik mint azt korábban előírták neki, vagy eltervezte (ld. a karthagóiakat, akik *δεισιδαιμονία*-juk miatt adják föl a harcot), ill. az is, ha a földrengésben, napfogyatkozásban, egyéb természeti előjelben isteni útmutatást, jelzést, esetleg az istenség haragját véli fölfedezni (ld. tyrosiak, Epameinóndas katonái). Ezek az elemek rokoníthatók a plutarchosi *δεισιδαιμονία* fogalmával, hiszen pl. Nikias éppen a holdfogyatkozás iránt táplált babonás rettegés miatt képtelen a harcra (169 a), ahogy Aristodémost is megbénítja az előjelektől való félelem (168 e). Lukianosnál szintén megvan ez az értelmezési mező (*Alexandros* 9).

Az a gondolat, hogy a *δεισιδαιμονία* tartja vissza az egyént vagy a közösséget bizonyos bűnök elkövetésétől, hiszen az az isteni büntetéstől való félelmet plántálja az emberbe,

³¹⁴ Vö. Moellering 1963, 50, 25. *lábjegyzet*, Gray 2003, 44; Martin 2004, 79.

hangsúlyosan jelen van a fogalom körül kialakult történetírói-filozófiai diskurzusban (vö. Polybios 6,56). Diodórosnál ebből a szempontból pozitív a δεισιδαιμονία: pl. a gallok szokását, hogy a szentélyben található aranyat nem lopják el, sőt nem is érnek hozzá, éppen mély vallásos érzületükkel magyarázhatjuk; vagy egy szentélyt körbelengő isteni tekintélyt, sérthetlenséget is kifejezhetjük a δεισιδαιμονία fogalmával.³¹⁵ Ekkor tehát egy olyan jelentéstartalomról olvasunk, amely Plutarchosnál az életrajzokban számos helyen megjelenik (pl. *Numa* 8), a *De sera numinis vindicta* c. írást pedig egészében ennek a gondolatnak szenteli, jóllehet ez a *De superstitione* érvelésében nem kap szerepet.

Diodórosnál a pozitív jelentéstartalom más esetben is szembetűnő: az egyiptomi papok, akik εις κατάπληξιν ἄγειν καὶ δεισιδαίμονα διάθεσιν, ill. εις δεισιδαιμονίαν καὶ θεοφιλή βίον vezetik a királyokat, a mély vallásos tiszteletet és az istenek iránti szeretetet akarják plántálni az uralkodó jellemébe (1,62,4; 1,70,8); ekkor tehát a θεοφιλῆς éppen hogy a δεισιδαίμων szinonimája, és mint ilyen egyértelműen pozitív jelentést hordoz.³¹⁶ Ugyanígy pozitív δεισιδαιμονία-val találkozunk, amikor azt állítja Diodóros, hogy az istenfélelem azokat, akik esküt tesznek, megbízhatóvá teszi.³¹⁷

A δεισιδαιμονία hasonlóan pozitív jelentésben szerepel pl. Josephusnál, aki Manassé igyekezetét, amellyel korábbi bűneinek még az emlékét is ki akarta irtani, ezzel a fogalommal jelöli; ill. pozitív a kifejezés Héliodóros *Aithiopiakájában* is, amikor Charikleia szépsége és tisztasága megdöbbeníti és vallásos félelemmel tölti el a nézőket.³¹⁸ A kifejezésnek tehát volt egy kevésbé elterjedt pozitív jelentéstartalma, amely Plutarchos, ill. Lukianos műveiben csupán egy-egy alkalommal jelenik meg (*Aratos* 53; *Pro imaginibus* 7), miközben az ókeresztényen apologézis éppen a következetesen negatív jelentésmezőt veszi át.³¹⁹ Ugyanakkor a Kr. e. 1. századtól kezdve ez a pozitív értelmezési keret a

³¹⁵ Ugyanezzel a jelentéstartalommal találkozunk a *Függelékben* említett feliratokon, amelyeken szerepel a δεισιδαιμονία fogalma. Itt vallásos-jogi kontextusban találkozunk vele, amely a szentélyt körbelengő mély vallásos tiszteletet fejezi ki.

³¹⁶ Vö. Moellering 1963, 50; Martin 2004, 82-84.

³¹⁷ Diod. 11,89,8 - „οὕτω γὰρ ἡ τῶν θεῶν δεισιδαιμονία τοὺς ὁμόσαντας πρὸς τοὺς δούλους πιστοὺς ποιεῖ.”

³¹⁸ Josephus *Ant. iud.* 10,42 - „ὧν ἐπιβουλεύειν ὄρμησε καὶ πάσῃ χρῆσθαι περὶ αὐτὸν δεισιδαιμονία.” Koets (1929, 23) úgy véli, hogy Josephus csak azokban az esetekben használja pozitív jelentéstartalomban a δεισιδαιμονία fogalmát, amikor más szerzőktől idéz. Héliod. *Aith.* 10,9,5 - „Ἐλῦπει μὲν οὖν καὶ ἄλλους τῶν ὄχλων ἀρμόδιος τῇ θυσίᾳ φανεῖσα, καὶ δεισιδαιμονοῦντες ὁμῶς ἤδιστα ἂν εἶδον ἕκ τινος μηχανῆς περισωθεῖσαν.”

³¹⁹ Moellering (1963, 76) kísérletet tesz arra, hogy Plutarchos írásaiban a δεισιδαιμονία pozitív aspektusát kidomborítsa. Az általa citált szöveghely a *De virtute et vitio* 100 f-ben olvasható: „καὶ γὰρ ὁ καθεῦδουσι τοῦ σώματος ὕπνος ἐστὶ καὶ ἀνάπαυσις, τῆς δὲ ψυχῆς πτοῖα καὶ ὄνειροι καὶ ταραχαὶ διὰ δεισιδαιμονίαν.” Szerinte itt a δεισιδαιμονία a rossz lelkiismeret jelentésben áll, és mint ilyen pozitív. Moellering az általam idézett szöveghelyre (*Aratos* 53) nem tér ki, ahol a sikyóniak mély vallásos érzületéről esik szó: a város lakosai nem akarják Aratost a falakon belül eltemetni. Moellering álláspontja kevésbé látszik helytállónak. Koets szerint (1929, 78) Plutarchos minden esetben az általa elítélt vallásos jelenségekre, érzületre használja a δεισιδαιμονία fogalmát.

hivatalos jogi nyelvezetben, ill. a nép körében - ahogy ezt a fogalom feliratos előfordulásai kapcsán tárgyaljuk (*Függelék*) - egyaránt megtalálható volt.

A fentiek alapján az is látható hogy az asszonyok vallásos érzületét sok esetben illették a babonás jelzővel, Strabón mellett hasonló módon ír az asszonyi lelkületről Polybios is (12,24,5). A δεισδαίμωνία-kritika másik fő vonulata - egy már szintén érintett gondolat - idegen népek vallásos aktusainak megbélyegzése, amelyre Plutarchosnál is számos példát találunk (zsidók, skythák, gallok, karthagóiak), Strabónnál, vagy Lukianos írásaiban is visszaköszön. Bár a táblázatban külön nem érintettük, de érdemes figyelembe venni az *Apostolok cselekedeteinek* két sokat idézett szöveghelyét, ahol a δεισδαίμων (17,22) és a δεισδαίμωνία (25,19) egyaránt szerepel. Első esetben Pál jelöli az athéniakat ezzel a jelzővel, utóbb pedig a zsidók hitére használja Porcius Festus, a júdeai helytartó. A pozitív kontextus szembetűnő mindkét esetben, bár Pálnál inkább valamiféle *captatio benevolentiae*-t kell sejtenuünk a háttérben, azaz a kifejezés itt az Areiospagos köré gyűlt athéniak figyelmét és jóindulatát akarja megnyerni, és ilyen módon az εὐσεβής értelmében használja az apostol - gondolhatja a hallgatóság. Ugyanakkor a kifejezés negatív jelentéstartalma is elképzelhető, így azt kétféleképpen is értelmezhetjük. A fenti két szöveghelyen a δεισδαίμωνία fogalma tehát inkább pozitív, ill. semleges kontextusban szerepel, ahogy pl. Diodórosnál és Strabónnál is megjelenik, és nem tartalmazza azt a felsőbbrendűséget és ítéletet, amellyel idegen népek vallásosságának vonatkozásában más görög auktorok (pl. Plutarchos vagy Lukianos) műveiben találkozunk.³²⁰

A plutarchosi δεισδαίμωνία jelentésmezejéhez kézenfekvő párhuzamot nyújtanak Alexandria-i Philón írásai, aki a fogalmat kivétel nélkül negatív kontextusban használja és - Plutarchoshoz hasonlóan - az istentisztelet legitim és illegitim formáinak szétválasztásában érdekelt.³²¹ A δεισδαίμων-t kolduló bohócnak és álszentnek tartja, aki csak a nézőket szórakoztatja vallásos pózaival, sanyargatja magát, vallásosságát akár egy ruhát ölti magára, de minden tette csupán szemfényvesztés, δεισδαίμωνία-ja pedig gátat vet a helyes vallásosságnak (κώλυσις μὲν ἐστὶν ὀσιότητος) és károkat okoz azoknak, akikben megvan.³²²

³²⁰ Vö. Moellering 1963, 47-50; Gray 2003, 44; Martin 2004, 138.

³²¹ Philónhoz ld. Koets 1929, 47-50; Guttenberger 2009, 200-202.

³²² Alex. Philón *Quod deus* 102-103 - „θεραπείαν δὲ ὅσοι τοῦ μόνου σοφοῦ νόθον ἐπετήδευσαν, ὥσπερ ἐπὶ σκηνῆς ἱεροπρεπεστάτης ἄχρι τοῦ μόνου ἐπιδείξασθαι τοῖς συνεληλυθόσι θεαταῖς προαίρεσιν ἐνδύντες βίου, βωμολοχίαν πρὸ εὐσεβείας ἐν τῇ ψυχῇ φέροντες, οὐχ αὐτοὺς ὥσπερ ἐπὶ τροχοῦ κατατείνουσι καὶ βασανίζουσιν | ἀναγκάζοντες ἐπιμορφάζειν ψευδῶς, ἃ πρὸς ἀλήθειαν <μὴ> πεπόνθασι; τοιγάρτοι βραχὺν χρόνον ἐπισκιασθέντες διὰ τῶν δεισδαίμωνίας συμβόλων, ἢ κώλυσις μὲν ἐστὶν ὀσιότητος, μεγάλη δὲ καὶ τοῖς ἔχουσι καὶ τοῖς συνιοῦσι ζημία”

A δεισιδαιμονία tárgyalásakor Philón műveiben ugyanazok a hatások mutathatók ki, mint amelyek Plutarchost a *De superstitione* megírása során befolyásolták: a peripatetikus filozófia azon tétele, miszerint az erény mindig középen helyezkedik el két szélsőség között (171 f; vö. *Kommentár*), Philónnál is megvan, aki az εὐσέβεια-t a δεισιδαιμονία és az ἄσέβεια között helyezi el, miközben azt állítja, hogy az utóbbi két mentalitás nagyon hasonlít egymásra (*De sacr.* 15,6; vö. *Quod deus* 164). Ehhez kapcsolható, hogy a *De specialibus legibus* c. írásában úgy véli, hogy a hiány ἄσέβεια-t, a túlzás δεισιδαιμονία-t okoz, miközben az εὐσέβεια az istenről való helyes tudást plántálja az emberbe, amely minden jónak, minden áldásnak a kútfeje (ἐπιστήμην ἐμποιοῦσα θεραπείας θεοῦ - 4,147; vö. *De praemiis et poeniis* 41). Az istentiszteletet sem δεισιδαιμόνως, hanem τεχνικῶς módon kell végezni, mint minden mesterséget, azt is hozzáértéssel kell gyakorolni (*Quod deterius potiori* 18,5). Plutarchoshoz hasonlóan (165 c) Philónra is hatást gyakorol a sztoikus filozófia, amikor a δεισιδαιμονία-t a lelket elnehezítő indulatok, emóciók sorába helyezi (*De sacr.* 15,6; vö. *De gigant.* 16,3).

Nem kizárt, hogy Plutarchos a babonától való menekülés metaforáját Philón írásaiból kölcsönözte, aki fordítva éppen így beszélt azokról az emberekről, akik az istentelenségtől (ἄσέβεια) való félelmükben δεισιδαιμονία-ba esnek (*Quod deus* 163). A δεισιδαιμονία áradásáról szóló gondolatnak (164 e; *Alexandros* 75) szintén megvan a philóni párhuzama: Philón a *De mutatio nominum*-ban úgy véli, hogy azért nem hallja meg mindenki Isten szavát, mert túlzott módon szétáradt körünkben a babonaság.³²³ Philón azoknak ír, akiknek a vallásossága egyszerű, mértékletes és minden túlzástól mentes, akiket nem tart fogva a gyógyíthatatlan gonoszság, a gögös beszéd és a szemfényvesztés, és akik nem mérik a vallásos tisztaságot és kegyességet helytelen mértékkel.³²⁴

Az 1-2. századi orvosi irodalomban is helyet kapott a δεισιδαιμονία fogalmának bírálata. A Plutarchos-kortárs Sóranos többször is használja a kifejezést, pl. a bábákkal kapcsolatban, akiknek mentesnek kell lenniük mindenféle δεισιδαιμονία-tól, nehogy egy álom, egy előjel, vagy egy misztérium miatt elhanyagolják az előnyös kezelést; a szoptatós dajkának ugyanígy nem szabad δεισιδαίμων-nak és θεοφόρητος-nak lennie.³²⁵ A

³²³ *De mut. nom.* 138 - „ἀλλ' οὐ παντός ἐστὶν ἀκοῦσαι τὸ ἄκουσμα τοῦτο, πολλοῦ τοῦ δεισιδαιμονίας ῥυέντος παρ' ἡμῖν κακοῦ καὶ τὰς ἀνάνδρους καὶ ἀγεννεῖς ψυχὰς ἐπικλύσαντος.”

³²⁴ *De cherubim* 42 - „ἀκοῦς ἐπιφραξάτωσαν οἱ δεισιδαίμονες τὰς ἑαυτῶν ἢ μεταστήτωσαν· τελετὰς γὰρ ἀναδιδάσκομεν θείας τοὺς τελετῶν ἀξίους τῶν ἱερωτάτων μύστας, οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ τὴν ἀληθῆ καὶ οὖσαν ὄντως ἀκαλλώπιστον εὐσέβειαν μετὰ ἀτυφίας ἀσκοῦντες· ἐκείνοις δὲ οὐχ ἱεροφαντήσομεν κατεσχημένους ἀνιάτῳ κακῷ, τύφῳ ῥημάτων καὶ ὀνομάτων γλισχρότητι καὶ τερθρείας ἔθων, ἄλλω δὲ οὐδενὶ τὸ εὐαγὲς καὶ ὄσιον | παραμετροῦσιν.”

³²⁵ Sóg. *Gyn.* 1,4 - „ἀδεισιδαίμονα χάριν τοῦ μὴ δι' ὄνειρον ἢ διὰ κληδόνας ἢ σύννηθές τι μυστήριον καὶ βιωτικὴν θρησκείαν ὑπεριδεῖν τὸ συμφέρον.” 2,19 - „διόπερ οὐδὲ δεισιδαίμονα δεῖ καὶ θεοφόρητον εἶναι τὴν

köldökzsinór elvágása pedig olyan cselekedet Sóranos szerint, amellyel a δεισιδαιμονία ellen tehetünk. Galénos, Philónhoz és Plutarchoshoz hasonlóan beszél a δεισιδαιμονία-ról, a fogalmat a sztoikus filozófia keretében értelmezve. A pergamoni orvos csupán egyetlen alkalommal említi műveiben a δεισιδαιμονία-t, a kifejezés körül kialakult filozófiai érvrendszerrel azonban tisztában lehetett. A kifejezés ekkor a lélek egyes indulatai között kap helyet, a góg, a harag és a testi vágyak között, amelyek fölkkavarják a lelket, és amelyeket Galénos szerint gyökerestül ki kell irtani.³²⁶ Az, hogy egyszer említi a kifejezést, ne tévesszen meg bennünket, Galénosnak pontos ismerete lehetett a δεισιδαιμονία filozófiai kritikájáról, amelyben pl. a sarlatánok és a mágusok elleni állásfoglalás hangsúlyos szerepet kapott. Galénos szerint ezek gyakran ragadtatják el magukat, diagnózisaik túlzóak, amelyek az orvostudomány ellentétét képviselik. Túlzás és mértékletesség kérdése - mint azt több alkalommal láttuk - a δεισιδαιμονία filozófiai bírálatában is megjelent.

A fogalom filozófiai kritikáját gyarapítja a sztoikus Cornutus *De natura deorum*ban kifejtett véleménye, aki az εὐσέβεια-t és a δεισιδαιμονία-t szembeállítva amellet érvel, hogy az ifjakat előbbi segítségével arra kell szoktatni, hogy helyesen imádkozzanak, áldozzanak, térdeljenek az istenszobrok előtt, méghozzá a megfelelő pillanatokban (ἐν τοῖς ἐμβάλλουσι καιροῖς).³²⁷ Utóbbi kitétel jól jelzi, hogy a két fogalom között valójában fokozati különbség van. Ahogy Appianos Pyrrhos egy szellemes mondását idézi: a fölösleges jámborság babona („ἐπισκώψας τὴν ἄκαιρον εὐσέβειαν εἶναι δεισιδαιμονίαν” - *Samn.* 12,4).

A 2. század végén alkotó tyrosi Maximus írásaiban egyetlen alkalommal említi a kifejezést, bár az a plutarchosi érvelésmóddal egyértelműen összecseng. Amikor az embernek az istenhez fűződő kapcsolatáról beszél, azt állítja, hogy abban két út képzelhető el, az egyik az εὐσεβής-é, aki barátja az istennek és ilyen módon boldog, a másik a δεισιδαίμων-é, aki viszont hízeleg az istennek és szerencsétlen személy, mivel az istennel

γαλοῦχον, ἵνα μὴ παραλογισθεῖσά ποτε καὶ μανιωδῶς σαλευθεῖσα κινδύνῳ τὸ βρέφος περιβάλη.” Vö. Koets 1929, 47.

³²⁶ *In Hipp. librum VI. epidem.* 17b,253 - „τούτων δ' ἀτοπώτερα λέγουσιν οἱ τὰ τοιαῦτα πάθη φάσκοντες <ἐν> τῷ <γήρῳ λύεσθαι>, τῆς ψυχῆς μὲν οὖν ὀργάς, φιλαργυρίας, δεισιδαιμονίας, τοῦ δὲ σώματος ἐρωτικὰς διαθέσεις.”

³²⁷ *De nat. deor.* 76 - „εἰς τὸ εὐσεβεῖν ἀλλὰ μὴ εἰς τὸ δεισιδαιμονεῖν εἰσαγομένων τῶν νέων καὶ θύειν τε καὶ εὐχεσθαι καὶ προσκυνεῖν καὶ ὀμνύειν κατὰ τρόπον καὶ ἐν τοῖς ἐμβάλλουσι καιροῖς καθ' ἣν ἀρμόττει συμμετρίαν διδασκομένων.”

hitvány és alávaló módon, félelemmel telve érintkezik és akár egy zsarnoktól, retteg tőle (165 b; 166 d; 167 d; 167 e).³²⁸

Maximos kortársa, Marcus Aurelius császár is említi a δεισδαιμονία fogalmát: *Elmélkedéseiben* mostohaapját, Antoninust hosszú dicséreteinek végén θεοσεβῆς χωρίς δεισδαιμονίας-nak mondja, istenfélőnek, akiben nincsen babona.³²⁹ Korábban, szintén Antoninusról, azt írja, hogy sem őt nem lehetett hízélgéssel megkörményékezni, sem ő nem kereste a nép kegyét és az istenekkel szemben sem volt babonás.³³⁰ Marcus Aurelius tehát úgy véli, hogy az istenekkel szembeni babonás hit, a túlzás és a látszólagos kegyesség mint κολακεία a népnek való hízélgéssel rokon. A császár írásaiban ugyanazt a véleményt követi, mint amellyel Plutarchos vagy Maximus írásaiban találkozunk (167 e).

A plutarchosi δεισδαιμονία-fogalomhoz nagyon hasonló értelemben használja a kifejezést a 2/3. században alkotó Claudius Aelianus is *Varia Historia* c. munkájában az athéniak vallásosságáról beszélve: az athéniak szerinte annyira előrehaladtak δεισδαιμονία-jukban, hogy egy embert, aki levágott egy tölgyfaágat a hérósok ligetében, halálra ítélték. Ahogy tették ezt Atarbésszel is, aki megölte Asklépios szent verebét, és nem vették figyelembe Atarbés tudatlanságát vagy örültségét, hanem az istenség iránti aggályt helyezték előtérbe.³³¹ A δεισδαιμονία tehát a lehető legrosszabb gondolatra vitte az athéniakat: megölték egy embert és így akarták kiengesztelni Asklépios haragját. Ez az érvelésmód a *De superstitione*-val szintén összecseng, ahogy ephesosi Xenophón megállapítása is, aki a barbárokat természetük szerint babonásnak tartja (*Eph.* 3,11,4,5 - δεισδαίμονες δὲ φύσει βάρβαροι).

A táblázatban idézett szöveghelyek megerősíteni látszanak azt az elképzelést, hogy a δεισδαιμονία fogalmával írták le azokat a szemfényvesztő praktikákat, csodás-mesés történeteket is, amelyek a nép körében használatban voltak vagy közszájon forogtak, és amelyeket Lukianos, ill. Plutarchos mint mágikus cselekményeket, jelenségeket megmosolyogtatónak tartott vagy mélységesen elítélt. Ebbe a sorba illeszthető Plutarchos

³²⁸ *Dialexeis* 14,6f-7a - „Εἰ δὲ ἐστὶν καὶ ἀνθρώποις πρὸς θεοὺς ἐπιμιξία, ὁ μὲν εὐσεβὴς φίλος θεῶν, ὁ δὲ δεισδαίμων κόλαξ θεοῦ· καὶ μακάριος εὐσεβὴς φίλος θεοῦ, δυστυχὴς δὲ ὁ δεισδαίμων. Ὅνπερ οὖν τρόπον ὁ μὲν θαρσῶν τῆ ἀρετῆ πρόσεισιν τοῖς θεοῖς ἄνευ δέους, ὁ δὲ ταπεινὸς διὰ μοχθηρίαν μετὰ πολλοῦ δέους, δύσελπις, καὶ δεδιῶς τοὺς θεοὺς, ὥσπερ τοὺς τυράννους, τοῦτον, οἶμαι, τὸν τρόπον καὶ πρὸς ἀνθρώπους εὐελπις μὲν καὶ θαρσαλέον ἢ φιλία, δύσελπις δὲ καὶ ἐπιτηχὸς ἢ κολακεία.” Vö. Koets 1929, 52.

³²⁹ *Med.* 6,30 - „καὶ ὡς θεοσεβῆς χωρίς δεισδαιμονίας.”

³³⁰ *Med.* 1,16 - „καὶ τὸ μήτε περὶ θεοὺς δεισδαίμων μήτε περὶ ἀνθρώπους δημοκοπικὸν ἢ ἀρεσκευτικὸν ἢ ὀχλοχαρὲς” Vö. Koets 1929, 51.

³³¹ *Ail. Var. Hist.* 5,17 - „Ὅτι τοσοῦτον ἦν Ἀθηναίοις δεισδαιμονίας, εἴ τις πρὶνίδιον ἐξέκομψεν ἐξ ἡρώου, ἀπέκτεινον αὐτόν. ἀλλὰ καὶ Ἀτάρβην, ὅτι τοῦ Ἀσκληπιοῦ τὸν ἱερὸν στρουθὸν ἀπέκτεινε πατάξας, οὐκ ἀργῶς τοῦτο Ἀθηναῖοι παρείδον, ἀλλ' ἀπέκτειναν Ἀτάρβην, καὶ οὐκ ἔδοσαν οὔτε ἀγνοίας συγγνώμην οὔτε μανίας, πρεσβύτερα τούτων ἀμφοτέρων τὰ τοῦ θεοῦ ποιησάμενοι. ἐλέγετο γὰρ ἀκουσίως οἱ δὲ μεμηνῶς τοῦτο δρᾶσαι.”

komikus alvilág-leírása, vagy Lukianos kifakadása azok ellen, akik ilyen történetekkel riogatják és késztetik babonás félelemre a gyermekeket (167 a; ill. *Philopseudes* 37-38). Polybios is valami nagyon hasonlót vet Timaios szemére, amikor azt állítja, hogy amaz bár másokat mindig ócsárol és szid, önmagával kapcsolatban mindenféle nemtelen, asszonyhoz illő történetet említ álmokról, előjelekről, fantasztikus eseményekről.³³²

A fenti szöveghelyek mellett érdemes egy késői forráscsoportot, a Iulianus Apostata császár által írott szónoklatokat, leveleket is bevonni a vizsgálatba. Iulianus egyik levelében, amelyet Alexandria lakóinak címzett, a város által kultikus tiszteletben részesített gránitobeliszki kapcsán fogalmaz egyértelműen, elítélve bizonyos emberek szokását, akik a szobor körül alszanak, sárban fetrengenek körülötte, és féktelen módon viselkednek. Hogy a kemény kritika valójában kik ellen irányul, kérdéses, zsidók és keresztyének egyaránt szóba jöhetnek, ami viszont témánk szempontjából sokkal lényegesebb, az az, hogy Iulianus egyrészt a δεισδαμονία fogalmával írja le azt vallásos érzületet, amely a szobor körül kibontakozik, másrészt azt állítja a szobrot kultikus tiszteletben részesítő egyénekről, hogy viselkedésükkel eltántorítják az istenhittől a többi embert.³³³

A gondolat, amely Plutarchos érvelésében is központi szerephez jut, azaz, hogy a δεισδαμονία visszariasztja az embereket az istenhittől, hiszen azok rossz képzeteket társítanak az istenekhez, valamint az, hogy a δεισδαίμων viselkedése, a sárban fetrengés, a vallásosság túlzó módon történő megélése gyűlöletessé teszi sokak szemében az isteneket, és ezért hajlanak inkább az istentelenség felé, még egy ilyen késői szövegben is visszaköszön. Akárcsak az a nézet, hogy mások hite a δεισδαμονία fogalmával írható le.³³⁴ Alexandria városát más alkalommal is megdorgálja, mert azok vissza akarják hívni Athanasiust, hogy istentelen szavait hallgassák.³³⁵ Plutarchosnál a δεισδαμονία az istentagadással kerül egy szintre, ehelyütt pedig - Philónhoz hasonlóan - az άθεότης-szel rokon άσέβεια-val és δυσσέβεια fogalmával kapcsolódik össze.

³³² Polyb. 12,24,5 - „οὗτος γὰρ ἐν μὲν ταῖς τῶν πέλας κατηγορίας πολλὴν ἐπιφαίνει δεινότητα καὶ τόλμαν, ἐν δὲ ταῖς ἰδίαις ἀποφάσεσιν ἐνυπνίων καὶ τεράτων καὶ μύθων ἀπιθάνων καὶ συλλήβδην δεισδαμονίας ἀγεννοῦς καὶ τερατείας γυναικώδους ἐστὶ πλήρης.”

³³³ Iulian. *Ep.* 59 - „Καὶ τὸ λεγόμενον δὲ ὡς τινές εἰσιν οἱ θεραπεύοντες καὶ προσκαθεύδοντες αὐτοῦ τῆ κορυφῆ, πάνυ με πείθει χρῆναι τῆς δεισδαμονίας ἕνεκα ταύτης ἀπάγειν αὐτόν· οἱ γὰρ θεώμενοι τοὺς καθεύδοντας ἐκεῖ, πολλοῦ μὲν ῥύπου, πολλῆς δὲ ἀσελγείας περὶ τὸν τόπον ὡς ἔτυχεν οὐσης, οὔτε πιστεύουσιν αὐτὸν θεῖον εἶναι καὶ διὰ τὴν τῶν προσεχόντων αὐτῷ δεισδαμονίαν ἀπιστότεροι περὶ τοὺς θεοὺς καθίστανται.”

³³⁴ Iulian. *Ep.* 54 - „εἶτε τῆ τῶν Γαλιλαίων ἔδοσαν ἑαυτοὺς δεισδαμονία” Ebben az esetben a Galileia-beliek alatt a zsidóságot kell értenünk.

³³⁵ Iulian. *Ep.* 111 - „Εἰ μὲν οὖν φίλοις ἡμῖν πειθεσθε, μειζόνως εὐφρανεῖτε τῆ δεισδαμονία δὲ καὶ κατηγορήσει τῶν πανούργων ἀνθρώπων ἐμμένειν εἴπερ ἐθέλοιτε, τὰ πρὸς ἀλλήλους ὁμονοεῖτε καὶ τὸν Ἀθανάσιον μὴ ποθεῖτε.” Vö. Koets 1929, 52-54.

Összefoglalásul a következőket lehet megállapítani: Plutarchos δεισιδαιμονία-kritikája nem önmagában áll a görög auktorok széles palettáján, hanem egy nagyon is élő, irodalmi, filozófiai-teológiai toposzokhoz köthető koncepciót fogalmaz meg, amelynek akár még a 4. században is megtaláljuk a maga párhuzamait. A δεισιδαιμονία központi tehetétele az istenekkel ápoltságban meglévő és ezt a kapcsolatot eltorzító félelem, amely a legtöbb szöveghelyen tetten érhető. A φόβος, δειδω, δειλία, δειλός, δεισίθεος, φοβοθεία, θεοπλάγκτος fogalmak, utóbbi három antik lexikográfusok fogalmazásában, amelyek a δεισιδαιμονία-ról alkotott véleményekben időről-időre előkerülnek, egyaránt ugyanarra a káros és torz vallásos mentalitásra utalnak, amelynek Plutarchos egy egész művet szentelt.³³⁶ A félelem motívuma az, amely a δεισιδαιμονία jelenségének pszichológiai aspektusát adja, és ez a negatív pszichológiai aspektus az, amely a legtöbb görög nyelvű auktor rosszallását váltotta ki.

3.2. Δεισιδαιμονία és *superstitio*

Nem kerülhetjük meg azt a kérdéskört sem, hogy milyen viszonyban áll egymással a plutarchosi δεισιδαιμονία-fogalom a latin *superstitio*val, tudva azt, hogy Plutarchos, bár Chairóneia büszke polgára volt (ld. *Démostenés* 2), mégis a római birodalom egyik provinciájának lakosaként írta meg művét. Az általa bemutatott vallásos mentalitást, a δεισιδαιμονία-t a legtöbb esetben babonaként fordítjuk, ahogy tesszük ezt a latin *superstitio*val is, jóllehet utóbbi kifejezés is szélesebb jelentésmezővel bír, mint amit mi a babona fogalmához rendelünk.³³⁷ Egy közös nézőpontot már a bevezetőben fölillantottunk, amikor a babonás viselkedést kifejezetten női sajátságként mutattuk be. Az elkövetkezendőkben a két fogalom további közös, vagy éppen eltérő aspektusaira kívánom fölhívni a figyelmet.

³³⁶ Vö. *Kommentár* 164 e - s.v. τὴν δεισιδαιμονίαν; ill. *Etym. Gud.* s.v. δεισιδαιμονία. *Etym. Magn.* s.v. δειδω δεισιδαιμονία; Hézych. Δ 544-545; Δ 1966; Θ 289.

³³⁷ A *superstitio* fogalmához kapcsolódó szakirodalom mennyisége szintén óriási, ehelyütt csak a legfontosabb összefoglaló munkákat említem. A továbbiakban eltekintek attól, hogy a latin kifejezés összes irodalmi előfordulását tételesen vizsgáljam, csupán annyiban térek ki rájuk, amennyiben azok a δεισιδαιμονία szempontjából relevanciával bírnak. A fogalom fejlődéséhez ld. Otto 1909; Moellering 1963, 53-60; Ross 1969; Harmening 1970; Calderone 1972, 377-396; Grodzynski 1974, Janssen 1975; Janssen 1979; Salzman 1987; Beard-North-Price 1998, 211-244; Gray 2003, 36-42; Martin 2004, 125-139; Gordon 2008; Guttenberger 2009. A fogalom fejlődését a δεισιδαιμονία-hoz hasonlóan látja Martin (2004, 126-127), aki úgy vélte, hogy amiként a görög kifejezés, úgy a *superstitio* is eleinte - pl. Plautus műveiben (*Rudens* 1139, *Curculio* 397, *Amphitryon* 323) - pozitív, ill. semleges jelentéstartalommal bírt; de később is rendelkezett ilyen jelentéstartománnyal (ld. a *Digesta* vonatkozó részeit a 356. lábjegyzetben).

Ahogy a *δεισιδαιμονία*, úgy a *superstitio* esetében is fölvethető a kérdés, hogy vajon szükségszerűen egyetlen diskurzusban lehet-e beszélni a fogalomról, vagy különbséget kell tennünk a nép, a mindenkori társadalmi elit, és a filozófiai beszédmód között.³³⁸ A *superstitio* is mást jelent Cicero számára, aki a görög filozófiai örökség jegyében tárgyalja a fogalmat, és más jelentést tartalmat hordoz azon társadalmi elit számára, amely a vallásgyakorlat hivatalos, közösségi formáit igyekszik meghatározni.³³⁹ Ha a *superstitio* körül kialakult filozófiai diskurzust szemléljük, látszik, hogy a fogalom sok tekintetben a *δεισιδαιμονία* fogalmával állítható párhuzamba. Amikor Cicero azt állítja, hogy „*deos pie coleremus (...) ut superstitione liberaremur*” azt az elválasztást hangoztatja, amely Plutarchosnál az *εὐσέβεια-δεισιδαιμονία* kettősségében is megjelenik.³⁴⁰

Akárcsak akkor, amikor más helyütt a következőképpen fogalmaz: „*Quos deos et venerari et colere debemus. Cultus autem deorum est optumus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura integra incorrupta et mente et voce veneremur. Non enim philosophi solum verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt.*”³⁴¹ Cicero számára az is a *superstitio*, ha valaki elhiszi, amit a mítoszok az istenekről mondanak, azt, hogy ugyanazoktól a gyöngeségektől szenvednek, mint az ember, szenvedélyeik vannak, és harcolnak egymással, holott - véli a filozófus - az isteni létezők efféle emócióknak nincsenek alávetve, és az efféle történeteket különben sem szabad szó szerint értelmezni.³⁴²

A *religio-superstitio* ellentét, ill. a *pietas, pius* (*εὐσέβεια*) kifejezések a *De superstitione* lapjain is megjelenő helyes vallásos elképzelés szemantikai mezejére kalauzolnak bennünket. Ez a plutarchoshoz igen hasonló filozófiai vélemény nemcsak Cicerónál, hanem Varro munkásságában is tetten érhető (fr. 47), aki úgy vélte, hogy a babonás emberek (*superstitiosi*) félnek az istenektől, a vallásosak (*religiosi*) azonban úgy tisztelik őket, akár az atyjukat.³⁴³ Ez a gondolat az antik babona-kritikában központi jelentőséggel

³³⁸ Vö. Varro már idézett (fr. 7 - „*Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi; civile, quo populi.*”) megállapításával. A fogalmak esetében is hagyatkozhatunk erre a hármas fölosztásra, amely tehát a filozófiai és a népi beszédmód mellett az elit álláspontját is igyekszik fölillantani.

³³⁹ Gordon 2008, 74.

³⁴⁰ Cic. *De nat. deor.* 1,45; vö. 1,55; a sztoikus filozófusok véleményéhez ld. 2,63; a *superstitio* etimológiájához ld. 2,72.

³⁴¹ Cic. *De nat. deor.* 2,71. A *De div.* 2,149-ben olvasható „*Quam ob rem, ut religio propaganda etiam est, quae est iuncta cum cognitione naturae, sic superstitionis stirpes omnes eligendae*”-gondolat a *De sup.* befejezésével (171 f) is összevethető, ahol arról beszél Plutarchos, hogy a *δεισιδαιμονία*-t minden tekintetben el kell kerülni.

³⁴² Cic. *De nat. deor.* 2,70; 3,39; 3,92. Vö. Martin 2004, 127-128.

³⁴³ August. *De civ. Dei* 6,9) - „*Quale autem illud, quod cum religiosum a superstitioso ea distinctione discernat, ut superstitioso dicat timeri deos, a religioso autem tantum vereri ut parentes, non ut hostes timeri (...).*” A negatív véleményekhez ld. még Columella *De re rust.* 1,8,6; 12,1,3; Liv. 1,31,7; 4,30,9-10; 6,5,6;

bírt, ám Varro, ellentétben pl. a *De superstitione* érvrendszerével, a túl kevéssel (istentagadás) szemben a túl sokat részesíti előnyben. Ennek ellenére a Plutarchos által az istenek atyai gondoskodásáról elhangzó vélemény rokonítható a varrói megállapítással (vö. 167 d-e).³⁴⁴

Seneca a *De clementiában* (2,5,1) még egyértelműbben fogalmaz: „religio deos colit, superstitio violat”; ugyanezt a gondolatot visszhangozza egyik levelében is (123,16): „Superstitio error insanus est: amandos timet, quos colit violat.” Utóbbi idézet szépen mutatja a Plutarchossal való eszmei rokonságot: a babona örült tévelygés eredménye, amely azoktól retteg, akiket szeretnie kellene, és akiket tisztel, azokat megsérti - mintha csak Plutarchos írná (vö. 170 e - „ἐξ ὧν ἀνάγκη καὶ μισεῖν τὸν δεισιδαίμονα καὶ φοβεῖσθαι τοὺς θεοὺς.”; 171 e - „Ἄλλ' οὐδὲν οὕτω πολυπλανὲς καὶ πολυπαθεὲς νόσημα <...>.”) A senecai koncepció még egy ponton egyezni látszik Plutarchoséval, hiszen az előbbi szerint a *superstitio* az értelem nélküli vallásosságot jelenti, amelyben a szenvedélyek, emóciók játsszák a központi szerepet, és amely nem lényegileg különbözik a vallásosság helyes formájától, hanem fokozatilag, azaz a *superstitiosus* a túlzás révén válik el a *religiosustól*, a vallásos embert babonás társától a természetükben föllelhető különbség választja szét.³⁴⁵ A túlzás nemcsak a vallásosság belső megélésében, hanem külsődleges formákban is testet ölthet: Plinius azokat is a *superstitio* fogalma alá sorolja, akik drága füstölőket égetnek, ahogy Theophrastos is úgy véli, hogy az áldozatban megmutatkozó fennhéjázás (πολυτελεία) δεισιδαιμονία-hoz vezet.³⁴⁶

Seneca, Plutarchoshoz hasonlóan - aki a δεισιδαιμονία fogalmát ugyancsak az ember-isten viszonyrendszerében igyekezett láttatni - az egyénnek az istenhez fűződő viszonyából indul ki: egy ilyen fölosztásban kerül a pozitív oldalra az, aki tiszteli az isteneket, a negatívra az, aki fél és retteg tőlük, amivel egyúttal meg is sérti őket. A fentiek tükrében kirajzolódni látszik egy olyan, a római filozófiai auktorok által propagált beszédmód, amely pl. alexandriai Philónnál, vagy Plutarchosnál is tetten érhető, azaz hogy a babonás viselkedést a vallás ellentétéként határozzák meg, a *superstitio*-t, ill. a δεισιδαιμονία-t azon kívül pozicionálják, és ezzel a vallásgyakorlat legitim és illegitim formáit választják

7,2; Sen. *Ep.* 22,15; 93,35; 95,48; 108,22 stb. Ld. még Nigidius Figulus megállapítását Gelliusnál (*Noct. Att.* 4,9,2 - „Quocirca “religiosus” is appellatur, qui nimia et superstitiosa religione sese alligaverat, eaque res vitio assignabatur.” A *religio-superstitio* szinonimához, amely pl. Lucretiusnál (1,63-66), ill. Stadiusnál *Th.* 12,487-490) jelenik meg ld. Ross 1969. A két ellentétes fogalom efféle megfeleltetése a görög oldalon (εὐσέβεια-δεισιδαιμονία) kifejezetten a feliratos anyagban érhető tetten.

³⁴⁴ Rüpke 2011, 29-30.

³⁴⁵ Vö. Sen. *Ep.* 95,35, ill. Martin 2004,128.

³⁴⁶ Plin. *NH* 22,118, ill. Theophrastos fr. 584 Fortenbaugh = Porph. *De abst.* 2, 60 - „τῆς πολυτελείας ἐπὶ τὴν δεισιδαιμονίαν προαγούσης” Vö. Martin 2004, 129.

szét.³⁴⁷ Senecának a *superstitio* fogalmáról alkotott véleményére azonban nem csupán filozófiai írásai, hanem színművei is reflektálnak: a *Thyestés*ben a kifejezés az alvilág borzalmaira, a félelmetes helyszín kísértetiességére utal, ahogy Plutarchosnál is fölbukkan a *δεισιδαιμονία*-nak egy igen hasonló aspektusa az alvilág-leírás kapcsán (167 a).³⁴⁸

A *superstitio* fogalma erősen a görög filozófia, azon belül is a sztoikusok hatására válik a vallásgyakorlat illegitim, elutasított formáinak a megfelelőjévé. A *δεισιδαιμονία* ezen a ponton is hasonlóságokat mutat a latin kifejezéssel, hiszen a fogalom által jelölt vallásos mentalitás Plutarchosnál éppen a sztoikus valláskritika hatására fogja a lélek gyulladással állapotát jelenteni, amely szenvedélyből, emócióból fakad (164 f; 167 b). Seneca ugyanilyen kontextusban is beszél a *superstitio*-ról.³⁴⁹

Forrásaink alapján látható, hogy a mindenkori római elit - a filozófusokhoz hasonlóan - a vallásgyakorlat helyes és helytelen, engedélyezett és tiltott formáit egyértelműen szétválasztotta. Livius egyik vonatkozó leírása igen sokatmondó. Amikor Kr.e. 429-ben, egy Rómát sújtó járvány idején *multiplex religio* és *superstitio* terjed el a nép körében, azaz idegenből származó kultuszok, szertartások (*pleraque externa*) kapnak lábra, és már-már a közerkölcsök is romlásnak indulnak, az állam előkelői (*primores civitatis*) parancsba adják, hogy ezeket a kultuszokat csírájukban fojtsák el, mondván, csak az ősi erkölcsi szabályok szerint (*patrio more*) szabad tisztelni a római isteneket (*di Romani*). Ez a gondolat hasonló ahhoz, amelyet Plutarchos is megfogalmaz, egyrészt idegen népek vallásos gyakorlatával, másrészt a tradicionális vallásosság ősi méltóságával (*πάτριον ἄξιωμα τῆς εὐσεβείας* - 166 b) kapcsolatban.

A *superstitio* fogalma tehát olyan, a fentihez hasonló helyzetekben is előkerülhet, amikor egy adott közösséget valamilyen kollektív katasztrófa sújt (pl. járványok, háborús vereségek), és a közösség tagjai vagy olyan állapotba kerülnek, amelyet a mindenkori szerző ezzel a fogalommal ad vissza, vagy olyan kultuszokhoz, szertartásokhoz nyúlnak, amelyek szintén ezzel a kifejezéssel írhatók le.³⁵⁰ A *superstitio* tehát egy kollektív állapot kifejezésére is szolgálhat, akár csak a *δεισιδαιμονία*.

³⁴⁷ A vallásgyakorlat legitim és illegitim formáinak szétválasztása, a *δεισιδαιμονία*-nak a valláson kívül helyezése ugyanis nemcsak Plutarchos, hanem - ahogy láttuk - pl. Alexandriai Philón munkásságában is tetten érhető. Ehhez ld. Philón *Sacr.* 15,6; *Deus* 163,6; 164,5. Vö.: Guttenberger 2009, 200-202. Római részről ld. Kippenberg 1997, 152. A két gyakorlat (görög-római) között éles különbségek mutathatók ki a tiltott és a közösségileg szentesített vallásgyakorlat kapcsán. Ehhez ld. Kippenberg 1997, 157-159.

³⁴⁸ Sen. *Thyestés* 677-679 - „nec dies sedat metum: nox propria luco est, et superstitio inferum in luce media regnat.” Vö. Martin 2004, 126.

³⁴⁹ Seneca fr. 34 Haase; vö. Martin 2004, 127.

³⁵⁰ Liv. 1,31,6; 7,2,3 - járványok; 6,5,6; 29,14,2 - háborús vereség; Cic. *Verres* 2,4,113 - Verres lopása miatt a szicíliaiakat vallásos rettegés fogja el. Itt Gordon szerint (2008,78) Cicero a görög *δεισιδαιμονία* fogalmat fordította le *superstitio*ként egyik görög kliense tanúvallomása alapján. A fogalomhasználat Cicero részéről

Az a viselkedés, amelyet a rómaiak produkálnak valamilyen nagyobb csapás, katasztrófa idején, és amelyet szerzőink sok esetben a *superstitio* fogalmával jellemeznek azért is visszataszító, mert az egyénben olyan mentalitást ültet el, amely egyáltalán nem feleltethető meg a rómaiság fogalmával, hiszen az a férfiatlan, elpuhult, asszonyhoz illő jelzőkkel írható le. Ez a megalázó viselkedésforma iránt táplált ellenszenv Plutarchost is vezeti a δεισιδαιμονία kritikájakor: a babonás egyén viselkedése, aki jajveszékelve ül a háza előtt, retteg, hamut szór a fejére és sajnálatja magát, vagy a polis ünnepein remegő kézzel vesz részt, méltatlan a szabad születésű, művelt polispolgárhoz.

A *superstitio* fogalmának alkalmazása az idegen kultuszok leírásakor a római elit perspektíváját, egyúttal az etnikai másság problematikáját veti föl. Quintilianus, aki egy helyütt Sókratés esete kapcsán alkalmazza a *superstitio* fogalmát, és azt a ráció, értelem ellentétéként határozza meg, a zsidó vallási szokásokra használja a kifejezést.³⁵¹ Utóbbi eset a δεισιδαιμονία fogalmával sok szempontból párhuzamba állítható: a *Kommentárban* a vonatkozó részekhez (166 a - s.v. σαββατισμούς; 169 c - s.v. ἀλλ' Ἰουδαῖοι) tartozó kiegészítésekben számos olyan szöveghelyet érintek, mind Plutarchos, mind más auktorok műveiben, amelyek a zsidó nép babonás hitét tárgyalják.

Hasonlóképpen lesznek *superstitiosi* a gallok Tacitusnál - ahogy Plutarchosnál is megkapják a δεισιδαίμονες jelzót (171 b), bár ez utóbbi esetben a tacitusi fogalomhasználat kevésbé a negatív, inkább a semleges irányba tolja el a szó jelentését.³⁵² Azaz a gallok itt inkább istenfélők, semmint babonások; nem úgy Plutarchosnál, ahol a δεισιδαιμονία legsúlyosabb teherételét, az emberáldozatot találjuk a nép leírásában. Előbbi esetben tehát a *superstitio* a semleges vallásos jelentésben áll, ahogy ez a jelentésmező egyes szöveghelyeken a δεισιδαιμονία fogalmánál is megtalálható.³⁵³ A másság, idegen népek vallásossága pl. Cicerónál is a *superstitio* fogalmával kerül leírásra: azaz a babonáság,

lenező, megvető, amellyel saját védenőit is minősíti. Gordon úgy véli, hogy ha Cicero Verrest védte volna, ugyanezzel a fogalommal fejezte volna ki a szicíliaiak férfhoz méltatlan, alantas viselkedését is, amellyel az isteni büntetés kérdéséhez állnak. Vö. DNP s.v. *superstitio*; Gordon 2008, 88. Efféle kollektív érülethez ld. *Historia Augusta - Marc. Aur.* 13.

³⁵¹ Quint. *Inst. orat.* 4,4,5 - „cum Socrates accusatus est quod corrumperet iuventutem et novas superstitiones introduceret (...)”; 3,7,21 - „primus Iudaicae superstitionis auctor”; ld. még 4,2. Ehhez ld. még Apuleius *Flor. 6* - a szombatnapitétlenség, és a számos ételhez kapcsolódó tabu miatt kapják meg a *superstitiosus* jelzót; ill. Iuv. *Sat.* 14,96-106. Vö. Gordon 2008, 91-92.

³⁵² Tac. *Agricola* 11. Vö. Moellering 1963, 56.

³⁵³ Ehhez ld. Plut. *Aratos* 53; Diodóros 5,63,3; 11,89,6; Luk. *Pro imaginibus* 7. Ugyanez a jelentéstartalom a *Vulgatában* is megjelenik, ahol Hieronymus az *Ap. Csel.* 17,22-ben athéni polgárokra használt δεισιδαιμονεστέρου jelzót *superstitiosiores*-nek fordítja, míg a 25,19-ben található δεισιδαιμονία-t *superstitio*nak. Ebből a szempontból érdekes, hogy Hieronymus a *Kolossébeliekhez íródott levélben* (2,23) olvasható ἐθελοθηρσικία fogalmát is *superstitio*-ként fordítja. Polybios (6,56) a római vallás egészét nevezi δεισιδαιμονία-nak, bár azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy Polybios erősen valláskritikus álláspontot foglalt el. Ehhez ld. Moellering 1963, 52.

amely áthatja a népeket („superstitio fusa per gentis”), ahogy Tacitusnál is hasonlót kell értenünk a Claudius szájába adott „externae superstitiones valescant” kijelentésen.³⁵⁴

Az 1-2. század során még markánsabban meghatározásra kerültek azok a vallási elemek, kultuszok, amelyek a *religio Romanorum* fogalma alá tartoztak, azaz a legitim vallásgyakorlatot jelentették, és egyértelműen elválasztották őket azoktól, amelyek a *superstitio* alá, amely tehát a kultuszok illegitim vagy idegen formáit takarta. Ebben az esetben *religio* már egy egész birodalom identitásképző tényezője, a rómaiság megjelenítője, amelynek egységességet, harmóniát kell sugallnia.³⁵⁵

Ennek a gondolatnak szép kivételését adják azok a kijelentések, amikor a mindenkori *princeps* a provinciális, helyi vallásos kultuszokat írja le a *superstitio* kifejezéssel. Ezzel a fogalomhasználattal találkozunk pl. Antoninus Pius esetében, aki minden provinciabelinek engedélyezte az eskütételnek azt a módját, amelyet az illető személy vallása ír elő.³⁵⁶ Ebben az esetben a *superstitio*, csatlakozva a fenti tacitusi példához, annyit tesz, mint nem-római vallásosság, mindenféle negatív előjel nélkül. A δεισιδαιμονία fogalmának vizsgálatakor is találkoztunk ezzel a jelentéstartalommal pl. Diodóros, Strabón esetében, valamint az *Apostolok cselekedeteiben* található két szöveghely is ezt a fajta értelmezést sugallta: azaz δεισιδαιμονία mint más népek vallásossága negatív előjel nélkül. A mindenkori elit tehát kézben tartja, felügyeli és szabályozza az új, idegen kultuszok behozatalát, tiszteletét, ám óvatosan ügyel arra is, hogy a régi istenek tisztelete ne szenvedjen csorbát.

A másik fél babonásként *superstitiosi*-ként történő bemutatása a római-keresztyén viszonyban is egyértelmű megfogalmazást nyert. Ahogy a rómaiak számára a keresztyénség volt a babona, úgy a keresztyén szerzők éppen a görög-római kultuszokra használták a babonás jelzőt.³⁵⁷ A *superstitio* tehát, akárcsak Plutarchosnál a δεισιδαιμονία, annak a kifejezője lett, ahogy mások tisztelik isteneiket, részesítik őket kultikus tiszteletben (ld. a *Bevezetőt*). De ugyanígy fogják az ókeresztyén apologéták (ld. 3.5) a görög-római kultuszokat, istenségeket, sőt a vallás egészét is a δεισιδαιμονία, ill. a

³⁵⁴ Cic. *De div.* 2,148. Ehhez ld. Grodzynski 1974, 44-47; Guttenberger 2009, 190. Tac. *Ann.* 11,15,1. Vö. Gordon 2008, 83.

³⁵⁵ Beard-North-Price 1998, 215; Gordon 2008, 85-86; Guttenberger 2009, 191. Vö. *Historia Augusta - Hadr.* 22 - „sacra Romana diligentissime curavit, peregrina contempsit (ti. Hadrianus).”

³⁵⁶ *Digesta* 12.2.5.1. - „Quod propria superstitione iuratum est, standum rescipsit.” ill. *Digesta* 50.2.3: „Eis, qui Iudaicam superstitionem sequuntur, divi Severus et Antoninus honores adipisci permiserunt, sed et necessitates eis imposuerunt, qui superstitionem eorum non laederent.” Vö. Salzman 1987, 174; Martin 2004, 126-127.

³⁵⁷ Vö. Plinius *ep.* 10,96; Tacitus *Ann.* 15,44,2; Suet. *Nero* 16. Az ókeresztyén példákhoz ld. 3.5.

superstitio fogalma alá sorolni.³⁵⁸ Minucius Felix *Octavius* c. apologetikus írása végén a plutarchosi hármasság fölosztáshoz (171 f - ἀθεότης - δεισιδαιμονία - εὐσέβεια) igen hasonló gondolatot fogalmaz meg hangzatos felkiáltás formájában: „cohibeatur superstitio, impietas expietur, vera religio reservatur.”³⁵⁹ Azaz: „a babonaságnak legyen gátja, az istentelenségnek engesztelése, az igazi hit pedig őriztessék meg.”

Az *Octavius* igen gazdag anyagot nyújt a *superstitio-religio* tárgyalásához. Minucius Felix a rómaiak vallásosságát az isteni haragtól való félelem tükrében magyarázza: „Specta de libris memoriam; iam eos deprehendes initiasse ritus omnium religionum, vel ut remuneretur divina indulgentia, vel ut averteretur imminens ira aut iam tumens et saviens placaretur.”³⁶⁰ Azaz: „Nézd csak meg a könyvek feljegyzéseit; azt fogod látni, hogy már ők (őseink) is azért vezették be minden vallás rítusát, hogy vagy az isteni jóságot őrizték meg, vagy hogy az isten fenyegető haragját elhárítsák, vagy ha az már tombol, lecsendesítsék.” A negyedik századi Lactantius igen egyszerűen intézi el a kérdést, vagyis a két fogalom egymáshoz való viszonyát: a helyes vallásosság (*religio*) az igazi, a babona (*superstitio*) a hamis istennek a tiszteletét hirdeti.³⁶¹ Efféle igaz-hamis distinkció azonban a késő köztársaságkor és a császárcor vallásfilozófiai érvrendszerében nincs jelen.

Az isteni harag, kegyetlenség a plutarchosi δεισιδαιμονία leírásában is igen fontos motívumnak bizonyul (170 e): a δεισιδαίμων helyzetének földoldhatatlan kettőségre utal Plutarchos, amikor azt állítja, hogy amaz, bár az isteneket kegyetlen, kicsinyes, szeszélyes, hirtelenharagú lényeknek tartja, és igyekszik előlük menekülni, miközben menedéket, föloldozást mégsem kaphat, ugyanakkor mégis áldoz nekik, mégis részt vesz ünnepeiken. Minucius Felix is ezt állítja a rómaiakról, akik áldozatot mutatnak be az isteneknek, ápolják kultuszaikat, ugyanakkor rettegnek az isteni haragtól, kegyetlenkedéstől.³⁶² Az ókeresztyén apologézis kezében válik a *superstitio*, ill. a δεισιδαιμονία fogalma igazán veszélyes fegyverré. Az apologéták nyelvhasználatában a *superstitio* (a δεισιδαιμονία-hoz hasonlóan, ld. 3.5.) a bálványimádás szinonimája lett, később ez a jelentésmező a 4-5. századra a római jogi nyelvezetben is meghonosodik: amikor II. Theodosius a hun fenyegetés idején betilt minden pogány rítust, teszi mindezt a *superstitio* fogalmával.³⁶³

³⁵⁸ August. *De civ. Dei* 4,30.

³⁵⁹ Min. Fel. *Oct.* 38,7.

³⁶⁰ Min. Fel. *Oct.* 7,2. Vö. Guttenberger 2009, 190. 28. jegyzet.

³⁶¹ Lact. *Div. Inst.* 4,28,11.

³⁶² Az isteni harag és a *superstitio* összefüggéséhez ld. Liv. 1,31,6 - ban Tullus Hostilius esetét, aki betegsége idején babonáság áldozatául esett, és alattvalóit is mindenféle hasonló félelemmel, aggodalommal töltötte el. Vö. Gordon 2008, 83.

³⁶³ Salzman 1987, 176; Smith 2008, 13.

További szempontokat nyújt a két fogalom összehasonlításában, hogy a *superstitio*, akárcsak görög megfelelője, magába sűrítetheti a mágiát, mágikus praktikákat is: ebben a kontextusban használja Tacitus vagy Plinius is a *magica superstitio* fogalmát.³⁶⁴ Plinius szerint a *superstitio* a vallás, a gyógyítás és az asztrológia egyes elemeiből tevődik össze; véleménye azért is különleges, mert ő maga kritikusan viszonyult a római vallás számos jelenségéhez, amelyeket a maga korában a *religio* szóval jelöltek.³⁶⁵

Összefoglalva a fentieket az látszik, hogy a *superstitio* fogalma számos olyan jellemzőt mutat, amelyek a (plutarchosi) *δεισιδαιμονία* jelentésmezejében is tetten érhetők. Ha egy katalógust állítanánk össze, akkor a következő jellemző tulajdonságokat kellene egymás mellé rendezni: a *superstitio* a helyes vallás érzület ellentéte, bálványimádás, az istenekről szóló mítoszokban való hit (ld. a filozófusok kritikáját, főként Cicero és Seneca műveiben), idegen kultuszok és mágikus praktikák jelölője, idegen népek vallásosságának, azaz a másságnak a kifejezője - legyen szó római-barbár, római-keresztény és keresztény-római viszonyról - valamint, a fentiekből következően, a hivatalos, közösségi szentesítést nélkülöző kultuszok megfelelője. A kifejezés ezen vonásai egymással szoros összefüggésben állnak, és számos esetben a *δεισιδαιμονία*-hoz viszik közel a latin fogalmat.³⁶⁶

A *superstitio* a *δεισιδαιμονία*-hoz hasonlóan erősen függ a mindenkori társadalmi elit értékítéletétől (ld. pl. Livius példáit), maga a fogalom is erős társadalmi-politikai színezetet kap, azaz: a *superstitio* egyértelműen az alsóbb néprétegek és az idegenek sajátja. Igen jellemző példa erre annak a felső középosztálybeli római matrónának a sírfelirata, akinek a temetésén férje hosszú temetési beszédet mondott, amely feliratos formában rendelkezésünkre áll, és amelyen az asszony számos erénye mellett a *religio sine superstitione* kitétel is szerepel.³⁶⁷

A *superstitio* a római szempontból idegen népek által jelentett - gyakran politikai jellegű - fenyegetésnek a megfelelője (ld. pl. a gall druidák esetében - Suet. *Claudius* 25; Tac.

³⁶⁴ Tac. *Ann.* 12,59; Plin. *NH* 30,1,1; 30,1,2. vö. ifj. Plin. *Ep.* 6,2,2. További példákhoz, ill. a római jogszolgáltatásban megjelenő *superstitio* fogalomhoz - amely erős mágikus színezetet kap a különféle babonások alá besorolt efféle praktikák révén - ld. Kippenberger 1997; Collins 2008, 147; Guttenberger 2009, 191-192. Ld. még a Piso-pert: Tac. *Ann.* 2,69; 3,14, ill. Apuleius perét *Apol.* 28,4; 67,1; 74,5. A fogalom a rosszindulatú mágikus praktikák (*magica maleficia* - Apul. *Apol.* 9,3; 42,5; 61,3; 69,15) révén az *impietas* (gr. *ἀθεότης*) fogalmához is közeledik. Ehhez ld.: Gordon 2008, 92.

³⁶⁵ Guttenberger 2009, 189.

³⁶⁶ A kereszténységre görög nyelven író auktorok egyetlen kivételtől eltekintve nem használják a *δεισιδαιμονία* kifejezést. Iulianus Apostata császár egyik írásában igen megvetően beszél azokról, akik magukat τῆ τῶν Γαλιλαίων δεισιδαιμονία-ra adták (*Epist.* 54).

³⁶⁷ *Laudatio Turiae* - ILS 8393 - „domistica bona pudicitiae opsequi cornitatis facilitatis lanificii studi religionis sine superstitione ornatus”

Hist. 4,54), ez a kifejezetten politikai jelentéstartalom pedig a késő principátus korában méginkább szembetűnővé válik, különösen a keresztyénüldözések idején. Ekkor már az ártatlan, idegen vallásosság mint értékítélet súlyos elutasításba, opozícióba, ellenségességbe csap át, a *superstitio* helyét a vallási élet kontinuumának abszolút negatív oldalán jelölve ki.³⁶⁸ A *superstitio* politikai jelentéstartalma abból is látszik, hogy a szó gyakori ellentéte, a *pietas*, számos alkalommal a patrónus-cliens viszonyban létrejövő hűségnek a megjelölésére szolgál.³⁶⁹ Ez a jelentésfejlődés lényegesen különbözik a δεισιδαιμονία fogalmától, hiszen az bármennyire is jelöli idegen népek vallásos aktusait és az ehhez kapcsolódó elutasítást - ahogy az pl. Plutarchosnál megjelenik - efféle politikai-társadalmi veszélyt a legkevésbé sem sűrít magába.

További különbséget jelenthet, hogy a *superstitio*-mágia összetett kapcsolatában erősen megvan az a vonás, amelyet pl. Cicero a *Pro Cluentio* c. beszédben domborít ki egyértelműen, amikor védencének anyjáról állítja azt, hogy az istenekhez *contaminata superstitio*val, és nem *pietasszal*, *religio*-val, ill. *iustae preces*-szel közeledett. A *superstitio* jelen esetben azokat a rituális praktikákat jelöli, amelyekkel másoknak ártunk, azaz: az isteneket hívjuk segítségül, de mások ártalmára. Ez az aspektus sem Theophrastosnál, sem Plutarchosnál, sem más olyan szerzők műveiben nem érhető tetten, akik a δεισιδαιμονία fogalmáról írtak vagy csupán említik a kifejezést.³⁷⁰

Egy harmadik lényeges különbség a *superstitio* azon vonásában érhető tetten, amely a szót a különféle jóstevékenységekhez köti. Ha ugyanis a fogalom legkorábbi előfordulásait nézzük (ld. Plautus: *Rudens* 1139, *Curculio* 397; *Amphitryon* 323), az látszik, hogy az eredetileg a jóslást vagy a jövendőmondással összefüggő egyéb tevékenységi köröket jelentette. A kifejezés ezen aspektusa kevésbé játszik szerepet a δεισιδαιμονία esetében.³⁷¹

³⁶⁸ Martin 2004, 126; 134-135; Gordon 2008, 93. A *superstitio* fogalmának politikai aspektusai talán azzal is összefüggésben állhatnak, hogy a mágikus praktikák, amelyek a legtöbb esetben ezen fogalom hatáskörébe tartoznak, a római jogban igen szigorú elbírálás alá estek, kezdve az igen korai tizenkét táblás törvényekkel, egészen Paulus és Modestinus római jogászoknak a tevékenységéig. A mágia jogi aspektusa ilyen módon a *superstitio* fogalmának politikai megközelítését is magával hozhatja. Ehhez ld. Kippenberg 1997. Vö. *Codex Th.* 9,16,1; 16,10,2 - „cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania.” Utóbbi esetben a constantinusi parancs nem a pogányság egészére, hanem kifejezetten a mágikus praktikákra vonatkozott.

³⁶⁹ Cic. *Ad fam.* 10,23,7; Ovid. *Ex Ponto* 2,2,21.

³⁷⁰ Cic. *pro Cluentio* 193; vö. Martin 2004, 128. Theophrastos és Plutarchos csupán olyan mágikusnak nevezhető praktikákat említ, amelyeket javasasszonyok, varázslók végeznek, és a babonás ember házában vagy saját személyének megtisztításával függnek össze; azaz esetükben nincsen szó ártó mágiáról. Theophrastos az amulettekhez, gyógyító, ill. apotropaikus célból fölhasznált növényekhez kapcsolódó babonás hiedelmeket ostoba és hihetetlen gondolatoknak tartja (*Hist. plant.* 9,19,2 - „Ἀλλὰ τάδε εὐθηέστερα καὶ ἀπιθανώτερα τὰ τε τῶν περιήπτων καὶ ὅλως τῶν ἀλεξιφαρμάκων λεγομένων τοῖς τε σώμασι καὶ ταῖς οἰκίαις.”).

³⁷¹ Otto 1909, 533-554. Otto a *superstitio* fogalmát mint a fölötte-, ill. kívül-állás megfelelőjét a görög ἔκστασις kifejezésből magyarázza; ld. még Salzman 1987, 173, Martin 2004, 126; 131. A plutarchosi δεισιδαιμονία és a jóslás viszonyához ld. Moellering 1963, 86.

S végül, a *superstitio* fogalmában a δεισιδαιμονία-val ellentétben kevésbé játszik szerepet a félelem jelensége, ill. a pszichologizáló aspektus. Az egyetlen latin nyelven író auctor, aki a *superstitio* összefüggésében inkább ezt a jelentést tartalmat hangsúlyozta, Seneca, aki a *De superstitione* c. írásában foglalkozik a jelenséggel (vö. 3.2).

A *superstitio* fogalmára némi fényt vethet az is, ha a kifejezés antonímáit nézzük: a *religio* mellett idekívánkozik a *pietas* fogalma, amelyet görögre a legtöbb esetben εὐσέβεια-ként fordíthatunk (ld. Plutarchosnál, ahol ez a δεισιδαιμονία ellentéte), ill. az imént említett *iustae preces* összetétel is (vö. az εὐχομαι pozitív kontextusával a *De superstitione*-ban - 169 b-c). Ezek a fogalmak egyrészt morális elvárásokat fogalmazznak meg az egyénnel szemben, másrészt valamiféle kiegyensúlyozott mentális állapotot föltételeznek, harmadrészt pedig marginalizálnak, elhatárolnak számos olyan rituális aktust, viselkedésformát, amelyek ütköznek velük, azaz a helyessel, az előírttal, a társadalmilag elfogadottal.³⁷²

A *superstitio*, akárcsak a δεισιδαιμονία a túlzás kifejezője: a túlzott vallásos aggályosságé, az istenek tiszteletében megmutatkozó túlzott buzgóságé, a rituális cselekményekben való mértéken felüli pontosságé, szigorúságé, ill. a társadalmi-kulturális gyökerekkel nem bíró újszerűségé, amely egyes auctorok rosszallását váltotta ki. A görögök μηδὲν ἄγαν kategorikus imperativusa a római vallásban is megtalálható, ahogy azt a fenti példák is láttatni engedik. Ahol ezt az egyensúlyi helyzetet elveszti az egyén, ott kezdődik a *superstitio*: ez leginkább azokban az esetekben valósulhat meg, amikor az egyén a közösségi szentesítést nélkülöző, idegen eredetű rituális cselekményekhez fordul, amelyek a tradicionális vallásosság fölött (*super*) vagy éppen azon kívül állnak.³⁷³

3.2.1. Seneca *De superstitione*

Plutarchos *De superstitione* c. írása nem az egyedüli a korszak vallásos piacán, amely a babonás vallásosság, a nép körében elterjedt babonás képzetek, hiedelmek és a túlzottan emocionális rituális gesztusok ellen kritikát fogalmaz meg. Senecának egy mára elveszett, *De superstitione* (fr. 30-44 Haase) című írása ugyanis ismert volt az első században és a későbbiekben is nagy népszerűségnek örvendett a latin nyelvű apologéták körében. A mű egyes töredékeit Tertullianus mellett (*Apol.* 12,6) Augustinus (*De civ.* 6,10-11) írása

³⁷² Gordon 2008, 79-80.

³⁷³ Mollering 1963, 54.

alapján tudjuk rekonstruálni, magát a címet egyébként a 4. századi nyelvész, Diomédész is említi (1,379,19).³⁷⁴

Augustinus szimpatizál Senecával, akiről azt mondja, hogy az apostolok körében is nagy becsben állt; becsüli azt a szókimondást, amellyel az ún. *urbana theologia* ellen kritikát fogalmazott meg. Seneca szerint a nép az isteneket hitvány anyagokban tiszteli, akik ráadásul olyan alakot adnak nekik, mintha azok állatok vagy szörnyetegek lennének. A Kybelé-papok öncsonkításáról megsemmisítő ítéletet mond, és azt állítja, hogy azokat az isteneket, akik ilyeneket követelnek meg, nem kell tisztelni. Plutarchos az emberáldozatok kapcsán valami egészen hasonló dolgot fogalmaz meg (vö. *Kommentár* 171 d - s.v. Τυφῶνές τινες ἢ Γίγαντες). Ezek az istenek még a zsarnokoknál is rosszabbak, hiszen azok nem kívánják senkitől, hogy magukat csonkítsák meg. Az indulatos, πάθος-nak kitett lélek viszont ilyenekre vetemedik, hogy elnyerje az istenek tetszését: a Senecánál szereplő *perturbatio mentis* a plutarchosi δεισιδαιμονία-fogalomra emlékeztethet, amely szintén πάθος-ból, indulatból, emócióból származik (165 c).³⁷⁵

Seneca úgy véli, hogy ami az Isis-misztériumokon Osiris elvesztése és megtalálása kapcsán történik, már önmagában is nevetséges: a gyász majd az istenség megtalálása fölötti ujjongás még megbocsátható, hiszen ez mindössze egyszer egy évben játszódik le. Azonban ami a Capitoliumon nap mint nap történik, az minden határon túlmegy. Az ott kibontakozó vallásos tévelygés és örület teljesen elborzasztja Senecát: egyesek hírt visznek Iuppiternek, mások közlik az istennel, hány óra van, az egyik fürdeti, a másik keni az istenszobrot, vannak, akik Iuno és Minerva haját igazgatják, mások, az isteneket bíróság elé állítják, bizonyos emberek az isteneknek írásokat adnak és saját dolgaik felől tájékoztatják őket, egy öregedő színész pedig színelőadásokat tart az istenek szórakoztatására; bizonyos nők pedig azt képzelik, hogy Iuppiter szereti őket. Seneca ugyan kritizálja ezeket az embereket, de elismeri, hogy ezek semmiféle gyalázatos dolgot nem tesznek.

Seneca az istenekről szóló hagyományos mítoszokat is elítéli, s bár Augustinus elismerően szól róla, azt azért megjegyzi, hogy Seneca mégis csak tiszteletben részesítette azt, amit becsmérelt és gyakorolta azt, amit kritikával illetett. Seneca a zsidó vallási szokásoknak a bírálataival a zsidó vallást érintő, Plutarchos által is képviselt filozófiai

³⁷⁴ Vö. Lausberg 1970, 197-227.

³⁷⁵ Seneca fr. 34 - „Ubi iratos deos timent, qui sic propitios merentur? Dii autem nullo debent coli genere, si hoc volunt. Tantus est perturbatae mentis et sedibus suis pulsae furor, ut sic dii placentur, quem ad modum ne quidem homines saeviunt taeterrimi et in fabulas traditae crudelitatis. Tyranni laceraverunt aliquorum membra, neminem sua lacerare iusserunt.”

véleményt követi. Szombatnapi tétlenségük azért bűnös, mert így életük heted részét elfecsérlik; szokásaik pedig annyira elterjedtek, hogy Seneca szerint a legyőzöttek adnak törvényt a győzteseknek.

Seneca írásának, még ha azt csak töredékesen is ismerjük, a plutarchosival való összevetése kézenfekvőnek tűnik: az istenszobrok elleni állásfoglalás (167 d), a hagyományos mítoszok kritikája (170 b), a zsidó szokások elutasítása (169 c), a véres áldozatok ellenzése (171 b-d), az emocionális gesztusok bírálata (168 d), az istenek zsarnoki jellemének opponálása (171 d) olyan elemek, amelyek a plutarchosi műben is megjelennek. A kérdés joggal merül föl, hogy a hasonlóságok alapján lehet-e azt állítani, hogy Plutarchos elsődleges forrása művének írásakor Seneca *De superstitione*-ja lehetett.

A válasz nemleges. A hasonló motívumok ugyanis a *superstitio*-vagy a δεισιδαιμονία-kritika általános oldalát jelenítik meg, ezekkel az érvekkel találkozhatunk egyéb szerzők műveiben is (Varro, tarsosi Antipatros, Agatharchidés stb. vö. *Kommentár* s.v. ΠΕΡΙ ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΑΣ). Plutarchos nem idéz kifejezetten senecai érveket: a Capitoliumon zajló vallásos örület bemutatása pl. jól beleillett volna Plutarchos koncepciójába, erről azonban mégsem olvasunk. Amint azt korábban tárgyaltuk, a plutarchosi *De superstitione* minden jel szerint az ifjúkori munkák egyike, és amennyiben igaz az, amit Plutarchos önmagáról állít, hogy csak idős korában ismerkedett meg a latin nyelvvel (*Démostenés* 2), akkor egészen valószínűtlen, hogy ismerte volna Seneca írását.³⁷⁶

3.3. Δεισιδαιμονία és bűnvallás

Plutarchos a *De superstitione* lapjain igen szemléletesen mutatja be a δεισιδαίμων bűnvallási gyakorlatát. A babonás ember a nyílt utcán, akár egy koldus, ócska göncöket aggat magára és saját nyomorult helyzetét hangoztatja, nehézségeinek, szerencsétlenségeinek isteni és daimóni eredetet tulajdonít (πληγαὶ θεοῦ καὶ προσβολαὶ δαίμονος). Vélt vagy valós vétkeiket előszeretettel vallja meg, holott azok alig többek egyszerű evési, ivási tabuk megsértésénél (168 b-d). Ahogy említettük, a *De superstitione* érvelésében hangsúlyosan jelen van az a sztoikus nézet, hogy a δεισιδαιμονία, mint minden πάθος a lélek gyulladásos állapotát okozza.³⁷⁷ A sztoikus filozófia ugyanígy utalta az indulatok körébe a bűnbánat, a megbánás intézményesült formáit, abban κακοδαιμονικόν

³⁷⁶ Plutarchos és a latin nyelv kapcsolatához ld. Hartman 1916; a datáláshoz ld. még Abernethy 1911, 86-87.

³⁷⁷ *De sup.* 164 f - „πᾶν γὰρ πάθος ἔοικε ἀπάτη φλεγμαινουσα εἶναι.” A gondolat Plutarchosnál több ízben megjelenik: *De virtute morali* 452 a, *De latenter vivendo* 1128 d.

πάθος-t látva.³⁷⁸ Aki kesereg az általa megcselekedett dolgok fölött, megbánja azokat, az méltatlanná válik és nem lesz része a megbecsülésben. Hasonló gondolat Ptolemaios *Tetrabiblos* - *Apotelesmatika* c. munkájában is visszaköszön, aki a gyónásra, bűnbánatra, önostorozásra hajlamos embereket a legvisszataszítóbb karakterekkel hozza közös nevezőre.³⁷⁹

A bűnvallás gyakorlata, ha a görög vallás egészét nézzük, viszonylag ritka jelenség, jóllehet bizonyos kultuszokban egyértelműen kimutatható, mint az egyén és az istenség közötti sérült kapcsolat helyreállításának egy eszköze. Irodalmi forrásaink némelyike szemléletes példát nyújt efféle bűnvallási gyakorlatra, s bár a főként római szerzők tollából származó híradások korlátozott számban állnak rendelkezésre, azok alapján azonban mégis valamiféle általános képet kaphatunk arra vonatkozóan, hogy mely területekről származó kultuszokban jelent meg a bűnvallás gesztusa.

A plutarchosi kritikát minden jel szerint az a Menandros inspirálta, aki egy komédiát szentelt a δεισιδαιμόνων viselkedésének (vö. 2.1), és amelyben egy, a *De superstitione*-ban is megjelenő vallásos kultuszt, a szír istennő híveinek babonás viselkedését állította pellengérré: „Vedd például a szíreket: valahányszor mértéktelenségük miatt halat esznek, elsorvad a lábuk és a gyomruk. Ekkor zsákruhát öltenek, kiülnek az útra sárral kenve magukat és az istennőt azzal igyekeznek kiengesztelni, hogy jóformán megalázzák magukat.”³⁸⁰ Ez a leírás szinte azonos a plutarchosival: „A babonás emberek azt gondolják a szír istenségről, hogy ha valaki ajókát és szardellát eszik, akkor annak fölfalja a lábát, a testén különféle sebekkel gyulladást okoz és elsorvasztja a máját.”³⁸¹

A szír istennő kultuszára Apuleius és Martialis egyaránt kitérnek, előbbi a *Metamorphoses* nyolcadik könyvében, amikor az istennő papjainak nyilvános bűnvallását és önostorozó magatartását mutatja be,³⁸² utóbbi pedig egyik epigrammájában, amelyben így fogalmaz: „Iuro per Syrios tibi tumores, iuro per Berecyntios furores”, azaz „esküszöm

³⁷⁸ SVF 3 (Chrysippos) fr. 563 = Stob. *Anth.* 2,7,11i - „Εἶναι δὲ τὴν μεταμέλειαν λύπην ἐπὶ πεπραγμένοις ὡς παρ' αὐτοῦ ἡμαρτημένοις, κακοδαιμονικόν τι πάθος ψυχῆς καὶ στασιῶδες· ἐφ' ὅσον γὰρ ἄχθεται τοῖς συμβεβηκόσιν ὁ ἐν ταῖς μεταμελείαις ὢν, ἐπὶ τοσοῦτον ἀγανακτεῖ πρὸς ἑαυτὸν ὡς αἴτιον γεγονότα τούτων· δι' ὃ καὶ ἄτιμον εἶναι πάντα φαῦλον, μήτε τιμῆς ἄξιον ὄντα μήτε τίμιον ὑπάρχοντα. τὴν γὰρ τιμὴν εἶναι γέρωσ ἀξίωσιν, τὸ δὲ γέρας ἄθλον ἀρετῆς εὐεργετικῆς. τὸν οὖν ἀρετῆς ἀμέτοχον ἄτιμον δικαίως λέγεσθαι.”

³⁷⁹ Ptolem. *Apoteles.* 3,14-15. Vö. Kudlien 1978, 11.

³⁸⁰ Men. fr. 544 - „παράδειγμα τοὺς Σύρους λαβέ· ὅταν φάγωσ' ἰχθὺν ἐκεῖνοι, διὰ τὴν αὐτῶν ἀκρασίαν τοὺς πόδας καὶ γαστέρα οἰδοῦσιν, ἔλαβον σακίον, εἴτ' εἰς τὴν ὁδὸν ἐκάθισαν αὐτοὺς ἐπὶ κόπρου, καὶ τὴν θεὸν ἐξιλάσαντο τῷ ταπεινοῦσθαι σφόδρα.” Idézi Porph. *De abs.* 4,15. Vö. *Kommentár* 170 d s.v. μαινίδας (...) ἢ ἀφύας.

³⁸¹ *De sup.* 170 d - „τὴν δὲ Συρίαν θεὸν οἱ δεισιδαίμονες νομίζουσιν, ἂν μαινίδας τις ἢ ἀφύας φάγη, τὰ ἀντικνήμια διεσθίειν, ἔλκεσι τὸ σῶμα πιμπράναι, συντήκειν τὸ ἦπαρ.” ; ill. Kudlien 1978, 3-4.

³⁸² Apul. *Met.* 8,28.

neked a szírek daganataira, a berekynthosi tébolyra”, utalva a két istenség vad kultikus tiszteletére.³⁸³

Más kultuszokban megjelenő, felfokozott érzelmekkel telített mentalitásra és a bűnvallás intézményére Ovidius igen szemléletes példával reflektál *Ex Ponto* c. művében. Híradása az Isis-hívő emberről, aki a tűzhely mellett ülve sanyarú helyzetében bűnvallást tesz, vagy szeme világától megfosztva az út közepén saját bűnösségét kiáltja világgá, egyértelműen a plutarchosi δεισιδαίμων képét idézheti meg.³⁸⁴ Az ovidiusi leírást Iuvenalis is megerősítheti, aki szerint az istenség római kultuszában a teljes önfeladás, fanatizmus is megszokott volt.³⁸⁵ Iuvenalis szerint egy vétkes asszonynak meztelenül, piszkos ruháját levetve - és átadva Isis papjának, *archigallos*ának - kellett bemutatnia a rituális cselekménysort. A nő a Tiberisben reggelenként háromszor merítkezik, vérző térdel csúszik-mászik a földön, mert azt gondolja, az istennő parancsolta neki mindezt, a legnagyobb tisztelet mégis azt övezi, aki vászonruhában, fejét leborotváltva hirdeti vétkeit. A piszkos ruha mint a rituális vétek egyik szimbóluma egyébként a plutarchosi δεισιδαίμων portréjában is megjelenik (168 d).

Ailianos szerint Isis haragja képes az embert örületbe, sőt akár halálba is taszítani. Az egyiptomi Metélis városában az istennő egyik szent kígyóját őrizték, amelyet minden nap egy pap és számos szolga etettek. Egyik nap azonban a pap megleste a kígyót evés közben, amely szigorúan tilos volt, ezért az istennő súlyos büntetéssel sújtotta: „γίνεται μὲν ἔκφρων, εἰπὼν δὲ ὅσα ἴδε καὶ ὡς ἠσέβησεν ὁμολογήσας, ἦν ἄφρωνος, εἶτα οὐ μετὰ μακρὸν πεσὼν ἀπέθανεν.” Azaz a pap először megőrült, majd miután elmondta, hogy mit látott, és megvallotta (ὁμολογήσας), hogy vétkezett, megnémult, majd nem sokkal ezután meghalt.³⁸⁶ A ὁμολογέω használata ebben a bűnvallási kontextusban figyelemreméltó, hiszen a későbbiekben az ἐξομολογεῖσθαι τὰς ἁμαρτίας formula a keresztyén bűnvallási gyakorlat részét fogja képezni.³⁸⁷

³⁸³ Mart. 4,43,7-8.

³⁸⁴ Ovid. *Ex Ponto* 1,1,51-54 - „Vidi ego linigerae numen violasse fatentem Isidis Isiacos ante sedere focus. Alter ob huic similem privatus lumine culpam clamabat media se meruisse via.” A római irodalomban hasonló mentalitást Tibullus (1,2,79) közvetít számunkra. Ehhez ld. Reitzenstein 1927, 138; Pettazzoni 1954.

³⁸⁵ Iuv. *Sat.* 6,511-541.

³⁸⁶ Ail. *De nat. anim.* 11,17.

³⁸⁷ Steinleitner 1913, 109; *Máté ev.* 3,6 - „καὶ ἐβαπτίζοντο ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ὑπ’ αὐτοῦ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.”; *Márk ev.* 1,5 - „ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.”; *János első levele* 1,5 - „ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.”; *Jakab levele* 5,16 - „ἐξομολογεῖσθε οὖν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας.”; *I. Kelemen* 51,3 - „Καλὸν γὰρ ἀνθρώπῳ ἐξομολογεῖσθαι περὶ τῶν παραπτωμάτων (...).”; *II. Kelemen* 8,3 - „μετὰ γὰρ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου οὐκέτι δυνάμεθα ἐκεῖ ἐξομολογήσασθαι ἢ μετανοεῖν ἔτι.”

A plutarchosi δεισιδαίμων is előszeretettel hangoztatja a sárban fetrengés és a nyilvános megszégyenülés közepette bűnös mivoltát: az ekkor használatos, az ἐξομολογέω-val (ld. a köv. fejezetet) rokonértelmű ἐξαγορεύω ige is a bűnvallási metódus gyakran visszatérő eleme: ezzel találkozunk azon a knidosi átoktáblán, ún. *prayer for justice*-on, amelyben egy bizonyos Artemeis köpenyének elrablása ügyén az istenséghez fordul, és ahol az istenség által kikényszerített bűnvallást éppen ezzel az igével fejezik ki.³⁸⁸

Ovidiusnál nem egy, hasonló bűnvallási-engesztelési epizóddal találkozunk: a hajó, amely Kr.e. 204-ben a Magna Mater szobrát hozza Rómába, zátonyra fut. Ekkor a bátor római asszony, Claudia Quinta közbelép, és egy sor rituális aktussal, ceremóniával, tisztítószerartásokkal fohászkodik a phryg istennőhöz.³⁸⁹ Claudia Quinta története alapján megállapítható, hogy az asszony gesztusai különféle kis-ázsiai bűnbánó rituálékra utalnak, amelyek rokonsága a plutarchosi δεισιδαίμων szokásával szembetűnő.

Bűnvallási gyakorlat a samothrakéi istenségek kultuszában is megjelenik. Az erre vonatkozó szöveghely Plutarchos *Apophthegmata laconica* c. művében olvasható: eszerint Antalkidastól, mielőtt még beavatták volna a misztériumokba, a pap megkérdezte, hogy miféle vétket követett el, amelyet az istenség előtt meg kellene vallania. Hasonló helyzetben találkozunk a spártai Lysandrosszal, aki szintén beavatás előtt áll, és nyilvános bűnvallásra van kötelezve a szentély papsága által.³⁹⁰ A beavatás előtt álló személyeknek a samothrakéi μέγαλοι θεοί kultuszában tehát - bizonyos tisztasági rituálék elvégzése mellett - meg kellett vallaniuk bűneiket. A samothrakéi kultusz erősen kötődik a kis-ázsiai emocionális kultuszokhoz, Hézychios szerint a tisztítószerartást végző pap, az ún. κοίης valójában a kabírok papja (s.v. κοίης), aki a vérbűntől való megtisztítást végezte.

A bizonyos istenségek kultuszában megjelenő, fent ismertetett viselkedésmódot, a nyilvános megalázkodást, bűnvallást, önostorozást - amelyet már Menandros a δεισιδαιμονία körébe utalt - Plutarchos, Apuleius, Ovidius, Iuvenalis és Ailianos művei nyomán olyan rituális aktusként definiálhatjuk, amely a korszak emocionális vallásosságának nem elhanyagolható aspektusát jelenítette meg. Híradásaik még markánsabbá teszik azt a nézetet, hogy a büntudat és az ezzel összefüggő bűnvallás összefüggése elengedhetetlen tartozéka ezeknek a kultuszoknak, azaz: az istenség jóindulata csak a nyilvános megalázkodás és a bűnvallás intézményesült eszközeivel

³⁸⁸ *De sup.* 168 d, ill. Aud. DT nr. 2 = Ditt. Syll.³ 1179 = SEG 44,906. Az ἐξομολογέω ige hasonló kontextusban vö: Aud. DT nr. 4 = Ditt. Syll.³ 1180. Vö. Kudlien 1978, 5; Versnel 1991, 72-73, ill. 80; u. ö. 2009, 14-17; Chanotis 2009b, 63-65.

³⁸⁹ Ovid. *Fasti* 4,305-327. A történetet Minucius Felix (*Oct.* 7) is említi.

³⁹⁰ *Apophtheg. lac.* 217 d, ill. 229 d, vö. Steinleitner 1913, 70-72; 118-119. Bűnvallási gyakorlat Artemis kultuszában is adatható, ehhez ld. *De proverbii Alexandrinorum* fr. 35; Steinleitner 1913, 72-73.

nyerhető vissza.³⁹¹ Plutarchos számára a δεισιδαίμων bűnvallása azért megvetendő, mert az olyan túlzottan emocionális rituális gesztust jelent, amely az általa képviselt hagyományos vallásosság modelljével nem fér össze. A δεισιδαίμων bűntudata ugyanis téves alapelképzelésből indul ki, abból, hogy az isten kegyetlen, gonosz, szeszélyes és haragvó, és ezért állandó tisztálkodás, önsanyargatás és megalázkodás, ill. a bűnök nyilvános megvallása révén lehet kiengesztelni.

3.3.1. A phryg-lyd gyónási feliratok és a *De superstitione*

A bűnvallás gesztusa Plutarchos idején a kis-ázsiai epigráfiai anyag egy jól körülhatárolható csoportjában is központi jelentőséggel bírt. A phryg-lyd gyónási-engesztelési feliratok³⁹² különleges helyet foglalnak el a görög feliratos anyagon belül, hiszen mind idő- és térbeli elhelyezkedésük figyelemreméltó - kb. a Kr. u. első és harmadik század közé datálható az összes ilyen felirat, és kizárólag Lydia és Phrygia vidéki szentélyeiből kerülnek elő -, mind egységes nyelvezetük egyedülálló, amellyel a maguk igen egyszerű, irodalmiatlan nyelvén megvallják a bűnt és engesztelik az istenséget.³⁹³

A feliratok állítói a legtöbb esetben valamilyen rituális vétket követtek el, bűnlajstromunkban hamis esküvés, tisztátalan állat fogyasztása, lopás, az istenség hatalmának lekicsinylése, a tisztasági előírások megsértése stb. egyaránt szerepel.³⁹⁴ A

³⁹¹ Steinleitner 1913, 114.

³⁹² A fogalmat elsőként Franz Seraph Steinleitner (Steinleitner 1913) használta 1913-ban megjelent disszertációjában, majd az ő nyomán Richard Reitzenstein (Reitzenstein 1927 [1956]). A téma legjelentősebb összefoglalása és a vonatkozó feliratos anyag gyűjteményes korpusza (BIWK) Georg Petzl (Petzl - Malay 1985, 1988, Petzl 1991, 1994 = BIWK, 1995, 1998) munkásságához köthető, az újabb feliratok kiadásához ld. Hermann - Malay 2007. Az elkövetkezendőkben a *Beichtinschrift* fogalmát, ill. az ennek megfelelő magyar „gyónási felirat” fordítást használom (vö. Petzl 1994, VII-VIII). Az angolszász szakirodalomban fölbukkanó egyéb elnevezések - *confession*, *propitiatory*, *reconciliatory inscriptions*, *stèles de confession* - a feliratoknak csupán egy-egy aspektusát, (engesztelés, bűnvallás) hangsúlyozzák, holott itt többről van szó. A német elnevezés, a gyónás fogalma azonban ezeket az elemeket - bűnvallás, engesztelés - egyszerre átfogja. Újabban Chaniotis (2012, 216) tett arra kísérletet, hogy új elnevezést adjon a feliratos korpusznak: a *records of divine justice/punishment* azonban szintén csak egy szempontot, az isteni büntetés fontosságát hangsúlyozza, holott az emberi tényező, a bűn megvallása és az engesztelésre való törekvés legalább olyan fontos. A gyónás fogalma nem jelenik meg a feliratokon, az tehát csak egy, a modern szakirodalomban megjelenő eszköz, amelynek segítségével jellemezzük ezeket a feliratokat. A feliratokon az erre vonatkozó fogalmak a következők: μαρτύριον, μαρτυρεῖν, ἔγγραφον, ἐγγράφειν, προγράφειν, ἐπιγράφειν, ἀναγράφειν, στηλογραφεῖν.

³⁹³ Gordon 2004, 177-182; Rostad 2006, 13. Gordon szerint a szövegek művészietlen megfogalmazása, egyszerűsége kísérlet arra, hogy minimalizálják a közösségi megszégyenülést, a kirekesztést, így próbálva meg egyértelműbbé tenni az önvádat, amelyet a vétkes személy érez tettének súlya alatt.

³⁹⁴ Tisztasági előírás megsértése: TAM 5,1,238 = BIWK 43 - Antónia tisztátalan ruhában jelent meg a szertartáson: „ἐπὶ τὸν χορὸν ἐν ῥυπαρῷ ἐπενδύτη (...).” 261 - Ammias tisztátalan beszéd miatt szenvedett büntetést: „ἐκολάσθη Ἀμμίας οἰπὸ {ὑπὸ} Μητροῦς Φιλείδος ἰς τοὺς μαστοὺς δι’ ἁμαρτίαν λόγον λαλήσασα

szövegek fölépítése szinte minden esetben azonos: a sztélé címzettjeinek, az istenségeknek a megnevezése, a sztélé állítója vagy egy családtagja által elkövetett bűn leírása,³⁹⁵ az istenség által betegség, haláleset, rossz termés, jószágok, javak elvesztése, baleset vagy egyéb megpróbáltatások révén kimért büntetés részletezése, a beteg testrész ábrázolása egyaránt visszatérő elemek a feliratokon.³⁹⁶ A bűnös sok esetben inti többi embertársát, hogy ne sértse meg az istenség hatalmát a későbbiekben. A záróformula a legtöbb esetben valamilyen ígéret, amely az isteni hatalom dicséretét foglalja magában: „καὶ ἀπὸ νῦν εὐλογῆ (sic)- „ettől kezdve dicséri/dicsérem az istent.”³⁹⁷

A feliratok tehát a következő általános struktúrát mutatják: vétek - büntetés - fölismerés (ἀναγνώρισις) - megoldás (λύσις).³⁹⁸ A szövegek fölépítése mellett azok nyelvezete is

(...).” MAMA 4,283 = BIWK 110 - Aurelius Sótérchos tisztátalanul lépett a szentélybe, ezért üzeni, hogy senki se tegyen ilyet („παραγέλων πᾶσι μηδὲ {μηδεῖς} ἄναγον {ἄναγον} ἀναβῆτε πῖ {ἐπι} τὸ χωρίον”). SEG 39,1278 = BIWK 55 = Varinlioğlu 1989, nr. 4 - Artemas, Pósfhoros fia hat éves korában tisztátalan ruhát viselt, ezért az istenség kötelezte a sztélé föllállítására („ἐπεὶ Πωσφόρος Ἀρτεμῆ παιδίον ὄν ἔτων ἕξ ἐπενδύτιον ἐνεδύσετο σπῖλους ἔχων, ὁ θεὸς <ς> ἐπεζήτησεν”). A szentélybe történő tisztátalan belépéshez és az isteni büntetéshez ld. még BIWK 106 = MAMA 4,279. A korpuszhoz általánosságban ld. Steinleitner 1913, 85-96; Petzl 1994, VI-XVIII; u. ő. 1995, 41-43. A tisztasági előírásokhoz a korpuszon belül ld. még Lyu 2011, 115-117.

³⁹⁵ A családtag bűnéhez és a gyermekek bűnvallásához ld. SEG 38,1229; 1234; TAM 5,1,509; föltehetőleg TAM 5,1,322.

³⁹⁶ A feliratok fölépítéséhez ld. Gordon 2004, 183-184; a betegségek említéséhez ld. MAMA 4,287; TAM 5,1, 179; 238; a beteg testrész ábrázolásához: Van Straten 1981, 101-102, ill. 135-140, Gordon 2004, 189.

³⁹⁷ Ehhez ld. SEG 34,1218; 35,1158; 38,1234; 39,1276; TAM 5,1,527 stb. Az említett formulának is megvan a keresztyén párhuzama: *Lukács ev.* 1,48 - „ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί.”

³⁹⁸ Gordon 2004, 189-190. A feliratos anyagból számos példát idézhetnénk, szemléltetésül álljon itt két felirat: egy 132/133-ból, a lydiai Katakakeamené-ből származó gyónási felirat így hangzik: SEG 39,1277 = BIWK 63 - „Stratoniké, Mousaios lánya az Axiotténos szentélyéhez tartozó papok egyikétől, Eutyichistől egy modios búzát kölcsönzött, majd elmulasztotta azt visszafizetni egészen a mai napig. Az istenség ezért a jobb mellét betegséggel sújtotta. Stratoniké ezért Axiotténosnak visszafizette az összegyűjtött összeget a kamatokkal együtt, és dicsőíti őt.” Jelen esetben a vétek annyiban rituális, hogy Stratoniké a szentély papságától kölcsönt vett föl, majd nem fizette vissza időben, azzal tehát az istenséget sértette meg. A károsult, Eutyichis saját ügyét valószínűleg a templomi igazságszolgáltatás előtt rendezte, amelynek létezésére számos egyéb felirat, és a gyónási-engesztelési szövegek jogi terminológiája is utal. Talán az egész feliratos korpusz legmulatságosabb, egyúttal legsokatmondóbb darabja a silandosi Theodóros 235-ből származó bűnvallása. A templomi szolga három alkalommal is szexuális kapcsolatot létesített a szentélykörzeten belül, egy esetben másnak a feleségével, így az istenség vaksággal sújtotta, ráadásul vétke miatt a templomban közel két évig őrizet alatt állt. A felirat egy rituális párbeszéd Mén holdisten és a visszaeső ἰερόδουλος, Theodóros között, amely alapján leszűrhetjük, hogy bár az istenség kiengesztelése és a bűnök megvallása megtörtént, az istenség a közvetlen büntetést, azaz a vakságot nem szüntette meg. A szöveg így hangzik: SEG 38,1237 = BIWK 5 - „235/236 (a sullai érától számított 320. esztendő), Panémós hónap 12-én. *Theodóros*: Mivel az istenek, Zeus és a nagy Mén Artemidóru észhez térítettek. (állítottam ezt a feliratot) *Mén*: Vétkei miatt, amelyeket elkövetett, szembetegséggel büntettem Theodórost. *Th*: A praetoriumban (templomban) együttáltam Trophiméval, Haplokamas szolgájával, Eutychés feleségével. Az istenség az első vétket báránnyal, fogollyal, vakonddal szünteti meg. Második vétek. Miközben a nonnosi istenségek szolgálja voltam, együttáltam Ariagnéval, a fuvoláslánnyal. Az istenség a vétket malaccal, tonhallal (?) mossa le. A harmadik bűnöm az volt, hogy együttáltam Arethousával, az aulosos lánnyal. Az istenség verébbel, galambbal szünteti meg a vétkeket. A tisztulás után a papoknak egy kypros árpával kevert búza, egy kancsó bor és búza jár, ill. egy kancsó. Zeust kértem, hogy képviseljen. *Mén*: Nézzétek, bűnei miatt megvakítottam. Ám, mivel kiengesztelte az isteneket és erre a sztélére fölírtá bűneit, megváltotta azokat. A tanács kérdésére azt válaszoltam, hogy könyörületes leszek, ha azon a napon, amelyet rendelék, föllállítja a sztélémet. Nyissátok ki a börtönt, az elítéltet egy év és tíz hónap fogság után engedem el.”

azonos: a κολάζεσθαι a büntetésre, az ἐπιζητεῖν az isteni követelésre, az εὐλογεῖν az isteni hatalom dicsőítésére, az ἀποδιδόναι az ígélet megtartására és annak teljesítésére utaló *terminus technicusok*, míg az ἐξομολογέω és annak derivátumai a bűnvallási gesztust, a στηλογραφέω pedig a sztélé fölállítását és a felirat vésését fejezik ki.³⁹⁹ Ez használatában egészen hasonló a plutarchosi δεισιδαίμων bűnvallási gyakorlatához, aki az ἐξαγορεύω igével vallja meg mulasztásait és bűneit (168 d).

A gyónási feliratokon rituális, vagy profán vétek és isteni büntetés, azaz betegség, halál, stb. kéz a kézben járnak. Akárcsak a plutarchosi δεισιδαίμων véleménye szerint, aki mindenféle testi bajt, vagyonának elvesztését, gyermekei halálát, a politikai sikertelenségeket és kudarccokat isteni csapásnak és a daimón bosszújának tartja. A babonás ember saját büntetését és kilátástalan helyzetét azzal magyarázza, hogy az istenség tiltása ellenére fogyasztott valamit, vagy olyan úton járt, amelyhez nem kapott égi fölhatalmazást.⁴⁰⁰

A gyónási feliratokon tükröződő mentalitás, a bűn és az isteni csapás közvetlen összefüggése, a bűn nyilvános, közösség előtt történő megvallása, a megalázkodás és az önsanyargatás tehát nem esik messze attól a rituális magatartásmódtól, amelyet Plutarchos a δεισιδαιμονία fogalmával írt le. A két forráscsoport közötti párhuzam bár kézenfekvőnek tűnik, az azonban mégsem kapott kellő figyelmet a szakirodalomban. A két jelenség, a gyónási feliratokon keresztül tükröződő mentalitás és a plutarchosi írásban megjelenő bűnvallási gesztus összefüggésére már a feliratos korpusz első kiadója, Franz Steinleitner (1913, 72) is reflektált, majd az ő nyomán F. Pettazzoni (1954, 61), C. Arnold (2005, 437) és H. Versnel (2009, 35) is említik a párhuzamot, bár a korpuszból származó konkrét példákkal egyikük sem támasztja alá a hasonlóságokat. Az alábbiakban tehát olyan gyónási feliratokat fogok vizsgálni, amelyek a plutarchosi δεισιδαιμονία-kritika szempontjából számottevőnek bizonyulnak és a δεισιδαίμων bűnvallási gesztusait nemcsak a korszak emocionális kultuszainak keresztmetszetébe helyezik, hanem egy jól megfogható lokális közösség vallásos érzületével is közös nevezőre hozhatják.

Azt, hogy a babonás ember mennyire elutasítja a problémamegoldás racionális módját, mi sem mutatja jobban, minthogy betegsége idején házából kiűzi az orvost és inkább sajnálatja magát, a tudományos hozzáértés helyett kuruzslók, javasasszonyok

³⁹⁹ Hermann-Varinlioglu 1984, 3; Lyu 2011, 103. Az ἐξομολογέω vagy a rokon alakokhoz ld. BIWK 3; 43; 109; 111; 112; 116. A ὁμολογέω alakhoz ld. 68; 100; 106. A στηλογραφέω alakhoz ismerünk párhuzamot a makedóniai Leukopetrából: I.Leukop. 23; 26 = SEG 34,656 = 42,612; I.Leukop. 35, 44, 83.

⁴⁰⁰ *De sup.* 168 c - „τῷ δὲ δεισιδαίμονι καὶ σώματος ἀρρωστία πᾶσα καὶ χρημάτων ἀποβολὴ καὶ τέκνων θάνατοι καὶ περὶ πολιτικὰς πράξεις δυσμερίαι καὶ ἀποτεύξεις πληγαὶ θεοῦ καὶ προσβολαὶ δαίμονος λέγονται.” ; ill. 168 d. A témában ld. Noorda 1979.

tisztítószertartásaira és praktikáira hagyatkozik.⁴⁰¹ Hasonló mentalitás a gyónási feliratokon is megfigyelhető. Egy bizonyos Prepusa, beteg fiának gyógyulása érdekében inkább az istenség mindenható erejében bízunk és nem a drága orvosokban, akik ráadásul nem is tudják garantálni gyermekének a gyógyulását. Ebben az esetben az is közrejátszhatott a racionális, de mindenképp költségesebb megoldással szemben, hogy ha nem is segít az isten és meghal a fiú, legalább az összekuporgatott vagyon megmarad, míg ellenkező esetben az anya fiától és pénzétől is búcsút vehet.⁴⁰²

A δεισιδαίμων Plutarchos szerint mindig törekszik arra, hogy sanyarú helyzete, bűnvallása a köz tudomására jusson, nyilvánosan szégyenül meg az utcán, viselkedése megbotráncozást kelt. Ez a magatartás erősen emlékeztet a Lukianos által ábrázolt Peregrinos alakjára, aki a nyílt utcán sárral keni be magát, fejét leborotválja és egyéb szégyenteljes, közszeméremérsértő tetteket hajt végre.⁴⁰³ Túlzó viselkedésük, szenvedélyes gesztusaik, rituális performanszuk egymással rokon (166 b; 168 d). Ezek az aktusok kétféle kommunikációs csatornán keresztül hatnak: egyrészt vertikálisan, amikor a δεισιδαίμων az isteni hatalmat és saját emberi tehetetlenségét hangsúlyozza, valamint horizontálisan, amikor a Plutarchos által elítélt cselekvéssorait más emberek szeme láttára, a nyílt utcán, a város ünnepein mutatja be.

A nyilvánosság szerepe, mint azé a közegé, ahol a rituális cselekvés, azaz a bűn megvallása zajlik, a gyónási feliratok esetében is szembe tűnő. Ezek a szövegek kivétel nélkül a köz figyelmét célozták meg: szentélyek bejáratánál kerültek fölállításra, jól látható helyen, hogy a sértett fél esete intő például szolgáljon mindenki számára és mutassa az istenség hatalmát: „παραγγέλλει πᾶσιν ἀνθρώποις, ὅτι οὐ δεῖ καταφρονεῖν το[ῦ θε]οῦ.” - „hirdesse minden embernek (ti. a felirat), hogy nem szabad megvetni az istent”⁴⁰⁴ vagy „παραγγέλλω μηδένα καταφρο[νεῖν τῷ θε]ῷ Ἡλίω Ἀπ[όλλωνι ἐπεὶ ἔξει] τὴν στήλ[ην

⁴⁰¹ *De sup.* 168 c - „ἀλλ' ὠθεῖται μὲν ἔξω νοσοῦντος ὁ ἰατρός (...).”; ill. 168 d-e: „ἀν δ' ἄριστα πράττη καὶ συνῆ πρώως δεισιδαιμονία, περιθειόμενος οἴκοι κάθηται καὶ περιματτόμενος, αἱ δὲ γράες “καθάπερ πατῶν,” φησὶν ὁ Βίων, “ὅ τι ἂν τύχῳσιν αὐτῷ περιάπτουσι φέρουσαι καὶ περιαρτῶσι.” Hasonló elutasító magatartás a racionális magyarázattal szemben már Theophrastosnál, a babonás jellem bemutatásakor is megjelenik.

⁴⁰² SEG 39,1276 = BIWK 62 - „Μηνὶ Ἀξιοτινηῶν καὶ τῆ δυνάμει αὐτοῦ· ἐπὶ {ἐπεὶ} Πρέπουσα ἀπελευθέρα τῆς εἰρεῖας εὐξέτο ὑπὲρ υἱοῦ Φιλήμονος, εἰ ἔσται ὀλόκληρος καὶ ἰατροῖς μὴ ποσδαπανήσι, στηλλογραφῆσαι, καὶ γενομένης τῆς εὐχῆς οὐκ ἀπέδωκεν, νῦν ὁ θεὸς ἀπήτησε τὴν εὐχὴν καὶ ἐκόλασε τὸν πατέρα Φιλήμονα· καὶ ἀποδίδοι τὴν εὐχὴν ὑπὲρ τοῦ υἱοῦ καὶ ἀπὸ νῦν εὐλογῆ.” Ehhez ld. Chaniotis 1995, 331.

⁴⁰³ Luk. *De morte Peregrini* 17. Peregrinos szemfényvesztései között gyakori elem a felfokozott érzelmi állapot, a heves gesztusok alkalmazása. Ehhez ld. még *De morte Peregrini* 6, 39. Az abónoteichosi Alexandros is megszállottként rohant át a városon, lobogó fürtökkel, kezében egy sarlóval, akár Kybelé papja (*Alexandros* 13). A megbotráncoztató, eszelős viselkedés és a δεισιδαιμονία kapcsolatához ld. a szicíliai városkának, Engyionnak a polgárát Nikiast, aki örültnek és istenektől megszálltnak tetette magát és megszagatott ruhákkal rohant keresztül a városon, miközben a város lakóit borzongás és babonás félelem kerítette hatalmába (*Marcellus* 20).

⁴⁰⁴ TAM 5,1,179a.

ἔξεμπλᾶριον.” - „Üzenem, hogy senki se vesse meg Apollónt, a napistent, miután ő (ti. az istenség) az én sztelémet példaként bírja.”⁴⁰⁵ Az istenség hatalma a nyilvános helyre kiállított szteléken mint morális emlékeztető jeleken keresztül vált láthatóvá, a bűnös vagy a sértett emberek esetének a leírása pedig, büntetésük részletezése és az istenség dicsőítése még inkább a félelem klímáját szolgálta, a kis vidéki, lydiai/phrygiai szentélyek körül lakó, földművelő népességnek az isteni szférához való még szorosabb kötődését. Ahogy a plutarchosi δεισιδαίμων is viselkedésével, kényszeres tetteivel, bűnvallási gesztusaival első kézből láttatni akarja az isteni hatalom nagyságát és saját alárendelt pozícióját az isteni szférával szemben. A δεισιδαίμων helyzete hasonló ahhoz az Athénaioséhoz, aki κατὰ ἄγνοιαν elkövetett bűnei miatt büntetést szenved, és akivel Zeus álmában közli további teendőit, majd sztelét állít és dicsőíti az isteni hatalmat.⁴⁰⁶

A fentiekhez hasonló intést fogalmaz meg egy phryg gyónási felirat állítója, aki a következőképpen próbálja jobb belátásra téríteni embertársait: „παραγγέλλω μηθένα ἱερὸν ἄθυτον αἰγοτόμιον ἔσθειν ἐπεὶ παθῆτε τὰς ἐμὰς κολάσεις.”⁴⁰⁷ A felirat teljes szövege így hangzik: „Tisztítószertartásokkal és áldozatokkal kiengeszteltem az Urat, hogy megmentse a testemet és végül is meggyógyított, ezért üzenem, hogy senki se egyen nem áldozatból származó kecskehúst, mert az én büntetésemet szenveditek el.” Az isteni harag csillapításának tehát nemcsak a bűn nyilvános megvallása, hanem az áldozat bemutatása is fontos részét képezhette, ahogy azt ez a szöveg is mutatja.⁴⁰⁸ E felirat a nyilvánosságra, a közösség bevonására való törekvése mellett azonban más szempontból is párhuzamba állítható a plutarchosi δεισιδαιμονία fogalmával. Ahogy láttuk, Plutarchos szerint a babonás ember megrögzötten fél attól, hogy valami tiltott dolgot eszik vagy iszik, hiszen az isteni tiltás, a vallási tabu megszegése súlyos következményekkel, betegséggel, halállal, egyéb sorscsapásokkal járhat.

⁴⁰⁵ MAMA 4,279; a gondolatot ld. még TAM 5,1,179 b; MAMA 4,280; 282; 283; 284; 285; Ramsay 1897, 149, nr. 41; 151, nr. 47. Az említett Asklépios-szentélyekben található gyógyulási feliratos korpuszban is visszaköszön a gondolat, hogy az isteni hatalom megvetése és a büntetés összefügg: LiDonnici 1995, 113, nr. B16; ill. 121. Az ἔξεμπλᾶριον alak a latin *exemplum* görög megfelelője. A görög nyelvű korpuszban kizárólag Ignatius írásaiban fordul elő (*Ep. vii. gen.* 1,2,1; 3,3,2; 6,12,1; *Ep. interp.* 2,3,2; 7,12,1; 10,9,3), ill. egyetlen alkalommal Maximus Confessornál (*Expositio orat. dom.* 652). A gondolat, hogy a felirat példaként fog szolgálni más emberek lelki épülésére, a britanniai latin nyelvű *prayers for justice*-ok egyikén is megjelenik. Ehhez ld. Versnel 1991, 92 - „fac tuo numini maiestatem exemplaria”

⁴⁰⁶ BIWK 11 = SEG 33,1013 - „Μέγας Ζεὺς ἐ<γ> Δεδύμων {²⁶Διδύμων} Δρυῶν Ἀθηναῖος κολασθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἁμαρτίας κατὰ ἄγνοιαν ὑπὸ ὄνειρου πολλὰς κολάσεις λαβὼν ἀπητήθη στήλην καὶ ἀνέγραψα τὰς δυνάμεις τοῦ θεοῦ. Εὐχαριστῶν ἔσσητολογράφησα ἔτους τμη´, μη(νὸς) Αὐδοναίου ητ´.” Vö. Steinleitner 1913, 43, nr. 14 = BIWK 76.

⁴⁰⁷ Ramsay 1897, 150, nr. 43. Ehhez ld. Hogarth 1887, 388-389, nr. 17. Hermann - Polatkan 1969, 61.

⁴⁰⁸ Lyu 2011, 118.

Ahogy a görög feliratos anyag szintén jól körülhatárolható csoportja, a *lex sacra*-k számos efféle tiltást, evési tabut említenek a szentélybe való belépés előtt, úgy esetünkben a gyónási felirat éppen egy ilyen rendelkezés megszegését, és az ezzel járó isteni büntetés gondolatát fogalmazza meg.⁴⁰⁹ Az ehhez hasonló rituális-tisztasági rendelkezések megsértésére és az ezzel járó isteni büntetésre, amely végül is a bűn nyilvános megvallásával és a felirat fölállításával végződik, számos példát találunk a gyónási feliratos korpuszban.⁴¹⁰

Egy mysiai felirat szerint Meidónnak, Menandros fiának a szolgálai rosszul feláldozott, vagy az áldozatra rosszul előkészített, esetleg még az áldozati fölszentelés előtt álló húst fogyasztottak, ezért Zeus urukat, aki viszont italozást tartott a szentélyben, büntetéssel sújtotta.⁴¹¹ „Meidón, Menandros fia Zeus Trósu szentélyében boros mulatságot rendezett (?), miközben szolgálai nem áldozatból való húst ettek. Ezért az isten őt három hónapra megfosztotta a beszédétől, majd álmában megjelent neki, és intette, hogy állítson sztélét és írja rá, hogy mit szenvedett, ettől újra beszélni kezdett.”⁴¹² Plutarchos szerint δεισιδαιμονία az is, ha valaki fél attól, hogy valami tiltott dolgot eszik vagy iszik. Ugyanez a mentalitás a kis-ázsiai gyónási-engesztelési feliratokon szintén jelen van: az evési tabu megsértése és az isteni büntetés közötti kapcsolat a feliratos korpusz lényeges vonását adja.

A plutarchosi δεισιδαίμων szerint az istenek uralma zsarnoksághoz hasonló (166 d - „ὁ δὲ τὴν τῶν θεῶν ἀρχὴν ὡς τυραννίδα φοβούμενος”), istenképe hasonlít arra, amely a gyónási feliratokon keresztül is tükröződik. A gyónási feliratok túlnyomó része ugyanis annak a Mén holdistennek van címezve, akiről egy helyütt azt olvassuk, hogy „Κορῆσα κατέχοντα”; más alkalommal a felirat Μηνὶ Ἀρτεμιδώρου Ἀξιοττα κατέχοντι szól, azaz Mén Artemidorunak, aki Axiotta fölött uralkodik. Mén tehát, akár egy uralkodó, bizonyos területek és emberek fölött bír tényleges hatalommal.⁴¹³

⁴⁰⁹ Parker 1983, 357-366. Egy smymai metrikus *lex sacra* ugyanezzel a jelzővel illeti a húst, amelyet nem szabad érinteni (μηδ' ἄθυτοις θυσίαις ἱερῶν ἐπι χίρας ἰάλλ[λιν]). Ld. SEG 14,752 = LSAM 84. Ehhez ld. még Hermann - Polatkan 1969, 61; Gordon 2004, 194.

⁴¹⁰ Gordon 2004, 187.

⁴¹¹ Hermann - Polatkan 1969, nr. 15 - „Μεῖδων Μενάνδρου κρατῆρα ἐπόει ἐπὶ τοῦ Διὸς τοῦ Τρωσσοῦ καὶ οἱ διάκονοι ἄθυτα ἐφάγασαν καὶ ἀπεμάκκωσεν αὐτὸν ἐπὶ μῆνας τρεῖς καὶ παρεστάθη αὐτῷ εἰς τοὺς ὕπνου, ἵνα στήλην στήσας ἐπιγράψῃ ἃ πέποσθεν καὶ ἤρξατο τότε λαλεῖν.” Az ἄθυτον hús fordításához ld. Van Straten 1976, 9-t, aki szerint az „a nem feláldozott hús”, „nem áldozatból származó hús” jelentésben áll a feliraton.

⁴¹² A κρατῆρα ἐπόει formula jelentéséhez ld. Van Straten 1976, 9-t, aki a „kratért készíteni” jelentést preferálja, azaz ebben az esetben Meidón bűne miatt egy kratért ajánl föl az istenségnek, ill. Gordon 2004, 189-t, aki úgy véli, hogy a szókapcsolat az italozás, boros multság szervezésére vonatkozik.

⁴¹³ Számos kis-ázsiai (ill. attikai) feliraton találkozunk Mén Tyrannos isten nevével. Ehhez ld. TAM 5,1,536; a gyónási feliratokon ld. TAM 5,1,255 = BIWK 53; Zeus neve mellett TAM 5,1,537. Mén Tyrannos kultusza azonban nem csak ezen a területen terjedt el, arra ugyanis találunk nyomokat sunioni (IG II² 1365-1366 = Ditt. Syll.³ 1042 = LGS 42), ostiai (IG XIV 913), római (CIL VI,499 = ILS 4146), thasosi (IG XII 8,587) feliratokon. Ehhez ld. Bömer 1961, 195-207; Pleket 1981, 177. Görög istenségek mellékneveként is

A gyónási feliratokon szereplő más istenekről is azt olvassuk, hogy mindenhatók, képesek a lehetetlenből lehetségeset csinálni (ἐξ ἀδυνάτων δυνατὰ), parancsokat osztogatnak, akár a királyok (προστάτω), módjukban áll az egyént szolgaságra (ὕπηρεσία) kötelezni, hiszen mindehhez kellő δύναμις-szal bírnak.⁴¹⁴ Ezek az istenek nagyhatalmú királyok, akikkel szemben az egyénnek nincs más választása, kötelessége dicsőíteni őket, engesztelni hatalmukat és elfogadni akaratukat (ἰλάσκομαι - BIWK 5;6;33;44;45;47 stb). A feliratokon keresztül megfogható isten-ember viszony párhuzamba állítható a δεισιδαίμων és az isteni szféra közötti ambivalens kapcsolattal, amelynek során előbbi szidja az istent és gonosz, zsarnoki lényként festi le, ugyanakkor képtelen arra, hogy hatalmát, büntetését elkerülje (vö. 167 e - „κολακεύουσι καὶ λοιδοροῦσιν, εὔχονται καὶ καταμέμφονται”; ill. BIWK 25; vö. 3. fejezet).

Plutarchos aligha ismerhette ezeket a feliratokat, chairóneiai otthonában ülve a phrygyd lokális vallásosság jelenségei rejtve maradtak előtte. A δεισιδαίμων portréjának megrajzolásakor azonban szeme előtt mégis valami egészen hasonló vallásos mentalitás lebeghetett, mint amilyen a gyónási feliratokból kirajzolódik. Az isteni büntetéstől való páni félelem ugyanis nemcsak a feliratok állítóit tartotta állandó rettegésben, hanem a babonás embert is, akire Plutarchos a legnyomorúságosabb, legkilátástalanabb félelem, az isteni fensőbbiségtől való rettegés kárvallottjaként tekint.

Plutarchosnak ismernie kellett hasonló mentalitású embereket, akik így gondolkodtak az istenekről, zsarnokként tekintettek rájuk és rettegtek büntetésüktől, és hogy mindezt elkerüljék, vélt vagy valós bűneiket látványos performanszokkal, emocionális gesztusokkal hozták a köz tudomására. Plutarchos ezeket az embereket δεισιδαίμων-nak tartotta, mivel

találkozunk a τύραννος jelzővel: Apollón, Arés, Erós, Hadés, Poseidón, Zeus. Ehhez ld. Bömer 1961, 209-214; Hübner 2003, 187-188; ill. Schnabel 2003, 160-188.

⁴¹⁴ Ramsay 1897, 153, nr. 53 = BIWK 122 - „Ἀφίης Θεοδότου εὐχαριστῶ Μητρὶ Λητῶ ὅτι ἐξ ἀδυνάτων δυνατὰ ποιεῖ {ποιεῖ}.” TAM 5,1,460 - „ἠρώτησε οὖν Μητέρα Ταρσηνὴν καὶ Απόλλωνα Τάρσιον καὶ Μῆνα Ἀρτεμιδώρου Ἀξιοττηνὸν Κορεσα κατέχοντα, καὶ ἐκέλευσεν στηλλογραφῆναι νέμεσιν καὶ καταγράψαι ἑμαυτὴν ἰς ὑπηρεσίαν τοῖς θεοῖς.” Vö. Bömer 1961, 200. Versnel (2009, 28) szerint a mindenható istenség elképzelése, amely az élet minden területe fölött abszolút hatalommal bír, a keleti despotikus uralkodók autokratikus uralmi rendszeréből fejlődhetett ki. Ugyanakkor nem zárható ki a zsidó vallásnak az a vonása, amely leginkább az *Ószövetség* mindenható Jahve-elképzelésében öltött testet. Bibliai párhuzamokhoz ld. *Lukács ev.* 18,27; *Máté ev.* 19,26. Azt sem szabad elfelejteni, hogy az „istenség számára nincsen lehetetlen”-elképzelés már a Kr.e. 4. századtól kezdve az Asklépios-feliratokon megjelenik. Az *Ilias*ban (15,490; 20,242-243) és az *Odysseiában* (10,306; 23,12), ill. a hésiodosi *Munkák és napok* bevezetőjében (1-10) Zeus személyével kapcsolatban is olvasunk hasonló gondolatot, ill. Xenophónnál is fölbukkan a nézet (*Hell.* 6,4,23 - „καὶ ὁ θεὸς δέ, ὡς εἶκε, πολλάκις χαίρει τοὺς μὲν μικροὺς μεγάλους ποιῶν, τοὺς δὲ μεγάλους μικροῦς”). A fentiekhez ld. még: Versnel 2011,418-419; 422-428. Ez a fajta gondolkodásmód tehát igencsak beágyazott volt már a klasszikus kori görög vallásban is, hogy aztán Plutarchos korára, ill. a gyónási-feliratok keletkezési idejére új tartalommal teljen meg. Másrészt viszont a görög istenek kapcsán, pl. az *Ilias*ban Zeus esetében olvasunk arról, hogy nem tudnak mindent, meg lehet őket vezetni, át lehet őket verni. Ez az archaikus istenkép tehát összetett, abban a mindenhatóság és az esendő tudatlanság egyaránt helyet kap. Vö. Versnel 2011, 431-432. A *προστάτω*-hoz ld. BIWK 25; 82.

az isteni harag és kegyetlenség alapgondolatából indultak ki. Kritikája tisztán filozófiai gyökerű, és hogy ez mennyire távol áll az egyszerű nép vallásosságától, azt mi sem bizonyítja jobban, mint hogy ez a mentalitás a gyónási feliratos korpusz alapján nem csak néhány ember életében, hanem a phryg-lyd vidéki népesség körében közösségi szinten volt jelen. A császárkori vallásosság színes palettáján tehát mindkét jelenség egyidejűleg mutatkozott meg: mind a bűnvallási gesztusok és az isteni hatalom zsarnoki mivoltának hangsúlyozása, mind pedig a filozófiai istenkép egyszerre formálták a korszak vallásosságát, és amint a két jelenség hatott egymásra, abból olyan szemléletes leírások és érvek születtek, amelyeket Plutarchos tár elénk a *De superstitione* lapjain.

3.4. Plutarchos és az epigráfiai anyag

A phryg-lyd gyónási korpusz feliratai a nagyfokú hasonlóság és bizonyos vallásos mentalitásjegyek egyezése ellenére tehát nem lehettek ismertek Plutarchos számára. Ha azonban chairóneiai otthonához közelebbi példákat, akár nagyobb városok, akár jelentős szentélyek epigráfiai anyagát szemléljük, számos alkalommal találkozhatunk olyan jelenségekkel, olyan vallásos mentalitás nyomaival, amelyek a plutarchosi fölfogás szerint a *δαισιδαμονία* fogalmával írhatók le. A Plutarchos szülővárosában, Chairóneióban a Kr.e. 2. századtól kezdve olvasható feliratok, amelyek szolgák és gyermekek Sarapisnak, Megalé Métérnek és Artemis Eileithyíanak történő följánlásáról tudósítanak, a lehető legszorosabb isten-ember kapcsolat dokumentumai, ezek a személyek uruk vagy apjuk halálát követően az istennőnek a szentélyében szolgálnak, istennek történő alárendelődésük és helyzetük az istenség szolgálivá teszi őket.⁴¹⁵ Az isteni hatalomtól való félelem és az emóciók rituális performanszokban történő megélése egy ilyen közegben nem lehetett szokatlan, amely a filozófus kritikáját kézenfekvő módon provokálta.

A személyes isten-ember kapcsolat szemléletes példáját nyújtják a makedóniai Leukopetrában talált Métér Theón Autochthónnak állított feliratok is, amelyek magánszemélyek, ill. rabszolgák istennőnek történő följánlásait tartalmazzák: a följánlást tevő személyek életükben szolgájukat, akit a piacon vásároltak (*I.Leukop.* 57 - ἠγόρασα Μητρὶ Θεῶν Αὐτόχθονι), vagy gyermeküket maguk mellett tartják (*I.Leukop.* 62 - „παρ’ ὄλον τὸ τῆς ζῶης χρόνον”), ám haláluk után följánlják őket az istennőnek (*I. Leukop.* 70 -

⁴¹⁵ IG VII, 3301-3334; 3343; 3379; 3386; 3412; vö. IG VII, 2872.

„ἵνα δὲ αὐτὰ τὴν ἐμὴν τελευτὴν τῆς θεοῦ.”), aki ilyen módon a személyek egyedüli birtokosává válik (*I.Leukop.* 52 - „μηδένα ἕτερον ἔχιν ἐξουσίαν ἢ μόνην τὴν θεόν”).⁴¹⁶

Aurélios Lysimachos és Aurélia Nikopolis pl. egy 214/215-re datálható feliraton azt közlik, hogy κακὰ πάσχοντες ajánlják föl szolgálójukat az istennőnek: az istennő haragját tehát ilyen módon akarják kiengesztelni és a büntetést elkerülni.⁴¹⁷ Egy férfi egy 192/193-ra datálható feliraton azt állítja, hogy az istennő haragjának és üldözéseinek volt kitéve.⁴¹⁸ A két engesztelő szöveg a phryg-lyd gyónási feliratok narratívájára emlékeztethet bennünket, ahol az istenség büntetése és a sztélé fölállítása szorosan összefüggő motívumok.⁴¹⁹ A gyónási-engesztelési mechanizmus, az isteni büntetés és az emberi szenvedés, ill. alárendeltség egyidejű hangsúlyozása tehát nem pusztán Kis-Ázsia egy félreeső helyén, hanem Boiótiához jóval közelebb, a korszak egy jelentős, makedón területen elhelyezkedő szentélyében is kimutatható.

Ezek a feliratok a 2. század második felétől kezdve olvashatók a leukopetrai szentélyben. Nem állíthatjuk tehát, hogy a feliratokat Plutarchos személy szerint ismerte, írásaiban egyetlen alkalommal sem tér ki a leukopetrai szentélyre (ettől persze még járhatott ott). Az azonban kétségtelen, hogy láthatott olyan vallásos jelenségeket, amelyek a leukopetrai anyagban is megjelentek, és ezekre (is) reflektálhatott a *De superstitione*-ban. A dedikációkon keresztül ugyanis olyan vallásos mentalitásjegyek tükröződnek, amelyeket Plutarchos negatívan a δεισιδαιμονία fogalmával jellemzett. A leukopetrai feliratok esetében az is szembetűnő, hogy azok jelentős része ugyanazon a napon készült, Daisios hónap 18-án. Valószínűleg ez lehetett az istenek anyjának ünnepe, az összegyűlt nők-férfiak pedig így még szemléletesebben, még hatásosabban tudták megjeleníteni emócióikat.⁴²⁰ Ugyanez a mechanizmus a δεισιδαίμων esetében is szembetűnő, aki sanyarú helyzetét és tehetetlenségét a polis ünnepein is hangoztatja (169 d).

A szintén makedóniai Pelagoniában ugyanezzel az engesztelő attitűddel, az isteni hatalom és az emberi kiszolgáltatottság hangsúlyozásával találkozunk. Egy 200/201-re datálható feliraton egy névtelen nő egy rabszolgányt ajánl Artemis Kynagosnak, miután

⁴¹⁶ A korpuszhoz ld. SEG 50,597.

⁴¹⁷ *I.Leukop.* 65 - „ἔτους ζμσ´ σεβαστοῦ· Αὐρήλιος Λυσίμαχος καὶ Αὐρήλια Νικόπολις, οἰκοῦντες ῥεγιῶνι Ἑλημιωτῶν κόμη Δουρέοις, πολλὰ δινὰ κακὰ πάσχοντες ἀπὸ Μητρὸς Θεῶν Αὐτόχθονος, ἀποδίδομεν πεδίσκην ὀνόματι καλουμένην Ἀγριόνην, ἐτῶν εἴκοσι· ἐπὶ κουράτορι Ἀρσενίῳ κὲ εἰρία Εὐβούλη.”

⁴¹⁸ *I.Leukop.* 35 - „[— — — ἐ]στηλλογράφη[σα τὸ][.c.4.]ION τῆς προσόδου τα[ύ][της] ὄχλούμενος ὑπὸ τῆς θε[ο]ῦ· ἐπιμελουμένου Κομε[ν]ίου Εἰερανόμου, εἰερετευ[ο]ύσης Κομενίας Φιλίστης.” A στηλλογράφω alak a phryg-lyd gyónási feliratos korpuszban is megjelenik. Vö. IG X,2,2,348.

⁴¹⁹ Chaniotis 2009b, 56.

⁴²⁰ Chaniotis 2009b, 66.

Kolobaisében Artemis Ephesia büntetését kellett elszenvednie.⁴²¹ A fenti makedón gyónási szövegekben szembetűnő, hogy azok kivétel nélkül istennők haragjáról beszélnek, és istennők szentélyeiben kerülnek fölállításra.⁴²² A személyes isten-ember kapcsolat legszemléletesebben akkor jelenik meg a leukopetrai korpuszban, amikor a följánlást tevő személy az istennő karjaiba helyezi a dedikációról szóló dokumentumot, és ezzel mintegy az istennő fönnhatósága és gondnoksága alá helyezi a följánlott személyt.⁴²³ Ezek a gesztusok az emocionalitás és a mély vallásosság szép kifejeződései.

A thessalonikéi G. Iulius Órios 74/75-ben állít feliratot Theos Hypsistosnak egy álombéli jelenés hatására. A felirat Órios tengerből veszélyből való megmeneküléséért adott hálát, az istenség parancsára sztelét állít és dicsőíti az isteni hatalmat.⁴²⁴ Egy 2. századi felirat szerint a szintén thessalonikéi Phouphikia Isisnek állít feliratot, mert az istennő meggyógyította a hallását.⁴²⁵ Egy 2. századi pelagoniai feliraton Nikoleós saját megmeneküléséért és gyermekei üdvéért állít feliratot: Nikoleós betegségből menekült meg és ezért a bölcsességet és egészséget adó isteneknek állít sztelét.⁴²⁶ Az említett feliratokon szintén hasonló mentalitással van dolgunk, mint amellyel számos phryg-lyd gyónási feliraton és a δεισιδαίμων gondolkodásmódjában is találkozunk, ahol a testi baj, ill. az abból való megmenekülés mindenkor az isteni hatalom függvénye.

A δεισιδαίμων szerint az istenség haragos, ha megsértik, ha valami nem az ő akarata szerint történik, és ezért bünteti az embert. Az isteni harag gondolata - amint azt láttuk - igen archaikus időkre nyúlik vissza, a homérosi eposzokban vagy az attikai tragédiákban számos szöveghelyet találhatunk ennek alátámasztására (vö. *Kommentár* 170 c - s.v. χολήν; vö. 170 a). De ugyanez a gondolat Plutarchos korában is igencsak elterjedt lehetett a társadalom egészében. Plutarchos a filozófiai valláskritika (vö. Cícero, Epikuros és Plutarchos vonatkozó helyeivel a *Kommentárban*) égisze alatt nem véletlenül érvel az isteni harag gondolata ellen számos alkalommal írásaiban, ahogy teszi ezt ebben a

⁴²¹ IG X,2,2,233 - „[— — — — —][Αρ]τέμιδι Κυ[ναγῶ], ἐνωχλημέν[η ὑπὸ] Ἀρτέμιδος Ἐφεσίας [τῆς] ἐν Κολοβαίῃ, παιδίσ[κην] ὀνόματι Ἑλένην κ[αὶ] παιδίον αὐτῆς Πε[ρι]στερὰν καὶ τὰς τοῦτω[v] [ἐ]πιγονάς, ὧν καὶ τὴν ὠνή[v] [ὑ]πογραψαμένη ἔθηκεν [π]ρὸς τὰ ἕτερα γράμματα [τ]ῆς θεοῦ, καὶ ἐνεχα[ράχθη] [τ]ᾶ προγεγραμμένα εἰς [τ]ὸ γράμμα μνήμης [χ]ά[ρ]ιν· ἐγένετο ἐν Κο[λο]β[αί]ῃ τοῦ ημ' καὶ τ' ἔτ[ους][vacat ε]ὔτυχῶς.”

⁴²² Chaniotis 2009b, 57.

⁴²³ *I.Leukop.* 3 - „(...) καὶ τὴν ὠνήν κατεθέμην εἰς τὰς ἀν[κάλας τῆς θεοῦ].” 97 - „ὠνήν τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἔθηκα εἰς τὰς ἀνκάλας τῆς θεοῦ (...)” Vö. Chaniotis 2009b, 61.

⁴²⁴ IG X,2,1,67 - „Θεῶι Ὑψίστωι μεγίστῳ σωτήρι Γ(άιος) Ἰούλιος Ὀριος κατ' ὄνειρον · χρηματισθεὶς · καὶ · σωθεὶς · ἐκ μεγάλου · κινδύνου · τοῦ · κατὰ · θάλασσαν · εὐχαριστήριον. ἐπὶ · ἱερέως Μ(άρκου) · Οὐητίου · Πρόκλου · ἔτους · βκς. vacat” Vö. IG X,2,1,68.

⁴²⁵ IG X,2,1,100 - „κατ' εὐχὴν · Φουφικία · Ἰσιδι · ἀκοήν.”

⁴²⁶ IG X,2,2,287 - „δοτῆρας σοφίης τε καὶ ὑγείης[ς ἀνέθηκεν] Νικόλεως ἰδίης μνήμη[v εὐσεβίης]νοῦσόν τοι προφυγὼν σωτ[ῆ]ρας ~~~~~ Νικόλεως ἰδίης καὶ τέκεων [χάριτος].” Vö. IG X,2,2,302.

művében is. Kritikus véleménye a többséggel szemben aligha légből kapott, hiszen a feliratos anyagban nem egy helyen találkozunk az isteni harag explicit kifejezésével.

Az isteni harag visszariasztó tényező lehet a sírgyalázások elkerülésére, vagy a jogtalan sírfölnyitás ellen. Ez a motívum jelenik meg egy Achaia Phthiotisból előkerült feliraton, amely a sírt kinyitó és oda mást eltemető személyről azt állítja, hogy „ἀσεβήση τὰ περὶ τοὺς θεοὺς τε κ(αὶ) θεᾶς πάσας κ(αὶ) ἥρωας πάντας” és egyúttal a nagy Zeus haragjával fenyegeti.⁴²⁷ Egy larisai sírfeliraton a Moirák és a daimón haragjáról (ὀργή) esik szó, amely egy nőt erőszakkal ragadott el férjétől; a nő, aki feddhetetlen életet élt, buzdítja egykori férjét, hogy szüntesse a gyászt.⁴²⁸ Egy, a magnésiai Methónéból előkerült császárkori feliraton, hasonlóan az előzőhöz, a sírfölnyitás megakadályozására irányuló rendelkezés olvasható. Aki megsérti a feliratot, arra Basileus, a legnagyobb isten, a világmindenség alkotója fog haragudni Basilida úrnővel és az összes többi istennel együtt.⁴²⁹ Itt egy henoteista gondolattal állunk szemben, amely a δεισιδαίμων istenképével más szempontból is párhuzamba állítható, hiszen annak egy nem elhanyagolható vonását az istenek mindenható úrként, zsarnokként való elképzelése jelenti (166 d; 167 d).

Ahogy a korábbi fejezetekben, úgy itt is láthatóvá válnak bizonyos tendenciák az emóciók megjelenítésének összefüggésében. Az emóció mindig az istennel való kommunikáció során jelenik meg: egy imában, egy fogadalomban, egy kérésben, vagy egy reménytelen helyzetben. A mindenható isteni szféra és a tehetetlen ember közötti kommunikáció mindig aszimmetrikus, ugyanez látható a δεισιδαίμων és az istenek kapcsolatában. Ebben az aszimmetriában az emóciók túlzott módon történő megjelenítése kézenfekvő, hiszen az a meggyőzés egy eszköze.⁴³⁰

A δεισιδαίμων a saját tehetetlensége és az isteni mindenhatóság közötti kontrasztra épít, ezt használja vallásosságának külsődleges megjelenítésében. Engedelmes az istenségnek, minden ponton igyekszik a rituális előírásokat megtartani, de egyúttal elismeri, hogy tőle függ, tehetetlen az isteni szférával szemben és teljesen alárendelődik annak (168 c - „ἔα με,

⁴²⁷ IG IX,2,106 - „ἐν τούτῳ τῷ τάφῳ οὐκ ἔξεστιν οὐδένα ταφῆναι ἕτερον· εἰ δέ τις τολμήσει ἀνοῖξαι τόδε τὸ μνήμα, ἀσεβήση τὰ περὶ τοὺς θεοὺς τε κ(αὶ) θεᾶς πάσας κ(αὶ) ἥρωας πάντας, ἔξει δὲ κ(αὶ) ὀργὴν μεγάλην τοῦ μεγάλου Διός.”

⁴²⁸ IG IX,2,640 - „ἢ μίτος ὡς φασιν Μοιρῶν ἢ δαίμονος ὀργή, ἥτις ἐμοὶ δεινῶς ἐχολώσατο καὶ με βιαίως ἐξ εὐνῆς ποθέουσαν ἐμῆς ἀνδρὸς γλυκεροῖο Παρμονὶν ἐξεδιώξε Ἐπιτυγχάνου οὐκ ἐθέλουσα[ν]. εἴ γέ τις οὖν μνήμη θνητοῖς, βίον ἔσχον ἄ[μ]εμπτον, ἄνδρα μόνον στέρξασα, ὄν εισέτι θυμὸν ἀνώγω παύσασθαι δεινοῦ πένθους δεινοῦ τε κυδοιμοῦ.”

⁴²⁹ IG IX,2,1201 - „ἐν ταύτῃ τῇ θήκῃ οὐκ ἔξεστιν οὐδέν’ ἄλλον οὔτε ἄνδρα οὔτε γυναικα ταφῆναι. ἐὰν δέ τις ἀπονοηθῆς τολμήσῃ ἀνοῖξαι, ἔξει κεχολωμένον Βασιλέα θεὸν μέγιστον παντοκράτορα κτίστην ὄλων καὶ θεοὺς πάντας καὶ θεοὺς ἥρωας καὶ αὐτὴν τὴν δέσποιναν Βασιλίδα διὰ τὸ ἅπαξ ἀπηγορεῖ[σθαι], ἕτερον σῶμα μετὰ τούτων τεθῆ[ναι].”

⁴³⁰ Chaniotis 2009b, 66.

φησίν, ἄνθρωπε, διδόναι δίκην, τὸν ἀσεβῆ, τὸν ἐπάρατον, τὸν θεοῖς καὶ δαίμοσι μεμισημένον.”) A δεισιδαίμων alárendelődése és tehetetlensége az isteni hatalom kegyetlenségével, szeszélyével szemben azzal a gondolattal állítható párhuzamba, amely a korszak boiótiai sírfeliratain is megjelenik: az isteni hatalom (Hadés) irigysége a tanagrai Theiotelés sírfeliratán szép összefoglalását nyeri: ti, halandók csupán hitvány szívvvel bírtok, míg Hadés minden kiváló egyénre ferde és féltékeny szemmel néz.⁴³¹ Két 1-2. századi Thespiái-ból előkerült sírfelirat szerint a féltékeny daimón pusztította el a sírban fekvő személyt,⁴³² míg egy 3. századi thébai felirat szerint a gortyni Sókartést, a mindenféle erénytől ékes kocsihajtót a súlyos betegség és a félelmetes Moira gyúrta le.⁴³³ A *De superstitione*-ban olvasható ῥεῦμα δαιμόνιον ἄτης-nek (168 b) érdekes párhuzamát találjuk egy thessalonikéi sírfeliraton, amely a 12 éves korában betegségben elhunyt Marinos életéről mesél, akit a daimóni balvégzet (δαίμονος ἄτη) ragadott el.⁴³⁴

A δεισιδαίμων perlekedése az istenekkel, az isteni szféra vádolása szintén olyan motívum, amelynek a feliratos anyagban is megvan a maga párhuzama. Egy 2. századi thessalonikéi feliraton a gyermekeit elvesztő anya vádolja a Moirát és a daimónt, hogy atyjuk előtt ragadta el őket a Hadésba.⁴³⁵ Egy 2-3. századi pelagoniai (Makedónia) feliraton a sztélé állítója, az anya, aki előbb gyermekét, majd férjét is elveszti, a könyörtelen daimónt okolja.⁴³⁶ A sírfeliratok egyébként is fontos és igen hasznos láttelelei

⁴³¹ IG VII, 581 - „Θειοτέλους τόδε σᾶμα, τὸν ἦροσεν ἄ φερ<έ>καρπος Ποιμάνδρου [γ]ενεῆ τείμιον Ἐννεότα. ὄν καὶ χθὼν ἐδά{I}κρυσεν {εδάκρυσεν}, ἐπεὶ φάος ἔσβεισ[ε]ν [Ἀίδης] λ[α]νπρὸν ἀ<ρ>ιζάλου φαινόμενον σοφίης. ἄ θνατοί, κραδίην φαύλην ἔχετ’ ἦν δὲ νοῆτε κρέσσονα, [β]ασκαίνει τοῖς ἀγαθοῖς [Ἀίδης].” Vö. IG VII, 2536 (Kr.e. 4-3. sz.; Boiótia, Thébai).

⁴³² IG VII, 1882 = *I.Thesp.* 1252 = GVI I,363 - „[ἐνθάδε --]ίχας θυγάτηρ [κεῖται --× δ]ώδεκα ἐτῶν, [φθονερῶ δαίμ]ονι χρησαμένη.”; IG VII, 1883 = *I.Thesp.* 1247 = GVI I,1927 - „γῆρας ἐρημώσασα πατρὸς νέκυσ ἐνθά[δε κείμαι] Καλλιτύχη, φθονερῶ δαίμονι χρησαμ[ένη]. Μοῦσαι δὲ εὐχολαῖσι{E}ν {26εὐχολαῖσιν}²⁶ ἐπήκοοι οὐ[κ ἐγένοντο] πατρὸς ἐμοῦ ζακόρου, μοῖρα δὲ ἔχι με [πέδω] Ἀσκραίω κρύψασα: τίς ἐλπίδες οὐ[κ ἐδάκρυσεν] τὰς ἀτελῆς γονέων, εἰς ἐμὲ δερκόμε[νος].” Vö. Plut. *Alkibiadés* 33.

⁴³³ IG VII, 2539 - „οὗτος Σωκάρτης Γορτύνιος Ἰθυ[κλ]ῆ[ος] παντοίης ἀρετῆς ἔξοχος ἠνίοχος, ὄν μήτηρ μὲν ἔτικτεν ἐνὶ Κρήτῃ εὐρείῃ ἠϋκόμος Σθενίη φερτάτῳ Αὐσονίῳν [ε]ὐνηθεῖς’ ὑπ’ ἔρωτι κασι[γ]νήτους τε κρατίστους καὶ πλείστων ὑπάτων κρέσσονας ἡγεμόνας. ἀλλὰ ἐ νοῦσος ἔμαρψε κακὴ καὶ μοῖρα [β]αρεῖα ἦρωα, πρὶν ἰδεῖν παῖδας ἀεζομένους. τούτου κουριδίη ἄλοχος καὶ [κ]εδνὰ εἰδυῖα ἔστησ’ Εὐπραξίς, κῦδος ἐῆ πατρίδι. οὐ γάρ τις κατὰ γαῖαν, ὅσαις Διόθεν γένος [ἐστί], μείζονα τῆδε πόλει κόσμον ἔθηκε γυν[ή]. ψ(ηφίσματι) β(ουλῆς) δ(ήμου).”

⁴³⁴ IG X,2,1,565 = SEG 26,748 - „σῆμα τόδ’ ἠῖθέοιο· καταφθιμένοιο δεδορκῶς, μνώμενο{N}ς {26μνώμενος}²⁶ ἡλικίης στάξον ἐμοὶ δάκρυν. Σέμ<v>ος μοι γενέτης, μήτηρ δ’ ἐλοχήσατο {26ἐλοχεύσατο}²⁶ διλῆ Βειθυνία· οὔνομ’ ἐμοὶ γε Μαρεῖνος, ἄμαρψε δὲ δαίμονος ἄτη νοῦσφ δωδεκέτης ἔθανον ἐν φθιμένοισ ζωῆ{H}ς {ζωῆς} οὐδὲ τάλας ἠδέσατο πραπίδος.”

⁴³⁵ IG X,2,1,719 - „τὰς ἀνίσους Μοίρας πάντοτε μεμφόμενος | εἴτ’ ἐπ’ ἐμοὶ λύπης οὐθέν μέρος, ἀλλ’ ἐπὶ τέκνων | οὐς πρὸ πατρὸς δαίμων ἦρπασεν ἰς Αἶδη, | ἀλλ’ οἶδ’ ἀλλοδαπεῖν(!) γαῖαν ἔχουσι φίλην· | μήτηρ δ’ ἠ δ[ύ]στηνος ὀδύρεται ἄρα δικαίως | ἐκ πολλῶν τέκνων ἰς ἕνα λειπομένη. vacat εὐφρανθεῖς, παῖζας, γελάσας, ῥοδινοῖς στεφανωθεῖς νήδυμον ὑπνον ἔχων ἰς Αἶδη ἐδόθη, | ζωῆς π[λη]ρ[ώ]σας ἔτος ἐν καὶ εἴκοσι μόνον.”

⁴³⁶ IG X,2,2,165 = SEG 30,578 = GVI 2089 - „ἀ]ποιχομένη[ν | τηλό]θι πατρὸς ἐόν[τος, ὑοῦ δί]χα, εἴκοσι πέντε | [μοῖραν] ἀμειψαμένην ἀ[ῖνο]τόκου βίτου, | μο[υνο]παῖν δειλήν· ἐπὶ [δ’ ἔσ]πετο αὐτενίαυτο[ς] | καὶ πόσις· ὦ πικροῦ δαίμονος οὐλομένου.”

az emberek egyéni vallásos érzületének. A haláleset, szeretteik elvesztése érzelmileg fölfokozott, emocionális szituáció, amelyet az isteni hatalom vádolásával, de egyúttal az isteni mindenhatóság, hatalom elismerésével juttatnak a köz tudomására.⁴³⁷

A személyes vallásosság kifejezésének - ahogy azt korábban érintettük (1.5) - egy lehetséges változata a Plutarchos által kritizált δεισιδαίμων esete. Az isten-ember, ill. az ember-ember közötti dinamikus viszony, amely egy-egy ünnepen, kultuszban, egy nehéz helyzetben megjelenik, formálja az egyén vallásos mentalitását, a tradíció és az egyéni igények összjátéka pedig alakítja az istenségről alkotott gondolkodásmódot.⁴³⁸

A feliratos példák és a plutarchosi δεισιδαιμονία-kritika közötti párhuzamok kidomborítása mögött közös gondolat húzódik meg: a korszak filozófiai diskurzusa adott esetben a feliratos anyagban megjelenő tendenciákra is reflektálhatott. Még szemléletesebb a két forráscsoport közötti összefüggés akkor, amikor mind a vallás és az istenek természetét tárgyaló filozófus, mind a korszak feliratai hasonló, vagy egyező gondolatokat fogalmaznak meg. Egy nem sokkal Plutarchos halála után keletkezett kyzikosi feliraton pl. Ammón istenség ad követőinek egyértelmű utasításokat arra vonatkozóan, hogyan kell őt tisztelni: nem szabad rettegni az istenektől, az arany vagy a marha fölládozása számára közömbös, ami fontos, az a füstölő égetése és a tiszta jellem. Ammón azt is javasolja, hogy forduljanak nyugodtan a klarosi Apollón jósdájához, hogy a kapott jóslatot így is meg tudják erősíteni.⁴³⁹

Ammón tehát olyan nézeteket közöl követőivel, amelyek a korszak filozófiai diskurzusában, és ilyen módon Plutarchosnál is megjelennek: a tiszta jellem, az istenekről való megfelelő gondolkodás fontossága a *De superstitione*-ban is hangsúlyos szerepet kap (170 d). A δεισιδαίμων gondolkodásmódja gyakorlatilag istentagadó, jelleme és gondolatai nem tiszták, vallásossága csupán külsőségekben mutatkozik meg, belül valójában szidja és káromolja az isteneket, Plutarchos számára pedig mindez nem elfogadható.

A korszakban nem egy feliraton olvasunk ilyen és ehhez hasonló gondolatot a jellem fontosságáról az istentisztelet során: egy Hadrianoiból származó 2. század végi, Zeusnak címzett feliraton az istentisztelet elengedhetetlen részét a költséges marhaáldozat helyett a

⁴³⁷ A témában ld. Chaniotis 2006, 205-209.

⁴³⁸ Chaniotis 2009b, 67-68.

⁴³⁹ SEG 33,1056 = Merkelbach 2001, nr. 8.1.1. - „οὐκ ἄν δειμαίνουσα θεοῦς, ὧ Κύζικε, λύπης ἄταις [δηθειῖς (κακοῦ) οὔνε]κεν ἐν θαλαίαισιν οὐδ' ἄν, κευθόμενον Λίβυος στέ[γει ἦν θησαυρόν] Ἡελίῳ φήνης, ἀπαλινφροσύνη ἀκάχοιο. αὐθις γὰρ [τάχα φῶς ὄρφη] | θεοῦ ἀκτείνεσσιν φοιβότερον σφετέρῃ θήσῃ θ[υσίαις ἢ τὸ πρίν]· | ἀλ(λ)ὰ θηηπολῆς Νασαμωνίδος ἐνπασμοῖσ[ιν] [ἰρῆ] χρη δύναμει | προπολευ(έ)μεν Ἡελίῳ, ὄφρα (τ)έκη θείης μ[ετὰ βουλῆς ὥρια γῆς] | σῆς. καὶ δ' ἐμέθε{ι}ν μνήσιν θεμένη Κλάρων ἐ[κπαράλειπε]· [ἀλλ' ἴκ]τηρας ἴη[δο]λον ὀμοῦ θυέεσ(σ)ι θεωρούς ο[ἴκ]ον ἐς ἡμέτερόνδ', [ὄφρ' ἔνπεδον ὄλβον ἔληε, φρασθεῖσ' ἐκθ[ύ]μως μήπως κακότη]τι δαμῆναι”

kegyes szavak és a jellem megtisztítása jelenti.⁴⁴⁰ A didymai Apollón egyik 3. század végi jóslatában szintén azt állítja, hogy nem törődik a költséges áldozattal, a marhahekatombával, az aranyszobrokkal, számára az éneklés, azon belül is a régi himnuszok éneklése a legbecsesebb.⁴⁴¹ A régi fönntartására irányuló igény, amely Plutarchost is vezette, tehát a korszak egyik legjelentősebb jósdájának teológiai jellegű jóslatában is megjelenik. Plutarchos, Apollónhoz hasonlóan a zenében is a régi stílust tartotta szem előtt, az istenek helyes szájtartással történő dicséretét (166 a). Delphoiban, egy Kr.e. 118-ra datálható feliraton pl. a delphoiak tüntetnek ki két zenészt, akik a régi költők dallamait tartották fenn, amelyek illőek voltak az istenhez.⁴⁴²

A fenti feliratok olyan gondolatokat közvetítenek, amelyek a korszak vallásfilozófiai érvrendszerében is helyet kapnak: Plutarchos egyik töredékében (fr. 47) azt állítja, hogy akik kizárólag a helyes vallásos érzületre törekednek (τοῖς εἰς αὐτὸ μόνον βλέπουσι τὸ ὄσιον), azoknak tartózkodni kell a tisztátalanságtól, azaz mindenféle arcátlanságtól, gonoszságtól és szenvedélytől, az isteneket pedig mint egyedül tiszta létezőket csak tiszta ruhában, tiszta eszközökkel, tiszta gondolatokkal lehet megközelíteni. A bizonyos ételektől és italoktól való tartózkodás már csak másodlagos szempont, ugyanakkor az ősi tradícióknak való megfelelés ismét előkerül.⁴⁴³ Ezek a gondolatok kevésbé explicit formában ugyan, de a *De superstitione* érvelésében is szerepet játszanak.

Varro az áldozatok haszталanságáról így fogalmazott: „Dii veri neque desiderant ea neque deposcunt”(Arnob. 7,1). A Plutarchos-kortárs tyanai Apollónios a véres áldozatok

⁴⁴⁰ Merkelbach 2001, nr. 8.8.3. - „ἔπεσιν καὶ σε μάκαρ σέβομαι. σοὶ δ' ἐγὼ οὐ δαπάνας πολυμενφέας οὐδ' ἐπὶ βωμοὺς, ἀρπάξας ταύρους ἄξομαι ἀλλοτρίους, ἀλλὰ τεῆ πενὴν σε ἡμερίου λιβάνοιο, χόνδροις εἰλάσομαι καὶ νομίμη θυσίῃ.” A spirituális áldozat továbbéléséhez a neoplatonikus filozófiában ld. Bradbury 1995, 331-356. Vö. Philostratos *Vita Apoll.* 3,41; 4,19; Euseb. *Praep. evang.* 4,13; Porph. *De abs.* 2,5-9.

⁴⁴¹ SEG 15,670 = I.Didyma 217 = Merkelbach 2001, nr. 1.19.1. - „[ὃ μέλει, τί μοι] εἰλιπόδων ζατρεφεῖς ἑκατόμβαι [λαμποῖ τε χρυ]σοῖο βαθυπλούτοιο κολοσσοῖ [καὶ χαλκῶ δεῖ]κηλα καὶ ἀργύρω ἀσκηθέντα; [οὐ μέντοι] ἀθάνατοι κτεάνων ἐπιδευέες εἰσὶν [οὐδέ τις χρ]εῖης, ἥπερ φρένας ἰαίνονται [θητοί... ε]ς ὕμνον ἑμοῖς μέλπειν παρὰ σηκοῖς [κ]αὶ πρόσθεν, ὅταν μέλλῃ φάτιν ἄξων [ἐξ ἀδ]ύτων. χαίρω δ' ἐπὶ πάσῃ ἀοιδῇ [τ]ελέθη · πολλὸν δ' εἶπερ τε παλαιῇ ε μᾶλλον, ἑμοὶ πολὺ φέρτερόν ἐστιν .” Vö. SEG 58,1301; Bradbury 1995, 336. Egy teósi *lex sacra* Tiberius idején himnusz éneklését írja elő Dionysosnak a pap, az ephébosok és a fiúk papja által. Vö. LSAM 28.

⁴⁴² Ditt. Syll.³ 703 - „ἔδοξε τῷ πόλει τῶν Δελφῶν ἐν ἀγορᾷ τελείῳ σὺν ψάφοις ταῖς ἐννόμοις· ἐπειδὴ Κλεόδωρος καὶ Θρασύβουλος οἱ Θεοξενίδα Φεναῖται παραγενόμενοι ποθ' ἀμὲ ἐπιδείξειε ἐποίησαντο τῷ θεῷ διὰ τὸς μουσικὰς τέχνας, ἐν αἷς καὶ εὐδοκίμου, προφερόμενοι ἀριθμοὺς τῶν ἀρχαίων ποιητῶν, οἱ ἦσαν πρέποντες ποτὶ τε τὸν θεὸν καὶ τὰν πόλιν ἀμῶν, ἔτι δὲ καὶ τὰν ἐνδαμίαν καὶ ἀναστροφᾶν καὶ διδασκαλίαν τῶν παιδῶν ἐποίησαντο ἀξίως αὐσωτῶν τε καὶ τῆς ἰδίας πατρίδος καὶ τῆς ἀμετέρας πόλιος, (...).” Vö. Chaniotis 2009c, 83; SEG 59,2007.

⁴⁴³ Plut. fr. 47 - „τὸ γοῦν μὴ ὑπερβάλλειν τὴν περιουσίαν ἐν τῇ θεραπείᾳ τῶν θεῶν πρεπωδέστατόν ἐστι παράγγελμα τοῖς εἰς αὐτὸ μόνον βλέπουσι τὸ ὄσιον· τὴν δ' ἀγνεῖαν καὶ καθαρότητα μάλιστα προηγουμένως δεῖ σπουδάζεσθαι τοῖς ἱερουργεῖν μέλλουσι, τὴν μὲν ἐν αὐτῇ τῇ ζωῇ - τοιαύτη δ' ἐστὶν ὅση ἂν ἐξάντης ἢ πάσης ἀσελγείας πάσης ἀδικίας πάσης ἐμπαθείας ταύτην γὰρ ἂν εἴπομεν κυρίως ἀγνεύειν, καὶ μετὰ ταύτην τὴν ἀποχὴν τῶν βρωμάτων καὶ τῶν ποτῶν κατὰ τὰ πάτρια ἦθῃ.”

ellen foglalt állást,⁴⁴⁴ Seneca nevetett azokon az embereken, akik azt hiszik, hogy áldozatokkal a felhők járását meg lehet változtatni, szerinte mindez csupán „mendacium et fabula est” (*Nat. quaest.* 4,6-7). Dión Chrysostomos úgy vélte, hogy minél inkább εὐσεβής-ek az emberek, annál inkább rájönnek, hogy a költséges áldozatnak nincs értelme, és a belső tisztaság és vallásos érzület számít.⁴⁴⁵ Lukianos a *De sacrificiis* c. írását azok ellen intézi, akik úgy vélik, hogy az istenek rászorulnak az emberek ajándékaira (1), írásában a μάταιοι által bemutatott áldozati rítusokat kritizálja, és úgy véli, hogy ezeket az embereket nem εὐσεβής-nek, hanem θεοῖς ἐχθροῦς καὶ κακοδαίμονας kellene hívni. Később, a neoplatonista Porphyrios *De abstinentia* c. művében a véres áldozat elleni állásfoglalásnak szintén hangsúlyos szerepet szán (2,16; 25-30). A példák sorát folytathatnánk, de talán ennyi is megmutatja: a filozófiai diskurzus és a korszak epigráfiai anyaga sok esetben hasonló üzenetet fogalmaz meg. Amennyiben ezt elfogadjuk, az a kijelentés sem tűnik megalapozatlannak, hogy Plutarchos olyan elemeket hangsúlyozott δεισιδαιμονία-kritikájában, amelyek a korszak feliratos anyagán keresztül is nyomon követhetők.

3.5. Ókeresztyén δεισιδαιμονία

A plutarchosi δεισιδαιμονία-fogalom és a császárkori vallásos tendenciák összefüggésének vizsgálata során nem hagyhatjuk figyelmen kívül a korszak ókeresztyén irodalmát és az akár már Plutarchos életében föllépő apologéták véleményét, akik a δεισιδαιμονία fogalma kapcsán a plutarchoshoz igen hasonló nézeteket fogalmaztak meg. A plutarchosi δεισιδαιμονία-fogalom és az ókeresztyén szerzők közötti párhuzamok kidomborítása a szakirodalomban az eddigiekben kevesebb figyelmet kapott, azonban úgy vélem, hogy a császárkori vallásosság összefüggésében, a fent ismertetett modell keretébe illesztve mind a plutarchosi, mind az ókeresztyén értelmezési mező a korszak vallásos piacának két, egymással sok ponton hasonlóságot mutató, egyúttal egymással rivalizáló aspektusát jeleníthetik meg és ilyen módon vizsgálat tárgyává tehetők. Az ókeresztyén szerzők ugyanis sok esetben éppen a görög filozófiai valláskritika egyes megállapításaiból

⁴⁴⁴ Philostratos *Vita Apoll.* 3,41; 4,19; Euseb. *Praep. evang.* 4,13.

⁴⁴⁵ Dión Chrys. 13,35 - „ὄσῳ γὰρ ἂν εὐσεβέστεροι καὶ ὀσιώτεροι γένησθε, τοσοῦτῳ ἐλάττων ἔσται παρ' ὑμῖν ὁ λιβανωτὸς καὶ τὰ θυμιάματα καὶ τὰ στεφανώματα, καὶ θύσετε ἐλάττους θυσίας καὶ ἀπ' ἐλάττονος δαπάνης, καὶ τὸ πᾶν πλῆθος τὸ νῦν παρ' ὑμῖν τρεφόμενον πολὺ ἕλαττον ἔσται, καὶ ἡ ζύμψασα πόλις, ὥσπερ ναῦς κουφισθεῖσα, ἀνακύψει τε καὶ πολὺ ἔσται ἐλαφροτέρα καὶ ἀσφαλεστέρα.”

indultak ki, céljuk pedig nyilvánvaló volt: a keresztyénség fensőbbiségének az alátámasztása alapvetően pogány görög szerzők nézeteiből kiindulva.⁴⁴⁶

A δεισιδαιμονία fogalmát az ókeresztyén szerzők igen hasonló jelentéstartalommal, de eltérő hangsúllyal használták, és az alábbiakban látni fogjuk, hogy kritikájukban számos olyan elemet fölvonultatnak, amelyek a plutarchosi érvelésben is jelen voltak. Ezen szerzők számára a δεισιδαιμονία a görög-római vallás egészét, a pogány kultuszokat jelöli, amelyben a tradicionális istenek daimónokkal feleltethetők meg, így a bennük való hit, a tőlük való félelem is szükségszerűen a δεισιδαιμονία (szó szerint: daimón-rettegés) fogalmával írható le.⁴⁴⁷ További lényeges különbség, hogy a kifejezés náluk már nem csupán bizonyos negatív jelenségek leírására szolgált, hanem minden olyan vallás kritikáját jelentette, amely különbözött a keresztyénségtől (ez a görög-római vallás mellett a zsidó, az egyiptomi és a föníciai kritikáját jelenti).

A δεισιδαιμονία tehát ismét a másság kifejezője: az ókeresztyén apologézia számára a fogalom a görögök és a rómaiak kultuszának a megfelelője és a helyes vallásosságnak az ellentéte. A technika ismerős: Plutarchosnál is az idegen (szír, gall, zsidó) kultuszok jelölésére szolgált a fogalom, és ugyanígy a helyes vallásosság (εὐσέβεια) ellentétét értette alatta. Az pedig, hogy az εὐσέβεια mind Plutarchos, mind az ókeresztyén szerzők számára a helyes, tiszta vallás fogalmát jelöli, további kapcsolódási pontot jelent a két forráscsoport között. Az ókeresztyén szerzők tehát egy ismert görög fogalmat használtak egy általuk negatívan megítélt jelenségre, egy olyan kifejezést, amelynek a jelentésváltozása már legkésőbb a Kr.e. 4. században negatív irányba tolja el a jelentést; és minthogy ez a szó alapvetően az istenekhez fűződő kapcsolat negatív leírására szolgált, kézenfekvőnek tűnt, hogy a keresztyénségben is ez a jelentéstartalom honosodjon meg.

Hogy mely szerző használta a fogalmat elsőként ebben a jelentésben, kérdéses; annyi azonban bizonyos, hogy pl. a Plutarchos-kortárs Kelemen pápa egy helyütt élénk kirohanást intéz azok ellen, akik, ha megtudják, hogy egy szentély egy istennek mondott

⁴⁴⁶ Euseb. *Praep. ev.* 1,5,13-14 - „φέρ' οὖν πρῶτον ἀπάντων τὰς παλαιοτάτας καὶ δὴ καὶ τὰς πατρίους ἡμῶν αὐτῶν θεολογίας κατὰ πᾶσαν πόλιν εἰσέτι καὶ νῦν τεθρυλημένας ἐπιθεωρήσωμεν τὰς τε σεμνὰς τῶν γενναίων φιλοσόφων περὶ τοῦ κόσμου συστάσεως καὶ περὶ θεῶν διαλήψεις, ἵνα γινώμεν εἴτε καὶ ὀρθῶς ἀπέστημεν αὐτῶν, εἴτε καὶ μὴ. θήσω δὲ οὐκ ἐμὰς φωνὰς ἐν τῇ τῶν δηλουμένων ἐκφάνσει, ἀλλ' αὐτῶν δὴ τῶν μάλιστα τὴν περὶ οὗς φασὶ θεοὺς εὐσέβειαν περισπούδαστον πεποιημένων, ὡς ἂν ὁ λόγος ἀπάσης ἐκτὸς τῆς περὶ τὸ πλάττεσθαι ἡμᾶς ὑπονοίας κατασταίη.” - „Nosza, először is gondosan vizsgáljuk meg mind közül a legősibb istenképzeteket, főként pedig azokat, amelyek atyáink sajátja volt, és amelyekről még most is városszerte püsmognak, valamint neves bölcselők magasztos elképzeléseit a kozmosz rendjéről, és az istenekről, hogy megtudjuk, vajon helyesen tértünk-e el tőlük, vagy sem. A dolgok tiszta bizonyítását azonban nem a saját szavaimmal végzem, hanem azokéval, akik a legbuzgóbban tisztelték azokat, akiket ők isteneknek neveznek, így az érvelés mentes lesz mindenféle gyanútól, hogy azt mi költöttük.” Ehhez ld. még Lanzillotta 2010, 463-464; Plutarchos és az ókeresztyén írók kapcsolatához ld. Lanzillotta 2012, 2013.

⁴⁴⁷ Az ókeresztyén szerzők δεισιδαιμονία-fogalmához ld. Koets 1929, 84-94; Martin 2004, 140-225.

lényhez tartozik (τῶν λεγομένων θεῶν), akkor rögtön leborulnak és szégyenletes módon (προσεκύνησεν οὐκ αἰδεσθεῖς) tisztelik az istenséget. Ezt a viselkedést Kelemen babonás tévelygésnek tartja: a δεισιδαιμονίας πλάνη a plutarchosi τὸ τῆς δεισιδαιμονίας πολυπλανὲς νόσημα-t juttathatja eszünkbe (171 e), ugyanakkor a tévelygés és babonáság közötti kapcsolat az egyik legtöbbet hangoztatott motívum lesz más szerzőknél is (ld. alább).⁴⁴⁸

Kelemen ezt követően a Plutarchos által is kárhoztatott bálványimádás (167 d-e) problematikáját veti föl, és fogalmazza meg azt a gondolatot, amely később nagy utat jár be az ókeresztyén apologetikában, nevezetesen: miért kell az istenszobrokat tisztelni, amikor azok egyszerű emberi alkotások. Ez a nézet az ókeresztyén szerzőknél sokféle formában jelenik meg: hogy az istenszobrok mulandó dolgok, mulandó anyagokból készülnek, amelyeket a mesteremberek kurtítják, alakítják, az emberek pedig őrzik, hogy ne lopják el őket, mert képtelenek magukra vigyázni, és mindezek ellenére mégis istenként tisztelik őket, számos szerző kritikájában tetten érhető motívum.⁴⁴⁹

A Plutarchos-korabeli, ill. a későbbi keresztyén vallásfilozófiai munkákban tehát jelen volt a bálványimádás - εἰδωλολατρία problematikája: az egyik legkorábbi ókeresztyén apologetikus szövegben, a 150 előtt keletkezett *Didaché*ban pl. a következőt olvassuk: „Ne űzz madárjósást gyermekem, mert az bálványimádáshoz vezet, se ráolvasást, csillagjósást, tisztítószer tartást, látni-hallani ne is kívánj ilyen, ezekből ugyanis bálványimádás származik.”⁴⁵⁰ A részletben εἰδωλολατρία, ἐπωδή, μαθηματικὴ τέχνη, καθαρμός egymás mellett szerepel, ezeket az elemeket ugyanis a *Didaché* szerzője egyaránt a pogány vallás elemének tartja. Más helyütt a bálványimádás, a mágia és a méregkeverés a halál útjaként kerül meghatározásra.⁴⁵¹ Plutarchosnál, még ha más előjellel is, de hasonló érvelés jelenik meg: mágia, tisztítószer tartás, az istenszobrok szégyenletes tisztelete egyaránt a *De superstitione* δεισιδαιμονία-kritikáját idézik meg.

⁴⁴⁸ Kelemen *Hom.* 10,9,2-3 - „ἐνίστε γὰρ ἐπιβάς τις ἀγνώστοις τόποις οὐκ οἶδεν οὓς ὄρᾳ ναούς, πότερόν ποτε νεκρῶν ἀνδρῶν μνήματά ἐστιν ἢ τῶν λεγομένων θεῶν· πυθόμενος δὲ καὶ ἀκούσας ὅτι θεῶν, προσεκύνησεν οὐκ αἰδεσθεῖς, ὅτι εἰ μὴ ἐξετάσας μεμαθήκει, διὰ τὸ ἴσον τῆς ὁμοιότητος ὡς νεκροῦ μνημεῖον ἂν παρεληλύθει. πλὴν οὐ χρῆ με πρὸς τὴν τῆς τοιαύτης δεισιδαιμονίας <πλάνην> πολλὴν παρέχειν ἀπόδειξιν.”

⁴⁴⁹ Iustinus *Első Apologia* 9; vö. 20; 58; Aristeidés *Apologia* 12-13; *Diognétos-levél* 2,1-3; Tatianos *Oratio ad Graecos* 4; Athénagoras *Legatio* 15,1-2; Alexandriai Kelemen *Protreptikos* 1,7,5; 4,52,1; 4,58,1-2; Minucius Felix *Octavius* 24,1; Tertullianus *Apologeticum* 12,7.

⁴⁵⁰ *Didaché* 3,4 - „Τέκνον μου, μὴ γίνου οἰωνοσκόπος, ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν εἰδωλολατρίαν· μηδὲ ἐπαιιδὸς μηδὲ μαθηματικὸς μηδὲ περικαθαίρων, μηδὲ θέλε αὐτὰ βλέπειν μηδὲ ἀκούειν· ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων εἰδωλολατρία γεννᾶται.”

⁴⁵¹ *Didaché* 5,1 - „Ἡ δὲ τοῦ θανάτου ὁδὸς ἐστὶν αὕτη· πρῶτον πάντων πονηρὰ ἐστὶ καὶ κατάρας μεστή· φόνοι, μοιχεῖαι, ἐπιθυμῖαι, πορνεῖαι, κλοπαί, εἰδωλολατρία, μαγεῖαι, φαρμακῖαι (...).” Vö. 6,3 - tartózkodás a bálványok áldozatától és lakomáiktól.

Plutarchos elutasítása az istenszobrokkal szemben arra a vallásfilozófiai kritikára megy vissza, amely szerint az istenek sem emberi alakkal, sem emberi tulajdonsággal nem bírnak; az emberalakú szobrok viszont elhítetik az emberrel, hogy isteneik emberi dolgokat is cselekednek, amely viszont sérti az isteni fenség és méltóság gondolatát. Ez a vélemény az isten platóni alapokon nyugvó fölfogásával aligha fér össze. Ahogy láttuk Plutarchos álláspontját ez a filozófiai koncepció határozza meg és ez a nézet az, amely megkeresztelt formában alakítja az ókeresztény szerzők vallásfölfogását is.⁴⁵²

Iustinos, nem sokkal Plutarchos halála után *Első Apologijában* az ἀνθρωπαρεσκεία δεισδαίμωνων (a babonás pogányoknak való tetszés) ódiomát akarja magától távol tartani, amikor olvasóihoz fordul és kéri őket, hogy igaz véleményt formáljanak a kereszténységről.⁴⁵³ A pseudo-iustinosi *Cohortatio ad gentes* δεισδαίμωνία alatt az atyák vallásosságot érti (34c): ez a gondolat - nem meglepő módon - ellentétes a plutarchosi érveléssel (166 b), míg a szintén tévesen Iustinosnak tulajdonított *Diognétos-levél* a számos görög szerzőnél, így Plutarchosnál is megjelenő, a zsidóság rítusait kritikusan tárgyaló vélemények sorába illeszkedik, amikor vallásukat δεισδαίμωνία-nak bélyegzi (1,1).

Iustinos tanítványa, Tatianos az *Oratio ad Graecos*-ban már egyértelműen a plutarchosi elbeszélésmódot megidéző képpel beszél arról az emberről, aki külsőleg másnak mutatja magát, mint amilyen valójában a személyisége, hazudik, megjártssza magát, hunyorgatja a szemét, kezeit ide-oda rázza, egy daimón hatása alatt áll és sárral keni be magát, hol Aphroditét, hol Apollónt személyesíti meg, miközben egyidejűleg minden istenséget vádolja: ő a δεισδαίμωνία kivonata, összefoglalása (*epitoméja*) - mondja róla Tatianos.⁴⁵⁴ Az apologéta valószínűleg egy színészt látott maga előtt, aki efféle alantas cselekedeteket hajtott végre, fajtalanságot művelt és az örültségek egész kincsesládáját tárta a közönség elé, akik ünnepeiken mindezt dicsérték. A tatianos leírás számos ponton mutat egyezést

⁴⁵² A platonizmus és a kereszténység kapcsolatához ld. Casey 1925, 39-101.

⁴⁵³ Iust. *Első Apologia* 2,3 - „οὐ γὰρ κολακεύσοντες ὑμᾶς διὰ τῶνδε τῶν γραμμάτων οὐδὲ πρὸς χάριν ὁμιλήσοντες, ἀλλ' ἀπαιτήσοντες κατὰ τὸν ἀκριβῆ καὶ ἐξεταστικὸν λόγον τὴν κρίσιν ποιήσασθαι προσεληλύθειμεν, μὴ προλήψῃ μηδ' ἀνθρωπαρεσκεία τῆ δεισδαίμωνων κατεχομένων (...).” - „Nem azért jöttünk tehát, hogy írásunkkal hízelegjünk nektek és szavainkkal kedveskedjünk, hanem hogy könyörögjünk, hogy alapos és körültekintő vizsgálódás után mondjatok ítéletet, ne vezessen félre benneteket az előítélet vagy a vágy, hogy a babonás emberek tetszését keressétek.”

⁴⁵⁴ Tatianos *Oratio ad Graecos* 22 - „εἶδόν τινα πολλὰκις, καὶ ἰδὼν ἐθαύμασα καὶ μετὰ τὸ θαυμάσαι κατεφρόνησα πῶς ἔσωθεν μὲν ἐστὶν ἄλλος, ἔξωθεν δὲ ὅπερ οὐκ ἔστι ψεύδεται, <τὸν> ἀβρυνόμενον σφόδρα καὶ παντοίως διακλόμενον καὶ τοῦτο μὲν τοῖς ὀφθαλμοῖς μαρμαρύσσοντα, τοῦτο δὲ καὶ τῷ χεῖρι λυγίζόμενον καὶ διὰ πηλίνης ὄψεως δαιμονῶντα καὶ ποτὲ μὲν ὡς Ἀφροδίτην, ποτὲ δὲ ὡς Ἀπόλλωνα γινόμενον, ἕνα κατήγορον πάντων τῶν θεῶν, δεισδαίμωνίας ἐπιτομήν, διάβολον ἡρωϊκῶν πράξεων, φόνων ὑποκριτὴν, μοιχείας ὑπομνηματιστὴν, θησαυρὸν μανίας, κιναιδῶν παιδευτὴν, καταδικαζόμενον ἀφορμῆν.” Vö. Guttenberger 2009, 209.

Plutarchos δεισιδαιμῶν-portrójával (166 a, ill. 168 c-d.), ezért fölvehető, hogy a Rómában, Iustinus körében is megfordult szíriai származású rhétor ismerhette a *De superstitione*-t, annak kritikáját pedig keresztyén köntösbe bújtatva a görögökhöz intézett beszédében használta föl.

Alexandriai Kelemen, Eusebios és Órigenés írásai a δεισιδαιμονία-kritika valóságos tárházát nyújtják, a fenti táblázatos módszer itt is jobb áttekintést biztosít nézeteikről, amelyek között nem egy a *De superstitione* érvrendszerével állítható párhuzamba:

Alexandriai Kelemen	Órigenés	Eusebios
fák, kövek imádata, babonáság köteléke (<i>Protr.</i> 1,7,5)	az egyiptomiak vallásossága (<i>Contra Celsum</i> 3,17,5; 8,53,39)	bálványimádás és tévelygés (<i>Praep. ev.</i> 1,5,1; 2,1,53; 2,5,2; 4,4,2 stb.)
istentelen és babonás misztériumok, mítoszok (<i>Protr.</i> 2,13,5)	az egész görög vallás (<i>Contra Celsum</i> 3,29,21)	régi hit, atyai vallásosság megfelelője (<i>Praep. ev.</i> 1,5,10; 1,6,5; <i>Dem ev.</i> 1,2,15 stb.)
istentagadás és babona a tudatlanság csúcsa (<i>Protr.</i> 2,25,1)	babonához való vonzódása (<i>Contra Celsum</i> 3,56,23; 3,57,4)	sírok tisztelete, mintha azok istenek szentélyei volnának (<i>Praep. ev.</i> 2,6,1)
Emberáldozat (<i>Protr.</i> 3,42,8)	babonáság és helyes hit ellentéte (<i>Contra Celsum</i> 4,5,33)	régi görög és egyiptomi politeizmus (<i>Praep. ev.</i> 3,6,1; 14,16,12; vö. <i>Dem ev.</i> 1,2,5; 6,20,16)
daimónok tisztelete (<i>Protr.</i> 3,44,1)	evési tabu és babonáság kapcsolata (<i>Contra Celsum</i> 5,35,10)	daimónoktól származó babonáság (<i>Praep. ev.</i> 5,1,4)
a babonáság minden rossz kútfeje (<i>Protr.</i> 3,44,3)	bálványimádás és babonáság kapcsolata (<i>Contra Celsum</i> 6,1,7,13)	a mindent elpusztító nyomorult és istentelen babonáság mélysége (<i>Praep. ev.</i> 7,16,10)
sírok tisztelete (<i>Protr.</i> 3,44,4)	zsidók vallásossága (<i>Contra Celsum</i> 7,41,17)	bálványimádó babonáság ősi betegsége (<i>Hist. eccl.</i> 2,3,2)
az igazi vallásosság babonával való kigúnyolása (<i>Protr.</i> 4,58,4)	babonáság és tévelygés összefüggése (<i>Contra Celsum</i> 8,53,39; <i>Selecta in Psalmos</i> 12,1062)	szobrokkal kapcsolatos babonáság (<i>Dem. ev.</i> 1,5,4)
helyes vallásosság és babona ellentéte (<i>Protr.</i> 10,90,3)		
babona és istentelenség egyidejűleg van jelen (<i>Protr.</i> 10,96,4)		

a babonáság <i>pathos</i> (<i>Stróm.</i> 2,8,40)	más népek vallása (<i>Philocalia</i> pc. 50) régí hit (<i>Comm. in evang. Matth.</i> 10,23,47)	istentelen és tévelygő babonáság (<i>Dem. ev.</i> 1,6,63; vö. <i>Comm. in Psalmos</i> 23,1193) Egyiptomiak vallásossága (<i>Dem. ev.</i> 2,3,34; 5,4,17,6,20,11; <i>Comm. in Isaiam</i> 1,76,50; 2,24,38 stb.)
---	---	---

Alexandriai Kelemennél több alkalommal is a δεισδαμονία és a θεοσέβεια ellentétéről olvasunk, előbbi a múltat, az öregséget, utóbbi viszont a jelent, az ifjúkort jelöli, amely révén meg tud újulni a görögség.⁴⁵⁵ A *Protreptikos* buzdító beszéd, műfajának megfelelően ugyan erősen rétorikus jellegű munka, amely a babonás és tévelygő görögség megtérítését akarja szolgálni, azonban szembetűnő, hogy Kelemen számos ponton olyan érveket követ, amelyek már a *De superstitione*-ban is megjelennek: δεισδαμονία és tudatlanság (ἀμαθία) összefüggése (vö. 164 e), az istenszobrok kritikája, az istenekről szóló mítoszok és a δεισδαμονία összefüggése (vö. 170 b-c), valamint a δεισδαμονία és az ἀθεότης szélsősége, amelytől távol kell maradni (*Protr.* 2,25,1; ill. 171 f) egyaránt ilyen elemeknek tekinthetők. A *Strómateis*ben olvasható definíció, amely az istentagadó és a babonás ember közötti határvonalat húzza meg, szintén a plutarchosi definícióra emlékeztet (7,1,4) - „ἄθεος μὲν γὰρ ὁ μὴ νομίζων εἶναι θεόν, δεισδαίμων δὲ ὁ δεδιὼς τὰ δαίμονια.” (vö. 165 b; 168 a-b; 168 d).

Az életmű egészét figyelembe véve megállapítható, hogy Kelemennek ismernie kellett azokat a munkákat, amelyek a δεισδαμονία fogalmának leértékelődésében szerepet játszottak, ill. azon motívumokat, amelyek a δεισδαμονία ellen írt kritikai munkák anyagában elsődleges fontossággal bírtak.⁴⁵⁶ Ilyen volt pl. Xenophanés Plutarchos által is idézett (171 f) kritikája az egyiptomiakkal szemben (*Protr.* 2,24,4), akik isteneik halálakor jajveszékelnék és verik a mellüket, vagy ilyen lehetett Menandros korábban említett, *Δεισδαίμων* c. komédiája (*Stróm.* 7,4,1), és ebbe a sorba tartoznak a sztoikusok azon

⁴⁵⁵ *Protr.* 10,108,4 - „Γηράσατε πρὸς δεισδαμονίαν, νέοι ἀφίκεσθε πρὸς θεοσέβειαν”

⁴⁵⁶ Kelemen munkái nagyszámú Aischylos, Sophoklés és Euripidés-törredéket tartottak fenn, amelyeket csak tőle ismerünk. Az a megállapítás, hogy jól ismerte a görög auktorok anyagát és így a δεισδαμονία leértékelődésében szerepet játszó műveket is forgathatta, talán nem viszi félre érvelésünket. Vö. Nauck TGRF *Index fontium* 977-978.

írásai, amelyekben a δεισδαιμονία *pathos*ként, indulatként, emócióként definiálódik:⁴⁵⁷ ez utóbbi értelmezési keret a *De superstitione* érvelésében is hangsúlyos szerepet kapott (vö. *Kommentár* 164 f - s.v. πάθος ἔοικε ἀπάτη φλεγμαίνουσα εἶναι). Az istentelenséggel, istentagadással vádolt filozófusok, akik ellentétben a tudatlan és tévelygő babonás emberekkel, már fölismerték a görög vallás buktatóit, józan ésszel ellenkező elemeit, mind Plutarchosnál (Kritias, Diagoras - 171 c), mind Kelemennél (Euhémeros, Nikanór, Diagoras, Hippón, Theodóros - *Protr.* 2,24,2) megjelennek.⁴⁵⁸

Órigenés görög-római valláskritikájában a δεισδαιμονία számos olyan aspektussal rendelkezik, amelyek a *De superstitione*-ban is különféle hangsúllyal ugyan, de megjelennek: az evési tabuk és a δεισδαιμονία kapcsolata, más népek vallásosságának a δεισδαιμονία fogalmával való leírása és természetesen δεισδαιμονία és εὐσέβεια ellentéte egyaránt a plutarchosi és az órigenési vélemények közötti párhuzamokat jelenítik meg. Mindkét szerző hasonló jelenségeket hangsúlyoz a δεισδαιμονία jelentésmezijében.⁴⁵⁹

Órigenés és Celsus vitájában is megjelenik a kérdés, hogy valójában mi is tekinthető babonának. Egymás vallását vádolják ugyanazzal, Órigenés számára az egész görög vallás δεισδαιμονία, Celsus számára, amint azt alább érintjük (3.5.2), a keresztyénség jelenti az egyszerű nép babonás vallásosságát. Órigenés számára azonban minden más vallás is babona, így pl. a zsidóké, akiknek az áldozati szokásaik, szombatnapi tétlenségük, körülmetélkedésük, evési tabuik is δεισδαιμονία-nak minősülnek. Órigenés tehát másképpen használja a fogalmat, jóval szélesebb értelemben, mint Celsus - aki a fogalomnak a hagyományos daimón-rettegés aspektusából indul ki. Órigenés esetében, ahogy ezt már Alexandriai Kelemennél is láttuk, az egész politeista vallásosság és a bálványok tisztelete ezt a minősítést kapja meg, mindaz, amit később a „pogány” szó alatt értettek.⁴⁶⁰ S bár Órigenés és az egész ókeresztyén apologézi babona-kritikája újszerű elemekkel bővül, annak gyökerei a görög-római vallásfilozófia kritikus megállapításaiban keresendők.

⁴⁵⁷ *Stróm.* 2,8,40 - „ἀλλ' εἰ καὶ πάθος ὁ φόβος, ὡς βούλονται τινες, ὅτι φόβος ἐστὶ πάθος, οὐχ ὁ πᾶς φόβος πάθος· ἢ γοῦν δεισδαιμονία πάθος, φόβος δαιμόνων οὐσα ἐκπαθῶν τε καὶ ἐμπαθῶν· ἔμπαλιν οὖν ὁ τοῦ ἀπαθοῦς θεοῦ φόβος ἀπαθής· φοβεῖται γάρ τις οὐ τὸν θεόν, ἀλλὰ τὸ ἀποπυρσεῖν τοῦ θεοῦ.”

⁴⁵⁸ Az istentelen filozófusokra való hivatkozás ókeresztyén közhely, ugyanakkor ezek a személyek nem-keresztyén szerzők írásaiban is megjelennek: Tatianos *Orat.* 27,1; Athénagoras *Leg.* 4,1; Min. Felix *Oct.* 8,2. Vö. Cicero *De nat. deor.* 1,2; 1,63; 1,117; 3,89; Diod. 13,6,7. Kelemen annyiban változtat ezen a közös motívumon, hogy ő dicséri az istentelen filozófusokat, akik közelebb állnak az igazsághoz, hiszen - bár tagadják az istenek létét - de fölismerik a görögség tévedését és tudatlanságát.

⁴⁵⁹ Órigenés ismerhette Plutarchos egész munkásságát, hiszen egy helyütt hivatkozik a lélekről írt munkájára (*Contra Celsum* 5,57; vö. Plut. fr. 173-178). Vö. Lanzillotta 2013.

⁴⁶⁰ Martin 2004, 171.

A celsusi daimonológia alapján az, aki a daimónoktól mint gonosz lényektől fél, δεισιδαίμων-nak minősül, hiszen a daimónok nem csak ontológiailag, hanem etikailag is az ember fölött állnak, tehát semmi rossz nem származhat tőlük. Órigenés ezt a klasszikus filozófiai álláspontot zúzza szét azzal, hogy a daimónokat, tehát az ember fölött létező ontológiai kaszt képviselőit nem tartja etikailag is felsőbbrendűnek.⁴⁶¹ A keresztyéneket Isten és angyalai megvédik a daimónok gonoszságától, a nem-keresztyéneknek viszont nincs efféle védelmük, így okkal félnek a gonosz daimónoktól és jogosan lehet őket daimón-féllőknek (δεισιδαίμων) nevezni (4,95; 8,60).

Órigenés szerint az isteni büntetéstől való félelem, a δεισιδαιμονία a kevésbé erényes embereket arra ösztönzi, hogy éljenek erényesen, annak tehát nevelő szerepe van (5,15-20), sőt adott esetben a babona, azaz az istenitől való félelem eszköz lehet arra, hogy az egyszerű tömegek erkölcsét emeljék (3,78-79). Az isteni haragról szóló tanítások ugyanis nem föltétlen igazak, mégis szükségesek a tömegek számára. A δεισιδαιμονία nevelő és erkölcsnemesítő funkciója még ha a *De superstitione*-ban nem is, de a plutarchosi életműben más helyütt visszatérő motívum (vö. 1.2).

Hasonlóan széles jelentésmezővel bír a δεισιδαιμονία Eusebiosnál. A politeizmus, a bálványimádás, babona és istentagadás összefüggése, a régi, atyáktól örökölt hit, a zsidó és az egyiptomi vallások kritikája egyaránt visszatérő elemek a kaisareiai szerző fogalomhasználatában. Eusebios dicséri Constantint, mert a παρὰ τοῖς δεισιδαίμοσι használatban lévő templomokat leromboltatta (*Vita Const.* 3,1,5), ill. azzal, hogy egy bizonyos városban megszüntette a bálványimádást, ott ezt követően sem istenképeket, sem ünnepeket, sem semmi olyat nem lehetett találni, amelyek τοῖς δεισιδαίμοσιν körében népszerűek voltak (*Vita Const.* 3,48,2). Eusebios tulajdonképpen minden olyan vallási jelenséget δεισιδαιμονία-nak tart, amelyek eltérnek a keresztyénségtől.

Eusebios abban az időszakban írt, amikor a keresztyénség jelentős társadalmi és politikai erővé vált, szemtanúja volt annak a változásnak, amelyet a keresztyénség átélt, amint üldözött kisebbségből politikailag támogatott vallássá vált. Ezt a változást a δεισιδαιμονία fogalmának használatában is érzékeltette, sokban építve az órigenési kritikára. Eusebios szívesen idéz művében olyan történeteket, amelyek a hagyományos istenek tehetetlenségét, hatalomnélküliségét bizonyítják, ami miatt nem tudják megvédeni szentélyeiket, szobraikat, sőt saját híveiket sem (*Praep. ev.* 6,2-3; *Vita Constantini* 3,57). A jóshelyek népszerűségvesztése is a görög vallás hanyatlásának a fokmérője, hiszen a daimónok

⁴⁶¹ Martin 2004, 181.

hatalmának csökkenését jelzi. A keresztyénség sikere ezzel szemben Isten hatalmát bizonyítja, amellyel legyőzte a görög isteneket.

Eusebios a filozófiai valláskritikából, a hagyományos mítoszok platóni bírálatából sok elemet átvesz. A filozófusok magát a filozófiát tekintik a félelem és a *δεισιδαιμονία* megszüntetőjének, ezzel szemben Eusebios ezt a szerepet már Jézusban látja, aki mindazt a jótéteményt nyújtja, amit a klasszikus elképzelés szerint a filozófia (*Dem. ev.* 4,10).⁴⁶² A görög mítoszok tévelygésétől, erkölcstelenségétől, igazságtalanságától tehát előbbi szerint a filozófia, Eusebios szerint a Jézusban való hit mentheti meg az embert.

Sok helyen görög szerzők munkáiból idéz, akik az áldozati szokások kritikáját fogalmazták meg, ill. azok reformját sürgették (pl. Porphyrios). Eusebios ezt a kritikát az egész görög vallás ellen fordítja és azt *δεισιδαιμονία*-ként láttatja: nem véletlenül ért egyet Porphyriossal, aki szerint véres áldozatok (hasnólóan Plutarchos véleményéhez - *De def. orac.* 416-417) csak gonosz daimónoknak szólhatnak. Lényeges különbség, hogy míg Porphyrios szerint csupán néhány, addig Eusebios szerint az összes daimón gonosz. És arra a kérdésre, hogy miért nem védik meg az embereket azok az isteni lények, akik nem követelnek ilyen áldozatot a gonosz daimónoktól, a válasz az: mert minden görög isten gonosz, Porphyrios jóindulatú daimónjai is valójában azok.⁴⁶³ Az áldozatokban, a sorsban és a jóslásban való hit mutatja, hogy a görög-római vallás egésze *δεισιδαιμονία*, és bár bizonyos filozófusok a vallás ezen aspektusait kritizálják, mégsem hagynak föl ezeknek az isteneknek a tiszteletével.

Kivételt azok az istentagadó filozófusok képeznek, akiknek az említése az ókeresztyén apologéták körében igen népszerű motívum volt, ahogy azt pl. Kelemennél láttuk, és akik Eusebiosnál éppen Plutarchos nyomán kerülnek elő (*Praep. ev.* 14,16,1-2).⁴⁶⁴ Afelől nem lehet kétségünk, hogy Eusebios ismerte Plutarchos munkásságát, forgatta írásait, műveiben nem kevesebb mint 33 alkalommal említi a chairóneiai filozófus nevét. Legtöbbször a *De Iside et Osiride*, a *De defectu oraculorum*, ill. a pseudo-plutarchosi *Placita philosophorum* c. írásokat említi, ugyanakkor nem kizárt, hogy Plutarchosnak a *δεισιδαιμονία*-ról kifejtett nézeteivel is tisztában lehetett.

Plutarchos népszerűsége az ókeresztyén hagyományban szembeűnő: nem véletlenül, hiszen gondolatai és a keresztyén tanítások között több ponton is meg lehetett találni a közös nevezőt. Az 5. századi kyrrhosi Theodórétos pl. úgy vélte, hogy Plutarchos

⁴⁶² Martin 2004, 209.

⁴⁶³ Martin 2004, 211.

⁴⁶⁴ Bár ezen a helyen Eusebios a pseudo-plutarchosi *Placita philosophorum* c. írásból idéz (880 d).

Plótinoshoz hasonlóan olvasta az evangéliumot.⁴⁶⁵ Mindezek tükrében talán az sem véletlen, hogy jóval később, a 11. századi Ióannés Mauropus, a pontosi Euchaita érseke a következő sorokat írta Platón és Plutarchos érdemeiről, az egyetlen Úr kegyelmébe és jóindulatába ajánlva e szerzőket. „Ha némelyeket a pogányok közül menteni akarnál fenyegetésed elől, mentsd meg nekem Platónt és Plutarchost, ó Krisztusom, hiszen szóban és jellemben mindketten törvényeidhez voltak legközelebb, és ha nem is tudták, hogy Te, Isten vagy a mindenség ura, csupán jóságodra van szükség, ha kegyelemből mindeneket menteni akarsz.”⁴⁶⁶

3.5.1. Φόβος és δεισιδαιμονία

Plutarchos a *De superstitione* lapjain - amint azt láttuk - a félelemmentes vallásosság mellett tesz hitet (vö. 1.1). Álláspontja, a δεισιδαιμονία-ról kifejtett koncepciójához hasonlóan - amelynek párhuzamait az ókeresztényen apologétáknál is megtaláljuk - nem egyedülálló a korszak vallásos piacán: Epiktétos igen hasonló véleményt fogalmaz meg, amikor azt állítja, hogy ha valaki elismeri az istennek és az embernek a rokonságát, akkor miért kéne félnie, bármi is történik a világban. Az ember ugyanis biztonságban érzi magát, ha rokona a császárnak, vagy egy nagyhatalmú római politikusnak: ha azonban az isten a rokona, a mindenség alkotója, akkor minden bajtól és félelemtől mentesnek kell lennie, hiszen az isten mindezekről megszabadít.⁴⁶⁷ Marcus Aurelius is ezt tartja az istenek legnagyobb jótéteményének, hogy képesek megszabadítani az embert a félelemtől, ezért is buzdítja olvasóit, hogy bízzanak a hatalmukban és kérjék tőlük ezt az adományt. Ha ugyanis nincs hatalmuk, minek is imádkoznak hozzájuk az emberek?⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ Theod. *Graecarum affectionum curatio* 2,87 - „καὶ μὲν δὴ καὶ τῶν θεῶν εὐαγγελίων ὁ τε Πλούταρχος καὶ ὁ Πλωτῖνος ἐπήκουσαν.” Vö. 3,116; Plutarchos és a kereszténység kapcsolatának a hangsúlyozása gyakran fölmerül a 19. század végi Plutarchos-irodalomban, ehhez ld. Oakesmith 1902 *passim*, különösen 202-206; hasonlóan a Seneca és Pál apostol föltételezett kapcsolatáról szóló hagyományhoz.

⁴⁶⁶ PG 120, 1156-57. A latin nyelvű egyházi irodalomban a *superstitio* hasonló jelentésmezővel bír mint a δεισιδαιμονία görög szerzőinknél. (vö. Guttenberger 2009, 210). Az erre vonatkozó helyeket Minucius Felix esetében már láttuk, aki szerint az egész görög-római vallás *superstitio*, amely az igazi vallással áll szemben (*vera religio* - *Octavius* 1,5; 9,2; 38,7), de a bálványimádás kritikájában ugyanígy jelen van (2,4; 13,5; 24,11 - a téma részletesebb tárgyalásához ld. fent 3.2). Tertullianus írásai szintén gazdag tárházat nyújtnak a *superstitio-religio* ellentétének: nála az előbbi fogalom a bálványimádással egyidejűleg a pogány istenek tiszteletére (*Apol.* 6,8; 24,2), ill. Minucius Felixhez hasonlóan a görög-római vallás egészére vonatkozik (*Marc.* 1,9,2; *Cor.* 10,3,7; *Idol.* 8,4 stb.) Ugyanakkor nála is megjelenik az a jelentésmező, amely a *De superstitione*-ban a δεισιδαιμονία-val kapcsolatban, ha más előjellel is, de szintén tetten érhető: a *superstitio* a túlzó, félelemmel teli vallásos érzületet jelöli (*Orat.* 13,1; 15,1).

⁴⁶⁷ Epikt. *Diss.* 9,2-6.

⁴⁶⁸ Marc. Aur. *Med.* 9.40.

Epiktétoszsal és Plutarchoszsal közel egy időben az újtestamentumi szerzőknél is megjelenik hasonló gondolat, amely az Istenbe vetett hit és a félelem kapcsolatát tárgyalja.⁴⁶⁹ Az isteni harag és az ettől való félelem motívuma természetesen az ótestamentumi istenképben, különösen bizonyos bibliai szöveghelyeken (83.,109.,137.,139. zsoltár) központi jelentőséggel bír: ez adja a lehetőséget a keresztyénség kritikusainak, hogy azt δεισδαιμονία-ként aposztrofálják. A félelem kérdésének tárgyalására három forráscsoportot, ill. szöveghelyet vizsgálunk: az egyik a *Rómaiakhoz írt levél*ben, a másik *János első levelében* olvasható, a harmadik pedig a *Zsidókhoz írt levél egésze*.⁴⁷⁰ A szöveghelyeken a φόβος fogalmának a használata szembetűnően azonos: az ugyanis nem pozitív, ahogy azt pl. a *Septuaginta* bizonyos helyein érthetjük, hanem negatív, amennyiben az az Istentől való szolgálai félelmet jelöli, és amelytől csak a helyes istenhit szabadíthat meg (vö. 1.1).

Ezek a gondolatok a kortárs görög vallásfilozófiai gondolkodással, más előjellel ugyan, de párhuzamot mutatnak: Pál és *János első levelének* szerzője ugyan nem föltétlen ismerték ezt a filozófiai tradíciót, mégis üzenetükkel ebbe a sorba illeszkednek. Pelagius sem véletlenül magyarázza a páli szöveghelyet a következőképpen: „Timere enim servorum est, diligere filiorum,”⁴⁷¹ amely más kontextusban, de a senecai (*Ep.* 123; vö. 3.2) megállapításhoz nagyon hasonlóan tárgyalja az istenhit jelentőségét. Pál szerint a szolgaság (δουλεία) és fogadott fiúság (υιοθεσία) áll szemben egymással, az embert ugyanis fiává fogadta az Isten, ezért fordulhatunk hozzá és beszélhetünk vele, ezt a kapcsolatot pedig a szolgálai félelem nem törheti meg. Luther, aki 1515/1516-ban előadást tartott a római levél jelentőségéről, a „spiritus timor” kapcsán úgy vélte, hogy a félelem megfosztja az embert a szabad beszédétől, aki ilyen módon nem tud az Istenhez kiáltani, (vö. 165 a), gyűlöli és menekül tőle, tyrannosnak tartja, és a háta mögött mindenféle gyűlöletes dolgot mond (166 c; 167 d; 170 e). Bár Ziegler szerint a „méregzsák” Luther - ellentétben Philipp Melanchtonnal és Ulrich Zwinglivel - nem érezte magához közel a

⁴⁶⁹ Theobald 1992, 321-323.

⁴⁷⁰ *Róm.* 8,15 - „οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας, ἐν ᾧ κρᾶζομεν, Ἀββὰ ὁ πατήρ.”; ill. 1 *János* 4,17-18 - „ἐν τούτῳ τετελειώται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ. φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελειώται ἐν τῇ ἀγάπῃ.” Plutarchos és az *Újtestamentum* kapcsolatához ld. Braun 1962; Theobald 1992; Klauk 1997, 122-124; Gray 2003 *passim*.

⁴⁷¹ Pel. *Expositio in Romanos* - idézi Theobald 1992, 335.

chairóneiai filozófus gondolatait, a *De superstitione* eszmei mondanivalója mégis erősen emlékeztet a Luther által közel másfél évezreddel később megfogalmazott álláspontra.⁴⁷²

János első levelében a szerző a φόβος és a παρρησία ellentétéről beszél, hiszen a bizakodás abból a szeretetből fakad, amely Isten és ember viszonyában kölcsönösen megvan. Ezzel szemben a félelem a büntetéssel függ össze, így az az Istennel való kapcsolatban nem játszhat szerepet, szeretet és félelem ugyanis kizárják egymást.⁴⁷³ Itt megint egy olyan gondolat köszön vissza, amely pl. Seneca megfogalmazásával egyértelműen párhuzamba állítható: „non potest amor cum timore misceri.”-hangzik el egy, az urak és szolgáik viszonyát tárgyaló levélben.⁴⁷⁴ Alexandriai Philónnál szintén megtalálható szeretet és félelem kettősége, ám ő a két érzést, a φόβος-t és az ἀγάπη-t egymás mellett kezeli.⁴⁷⁵

A *Zsidókhöz írt levél* alapüzenetének és a plutarchosi δεισιδαιμονία fogalmának összefüggését Patrick Gray (Gray 2003; vö. 0.1) alapvető munkájában tárgyalja: szerinte a levélben a keresztyén álláspont által elfogadott és propagált hit a δεισιδαιμονία körül kialakult vallásfilozófiai érvrendszer kontextusában értelmezhető. A *De superstitione* és a *Zsidókhöz írt levél* megközelítőleg ugyanabban az időszakban született, tehát a bennük megjelenő kérdésfeltevések és problémák a kortárs vallásfilozófiából meríthettek, ráadásul mindkét munkára erősen hat a platóni filozófiai tradíció.⁴⁷⁶ A *Zsidókhöz írt levélben* a félelemtől való megszabadulás lényeges motívum, amely a helyes istenhit segítségével érhető el (2,15; 13,6). Ezzel szemben az óvatosság, az istenfélelem, amely több alkalommal is pozitív kontextusban kerül elő (5,7; 11,7), éppen az εὐλάβεια fogalmával kerül kifejezésre (vö. *Kommentár* 167 a - s.v. εὐλαβεία), sőt a 12,28-ban a szó a félelem mellé kerül (μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους).⁴⁷⁷ Ahogy Plutarchosnál is megvan az εὐλάβεια és az istenekről való helyes gondolkodás közötti összefüggés (*Numa* 22; *Camillus* 21; *De Iside et Osiride* 354 b), úgy a *Zsidókhöz írt levélben* is ez szükséges a helyes istenhithez. Az előbbi szöveghely kapcsán említett παρρησία pedig itt is megjelenik, ez képes igaz istenhitet adni (3,6; 4,16; 10,19-25). Félelem és bátorság (παρρησία) kérdése a *De superstitione*-ban is megjelenik (165 a), amikor azt állítja Plutarchos, hogy az az ember, aki áldozatául esik egy emóciónak, pl. a gazdagság utáni vágynak, az elveszti bátorságát.

⁴⁷² Lutherhez ld. Ellwein 1963; 127, Plutarchos utóéletéhez ld. Ziegler 1955, 954-955.

⁴⁷³ Theobald 1992, 340-341.

⁴⁷⁴ Sen. *Ep.* 47,13.

⁴⁷⁵ Philón *Quod deus* 69.

⁴⁷⁶ Gray 2003, 12-16; a *Zsidókhöz írt levél* és a platóni filozófiai kapcsolatához ld. Hurst 1990, 9-42.

⁴⁷⁷ Gray 2003, 187-214.

Az isteni büntetés elszenvedésére és elfogadására a *Zsidókhöz írt levél* szerzője hasonló módszert ajánl (12,5-11), mint Plutarchos: a büntetés az atyai jóindulat eredménye, amelynek a célja nem az emberi élet megkeserítése, hanem a nevelés és a gondoskodás. A plutarchosi δεισιδαίμων portréjában is ezzel a motívummal találkozunk, aki ezt a gondoskodást nem látja, ezért kezeli az isteneket ellenségként és ezért haragszik rájuk (170 e). A *Zsidókhöz írt levél*-ben a félelem, ill. a félés állapota végig és következetesen negatív színben van föltüntetve, amelytől a legcélszerűbb megszabadulni. Természetesen a levél szerzőjének álláspontja nem filozófiai, amennyiben nem érvel az összes érzélem negatív mivolta ellen, és nem állítja, hogy a félelem közvetlenül babonához vezet. A levél célja tehát egyszerre teológiai és parainetikus: a félelem nélküli állapot elérése az Istennel való kapcsolat során; ennyiben pedig a levél szerzője egyetért Plutarchossal.⁴⁷⁸

A fenti példák alapján látható, hogy a φόβος negatív értékelése, és ezzel szemben a félelemmentes istenhit előtérbe helyezése a korszak vallásos piacán mind keresztyén, mind nem-keresztyén oldalon egyaránt megvolt (vö. 1.1), így a kettő között akár valamiféle kölcsönös viszonyt, és megtermékenyítő egymásra hatást is föltételezhetünk. A fent idézett szöveghelyekkel cseng össze az is, hogy az istenek atyai jóindulata, emberről való gondoskodása a *De superstitione*-ban is központi jelentőséggel bír (167 d). Ahogy láttuk, Plutarchos filozófiai istenképében a haragvó, szeszélyes, kegyetlen és félelmetes isteneknek nem jut szerep, ő velük kapcsolatban σωτήρια-ról (166 d), εὐμένεια-ról, κηδεμονία-ról, haragmentességről, χρηστότης-ről, σεμνότης-ről és μεγαλοφροσύνη-ről ír (167 d-e). Plutarchos istene a *De superstitione*-ban egy ideális isten, aki gondoskodik az emberről, akitől az ember gazdagságot, egészséget, békét és egyetértést kér (166 e). Az idő- és térbeli párhuzamok okán nem mehetünk el szó nélkül amellett, hogy éppen ez az időszak az, amikor Pál a római gyülekezetnek írt levelében az οὐ πάλιν εἰς φόβον parancsát fogalmazza meg, azt, hogy a gyülekezet tagjai ne essenek vissza a régi szolgáságba, amelyben az Istentől való félelem játszotta a központi szerepet. És ugyanez az időszak, amikor a *Zsidókhöz írt levél*-ben a félelem kritikája és a helyes istenfélelemhez elengedhetetlen mértékletes εὐλάβεια egyidejűleg jelenik meg, ahogy azt Plutarchos is közvetíti írásaiban.

⁴⁷⁸ Gray 2003, 185-186.

3.5.2. Celsus a és a plutarchosi δεισιδαιμονία

Órigenés több helyütt idéz Celsus ἀληθῆς λόγος c. írásából, amelyet csak ezekből a töredékekből tudunk rekonstruálni.⁴⁷⁹ Celsus - aki a 2. század második felében élt, Lukianos *Alexandros* c. írásának a címzettje és egy mágusok ellen írt munka szerzője (*Alexandros* 21; ill. *Contra Celsum* 1,68) - a keresztyénség ellenfele volt ugyan, de vallásukra nem használta a δεισιδαιμονία fogalmát, jóllehet a mód, ahogy a keresztyénségről véleményt formál, a népi vallásosság ellen intézett kortárs filozófiai-diskurzus motívumait idézi, és ezeket fordítja a keresztyénség ellen.⁴⁸⁰ Egyhelyütt élénk kirohanást intéz a keresztyén bűnbánati gyakorlat ellen, amelynek során szerinte a hívő ember szégyenletes módon térdre veti magát, koldusrongyokat aggat magára és hamut szór a fejére. Bár Órigenés merőben elutasítja ezt, azonban látnivaló, hogy ez a leírás a plutarchosi δεισιδαίμων portréjában is megvan (166 a; 168 d; ill. *Contra Celsum* 6,15).⁴⁸¹

Celsus szerint Jézus úgy viselkedett, akár egy rabszolga, szörnyű kínokat kellett kiállnia, szennyes dolgokat evett (7,13-14), Isten nem nyilatkoztathatja ki magát egy ilyen személyben; ezért az erről szóló tanítás bűnös és istentelen. Celsus álláspontja olyan elemeket vonultat föl, amelyek a babona filozófiai kritikájában is visszatérő motívumok voltak: a keresztyén tanítások megvetése a keresztyének alacsony társadalmi státuszával, műveletlenségével, közönségességével függenek össze. Ezek az emberek veszélyt jelentenek a társadalomra, mert koszosak, ostobák, minden racionalitást nélkülöznek és a lázadás szellemét hordozzák magukban (3,5; 8,2; 8,49).⁴⁸²

Celsus ismerhette a plutarchosi daimonológiát, érvelésében ennek is fontos szerepet szán (7,68; 8,58). A gonosz daimónok, akik véres áldozatokban, mágiában lelik örömüket a celsusi nézetek között is helyet kapnak, akárcsak Plutarchosnál (8,60).⁴⁸³ A keresztyének, akik valójában ellopták a zsidók vallását (3,14; 5,33), azért mélységesen babonások, mert a

⁴⁷⁹ Chadwick 1953, XXII-XXIV.

⁴⁸⁰ Martin 2004, 140-141.

⁴⁸¹ Vö. Tertullianus *De paenitentia* 9 - „Is actus, qui magis Graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est qua delictum nostrum domino confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur, paenitentia deus mitigatur. [3] Itaque exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est conversationem iniungens misericordiae illicem, de ipso quoque habitu atque victu: [4] mandat sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare, animum maeroribus deicere, illa quae peccant tristi tractatione mutare; ceterum pastum et potum pura nosse, non ventris scilicet sed animae causa; plerumque vero ieiuniis preces alere, ingemiscere, lacrimari et mugire dies noctesque ad dominum deum tuum, presbyteris advolvi, [et] aris dei adgeniculari, omnibus fratribus legationem deprecationis suae iniungere. [5] Haec omnia exomologesis, ut paenitentiam commendat, ut de periculi timore dominum honoret, ut in peccatorem ipsa pronuntians pro dei indignatione fungatur et temporali afflictatione aeterna supplicia non dicam frustraret, sed expungat.”

⁴⁸² Chadwick 1953, XXI-XXII.

⁴⁸³ Martin 2004, 154. Celsus vonzódását a platóni tanításokhoz tárgyalja Chadwick 1953, XX-XXI.

daimónoknak gonosz szándékot tulajdonítanak: ez a δεισδαμονία klasszikus filozófiai kritikáját idézi meg. Ráadásul a keresztyének vonzódnak a mágiához, ördögűzéseket hajtanak végre és hisznek a csodákban, ami vallásukat alantassá teszi, elutasítják a rációt és a filozófiai érvelést, és a vakhit jelentőségét vallják (6,10-11). Így próbálják meg manipulálni az egyszerű, műveletlen embereket és elhithetni velük, hogy az Isten bünteti az emberiséget (4,10). Vallásuk tehát egy új, hibás rendszer, amelyet a csöcselék talált ki, és nem mérhető össze a régi idők tiszteletreméltó vallásaival. Celsus szerint a keresztyéneknek vissza kellene térniük atyáik vallásához, a régi politeizmushoz, semmint hogy egy zsidó embert tiszteljenek, akit ráadásul keresztre feszítettek.

Celsus írása volt az első, következetesen fölépített kritika a keresztyénség ellen: az ἀληθῆς λόγος abba az érvrendszerbe illeszkedik, amelyet a filozófiai valláskritika alakított ki a tradicionális kultuszok, a társadalom szélesebb rétegeit jellemző vallásosság és babonák ellenében, s bár a δεισδαμονία szó az Órigenésen keresztül hagyományozódott töredékekben nem szerepel, nem lehetünk biztosak afelől, hogy Celsus maga nem alkalmazta a kifejezést a keresztyénekre. Ő ugyanis számos olyan motívumot említ, amelyeket akár Plutarchos, akár Seneca, akár más szerzők a *superstitio*, ill. a δεισδαμονία elleni állásfoglalásukban használtak.

A celsusi érvelés alapján a keresztyénség a görög filozófia számára új és barbár vallás, és képes olyan motívumokat magába sűríteni, amelyek Celsus és a hasonszőrű filozófusok δεισδαμονία-kritikáját kiprovokálhatják. A keresztyének olyan istenképet vallanak, amely a plutarchosi δεισδαίμων mentalitásában is jelen van: egy haragvó, kegyetlen, félelmetes istenséget képzelnek maguk fölé, akitől egyszerre félnek és hisznek benne. A keresztyén apokaliptikus víziók azt sugallják, hogy a haragvó Isten egyszer el fogja pusztítani a világot, ami filozófiailag azt a képzetet erősíti, hogy az Isten haragját képtelen kordában tartani. Innen szemlélve szükségszerűnek tűnik a filozófia elutasítása velük szemben. Az istenség nem lehet jelen földi testben, amelyet megkínoznak, keresztre feszítenek, ez ellenkezik az örök, változhatatlan isteni létező fogalmával, nem ölthet testet egy alacsony társadalmi állású lázadó személyben, egy művelt, gazdag társadalmi rétegből származó görög-római számára ez aligha elfogadható, hiszen ez egyrészt a kozmosz, másrészt a társadalom rendjével ellentétes.⁴⁸⁴

⁴⁸⁴ Chadwick 1953, XXII; Martin 2004, 157. Más kérdés, hogy Celsus kritikája, amely a keresztyénség sikerét kizárólag az alacsonyabb társadalmi rétegekre korlátozta, nem állta meg a helyét, az ugyanis a felső társadalmi csoportokban is nagy népszerűsége tette szert a 2-3. század folyamán. Celsus véleményét Órigenés számos ponton cáfolja (1,43; 1,47; 3,29; 3,33-34; 7,17).

A filozófiai valláskritika szerint a δεισιδαιμονία jelensége éppen amiatt elutasítandó, mert a vallásosságot túlzásba viszi, annak ugyanis kiegyensúlyozottnak és mértéktartónak kell lennie. Ez az álláspont ugyan Celsusnál kevésbé, de pl. a keresztyéneket megfeddő Marcus Aureliusnál jelen van: a túlzott hit, amelyből akár önfeláldozás is származik, megvetendő, és ezt elsősorban a keresztyének ellen fogalmazza a császár.⁴⁸⁵ Celsus tehát nagyban merít abból a filozófiai véleményből, amely a társadalom egészében többé-kevésbé jelenlévő túlzó és emocionális vallásosságot kritikával illette, a *De superstitione*-val való párhuzamok pedig kézenfekvőnek tűnnek.

3.6. Δεισιδαιμονία és mágia

Δεισιδαιμονία és mágia számos általam idézett auktor művében összefügg. A mágia fogalma - minden vita ellenére - úgy vélem kétségtelenül alkalmazható a görög gondolkodásban bizonyos idegennek érzett kulturális jelenségek leírására,⁴⁸⁶ még akkor is, ha a mágia általunk alkalmazott modern fogalmát nem is feleltetjük meg azzal a jelentés- és kulturális tartalommal, amelyet a görög gondolkodásban értettek alatta. A kifejezést tehát alkalmaznunk kell, függetlenül a kontextuális különbségektől.⁴⁸⁷

A mágusok, varázslók sokszor titokzatos, ártó szándékú aktusai ugyanis kétségtelenül az idegenség és az elutasítás stigmáját hordozták magukon a görög gondolkodás számára, amely különállás, különbségérzet a nyelv szintjén, akár klasszikus kori forrásainkat, akár a későbbi auktorok leírását olvassuk, szemmel láthatólag megvolt. A hippokratészi korpuszba

⁴⁸⁵ Marc. Aur. *Med.* 11,3.

⁴⁸⁶ A kérdésnek a megválaszolása, hogy mit értünk mágián a szó antik görög értelmében, sisyphosi feladatnak tűnhet. Primitív, a mi modern, tudományos és fölvilágosult kultúránkkal szembeállított vallásos tevékenységet? A polis hivatalos kultuszaival szemben otthon, szűk családi körben vagy egyedül folytatott rituális praktikákat? Tudva azt, hogy ezeket sem lehetett kivétel nélkül valamiféle babonás-mágikus rítus-definícióba erőltetni, hiszen a magánélet kultuszai, a házvédő istenségekhez (θεοὶ ἐπιχθίνιοι; πατρῶιοι) kötődő rítusok is központi jelentőséggel bírtak. Vagy a társadalom többsége által elítélt, a szociális és kulturális periférián tengődő marginális csoportok magánjellegű, mechanikus és az isteni szférával szemben kényszerítő jellegű vallási aktusait? A problematika összefoglalásához ld. Versnel 1991a. A témában ld. Styer 2004; Gordon 2015, 1-15 (előkészületben). A házi kultuszok kérdéséhez, Hestia, Zeus Ktésios, ill. az Agathos Daimón tiszteletéhez ld. Dodds 1973, 150-151. A „mágus” kifejezés a Kr. e. 6. századtól adatolhatóan jelen van a görög nyelvben (ld. Héраклеитος *FdV* B 14 = Alex. Kelemen *Protrephtikos* 2), még ha a szó ekkor még értékeslegesen kontextusban is szerepel, amelyben nyoma sincs a későbbi szövegek egyértelműen elutasító alapállásának.

⁴⁸⁷ Betegh 2013, 141-145. Betegh szerint a homérosi eposzokban leírt rituális aktusok - Odysseus halottidézése, Kírké praktikái - az eposzok szerzőjének szemszögéből még nem, de a klasszikus kori - 5-4. századi - görög gondolkodás szempontjából már mágikusnak minősíthetők, azaz: a köztes időszakban a görögök a fenti rituális aktusokat más, a mágia körébe utalt cselekmények halmazába helyezték, holott efféle vallás-mágia különbségtétel Homéros korában még aligha állt fenn. Betegh továbbá a mágus későbbi alakjának archaikus gyökereit hangsúlyozza, olyan elemeket, amelyek már akár a homérosi Kírké portréjában is megtalálhatók. A μάγος-ok pozitív értékeléséhez ld. az idézett Héраклеитος töredéket és a vele párhuzamba állítható Derveni-papirusz egy részletét (Betegh 2013, 151-152).

tartozó *De morbo sancto* c. írás szerzője pl. az ún. καθαρμοί és ἐπιφοδοί (tisztítószertartások, varázsigék) használatát tartja elítélendőnek, mivel azok az istenek kényszerítésére szolgálnak.⁴⁸⁸ Ezzel szemben a θύειν, az εὔχεσθαι és a ἱκετεύειν τοὺς θεοὺς (áldozat, imádság, könyörgés az istenekhez) formulákról mint a helyes vallásos attitűd kifejezéseiről beszél (2-4).

A *De morbo sancto* σφόδρα θεοσεβέες - túlzottan vallásos/babonás kuruzslói, akik az epilepsziát a szent jelzővel látták el, hogy saját tudatlanságukat és hozzá nem értésüket elleplezzék, egy sor olyan gyógymódot terjesztenek el, amelyek a *De superstitione* δεισδαίμονία fogalmával állíthatók párhuzamba: a különféle ételektől, a mosakodástól és bizonyos színű ruhák viselésétől való tartózkodás olyan elemek, amelyek a plutarchosi kritikával párhuzamba állíthatók. A mű szerzője szerint a tisztítószertartások és ráolvasások használata ἄνοσιος és ἄθεος dolog, az igazi orvoslás ugyanis mentes az efféle tisztítószertartásoktól és a mágiától (21 - ἄνευ καθαρμῶν καὶ μαγευμάτων).

Amint azt láttuk, a plutarchosi δεισδαίμονία fogalma a korszak emocionális vallásosságának a kontextusában értelmezhető. Az egyén vallásosságát az emocionális, felfokozott érzelmeket közvetítő kultuszok, a rítus és a hit személyes, extatikus megélését elősegítő elemek, és az isten-ember viszonyában létrejövő intim kapcsolat határozzák meg. A fenti értelmezési keretnek lényeges részét képezi, hogy a δεισδαίμονία Plutarchosnál a mágikus praktikák szinonimájává is válik. A mágia és az idegen kultuszok összefüggésére a legszemléletesebb példát azok az emocionális rítusok jelentik, amelyekben az eksztázis, az önsanyargatás, a szexuális promiszkuitás, az emberáldozat, és a busás hasznot húzó szemfényvesztő papok egyaránt szerepet játszanak, és amelyek a görögségen belül, akár Athén, akár más polisok példáját nézzük, a személyes és nem ritkán titkos jellegük folytán a „mágia illatát árasztják.”⁴⁸⁹ Ez a leírás a *De superstitione* lapjain megjelenő felfokozott, eksztatikus szertartással is párhuzamba állítható (171 b; d).

Theophrastos és Plutarchos az álomfejtők, javasasszonyok, Orpheus-papok, mágusok tevékenységét egyaránt a δεισδαίμονία fogalma alá sorolja. Az általuk babonásként láttatott egyén ugyanis előszeretettel fordul azokhoz a mágikus praktikákhoz, szertartásokhoz, amelyeket ezek a személyek alkalmaznak. A plutarchosi δεισδαίμων ἄγούρησ-ek és γόης-ek, vándor kolduló papok, mágusok karmai közé kerül, hiszen retteg az

⁴⁸⁸ A témában vö. EBGR 1994/1995 nr. 134.

⁴⁸⁹ Versnel 1990, 122. Nem véletlenül nem hangsúlyozom ezen emocionális kultuszok keleti eredetét. A keleti eredet tézisének ugyanis Andreas Bendlin ('Eine wenig Sinn für Religiosität verratende Betrachtungsweise' Emotion und Orient in der römischen Religionsgeschichtsschreibung der Moderne - Bendlin 2006) alapvető elemzésében utasítja el, azt a 19. század végi, wissowai alapokon nyugvó római vallástörténetírás tévedésének tartva.

álombéli rémalakoktól, magyarázatot és megoldást vár tőlük, és házat mint „Hekaté tanyáját” (ld. Theophrastosnál) javasasszony (περιμάκτρια) segítségével igyekszik megtisztítani, mert az a gonosz istennő kísérelőivel telt meg (166 a).

Hekaté távoltartására és kiűzésére szemléletes példát nyújt az a Sóphrón-mimos, amelynek egy töredékét Plutarchos tartja fenn (170 b), és amely a legkülönfélébb rituális tisztátalansági formákat említi.⁴⁹⁰ A költemény, amelynek egy része papiruszon került elő - amely részlet valószínűleg a tisztítószertartás folyamatát írja le - azokat az asszonyokat mutatja be, akik azt állítják, hogy kiűzik az istennőt. A költő kritikája tehát az istenek mágikus úton történő kényszerítése és azon hiedelem ellen irányul, amely szerint az istennő megfertőzi az embert.⁴⁹¹

Ezek a mágusok, varázslók ismert alakok voltak a klasszikus görög vallásban. Kr.e. 5. századi szövegeinkben a μάγος szó már nem pusztán a perzsa papok sokszor értéksemleges megjelölése - ahogy arra Xanthos töredékeiben, vagy Hérodotosnál számos példát találunk (1,107,120,128,132; 7,43) - hanem a haszonleső sarlatánok megnevezése. A μάγος-ok és a kolduló papok - ἄγούρης-ek személyének összekapcsolása - ahogy az jóval később Plutarchosnál is megtalálható - már ekkor, a klasszikus kori görögség gondolkodásában megtörténik.⁴⁹² A Plutarchos által használt kifejezésnek, a γόης-nek, ill. derivátumának a γοητεία-nak a μαγεία-val való összefüggésére szintén egy klasszikus kori szöveg, Gorgiasnak a *Helené védőbeszéde* c. szónoklata nyújt szemléletes példát (10). Szerinte a jó szónok a γόης és a μάγος képességeit egyaránt fölhasználja, azaz a lélek fölött olyan hatalommal rendelkezik, mint a γόης, aki a halottak szellemeinek fölidézésben, tehát a lélekre történő ráolvasásban (ἐπαιοιδή) és annak kényszerítésében érdekelt (vö. *Kommentár* 171 b - s.v. γοητεῖαι καὶ μαγεῖαι).

Platón is igen elutasítóan beszél róluk mint olyan bűvészekről, akik a gazdag emberek ajtajához járulva hitegetik pácienseiket, ráolvasásokat és mágikus megkötéseket (κατάδεσμος) hajtanak végre, kényszeríthetik az isteneket, hogy valami üdvös, hasznos

⁴⁹⁰ Ehhez ld. *Kommentár* 170 b - s.v. αἴτε κα ἂπ' ἀγγόνας (...) συμπλεχθεῖσα; ill. a témában Parker 1983, 207-234. Vö. Eitrem 1933, 10-29.

⁴⁹¹ Parker 1983, 222-223.

⁴⁹² Betegh 2013, 146-147. A μάγος-ok későbbi szövegekben való semleges jellegű említéséhez ld. [Platón] *Alkibiadés* 122a, Xen. *Kyros* 8,1,23; Arist. *Metafizika* 1091 a29- b8. Betegh szerint a μάγος-ok értéksemleges elnevezése az orphikus tanok hirdetői között alakult ki, onnan indult fejlődésnek és nyert később negatív jelentéstartalmat, mint olyan személyek megjelölése, akik maguknak különleges hatalmat, tudást tulajdonítanak, amely a polis által szentesített normákon kívül helyezkedik el. Vö. Betegh 2013, 152-153. További példákhoz ld. *Kommentár* 171 b - s.v. γοητεῖαι καὶ μαγεῖαι.

dolgot tegyenek az egyén érdekében.⁴⁹³ Ezek az alakok kevésbé lehettek szívesen látott vendégei a polisnak, legalábbis Platón *Menón*-ja ezt látszik sugallni.⁴⁹⁴ Mégis részei voltak a közösség vallásos életének, sőt az iménti szöveghelyek arra is következtetni engednek, hogy a jelenség igencsak elterjedt lehetett a görög világban.⁴⁹⁵ Az idézetből látható, hogy ezeknek a személyeknek a kliensei között gazdag embereket találunk, akik efféle mágikus praktikákat meg tudtak engedni maguknak, ahogy a theophrastosi *δεισιδαίμων* is a módosabb polgárok körül kerülhetett ki, hiszen havonta több alkalommal álomfejtők, Orpheus-papok, jóvendőmondók fölkeresését nem mindenki engedhette meg magának.⁴⁹⁶

Az efféle mágikus praktikák tehát nem csak az egyszerű köznép körében terjedtek el, gazdagok ugyanúgy áldozatul eshettek hasonló varázslók, mágusok mesterkedéseinek (vö. 0.2). Az efféle szélhámosok társadalmi ismertségére utalhat Aristophanés megjegyzése, aki a *Plutos*-ban egy helyütt utal arra az Eudamosra, akit a scholion szerzője filozófusként és varázsgyűrűket készítő személyként mutat be; ezek az egy drachma értékű gyűrűk elvileg a gonosz daimónok és a kígyók harapása ellen voltak használatban.⁴⁹⁷ Hasonló alakok lehetnek a *Felhők*-ben megjelenő Thurioi-jósok, álbölcselek és égi jelenségeket magyarázó szélhámosok.⁴⁹⁸ Ezek a személyek tehát kétségtelenül ismertek voltak az athéni társadalom számára, ahogy részei lehettek más polisok vallásos életének is. Nem csoda hogy közel egy évszázaddal később Theophrastos *δεισιδαίμων*-ja is hozzájuk fordul, ha bagolyhuhogást hall, vagy ha menyét keresztezi útját, ill. Plutarchos „hőse” is az ő szolgáltatásaikat veszi igénybe, amikor rémálmok gyötrik, vagy kedvezőtlen előjelek sújtják.

⁴⁹³ Platón *Állam* 364 b-c; vö. Teiresiaszal, akit Sophoklés *μάγος μηχανορράφος*-nak és *δόλιος ἀγύρτης*-nek nevez, aki csak a saját hasznát nézi (*Oidipus király* 388-390). Ld. még *Törvények* 908 c-d. A Platón-idézet értelmezéséhez ld. Bárány 2013.

⁴⁹⁴ Platón *Menón* 80 b - „*εἰ γὰρ ξένος ἐν ἄλλῃ πόλει τοιαῦτα ποιοῖς, τάχ' ἂν ὡς γόης ἀπαχθῆις.*”

⁴⁹⁵ Ahogy a mágikus megkötések, átoktáblák, amulettek is széles körben kerültek alkalmazásra. A polis maga is fölhasználta az átok eszközét más közösségekkel való konfliktus esetén, ekkor egy hasonló vándorló pap, jós eszköztárához fordulva (IG IX, 1² 3,609; IG IV, 506). Ehhez ld. Versnel 1991a, 180; Eidinow 2011, 20-21. Eidinow az Isokratés *Aiginétikos* c. beszédében (6-7) megjelenő siphnosi Thrasyillosnak, egy vándorló papnak az esetét hozza föl példa gyanánt, aki a maga korában igen keresett mágikus „szakember” volt. A népszerű jós, jósjelmagyarázó típusát jeleníti meg Lampón, Periklés közeli barátja is (ld. Parker 2007, 116). Az ὄρφεοτελεστής-ek (vándorló Orpheus-papok) is igen ismert személyiségei lehettek a közösségi életnek; ld. Theophrastos *Jellemrajzok* 16; Plut. *Apophth. Lac.* 224 e; a Platón *Phaidros*-ában (244 d-e) megjelenő személy, aki a betegségeket tisztítószertartások és egyéb rituális praktikák révén orvosolja, korántsem a megvetett, sokkal inkább a tisztelt, a közösség életének elengedhetetlen részét képező személy képét állítja elének.

⁴⁹⁶ Bolkenstein 1929, 23; Edmonds 2013, 202.

⁴⁹⁷ *schol.* Aristoph. *Plutos* 883-885 - „ὁ δ' Εὐδαμος φαρμακοπώλης ἢ χρυσοπώλης, τετελεσμένους δακτυλίους παλῶν. φιλόσοφος δὲ ἦν οὗτος ὁ Εὐδαμος φυσικοῦς δακτυλίους ποιῶν πρὸς δαίμονα καὶ ὄφεις καὶ τὰ τοιαῦτα.” Ehhez ld. Nagy 2013, 268-269. Mágia és társadalom kapcsolatához ld. Bremmer 2010, 17.

⁴⁹⁸ Aristoph. *Felhők* 331-334. A jósokhoz, csalókhoz, kolduló papokhoz, szemfényvesztőkhöz ld. Edmonds 2013, 203-204 (további bibliográfiával).

Hogy a mágikus praktikák alkalmazása mennyiben volt elterjedt a korszakban, arra Apuleius *Metamorphoses* c. írása szolgáltatja a legkézenfekvőbb példát. A mesés elemekkel átszőtt elbeszélés során lépten-nyomon javasasszonyokba, boszorkányokba, bűbájos varázslatokba, átkokba, szellemekbe és egyéb csodás lényekbe botlunk. Az apuleiusi írás a korszak felfokozott érzelmekkel telített vallásosságának és mágikus praktikákkal átszőtt egyéni vallásosságnak egyértelmű láttelepe. És hogy a helyzet aligha volt más a kevésbé korábban élt Plutarchos háza táján, azt az is bizonyíthatja, hogy a regény fő cselekményszála a Boiótiával szomszédos Thessália mágikus-varázsos és szemfényvesztésektől hemzsegő vidékéről indul ki.⁴⁹⁹ Így nem meglepő, hogy a regény során - a plutarchosi szöveghellyel párhuzamba állíthatóan - szó esik azokról a vándorló jósokról (chaldeusokról) is, akik a népnek való jövendöléseikkel óriási vagyonokat harácsolnak össze.⁵⁰⁰

A mágiához való vonzódás a korszak más forrásain keresztül is megragadható. Lukianos *Alexandros* c. írása pl. szintén a korszak babonáság és mágia felé hajló vallásosságának hű lenyomatát adja. A babonás, de egyúttal gazdag paphlagoniaiak (9 - δεισιδαίμονες καὶ πλούσιοι) az abónuteichosi Alexandros mágikus mesterkedéseinek esnek áldozatul. Alexandros egyik kliense, praktikáinak nagy kedvelője és csodálója, a már említett római senator, Rutillianus annak a vallásos mentalitásnak a 2. századi állatorvosi lova, amelyet Plutarchos, és a korábbi táblázatra visszagondolva maga Lukianos is a δεισιδαιμονία fogalmával írt le.⁵⁰¹ Rutillianus betegesen istenfélő lélek volt (περὶ τοὺς θεοὺς πάνυ νοσῶν), és a legszokatlanabb, legtermészetellenesebb dolgokban hitt az istenekkel kapcsolatban (ἀλλόκοτα περὶ αὐτῶν πεπιστευκῶς); kövek előtt térden állva kúszott-mászott, így fohászzkodott hozzájuk. Rutillianus mindenben előjelet lát, minden kultikus cselekményével, megalázkodásával az isteni jóindulatba vetett reménykedését hangsúlyozza.⁵⁰²

Ugyanez az embertípus, a mindenben isteni előjelet kereső δεισιδαίμων jelenik meg egy másik lukianosi írásban. Lukianos Peregrinos látványos öngyilkosságát elmondása szerint másképpen mesélte a józan (χαρίεις) és másképpen az ostoba (βλάξ) és szenzációra éhes (πρὸς τὴν ἀκρόασιν κεχηνότες) személyeknek. Utóbbiaknak ugyanis kiszínezte a

⁴⁹⁹ Apul. *Met.* 2,1; 2,21. Thessália és a mágia kapcsolatához ld. még Iuv. *Sat.* 6,610.

⁵⁰⁰ Apul. *Met.* 2,12.

⁵⁰¹ Luk. *Alexandros* 30 - „περὶ τοὺς θεοὺς πάνυ νοσῶν καὶ ἀλλόκοτα περὶ αὐτῶν πεπιστευκῶς, εἰ μόνον ἀγλιμμένον που λίθον ἢ ἐστεφανωμένον θεάσαιτο, προσπίπτων εὐθὺς καὶ προσκυνῶν καὶ ἐπὶ πολὺ παρεστῶς καὶ εὐχόμενος καὶ τάγαθὰ παρ' αὐτοῦ αἰτῶν.”

⁵⁰² Vö. Luk. *Alexandros* 9 - „ῥαδίως κατενόησαν τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ὑπὸ δυοῖν τούτοις μεγίστοις τυραννοῦμενον, ἐλπίδος καὶ φόβου, καὶ ὅτι ὁ τούτων ἑκατέρω εἰς δέον χρῆσασθαι δυνάμενος τάχιστα πλουτήσειεν ἄν.”; ill. Weinreich 1921.

látványosságot, mindenféle színpadias részlettel tarkította, akik erre térdre borultak és borzongó félelem közepette imákat mormoltak.⁵⁰³ Lukianos *Philopseudes* c. írása is hemzseg a babonás-mágikus képzetektől, amelyeket a beszélgetés résztvevői - akik egyébként képzett filozófusok és orvosok, tehát a művelt elit tagjai - védelmükbe vesznek. Javasasszonyok (γρᾶες - vö. 168 d) által végzett zavaros ráolvasások (ἐπωδαί), gyógymódok, varázslatok (8-9), csodás és mesébe illő események (13; 35), hagyományos mágikus praktikák (14), szellemek, démonok (16-17, 30-31), gyógyító és föl-alá járkáló szobrok (19-21), Hekaté megjelenése és az ehhez kapcsolódó alvilág-elképzelések (21-25), halottak visszajáró szellemei (27-28) egyaránt előkerülnek a beszélgetés során. A Lukianos nevében beszélő Tychiadés keményen megdorgálja beszélgetőpartnereit, a műveltnek látszó filozófusokat, akik szerinte csak ősz szakáll dolgában különböznek a csecsemőktől (23), hogy legalább Eukratés jelenlévő gyermekei miatt szüntessék a bárgyú fecsegést, hiszen a gyermekek lelke egyébként is mindenféle tarka-barka babonával van eltelve (37 - „ποικίλης τῆς δεισιδαιμονίας ἐμπιπλάντα.”) A lukianosi elbeszélés során visszatérő elem, hogy a szemfényvesztők, varázslók, messzi földről jött papok különféle érthetetlen vagy legalábbis idegen szavak kíséretében hajtják végre mágikus praktikáikat (10; 11; 16; 17; 31).

A plutarchosi δεισιδαίμων is „különös nevekkel és barbár kifejezésekkel” torzítja el száját és nyelvét (166 b) és próbálja megnyerni az istenség jóindulatát. Ő ugyanis nem pusztán ártatlan szemfényvesztéseket, varázslásokat végez vagy végeztet, hanem olyan rituális praktikákat is alkalmaz, amelyekben efféle barbár nevek, szavak szerepet játszhattak. Ezek az értelmetlen, halandzsaszerű, gyakran idegen eredetű szavak egy igen jelentős vallástörténeti forráscsoportot, a mágikus papiruszokat, ill. az azokon megjelenő *voces magicae*-t idézik meg (ld. *Kommentár* 166 b - s.v. ἀτόποις ὀνόμασι καὶ ῥήμασι βαρβαρικοῖς). Ezek a szavak, ill. maguk a varázspapiruszok, ill. átoktáblák azzal a nem titkolt szándékkal készültek, hogy kényszerítsék az isteneket vagy a démonokat, és hogy pozitív eredményt csikarjanak ki tőlük. Ekkor tehát a δεισιδαίμων már az ún. *theurgia* eszközéhez nyúl, azaz az isteneket kényszerítésében érdekelt⁵⁰⁴

Az nyilvánvaló, hogy az isteneket áldozatokkal és egyéb rituális cselekményekkel ki lehet engesztelni, ezt azonban nem sok választja el attól a gondolattól, hogy ilyen módon az istenek kényszeríthetővé is válnak. Ez a gondolat vezette a *De morbo sancto* szerzőjét,

⁵⁰³ Luk. *Peregrinos* 39 - „ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἐτεθήπεσαν καὶ προσεκύνουν ὑποφρίττοντες (...)”

⁵⁰⁴ Moellering 1963, 77-79. Vö. Menandros fr. 245 - „οὐδεὶς δι' ἀνθρώπου θεὸς σφίζει, γύναι, ἑτέρου τὸν ἕτερον· εἰ γὰρ ἔλκει τὸν θεὸν τοῖς κυμβάλοις ἄνθρωπος εἰς ὃ βούλεται, ὁ τοῦτο ποιῶν ἐστὶ μείζων τοῦ θεοῦ.” Vö. Zugo 2011, 116.

aki szerint ha a mágusok valóban le tudnák hozni az égről a Holdat vagy el tudnák tüntetni a Napot, akkor ez bizonyítaná, hogy azok nem isteniek, hiszen az ember hatalommal bír fölöttük. Hasonló érveléssel találkozunk Platónnál, amikor az istentelen állapotban lévő emberek három csoportjáról beszél: közülük az egyik az az embertípus, amely úgy véli, hogy az isteneket áldozatokkal és imákkal le lehet csillapítani (*Törvények* 885 b). De ugyanez a gondolat Theophrastosnál is megjelenik (*De pietate* fr.8), aki az áldozatok és az isteni megvesztegethetőség összefüggéséről beszélt és azt egyértelműen elutasította. A *vores magicae*, vagy az ún. Ἐφέσια γράμματα, amelyek Plutarchos számára kétségtelenül ismertek voltak (*Quaest. conv.* 706 e), a gonosz daimónok távoltartására és egyúttal az istenek kényszerítésére szolgáltak. A δεισιδαίμων rituális aktusai tehát, amelyek az eddigiekben csupán a hagyományos vallásos cselekményekből indultak ki és váltak túlzóvá, ezen a ponton kifejezetten a mágia körébe tartozó elemeket sűrítenek magukba. Lukianosnál pl. Menipposz alvilágba történő leszállása előtt kántál efféle érthetetlen, barbár neveket Mithrobarzanés, a mágus.⁵⁰⁵

A δεισιδαίμων kínosan ügyel minden rituális cselekmény során a pontosságra, az áldozati állat nyelvét tüzetesen vizsgálja: ugyanez a pontosság és körültekintés kell vezesse az egyént, aki mágikus praktikákhoz folyamodik.⁵⁰⁶ A mágus és a δεισιδαίμων alakja tehát közel áll egymáshoz, helyzetük azonban mégis más. Az istenekkel, daimónokkal szemben megfogalmazott, ἄρτι, ἄρτι, ἤδη, ἤδη jellegű felszólítások, amelyek ezeken a papiruszokon és az átoktáblákon számos esetben olvashatók, a plutarchosi δεισιδαίμων mentalitását is jól tükrözhetik, aki kényszeríteni akarja az isteneket, pozitív eredményt akar kicsikarni tőlük, ugyanakkor látni kell azt is, hogy ő mégis egész lényében bizonytalan és fél.⁵⁰⁷ Hiába az isteni hatalmat szigorú pontossággal kényszeríteni akaró rituális aktus, barbár nevek, ismeretlen szavak kántálása, ha egyszer retteg az isteni szférától. Ahogy Plutarchos fogalmaz: „a babonások rettegnek az istenektől, mégis hozzájuk menekülnek, egyszerre hízelegnek (κολακεύουσι) nekik és ostorozzák őket, fohászkodnak hozzájuk és vádolják őket.” (167 e-f).

A mágikus praktikák mellett a tisztítószertartások kérdését is érintenünk kell. Azok alkalmazása, ahogy a korábban említett euripidési szöveg (2.1) vagy a hippokratészi *De morbo sancto* mutatja, szintén elterjedt jelenség volt már a klasszikus kori vallásosságban

⁵⁰⁵ Luk. *Menipp.* 9 - „παραμινγνὺς ἅμα βαρβαρικά τινα καὶ ἄσημα ὀνόματα καὶ πολυσύλλαβα”

⁵⁰⁶ Vö. Apuleius *De deo Socr.* 14,150 - „Quae omnia pro cuiusque more loci sollemnia et rata sunt, ut plerumque somniis et uaticinationibus et oraculis conperimus saepenumero indignata numina, si quid in sacris socordia uel superbia neglegatur” Vö. Moellering 1963, 77-80.

⁵⁰⁷ PGM 4,1245; 32,10; 32,17; 32a,10.

(vö. 2.1.) Elég, ha a *Perzsákban* megjelenő Atossára gondolunk, aki, hogy rémálmait megszüntesse, áldozni készül, és ezért vízzel hinti magát, vagy Hippolytos, esetleg Orestés esetét említjük.⁵⁰⁸ A példák sorát szaporíthatnánk számos klasszikus vagy hellénisztikus kori szöveghellyel, de szükségtelen, arra is csupán utalunk, hogy ez a tisztulási mód a *lex sacra*-kon is nagy számban visszaköszön, ahol a tisztátalanságot a theophrastosi vagy plutarchosi írásokban is megjelenő aktusok, szexuális kapcsolat, halott érintése, vagy bizonyos állat húsának fogyasztása okozzák.⁵⁰⁹ A βαπτισμός a δεισιδαίμων portréjában is kitüntetett helyet kap, amelynek segítségével a rituális szennytől igyekszik megszabadulni. Ez akár az orphikus tisztítószerartásokra is emlékeztethet bennünket, amelyek - ahogy Euripidés korábbi példáján láttuk - igen régóta jelen voltak a görög vallásosságban (166 a). A fölidézett részlet (167 a-ig) egyébként is erősen orphikus színezetű, a különféle tisztítószerartások (víz, sár, kén), az alvilág erősen parodisztikus, már-már lukianosi bemutatása szintén ezen vallási irányzatnak a plutarchosi írásra gyakorolt hatását sejtetik.⁵¹⁰

A vízzel, sárral vagy egyéb anyaggal történő megkenés mint a tisztítószerartás része tehát kedvelt eszköz volt a rituális tisztátalanság megszüntetése során. Hogy ezt mégis mi teszi δεισιδαίμωνία-vá, azt Empedoklés egyik töredéke világíthatja meg, akinek a neve az emberáldozatok kapcsán a *De superstitione*-ban is megjelenik, és aki úgy véli, hogy a rituális tisztulás érdekében öt különböző forrás vizét kell alkalmazni,⁵¹¹ vagy Menandros *Phasma* c. darabja, ahol ezt olvassuk: „Hagyd, hogy az asszonyok körös-körül megkenjenek és megfüstöljenek, majd három forrásból hintsd be magad vízzel, és dobj bele sót és lencsét.”⁵¹² A különféle forrásokból származó víz alkalmazása a mágikus szerartásoknak is a részét képezte, az empedoklési vagy menandrosi példákban említett forrásvízzel történő meghintés egy mágikus kézikönyvben olvasható utasításként is szerepel.⁵¹³

Ami mindkét példa esetében szembetűnő, az az, hogy nem pusztán egy, hanem több forrás vizének rituális alkalmazásáról esik szó bennük, akárcsak Theophrastosnál, ahol a δεισιδαίμων egyszerre tisztítja magát a rituális szennytől, permetezi magát forrásvízzel és

⁵⁰⁸ Aisch. *Perzsák* 202; Eur. *Hipp.* 653; *Elektra* 794; ld. még *Iphigeneia Taurisban* 1193; Theokritos 29.98. A példákat összefoglalja Rohde II. 1898, 404-405; Halliday 1930, 126-129.

⁵⁰⁹ A példákhoz ld. *Kommentár* 170 b - s.v. αἶτε κα' ἀπ' ἀγγόνας (...) συμπλεχθεῖσα.

⁵¹⁰ Vö. Dieterich 1893, 142-143; Hommel 1983, 46.

⁵¹¹ Empedoklés *FdV* fr. 143.

⁵¹² Men. *Phasma* 54-56 = Alex. Kel. *Stróm.* 7,4,27.

⁵¹³ PGM 1,234-246; vö. Rohde II. 1898, 405; Halliday 1930, 126-127; Betz 1986, 9. A víz jelentősége a mágikus szerartások esetében másutt is megjelenik: PGM II,37; III,1 stb.

mos kezét, a három cselekvés, három különböző fajta vizet jelent.⁵¹⁴ A víz (ld. *Kommentár* 166 a - s.v. βάπτισον σεαυτὸν εἰς θάλατταν) alkalmazása alapvetően nem δεισιδαιμονία, akkor válik azzá, amikor az túlzott mértéket ölt, amikor egyszerre több, különféle eredetű víz alkalmazását, vagy a túlzásba vitt tisztálkodást jelenti.⁵¹⁵ Az utóbbira a legkézenfekvőbb példát Lucius nyújtja, Apuleius hőse, aki visszaváltozása előtt nem kevesebb, mint hét alkalommal fürdik meg a tengerben,⁵¹⁶ vagy a Iuvenalis által leírt Kybelé hívő, aki télen kora reggel három alkalommal merítkezik meg a Tiberisben.⁵¹⁷

Plutarchos a cinikus filozófusra, Biónra hivatkozik, amikor azt állítja, hogy a babonás ember „otthon marad, kénnel füstöli és varázslással tisztítja magát, miközben a javasasszonyok (...) amit csak találnak, ráaggatják - akár egy szögre - és körbekötözik” (168 e). Hasonló gondolat jelenik meg az értekezés egy korábbi részében is, amikor azt állítja Plutarchos, hogy a sárral történő megkenés a δεισιδαίμων szokása, ha Hekaté hordáitól félve magát tisztítani akarja (166 a). A kénnel való füstölés szintén igen archaikus időkre megy vissza, már Odysseus is ennek segítségével tisztult meg a kérők megölését követően. Plutarchos ezt mint a javasasszonyok egyik fontos eszközét mutatja be, amellyel a δεισιδαίμων házát tisztítják meg és űzik el a gonosz szellemeket.⁵¹⁸

A probléma a fenti esetben sem az, hogy valaki efféle tisztítószertartásokat alkalmaz, hanem az, hogy azokhoz túlzottan sokszor, és gyakran alaptalanul fordul: a theophrastosi vagy a plutarchosi δεισιδαίμων ebben jár tévúton, hiszen a különleges alkalmakra fönntartott ceremoniális aktusokat ő napi élete részévé teszi, azokat állandóan fölhasználja, ráadásul különféle alkalmakra más és más eszközöket vet be.⁵¹⁹ Plutarchos azonban egy lépéssel továbbmegy: szerinte ugyanis a δεισιδαίμων azt gondolja, hogy még az istenek is beszennyeződhetnek, ahogy ez Artemis/Hekaté esetében látható, aki szülő nő, halott vagy

⁵¹⁴ Parker 1983, 226. 107. lábjegyzet

⁵¹⁵ A rituális eszközök (víz, akklamáció) többszöri alkalmazása jelenik meg Apollónios Rhodiosnál: 3,858-861 - „τῆς οἴην τ' ἐν ὄρεσσι κελαϊνὴν ἰκμάδα φηγοῦ Κασπίη ἐν κόχλῳ ἀμήσατο φαρμάσσεσθαι, ἐπτὰ μὲν ἀνάοισι λοεσσαμένη ὑδάτεσσιν, ἐπτάκι δὲ Βριμῷ κουροτρόφον ἀγκαλέσσα (...).”; ill. hasonló motívum a Philinna-papiruszon is tetten érhető, ehhez ld. Maas 1942, 36. A legszélsőségesebb változatot a Suda-lexikon tartja fönnt ahol tizennégy alkalom szerepel a gyilkos ruháinak tisztításakor (A 3298 - s.v. Ἀπὸ δις ἐπτὰ κυμάτων: „ἐκ μεταφορᾶς τῶν ἐπὶ φόνοις καθαιρομένων. οὗτοι γὰρ δις ἐπτὰ κύμασι πλύνουσι τὰ ἱμάτια.”).

⁵¹⁶ Ap. *Met.* 11,1 - „confestimque discussa pigra quiete <laetus et> alacer exurgo meque protinus purificandi studio marino lauacro trado septiesque summerso fluctibus capite, quod eum numerum praecipue religionibus aptissimum diuinus ille Pythagoras prodidit (...).”

⁵¹⁷ Iuv. *Sat.* 6,522-524 - „hibernum fracta glacie descendet in amnem, ter matutino Tiberi mergetur et ipsis verticibus timidum caput abluet (...).” Ugyanezt ld. Persiusnál: *Sat.* 2,15-16.

⁵¹⁸ *Odys.* 22,481; vö.: Alex. Kel. *Stróm.* 7,4,26; Servius *In Aen.* 6,741. A kénnel történő füstöléshez ld. a *Kommentár*-ban olvasható kiegészítéseket 168 d - s.v. περιθειούμενος (...) περιματτόμενος.

⁵¹⁹ Vö.: Diggle 2004, 353. A δεισιδαιμονία fogalmának appianosi meghatározása is hasonló gondolatot tartalmaz: „ἄκαιρος εὐσέβεια” (*Samn.* 12,4) Azaz: nem helyénvaló, alkalmatlan időben történő istentisztelet, vallásos cselekmény.

akasztott ember közelségében szintén a rituális tisztátalanság állapotába kerül (170 b).⁵²⁰ Ez utóbbi gondolat szintén a görög vallás klasszikus időszakát és a társadalom körében elterjedt tradicionális istenelképzeléseket idézi meg. A gondolatra számos olyan szöveghelyet idézhetünk, amelyek szerint az istenek képesek beszennyeződni vagy a *miasmától* való félelmükben cselekszenek.⁵²¹ Plutarchos természetesen ezt is elveti, hiszen az általa vallott filozófiai istenkép nem egyeztethető össze ezzel a gondolkodásmóddal.

A mágikus praktikák között az éjszakai szertartásokon, titkos összejöveteleken való részvételt szintén a *δεισιδαιμονία* fogalmához kell kapcsolnunk. Amikor Démostenés ellenfelét, Aischinést azzal vádolja, hogy éjszakánként felbőrözte, korpával és agyaggal súrolva tisztogatta a beavatandókat, nappal pedig a beavatottak csoportjait vezette, kígyókat lóbált a feje fölött, és utcaszerte kiáltozott a vénasszonyok nagy meglepedésére, egy széles körben ismert és társadalmilag megtűrt beavatási szertartást mutat be.⁵²² A *De superstitione*-ban is valami hasonló leírást kapunk az istentagadásra vezető babonás lelkület kapcsán (171 a-b).

Plutarchos ezeket az extatikus kultuszokat is a *δεισιδαιμονία* fogalmával írja le. Szerinte a körtánc, a dobok ütlegelése, a varázslás, a templomok mellett végzett önsanyargatások, jajgatások, tisztítószertartások a babonaság körébe tartoznak, hiszen amikor az egyén megalázza magát, kivetkőzik önmagából, hibás istenelképzelésből vagy az isteni gonoszság, bosszúállás és szeszély tévedéséből indul ki, amelyeket ilyen módon igyekszik kiengesztelni. Holott elég, ha az istenekhez helyes és szabályos szájtartással fohászkodunk (166 b - „ὀρθῶ τῶ στόματι καὶ δικαίῳ προσεύχασθαι”).

A fenti részlet egy felfokozott érzelmeket kiváltó, extatikus kultusz leírásával állítható párhuzamba, egy olyan szertartásával, amelyet pl. Apuleius említ a szír istennő kultuszának bemutatásakor: a szenvedélyes tánc, az önsanyargatás, a dobok dübörgése, a cimbalmok csengése a plutarchosi leírás képét idézik föl bennünk.⁵²³ Ezek a kultuszok szintén a *δεισιδαιμονία* fogalma alá tartoznak, hiszen azok a *πάτριον ἀξίωμα τῆς εὐσεβείας* gondolatának mondanak ellent, újra hangsúlyozva azt a véleményt, amelyre már korábban is kitértünk: nem az a baj sok esetben, amit érez a *δεισιδαίμων*, hanem az, ahogyan azt megjeleníti.

⁵²⁰ Az istenek beszennyeződéséhez ld. Parker 1983, 145-190 *passim*; ill. Soph. *Antig.* 1044 - „θεοὺς μιαίνειν οὐτίς ἀνθρώπων σθένει”; Eur. *Hér.* 1232 - „οὐ μιαίνεις θνητὸς ὢν τὰ τῶν θεῶν”

⁵²¹ Aisch. *Ag.* 1645; Eur. *Hér.* 757; *Héraklidai* 264; *Íón* 1118 stb.; vö. Eur. *Hipp.* 1437; Platón *Törvények* 917 b.

⁵²² Dém. 18,259-260.

⁵²³ Apul. *Met.* 8,25-28.

Összefoglalás

A fenti, több szempontú elemzés, úgy vélem, megmutatta: Plutarchosnak az 1. századra minden filozófiai, irodalmi és epigráfiai keret adott volt, hogy a maga túlzottan vallásos emberét teljes fegyverzetében állítsa elének. Az alábbiakban pontokba szedve, röviden még egyszer utalok az elemzés során érintett kérdésekre, problematikákra.

1. A δεισιδαίμων ugyanazokat az isteneket tiszteli, ugyanazokban a kultuszokban vesz részt; alapjában véve nem rendelkezik más vallásossággal, mint a közösség többi tagja: utóbbiak ugyanúgy hisznek előjelekben, igyekeznek elkerülni a rituális tisztátalanságot, alkalmaznak bajelhárító eszközöket.⁵²⁴ 2. A δεισιδαίμων vallásossága fokozatilag más: ő mindenütt előjelet lát, mindenre úgy tekint, mint ami rituális tisztátalanság forrása, retteg az isteni szférától, amelyben nem segítséget, hanem veszélyt lát. Ahogy Strabón fogalmazott (7,3,4): δεισιδαιμονία az ἐπὶ πλέον θεραπείας τῶν θεῶν, azaz az istenek szolgálatának túlzó módja, vagy, ahogy Appianos vélte (*Samn.* 12,4), ἄκαιρος εὐσέβεια, a nem megfelelő időben történő istentisztelet. A δεισιδαίμων jelen van a Kr.e. 5-4. századi Athénban; a babonás, minden előjeltől, véletlentől rettegő ember alakja az ó- és az újkomédia egyes darabjaitól kezdve része az irodalmi hagyománynak. 3. A *superstitio*-/δεισιδαιμονία-megjelölések csupán fölháborodott kiáltások bizonyos vallásos mentalitásformák ellen, mégis hasznosak számunkra, hiszen egy sor deviáns vallási cselekvésmódot tesznek láthatóvá, és kijelölik a vallásilag eltérő és az elfogadott, normaszerinti, olykor a tradicionális határait. Teszik mindezt annak ellenére, hogy a két fogalom alapvetően nyitott és számos jelentéstartalmat sűrít magába.⁵²⁵ A δεισιδαίμων jelen van a közösségben: a közösségi vallásos normától ugyan bizonyos értelemben eltérő aktusokat folytat, de azok mégis a polis-vallás egy aspektusát képviselik. A δεισιδαίμων tagja lehet az elitnek (Rutillianus, Ailios Aristeidész): társadalmi státusz és vallásos mentalitás nem korrelál egymással. A δεισιδαίμων megtúrt kategóriát jelent, aki nem jelent veszélyt, a polis-közösség nem helyezi a társadalmon kívülre, mint adott esetben ἄθεος társát. 4. A vallás bár alapvetően társadalmi jelenség, az egyén választásait a korszak vallásos piacán a társadalmi elvárások és egyéni szándékai, igényei, emóciói egyaránt befolyásolhatják. Az, hogy mit jelent egy adott istenség, egy kultusz a közösség egyes tagjainak, nehezen nyomon követhető: ahány egyén, annyi vallásos mentalitás. A plutarchosi δεισιδαίμων egy, a korszak vallásos piacán szemlélődő, válogató vevők között,

⁵²⁴ Bolkenstein 1929, 72-78.

⁵²⁵ Rüpke 2011, 75-76.

aki elvárásokkal és igényekkel lép föl. 5. A δεισιδαίμων vallásos mentalitása, rituális performanszai, emocionális gesztusai a korszak epigráfiai forrásain keresztül megfoghatók, hiszen a vallásfilozófus - esetükben Plutarchos - a saját környezetében látott vallásos viselkedésmódokra és ilyen módon a felírt anyagra is reflektálhat: amit kritizál, az bizonyos területeken élő, epigráfiai szövegeinken keresztül megfogható vallásos mentalitásként jelenik meg. 6. Plutarchos kritikája a δεισιδαίμων vallásos mentalitását elsősorban filozófiai-teológiai oldalról támadja. Ez a perspektíva a korszakban nem egyedülálló, vannak párhuzamai Seneca, Lukianos stb. munkáiban egyaránt. 7. A filozófus perspektívája mindig egyedi, sosem általánosítható a társadalom egészére, az embereket mindig felülről szemléli (vö. Seneca *Ep.* 41). Plutarchos véleménye egy lehetséges álláspont, kritikája egy lehetséges kritika a korszak számos egymással rivalizáló vallásos/filozófiai véleménye között. 8. A régi, atyai vallásosság fönntartására irányuló igény - bármennyire jól hangzik - nehezen megfogható: hogy mit ért rajta Plutarchos, azt pusztán a *De superstitione* alapján aligha tudjuk megfogalmazni. 9. A filozófus igénye sok esetben nem esik egybe a többségi társadalom igényével: az hogy Plutarchos olvasott, művelt, széles látókörű gondolkodója az 1-2. századi görög világnak, ne tévesszen meg bennünket. A görög társadalom nem minden tagja volt az, de nem minden tagja volt a Plutarchos által oly negatívan bemutatott δεισιδαίμων sem. A vallás terén átmenetekről, keverék mentalitásokról beszélünk. 10. A vallásfilozófia a δεισιδαίμων/δεισιδαίμων kritikájával egy olyan értelmezési keretet hozott létre, amely az ókeresztény írók számára, ugyan más előjellel, de szintén hasznosítható volt.

Ebben a tíz pontban a fenti fejezetek témája röviden összefoglalható, azonban forrásaink csoportosítása, valamiféle általánosabb, rendszerező módszer kialakítása és a kutatás további lehetséges irányainak a kijelölése még hátra van. Az általunk vizsgált irodalmi és epigráfiai anyagban olyan véleményeket olvastunk, amelyek a rituális aktusokat kritizálják. Ezek a kritikák számos célt szolgálhatnak, és így, ezekből kiindulva számos diszkurzív stratégiára utalhatunk, akár a δεισιδαίμων kritikájának összefüggésében is, amelyek segítségével a szerzők ezeket a célokat elérik. Egyrészt lehet szó szatirikus célzatról, amely alapvetően a közönség szórakoztatását szolgálja. Ezzel találkozunk Lukianosnál, de pl. Theophrastosnál is hasonló módszert fedezhetünk föl, jóllehet a társadalmi etikett kérdése nála fontosabbnak tűnik.

A kritika szolgálhatja az elhatárolást, mind etnikai, mind társadalmi, mind intellektuális értelemben (azaz: amit mi, művelt és jómódú görögök, csinálunk, az a helyes szemben azzal, amit idegen népek, vagy a társadalom alsóbb szegmenséhez tartozó egyének visznek

véghez); pl. az etnikai elhatárolás a Római Birodalom multikulturális és multietnikus keretében kézenfekvő stratégiának tűnik. A kritika lehet továbbá harci eszköz is, amely pl. a különféle filozófiai-teológiai diskurzusok között kerülhet alkalmazásra. Gondoljunk az abónuteichosi Alexandros és híveinek az akklamációjára, amely a keresztyéneket és az epikureusokat istentelen tanításaik miatt kizárják az Alexandros által megszervezett misztériumokban való részvételből (Lukianos *Alexandros* 38).

Lényeges továbbá az a forrásainkon keresztül megfogható kettősség, amely elemzésünk egészén végigvonul, és amely az egyes, a társadalom egészében kimutatható vallásos jelenségek, mentalitásjegyek (*Gegenstandsebene*) és az ezekről alkotott, irodalmi-filozófiai szövegeinkben olvasható vélemények (*Diskursebene*) különböző szinteken történő elhelyezése révén megvalósul. Ez a különbségtétel ugyanis egyértelműen kimondja, hogy a vallási rituálék és az erről alkotott filozófiai vélemény két egészen eltérő diskurzusmezőben értelmezhető. Míg a filozófiailag művelt szerzők bizonyos vallásos jelenségeket negatívan írnak le és kritikával illetnek (*Diskursebene*), addig azok a társadalom különböző szintjein igenis létező és elterjedt jelenségek lehetnek (*Gegenstandsebene*; vö. 3.4).⁵²⁶

Előbbi szinten olvastunk számos olyan véleményt, amelyek bizonyos vallásos jelenségeket és véleményeket - pl. a δεισιδαιμονία-t, az áldozatokat, az emocionalitást, a szenvedélyes rituális aktusokat, az istenekről alkotott elképzeléseket - elítélték. Kritikájukban - az imént említett különféle célok (szatirikus, elhatároló, exkluzív) elérése érdekében - különböző diszkurzív stratégiákat alkalmaznak, amelyek némelyike Plutarchosnál is megtalálható (vö. 1.2). 1. filozófiai-teológiai diskurzus: a δεισιδαιμωνιαν a vallásossága rossz, mert az isteneknek negatív tulajdonságokat ró föl és tévesen értelmezi az εὐσεβειαν-t (Plutarchos). A filozófiai-teológiai diskurzus nem a rítusok hatékonyságával foglalkozik, hanem azzal, hogy a negatívként megítélt rítusok hibás istenelképzelésből

⁵²⁶ Vö. Bendlin vonatkozó megállapításaival a 19/20. századi római vallástörténetírás téves módszertanáról (2006, 232-233) - „Die hierbei verwendeten Kategorien - hier: Emotion und Religiosität - mögen zwar ursprünglich in einem speziellen kulturgeschichtlichen und diskursiven Kontext (im europäischen protestantischen Bürgertum des 18. und 19. Jahrhunderts sowie im Wissenschaftsdiskurs um 1900) geprägt worden sein. Nichts desto trotz handelt es sich bei jenen Begriffen aber um veritable *heuristische* Kategorien der (sozial-)historischen Analyse. Es ist eines der Missverständnisse Wissowas und seiner Nachfolger, nicht zwischen der Diskursebene und der Gegenstandsebene zu unterscheiden: 'Religiosität', 'Glaubensvorstellung', 'Spiritualität' oder ‚religiöses Gefühl‘ mögen zwar keine prominenten Elemente der (für uns nur noch in fragmentarischer Form fassbaren) antiken Diskurse sein; wo sie im literarischen (die Interessen von philosophisch gebildete Oberschichten repräsentierenden) Diskurs thematisiert werden, geschieht dies häufig in negativer Brechung. Dies schließt aber nicht aus, dass diese Dimension religiösen Lebens in Rom auf der Gegenstandsebene präsent war; unabdingbar wird damit aber, diese Begriffe zumindest als heuristische Kategorien der historischen Analyse zuzulassen.“ Valamint Bendlin 2006b, 298 - „Religiöse Handlung und philosophische Reflexion mögen zwar zwei unterschiedlichen Diskursräumen angehören, sie sind nach der Logik des Polytheismus dennoch nicht inkompatibel.“

indulnak ki; ilyen pl. a δεισιδαίμων rituális performansa, amely Plutarchos szerint minden ízében alantas és méltatlan az istenséghez.

2. *gender*-diskurzus: a δεισιδαιμονία női sajátosság, a női nem ugyanis megvezethető, babonára hajlamos és inkább vonzódik a mágiához (Seneca, Cicero). 3. szociális diskurzus: a δεισιδαιμονία a társadalom alsóbb rétegeinek a sajátja, akiket a mágusok, varázslók, szemfényvesztők vezetnek meg a vallás terén (Polybios, Lukianos; vö. 0.2). 4. professzionális-pragmatikus diskurzus: a δεισιδαιμονία gátolja az egyént, hogy foglalkozását megfelelően űzze, pl. a dajkát (Sóranos), vagy a mindenkori hadvezért (Plutarchos). 5. esztétikai diskurzus: amit a δεισιδαίμων tesz, az nem szép: koszos ruhában, sárban fetreng, csúszik-mászik a földön, helytelen módon tiszteli az isteneket, alantas rituális aktusokat folytat (Plutarchos, Iuvenalis, Apuleius) 6. a régiség-diskurzusa: a δεισιδαιμονία káros, mert új és gyökértelen rituális aktusokat terjeszt el, szemben a régivel, ami helyes és méltóságteljes Ez a diszkurzív stratégia jelenik meg pl. a *De superstitione* érvelésében, vagy azokon a szöveghelyeken, ahol Plutarchos az ünnepek kiüresedése miatt bánkódik. 7. etnikai diskurzus: δεισιδαιμονία-nak minősül az, amit más népek űznek vallási aktus címén (Plutarchos, Lukianos, Strabón stb). 8. racionális diskurzus: δεισιδαιμονία ok és okozat közötti téves kapcsolat fölismerése, hiszen mindenre található racionális és tudományosan kielégítő magyarázat; bizonyos természeti jelenségektől való félelem tehát δεισιδαιμονία (Plutarchos). 9. emocionális diskurzus: a δεισιδαιμονία megfosztja az egyént attól az örömtől, amelyet a vallás nyújthat az egyén számára (Plutarchos, Lukianos). Hiszen - ahogy a filozófiai-teológiai diskurzus állítja - az istenek jók, bölcsék és minden negatív tulajdonságtól mentesek. Ünnepeik is vidám, fölemelő és magasztos összefüggések, ahol félelemnek, szorongásnak helye nincsen.

Ezek a diszkurzív stratégiák a helyes vallás, az egyéni vallásosság és a rituálék kérdését érintik, azonban tárgyukhoz negatívan viszonyulnak; azaz azt mondják el, ami helytelen, a helyes formát azonban - kevés kivételtől eltekintve - nem tárgyalják. A diszkurzív stratégiák természetesen keveredhetnek az egyes szerzők műveiben. Plutarchos életművében a fentiek szinte kivétel nélkül megtalálhatók, de már a *De superstitione* érvelésében is találkozunk némelyikkel. A filozófiai-teológiai, a *gender*-, vagy az etnikai diskurzus más, korábbi szerzők műveiben került kidolgozásra, azokat Plutarchos készen kapja. Az emocionális és a régiséget előtérbe helyező diskurzust viszont részben már ő alakítja ki és alkalmazza a δεισιδαιμονία jelenségére. A *De superstitione* δεισιδαιμονία-kritikája is ezeknek a diszkurzív stratégiáknak az egyidejű fölhasználását mutatja be, és a

császárkori vallásosság egy nem elhanyagolható aspektusát kritizálja hol csupán lesújtó, hol vérezen komoly hangvételben.

Függelék

A δεισιδαιμονία fogalma a feliratos anyagban

Peter John Koets 1929-ben jelentette meg alapvető fontosságú, a δεισιδαιμονία fogalmának jelentésváltozásáról írt munkáját (vö. 0.1.). Bár Koets írása máig ható érvénnyel határozza meg a kutatást, azonban számos feliratot nem vett, nem vehetett figyelembe könyve megírása során (kivételt képez az alább tárgyalt Aphrodisiasból előkerült senatusi határozat, ill. a fejezet végén említett Karakuttis-felirat). A δεισιδαιμονία fogalmával mindössze hat alkalommal találkozunk a görög feliratos anyagban belül. Két esetben egy adott - kis-ázsiai - szentély asylum-jogával kapcsolatban jelenik meg. Az Aphrodisias városában található Aphrodité-szentély Kr.e. 39-ben egy *senatus consultum* keretében - Octavianus és Antonius javaslatára - kap mentességet, amelyben a még Caesar által korábban adományozott privilégiumok megerősítésére kerül sor.⁵²⁷ A felirat vonatkozó része a következőképpen hangzik: „ἐκεῖνο τὸ ἱερόν, ἐκεῖνο τὸ τέμενος ἄσυλον [ἔ]στω τούτῳ τῷ δικαίῳ, ταύτη τε δ<ε>ισιδαιμονία ἢ δικαίῳ καὶ ἡ δεισιδαιμονία τὸ ἱερόν εἶτε καὶ τέμενος Ἀρτέμιδος Ἐ[φε]σίας ἐστὶν ἐν Ἐφέσῳ.”, azaz „a szentély és a szentélykörzet ugyanazon jog és vallásos tisztelet szerint élvezzen mentességet, mint amely jog és vallásos tisztelet az Ephesosban található ephesosi Artemis szentélyét és szentélykörzetét is megilleti.”

Az Aphrodité-szentély asylum-joga Tacitus idején is érvényben volt, hiszen az *Annales* harmadik könyvében (60-62) olvasunk arról a Tiberius által Kr. u. 23-ban előírt, és a senatus előtt lefolytatott bizonyítási eljárásról, amelynek keretében a kis-ázsiai városoknak korábbi privilégiumaikat, jogaikat hivatalos keretek között kellett bizonyítaniuk. Az ügymenet oka az asylum-joggal állt összefüggésben: a rablók, bűnözők és egyéb gonosztevők ugyanis a mentességet élvező városokban találtak menedéket aláásva ezzel a

⁵²⁷ CIG 2737 b = SEG 32,1097 = Reynolds 1982, 57-60, no. 8 = Rigsby 1996, 428-430, no. 211. A senatus consultumot és latin fordítását ld. Viereck 1888, 5-7. no. 5; Bruns 1893, 180. no. 41. A caesari rendelet nem maradt fenn; Antoniusnak az Aphrodisias-beliékhöz írt levele azonban tartalmazza az ún. γράμματα Καίσαρος-ot, amely a szentélynek nyújtott privilégiumokat említi.

városok közbiztonságát.⁵²⁸ Tacitus szerint ekkor a Stratonikeia-beliek és a magnésiaiak mellett az Aphrodisias-belieknek is a senatus elé kellett járulniuk.

Ebben az esetben tehát egy adott szentély jogait egy másik szentély hasonló privilégiumaival magyarázzák. A módszer nem áll példa nélkül. Az ephesosi Artemision ugyanis más polisok, ill. a senatusi joggyakorlat számára egyaránt hivatkozási alap lehetett: néhány évvel korábban, Kr.e. 44-ben Sardeis is hasonló jogokat nyer a senatustól, mégpedig a következőképpen: „ἄσυλον εἶναι τ[αὐτῶ]ι δικαίωι ὧι κα[ὶ] τὸ τῆς Ἐφεσσίας Ἀρτέμι[δος] ἐστ[ίν];” azaz „élvezzen mentességet a szentély ugyanazzal a joggal, amellyel az ephesosi Artemis szentélye rendelkezik.”⁵²⁹

Ugyanez az összetétel köszön vissza egy Samosról előkerült töredékes senatusi határozaton, amely a fent említett tiberiusi bizonyítási eljárás alapvető dokumentuma lehetett: a „δαμονία” hiányos alakot Peter Hermann az aphrodisiasi analógia alapján vélte föloldani.⁵³⁰ Ekkor tehát az [δεισι]δαμονίας formában a samosi Héraion asylum-jogát írja körül a korábbi példa mintájára. A kifejezés pozitív vagy legalábbis semleges jelentését a korábbi sorokban olvasható, a szentélyben lefolytatott áldozati szertartásokra vonatkozó εὐσεβής alak is valószínűsíti.⁵³¹ Látszik tehát, hogy a „τοῦτω τῷ δικαίω, ταύτη τε δε<ε>ισιδαμονία”- kitétel a római jogi nyelvben visszatérő formula lehetett, amennyire az a feliratos anyag alapján megállapítható.

Az észak-lykiai Oinoanda városában 124/125-ben egy pap, bizonyos G. Iulius Démostenés Hadrianus-császár tiszteletére készült ünnepi játékokat alapítani. Démostenés saját vagyonát sem kíméli az alapítás során, a fennmaradt dokumentumban pedig pontosan leírja az ünnepi ceremónia menetét, többek között az ún. ἀγωνοθέτης választását, akit a tanács tagjai közül választott ki egy másik testület, a huszonegyek, és akinek Apollón Patróos szentélyében ezen grémium előtt kellett számadást adnia az ünnepet követő évben a vonatkozó bevételekről és kiadásokról. Azért ezen a kultikus

⁵²⁸ Az első századi neo-pythagoreus filozófus, tyanaei Apollónios szerint is (*Epistulae* 65) az asylum-jog igen veszélyes lehet egy város közbiztonsága szempontjából. Ehhez ld. még Strabón 14,1,23; ill. Chaniotis 1996, 68-69. Vö. *Kommentár* 166 e - s.v. ἔστι δούλω φεύξιμος βωμός (...) καὶ λησταίς ἀβέβηλα.

⁵²⁹ SEG 39,1290 = Rigsby 1996, 433-436, no. 214.

⁵³⁰ IG XII, 6,1,163 = Hermann 1960, 90-93. no. 5 = Rigsby 1996, 394-396, no. 184 - „[—] τῷ ἱερῶι τῆς Ἦρας τ[—] - [—]υτοὶ δικαιοτέραν [—] - [—] ο]υ ἐπιτυχεῖν π[—] - [—] δεισι]δαμονίας Δ[—] - [—] τῆς] πόλεως κ[—] - 15 - [—]ησαν . [—] - [—]πιτ[—].”

⁵³¹ Rigby (1996, 396) a „sanctissimis religionibus consecrata” (Cic. *Verr.* 1,14) alapján pótolja a hiányzó szöveget.

helyen, ἴν[α] τῷ φύσει δικαίῳ προσγένηται καὶ τὰ τῆς δεισιδαιμονίας τοῦ θεοῦ - azaz, hogy a természetes igazságossággal az istent megillető vallásos tisztelet is párosuljon.⁵³²

A δεισιδαιμονία fogalma ebben az esetben az istenséget megillető kultikus tiszteletet fejezi, ráadásul ismét a joggal kerül kapcsolatba, a rendelkezés ugyanis egy adott ceremóniális-hivatalos aktus lebonyolítását, a számadás kötelezettségét nemcsak a jog, hanem a vallás oldaláról is meghatározza. A fogalom semleges jelentésmezeje érdekes lehet annak tükrében, hogy az oinoandai epikureus filozófusnak, Diogenésnek a feliratán - amely a leghosszabb ma ismert görög nyelvű felirat - is szerepel a kifejezés a zsidók és az egyiptomiak babonás hitének leírásakor.⁵³³ E két példa - amely időben igen közel esik egymáshoz, hiszen Diogenés felirata is Hadrianus uralkodási idejére keltezhető, ráadásul ugyanabból a városból kerülnek elő - szépen mutatja a δεισιδαιμονία fogalmának a jog és a filozófia szempontjából meglévő eltérő értelmezési mezejét.

Az oinoandai Démosthenés kultikus rendelkezésein olvasható formula „τὰ τῆς δεισιδαιμονίας τοῦ θεοῦ” egy, a kariai Hyllarimából előkerült kitüntető határozaton olvasható τὰ τε [πρὸς] [τοὺς] θεοὺς εὐσεβῶς szerkezettel mutat hasonlóságot.⁵³⁴ Utóbbi felirat egy másik szempontból is idevonható: azon ugyanis a δεισιδαιμονία itacizált formában - δισιδαιμονία alakban - a kitüntetett személy, Dionysosnak a mély vallásos érzületét és az ünneprendezés gyakorlati részével összefüggő kötelezettségekben mutatott előzékenységét, szorgalmát jelöli. Dionysos, akárcsak az oinoandai Démosthenés, saját vagyonát sem kímélve (οὐδεμιᾶς φισάμενος δαπάνης) rendez ünnepséget, lakomát az istenségek tiszteletére, ez a velük szemben mutatott kegyes, megfelelő hozzáállás (τὰ τε [πρὸς] [τοὺς] θεοὺς εὐσεβῶς ἔχων) érdemesíti őt és családját a démos általi

⁵³² SEG 38,1462 - „Δεήσει δὲ ἐν τοῖς ἀρχαιρεσίοις τοῖς πρὸ τοῦ τῆς πανηγύρεως ἔτους αἰρεῖσθαι ἀγωνοθέτη[ν] ἐκ τῶν βουλευτῶν μηδὲν ἐκ τοῦ ἰδίου ἀναλίσ[κο]ντα ἀλλὰ λογοθετήσοντα τὴν πρόσοδον καὶ τὴν ἔξοδον καὶ ἀποδώσοντα τὸν λόγον ἐπὶ γ’ εἰκοσαπρώτων, οὓς ἂν ἡ πόλις ἀποδείξῃ, ἐν τῷ Ἀϋδναίῳ μηνὶ τοῦ μετὰ τὴν πανηγυριν ἔτους, οἵτινες κρινούσιν ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ πατρῶου θεοῦ Ἀπόλλωνος, ἴν[α] τῷ φύσει δικαίῳ προσγένηται καὶ τὰ τῆς δεισιδαιμονίας τοῦ θεοῦ.” Vö.: Wörtle 1988, 7; Mitchell 1990, 183-193. (Wörtle írásának recenziója)

⁵³³ „ἐναργῆς δὲ σημεῖον τοῦ μηδὲν δύνασθαι τοὺς θεοὺς πρὸς -10 - τὸ ἀπερύκειν τὰ δικήματα τὰ Ἰουδαίων καὶ - Αἰγυπτίων ἔθνη. Πάντων γὰρ ὄντες ἐκεῖνοι - δεισιδαιμονέστατοι - 4,2 - πάντων εἰσι μιαρῶτατοι” Vö. Smith 1998, 132; 140-141.

⁵³⁴ Wilhelm 1913, no. 22 - „[—]ΜΑΛ[—] οὐδε[-]μιᾶς φισάμενος δαπ[άν]ης τὰ τε [πρὸς] - [τοὺς] θεοὺς εὐσεβῶς <ἔχων?> μετὰ πάσης [ἐκ]-[τεν]ε[ί]ας? διετέλεσεν <ἐν?> τε τα<ίς> θυσ[ίαι]ς κα[ὶ] — [π]αννυχίσιν καὶ πανηγύρεσιν ἱεροπρεπῶς - [π]άντα ποιήσας τὰ τε μυστήρια καὶ τῶν - συννάων θεῶν μετὰ πάσης δισιδαιμ[ο]-νίας καὶ εὐωχίας ἐπιτελέσας.” A τὰ τῆς δεισιδαιμονίας τοῦ θεοῦ formula egy Kr.e. 230 körüli időszakra datálható attikai felirattal (IG II² 1078) is párhuzamba állítható, ahol a következőt olvassuk „μέλειν δὲ τούτου τῶι κατ’ ἐν[αυτὸν] κοσμητῆι, ὅπως μηδέποτε τοῦτο ἐκλε[ι]φθεῖη μηδὲ ὀλιγορηθεῖη ποτὲ τὰ τῆς εὐσεβείας [τῆς] πρὸς τὸ θε[ῶ].” Az ephébosok egy évre választott vezetőjének tehát ügyelnie kell az eleusisi istenségeket megillető kultikus tiszteletre, hogy az a legkisebb sérelmet se szenvedje el.

kitüntetésre.⁵³⁵ A δεισιδαιμονία gyakorlatias, kultikus aktusokkal összefüggő jelentését az is megerősíteni látszik, hogy a feliraton a kifejezés az εὐωχία (lakoma, megvendéglés) mellett áll; pozitív jelentéstartalmát pedig a vele egy feliraton szereplő εὐσέβεια és ιεροπρεπής szavak mutatják.

Utolsó példánk talán a legszemléletesebb. 1711-ben, a római *San Lorenzo fuori le mura* székesegyházból került elő az a G. Iulius Karakuttisnak címzett, a Kr.u. 2/3. század fordulójára datálható görög nyelvű felirat, amely a δεισιδαιμονία legkésőbbi előfordulása a feliratos anyagban.⁵³⁶ A sztélét egy bizonyos Kasia állította, föltehetőleg az elhunyt felesége; a felirat Karakuttis érdemeit sorolja föl, istenfélő magatartása, a halandók körében kivívott népszerűsége (πᾶσι φίλος θνητοῖς εἰς τ' ἀθανάτους δεισιδαίμων) érdemesítették arra, hogy elhunytát követően ilyen szép epigrammával állítsanak neki emléket. A senatus, a királyok és a római matrónák kedvence (τέρψας σύνκλητον, ματρῶνας καὶ βασιλῆας) akinek emlékét mindenki meg fogja őrizni (ἔχων μνήμην διὰ παντός) Welcker szerint színész lehetett: a római asszonyok és a senatus kegyének elnyerése, ill. a Karakuttis/Karakuttios név ibér vagy gall gyökerei egyaránt utalhatnak a rómaiak körében kevésbé megbecsült és ezért idegenek által üzött foglalkozásra.⁵³⁷ A δεισιδαίμων ebben az esetben kifejezetten pozitív, a hagyományos εὐσεβής fogalmával rokonítható.

Ezzel feliratos példánk végére értük. Az eddigiek alapján a δεισιδαιμονία-val kapcsolatban négyféle jelentésmezőt tudunk megkülönböztetni. A fogalom negatív

⁵³⁵ Az εὐσέβεια általam követett értelmezése (az isteni szférával szemben mutatott megfelelő, helyes magatartásmód) nagyban támaszkodik Jon D. Mikalson legutóbbi művében kifejtett koncepciójára: ld. Mikalson 2010, 152-186.

⁵³⁶ A feliratot elsőként Francesco Scipione antikvárius, régész írja le a veronai régiségek gyűjteményét bemutató 1729-ben megjelent gyűjteményes kötetében (*Museum Veronense. Hoc est Antiquarum Inscriptionum atque Anaglyphorum Collectio*. Verona, 1729. 316). Későbbi kiadásaihoz ld. CIG IV, 6243 = IG XIV, 1683. = Kaibel EG 246, no. 607 = IGUR III, 1237 = Peek 1955, no. 673.: „δαίμοσιν εὐσεβέσιν Γαῖου Ἰουλίου Καρακουττίου - ποιήσεν Κασία τῶι ταμίῳ καὶ ἀξίῳ - πᾶσι φίλος θνητοῖς εἰς τ' ἀθανάτους δεισιδαίμων - κοιμᾶται Καρακουττίς ἔχων μνήμην διὰ παντός - τέρψας σύνκλητον, ματρῶνας καὶ βασιλῆας - εὐφρανθεὶς ἐφ' ὅσον Μοῖραι χρόνον ὥρισαν αὐτῶι - εὐσεβίης ἔνεκεν δοξασθεὶς καὶ μετὰ λήθην.”

⁵³⁷ Welcker 1828, 113-114. no. 83. Welcker Ovidius egy hasonló sorát veszi alapul: *Trist.* 2,501 - „nubilis hos virgo matronaque virque puerque spectat et ex magna parte senatus adest.” A felirat megfogalmazásához ld. még Tiberius Claudius Esquilina Augusti sírfeliratát, amelyet anyja, Tampia Hygia állított: CIL 6,10097 - „gratus eram populo quondam notusque favore nunc sum defleti parva - favilla rogi quis bona non hilari vidit convivia voltu” A Karakuttis/Karakuttios névhez ld. Weber 2002, 257-261. A Kasia név előfordulásaihoz ld.: IG II² 8222; IG IV, 821; IG XII,1,1064; SEG 15,370; 17,56; 44, 389; 58,866; IvO 233. A színészek társadalmi állásához ld. Livius 7,2; Ovidius *Ars amatoria* 3,351 sk.; vö. *Der Kleine Pauly* III, 1194. A római jog szerint az *infames* kategóriába tartoztak (*Digesta* 3,2,1). A császárok előrehaladtával egyre megbecsültebb mesterséggé vált a színészlét, ahogy azt ez a felirat is mutathatja. Ehhez ld. Tacitus *Annales* 1,77; a színészek kitüntetett pozíciójához ld. a *Historia Augusta* példáját: *Hadr.* 16; vö. 19; a komédiások feslett erkölcséhez ld. a szintén a *Historia Augusta*-ban olvasható ellenpéldákat, ahol a gladiátorokkal, matrónákkal, örömlányokkal, kerítőkkel kerülnek egy szintre: *Marc. Aur.* 13, *Ingenius* 9. Severus Alexander színészekkel szembeni fukarságához ld.: *Sev. Al.* 33.

használata a legjellemzőbb, ezzel találkozunk Theophrastostól elkezdve számos szerző művében, és ez a jelentésmező köszön vissza a filozófiai valláskritikában Plutarchos, Lukianos vagy Philón műveiben is. Az epikureus Diogenés idézett feliratán szintén ez a jelentéstartalom jelenik meg, ott ugyanis a δεισδαμονία-kritika szokásos toposzával, a zsidók és az egyiptomiak babonás hitének említésével találkozunk.

Másrészt létezik egyfajta jogi megközelítés, amely egy adott, asylum-joggal fölruházott szentély sérthetlenségét, vallásos tiszteletét hangsúlyozza: ebben az esetben nyoma sincs a negatív jelentéstartalomnak, ahogy ezt két kis-ázsiai felirat esetében láttuk. Ekkor a szövegek római kontextusát és a hivatalos megfogalmazás módját érdemes kiemelni, a feliratokon szereplő „τοῦτω τῷ δικαίῳ, ταύτη τε δ<ε>ισδαμονία ᾧ δικαίῳ καὶ ἧ δεισδαμονία” ugyanis nagy valószínűséggel a római jogi nyelvben elterjedt *eodem iure, eadem religione* formulával feleltethető meg.⁵³⁸

A harmadik eset az oinoandai és hyllarimai feliratokon megjelenő jelentésmező, amely az istennek kijáró tisztelet és a kultikus kötelezettségek kifejezésére szolgált, a negyedik pedig az időben legkésőbbi, Karakkuttis-feliraton megjelenő kontextus, ahol az egyén helyes vallásos érzületét, istenekkel szemben tanúsított megfelelő magatartását érthetjük alatta, tehát a fogalom valójában az εὐσέβεια szinonimájaként szerepel.

Utóbbi fogalmat - ahogy láttuk - kiterjedt jelentésmezeje a vallási élet különféle aspektusainak - az istenséget vagy a szentélyt megillető kultikus tiszteletnek, az isten-ember között fennálló helyes viszonyoknak - a leírására teszi alkalmassá. A feliratos példákban a szövegek írói föltehetőleg egy más, az εὐσέβεια-tól különböző fogalmat kerestek, hogy a szentély méltóságát, sérthetlenségét, valamint az ünnep rendezőjének kultikus kötelezettségeit hangsúlyozzák. A jól megszokott, más hasonló feliratokon számtalan alkalommal megjelenő fogalommal szemben (εὐσέβεια) egy kevésbé elterjedt, de mégis határozottabb kifejezés, a δεισδαμονία kínálkozott erre a szerepre; annak használata azonban a filozófiai valláskritikában és egyéb prózai szövegekben megjelenő negatív jelentésmező miatt nem terjedt el.

Mégis adódik a kérdés, hogy a feliratok megszövegezői miért alkalmazzák ebben a jogi-vallásos kontextusban a sokkal kevésbé elterjedt, ugyanakkor sok évszázad történetírói, filozófusai, komédiaírói által jócskán megterhelt fogalmat. Az ok talán arra vezethető vissza, hogy a δεισδαμονία fogalmának negatív vagy legalábbis semleges értelmű használata a nép körében elterjedt volt, jóllehet arról az általunk olvasott auktorok csak

⁵³⁸ Ehhez ld. Mommsen fordítását - Bruns 1893, 180.

részben, vagy egyáltalán nem vettek tudomást. A római jogi nyelvben ráadásul a *religio* szinonimájaként találkozunk vele.⁵³⁹

A *δεισιδαιμονία* az *εὐσέβεια*-hoz hasonlóan kiterjedt jelentésmezővel bír, a feliratos példák figyelembevételével azt lehet mondani, hogy mindkettő a vallási élet és az isteni-emberi szféra közötti viszony helyes mivoltát érinti, még ha utóbbi fogalomra lényegesen több példa is áll rendelkezésünkre, amely példák kifejezetten pozitív kontextust közvetítenek; ugyanez a *δεισιδαιμονία* kapcsán már nem mondható el, ha a fogalomnak a theophrastosi időkben meginduló negatív előjelű jelentésváltozására gondolunk. Mégis, talán a szóban megbúvó alapjelentés (*δειδω* - félek) jobban kifejezésre tudja juttatni egy szentély sérthetlenségét, az asylum-jog érvényét, mint egy, a *σέβεσθαι* (tisztelni) alakkal összefüggő és sokkal elterjedtebb, hagyományosabb *εὐσέβεια* alak.⁵⁴⁰

Utóbbi ugyanis az idők folyamán olyan vezérfogalommá válik, amely meghatározza az emberek mindennapi életét ember-ember, ember-isten viszonylatban. A *δεισιδαιμονία* mint vallásos mentalitás azonban az isteni szférától való félelem, rettegés gondolatát juttatja kifejezésre, lényegét tehát a fensőbb hatalom iránt érzett tisztelet és a körültekintő óvatosság, figyelem adja. Egy ilyen szemantikai mező egy asylum-joggal felruházott szentély számára igencsak kedvező lehetett.

Ugyanakkor figyelemreméltó, hogy a *δεισιδαιμονία* fogalmához egy időben ennyire szerteágazó jelentéstartalmak kapcsolódhattak, a vallási élet ennyire eltérő aspektusait tudta kifejezésre juttatni: amikor Plutarchos vagy Lukianos a mágikus praktikákhoz, a javasasszonyok által végzett tisztítószertartásokhoz forduló emberek viselkedését a *δεισιδαιμονία* fogalmával írta le, az oinoandai kultuszalapításról szóló dokumentum szerzője a kifejezést negatív felhang nélkül, semleges kontextusban alkalmazza.

Mégis, mai gondolkodásunk szerint a theophrastosi-plutarchosi *δεισιδαιμονία* olyan vallásos mentalitást takar, amely az egyént megvakítja (169 b), megalázza (166 a) és a polis vallásos közösségén kívülre helyezi (169 d-e). A fogalomnak tehát nincs jó sajtója, gondolkodásmódunkat vele kapcsolatban a theophrastosi és plutarchosi írások túlzott módon határozzák meg, nem csoda, hogy az ókeresztyén apologézis is ezt az értelmezési keretet veszi át.

Összefoglalásképpen annyi megállapítható, hogy a feliratos anyag egy egészen más jelentéstartalmat (semleges, jogi-kultikus kontextus) kapcsol a fogalomhoz, mint amelyet

⁵³⁹ Koets 1929, 20.

⁵⁴⁰ A *δεισιδαιμονία* alapjelentéséhez ld. Martin 2004, 18; Guttenberg 2009, 192-193. Az *εὐσέβεια*-hoz ld. Foerster 1964, 175-184; Burkert 2011, 408-411.

irodalmi forrásaink közvetítenek. Sőt, a Karakuttis-felirat azt is mutatja, hogy a fogalom még egy ennyire késői időpontban, a Kr. u. 2-3. század fordulóján sem rendelkezett egyértelmű negatív jelentéstartalommal. Ennek alapján talán érdemes azon elgondolkodni, hogy az a fogalom, amely a görög műveltség magaslatán álló szerzők számára olyan elítélendő magatartásmódnak számított (*Diskursebene*), a jogi nyelvben, vagy éppen a nép körében korántsem számított egyértelműen rossznak (*Gegenstandsebene*).

Kommentár

ΠΕΡΙ ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΑΣ: Plutarchos műve mind a kétes hitelességű *Lamprias-katalógus*ban szerepel (vö. Suda s.v. Λαμπρίας Λ 96), ahol a nr. 155 alatt találjuk, mind pedig Maximos Planudés korpuszának részét képezi (nr. 21). A Lamprias-katalógusban szereplő πρὸς Ἐπίκουρον kitétel azt mutatja, hogy annak összeállítója a mű elején olvasható epikureus tanok elleni állásfoglalást vette alapul, abban a hiszemben, hogy a *Non posse suaviter* és a *De latenter vivendo* c. anti-epikureus művek mellett ez is Epikuros, ill. követői ellen íródott. Wyttenbach (1810, 993) úgy véli, hogy e kitétel nem erre a műre vonatkozik, a *Lamprias-katalógus* tehát egy másik babona témakörében írott művet jelöl. A mű az egyik legkorábbi írás, amely a még a rétorikai stúdiumok hatása alatt álló ifjú Plutarchos írásművészetét tárja elénk (Erbse 1953, 298). A földolgozott témakör és gondolati tartalom alapján inkább illene rá a Περὶ δεισιδαιμονίας καὶ ἀθεότητος cím, hiszen a babonaság és az istentagadás összehasonlítását kapjuk a plutarchosi σύγκρισις-ek legjobb hagyományaihoz híven.

Az értekezés műfaját tekintve a διατριβή kategóriájába sorolható. E műfaj alapjait az a borysthenési Bión vetette meg, akit Plut. maga is idéz a *De sup.*-ban (168 d). A hellénisztikus διατριβή csípős tréfákkal, színpadias leírásokkal, hangzatos szófordulatokkal teletűzdelt fiktív párbeszédre épülő vitairat, amelyet a cinikus filozófia is nagymértékben kedvelt. A császárkorban Musonius Rufus, Epiktétos, ill. Dión Chrysostomos fejlesztik tökélyre a műfajt, Plut. tehát egy nagyon is élő műfaji hagyomány kontextusában írja meg művét. Plut. nemcsak mondanivalójában, de stílusában is erősen támaszkodik a cinikus διατριβή-kre. Ehhez ld. Moellering 1963, 16-23, a διατριβή-hez ld. még Norden 1898, 129-130, Seidel 1906; Bultmann 1910, 6-10; Görgemanns 2003, 305-307. Ehhez ld. még alább, a lehetséges eszmei forrásról mondottakat.

Plutarchos műve számos görög és latin auktor írásával vethető össze, Theophrastos mellett Menandros (ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΩΝ - fr. 109-112) tarsosi Antipatros (Athénaios 8,37,6 = 346 c-d), tyrosi Maximos (*Dialex.* 14,6f) és Musonius Rufus (*Diss. ad Lucio* 20) babonáról szóló megállapításai egyaránt figyelmet érdemelnek. Látszik tehát, hogy Plutarchos nemcsak a műfaj, hanem az eszmei mondanivaló terén is a széleskörű antik hagyományba illeszkedik. Egyes magyarázók az egyezések alapján azt föltételezték, hogy a babona ellen megfogalmazott kritikának volt egy alapvető és széles körben elterjedt kritikai hagyománya, amely akár könyv formájában is létezhetett (ld. Abernethy 1911; Moellering 1963, 88). A korszakban ismert lehetett Seneca *De superstitione* c. munkája is, bár

kérdéses, hogy az mennyiben hatott Plut.-ra: Seneca megállapításaihoz a babonáról ld. *Ep.* 123,16, *De clementia* 2,5, ill. *De superstitione* töredékek - August. *De civ. dei* 6,10; vö. 3.2.1.

Abernetty (1911, 86-87) datálási nehézségekre hivatkozva elveti, hogy Plutarchos forrása Seneca lenne: előbbi ismerkedése a latin nyelvvel ugyanis 100 utánra tehető, ehhez ld. *Démostenés* 2 - „Sajnos, amikor Rómában és Itália más vidékein tartózkodtunk, nem volt rá érkezésünk, hogy gyakoroljuk a rómaiak nyelvét, részben közéleti elfoglaltságunk miatt, részben filozófus tanítványaink miatt. Így aztán csak későn, öregkorunkban jutottunk hozzá, hogy latinul írott műveket tanulmányozzunk.”; ill. Hartmann 1906, 313. 107 előtt tehát semmiképpen sem olvashatott latin nyelvű auktort, így Senecát sem. Seneca és Plutarchos művének egy közös forrásra kellett visszamennie, a benne olvasható vélemények nagyfokú egyezése okán. A *De superstitione* korai művei egyike, ilyen módon a senecai mű hatását kizárhatjuk.

A tarsosi Antipatros ΠΕΡΙ ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΑΣ c. írása időben szintén igen közel van Plutarchoshoz, amelyben a szír istenségnek bemutatott, Plutarchos által is említett rítus kerül említésre (170 d). A tyrosi Maximus (*Dialex.* 14,6f) azért kritizálja a babonás embert, mert úgy retteg az istenektől, ahogy a tyrannosoktól szokás, ill. mert hízeleg az isteneknek; ez a gondolat a *De sup.*-ban is megfogalmazódik (166 d; 170 e-f). A *De superstitione*-ban számos olyan elem mutatható ki, amely más, korábbi auktor művében már megfogalmazást nyert, ilyen módon valóban fölvethető, hogy létezett egy közös irodalmi előzmény, amelyben mindezek a δεισιδαιμονία-t kritizáló gondolatok egyidejűleg jelen voltak; így a plutarchosi nézeteknek sem kell nagyfokú eredetiséget tulajdonítanunk, jóllehet a δεισιδαιμονία teológiai jellegű kritikája kifejezetten plutarchosi, a *De sup.* gondolati magva pedig későbbi vallásfilozófiai írásaiban is visszaköszön (vö. Erbse 1952; Moellering 1963, 87-88; ill. 1.1; 1.2). Abernetty szerint (87) Theophrastos, ill. Menandros műve nyomán írt az a cinikus szerző, akit Antipatros, Seneca és Plutarchos is használhattak babona-kritikájuk megírása során. Ezen írás valószínűleg a cinikus filozófia műhelyéből kikerült munka.

A sinopéi Diogenés valláskritikájában találunk olyan elemeket (ld. alább, a δεισιδαιμονία fogalmának értelmezéséhez fűzött jegyzeteket - 164 e; ill. Diog. Laert. 6,24; 37 - „θεασάμενός ποτε γυναῖκα ἀσχημονέστερον τοῖς θεοῖς προσπίπτουσαν, βουλόμενος αὐτῆς περιελεῖν τὴν δεισιδαιμονίαν”); 42-43), amelyek a „babonás ember” alakjának egyre markánsabb kifigurázásához vezettek. Újkomédia és a cinikus (ill. bizonyos szempontból az epikureus) valláskritika egymásra hatásáról lehet tehát szó. Ehhez ld. Parker 1997, 278-

279. Diogenés nézetei szintén egy a témában íródott cinikus előzmény létezését föltételezik.

Abernetty Plutarchos eszmei alapját a cinikus διατριβή-iról elhíresült borysthenési Biónban találja meg. Álláspontját az is erősíteni látszik, hogy Plutarchos Platón mellett kizárólag a cinikus filozófia nézeteivel szemben elfogadó, őket nem kritizálja a *De sup.*-ban (szemben a sztoikus, orphikus, epikureus tanokkal). Művében egy helyütt hivatkozik is Biónra (168 d), így talán valóban benne kell keresnünk a mű forrását. Biónról tudjuk, hogy kritizálta a népi vallásosságot, a babonás viselkedést, az alvilági büntetésektől való félelmet (ld. Diog. Laert. 2, 135; 4,46-58). Filozófiájára Theophrastos mellett az a kyrénéi Theodóros volt hatással, aki közismert volt istentagadásáról. Ehhez ld. RE III, s.v. Bión 483-485 (Arnim). A *De sup.*-nak a cinikus filozófiához való kötődését már korábban Rudolf Hirzel (1895, II, 157, 3. *lábjegyzet*) is fölvetette, de ő még nem nevezi meg Biónt mint lehetséges közvetlen forrást. A fenti megállapítás mellett szól, hogy a cinikus életforma, filozófia Plutarchos korában is elterjedt volt, Lukianos két írását is egy-egy, a maga korában ismert, híres-hírhedt cinikusnak szentelte, az egyiket az általa tisztelt Démónaxnak, a másikat Peregrinosnak. Ehhez ld. Klauck 2000, 379; Plutarchos művéhez és a szerzőség kérdéséhez ld. még Smith 1975, 1-8, aki elvitatja a munkát; ill. Klauck 2000, 407-412. Kérdéses azonban, hogy amennyiben Bión munkája hivatkozási alap volt sok évszázad szerzői számára, az miért veszett el, miért nem hagyományozódott tovább? (Moellering 1963, 87-88). Érdeemes azt is figyelembe venni, hogy a görögök δεισιδαιμονία-ját bírálva Alexandriai Kelemen is előszeretettel idézi Menandros Δεισιδαίμων-ját ill. Bión műveit. Ehhez ld. *Strómateis* 7,4,24; ill. 3.5.

A mű felépítése:

1. **Exordium:** a két helytelen vallásos érzület, babona és istentagadás (1-2; 164 e - 165 c) közös töről származik.

a, emóciómentes és szenvedélyes ítéletek (sztoikus és epikureus tanok bírálata)

b, istentagadás mint helytelen ítélet, babonaság mint szenvedély, amely egy helytelen ítélet következménye. Három μὲν-δὲ ellentétet követően jutunk el az első egység zárógondolatához (165 b-c).

2. **Narratio:** a lélek pathologikus állapota (3-4); a félelem mint speciális emóció; a babonaság szenvedélyes félelem, amely az élet minden területén, az álmokban, sőt még a halálon túl is gyötri az

embert; menekülés az istenektől - zsarnokság, rabszolgaság, szentély.

3. **Argumentatio:** δεισιδαιμονία és ἀθεότης összehasonlítása (5-13), a, túl sok és túl kevés emóció: mitológiai példák a vakságra - Agaué, Athamas, Héraklés, Teiresiás; az istentagadó (vö. Teiresiés) nem látja az isteneket, a δεισιδαίμων látja ugyan (vö. Agaué, Athamas), de félreismeri őket (5-6).

b, váratlan, nehéz szituációk kezelése, történelmi példák: Tiribazos, Nikias, Midas, Aristodémos (7-9); irodalmi példák: Archilochos, Hésiodos, Homéros; etnológiai példa: zsidó nép vallásossága; kellemes szituációk kezelése (ünnepek, lakomák).

c, δεισιδαιμονία mint az ἀθεότης egy formája és oka (10-13): Anaxagoras, kimmeriosok, Artemis, Léthó, Syria dea, *argumentum ad hominem* (170 a); a δεισιδαίμων ambivalens érzései az istenek iránt (akár a tyrannosok szolgáinak érzülete uruk iránt); Platón példája - a világban minden a lehető legjobban van elrendezve; emberáldozat (skythák, gallok, Typhónok és Gigasok, Améstris) Xenophanés és az egyiptomiak esete - meghaló és feltámadó istenek

4. **Peroratio:** végkövetkeztetés - *virtus in medio* (14); a vallásosság helyes formája, az εὐσέβεια középen helyezkedik el babona és istentagadás között (171 f). (Vö. Klauck 1997, 113-119)

164 e - ἀμαθία καὶ ἄγνοια: együttes előfordulásához ld. *De audiendis poetis* 31 f. Ugyanez a megfogalmazás (ἀμαθία καὶ ἄγνοια) szerepel a 170 c-ben, ahol az Artemis személyét érintő tévképzetekről ír Plut. Platónnál (*Ap.* 29 b, *Törvények* 863 c) az ἄγνοια a tudatlanságot jelenti, az ἀμαθία pedig a tudatlanság nem tudását, amiből az is következhet, hogy valamiről azt hisszük, tudjuk, holott nem tudjuk. Ehhez ld. *Szofista* 229 c - „Sőt úgy gondolom, hogy a tudatlanságból (ἄγνοια) egyedül ennek adjuk az oktalanság (ἀμαθία) nevet.”, aholis az a ἀμαθία a tanulásra való képtelenséget jelenti (vö. *Lakoma* 204 a - „Aki nem sejti, hogy híjával van valaminek, az nem kívánja azt, amiről nem sejti, hogy hiányzik neki”). Utóbbi a súlyosabb vétek; Plutarchosnál a babonás ember azt hiszi, hogy hite megfelelő, vallásossága az isteneknek tetsző, ez a tévedése hozza szánalmas helyzetbe, hiszen túlzásai révén hite visszájára fordul (165 c). A két fogalomhoz ld. még *Prótagoras* 360 b. A témához ld. Mogyoródi 2008, 189-192. Az istenekkel szembeni ἀμαθία-hoz ld.

Eur. *Hippolytos* 951 - „ἐγὼ θεοῖσι προσθεῖς ἀμαθίαν φρονεῖν κακῶς.” (ehhez ld. 2.1.). A plutarchosi szinonima-használathoz ld. Teodorsson 2000.

Plut. a *Nikias* életrajzban (23) a tapasztalatlanságot és a babonát (ἀπειρία ἢ δεισιδαιμονία) teszi meg fő oknak, hogy a hadvezér és környezete megijedt a napfogyatkozástól. Nikias közmondásos babonasága jelen írásban is központi szerepet játszik (169 a). A *Periklés* életrajzban (39) a költők által terjesztett ἀμαθεστάται δόξαι-ról olvasunk, amelyek az isteneket bosszúálló, haragvó lényekként mutatják be. Utóbbi megfogalmazás párhuzamba állítható a *De sup.* gondolatmenetével.

A tudatlanság, amely babonához vezet, az ókeresztyén irodalomban, különösen Alexandriai Kelemen munkáiban is nagy hangsúlyt kapott: *Protr.* 2,25,1 - „Ἀκρότητες ἄρα ἀμαθίας ἀθεότης καὶ δεισιδαιμονία, ὧν ἕκτος μένειν σπουδαστέον.” Hihetetlenség és tudatlanság összefüggéséhez a Derveni-papirusz kínál kézenfekvő párhuzamot: V. col. 10 (a kontextusban a Hadés borzalmairól esik szó, ill. az abban való hitről - „ἀπιστίη δὲ κάμαθι τὸ αὐτὸν.” Ehhez ld. Janko 2002, 10.

δίχα ρυείσις: A babona és a víz kapcsolatára, amely előnti az embert és magával ragadja ld. Plut. *Alex.* 75; vö. *Camillus* 19. Az istenség igazi természetének félreértése kétféle lehet, vallja Plut. Ez a közös tőről fakadás a *De Iside et Osiride* 379 e-ben igen szemléletesen jelenik meg, ld. alább a τοῖς ἀπαλοῖς-hoz fűzött jegyzetekben. A közös tő ott a δόξα δεινῆ, amely a kétféle jellemű emberben kétféle hatást - istentagadást és babonát - eredményez.

τοῖς ἀντιτύποις ἤθεσι: Az istentagadás és az ember makacs hozzáállásának az összefüggése a mű végén is megfogalmazást nyer: 171 f - „ἐπίπτουσιν εἰς ἀθεότητα τραχεῖαν καὶ ἀντίτυπον.” - „így menekülnek ugyanis némelyek (...) így tévednek az istentagadás göröngyös és durva vidékére” Az istentagadó ember jelleme makacs, hiszen ellenáll az istenség jelenlétének, jóságának, azaz ἀκίνητος πρὸς τὸ θεῖον (165 c). Az itt szereplő megfogalmazás hasonlóságához ld. Platón *Theaitétos* 155 e-156 a - „σκληροῦς γε λέγεις καὶ ἀντιτύπους ἀνθρώπους.”

τοῖς ἀπαλοῖς: A gyöngye lélek a babona melegágya. Plut. a *Pelopidas* életrajzban (21) így ír: „ἀσθενεῖα γὰρ καὶ μοχθηρία ψυχῆς ἐμφύεσθαι καὶ παραμένειν τὰς ἀτόπους καὶ χαλεπὰς ἐπιθυμίας.” - „egyébként is csak gyenge, gonosz lélekben fogamzanak meg s vernek gyökeret ilyen esztelen és szörnyű kívánságok.” A *De Iside et Osiride*-ben (379 e) ugyanez a gondolat olvasható: a babonaság a gyöngye és együgyű jellemeket támadja, míg a szilaj viselkedés és a bátorság az istentagadással áll kapcsolatban (ld. a makacs jellem és az istentagadás kapcsolatát az előző bekezdésben) - „δόξα δ' ἐμφύεται δεινῆ τοῦς μὲν

ἀσθενεῖς καὶ ἀκάκους εἰς ἄκρατον ὑπερεῖπουσα τὴν δεισιδαιμονίαν, τοῖς δὲ δριμυτέροις καὶ θρασυτέροις εἰς ἀθέους ἐμπίπτουσα καὶ θηριώδεις λογισμούς.” - „Hanem egy veszedelmes hiedelem támad ebből, amely a gyengéket és együgyűeket mértéktelen babonaságba taszítja, az okosabbak és a bátrabbak pedig istentagadó és vad elméletekbe zuhannak miatta.”⁵⁴¹

Ehhez ld. még *De genio Socratis* 579 f - „Micsoda nehéz dolog olyan férfit találni, aki a téveszméktől és a babonaságtól mentes („καθαρεύοντα τύφου καὶ δεισιδαιμονίας”). Egyesek akaratuktól függetlenül lesznek e tévedés áldozatai, tudatlanságuk vagy gyengeségük következtében (...).”

A lélek gyengesége, puhasága miatt az istenség által az emberre gyakorolt erőteljesebb hatásra már Platón is kitér: *Phaidros* 245 a - „τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχὴ τε καὶ μανία, λαβοῦσα ἀπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχὴν.” - „A harmadik pedig a múzsáktól való megszállottság és rajongás; ha ez megragad egy gyöngéd és tiszta lelket, felébreszti” A plutarchosi megfogalmazás - „ὕγροῖς τοῖς ἀπαλοῖς,” tehát a nedvesség és puhaság kapcsolata a jellemek esetében - hasonló a *Lakoma* 196 a-hoz - „νεώτατος μὲν δὴ ἐστὶ καὶ ἀπαλώτατος, πρὸς δὲ τούτοις ὑγρὸς τὸ εἶδος.” A jellem és a föld összefüggéséhez ld. Hér. 9,122 - „φιλέειν γὰρ ἐκ τῶν μαλακῶν χώρων μαλακοῦς ἄνδρας γίνεσθαι” - „Mert puha földön puha emberek teremnek (...).” A jellem és a föld kapcsolatához ld. még *De aud.* 38 c.

τὴν δεισιδαιμονίαν: A fogalom elsőként egy aischylosi töredékben bukkan föl (fr. 32B 334,2, Ménodotos hagyományozza, Athénaios *Deipnosoph.* 15,13,16) majd Xenophónnál jelenik meg: *Kyros* 3,3,58; *Agésilaos* 11,8. Jelentéséhez ekkor még nem kapcsolódik negatív tartalom (erről ld. alább). Ugyanígy pozitív kontextusban találkozunk vele Aristotelésnél (*Politika* 1315 a). Tanítványa, Theophrastos már negatív, elítélő jelentést kapcsol hozzá (*Jellemrajzok* 16).

A δεισιδαιμονία fogalmának le-ill. átértékelődésében a platóni filozófiai valláskritika valamint a Peripatos működése (ld. Theophrastos *Περὶ εὐσεβείας* c. munkáját; 2.2.1) mellett az újkomédiaírók játszhattak fontos szerepet, érdeklődésük a vallási kérdések iránt töredékes műveik címe alapján nyomon követhető: ld. Antiphanés *Οἰωνιστής* (madárjós), Aristomenés *Γόητες* (szemfényvesztők/varázslók), és Menandros *Δεισιδαίμων* c. darabját.

⁵⁴¹ A fordításhoz érdemes némi kiegészítést hozzáfűzni. A „τοῖς δὲ δριμυτέροις καὶ θρασυτέροις” szókapcsolat fordításával nem tudok egyetérteni. Az istentelen gondolat ugyanis nem az okosabb jellemben ér el hatást, hanem a rideg, makacs jellemű embereket találja meg. A δριμύς ill. a θρασύς fordításában ezt volna érdemes kidomborítani. Az istentelenség tehát inkább a keserű és makacs jellemű, semmint az okos embereknél ér el hatást.

Mára jórészt elveszett műveikben megjelenhetett a fogalom negatív jelentéstartalma, hiszen a δεισιδαίμονες szinonimája, az ὄλολοι jelző - amely a madárjós-lással, jósjelek magyarázatával függhetett össze (ld. Phótiος O 329,21 s.v. „<Ολόλους>: τοὺς δεισιδαίμονας ἐκάλουν οἰωνιζόμενοι· Μένανδρος Δεισιδαίμονι· Θεόπομπος Τισαμενωῖ καὶ ἄλλοι.”) - két alkalommal is fölbukkan (Theopompos fr. 61; Menandros fr. 112). A témához ld. Parker 1983, 207; u.ő. 1997, 279, ill. u.ő. 2007, 123-124; vö. 2.1.

Az újkomédia természetesen merített a címhez fűzött jegyzetekben már említett cinikus filozófiából, a sinopéi Diogenés nézeteiből, aki rendszeresen szidta és gúnyolta a jósokat, gyógyítókat, és egyéb szemfényvesztőket (Diog. Laert. 6,24), kritizálta az istentisztelet méltatlan formáját (6,37), ill. a tisztítószertartásokat is (6,42-43). Ilyen eszmei közegben indokolt lehetett a túlzottan istenfélő - δεισιδαίμων pellengérré állítása. Nem kizárt, hogy a theophrastosi babonakritika abba az értelmezési keretbe illeszkedett, amelyet Diogenés és a cinikus filozófia, valamint az újkomédia-szerzők hoztak létre; utóbbiak művei elvesztek, a menandrosi példa alapján azonban föltételezhetjük, hogy azokban szerepelt a δεισιδαίμων kifejezés, mégghozzá negatív jelentésben.

A fogalomhoz ld. még Polyb. 6,56,7 (1.2; 3.1). Plut. szerint a δεισιδαιμονία: *Non posse suaviter* 1092 c - „ταράττουσα ἔννοια περὶ τῶν θεῶν” 1101 c - „περὶ θεῶν δόξα”; „ὄψεως λήμη”; Pollux (1,21) meghatározása szerint: „ὁ μὲν τοίνυν θεοὺς νομίζων ἀνὴρ καλοῖτ' ἂν εὐσεβῆς, φιλόθεος, ὄσιος, φιλοθύτης, φιλορταστής, ἱεουργικός, θεῶν ἐπιμελής, θεοῖς ἀνακείμενος, θειασμῶ προσκείμενος, λατρεύων θεοῖς, ἔνθεος, κατάθεος, θεοσεβῆς, θεολογικός, ἐπιτεθειασμένος, ἱερός, καθιερωμένος, θεοφιλής. ὁ δὲ ὑπερτιμῶν δεισιδαίμων καὶ δεισίθεος.” Az tekinthető tehát babonásnak, aki túlzásba viszi a vallásosságot. Strabón (7,3,4) úgy véli, hogy az istenek túlzott mértékű szolgálata a babona: „ἐπὶ πλεόν ἑραπεία τῶν θεῶν.” Az *Újszövetség*ben két alkalommal szerepel, egyszer semleges, egyszer pedig εὐσέβεια értelemben (*Ap. Csel.* 17,22; 25,19). Vö. 3.1.

A sztoikus filozófiában a fogalom a πάθος-tan jegyében értelmeződik. Chrysipposnál szenvedélyes φόβος-ként jelenik meg, ill. az isten iránti megbecsülés, tisztelet túlzó formájaként (ὑπερέκπτωσις). Ld. fr. mor. 394,16; 408,4 - „δεισιδαιμονία: δὲ φόβος θεῶν ἢ δαιμόνων.” 409,16 - „Δεισιδαιμονία: δὲ φόβος τοῦ δαιμονίου. [ἢ ὑπερέκπτωσις τῆς πρὸς θεοὺς τιμῆς.]” 411,18 - „ἢ γοῦν δεισιδαιμονία πάθος, φόβος δαιμόνων οὕσα.”

Az 5. századi, alexandriai lexikográfus, Hésychios szerint (Δ 544-545): „δεισιδαίμων: ὁ τὰ εἰδῶλα σέβων εἰδωλόλατρης. ὁ εὐσεβῆς καὶ δειλὸς περὶ θεοῦς.” „δεισιδαιμονία: φοβοθεῖα” Babonás az, aki túlzottan tiszteli az istenek képmásait, bálványimádó,

istenekhez való kapcsolatában a velük szemben tanúsított gyáva, meghunyászkodó félelem mozgatja.

A feliratos anyagban a δεισιδαιμονία-hoz ld.: Róma 2-3. sz. - IG XIV, 1683 = IGUR III,1237 = Kaibel EG 607 = GVI 673; Aphrodisias Kr.e. 39 - CIG II, 493, no. 2737 = SEG 32,1097; Samos Kr.u. 23 - IG XII,6,1,163; Oinoanda Kr.u. 125 - SEG 38,1462; Oinoanda Kr.u. 2. sz. első harmada - Smith 1998, 125-170; Hyllarima - Wilhelm 1913, no. 22. A Kr.u. 2. századi oinoandai feliratot leszámítva a többi helyen a δεισιδαιμονία pozitív, vagy legalábbis semleges kontextusban szerepel. Ehhez ld. *Függelék*.

Papiruszon mindössze egyetlen alkalommal találkozunk a δεισιδαιμονία-val: SB 14, 11381 - egy Naboóból előkerült, 115-117 közé datálható, ma a bonni papirologiai gyűjteményben található papiruszon, amelyet Apollóniosnak, Apollónopolítés Heptakomias stratégosának nyújtottak be valamilyen fizetési ügyletben; a kontextus egyértelműen semleges: „ἐπεὶ οὖν, κύριε, κατ' ἐπήρειαν διὰ τὴν πρόφασιν δεισιδαιμονίαν πάντας τοὺς ἀπὸ τοῦ Ἀνταιοπ[ο]λείτου ἀγοραστὰς ὑποστειλόμενοι.” Ehhez ld. Braunert-Buske 1974, 39-48. A fogalomhoz átfogó áttekintést ad Koets 1929; Bolkenstein 1929, 3-10; Halliday 1930, 122; Moellering 1963; Görgemanns 2003, 306-309, Gray 2003, 42-51; Guttenberger 2009, 192-200.

κρίσις (...) **πάθος πρόσεστι:** Az ítélet és az érzelem kapcsolatát kimerítően tárgyalja Plut. a *De virtute morali* 441 c-ben; ott amellet érvel, hogy az érzelem egyfajta ítéletnek felel meg, érzelmeink révén pedig késztetéseink ereje lesz túlradó, ami ilyen módon uralkodóvá válik. Emiatt az uralkodó lélek rész a választást meghozó értelemre nem hallgatva valami helytelen dologra törekszik. Plut. szerint „az érzelem hitvány és zabolátlan értelem, amely hevességét és erőszakosságát hibás és téves ítéletből veszi” („καὶ γὰρ τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προσλαβούσης.” - 441 d). Az érzelem és az ítékezés különbözőségéhez ld. még *De virt. mor.* 449 c - „ὁμολογοῦντες ἕτερον εἶναι τὸ κρῖνον καὶ τὸ πάσχον ἐν ἡμῖν ὥσπερ τὸ κινεῖν καὶ τὸ κινούμενον.”

A πάθος viszont nem minden esetben kap negatív felhangot: ha a *De virtute morali* érvelését nézzük, számos esetben köszön vissza a gondolat, hogy az szükséges, sőt hasznos eleme az emberi léleknek (449 f, 451 d, 452 c-d), míg a sztoikus ἀπάθεια inkább negatív színben tűnik föl. Más műveiben viszont éppen a παντελής ἀπάθεια kap isteni és nagy jelzöt (*Quomodo quis suos* 83 e).

Az ellentmondást az oldhatja föl, hogy Plutarchos különbséget tesz a természetes emóciók (ezeket nem ítéli el a *De virtute morali* lapjain) és az emberi természettel

ellenkező emóciók között, amelyek az elme gyöngeségéből és tudatlanságból erednek. Ez utóbbi kategóriába tartozik a babona, amely (ld. a mű első mondatát) tudatlanságból eredő tévedés, és ahogy a későbbiekben olvassuk, egyben πάθος is. Plutarchos szerint - aki elutasítja Chrysippos azon nézetét, hogy minden emóció alapvetően rossz - az elme tévedései, betegségei tudatlanságból (ἄγνοια, ἀμαθία, ἄνοια, ἀβελτερία) erednek, ezektől megszabadulva juthatunk el a παντελής ἀπάθεια-hoz. A plutarchosi πάθος-tan ambivalenciájához ld. Becchi 2012, 47-52. A πάθος és a κρίσις kapcsolatához ld. *De cup. div.* 524 c-d - „πενία γὰρ οὐκ ἔστιν ἄλλ' ἀπληστία τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ φιλοπλουτία διὰ κρίσιν φαύλην καὶ ἀλόγιστον ἐνοῦσα.”

164 f - πάθος ἔοικε ἀπάτη φλεγμαίνουσα εἶναι: A lélek túlzott érzelmei, a félelem, az öröm, a fájdalom a testre is kihatással vannak, annak duzzadását, fölpuффadását okozzák. Az itt szereplő gondolattal szépen egybecseng a *De virt. mor.* 452 a - „οἰδοῦντι γὰρ ἔοικε καὶ φλεγμαίνοντι σῶματι τὸ περιαλοῦν καὶ περιχαρὲς καὶ περίφοβον τῆς ψυχῆς” - „A duzzadt és lázas testhez hasonló a léleknek az az állapota ugyanis, amikor túlságosan nagy örömet vagy fájdalmat érez.”

Plutarchos szerint a babona is ilyen gyulladást okoz az ember lelkében, amely kihatással van a testre. A fizikai hatás kifejtését folytatja a következő mondatban, az ízületek kifícamodásához hasonlatos a lélek elkorcsosulása is, ha az érzelmekkel jár együtt („καὶ καθάπερ αἱ μετὰ τραύματος ἐκβολαὶ τῶν ἄρθρων, οὕτως αἱ μετὰ πάθους διαστροφαὶ τῆς ψυχῆς χαλεπότεραι.”). A φλεγμαίνουσα-hoz ld. Plut. *Periklés* 6 - ott a δεισιδαιμονία jelzőjeként találkozunk vele. Plutarchos már itt megelőlegezi, hogy érzelmek alatt elsősorban a babonás viselkedést érti, amely, lévén az szenvedélyes magatartásforma, rosszabb, mint a pusztá ítéleten (κρίσις) alapuló istentagadás.

Plut. alapvetően egy, a sztoikus filozófiában megjelenő gondolatot alkalmaz a babonás szenvedélyre. A terminológia, amellyel a babonás viselkedéshez mint emócióhoz közelít, sztoikus gyökerekkel rendelkezik: az általa használt fogalmak sztoikus szerzők érvrendszerében kerültek kidolgozásra - πάθος, ὁρμή, κίνησις, ill. a szenvedélyekről kialakuló δόξα (165 b-c). Ehhez ld. Gray 2003, 65-75.

A sztoikus gondolkodásmód szerint a πάθος az embert kívülről érő hatásokra adott válaszként értelmezhető; alapvetően négy πάθος-t kell megkülönböztetnünk: λύπη, φόβος, ἐπιθυμία, ἡδονή. Ezek mindegyike egy-egy δόξα-t és ὁρμή-t hordoz magában. Zénón nézeteit többek között Epiktétos veszi át, aki Plut. kortársaként markáns sztoikus filozófiai koncepciót dolgoz ki. Ehhez ld. Zénón fr. 205 = Diog. Laert. 7, 110-111; Plut. Chrysippos nézeteihez hasonlóan kezeli a babonát mint πάθος-t: téves vélekedésnek (δόξα) tartja,

akárcsak utóbbi az emóciókat. Ehhez ld. Chrysippos fr. mor. 412; Plut-nál. *De latenter vivendo* 1128 a; valamint Görgemanns 2003, 308-309; Krentz 2008, 122-131; Chrysipposhoz ld. Jedan 2009, 18. A πάθος és az ἀπάτη kapcsolatához ld. Cicero *Tusc. disp.* 4,10,23 = SVF III, Chrysippos, fr. 424. Vö. Laurenti-Santaniello 2007, 153.

A δεισδαιμονία a sztoikus πάθος-típológiában a φόβος egyik alkategóriája. Ehhez ld. Graver 2007, 56. Plut. is ugyanígy kezeli a *De superstitione*-ban a δεισδαιμονία-t mint a φόβος egyik fajtáját: 165 d - „Φόβων δὲ πάντων ἀπρακτότατος καὶ ἀπορώτατος ὁ τῆς δεισδαιμονίας.” A πάθος - φόβος - δεισδαιμονία hármasszoros felosztásban - valamint a lélek negatív emócióinak, késztetéseinek leírásában -, akármennyire is vitatkozik Plutarchos ebben az írásában (165 a), valamint máshelyütt a sztoikusokkal, kétségtelenül utóbbi filozófia hatását kell látnunk. Ehhez ld. ThWNT 9, 186-216.

Babonás gondolkodásmód és a πάθος kapcsolatához ld. még *Numa* 22. Plutarchos szerint Tullus Hostilius, valamiféle homályos betegség révén megváltoztatta gondolkodásmódját, és babonaságra adta fejét - „ἀλλ' ὑπὸ νόσου χαλεπῆς καὶ πολυτρόπου τὴν γνώμην ἀλλασσόμενος εἰς δεισδαιμονίαν ἐνέδωκεν οὐδέν τι τῆ κατὰ Νομᾶν εὐσεβεία προσήκουσαν, ἔτι δὲ μᾶλλον ἐνεποίησε τοῖς ἄλλοις τὸ τοιοῦτον πάθος, ὡς λέγεται, καταφλεχθεὶς ὑπὸ κεραυνῶν.”

μετὰ πάθους διαστροφὰὶ τῆς ψυχῆς: Az a tévedés, amely szenvedéllyel jár együtt, sokkal súlyosabb (babona), mint amelyikben a hideg megfontolás jut érvényre (istentagadás). Az értekezés elején több alkalommal is fölmerül, hogy a babona van annyira súlyos torzulása a léleknek, mint az ateizmus (vö: 165 b-c, 169 d, 169 f - 170 a). Azoknak, akik a *De superstitione* szerzőségét elvitatják Plutarchostól, éppen ez szúrt szemet, hiszen más művében éppen ellentétes álláspontot fogalmaz meg, azaz a babonát az istentagadáshoz képest kisebb rossznak tekinti. Ehhez ld.: *Non posse suaviter* 1102 c - 1103 c.; Smith 1975, 2-4; Moellering 1963, 96-147. A *De Iside et Osiride* c. művében mindkettőt egyaránt rossznak tartja (378 a).

Ἄτομος (...) κενόν: Démokritos és Epikuros tanításáról van szó. A kétes hitelességű Lamprias-katalógusban valószínűleg e megfogalmazás miatt került a mű címe mellé a πρὸς Ἐπίκουρον kitétel; az epikureusok tanítása szerint ugyanis a világmindenség atomokból és az ürességből áll. Plut. több művében kritizálja az epikureus tanításokat (*De virtute morali*, *Non posse suaviter*, *Adversus Colotem*). Babbitt (1962, 452) úgy véli, hogy aki összeállította a katalógust, csupán az első oldalát olvasta a műnek, ezért gondolhatta, hogy az Epikuros ellen íródott.

τὸν πλοῦτον (...) ἰὸν ἔχει (...) ὠθεῖ κατὰ πετρῶν: A gazdagság mint méreg, amely beeszti magát a lélekbe: *Praeceptae gerendae reipublicae* 819 e. Vö. Theognis 1,175: „ἦν δὴ χρῆ φεύγοντα καὶ ἐς μεγακίτητα πόντον ῥιπτεῖν καὶ πετρῶν, Κύρνε, κατ' ἡλιβάτων.” - idézi Plut. a *De comm. not.* 1069 d-ben. A gazdagság, amely megfosztja az embert a szabad beszédétől az arisztokrata beállítottságú Theognisnál a szegénységgel kapcsolatban jelenik meg. Nála a szegény embernek a nyelvét köti le a pénztelenség, ill. teszi képtelenné arra, hogy beszéljen vagy bármit is csináljon (177-178: „καὶ γὰρ ἀνὴρ πενίῃ δεδμημένος οὔτε τι εἰπεῖν οὔθ' ἔρξαι δύναται, γλῶσσα δέ οἱ δέδεται.”) Idézi még Chrysippos fr. mor. 167. Theognis közmondásos irtózásához a szegénységtől ld. 1,351-355.

Hasonló megfogalmazáshoz ld.: *De virtute morali* 450 a - „De nyilvánvalóan vannak különbségek az ítéletek kapcsán is. Némelyek ugyanis nem ítélik rossznak a nyomort, mások ellenben nagy rossznak tartják, megint mások pedig a legnagyobb rossznak olyannyira, hogy sziklákról vetik le magukat vagy a tengerbe ugranak (κατὰ τῶν πετρῶν (...) ὠθεῖν ἑαυτοῦς)” Plut. a *De sera numinis vindicta* c. írásban úgy véli (556 b), hogy akinek a lelkében a gazdagság és élvezetek utáni vágy (φιλοπλουτία καὶ φιληδονία), az irigység (φθόνος), az ellenséges indulat (δυσμένεια), és a rossz jellem (κακοήθεια) gyökeret ver, ott előbb-utóbb a δεισιδαιμονία is megjelenik.

A fenti részlethez ld. még Plut. *Cato maior* 18 - „Így a gazdagság utáni vágy nem velünk született szenvedély (οὐδενὶ πάθει φυσικῶ), hanem ránk erőltetett, lelkünkbe kívülről belopózott téveszme (ἐκ τῆς ὀγκλώδους καὶ θυραίου δόξης ἐπεισώδιός ἐστιν)”, ill. Démosth. *A hűtlen követség* 208.

A tárgyalt részben - ahogy a *De sup.*-ban más helyütt is - Plut. gyakran alkalmaz asyndetonokat (165 e - γῆν θάλατταν ἀέρα οὐρανὸν σκότος φῶς stb.; 166 a - πηλώσεις καταβορβορώσεις βαπτισμούς, ῥίψεις ἐπὶ πρόσωπον stb.; 166 e - πλοῦτον εὐπορίαν εἰρήνην ὁμόνοιαν stb.), amely a cinikus diatribék sajátja.

165 a - σῶμα τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν: Utalás a sztoikus filozófia tanítására. A sztoikusok szerint az erény, a bűn, és az összes mentális állapot testi jelleggel bír és a szív egy adott pontján helyezkedik el, ahol a ἡγεμονικόν lélekrész is található. Vö. Stob. *Ecl.* 64 - „A sztoikusok azt mondják, több erény létezik, és ezek egymástól elválaszthatatlanok, továbbá, hogy ezek valóban a vezérlő lélekrészben foglalnak helyet, s ily módon a teljes erény testi jellegű, és ilyennek is kell tartanunk, mivel mind az értelem, mind a lélek ilyen jellegűek.” Ehhez ld. még: *De comm. not.* 1084 a-c; vö. 1062 c, ill. *De stoic. repug.* 1042 e-f, Seneca *Ep.* 106, 4-10. - „Denique quidquid facimus aut malitiae, aut virtutis gerimus imperio: quod imperat corpori corpus est, quod vim corpori adfert, corpus. Bonum corporis

corporale est, bonum hominis et corporis bonum est; itaque corporale est.” Vö. Seneca *Ep.* 117, 2; Sext. Emp. *Pyrrh.* 2,91.

ὁ τλήμων ἀρετῆ (...) ἥσκουν (...) ἀκολασίαν: idézi: Cassius Dio 47,49. Brutus állítólag ezt kiáltotta halála előtt. A részlet az erény hiábavalóságát hangsúlyozza, Héraklés mondja ezt, miután cselekedeteinek haszontalansága fölött kesereg. Vö. Seneca *Hercules Oetaeus* 1170-1172 - „sine hoste vincor, quodque me torquet magis (o misera virtus!) summus Alcidae dies nullum malum prosternit” A 'πλουτοποιὸν ἀδικίαν' és a 'τὴν γόνιμον ἀπάσης ἡδονῆς ἀκολασίαν' szintén az ismeretlen tragédia része, valószínűleg a cinikus Diogenés tollából (fr. 3). A haszontalan erény gyakori toposz: *De fort. Rom.* 316 c; *An virtus doceri possit* 439 a-c. Vö. *De comm. not.* 1066 c. Vö. Wytttenbach 1810, 1001; Laurenti-Santaniello 2007, 155-156.

165 b - νοσήματα καὶ πάθη (...) εὐλὰς καὶ σκώληκας: a πάθος és a betegségek kapcsolatához ld. *De curiosit.* 515 c; ehhez ld. még Platón *A szofista* 228 d; *Állam* 610 c-d. A gazdagság mint betegség és a lelket rágó féreg gondolatához ld. *De cup. div.* 524 c-d.

Οὐκοῦν καὶ περὶ ὧν ὁ λόγος: Plutarchos itt rátér az általa tárgyalt kérdésre, δεισιδαιμονία és ἀθεότης összehasonlítására, az istenekről való gondolkodás két tévedésen, tudatlanságon alapuló torzulására (164 e). Az átvezető mondat visszautal a mű alapvető filozófiai tételére, nevezetesen: „minden téves ítélet (...) szerencsétlen dolog, ám ha az ítélettel indulat is együtt jár, az a legszerencsétlenebb.” Ezt a gondolatot bontja ki a műben a δεισιδαιμονία összefüggésében. A καί-jal utal arra a gondolati tartalomra, amelyet korábban megfogalmazott az indulatokról, az átvezető mondat értelme így foglalható össze: 'így van ez a δεισιδαιμονία és az ἀθεότης esetében is.'

μακάριον καὶ ἄφθαρτον: Az istenség epikureista definíció szerint boldog és örök, romolhatatlan létező. Vö.: Epikuros *Ratae sententiae* 1,1, valamint *Epistulae ad Men.* 123 = Diog. Laert. 10,139 = Nemesios *De nat. hom.* 42,42: „Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει.”

μὴ νομίζεῖν θεοὺς: ehhez ld. 169 f - s.v. μὴ νομίζων θεοὺς εἶναι; vö. 171 c - „μήτε τινὰ δαιμόνων μήτε θεῶν νομίζεῖν”

δόξαν: A bekezdés végén szereplő λόγος-szal ellentétben a nem biztos tudáson alapuló véleményt jelöli. A *Consolatio ad Apollonium*-ban hasonló kontextusban jelenik meg a ψευδῆς δόξα, amely a nevelés hiányával párosulva ülteti el az emberben a halálra vonatkozó maradi nézeteket: 117 e - „καὶ ἡ διὰ τὴν ἀπαιδευσίαν ἄνοια καὶ παραφροσύνη. διὰ ταύτην γοῶν τὴν διηπατημένην καὶ ψευδῆ δόξαν πάντα καταμέμφονται θάνατον.” - „A nevelés hiányából fakad ez a tudatlanság és téboly. Ennek a félrevezető és hamis képzetnek

köszönhetően némelyek a halál minden fajtája miatt panaszkodnak.” Jelen esetben az ἐμπαθής δόξα készíteti az embert a babonás félelemre.

165 c - ἀκίνητος (...) κινούμενος (...) διαστρέφεται: A lélek készítései mint mozgások jelennek meg, Plut. jelen esetben a sztoikus filozófia talaján áll (ld. az alább következő részeket). Vö.: *De virt. mor.* 444 b - „Az érzésekkel kapcsolatos és értelmetlen rész ugyanis olyan mozgásokat (κίνησις) vesz igénybe, amelyek egyszer túlságosan hevesek és sebeseek, másszor meg a kelleténél gyengébbek és lassabbak.” A félelem mint κίνησις παρὰ φύσιν a sztoikus filozófia egyik alapgondolata. Ehhez ld. SVF III. Chrysippos fr. 476.

A διαστροφή a sztoikus gondolkodásban az emberi lélek torzulását jelenti, amelyet a szenvedélyek, és a szenvedélyek okozta téves készítések okoznak. Ehhez ld. Diog. Laert. 7,110,6 - „ἐκ δὲ τῶν ψευδῶν ἐπιγίνεσθαι τὴν διαστροφήν ἐπὶ τὴν διάνοιαν, ἀφ' ἧς πολλὰ πάθη βλαστάνειν καὶ ἀκαταστασίας αἷτια. ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἢ ἄλλοις καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα.” - „Mármost a hamis dolgok hatására a gondolkodás eltorzul. Ebből a torzulásból számos emóció támad, ezek a lélek megingásának okai. Zénón tanítása szerint az emóció a lélek értelmetlen, természetellenes mozgása, túlbujánzó ösztön.”

πάθος ἐκ λόγου ψευδοῦς: A műben visszatérő gondolat, hogy amíg az istentagadás csupán egy téves, ámde az ésszerűség hideg talaján álló ítélet, addig a babona érzelmeket, szenvedélyt is magába foglaló tévedés, amely az embernek teljesen megtévesztő istenképet sugall. Így utóbbi szükségszerűen rosszabb az előbbinél. Vö.: 169 f - 170 a

τὸ δὲ γαῦρον (...) ὑψηλὸν καὶ διηρμένον ἔνεστιν ὑπὸ κουφότητος: Plut. szerint vannak érzelmek, amelyek a bennük rejlő „hatás” révén a lelket felemelik, szárnyalni engedik. Ilyen a harag, a becsvágy és a szerelem is. A lélek szenvedélyeinek - amelyek visszaszorítják a ἡγεμονικόν-t, a vezető lélekrészt - betegségekhez való hasonlítása sztoikus gyökerekre megy vissza. A γαῦρον „büszke indulat” fordításában a mozgás képzetét kell visszaadnunk, amelyre a semlegesebb „góg”, vagy „büszkeség” fordítások nem alkalmasak. Plutarchos az indulatok révén a lélekben megvalósuló mozgással (διηρμένον ὑπὸ κουφότητος) szemben a félelmet helyezi, amely passzivitásra kárhoztat, hiszen az megköti (τὸ συνδέειν) a lelket. Minden indulatban van mozgásra, cselekvésre készítető elem, a félelemből viszont nincs kiút, az tehetetlen és mozdulatlan. A félelem tehát rosszabb, mint a „büszke indulat”, mivel ebből az értelem mellett még a mozgásra ösztönző elem is hiányzik.

Az ἐνίοις-t kétféleképpen értelmezhetjük: vagy emberekre vonatkozik („némelyekben”, „némelyik emberben”), vagy visszautal a „πάθη”-ra („némelyikben”, „némelyik emócióban”); utóbbi azonban világosabb értelmet ad, hiszen a félelemben - szemben bizonyos más indulatokkal - nincs lelki emelkedettség és könnyűség. A διαίρεσθαι *se erigere, se attollere* értelemben szerepel; a δηρμένον-t *animi elatio*-ként értelmezhetjük, ehhez ld. Wytttenbach 1810, 1001; ill. LSJ. Vö. Arist. *De mundo* 391 a - „ἡ φιλοσοφία ἔδοξεν εἶναι, μάλιστα δὲ ἐν οἷς μόνη διαραμένη πρὸς τὴν τῶν ὄντων θεάν (...).”; az emelkedett, fennkölt stílushoz ld. Diog. Laert. 5,89 - „δηρμένος τὴν λέξιν.”; Plut. *Comp. Aristoph. et Men.* 853 c - „ὄγκος καὶ διάρμα.” Ps-Long. *De subl.* 12 - „κεῖται τὸ μὲν ὕψος ἐν διάρματι, ἢ δ' αὖξησης καὶ ἐν πλήθει.” A lélek emelkedettségéhez ld. Diog. Laert. 9,7 - „δίαρμα ψυχῆς.” A semlegesnemű jelzők ilyen módon történő használatához ld. *De cup. div.* 527 a - „τὸ γαῦρον καὶ τὸ φιλότιμον καὶ τὸ φιλόανθρωπον.”

δραστηρίου: A cselekvő erő, a készítés jelölésére szolgál, pártja a πρακτικὴ ὁρμή a következő mondatban. A *De sollertia animalium*ban a θυμοειδῆς-szel van párba állítva (982 d). Az *Adversus Colotem* érdekes párhuzamot kínál a szó értelmezéséhez (1125 a) - „καὶ γὰρ ὁ τῶν θηρίων βίος τοιοῦτός ἐστιν, ὅτι τῆς ἡδονῆς οὐδὲν ἐπίσταται κάλλιον οὐδὲ δίκην θεῶν οἶδεν οὐδὲ σέβεται τῆς ἀρετῆς τὸ κάλλος, ἀλλ' εἴ τι θαρραλέον αὐτοῖς ἢ πανοῦργον ἢ δραστήριον ἐκ φύσεως ἔνεστι, τούτῳ πρὸς ἡδονὴν σαρκὸς καὶ ἀποπλήρωσιν ὀρέξεως χρῆται.” - „Ugyanis a vadállatok élete olyan, hogy az élvezetnél semmit sem tartanak szebbnek, az isteni jogot nem ismerik, az erény szépségét nem tisztelik, hanem ha a természet adománya révén van bennük valamiféle vakmerőség, ravaszság és tetterő, akkor ezzel élnek a hús iránti vágy és más kívánságaik kielégítésére.”

ταῖς πρακτικαῖς ὁρμαῖς: A ὁρμή (*appetitus*) a sztoikus filozófia alapfogalma, a léleknek valamely tárgyához közelítő mozgását jelöli, amely a kötelességnek önmagából keletkező, vágyakozást ébresztő képzelet. Ehhez ld. a Stobaios által kivonatolt zénóni és egyéb sztoikus tanításokat: 2,7,9 - „Τὸ δὲ κινεῖν τὴν <ὁρμὴν> οὐδὲν ἕτερον εἶναι λέγουσιν ἀλλ' ἢ φαντασίαν ὁρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν, τὴν δὲ ὁρμὴν εἶναι φορὰν ψυχῆς ἐπὶ τι κατὰ τὸ γένος.” (= SVF III, fr. 169). 2,7,9a - „Τῆς δὲ <πρακτικῆς ὁρμῆς> εἶδη πλείονα εἶναι, ἐν οἷς καὶ ταῦτα· πρόθεσιν, ἐπιβολήν, παρασκευήν, ἐγχείρησιν, <αἵρεσιν,> προαίρεσιν, βούλησιν, θέλησιν.” - „A tevékenység iránti váagnak több fajtája van. Ezek közé tartoznak a következők is: szándék, igyekezet, előkészület, foganatosítás, választás, elhatározás, akarás, akarat.” 2,7,9b - „Πάσας δὲ τὰς ὁρμὰς <συγκαταθέσεις> εἶναι, τὰς δὲ <πρακτικὰς> καὶ τὸ <κινητικὸν> περιέχειν.” - „A vágy valamennyi fajtája asszenzió, mégpedig gyakorlati jellegű, és tartalmazza a mozgatót.” Plutarchos sztoikus fogalmakat

használ ebben az esetben is, de a témában íródott *De virtute morali* c. írásában mégis a sztoikus filozófia, és különösen Chrysippos ellen foglal állást.

165 d - μόνος δ' ὁ φόβος (...) τὸ ἀλόγιστον: Vö. 171 c - „ἀλογίστως περιφεύγοντες ἐμπίπτουσιν” Az ἀλόγιστόν-hoz ld. Platón *Állam* 439 d - „Amelyikkel mérlegel, azt a lélek értelmes részének nevezzük, amelyikkel pedig szerelmi vágyat, éhséget, szomjúságot él meg a lélek, vagy egy másik vágy hatása alá kerül, azt értelem nélkül való (ἀλόγιστόν) és vágyakozó résznek (...).”; ill. 604 c-d - „Arra, hogy a történeteket fontolóra vegyük (...) mi is a helyzethez képest intézzük ügyeinket úgy, ahogy ezt az értelem a leghelyesebbnek tartja, és ne viselkedjünk gyerekek módjára, akik az ütés helyén tartva a kezüket tehetetlenül jajveszékelnék, hanem mindig arra szoktassuk a lelkünket, hogy minél előbb a gyógyulás útjára lépjen (...). Azt a részt ellenben, amely a szenvedésre való emlékezés és siránkozás felé húz bennünket, és képtelen velük betelni, nem értelem nélkülinek (ἀλόγιστόν), tunyának és gyávaság jó barátjának kell-e mondanunk?” Utóbbi részlet a δεισιδαίμων viselkedésével állítható párhuzamba, aki „tehetetlen jajveszékélések” közepette hajtogatja a saját nyomorult helyzetét és az isteni gonoszságot (168 c - ἔα με,” φησίν, “ἄνθρωπε, δίδοναι δίκην, τὸν ἀσεβῆ, τὸν ἐπάρατον, τὸν θεοῖς καὶ δαίμοσι μεμισημένον.”). Erre az ἀλόγιστός félelem vezeti, amelyet az isteni szférával szemben érez. Az ἀλόγιστόν-hoz ld. még *De cup. div.* 524 d - „τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ φιλοπλουτία διὰ κρίσιν φαύλην καὶ ἀλόγιστον ἐνοῦσα.”

δειμα καὶ τάρβος αὐτοῦ: Hasonló etimologizálás (δειμα a δέω-ból, τάρβος a ταράσσω-ból) a sztoikusoknál bevett módszer. A második századi grammatikus Ailios Héródianos is a ταράσσω-ból származtatta a τάρβος-t, aki magyarázatához még két másik etimológiát is csatolt. Ehhez ld. *Etym. Magn.* 746,25 s.v. τάρβος; ill. Wilamowitz 1909, 205. Az αὐτοῦ visszautal a φόβος-ra, explikatív értelemben: ezért nevezik a φόβος-t δειμα-nak és τάρβος-nak is, a két fajta elnevezés az αὐτοῦ-ból bontható ki.

οὐ φοβεῖται (...) ἐν Αἰθίοψιν: Plutarchosnál gyakori rétorikai alakzat az *isokolon*, amellel több helyen is találkozunk a *De sup.*-ban: 167 e - „τοῖς μὲν ἀναισθησία καὶ ἀπιστία τῶν ὠφελούντων, τοῖς δὲ ταραχὴ καὶ φόβος πρὸς τὰ ὠφελούντα”, ill. „φοβοῦνται τοὺς θεοὺς καὶ καταφεύγουσιν ἐπὶ τοὺς θεοὺς”; 168 c - „τὸν ἀσεβῆ, τὸν ἐπάρατον, τὸν θεοῖς καὶ δαίμοσι μεμισημένον.” Hasonlóképp szembeűnő a *polysyndeton*, azaz a kötőszavak halmozása ugyanazon a mondaton belül, amely mind itt, mind az értekezésben más helyütt visszaköszön. Seidel (1906, 25-30) szerint a διατριβή-szerzők kedvelt rétorikai eszköze volt mindkettő.

οὐ φοβεῖται θάλατταν: A tengeri hajózás motívuma gyakran előkerül Plutarchosnál. Abernetty (1911, 11) Seidel nyomán (1906, 19-20) ebben is a cinikus diaatribé hatását látja. Vö. 169 b - „τοῦτ' ἰδὼν κυβερνήτης εὐχεται μὲν ὑπεκφυγεῖν.” Seidel szerint a diatribé-szerzők négyféle hasonlítást kedveltek: az embereknek az állatokhoz, gyermekekhez történő hasonlítását, ill. az orvostudomány és a hajózás területéről származó hasonlatokat.

οὐδὲ ληστὰς: Az útonállóktól, rablóktól való félelem Epiktétosznál szemléletes leírását kapja: *Diss.* 4,1,91-94 - „Οὕτως ποιοῦσι καὶ τῶν ὁδοιπόρων οἱ ἀσφαλέστεροι. ἀκήκοεν ὅτι ληστεύεται ἡ ὁδός· μόνος οὐ τολμᾷ καθεῖναι, ἀλλὰ περιέμεινεν συνοδίαν ἢ πρεσβευτοῦ ἢ ταμίου ἢ ἀνθυπάτου καὶ προσκατατάξας ἑαυτὸν παρέρχεται ἀσφαλῶς. ποῦ τις καταφύγη; πῶς ἀλήστευτος παρέλθη; ποῖαν συνοδίαν περιμείνας ἀσφαλῶς διέλθη; τίτι προσκατατάξας ἑαυτόν; τῷ δεῖνι, τῷ πλουσίῳ, τῷ ὑπατικῷ. καὶ τί μοι ὄφελος;” Ehhez ld. még a gyáva ember leírását Theophrastosnál (*Jellemrajzok* 25), aki a kalózoaktól és a háborútól retteg.

οὐδὲ σεισμὸν ὁ ἐν Γαλάταις οὐδὲ κεραυνὸν ὁ ἐν Αἰθίοψιν: Etiópia helyett sokan Egyiptomot említik. Ehhez ld. Plinius *Nat. Hist.* 2,195. - „exploratum mihi est Alpes Appenninumque saepius tremuisse. et autumnno ac vere terrae crebrius moventur, sicut fulmina. ideo Galliae et Aegyptus minime quatiuntur, quoniam hic aestatis causa obstat, illic hiemis.”; Seneca *Quaest. Nat.* 6,26: „Poteram ad hoc probandum abuti auctoritate magnorum virorum qui Aegyptum numquam tremuisse tradunt. (...) Sed movetur et Aegyptus.” Stobaios Poseidónioszt idézve (fr. 338b) a plutarchosihoz hasonló véleményt fogalmaz meg: *Anth.* 1,29,2,73-76 - „Τοιγάρτοι καὶ ἐν χώραις ὅσαι νιφετώδεις καὶ ψυχραὶ καὶ ὅσαι αὖ κεκαυμένα ὑπὸ ἡλίῳ <εἰ> κατασκήπτουσιν, οἱ κατασκήψαντες ἐν θαύμασιν ἀναφέρονται, καθάπερ ἐν Κελτοῖς καὶ παρ' Αἰγυπτίοις.” Vö. Flav. Arr. *Fragm. de rebus physicis* 3,76.

Aristotelés a *Nikomachosi Etiká*ban a keltákat írja le vakmerő, semmitől sem visszariadó népként: 1115 b - „εἴη δ' ἂν τις μαινόμενος ἢ ἀνάληγτος, εἰ μηδὲν φοβοῖτο, μήτε σεισμὸν μήτε κύματα, καθάπερ φασὶ τοὺς Κελτούς.” A kelták bátorságáról az *Eudémosz*i *Etika* 1229 b-ben is beszél. A fejezet egésze (3,1 - 1228 a - 1230 a) a bátorság és a gyávaság kérdésével foglalkozik. A kelták vakmerőségét Nikolaos Damaskénos (fr. 104 = Stob. *Anth.* 3,7,39 - „Κελτοὶ οἱ τῷ ὠκεανῷ γεινιῶντες αἰσχροὺν ἡγοῦνται τοῖχον καταπίπτοντα ἢ οἰκίαν φεύγειν, πλημμυρίδος δὲ ἐκ τῆς ἔξω θαλάττης ἐπερχομένης μεθ' ὀπλων ἀπαντῶντες ὑπομένουσιν ἕως κατακλύζονται, ἵνα μὴ δοκῶσι φεύγοντες τὸν θάνατον φοβεῖσθαι.”)

mellett Ailianos (*Var. hist.* 12,23 - „Ἀνθρώπων ἐγὼ ἀκούω φιλοκινδυνωτάτους εἶναι τοὺς Κελτούς. <...>”) is főntartja.

Ail. Arist. viszont tagadja, hogy Egyiptomban gyakoriak lennének a természeti jelenségek, katasztrófák: *Aigyptos* 364,20 - „ὥς δὲ καὶ σεισμοῖς καὶ λοιμοῖς καὶ τοῖς ἐξ οὐρανοῦ κατακλισμοῖς ἀνάλωτος ἡ χώρα δι' αὐτόν ἐστιν οὐδὲ τοὺς πρὸ ἡμῶν Ἑλληνας ἔλαθεν.”

165 e - κληδόνα: A babonás ember retteg a hangokon keresztül történő isteni kinyilatkoztatásoktól, előjelektől. A κληδών (ld. Suda s.v. K 1770 - „φήμη, μαντεία”) a σιωπή ellentéte, Wytttenbach szerint (1810, 1002-1003) „omen sono editum, auribus susceptum.” A hangok segítségével történő jóslás bizonyos szentélyekben intézményesült formát öltött. Ehhez ld. Pausanias 9,11,7 - „(...) a jóslásnak ez a módja a görögök között elsősorban Smyrnában szokásos, ahol a város felett, a falakon kívül áll egy szentély, amelyet a Hangok (Κληδόνων ἱερὸν) tiszteletére emeltek.” Hasonló elven működik a Pharai-beli Hermés jósdája is. Ehhez ld. Paus. 7,22,2-4; ill. ThesCRA III, 6 a, 9-11.

A lyd-phryg területről előkerült gyónási feliratok (a *De superstitione* és ezen feliratok gondolati hasonlóságához ld. a 168 c-hez fűzött jegyzeteket; ill. 3.3.1) egyikében (SEG 29,1155) szerepel a κληδονίζω ige. Az istenség ebben az esetben valamiféle jóslat vagy hang útján inthette a vétkes személyt, hogy bűneit kiengesztelendő állítsa föl a sztlét. Plutarchos a felirat állítóját minden valószínűség szerint δεισιδαίμων-nak tartotta volna (ha lett volna tudomása a feliratról), aki megijedve az isteni hangtól az idézett felirattal próbálta jóvátenni bűnét. Ehhez ld. Pleket 1979, 90; no. 14.

A κληδών és a δεισιδαιμονία kapcsolatához ld. Sóranos *Gyn.* 1,4,4. Sóranos szerint akkor lehet valaki jó bába, ha mentes a babonáktól. - „ἀδεισιδαίμονα χάριν τοῦ μὴ δι' ὄνειρον ἢ διὰ κληδόνας ἢ σύνηθές τι μυστήριον καὶ βιωτικὴν θρησκείαν ὑπεριδεῖν τὸ συμφέρον.” - „Ne higgyen a babonákban, nehogy egy álmom, egy előjel, egy elterjedt titkos kultusz, vagy egy közönséges szertartás miatt elhanyagolja azt, ami hasznos.”

οὐ δίδωσιν (...) δεισιδαιμονία (...) οὐ σπένδεται: Megszemélyesítés, amely a diatribé szerzőknél kedvelt eszköz volt: Seidel (1906, 21) így ír erről: „Plutarchus rationem ceterorum sermonis Bionei imitatorum secutus rebus abstractis et inanimis sensus, actiones, affectus attribuit.”

πρὸς τὸν ὕπνον: Plutarchos életrajzaiban kb. ötven alkalommal említ olyan álmokat, amelyek az alvó számára valamilyen jövőbeli eseményt jósoltak meg. Ehhez ld. Brenk 1977, 214-216. Plutarchos nem utasította el az álmok jelentőségét, ő maga vallja be a *Quaest conv.* 635 e-ben, hogy egy álmom hatására hagyott föl a tojásevással.

Az álmok igazi jelentőségét tárgyalja az *Amatorius* 764 f-ben: itt azt állítja, hogy az álom a lélek igazi terepe, ilyenkor jönnek el a lélek igazi pillanatai. Ennek ellenére a *De superstitione*-ban az álmok jós-funkciója ellen foglal állást. Az ellentétet az oldhatja fel, ha észrevesszük, hogy Plutarchos alapvetően nem az álmok jelentőségét tagadja, hanem azokat kritizálja, akik álmaiknak babonás hitük miatt túlzott jelentőséget tulajdonítanak. Ebben ugyanis a babona egy megnyilvánulását látja, amelyet elutasít. Plutarchos és az álmok jelentőségéhez ld. Teodorsson 1989, 210.

A babonás ember félelmei és az álom jelentőségéhez ld. Cicero gondolatait a *De div.* végén (2,148-150), amely a *De sup.*-ban olvasható motívumokkal állítható párhuzamba. Cicero szerint el kell vetnünk az álmok jóserejébe vetett hitet, mert a babona minden nép lelkét áthatja. Az álmok menedéket nyújtanak a lélek számára minden fáradtság és nyugtalanság közepette, ugyanakkor sok gondot is okozhatnak.

Az álmok jelentőségéhez ld. még Theophrastos *Jellemrajzok* 16, ahol a babonás minden esetben, ha álmot lát, az álommagyarázót hívja segítségül, hogy milyen istennek vagy istennőnek áldozzon. A témához ld.: Harris 2009, 154. Van Straten 1976, 14. Plut. az általános, a babona természetét érintő bevezetés után rátér az egyes jelenségekre, amelyek a babonás ember életét, cselekedeteit érintik, így hangsúlyozza az álmok jelentőségét, a javasasszonyok és a tisztítószertartások kapcsolatát, a nyilvános megalázó viselkedést, amely a babonást jellemzi.

165 f - ἐν ἄσεβῶν χώρῳ: Wytttenbach szerint „impiorum in sede apud inferos, in tartaro” (1810, 1003), az istentelenek vidéke megjelölés tehát az alvilágra utal, ahol a bűnösök különféle büntetésekből részesülnek. A babona ilyen rémálmokkal zaklatja a babonást, ha alszik, ezzel a lidérnyomással kényszeríti, hogy vallásos hitét továbbra is szenvedélyes, túlzó módon élje meg, hiszen ha nem így tesz, hite szerint alvilági büntetések sújtják.

Az ἄσεβῶν χώρῳ-hoz ld: *Cat. min* 3, *De vit. aer. alien.* 828 f, *De soll. animal.* 975 b; Lukianos: *Menippos* 12 - „Ὁ δ' οὖν Μίνως ἐπιμελῶς ἐξετάζων ἀπέπεμπεν ἕκαστον εἰς τὸν τῶν ἄσεβῶν χώρον δίκην ὑφέξοντα κατ' ἀξίαν τῶν τετολμημένων.” ill. *Verae historiae* 2,17 - „(...) ἐκεῖνον δὲ μόνον ἔφασκον ἐν τῷ τῶν ἄσεβῶν χώρῳ κολάζεσθαι (...)”; 2,26 - „ἀπέπεμπεν εἰς τὸν τῶν ἄσεβῶν χώρον.” *De luctu* 8 - „ταῖς Ἐρινύσι παραδόντες εἰς τὸν τῶν ἄσεβῶν χώρον εἰσπέμπουσι”; *Cataplus* 12 - „Εἰς τὸν Ἀσεβῶν χώρον ἄπιθι, ἐπειπὼν ὄχετο.”; ill. Ps-Luk. *Philopatris* 12; Alex. Philón *Cherubim* 3,1; *De vita Mosis* 1,96; Josephus *De bello Iud.* 2,156.

A szókapcsolat könnyebb megértését segíti a feliratos anyagban szereplő εὐσεβίης/εὐσεβῶν χώρος, amely sírfeliratokon a boldog túlvilági élet képzetét jelenti az

elhunyt számára. A szókapcsolat a Kr.e. 3-2. századtól erősen elterjedt a sírepigrammák tanúsága szerint. Ehhez ld. Heininger 2000, 140-161. Az alvilághoz kötődő helyeknek - a folyók, az asphodelos-, ill. az élysioni mezők, a boldogok szigetének, valamint Persephoné-ligetének - a geográfiai leírása számos sírfeliraton tetten érhető. E feliratokra jellemző, hogy az alvilágot mint egy távoli, de különféle topográfiai ismertetőjegyekkel rendelkező vidéket mutatják be, az tehát leginkább egy provinciához hasonlítható, amelyet a földi hatalom irányít, és amelynek az erőit föl tudja használni, de szembe is szállhat velük. A görög túlvilág-elképzelések alapvetően földrajzi jellegűek, amint azt Chaniotis kimutatta. Ehhez ld. Chaniotis 2000, 159-172; ill. az ott említett sírfeliratok közül Kaibel *EG* 90, 151, 218, 259, 296, 411, 539, 554, valamint SEG 55,723; SEG 55,943 = IG XII, 5.310; IGUR III, 1253 = IG XIV, 1796 = GVI 231; GVI 665, 1002. Plut. maga is εὐσεβῶν χῶρος-ként írja le a jókra, kiválókra váró alvilági helyet a *De latenter vivendo* 1130-ban.

ποινάς τινας ἐγείρουσα (...) μαστιζομένην (...) δεινὰ προστάγματα: Vö. Luk. *Vera hist.* 2,26 - „ὁ Ῥαδάμανθους, εἶ τινες καὶ ἄλλοι αὐτοῖς συνίσασιν, ὡς οὐδένα εἶπον, ἐκ τῶν αἰδοίων δήσας ἀπέπεμψεν ἐς τὸν τῶν ἀσεβῶν χῶρον μαλάχῃ πρότερον μαστιγωθέντας.” Az alvilági büntetésekhez ld. még alább 167 a s.v. Ἄιδου τινὲς ἀνοίγονται πύλαι βαθεΐαι, ill. δικασταὶ δὲ καὶ κολασταί. A Ποινή alvilági szerepéhez ld. *De sera num. vind.* 564 e. Plut. a *Non posse suaviter vivi c.* antiepikureista írásában úgy véli, hogy az istenhit szükséges, de δεισιδαιμονία-tól mentes formában, a babonás emberek ugyanis azt terjesztik, hogy az istenség valami Ποινή, ami büntetést oszt - „Δεῖ μὲν γὰρ ἀμέλει τῆς περὶ θεῶν δόξης ὥσπερ ὄψεως λήμην ἀφαιρεῖν τὴν δεισιδαιμονίαν· (...) καθάπερ οὗτοι πλάττουσι, διαβάλλοντες τὴν πρόνοιαν ὥσπερ παισὶν Ἐμπουσαν ἢ Ποινήν ἀλιτηριώδη καὶ τραγικὴν ἐπικρεμαμένην.”

Az ijesztő utasítások alatt Plut. valószínűleg a javasasszonyok, szemfényvesztők, különös és gyakran félelmet keltő parancsait érti (ehhez ld. alább 166 a s.v. τὴν περιμάκτριαν κάλει γραῦν). Vö. Mithrobarzanés Menipposnak adott különös és nevetséges utasításaival (Luk. *Men.* 7-8.). Az αὐτὴν ὑφ' αὐτῆς ὡς ὑφ' ἐτέρου-hoz ld. az ἐξαπατῶσιν ἑαυτοῦς-t a 166 a-ban.

166 a - δαπανῶσι (...) εἰς ἀγύρτας καὶ γόητας ἐμπεσόντες: A jószok, jövendőmondók, javasasszonyok, varázslók elleni kritika a Kr.e. 5. századra megy vissza. Már Hérakleitos is kritizálta a μάγοι tevékenységét (*FdV* 22 B 14). A hippokratészi korpuszba tartozó *De morbo sancto* (1) élesen szembehelyezkedik az említett szemfényvesztők praktikáival. Személyükhöz kapcsolható ókori toposz, hogy tevékenységükből - amellyel jóhiszemű, balga, ugyanakkor gazdag embereket vezetnek félre - óriási vagyonna tudnak szert tenni.

Sophoklésnál Oidipus vádolja azzal Teiresiaszt, hogy pénzért jövendöl (*Oidipus király* 387). Teiresias itt μάγος-ként és ἄγυρτός-ként jelenik meg. Aristophanés komédiáiban igen gyakori a jósok, varázslók szatirikus ábrázolása: *Béke* 1045-1126; *Madarak* 958-991; *Lovagok* 115; 1102.

Platón *Államában* a következőt olvassuk: 364 b - „Bűvészek és jósok (ἀγύρται δὲ καὶ μάντις) járulnak a gazdag ajtajához, és meggyőzik, hogy istenektől rendelt hatalmuk van arra, hogy ha ő vagy ősei gazságot cselekedtek, áldozattal és ráolvasással engesztelést szereznek neki élvezetes ünnepségek révén (...).” Platón a *Lakomában* (203 d) Eróst nevezi „δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής”-nak. Platónnál ld. még *Törvények* 885 b, 909 a-c. Vö. August. *De civ. Dei* 10,9 - „quam vel magian vel detestabiliore nomine goetian vel honorabiliore theurgian vocant.”

A fenti gondolat Lukianos *Alexandros* c. írásában is visszaköszön: 6 - „γοητεύοντες καὶ μαγανεύοντες καὶ τοὺς παχεῖς τῶν ἀνθρώπων”; 8 - „αὐτίκα πλούσιοί τε καὶ εὐδαίμονες ἔσεσθαι ἤλπίζον”; 9 - „οἴους τοὺς Παφλαγόνας εἶναι ἔφασκεν ὑπερουκοῦντας τὸ τοῦ Ἀβώνουτεῖχος, δεισιδαίμονας τοὺς πολλοὺς καὶ πλουσίους (...).” Lukianosnál az abónuteichosi Alexandros nagy vagyona tett szert szemfényvesztései, csalásai révén, amelyekre a városka lakói babonáságuk okán kaphatók voltak. A gondolathoz ld. még Lukianos *Philopseudes* 14.

A görög nyelvű korpuszban mind a γοητεία, mind a γόης, mind a velük összefüggő καταγοητεύω ige negatív tartalmat hordoz. Plutarchos és Lukianos a γόης-t minden esetben sarlatánokra, szemfényvesztőkre, csaló mágusokra, mérgekverőkre, javasasszonyokra alkalmazza, akik hamis praktikákkal vezetik félre naiv embertársaikat. Ehhez ld. Nesselrath 2001, 158. Artemidóros az *Oneirokritikában* több alkalommal is gonosztevőkkel, tisztességtelen csalókkal (πανοῦργος) és szélhámosokkal (βωμολόχος) együtt említi (2,12; 2,15), akiknek a viselkedését gyakran állatokéhoz hasonlítja. Ehhez ld. Harris-McCoy 2012, 542.

Artemidóros más helyütt kitér (2,69; vö. Harris-McCoy 2012, 498) azokra a személyekre, akiknek az álmokkal kapcsolatban lehet hinni, ill. akiknek nem: megbízható az isten, hiszen sosem hazudik, a papság, az uralkodó, hiszen az isten hatalmát bírja, a szülő, a tanár, a próféta, ha nem álpróféta vagy szélhámos (ilyenek pl. a pythagoreusok); megbízhatók továbbá a madárjósok, az asztrológusok, az álmofejtők és akik májból jósolnak.

χθονίας Θ' Ἐκάτης: Hekaté személye szorosan összekapcsolódott a városon kívüli területen fekvő keresztutak mellett végzett mágikus szertartásokkal, és így magával az

alvilággal is. Hésiodos a *Theogoniában* (411-452) Zeus által megtisztelt istennőként írja le, aki mindenféle jóval halmozza el az arra érdemeseket, ifjakat nevel, megszaportja a vadászsákmányt és a karámban a nyáját, lóversenyek során megsegíti az embert, harcban és a politikai életben egyaránt támogatást nyújt.

Számos funkciója van, amelyet később a népi vallásosság is előszeretettel aknázott ki. Az általa kiválasztottakat, mint jót akaró istenség, gazdagsággal halmozza el (πρόφρων θεὰ ὄλβον ὀπάζει). Úgy látszik már a legkorábbi időkben valamiféle közvetítő funkciót társítottak Hekatéhoz, aki ily módon istenek és emberek között áll, így éri el, hogy az emberek jólétben éljenek, vágyaik, kívánságaik teljesüljenek (vö: Marquardt 1981, 245.) Nem csoda, hogy a mágikus papiruszokon, átoktáblákon is gyakran találkozunk Hekaté nevével, aki Hermés mögött a második legnépszerűbb istenség ilyen kontextusban (ld. *PGM* 4,1434; 2535; 2550, vö: Gager 1992, 12. ld. még: a földalatti Hermés társaságában: nr. 40, 45; Tartarossal együtt nr. 69; az égi Hekaté, a keresztutak Hekatéja, az alvilági Hekaté ill. a három - és egyarcú Hekaté együttes szereplése nr. 84. stb).

Abernetty szerint (1911, 14) Hekaté kíséretéhez olyan lelkek tartoztak, akik ún. ἄωροι vagy βιοιοθάνατοι voltak, azaz idő előtt, sok esetben erőszakos halállal hunytak el. Áldozati szertartás során megölt nők lelkei is gyakran szerepeltek ebben a körben. A temetetlen halottak - ἄταφοι - lelkei hasonlóképpen Hekaté κῶμος-át gyarapították (Soph. *Antigoné* 1070). Euripidés (*Helené* 570) Hekaté kísérőit a νυκτίφαντος πρόπολος Ἐνοδίας névvel illeti. (ehhez ld. *CIG* 5773).

A *PGM* 4,1401-3 szerint Hekaté kíséretéhez ἄωροι, βιομόροι tartoztak. *PGM* 1420 - „ἥρωες ἀτυχεῖς ἠρωίδες τε δυστυχεῖς, οἱ ἐν τούτῳ τῷ τῷ τόπῳ, οἱ ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ, οἱ ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ, οἱ ἐπὶ ταῖς μυρίναις σοροῖς ἐπακούσατέ μου καὶ ἐξεγείρατε” - „Szerencsétlen hősök és nyomorult hősnők, akik ezen a helyen, ezen a napon, ebben az órában, mirtuszkoporsóban vagytok, figyeljetek rám és ébredjetek” Shakespeare *Macbethjében* Hekaté teremtményei vezetik félre a hősnőt éjszaka (3,5). Ovidiusnál (*Met.* 14,405-411) Kirké hívja Hekatét, aki hallgatag szellemek társaságában jön. A témában ld. még Rohde 1908, 411-13; Von Rudloff 1999, 124-125; Feather 2009, 56-59; Burkert 2011, 265; Kulin 2013. Hekaté kíséretét alkották a csaholó kutyák is, akik az istennő közeledtét jelezték. Ehhez ld. Lukianos *Philopseudes* c. írásának 21-23. kaputjait, amely részlet a Hekaté megjelenéséhez fűződő babonás elképzelések szemléletes összefoglalását adja; vö. Rankine 2009, 154-156.

A hippokratési korpuszba tartozó *De morbo sancto* (4) Hekatét más hérósok (a hérósokhoz ld. *PGM* 4,1420) társaságában említi, akik éjszakánként zaklatják az embert. A

mű szerzője szerint azzal, hogy ezek az emberek tisztítószerartásokat végeznek, és különféle varázsigéket alkalmaznak, istentelen és vétkes dolgot tesznek. E vélemény jól illeszkedik a *De superstitione* gondolatmenetébe, amely a Hekatétól való félelmet babonának tartja.

A babonás ember félelme Hekatétól azon hiedelem hatására alakulhatott ki, hogy az istennő az alvilág és a varázslók istene, aki ráadásul óriási hatalommal rendelkezik az élet minden területén. A Hekaté alakjához kapcsolt állat, a kutya, akinek a társaságában vonulni szokott a hármassutak környékén, szintén a babonás ember félelmeit növelte. A Hekaté ábrázolások között jó néhány mutatja az istenséget Hadés és Persephoné társaságában (LIMC VI, Hekaté 27-43.), ill. kutyával (vö: LIMC VI, Hekaté 95 = LIMC III, Erinys 7 = Athéni Nemz. Múz. 19765). A Hekatétól való félelem már Theophrastosnál is megjelenik („τὴν οἰκίαν καθᾶραι δεινὸς Ἑκάτης φάσκων ἐπαγωγὴν γεγονέναι.”). Nála a babonás állandóan tisztítja a házát, mert szerinte az Hekaté otthonává vált. Alakjához és a hármassutakhoz ld. alább a 170 b-ben olvasható Sóphrón-töredéket; vö. 170 b - s.v. αἴτε καὶ ἀπ' ἀγγόνας (...) συμπλεχθεῖσα; ill. Johnston 1991.

τὴν περιμάκτριαν κάλει γραῦν: A περιμάκτρια - javasasszony egy bizánci példától eltekintve (Mich. Psell. *Or.* 8,219) kizárólag Plutarchosnál szerepel a görög nyelvű korpuszban. Azért, hogy módszereibe betekintést nyerjünk, az eredetétől szolgáló περιμάσσω ígét érdemes vizsgálni. Plutarchos a *Quaest. rom.* 280 c-ben említi: „καὶ τῆ Ἑκάτη σκυλάκια μετὰ τῶν ἄλλων καθαρσίων ἐκφέρουσι καὶ περιμάπτουσι σκυλακίους τοὺς ἀγνισμοῦ δεομένους, περισκυλακισμὸν τὸ τοιοῦτο γένος τοῦ καθαρμοῦ καλοῦντες.” - „Hekatének kölyökkutyákat és mindenféle más engesztelő ajándékot visznek, azokat pedig, akiknek tisztulásra van szükségük, a kölyökkutyák vérével kenik meg; az áldozat e fajtáját hívják skylakismosnak.” A kölyökkutya-áldozat és a babonás ember kapcsolata már Theophrastosnál is megjelenik. Megtisztítás értelemben ld. Philón *De spec. leg.* 3,101; Pollux 7,188. Az ἀπομάσσω-hoz ld. Luk. *Menipp.* 7 - „περὶ μέσας νύκτας ἐπὶ τὸν Τίγρητα ποταμὸν ἀγαγὼν ἐκάθηρέν τέ με καὶ ἀπέμαξε καὶ περιήγνισεν δαδὶ καὶ σκίλλῃ καὶ ἄλλοις πλείοσιν” Hésychios (M 21) a μαγμός - megtisztulás címszóban említi: „τὸ καθάρσιον. <ἀπομάσσειν> γὰρ λέγουσιν, ὅταν περικαθαίρωσι τοὺς ἐνοχλουμένους τινὶ πάθει” (vö. Soph. fr. 429) Harpokrationnál (48) a sárral és korpával való bekenésnél merül föl az ἀπομάσσω - „ἤλειφον γὰρ τῷ πηλῷ καὶ τῷ πτύρῳ τοὺς μουμένους (...).” Szerinte bizonyos beavatási szertartásoknál a mystést kellett bekenni ilyen módon. Démosthenés (*A koszorú* 259) szerint Aischinésnek az volt a feladata, hogy a beavatandókat éjszakánként felbőrözze, és italáldozat bemutatására kényszerítse, majd sárral és korpával súrolja („τὴν

μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάπτων τῷ πηλῷ καὶ τοῖς πιτύροις.”).

A περιμάκτρια - javasasszony, varázslóasszony egyéb elnevezéseihez ld. γοητεύτρια, μαγγανεύτρια, βαμβακεύτρια, φαρμακεύτρια, φαρμακίστρια; Hésych. s.v. E 226 - ἐγκλικίστρια: περιαγνίστρια; Pollux 7,188 - ἀπομάκτρια. Mind ez, mind az előzőek azt a nőt jelölik, akik tisztítószertartásokat, különféle varázslásokat, ill. ezekhez hasonló szemfényvesztést végeznek; összefoglaló néven általában a *ἰέρεια* megjelöléssel illették őket. Bolkenstein szerint ez a megnevezés azt bizonyítja, hogy a hivatalos kultusz és a magánjellegű vallásgyakorlat között kis különbség mutatható ki. Ehhez ld. Bolkenstein 1929, 70.

Mind a περιμάσσω, mind az ἀπομάσσω (ill. a rokon értelmű ὑπομάσσω - ld. Theokritos *Id.* 2,59) rituális kontextusban szerepel a rendelkezésünkre álló forrásokban. A περιμάκτρια tehát a legtöbbször sárral keni be a megtisztulni vágyót (περιμάσσω), majd azt letörli róla (ἀπομάσσω), így az illető a rituális tisztaság állapotába kerül. A babonás viselkedés és a sár kapcsolata a későbbiekben is fölmerül: 166 a - s.v. πηλώσεις καταβορβορώσεις; 168 d - s.v. ἐν πηλῷ κυλινδούμενος. A megtisztulás és a rituális tisztaság kérdéséhez ld: Rohde 1906, 71; Bolkenstein 1929, 67-68; Parker 1983 *passim*; Cole 1992, 104-113; Rostad 2002, 67-83; Burkert 2011, 123-134; a kérdés antropológiai oldalához ld. Douglas 1984. A tisztítószertartásokat végző személyekhez ld. Ronen 1999, 285; Wolf 2004, 317-320.

A részletben szereplő γραῦς részben a περιμάκτρια szinonimája, előbbi jóval elterjedtebb a görög korpuszban. A tisztítószertartással való kapcsolatukhoz és egyéb mesterkedéseikhez ld. még Pherekratés komédiáját, amely a ΓΡΑΕΣ címet viseli (fr. 32-38); Lukianos *Philopseudes* 9 (γραῶν μῦθοι); *Amores* 39; *Philopatris* 6 - „αἱ γραῖες κόρας ἐξαπατῶσαι”; Pausaniasnál semleges jelentésben (2,35,7-8), de itt is vallási feladatot látnak el; a késő-antik orvosi író, tralleisi Alexandros szerint (*Therapeutica* 2,475,8) egyesek úgy vélik, hogy a varázslatok a vénasszonyok meséihez hasonlítanak („ἔνιοι γοῦν οἴονται τοῖς τῶν γραῶν μύθοις εἰκέναι τὰς ἐπωδάς”); a megkenéshez ld. még Menandros fr. 530 = Alex. Kel. *Stróm.* 7,4,27 - „περιμαξάτωσαν σ’ αἱ γυναῖκες ἐν κύκλῳ καὶ περιθεωσάτωσαν.”

βάπτισον σεαυτὸν εἰς θάλατταν: A babonás ember tengervízhez való vonzódása már Theophrastosnál megjelenik, jóllehet a víz nemcsak a babonás ember számára rendelkezik tisztító hatással (vö. 3.6). A tenger rituális tisztítóhatásához ld. *Ilias* 1,314-315; Soph. *Aias* 653-655; Eur *Iph. Taur.* 1192 - „θάλασσα κλύζει πάντα τάνθρώπων κακά.” (ld. u.e.-t Diog.

Laert. 3,6); Apuleius *Met.* 11,1; Cassius Dio 48,43. A δεισιδαιμονία és a tengervíz kapcsolatához ld. még Stobaios (3,4,22) megjegyzését, az említett Euripidés részlet magyarázataként: „φέρεται δὲ εἰς τοὺς δεισιδαίμονας οἱ θαλάσση περικαθαίρονται.”

A tengervíz és a gyilkosság alól való mentesség kapcsolatához ld. még Platón *Törvények* 866 d. A tengervízből származó növények, anyagok is a rituális tisztulás eszközei: Diphilostól (fr. 126 = Alexandriai Kelemen *Strómateis* 7,4,26,4) tudjuk, hogy Melampos tengerből származó dolgokkal tisztította meg Proitos lányait - „δαδὶ μιᾶ σκίλλη τε μιᾶ (...) θείῳ τε ἀσφάλτῳ τε πολυφλοίσβῳ τε θαλάσση ἐξ ἀκαλαρρείταιο βαθυρρόου Ὠκεανοῦ.”

A víz rituális tisztítóhatásához ld. Eitrem 1915, 76-132; Parker 1983, 226-227; Wolf 2004, 123-129; ill. halottakhoz, halálhoz kapcsolódó rituális tisztátalanság, *miasma* elkerüléséhez 131-133; a babonaság és a víz kapcsolatához 315-320. A rituális tisztaság eléréséhez sok esetben a folyó vize volt alkalmas: Aisch. *Eum.* 452; Eur. *Elektra* 794; *Hippolytos* 653; Paus. 2,17,1. Lemoshatatlan bűnökhöz ld. Soph. *Oidipus király* 1227.

A témában ld. Suda A 3804 s.v. ἀρδάνιον. A Suda szerint a halottasházba be-és kilépők egyaránt beszennyeződtek rituálisan, ezért kellett az ajtó elé állított edényből magukra vizet permetezni. Ehhez ld. még *schol.* Aristoph. *Felhők* 838, ill. Suda K 632 s.v. καταλούη. A *lex sacra*k sok helyütt foglalkoznak a kérdéssel, ld. alább 170 b - s.v. αἴτε κα ἀπ' ἀγχόνας (...) συμπλεχθεῖσα; ill. Ditt. *Syll.*³ 982 = LSAM 12; Ditt. *Syll.*³ 1218,16 = LSCG 97 - utóbbi a halott házának tengervízzel való behintését írja elő. Tengervízet nemcsak a halottal való érintkezés, hanem az áldozati-rituális cselekmény után is alkalmaztak, hiszen a tisztulás némely esetben ilyenkor is elő volt írva: Ditt. *Syll.*³ 1026,23. Az áldozópap tisztaságát írja elő egy kósi *lex sacra*, amely a tisztuláshoz tengervíz alkalmazását írja elő. Ugyanitt a Zeus Polieusnak följánlott áldozati malac is tengervíz által válik rituálisan tisztává: ld. Herzog 1928, no. 5 = LSCG 156; ill. Herzog 1928, no. 6 = LSCG 157.

ἐξευρόντες (...) **ἀλλοκότους προσκυνήσεις:** Az Euripidés-idézet után következő felsorolás elemei az ἐξευρόντες tárgyai, ezért a fordításban a kettő közötti szoros kapcsolatot igyekeztem hangsúlyozni. Plutarchos ezeket az alantas rituális aktusokat mind a δεισιδαιμονία számlájára írja.

πηλώσεις καταβορβορώσεις: Mindkét fogalom kizárólag ezen a helyen szerepel a görög nyelvű korpuszban. A babona és a sár kapcsolatához ld. alább 168 d - „ἐν πηλῷ κυλινδούμενος” A πηλώσεις a πηλώ-*val* áll kapcsolatban, amely a mágikus papiruszok némelyikén is szerepel: *PGM* 2,150-152 - „ἔστιν γὰρ μεγίστη καὶ ἀνυπέρβλητος πρᾶξις· λαβὼν πηλὸν καθᾶρον τὰς φλιὰ[ς τοῦ κο]ιτῶνος, ἐν ᾧ ἄγνεύεις, καὶ οὕτω πηλώσας

ἐπι[ι]γραφε τὰ γρα[φόμ]ενα ταῦτα χαλκῷ γραφείῳ εἰς τὴν δεξιὰν φλιάν.” - „A leghatásosabb és egyben felülmúlhatatlan rituális módszer a következő. Vegyél sarat és tisztítsd meg vele hálósobád ajtaját, amelyben a rituális cselekedetet végzed, és miután besároztad, bronz íróvesszővel írd föl az alábbiakat a jobb ajtófélfára.” *PGM* 36,139 - „ἐγείρεσθε, οἱ ἐν τῷ σκότει δαίμονες, καὶ ἀνάλλεσθε ἐπὶ τὰ πλινθία καὶ κόπτεσθε τὰ στήθη πηλωσάμενοι τὰ πρόσωπα.” - „Ébredjetek, sötétben lakó démonok, ugorjatok föl a téglafalakra, verjétek a melleteket, arcotok sárral kenjétek be!” Az értelmezéshez ld. Eitrem 1925, 63. Szerinte a sárral való bekenés lehet akár görög, akár egyiptomi szokás is, később pedig az orphikus vallás veszi át. Ehhez ld. még Eitrem 1955, 162-163; Hommel 1983, Németh 2010, 77-87. Betegség elleni tisztítószertartás során alkalmazott sárkenethez ld. Eitrem 1915, 16.

Az idézetekből látszik, hogy a sárral való megkenés rituális-mágikus funkcióval rendelkezett, ahogy arról már Hérodotos (2,85) is említést tesz az egyiptomiakról írva. Az epidaurosi Asklépios-szentélyben talált csodálatos gyógyulásokat bemutató feliratokon is találkozunk a jelenséggel: IG IV² 1,126. A Marcus Iulius Apellas Kr.u. 160 körüli gyógyulását részletező feliratot maga a gyógyult beteg állította az isten parancsára, amelyben a sárral való megkenés a gyógyulás felé vezető út egy állomása. A rituális vonatkozáshoz ld. még: Ail. Arist. *Or. sac.* 307,35.

A babonás (azaz pogány) viselkedés és a sár kapcsolata az ókeresztyén apologézis során is visszatérő motívum lesz: ehhez ld. Tatianos *Oratio ad Graecos* 22 (vö. 3.5).

σαββατισμούς: A kódexekben σαββατισμούς szerepel, Bentley javítása - βαπτισμούς -, amelyet Hercher, Wilamowitz és Babbitt is elfogad, fölösleges, hiszen Plutarchos később (169 c) is kitér a zsidóságra, akiket a korabeli közvélemény erősen babonás népként ír le. A szombatnapi tétlenség, pihenés, munkától való tartózkodás a Makkabeus-fölkelés idején a zsidók vereségét okozta. Erre utalhat itt Plutarchos, aki a babona egyes jellemzőit, így a sárban fetrengést, a szombatnapi tétlenséget és az istenszobor előtt való szégyenteljes megalázkodást egyaránt elítéli. Ugyanakkor látni kell, hogy a szöveghely jelen esetben nem a zsidókról szól, hanem egy zsidó szokást, a szombatnapi tétlenséget mint babonás cselekedetet használja arra, hogy a görögök körében elterjedt babonás viselkedési formákat kritizálja. Vö.: *IMak.* 2,32-35.; Joseph. *Ant. Iud.* 12,6,2. A σαββατισμός egyetlen helyen szerepel az Újszövetségben, a *Zsidókhöz írt levél* 4,9-ben.

A zsidók és a babona szoros kapcsolatára ld. még alább 169 c, ill. Hor. *Sat.* 1,9,68-78.; Ovid. *Ars amat.* 1,75-80.

ῥίψεις ἐπὶ πρόσωπον: A szobrok előtt való letérdelés egyértelműen barbár, ill. női sajátosság. A görög tragédiákban nőkkel, a komédiában rabszolgákkal találkozunk ilyen testhelyzetben, (ld. Aisch. *Heten Thébai ellen* 111; Eur. *Alkéstis* 162-164; Aristoph. *Lovagok* 30-31). Theophrastos szerint a babonás ember is így tiszteli az isteneket, amely túlzó vallásosságának a következménye (*Jellemrajzok* 16). Polybios szerint (32,15,7-8) az a férfi, aki letérdel (γονυπετῶν) a szobor előtt, nőként viselkedik (γυναικιζόμενος). Bár a legtöbb esetben nők folyamodnak a rituális cselekvés e módjához, az mégsem tekinthető kizárólag női sajátosságnak, hiszen két alkalommal találkozunk olyan férfialakkal is, amely az istenség előtt (Hermés, Héraklés) térdelő pozícióban van. Ehhez ld. Van Straten 1974, nr. 12, ill. 13; Chaniotis 2009b, 52.

A görögöktől idegen volt az istentisztelet e formája, források is ritkán említik a szokást, ha mégis, inkább gunyoros, szatirikus értelemben teszik azt. Ehhez ld. még Polyb. 15,29,9. A δεισιδαιμονία és az istentisztelet e formája közötti kapcsolathoz szemléletes példát nyújt Diog. Laert. 6,37-38: „θεασάμενός ποτε γυναῖκα ἀσχημονέστερον τοῖς θεοῖς προσπίπτουσαν, βουλόμενος αὐτῆς περιελεῖν τὴν δεισιδαιμονίαν, καθά φησι Ζωῖλος ὁ Περγαῖος, προσελθὼν εἶπεν, “οὐκ εὐλαβῆ, ὦ γύναι, μή ποτε θεοῦ ὀπισθεν ἐστῶτος - πάντα γάρ ἐστιν αὐτοῦ πλήρη - ἀσχημονήσης” - „Ő (ti. a cinikus Diogenés) egyszer megpillantott egy nőt, amint éppen igen illetlen módon leborulva imádja az isteneket. A pergéi Zóilos szerint Diogenés meg akarta szabadítani a babonás viselkedéstől, ezért odalépett hozzá és így szólt: <Te asszony! Nem félsz attól, hogy egy istenség áll mögötted, mivel mindenütt jelen van, és így illetlen dolgot cselekszel?>”; Héliod. 2,27. ill. Sittl 1890, 176-178; Abernethy 1911, 18; Cole 2004, 116-118; Clark 2009, 14.

A hagyományos imádkozó gesztus a föltartott kéz volt, ehhez ld. Platón *Törvények* 717 a; Arist. *De mundo* 400 a. Xenophóntól tudjuk (*Anabasis* 3,2,9), hogy az általa vezetett hadsereg egy hirtelen csodajel, zaj következtében térdre rogyott és Zeus Sótérhoz kezdett könyörögni.

Van Straten (1974, 174) megjegyzi, hogy bár Xenophón egy jó módú, és igen vallásos athéni család sarja, mégsem kelt benne visszatetszést katonáinak megalázkódó gesztusa. Ezt azzal magyarázza, hogy az átlag athéni, és ez alatt nem a szegények rétegét érti, hanem a középosztályét, inkább érezhette a Theophrastos által kifigurázott babonás ember viselkedését, szokásait, nézeteit közelebbinek, mint a filozófusok álláspontját; így körükben a babonás ember túlzásai még ha megmosolyogatóan is hathattak, a szobor előtt való térdelés mint rituális cselekmény nem volt idegen tőlük. Van Straten szerint azok a nagyrészt attikai reliefek, amelyek számos alakot ilyen pozícióban mutatnak be, a

Theophrastos által kifigurázott δεισιδαίμων és családjának kultuszát mutatják be, amely tehát igencsak elterjedt lehetett. Azok az egyének, akik megengedhették maguknak, hogy votív reliefet vásároljanak, állítsanak, nem tartozhattak a legszegényebbek közé.

A férfiak és a nők rituális tevékenysége között már Platón is különbséget tesz (*Törvények* 909 e): eszerint a nők, ill. a veszélyben vagy szorult helyzetben lévő férfiak gyakran folyamodnak olyan vallásos cselekedethez, magatartáshoz, amelyet a rituális kánon nem szentesített. Ez a gondolat a δεισιδαίμων alakjához jól illik: a babonás viselkedést ugyanis gyakran tartják női attribútumnak, amely szálnalmas, megalázó jellege folytán méltatlan egy férfihoz. A nők és a babona kapcsolatához ld. Polyb. 12,24; Strabón 1,2,8. A nők és a térdelő pozíció kapcsolatához ld. még Van Straten 1976, 17; u.ő. 1981, 83.

Korábbi álláspont szerint a térdelő pozíció chthonikus istenek, vagy halottak kultuszára jellemző, ezt vallja Walter (1910, 241). Van Straten (1974) szerint viszont a térdepelő alakok általában a megmentő (σωτήρες, ἐπήκοοι) istenekhez fohászkodnak (Déméter, Zeus, Héraklés, Asklépios; vö. a δεισιδαίμων fohászaival 166 d - „ὁ φρίττων τοὺς σωτήρας”). Ezen istenségekről úgy gondolták, hogy közelebbi viszonyban állnak az emberrel, mindennapjaik részét képezik, ezért is találkozunk kultuszaikban olyan bensőséges rituális gesztusokkal, mint a térdelő pozíció. A régi szakirodalom mellett is érvelt, hogy a térdelés mint rituális cselekmény keleti eredetű szokás. Azonban a fenti példák is jól mutatják, hogy legkésőbb a Kr.e. 5-4. századtól kezdve jelen van a tipikusan görög istenek kultuszában.

Asklépios kultuszában a térdelés a gyógyulás felé vezető út egy lépcsőfokának számított: ehhez ld. Ditt. Syll.³ 1173 = IGUR 1,148 „Γαίω τινὶ τυφλῷ ἐρημάτισεν ἐλθεῖν ἐπ[ὶ τὸ] ἱερὸν βῆμα καὶ προσκυνῆσαι” - „Egy bizonyos Gaiusnak, aki vak volt, azt jósolta (az istenség), hogy menjen be az áldozati oltárhoz és térdeljen le.”

A térdelő pozíció Ailios Aristeidés szerint (Ἱεροὶ λόγοι δ' 330,27-28) is megjelenik Asklépios kultuszában mint rituális cselekmény, magának a szónoknak egyszer a következő parancsot adta álmában az istenség: „καὶ ἔδει τὸ γόνυ τὸ δεξιὸν κλίναντα ἱκετεύειν τε καὶ καλεῖν Λύσιον τὸν θεόν.” - „És jobb térdére ereszkedve kellett könyörögnie és hívnia Lysios (= a feloldozó), az istent.” Ehhez ld. Weinreich 1914, 527-531.

A térdelő pozíció a ἱκετεία-val, azaz a könyörgéssel, megalázkodással, kiszolgáltatottsággal függött össze, amely a szorult helyzetben lévő egyén számára az utolsó lehetőséget jelentette. Ehhez az eszközhöz legtöbbször nők, gyermekek, és idegenek

folyamodtak. Ehhez ld. Gould 1973, 76; Van Straten 1974, 183-184; Pleket 1981, 156-157; Bremmer 1991, 25; Naiden 2006, 19; Clark 2009, 13-15.

A vázaképeken térdepelő nőalakokhoz ld. Euphronios híres vörösalakos kylixét, amelyet Onésimos festett: John Paul Getty 83.AE.362 = LIMC IV Helené 277 = VIII Patroklos 7 = VIII Iliupersis 7; a votív reliefekhez ld. még Walter 1910, 228-244; Van Straten 1976, 7; Pulleyn 1997, 188-191.

αἰσχρὰς προκαθίσεις: A δεισιδαίμων ábrázolása során az ülés motívuma gyakran előkerül: 166 a - „καθίσας ἐν τῇ γῆ διημέρευσον”; 168 a - „κάθηται πάθη χαλεπὰ καὶ μεγάλα καὶ δυσαπάλλακτα τῇ λύπη προσικοδομῶν” 168 d - „ἔξω κάθηται σακκίον ἔχων”; 168 d - „οἴκοι κάθηται”; 169 c - „ἐν ἀγνάπτοις καθεζόμενοι”; 170 e - „προσκυνεῖ γε καὶ θύει καὶ κάθηται πρὸς ἱεροῖς.”

A földön ülés gesztusában már eleve benne van a megalázkodás, elesettség, kiszolgáltatottság; a jelenség leginkább a koldusokhoz köthető: ehhez ld. Eur. fr. 960 Nauck; Antiphanés fr. 248 CAF II, 119. Az oltalomkérő személy „kellékeihez” ld. Aisch. *Eum.* 40-45. Gould szerint a ἱκετεία-nak fontos részét képezte a térdre borulás mellett a guggolás, földön ülés, amely a teljes kiszolgáltatottságot, esdeklést, a másíknak való behódolást, a másik hatalmába való átmenetet jelképezte. Ehhez ld. Gould 1973, 76.

Az oltalomkérők ezért ültek gyakran a város közepén található központi oltár mellé, amely a szolidaritás, a közösség összetartozástudatának volt a szimbóluma, hogy a közösség, amelyhez ikétty-ként fordultak, befogadja őket. A földön való rituális ülés tehát valamiféle átmeneti rítusként értelmezhető (ehhez ld. Bremmer 1991, 25-26); de nem a babonás esetében, aki csupán önmaga sajnáztatása végett telepszik le a földre, hogy saját nyomorult helyzetét közszemlére bocsássa.

Az oltárhoz való letelepedés, mint a megadás, a befogadáshoz való kérelem jele: ld. Hér. 6,108; Aisch. *Eum.* 80; Soph. *Oid. kir.* 32; Eur. fr. 554 Nauck; Andokidés *De myst.* 44; Lysias 13,24; Aischinés 1,60. A ház vagy a polis tűzhelyéhez: *Od.* 7,153; Eur. *Héraklés* 715; Thuk. 1,36,3; Andok. *De reditu* 15.

Eitrem (1955, 166-169) említi azt a koppenhágai Nemzeti Múzeumban található, berlini Dinos-festőhöz köthető attikai vörösalakos harangkratért, amelyet általánosan 420 és 390 közé datálnak, és amelyen egy férfialak látható guggoló pozícióban, egyértelműen riadt, zavart, egyúttal kimerült arckifejezéssel. A képi sík bal oldalán egy idősebb alak áll botjára támaszkodva, a jobbszélen pedig egy nőalak látszik, aki egy összetekert ruhát tart a guggoló alak fölé (Koppenhága, Nemz. Múz. 3760 = LIMC 5 Hermés 168). Az ábrázolás egyedülálló a maga nemében, nincs hasonló kompozícióra párhuzamunk. A guggoló alak

fölött a háttérben egy szakállas Hermés-szobor látható, míg a nőalak mögött egy sírépítmény. E kettő adhatja meg a vázafestmény helyszínét, amely tehát valamiféle temetési-rituális kontextust idéz föl. Eitrem úgy véli, hogy a vázafestő ebben az esetben egy tipikus αἰσχρὰ προκάθισις-t vitt színre, amely a tárgyalt szöveghellyel állítható párhuzamba. A vázakép eltérő értelmezéséhez ld. még Johansen 1967, 175-198; Metzger 1970, 152; Bérard 1982; 137-150; Loucas 1990, 70-79.

ἄλλοκότους προσκύνησις: Az προσκύνησις jelenségéhez ld. még 167 e, 169 d, 170 e. A görög gondolkodás szerint a vallásos tisztelet túlzó formája a térdelés mellett a lehajolás, sok esetben a föld csókkal való érintése. Ehhez ld. Xen. *Kyros* 8,3,14, ill. Polyb. 32,15,7 aki női szokást lát benne (ld. fent). Plutarchos az ἄλλοκοτος jelző alatt ezt a barbár, perzsa szokást érti. Az istentisztelet ilyen túlzó megnyilvánulása már az ókomédia idején kedvelt motívum volt: vö. Eupolis *Baptis*, CAF I, 273. Az ἄλλοκοτος jelzőhöz mint az istenekkel szemben tanúsított túlzó, babonás, beteges - νοσῶν - magatartás egy velejárójához ld. Luk. *Alexandros* 30. A προσκύνησις-hez vö.: Plut. *Alexandros* 54; Platón *Törvények* 887 e; Arist. *Rhétorika* 1361 a - leborulás, imádás értelemben szerepel, barbár szokásként. Theophrastosnál a babonás ember a hármastaknál található áldozati kövek előtt borul térdre.

Az istentisztelet e formája idegen a tradicionális görög vallásos kultusztól, hiszen a térdreborulás méltatlan egy szabad születésű ember számára. A προσκύνησις két módját kell megkülönböztetnünk: a barbárok térdre borulnak az istenség, vagy egy magasabb rangú ember előtt (Hér. 1,134), míg a görög példák azt mutatják, hogy προσκύνησις alatt csókadást kell értenünk. Ehhez ld. Bolkenstein 1929, 23-34. A görögöknél a könyörgés mozdulata az imádkozás során - ahogy említettük - a kéz kinyújtása volt, az égiek esetében az ég felé, a tengeri istenek esetében a tenger irányába; bizonyos alkalmakkor csókot hintettek az istenszobor felé, vagy magát az istenséget megjelenítő tárgyat, közeget érintették ilyen módon: ld. Gé esetében - Aristoph. *Lovagok* 156; Soph. *Oidip. Kol.* 1654. Lukianos *De saltatione* c. művében (17) egyértelművé teszi, hogy mit kell értenünk προσκύνησις alatt: míg az indusok leborulva imádják a napot, a görögök kezükkel csókot intenek felé. A προσκύνησις-ben tehát a κυνέω - „csókol” igét kell keresni. Ehhez ld. Scott 1922, 403-404. A mozdulathoz ld. még Luk. *Demosth. enc.* 49.

Csók illette meg Héliost és Selénét (Aristoph. *Plutos* 771; Plut. *Pompeius* 14; *Lakoma* 220 d), a csillagokat (Petronius 100), ill. a szélისტenségeket (Propert. 1,6,17). Ehhez ld. Sittl 1890, 181-183. Az itt szereplő προσκύνησις negatív, a görög kultusztól idegen jellegű istentiszteletre, az istenszobor előtt történő megalázkodásra, túlzó, emocionális aktusra

utal, szemben a 169 d-vel, ahol inkább pozitív kontextusban szerepel a fogalom (vö. 3. fejezet). Versnel úgy véli (2011,411), hogy προσκύνησις alatt többféle hódoló célzattal bemutatott rituális aktust érthetünk, nem pusztán csak a térdelés tartozik a fogalom jelentéskörébe. Ehhez ld. fent s.v. ῥίψεις ἐπὶ πρόσωπον.

δικαίῳ τῷ στόματι: A zenei újítások/újítók ellen gyakran fogalmaztak meg kritikát. A kétes hitelességű *De musicá*ban (1141 c-d) így ír Ps-Plutarchos: „τὸ γὰρ παλαιόν, ἕως εἰς Μελανιππίδην τὸν τῶν διθυράμβων ποιητὴν, συμβεβήκει τοὺς ἀϋλητὰς παρὰ τῶν ποιητῶν λαμβάνειν τοὺς μισθοὺς, πρωταγωνιστούσης δηλονότι τῆς ποιήσεως, τῶν δ' ἀϋλητῶν ὑπηρετούντων τοῖς διδασκάλοις· ὕστερον δὲ καὶ τοῦτο διεφθάρη, ὡς καὶ Φερεκράτη τὸν κωμικὸν εἰσαγαγεῖν τὴν Μουσικὴν ἐν γυναικείῳ σχήματι, ὅλην κατηκισμένην τὸ σῶμα.” - „Régen ui. a dithyrambos-költő Melanippidésig úgy állott a helyzet, hogy az aulos-játékosok a szerzőktől kapták a fizetésüket, nyilván, mert a költészeté volt a főszerep, az aulos-játékosok pedig csak segítettek a betanítónak. Később azonban ez is megromlott, úgyhogy Pherekratés, a komédiaköltő a Musikét női alakban léptette fel, egész testén bántalmak nyomaival.”

Más helyütt úgy véli a mű szerzője, hogy ha valaki a zenét szépen és ízlésesen akarja művelni, a régi stílust utánozza. Ahogy tehát a zenében is a régi technikát, stílust kell követni, úgy a vallásban is a tradicionális formák mellett kell kiállni - véli Plutarchos. Ehhez ld. alább a πάτριον ἀξίωμα τῆς εὐσεβείας-hoz fűzött jegyzeteket. Plutarchosnál ld. még *Quaest. conv.* 704 c-706 e. A megfogalmazáshoz ld. Platón *Törvények* 659 b - „Az igazi műbíróknak ugyanis (...) nem szabad fárfiatlanságból és gyávaságból ugyanazzal a szájjal, amellyel az isteneket hívta segítségül ítélete meghozatalához, könnyelműen hazug ítéletet kimondania.” A zene eredeti formájának megőrzéséhez és a testet eltorzító, ízléstelen zenei mozdulatokhoz ld. Arist. *Pol.* 1341 b.

166 b - ἐπὶ τῶν σπλάγχων: Az áldozat helyes formája nem abban áll, hogy az állat egyes részeinek milyenségét vizsgáljuk, hanem a tradicionális formulák megtartásában, amely a hagyományos kultikus cselekvések, szavak figyelembevételét jelenti.

Az áldozati állatot általánosan háromfelé osztották: a σπλάγχνα a belső szervek, a szív, a tüdő, a máj, a vese és a lép, míg az ἔντερα a bél, ill. más emésztőszervek jelölésére szolgált. Utóbbit a csontokkal és a zsírral együtt az isteneknek égették el. Ehhez ld. Bowie 1995, 465.

Arist. *De partibus animalium* 665 a-672 b-ben a szívet (665 b), a tüdőt (668 b), a májat, lépét (669 b), ill. a vesét (671 a) említi a σπλάγχνα összefoglaló névvel. Az áldozati állat levágásához és az áldozat menetéhez ld. Burkert 2011, 93-97. A σπλάγχνα jelentős

szerepet töltött be bizonyos esküformuláknál. Az állat belső részeinek egy másik ember kezébe helyezése a két fél közötti kötelék erősítését, lekötőelzáródást jelentett: ehhez ld. Hér. 6,68, ill. Burkert 2011, 379. Az ephébosok esetében a Charisoknak letett eskünél is szerepet játszott a σπλάγχνα. A közösség megerősítése az újonnan felvett polgárok esetében a σπλάγχνα közös elfogyasztását jelentette. Ehhez ld.: Herzog 1928, 13-14.

Az állat belső részeit az áldozatot követően még melegen kellett elfogyasztania az áldozati ceremónia férfi résztvevőinek (ld. Evans 2004, 22-23), miután azt tűzön megsütötték, ugyanakkor ebből maga az istenség is részesült, ahogy azt áldozati jeleneteket bemutató vázaképek, ill. a *leges sacrae* némelyike nyilvánvalóvá teszi. Ehhez ld. Aristoph. *Plutos* 1130; *Madarak* 518-519; *Nők ünnepe* 778-783; *schol.* Aristoph. *Béke* 1069; LSS 76; 77; 78; 129; ill. Van Straten 1995, 131-141; Lupu 2005, 236-237, ill. 321-322. LSCG 151d = Herzog 1928, no. 4 - „δαινύοντι δὲ δύο θυώνας ποιήσαντες, τῶν τε κρεῶν μίαν καὶ τῶν σπλάγγων, καὶ τὰς θυώνας τίθεντι ἐπὶ βωμοῦ.”

A σπλάγχνα szétosztását Plinius (*Nat. Hist.* 22,44; 34,81) szerint egy arra kijelölt személy - σπλαγχνόπτης végezte. A σπλάγχνα negyed részét az áldozopapok kapták meg: LSAM 59; 72; 73; SEG 29, 1089; Inscr. Cos ED 236 - „λαμβάνειτω δὲ ἡ ἱέρεια καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτιθεμένων ἐπὶ τὴν τράπεζαν τῆι θεῶι τὰ τέταρτα μέρη.” - „Kapjon az áldozópap az istenség számára állított áldozati asztalra elhelyezett húsból egy negyed részt.”

τὴν δ' ἑαυτῶν διαστρέφοντας καὶ μολύνοντας: Plut. - ld. alább - a tradicionális vallás összetevőit védelmezi, konzervatív hozzáállására jellemző, hogy még az idegen formulák alkalmazásától is óv, hiszen azok eltorzítják az ember nyelvét. A διαστρέφω igét műve elején is használja, azzal a babonás ember hitét jellemzi, amely a túlzott fölindulás miatt torzul el (165 c).

A helyes nyelvtartás, a tartozkódás a helytelen formuláktól egy, a krétai Phaistosból származó metrikus *lex sacra*-n is tetten érhető. Ehhez ld. SEG 53,979 = IC 1, 23, 3: „πάντες δ' εὐσεβίεις τε καὶ εὐγλωθῶι παρίθ' ἄγνοι ν | ἔνθεον ἔς Μεγάλας Ματρὸς ναόν” - „Magna Mater szentélyébe mindenki tisztán, istenfélelemben és jámbor beszéddel jöjjön be.”

Egy Rómából előkerült Sarapis-jóslatban hasonló megfogalmazást olvasunk: ld. Cougny 1890, 501. no. 183 - „ἀγνᾶς χειρας ἔχων καὶ νοῦν καὶ γλῶτταν ἀληθῆ εἴσιθι” - „Tiszta kézzel, igaz elmével és őszinte beszéddel lépj be a szentélybe!”

ἀτόποις ὀνόμασι καὶ ῥήμασι βαρβαρικοῖς: Vö. Luk. *Menippos* 9 - „ὁ δὲ μάγος ἐν τοσοῦτω δᾶδα καιομένην ἔχων οὐκέτ' ἠρεμαία τῆ φωνῆ, παμμέγεθες δέ, ὡς οἷός τε ἦν, ἀνακραγὼν δαίμονας τε ὁμοῦ πάντας ἐπεβοᾶτο καὶ Ποινὰς καὶ Ἐρινύας καὶ νυχίαν

Ἐκάτην καὶ ἐπαινήν Περσεφόνειαν, παραμιγνὺς ἅμα βαρβαρικά τινα καὶ ἄσημα ὀνόματα καὶ πολυσύλλαβα.” - „Ez a szemfényvesztő (Mithrobarzanés) a rituálé során égő fáklyát tartott, miközben egyáltalán nem szelíd hangon, hanem amennyire csak a torkán kifért kiáltozott, és egyszerre mindenféle istenséget hívott segítségül, a Bosszúistennőket, az Erinysöket, az éjszaka úrnőjét, Hekatét, és a félelmetes Persephonét, imájába pedig mindenféle barbár és zavaros nevet és szótagot kevert.” Lukianos híres ellenfele az abónuteichosi Alexandros hasonló praktikák révén tesz szert nagy népszerűsége, mivel gyakran kezdett nyilvános föllépései során héber vagy főniciai beszédbe, amely az embereket tudatlanságuk miatt megrémítette (*Alexandros* 13 - „ὁ δὲ φωνὰς τινας ἀσήμους φθεγγόμενος, οἷαι γένοιτο ἂν Ἑβραίων ἢ Φοινίκων, ἐξέπληττε τοὺς ἀνθρώπους οὐκ εἰδότας ὅ τι καὶ λέγοι”).

A *Philopseudes* c. lukianosi műben visszatérő motívum (10, 11, 16, 17, 31), hogy a varázslók, mágusok, akik többnyire keleti - szír, babilóni, arab - származásúak, idegen szavakat, ráolvasásokat alkalmaznak, amelyeknek az ereje éppen érthetlenségükben, titokzatosságukban áll. A tisztítószertartásokat végző személy esetében a kívülről jövés, a nem-görög származás sok esetben hangsúlyos. Plut. szerint a babona fogalmkörébe az idegen vallási kultuszok, szertartások mellett a tisztító- és varázsszertartásokat végző többnyire keleti származású pap, varázsló működése is beletartozik. Ehhez ld. Ronen 1999, 285. Ehhez ld. még Luk. *Dial. meretr.* 4,5 - „εἶτα ἐκ τοῦ κόλπου προκομίσασα ῥόμβιον ἐπιστρέφει ἐπωδὴν τινα λέγουσα ἐπιτρόχῳ τῇ γλώττῃ, βαρβαρικά καὶ φρικώδη ὀνόματα. ταῦτα ἐποίησε τότε”; ephesosi Xenoph. *Eph.* 1,5 - „Οἱ δὲ ἐλθόντες ἔθυόν τε ἱερεῖα καὶ ποικίλα ἐπέσπενδον καὶ ἐπέλεγον φωνὰς βαρβαρικάς, ἐξιλιάσκεσθαί τινας λέγοντες δαίμονας, καὶ προσεποιοῦν ὡς εἴη τὸ δεινὸν ἐκ τῶν ὑποχθονίων θεῶν.”

A barbár szavak, szokatlan kifejezések alkalmazása, amely az embereket adott esetben félelemmel töltik el (*Alexandros* 13, *Dial. meretr.* 4,5), a mágikus szertartások, halottidézések során is megjelentek; ezek voltak az ún. *voces magicae* (ld. Ogden 2001, 130, 175. Betz 1986, XXXII, 321). A varázspapiruszokon a *voces magicae* csupán a Kr.u. 2. századtól mutathatók ki. Ezekkel Plutarchos tisztában lehetett, ám az is elképzelhető, hogy jelen esetben az ún. *Ephesia grammata* egy esetével van dolgunk (ΑΣΚΙ(ON) ΚΑΤΑΣΚΙ(ON) ΛΙΞ ΤΕΤΡΑΞ ΔΑΜΝΑΜΕΝΕΥΣ ΑΙΣΙΟΝ.) Plutarchos ezeket is ismeri: *Quaest. conv.* 706 e - „γὰρ οἱ μάγοι τοὺς δαιμονιζομένους κελεύουσι τὰ Ἐφέσια γράμματα πρὸς αὐτοὺς καταλέγειν καὶ ὀνομάζειν (...)” - „A varázslók ugyanis azokat, akiket valamely daimón tart megszállva, arra intik, hogy az ún. ephesosi szavakat sorolják föl és nevezzék meg.” Az Ἐφέσια γράμματα érthetetlen varázsszavak, elképzelhető, hogy az

ἀγύρται vagy a γόητες (ld. korábban 166 a), akiktől a δεισιδαίμων a barbár és különös szavakat tanulja, éppen ezeket alkalmazzák a mágikus szertartás során.

Az Ἐφέσια γράμματα-hoz ld. még Eustath. *Comm. ad Od.* 2,201; Photius E 40,18; Hésych. E 7401; Suda s.v. Ἐφέσια γράμματα, E 3864; Ail. Dion. E 79; Pausan. Attic. E 85 (ill. Jordan 2000). A mágia e formája Plutarchos idején erősen elterjedt lehetett. Ugyanakkor azt is figyelembe kell venni, hogy a szövegben szereplő βαρβαρικὰ ῥήματα utalhat új (keleti eredetű) istenségek tiszteletére is, amelyet Plutarchos elutasít.

A τὰ βάρβαρα ὀνόματα kérdéséhez ld. még: Plin. *Nat. Hist.* 37,192 - „Sunt et multo plures magisque monstrificae, quibus barbara dedere nomina confessi lapides esse, non gemmas. nobis satis erit in his coarguisse dira mendacia Magorum.” - „Van még sok más kő, amely sokkal varázsosabb. Ezeknek barbár nevet adtak, így azonban elárulták róluk, hogy azok csupán értéktelen kövek, nem gemmák. Nekünk azonban elegendő, ha ezek között a mágusok ártalmas hazugságait leplezzük le.” Ehhez ld. még Celsus idézeteit - Órig. *Contra Celsum* 6,39-40 - „Ἔϊτα πρὸς τοὺς χρωμένους, ὡς φησι, μαγεία τινὶ καὶ γοητεία καὶ καλοῦντας ὀνόματα βαρβαρικὰ δαιμόνων τινῶν τοιαῦτα (...); ill. ἔφησεν ἑωρακέναι παρά τισι πρεσβυτέροις τῆς ἡμετέρας δόξης τυγχάνουσι βιβλία, βάρβαρα δαιμόνων ὀνόματα ἔχοντα καὶ τερατείας.” - „Majd azoknak, akik - mint ő mondja - bármilyen mágiával és szemfényvesztéssel élnek, és némely daimónt barbár nevekkal hívnak (...); azt állította, hogy némely idősebb embernél, akik velünk egy véleményen voltak, könyveket látott, amelyek a daimónok barbár neveit és mágikus formulákat tartalmaztak.” Vö. 8,37; Euseb. *Praep. Evangelica* 4,1,11 - „πολλὰ δὲ συμβαίνειν καὶ ἄλλαις τισὶν ἀπάταις καὶ τερατείας, συμπαραλαμβανομένων τοῖς γιγνομένοις ἐπωδῶν δὴ τινων μετὰ τινος ἀσήμου καὶ βαρβαρικῆς ἐπιρρήσεως, ἵνα δὴ ὑπὸ τούτων σπουδάξῃσθαι δοκῇ τὰ μὴδ' ὅτιοῦν πρὸς αὐτῶν γιγνόμενα.” 5,10,8 - „τί δὲ καὶ τὰ ἄσημα βούλεται ὀνόματα καὶ τῶν ἀσήμων τὰ βάρβαρα πρὸ τῶν ἐκάστῳ οικείων;” Iambl. *De myst.* 7,4,5; Hieronymus *Epist.* 75,3. A témában ld. Zago 2011, 109-143.

πάτριον ἀξίωμα τῆς εὐσεβείας: Az istentisztelet helyes módja és az ebből következő ősi méltóság a tradicionális vallási formák megtartását vonja maga után. Az ősi kultikus-vallási hagyománnyal kapcsolatban két kifejezéssel találkozunk: τὰ πάτρια (Thuk. 2,15; Lysias 30,18; Ps-Xen *AP* 2,9; Isokrat. *Aeorapag.* 66; Démosth 21,52-53), ill. τὰ νομιζόμενα (ld. Hér. 1,35; 5,42; Thuk. 1,25; Aristoph. *Plutos* 1185; Aischin. 1,13; Xenophón *Kyros* 4,5,14; ill. Evans 2004,4-8).

Plut. műveiben többször hivatkozik a tradicionális vallási formák és az ősi, atyai hit fontosságára. A *De Pythiae oraculis* c. írásában pl. így ír: 402 e - „δεῖ γὰρ μὴ μάχεσθαι

πρὸς τὸν θεὸν μηδ' ἀναιρεῖν μετὰ τῆς μαντικῆς ἅμα τὴν πρόνοιαν καὶ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῶν ὑπεναντιοῦσθαι δοκούντων λύσεις ἐπιζητεῖν τὴν δ' εὐσεβῆ καὶ πάτριον μὴ προῖεσθαι πίστιν.” - „Ugyanis nem lenne szabad ellenségeskednünk az istennel szemben, sem a jóslással együtt elvetnünk az előrelátást és az isteni erőt, hanem megoldást kéne keresnünk azokra a dolgokra, amelyek úgy tűnik útunkban állnak, hogy a jámbor atyai hit ne menjen veszendőbe.” Az *Amatorius* c. dialógusban (756 b) „ἡ πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις”- ról beszél, amely az εὐσέβεια biztos alapjaként jelenik meg. Az asztronómia szintén az atyai vallásosság elleni vétek - *Quaest. rom.* 269 d. Plutarchos konzervatív szemléletéhez ld. 1.5.

A neoplatonista Porphyrios megállapítása szintén a plutarchosi mellé kívánkozik: *Ad Marcellum* 18 - „οὗτος γὰρ μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια” - „Ez a helyes vallásos érzület legfőbb gyümölcse: az isteneket őseink szokása szerint tisztelni.” A szintén neoplatonista Iulianos Apostata császár egyik levelében (89a 37-41) így ír: „ἀλλὰ, εἴπερ τις ἄλλος, εὐλαβῆς εἰμι, καὶ φεύγω τὴν καινοτομίαν ἐν ἅπασι μὲν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἰδίᾳ δὲ ἐν τοῖς πρὸς τοὺς θεοὺς, οἰόμενος χρῆναι τοὺς πατέρας ἐξ ἀρχῆς φυλάττεσθαι νόμους, οὓς ὅτι μὲν ἔδοσαν οἱ θεοί, φανερόν” - „Hanem, amiként más is, istenfélő vagyok és kerülöm az újítást úgyszólván minden dologban, de kivált az istenek dolgában, mivel úgy gondolom, hogy az eredeti atyai törvényeket, amelyeket nyilvánvalóan az istenek adtak, meg kell őrizni.”

Az ἀξίωμα ritkán fordul elő hasonló vallási-rituális kontextusban. Egy pergamoni feliraton hasonló környezetben szerepel: *IvP* II,522 - „κατὰ τὸ ἀξίωμα καὶ τὸ μέγεθος τῆς θεοῦ.” Érdeemes megemlíteni, hogy az ősi tradíciók figyelembevételére a vallásosság terén, ill. az istenek iránt tanúsított helyes magatartás sok esetben a közösség politikai-hadi sikereinek záloga volt. Ezt igen szemléletesen mutatja egy Kr.e. 129/128-as évre datálható, a Thargélia ünnepét érintő athéni felirat: SEG 21, 469 C 3-8 = LSS 14 - „ἐπειδὴ πάτριόν [ἐ]στ[ιν] καὶ ἔ]θος τῶι δήμωι τῶι Ἀθηναίων καὶ ὑπὸ τῶν προγόνων π[α]ραδε[δ]ομένον περὶ πλείστου ποιεῖσθαι τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς [εὐσέβειαν] καὶ διὰ ταῦτα πολλὰ<ῖ>ς <πεζαῖς> καὶ ἐπὶ ναυσὶ στρατεῖ<αι>ς τὴν κλε[ιν]οτάτων ἔργων καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν εὐδοξία[ν] καὶ [εὐλογίαν κέκτ]ηται ἀρχόμενοι διὰ παντὸς ἀπὸ <τοῦ Διὸς τοῦ> Σωτῆρος [τῆς π]ρὸς τοὺς θεοὺς ὀσιότητος (...).” - „Minthogy pedig az athéni nép ősi szokása, amelyet eleink hagyományoztak ránk, hogy a legtöbbször becsüljük az istenekkel szemben tanúsított helyes magatartást, amely miatt sok szárazföldi és tengeri ütközetben szereztük meg a tetteinkért járó legszebb hírnevet és dicsőséget földön és vizen, kezdve mindent a Megmentő Zeus és a többi istennek kijáró tisztelettel (...).” A κατὰ τὰ πάτρια és rokon értelmű formulák a *lex sacra*kon - ahogy a gondolat az előbb idézett athéni feliraton is

megjelenik - igen gyakoriak az egyes ünnepek, szertartások újrászervezésével, megújításával kapcsolatban: pl. LSCG 137 (Lindos, Kr.u. 1. sz.); LSAM 69 (Stratonikeia, Kr.u. 2. sz.). Ehhez ld. még Lupu 2005, 108; Chaniotis 2012, 211.

ὁ γε κωμικός (...) τοὺς καταχρυσοῦντας: Az ismeretlen komédiaíró Wyttenbach szerint (1810, 1009) Menandros, akinek több idézetével párhuzamba állítható a *De sup.* Az alvás közbeni fényűzéshez ld. Sen. *Ep.* 76,15; Ps.-Luk. *Cynicus* 9; Alex. Kel. *Paidag.* 2,3,35.

166 c - ὕπνον: ehhez ld. 165 e - s.v. οὐ σπένδεται πρὸς τὸν ὕπνον.

λήθην κακῶν (...) καὶ ἀνάπασιν: Hasonló gondolat („εὔτε τὸν ὕπνος ἔμαρπτε, λύων μελεδήματα θυμοῦ”) már Homérosnál is megjelenik *Ilias* 23,62; *Od.* 20,56; 23,343. Vö. Hésiod. *Theog.* 55 - „λησμοσύνην τε κακῶν ἄμπαυμά τε μερμηράων”; Eur. *Bacch.* 282 - „ὕπνον τε λήθην τῶν καθ' ἡμέραν κακῶν”; Men. *Sent.* 76 - „Ἀνάπασιν ὕπνος ἐστὶ πάντων τῶν κακῶν.” Cic. *De div.* 2,150 - „Perfugium videtur omnium laborum et sollicitudinum esse somnus.” Az alvás hiányához, a nyomorult állapothoz ld. *De cup. div.* 525 c-d - „σὲ δ' οὐκ ἄν τις, ὃ κακόδαιμον, θαυμάσειεν, εἰ δυνάμενος οὕτω ζῆν ἀνελευθέρως καὶ ἀπανθρώπως καὶ ἀμεταδότως καὶ πρὸς φίλους ἀπηνῶς καὶ πρὸς πόλιν ἀφιλοτίμως κακοπαθεῖς καὶ ἀγρυπνεῖς (...).” - „Ki ne furcsállná, te szerencsétlen, hogy képes vagy így élni, méltatlanul, emberektől távol, önző módon, barátaidal ridegen bánva, városoddal szemben közömbösen, mégis nehézségeid vannak és álmatlanul foglódasz (...).” Artemidórosnál hasonló gondolathoz, ill. a félelem és az álom kapcsolatához ld. *Oneir.* 1,81 - „πάσης γὰρ ἀπαλλάττει φροντίδος καὶ παντὸς δέους ὁ ὕπνος. τὸ δὲ ἀνίστασθαι ἐξ ὕπνου πράξεις καὶ ἐργασίας προαγορεύει, μόνοις δὲ τοῖς φοβουμένοις ἐστὶ πονηρόν.”

ἐν Σάμῳ Πολυκράτης (...) μεταστάς: Utalás lehet Pythagorasra, aki Polykratés zsarnoksága idején kénytelen volt elhagyni Samos szigetét. Ehhez ld. Strabón 14,1,16; Ovid. *Met.* 15,60; Diog. Laert. 8,3; Porph. *Vit. Pyth.* 9-10; Iambl. *De vit. Pyth.* 18,88. Polykratéshez ld. Hér. 3,39-45; *De Her. malign.* 859 b - 860 a. A μεταστάς alakhoz ld. az előző mondatban „φυγή δ' οὐκ ἔστιν οὐδὲ μετάστασις”; ill. alább „ποῦ μεταστῆ.”

ἐν Κορίνθῳ Περίανδρος: Plut. a *Sept. sap. conv.*-ban pozitív színben tünteti föl a korinthusi tyrannost, akit a hét bölcse egyikének nevez. Abernethy szerint (1911, 21) Plut. ezen a ponton - ahogy a *De superstitione* gondolatmenetében több alkalommal is - a cinikus filozófusokhoz közeledik, akik egyértelműen elítélték a tyrannis államformáját. A cinikus diatribé tyrannosellenességéhez ld. még Hommel 1983b, 45. Periandros személyéhez ld. Hér. 3,48-53; Platón *Állam* 336 a; *Solón* 12; *Aratos* 3; *De E apud Delphos* 385 e; *De sera num. vind.* 552 a; Diog. Laert. 1,7.

166 d - ποῦ μεταστῆ ποῦ φύγη: A bűnös embernek nincs hova menekülnie, nincs számára menedék, az istenek büntetése bárhol elérí. A babonás bűnösnek hiszi magát, ezért akarná elkerülni az istenek vélt büntetését. A részlet felfokozott hangvételére jellemző a költői kérdések, anaphorák, apostrophék halmozása, amelyek a cinikus diatribékben is gyakran visszatérő elemek (ποῦ - ποῦ, ποίαν - ποίαν). Ehhez ld. Seidel 1906, 24-25. A plutarchosi gondolat párhuzamaihoz ld. *De sera numinis vindicta* 554 d; ill. Platón *Állam* 365 d-e; *Törvények* 904 e - 905 c. A gondolat, hogy az istenek mindenütt jelen vannak, és ezért mindenről tudomásuk van, némileg idegen a klasszikus görög gondolkodástól, a mindenütt jelenlevő és mindenható istenelképzelés inkább az orphikus tanítások hatására terjed el. Vö. 3. fejezet.

A plutarchosihoz hasonló gondolat Xenophónnál több alkalommal is megjelenik: *Mem.* 1,1,19; 1,4,18; *Anab.* 2,5,7 - „τὸν γὰρ θεῶν πόλεμον οὐκ οἶδα οὔτ' ἀπὸ ποίου ἂν τάχους οὔτε ὅποι ἂν τις φεύγων ἀποφύγοι οὔτ' εἰς ποῖον ἂν σκότος ἀποδραίη οὔθ' ὅπως ἂν εἰς ἐχυρὸν χωρίον ἀποσταίη.” - „Mert nem tudhatom, milyen gyorsan kellene futnia, hogy az istenek büntetésétől megmeneküljön, van-e oly sűrű sötétség, amely elfedné, és van-e szilárd talaj, amelyen lábát megvethetné.” (Fein Judit fordítása) A mindenütt jelen lévő és mindenható isten-gondolat orphikus és áttételesen indogermán gyökereihez ld. Hommel 1983b, 44-57. Ehhez ld. még Apul. *Met.* 6,5 - „Quo rursum itaque tantis laqueis inclusa vestigium porrigam quibusque tectis vel etiam tenebris abscondita magnae Veneris inevitabiles oculos effugiam?” - „E rettentő háló szorításából merre keressem az egerutat, van-e még egy hajlék. vagy akár csak egy zúg is, hol a hatalmas Venus mindentlátó szeme elől loppal elbújhatok?” (Révay József fordítása)

A részlet igen hasonló a 139. *zsoltár*ban olvasható kijelentésekhez: „ποῦ πορευθῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός σου καὶ ἀπὸ τοῦ προσώπου σου ποῦ φύγω; ἐὰν ἀναβῶ εἰς τὸν οὐρανόν, σὺ εἶ ἐκεῖ· ἐὰν καταβῶ εἰς τὸν ἄδην, πάρει.” - „Hová menjek a te lelked elől és a te orcád elől, háová fussak? Ha a mennybe hágok fel, ott vagy; ha a Seolba vetek ágyat, ott is jelen vagy.” (Károli Gáspár fordítása). Hasonló gondolat *Jeremiás könyve* 23,23-24-ben is megjelenik.

ἔστι καὶ δούλοις νόμος: A Plut. által említett törvényhez hasonló szokás érvényben volt Athénban már az 5. század végén. Aristophanes egy töredékében a következőt olvassuk: fr. 567 = Pollux 7,13 - „ἐμοὶ κράτιστόν ἐστιν εἰς τὸ Θησεῖον δραμεῖν, ἐκεῖ δ' ἕως ἂν πρᾶσιν εὔρωμεν μένειν.” - „Nekem az a legjobb, ha a Théseionba szaladok, és ott maradok, ameddig nem találok vevőt.”

A Kr.u 1-2. sz.-ban elterjedt szokás lehetett, ezt Plutarchos mellett Alexandriai Philóntól (*De vita cont.* 19 - „μετοικίζονται δὲ οὐκ εἰς ἑτέραν πόλιν, ὥσπερ οἱ πρᾶσιν αἰτούμενοι

παρὰ τῶν κεκτημένων ἀτυχεῖς ἢ κακόδουλοι δεσποτῶν ὑπαλλαγὴν”) és Lukianostól (ld. Hermés panaszát: *Dial. deor.* 4,2 - „εἰ γοῦν δυνατὸν ἦν, ἡδέως ἂν ἠξίωσα πεπραῖσθαι, ὥσπερ οἱ ἐν γῆ κακῶς δουλεύοντες.”) tudjuk. Vö. Telés *Περὶ αὐταρκειᾶς* 6,11 = Stobaios *Anth.* 3,1,98. Ehhez ld. DAP II, 625-627; Traulsen 2004, 210.

Már a solóni törvények kilátásba helyezik a rabszolgák bizonyos jogait az önkényeskedéssel, hatalmaskodással szemben. Aki rosszul bánt rabszolgájával, azt γραφὴ ὕβρεως vádjával bíróság elé lehetett idézni. A törvényt idézi Aischinés *Timarchos ellen* 1,17, ill. Démosthenés *Meidias ellen* 21,48-50, valamint Ps-Dem. *Nikostratos ellen* 16. Vö. Ach. Tat. *Leuc. et Clitoph.* 7,13, ill. *Digesta* 1,6,2; ehhez ld. Murray 1990, 145; Fisher 1995, 62-75; Chanotis 1996, 79; Jordan 2000b, 99-100.

A rabszolgákkal való rossz bánásmóddhoz ld. Platón *Törvények* 777 d-e; Ps-Xen. *AP* 10; ill. Fisher 2001, 141-142. Egy Amorgosból előkerült *defixio* szerzője rabszolgáinak elvesztése miatt panaszkodik, hiszen valaki elcsábította őket: IG XII,7,1 - „Κυρία Δημήτηρ, βασίλισσα, ικέτης σου προσπίπτω δὲ ὁ δοῦλος σου· τοὺς ἐμοὺς δούλους ὑπεδέξατο, τοὺς κακοδιδασκάλησε, ἐγνωμοδότησε, συνεβούλευσε, ὑπενόθευσε, κατέχαρε, ἀνεπτέρωσε ἀγοράσαι, ἐγνωμοδότησε φυγῖν τις Ἐφαφρόδ[ει]τ[ος] (...)” - „Déméter úrnő, esdekelve borulok eléd a te szolgálként, ó királynőm, mivel egy bizonyos Ephaphroditos eltulajdonította a szolgálmat, rosszra tanította őket, tanácsokat adott nekik, bujtogatta és megvesztegette őket, kárörömet érzett és bízatta őket, hogy menjenek az agorára és szökésre ösztönözte őket (...)” Vö. Chanotis 2004, 250. u. ő. 2012b, 100-101. Az ἀνεπτέρωσε ἀγοράσαι formula arra vonatkozhat, hogy ez a bizonyos Ephaphroditos a névtelen károsult rabszolgáit arra bízatta, hogy a piactéren saját eladásukat kérvényezzék. A kérdést tárgyalja Chanotis 1996, 79-83. A gondolathoz, hogy más szökött rabszolgáját nem szabad védelemben részesíteni, ld. Apul. *Met.* 6,4.

A rabszolgákkal való rossz bánásmód és a csere eshetőségét igen szemléletesen tárgyalja egy, az athéni Agoráról előkerült Kr.e. 4. századi ólomtáblára vésett levél. A szöveg egy rabszolga/inas szenvedését tartalmazza, amelyet egy bronzöntő műhelyben kellett átélnie: SEG 50,276 - „Λῆσις {ις} ἐπιστέλλει Ξενοκλεῖ καὶ τῆι μητρὶ μηδαμῶς περιδεῖν αὐτὸν ἀπολόμενον ἐν τῶι χαλκείῳι, ἀλλὰ πρὸς τὸς δεσπότηας αὐτὸ ἐλθεῖν. Καὶ ἐνευρέσθαι τι βέλτιον αὐτῶι. Ἄνθρωποι γὰρ παραδέδομαι πάνυ πονηρῶι μαστιγόμενος ἀπόλλυμαι δέδεμαν προπηλακίζομαι · (...)” - „Lésis levelet küld Xenoklésnak és anyjának, hogy ne hagyják figyelmen kívül szenvedéseit az öntödében, hanem jöjjenek el gazdáihoz és találjanak ki számára valami jobbat. Átadtak egy igen gonosz embernek, aki ostoroz

engem, ezért elpusztulok, megkötoz, és gyalázatosan bánik velem (...).” Az ólomlevélhez ld. Jordan 2000b, 91-103; Harvey 2007, 49-50.

Rabszolgák szentélyből történő kivezetésének tiltására két délosi felirat is rendelkezésünkre áll, hiszen ezzel uraiknak okoznának kárt. Ehhez ld. IG XI,4,1296 (Kr.e. 3. sz. közepe) - „[τ]άδε ἐπεύχονται ἱερεῖς τε καὶ ἱέρειαι κατὰ τὰ πάτρια· ὅστις ἐγ Δήλου ἀνδράποδα ἐξάγει εἴ[τε ἄκοντα εἴτ]ε ἐ[κ]όντα ἐκ τῶν τεμενῶν [τῶν ἱερῶν τῶν τοῦ θεοῦ] ἐπὶ βλάβῃ τοῦ δεσπ[ό]του, ἐξώλη εἶναι καὶ αὐτὸν καὶ γένος καὶ οἴ[κησιν τὴν ἐκείνου].” - „A papok és a papnők a következő dolgokat fogadják meg az ősi szokások szerint. Aki delphoi létére ura sérelmére rabszolgát, akár akarata ellenére, akár annak beleegyezésével kivezet az isten szentélykörzetéből, az legyen átkozott, mind ő maga, mind az ő nemzetsége és háza.” ill. SEG 48,1037 = LSS 51 (Kr.e. 180-166).

A Kr.e. 92-ben újjászervezett andaniai misztériumok lebonyolítását érintő *lex sacra* (LSCG 65 = IG V,1,1390) pl. tiltja a rabszolgák befogadását, ellátását; a felirat szerint aki vét a rendelkezés ellen, az pénzbírságot köteles fizetni a rabszolga urának; továbbá a polisban lévő szökevények helyzetét a papnak kell megvizsgálnia, és ha úgy találja, vissza kell adni urának a rabszolgát; akit nem ad vissza, az elmenekülhet urától („ἂν δὲ μὴ παραδιδῶι ἐξέστω τῷ κυρίῳ ἀποτρέχειν ἔχοντι.” Ehhez ld. még 166 f - s.v. ἔστι δούλω φεύξιμος βωμός.

πατρώους καὶ γενέθλιος: A θεοὶ πατρῶιοι (v. θεοὶ πάτριοι) kultuszait általában családi, nemzeti körben gyakorolták, a fogalom ugyanakkor vonatkozhat a polis egésze által tisztelt istenekre is. A πατρῶιοι, πάτριοι stb. jelzők közötti jelentésbeli eltéréseket a későantik lexikográfusok hangsúlyozzák, ám azok forrásainkkal kevésbé csengenek össze (Bolkenstein - 1929, 46 - még éles különbséget tesz a kettő között). A βωμός, τάφος, θυσία, ἱερά, θεοὶ fogalmak mellett használatos πάτριος vagy πατρῶος jelzők az adott társadalmi formáció (oikos, genos, phratría, polis) vallásilag szentesített identitását, ill. vélt vagy valós összetartozástudatukat hangsúlyozzák. A θεοὶ πατρῶιοι egy adott nép saját, ősi isteneit is jelölheti, szemben a θεοὶ ξεινικοί-jal (ehhez ld. Hér. 1,172 - a kaunosiak esetében). A θεοὶ πατρῶιοι korai említéséhez ld. Aisch. *Perzsák* 404 - „ἐλευθεροῦτε δὲ παῖδας, γυναῖκας, θεῶν τε πατρῶων ἔδη”; ill. SEG 59,953-962 - Thasosról, a πατρῶιοι istenségek szentélyéből előkerült, Kr.e 500 és 400 közé datálható feliratok (Zeus Alastóros Patroios, Zeus Ktésios Patroios, Athéna Patroia).

Jellemző példát nyújt Platón a θεοὶ πατρῶιοι kérdésköréhez, az *Euthydémos* elején (302 b), amikor Dionysodóros kérdőre vonja Sókratést, hogy neki van-e Zeus Patróosa („ἔστιν σοι Ζεὺς Πατρῶος”), mire Sókratész bevallja, hogy nincsen. Erre beszélgetőpartnere a

szemére veti, hogy akkor ő nem rendelkezik θεοὶ πατρῶιοι-jal és nem is tekinthető igazi athéninak. Utóbbi gondolat némi fényt vet a θεοὶ πατρῶιοι társadalmi fontosságára, akiknek kultuszától retteg a δεισιδαίμων.

A polispolgár által tisztelt istenekhez ld. Platón *Törvények* 717 b-t, ahol a polis tagja által kötelezően tisztelt istenek kerülnek felsorolásra, a családi istenekkel kapcsolatban pedig κατὰ νόμον történő áldozatról olvasunk; vö. Lykurgos *Contra Leocratem* 25. A θεοὶ πατρῶιοι a férfi γένος-át és házát védik, az asszony pedig az atyai házból az újdonsült férj házába és oltalmazó isteneinek a védelme alá kerül. Ehhez ld. Eur. fr. 320; Soph. fr. 524; *Élektra* 1374-1375. A theophrastosi δεισιδαίμων szintén a θεοὶ πατρῶιοι közé tartozó Hermaphroditos kultuszát gyakorolja nagy előszeretettel a hónap negyedik és huszonnegyedik napján (*Jellemrajzok* 16). A családi kultuszokhoz ld. Samter 1901; Burkert 2011, 383.

A θεοὶ πατρῶιοι közé tartozhatott Zeus (Patróos, Herkeios), ill. Apollón, valamint Hekaté és Hermés is, akiknek általában a ház előtt állt a szobruk. Apollón Patróos és az athéniak kapcsolatához ld. Diod. 16,57,4. A ház előtt álló θεοὶ πατρῶιοι-hoz ld. TAM II, 503 - „θεοὶ πατρώϊοι καὶ προθυραίοις.” A feliratos anyagban számos helyen találkozunk a θεοὶ πατρῶιοι említésével: SEG 53,1586 (Pisidia, császárkor) - „Διὶ Μεγ[ί]στω καὶ τοῖς ἄλλοις πατρώϊοις [θεοῖς] [καὶ τῷ δῆ]μῳ.” Zeus Megistosnak mint városvédő istenségnek, az atyai isteneknek és a népnek az együttes említése összecseng a fenti gondolattal, amely a közösség vallásilag megalapozott identitásában kitüntetett szerepet szánt a θεοὶ πατρῶιοι kultuszának. A θεοὶ πατρῶιοι további említéseihez Koré és Plutón társaságában: Contoléon 1886, 520, nr. 18, Isisszel és Sarapisszal: TAM II, 677, Hadrianusszal: SEG 17,532, Apollónnal és Caracallával: SEG 35,1386.

Egy kilikiai feliraton Hélios neve mellett találkozunk a jelzővel: MAMA 3,56 - „ὀρκίζω τοῦ<ς> χθονίου θεοῦ [καὶ] τὸν πατρίον Ἥλιον.” A θεοὶ πατρῶιοι ugyanazt a funkciót tölthették be, mint a rómaiaknál a penatések; megnevezésükben a κτήσιοι, μύχιοι, κατοικίδιοι, γενέθλιοι, ἐρκεῖοι visszatérő jelzők. Ehhez ld. Dion. Hal. 8,41,3. G. Cornelius Gallus egyiptomi praefectusnak a Kr.e. 29-ben készült háromnyelvű feliratán a θεοὶ πατρῶιοι latin megfelelője a *dieis patrieis*. Ehhez ld. OGI nr. 654 = ILS 8995 = SEG 51,2169. A θεοὶ πατρῶιοι Kós szigetén jól adatolható kultusszal rendelkeztek: ld. Herzog 1928, 31, ill. alább a két említett kósi feliratot.

A θεοὶ πατρῶιοι kultuszának az egyéni boldogulással, egészséggel (ὕγεια), megmeneküléssel (σωτηρία) való összefüggésére számos felirat áll rendelkezésünkre: SEG 45,2117 (Egyiptom, Kr.e. 3. sz.) - „Σαράπειδ[ι καὶ ?] Ἀφροδίτη[ι θεοῖς] πατρώιο[ις]

Τιμοκλῆ[ς] Ὀνήτορος [- -]νιος ὑπὲρ α[ὐτοῦ] καὶ τοῦ πατρό[ς].” SEG 37,801; Kóson Id. egy bizonyos Nikias feliratát a θεοὶ πατρῶιοι-nak ὑπὲρ τῆς σωτηρίας. (Id. Buraselis 2000, 34). A Traianus császár üdvéért és egészségéért hálát adó feliratok Apollón Archégetés mellett a θεοὶ πατρῶιοι-nak vannak címezve: Paton 1888, 281, nr. 6 (Myndos 79/80) - „θεοῖς πατρώοις [καὶ] Απόλλωνι Αρχηγέτη ὑπὲρ ὑγείας καὶ σωτηρίας Μάρκ[ου] Οὐλπίου Τραϊανο[ῦ] τοῦ εὐεργέτου τῆς πόλεως καὶ γυναικὸς αὐτοῦ καὶ τέκνων Ἀρτέμων Ἀρτέμωνος εὐχαριστίας ἔνεκεν.” Ugyanez a szöveg ismétlődik két kósi, szintén 79/80-ra datálható feliraton, az egyiket egy bizonyos Démétrios állította a császár és saját családja üdvéért, a másikat pedig egy bizonyos Deios szintén Traianus és hozzátartozói üdvéért. Ehhez ld. Robert 1936, 199-201.

Kós szigetéről további szemléletes példát nyújtanak az orvos, G. Stertinius Xenophón feliratai, aki szintén ὑπὲρ ὑγείας állított három sztélét Claudius császár uralkodása alatt: SEG 27,521 - „Θεοῖς πατρώοις ὑπὲρ ὑγείας Γαίου Στερτινίου Ἡρακλ(ε)ίτου υιοῦ Ξενοφῶντος φιλοκαίσαρος φιλοκλαυδίου φιλοσεβαστοῦ, δάμου υιοῦ, φιλοπάτριδος εὐσεβοῦς εὐεργέτα τῆς πατρίδος” valamint M. Aelius Sabinianus felirata SEG 27,522 - „Θεοῖς πατρώοις ὑπὲρ ὑγείας Μάρκου Αἰλίου[υ] Σαβεινία]νοῦ, υιοῦ πόλεω[ς καὶ γερου]σίας, εὐεργέτα[τῆς πατρίδος].”

A θεοὶ πατρῶιοι mellett a θεοὶ μητρῶοι említése is gyakori: Xen. *Hell.* 2,4,21 - „Az atyai és anyai istenekre, a vérrokonságra, a sógorságra, a barátságra (πρὸς θεῶν πατρῶων καὶ μητρῶων καὶ συγγενείας καὶ κηδεστίας καὶ ἐταιρίας), hiszen e szálak közül oly sok fűz össze minket, tiszteljétek az isteneket és az embereket, és ne vétkezzetek többé a haza ellen (...).” (Németh György fordítása); Xen. *Kynégetikos* 1,15; Luk. *Peregrinos* 36. A kérdéskör további magyarázatához ld. Bolkenstein 1929, 46-50.

A fenti példák alapján kirajzolódni látszik a θεοὶ πατρῶιοι kultuszának a polis közösségében és az egyes emberek életében betöltött pozíciója, jelentősége: a plutarchosi δεισιδαίμωνn ebben a kultuszban képtelen részt venni félelemei, kényszerei miatt, ezért zárja ki magát a polis rituális közösségből (vö. 1.4.2) és fosztja meg magát a megmentő és jóindulatú istenek segítségétől (θεοὶ σωτῆρες καὶ μειλίχιοι).

μειλίχιους: Vö. DNP s.v. μειλίχιος, μειλίχιοι θεοί. A jelző alapvetően az isteni jóindulat, kiengesztelés gondolatával függhet össze; olyan istenség sajátja lehet a melléknév, amely engedi magát kiengesztelni. Megjelenése ebben a kontextusban figyelemreméltó, hiszen az alapvetően a chthonikus istenségek kultuszában figyelhető meg. Plutarchos talán mindkét istenszférát (οὐράνιος és χθόνιος) be akarta vonni az érvelésbe, hiszen - bár a μειλίχιοι istenek alvilágiak - a nekik általában gyilkosság, vérbűn esetén bemutatott

tisztítószerartások révén szorosan kötődnek az ember mindennapi életéhez. Ehhez ld. *Théseus* 12; Paus. 2,20,1; ill. Rohde 1898 I, 272-273. A vérbűnből való tisztulás az egyénnek a közösségbe való újrafelvételét jelenti, azaz a rítus egyértelmű társadalmi vonatkozással bír. A δεισιδαίμων mégsem képes kultuszaikban részt venni, ezzel zárja ki magát a polispolgárok ünneplő tömegéből. Plut.-nál ld.: *De Iside et Osiride* 370 d - μιλίχιος és γενέθλιος (Aphrodité), vö. *De comm. not.* 1076 b - „ἐθελήσεται μὴ Σωτήρ μηδὲ Μιλίχιος εἶναι μηδ' Ἀλεξίκακος” (Zeus); *De coh. ira* 458 b (Zeus); *De esu carniū* 994 a (Dionysos).

A jelző számos istenség kultuszában megtalálható: Naxoson Dionysos (Aglaosthenés FGrH 499 fr. 4), Epidaurosban Zeus Meilichios mellett Athéné (IG IV.1² 282); Metapontionban Aphrodité (SEG 38,997); az ozolisi Lokrisban egy istencsoport θεοὶ μιλίχιοι kultuszában (Paus. 10,38,8; vö. IG IX.2.1329). A kultusz összetevőiről csak a lokrisi istenségek kapcsán értesülünk: a nekik szóló áldozatot éjszaka kellett bemutatni, de az áldozati állat húsát napfelkeltéig el kellett fogyasztani. Zeus Meilichios kultusza a legismertebb, Parker (ld. DNP s.v. VII, 1159) szerint az összes többi μιλίχιος istenség kultusza a zeusi mintára szerveződött. Ünnepe a Diasia, amelyet Athénban az Agrai démosban ünnepeltek. Kígyóalakban ábrázolták, kultuszához ld. Xen. *Anab.* 7,8,1-6, ahol gazdagságot adó istenként jelenik meg, *holokaustos* áldozattal (vö. LSCG 18 A 37-43, bor nélküli áldozat; Thuk. 1,126 - terményáldozat). Alakját alvilági istenekkel, hősökkel szokták kapcsolatba hozni (SEG 9,327 - Eumenisiek; IG IX.2.578 - Enodia; SEG 43,630 - Tritopatores). Ehhez ld. Ekroth 2002, 219-227 *passim*.

166 e - ἔστι δούλω φεύξιμος βωμός (...) καὶ λησταῖς ἀβέβηλα: Az idézett részben két jól elkülöníthető vallásos intézménnyel állunk szemben. Egyrészt a ἱκετεία-val, amely az oltárt megérintő, ellenségeinek kiszolgáltatott személy valamiféle mentességét, isteni oltalom alá helyezését jelentette (vö. *Odyss.* 7,153; 22,375-380; Eur. *Ión* 1250-1260; Lysias 1,25; Andokidés 1,44; *Solón* 12.) másrészt az ἀσυλία-val, amely eleinte szakrális helyek (6-5. sz.), városok, később egyes emberek mentességét, immunitását, bizonyos jogokkal való fölruházását jelentette.

A legkorábbi történetileg hiteles ἱκετεία Kyloné, aki Kr.e. 632-ben az athéni Akropolison keresett menedéket az Alkmeónidák elől. A hellénisztikus kortól kezdve államilag garantált jogokat értünk alatta, amelyet az uralkodó egy városnak vagy szentélynek adományozott. Amennyiben a ἱκέτης egy szentély oltalmáért folyamodott, akkor a szentélynek meg kellett vizsgálnia az illető helyzetét, adott esetben közvetíteni az üldözők és az üldözött, fel- és alperes között.

Az ἄσυλία, ill. a ἱκετεία kétségtelenül rokon fogalmak, ám míg előbbi egy állapotot jelölt, utóbbi csupán egy rituális cselekménysort, amelyet a ἱκέτης végez. A kettő közötti különbség mechanizmusát vizsgálja Chaniotis 2007, 233-246. A ἱκετεία-hoz ld. Gould 1973, 77-78; Sinn 1995, 70-87; Dreher 2003, 59-84. Az asyilia intézményéhez, az asyliához köthető irodalmi és feliratos anyaggal átfogóan foglalkozik Sinn 2005, 217-236.

Szentélyek mentességére, ἄσυλία-jára vonatkozóan számtalan példa áll rendelkezésünkre a feliratos anyagban a Kr.u. 1-2. sz.-ra vonatkozóan: ld. SEG 1,389 (23 - Samos, a 23-as év consulainak állított felirat a Héraion számára adományozott asylum-jogért cserébe); SEG 34,386 (1. sz. vége - Delphoi); SEG 44,938 (50 kr. - Didyma); SEG 55,1415 (2. sz. eleje - Hierapolis); SEG 54,1168 (2. sz. vége - Stratonikeia). A kis-ázsiai városok asylum-jogára vonatkozóan ld. Tacitus *Ann.* 3,60-62, ehhez ld. még SEG 52,1887; ill. Rigsby 1996; Gamauf 2003, 190-194; a kósi Asklépieion asylum-jogához, ill. az asylum-jog általános működéséhez ld: Herzog 1928, 36, ill. 56; valamint Herzog-Klaffenbach 1952; vö. DNP s.v. Asyilia.

Plut. a rablók említésével egy érdekes, az első század első évtizedeiben a nagypolitika szintjét is elérő társadalmi kérdést vet föl, miszerint a gonosztevők milyen jogon, milyen feltételek mellett részesülhetnek a szentély, ill. környékének ἄσυλία-jából. Tacitus is erre hivatkozik az *Annales* említett helyén, s ez motiválhatta előbb Augustusnak, majd Tiberiusnak a szentélyek, városok asylum-jogára vonatkozó intézkedéseit is.

Az ephesosi Artemis-templom esete ugyanis megmutatta, hogy miképpen képes a szentélybe menekülő gaztevők áradata a város közbiztonságát lerontani. Strabón (14,1,23; vö: Plut. *De vit. aer. al.* 828 d, Tac. *Annales* 3,60) úgy tudja, hogy az ephesosi Artemis-templom asylum-jogát három alkalommal bővítették, ezek közül a harmadik Antoniusé volt, aki megduplázta a mentesség alá eső terület határát. Ez azonban súlyos következményekkel járt, hiszen a városban elszaporodtak a bűnözők. Ezért Augustus eltörölte egykori ellenfelének intézkedését. Az áldatlan helyzeten azonban nem sikerült úrrá lenni, hiszen a Plut. kortárs tyanai Apollonius szerint (*Ep.* 65) az ephesosi Artemis-szentély továbbra is gonosztevők barlangjaként funkcionált - „τὸ γὰρ ἱερὸν τῶν ἀποστερούντων μυχὸς ἐστίν.” (vö. Jézus szavaival a jeruzsálemi templom megtisztításakor: *Lukács ev.* 19,46). Az asylum alá eső gonosztevők, és ily módon az isteni-emberi igazságszolgáltatás ellentmondásának kérdését tárgyalja: Ostwald 1986, 241-245; Chaniotis 1996, 68-69; ThesCRA III,6.e, nr. 38-45.

Az ephesosi Artemision esetében a két intézmény, tehát a menekülők elesettek védelmét szolgáló, archaikus időkre visszamenő ἱκετεία, ill. a jogi állapotot jelölő ἄσυλία jól

összefonódik, a római korban precedens helyzetet teremtve, amely minta lehetett más szentélyek számára is (ld. Sardeis, ill. Aphrodisias szentélyeinek ἀσουλία-ját: Rigsby 1996, Ephesos 390-392; Aprodiasias 428-432; Sardeis 433-437; ill. *Függelék*).

A rabszolgák és a szentélyek kapcsolatát tárgyalja az irodalmi és feliratos anyag bevonásával Sinn 2005, 219: amennyiben a szentély papsága megalapozottnak találta a rabszolga elmenekülését és oltalomkeresését, akkor a rabszolgát vagy egy másik úrnak adták el, vagy a szentélyben maradhatott mint ἱερόδουλος. A rabszolga eladáshoz ld. a korábbi jegyzeteket a 166 d-hez. A rabszolgák körében különösen kedvelt volt az athéni Théseion (*Théseus* 36; Diod. 4,62,4), ill. a Σεμναὶ Θεαὶ szentélye (Aristoph. *Lovagok* 1312; *Nők ünnepe* 224), a szicíliai Palikoi szentélye, a tainaroni Poseidón-szentély, az ephesosi Artemision (Ach. Tat. *Leuc. et Clitoph.* 7,13), ill. a tarichéiai Héraklés-szentély (Hér. 2,113). A témában ld. Chaniotis 1996, 79-83.

A szentélybe menekülő rabszolgák esetére vet némi fényt a samosi Héraionból előkerült Kr.e. 245/4-re datálható felirat, *lex sacra*, amely különbséget tesz szabad és szolgai állapotú ἱκέτης között (SEG 27,545=IG XII 6,169). A felirat tanúságtétele alapján a szentélybe menekülő rabszolgák helyzete igen nehéz volt, a kocsmárosok/kiskereskedők, akik a szentély üzleteit bérelték sem enni nem adhattak nekik, sem nem foglalkoztathatták őket, még kapcsolatot sem létesíthettek velük, így megélhetésük igen nehézkessé vált. Ehhez ld. Chaniotis 1996, 81.

Egy másik feliratos szöveg, az andaniai Apollón Karnesios szentélyéből előkerült Kr.e. 92-re datálható *lex sacra* értelmében a papoknak egy körzetet kellett elkülöníteniük, amelynek a rabszolgák elszállásolására kellett szolgálnia. Hasonlóan a samosi Héraionhoz, a rabszolgák sem ennivalót, sem munkát nem kaphattak a szentélykörzeten belül. A rendelkezés azonban kizárólag a messéniai rabszolgákra volt érvényes, a más területekről érkezőkre nem: IG V,1,1390 = LSCG 65 = ThesCRA III,6.e, nr. 76 - „τοῖς δούλοις φύγιμον ἔστω τὸ ἱερόν, καθὼς ἂν οἱ ἱεροὶ ἀποδείξωντι τὸν τόπον, καὶ μηθεὶς ὑποδεχέσθω τοὺς δραπέτας μηδὲ σιτοδοτεῖτω μηδὲ ἔργα παρεχέτω” - „Menedékhely legyen a rabszolgáknak a szentély azon része, amelyet a papok kijelölnek; senki se fogadja be a szökött rabszolgákat, ne adjon nekik ennivalót, ne ajánljon munkát számukra.” Ehhez ld. Chaniotis 1996, 80.

Más helyütt azonban a védelem mellett ellátásról, élelemről is szó van; az erre vonatkozó anyagot ld. Scholl 1990, 245-303, különösen a nr. 79. Egy 432-431-re datálható attikai dekrétum az Akropolis bejáratához építendő őrhely kérdését tárgyalja, amelynek a szentélykörzetbe induló tolvajok, rabszolgák bejutását kellett megakadályoznia. IG I³ 45 =

ThesCRA III,6.e,71. Egy Kr.e. 5. század eleji krétai felirat szerint a szentélybe menekült rabszolgát nem lehetett eladni: I.Cret. 4,41 = ThesCRA III,6.e, nr. 70.

A *ικετεία* intézményéhez fontos adalékot szolgáltat egy Kyrénéből előkerült *lex sacra*, amely annak három típusát különbözteti meg: ld. Latte 1928, 41-51. A *ικέσιος ἐπακτός* egy idegen származású személyt jelöl, aki oltalomkérőként érkezik a szentélyhez; ehhez ld. Eur. *Ión* 290; ill. Hér. 3,48 - a korinthosi gyermekek története, akik Samoson Artemis szentélyében keresnek menedéket. Sok esetben olyan személyt értünk alatta, aki egy másik ember hatalma alatt áll, pl. rabszolga. A *ικέσιος ἐν δαμοσίῳ ἱερῷ* olyan személyt jelöl, akit hogy az eladást elkerülje, fölszentelnek, beavatási szertartásban részesítenek, így egy rituális közösség tagjává válik, leszármazottaival együtt. A harmadik típusú *ικετεία* az oltalomkereső gyilkosokkal áll kapcsolatban. Ehhez ld. Latte 1928, 47-50.

A *φεύξιμος* igen ritka alak, a vele rokon *φύξιμος* sokkal gyakoribb a görög nyelvű korpuszban. Előbbi ebben a formában Plut. mellett Hésychiosnál (s.v. *φευκτά* Φ 330, vö. schol. *Ilias* 8,299; schol. Soph. *Aias* 233), ill. a későbizánci uralkodó, Kónstantinos Porphyrogennétos *De virtutibus et vitiis* c. munkájában (2,138) jelenik meg. A feliratos anyagban is a *φύξιμος* gyakoribb: hasonló kontextusban a sardeisi Artemis-templom asylum-jogára vonatkozó, Kr.e. 44-re datálható feliratról (SEG 39,1290, ill. vö: SEG 36,914 - Hérakleia, Kr.e.330-270 kr.) ismert. A szolgák és uraik viszonyát, ill. a menedékjog kérdését tárgyalja Seneca a *De ben.* 3,22,3-4-ben.

ἀβέβηλα: Vö. Phótios A 34 s.v. Ἀβέβηλος - „καθαρός.”, ill. s.v. ἀβέβηλα - „τὰ ἄβητα χωρία καὶ ἱερὰ καὶ μὴ τοῖς τυχοῦσι βάσιμα, μόνοις δὲ τοῖς θεραπεύουσι τοὺς θεοὺς. βέβηλα δὲ ἐλέγετο τὰ μὴ ὄσια μηδὲ ἱερά.”; ill. Hésych. A 101 s.v. ἀβέβηλον - καθαρόν; Plut. *Quaest. rom.* 270 f - 271 a - „Διὰ τί πᾶν τεῖχος ἀβέβηλον καὶ ἱερὸν νομίζουσι, τὰς δὲ πύλας οὐ νομίζουσιν;” - „Miért tartják sérthetetlennek és szentnek a városfalakat, a kapukat viszont miért nem tartják annak?”; *Brutus* 20, vö. Soph. *Oid. Kol.* 10.

166 f - μὴ ἀπόσπα τὸν δεισιδαίμονα τῶν ἱερῶν: A szentélyből való elhurcolás istentelen vétéknek, szentségtörésnek (*ἱεροσυλία*) számított. Ehhez ld. SEG 39,729 - Kr.e. 3. századi lindosi törvény az oltalomkérők helyzetéről. Diod. megjegyzi, hogy amikor Kritias a Hestia-szentélybe menekülő Thérámenést elhurcoltatta az istennő szobrától, az *ἀσέβεια* bűnébe esett. 14,4,7 - „ἔφησε δὲ πρὸς τοὺς θεοὺς καταφεύγειν, οὐ σωθήσεσθαι νομίζων, ἀλλὰ σπεύδων τοῖς ἀνελοῦσιν αὐτὸν περιποιήσασθαι τὴν εἰς τοὺς θεοὺς ἀσέβειαν.” Thérámenés nem azért menekült a szentélybe, mert azt gondolta, hogy megmenekülhet, hanem, mert így azok, akik őt elfogták, az istentelenség vétkébe estek. Az elhurcoláshoz ld. még Plautus *Rudens* 615-705 ill. Ach. Tat. *Leuc. et Clitoph.* 8,2-3.

167 a - Ἄιδου τινὲς ἀνοίγονται πύλαι βαθεΐαι: Vö. a 165 f-fel, ahol εἶδωλα φρικώδη-ről, τεράστια φάσματα-ról és ποιναί-ról olvasunk, miközben itt εἶδωλα πολυφάνταστα-ról δικασταί-ról és κολασταί-ról van szó. Plutarchos alvilágleírása figyelemreméltó, hiszen más helyütt amellest érvel, hogy az alvilág pusztán költői kitaláció terméke, ugyanis sem Homéros, sem Pindaros, sem Sophoklés nem hitt az alvilági büntetésekben (*De audiendis poetis* 17 a-c) - „τοῦτο δὲ παντὶ δῆλον ὅτι μυθοποίημα καὶ πλάσμα πρὸς ἡδονὴν ἢ ἔκπληξιν ἀκροατοῦ γέγονε.” A *De virt. mor.* 450 a-ban az alvilág-hitet örülségnek nevezi, a *De facie in orbe lunae*-ban pedig igen összetett formában beszél el túlvilági elképzeléseit (942 f - 945 e), magát az alvilágot, vagy legalábbis bizonyos részét a Holdra helyezve. Töredékesen fennmaradt *De anima* c. munkájában (fr. 177) is amellest érvel, hogy a félelmetes alvilág elképzelése nem helytálló, hiszen maga a halál fogalma is (θάνατος) arra utal, hogy a lélek fölmege az istenekhez (ἄνω φερόμενον καὶ θεόν), majd újjászületik a földre (γένεσις - ἐπὶ γῆν νεῦσις) (u.e. a gondolat a *De ser. num. vind.* 566 a-ban is megjelenik).

Mégis vallásos koncepciójában helyet kapott az alvilág gondolata, abban ugyanis valamiféle morális eszközt látott, amely az eltévelyedett, bűnös embert visszavezeti a büntetlen életbe. Ez a fő gondolat a *De sera numinis vindicta*-ban: a Thespesios-mítosz (563 c-565 f) szerint az alvilágban a lelkek egymással összegabalyodva forognak, érthetetlen hangon szólnak, félelemmel telve jajgatnak (vö. οἰκτρὰς δὲ φωνὰς), miközben az egyes lelkek büntetését Poiné, Diké és Adrasteia végzik. Ezzel szemben két antiepikureista művében amellest foglal állást, hogy az egyetlen büntetés, amelyet a bűnös embernek el kell szenvednie a halál után, maga a feledés - „ἄγνοια καὶ ἀδοξία” (*De latenter vivendo* 1130 c-e, *Non posse suaviter* 1104 a- 1107 c). Ehhez ld. Roskam 2007, 159-173. Plutarchos alvilág-elképzeléseire és a halálfélelemről kifejtett koncepciójához ld. Gray 2003, 95-98.

Plutarchos számára az alvilág - ellentétben a keresztyén gondolkodással, ahol sokkal konkrétabb formában jelenik meg - szimbolikus jelentőséggel bírt. Ő maga nem az alvilág gondolata ellen foglalt állást, hanem azon nevetségesnek mondható félelmek ellen, amelyeket babonás ember táplál az alvilággal szemben, ahogy az itt is megjelenik. A részlet tehát a δεισιδαίμων alvilági félelmeinek parodizálásaként fogható föl. Hogy valójában mit is gondol Plut. Hadésről: ld. 171 e. A témához ld. még Brenk 1977, 25-27; Hardie 1992, 4775-77.

A korszak alvilág-elképzeléseire ld. még Apuleius szemléletes alvilág-leírását (*Met.* 6,18-19), valamint Lukianos cinikus véleményét a gazdag Eukratés és a peripatetikus

filozófus, Kleodemos alvilág-látomásairól (*Philopseudes* 24-25). A köznép alvilág-elképzeléseihez ld. Luk. humoros írását - *De luctu passim*. Artemidóros *Oneirokritikájában* kitér a Hadésszel kapcsolatos álmokra is: ehhez ld. 2,55; a halál egyéb fajtáihoz kötődő álmokhoz ld. 2,49-66; ill. Harris-McCoy 2012, 493-494.

Στυγὸς ἀπορροῶγες: Az alvilági folyókhöz ld. *Odyss.* 10,514 - „Κώκυτός θ', ὅς δὴ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορροῶξ” - „Kókytos, mely a Styx folyamából ágazik arrébb” Ehhez ld. még: Luk. *Verae historiae* 2, 30, ahol a szerző sár- vér- és tűzfolyót kapcsol az alvilághoz.

A részlet fölidézi a későbbi anti-epikureista írás, a *De latenter vivendo* záró fejezetét (1130 a-e), ahol a jókra váró alvilági hely, az εὐσεβῶν χῶρος kapcsán Plut. lágy és halk folyókat, napsütést jósol, a hitványak számára azonban sötétséget, feledést. A *De sera numinis vindicta* Thespesios-mítosza is kitér a különféle színű alvilági folyókra (566 b), ill. Timarchos is említ tűzfolyókat alvilág-leírása során (*De gen. Socr.* 590 f).

σκότος (...) πολυφαντάστων εἰδώλων (...) οἰκτρὰς δὲ φωνὰς: Vö. Aristoph. *Békák* 273 - „Milyen világ van ott? Sár meg sötét.” (Arany János fordítása). Az alvilághoz ld. *Ilias* 15,191-192; 20,61; 22,482. Az alvilági rémalakokhoz ld. *Békák* 289-291. Verg. *Aen.* 6, 276-89. Thespesios is beszél alvilágjárása során (*De sera numinis vindicta* 567 a) félelmetes kinézetű rémalakokról, akik lökdösik és taszigálják előre („ὄφ' ἐτέρων τινῶν φοβερῶν τὴν ὄψιν εἰς τὸ πρόσθεν ὠθοῦμενος.”), ill. a lelkek szörnyű jajgatásáról is. Ugyanezt olvassuk Timarchos leírásában is (*De gen. Socr.* 590 f - „φοβερὸν δὲ δεινῶς καὶ βαθύ, πολλοῦ σκότους πλήρες οὐχ ἡσυχάζοντος ἀλλ' ἔκταραττομένου καὶ ἀνακλύζοντος πολλάκις <...>”).

δικασταὶ δὲ καὶ κολασταί: Pythagoreus és orphikus tanítások szerint a lelkek a halál után büntetést szenvednek. Vö. Platón *Epist.* 7., 335 a - „Valóban hinnünk kell a régi és szent tanításoknak, melyek föltárják előttünk a lélek halhatatlanságát, s azt, hogy ha majd elválik a testtől, bírāja elé áll, és büneiért a legsúlyosabb büntetéssel lakol.” (A gondolathoz ld. *Phaidón* 113 d; *Gorgias* 522 e - 523 e; *Állam* 330 d - 331 a, 365 a; 496 d-e; 615 a - 616 b; *Törvények* 904 e - 905 c.). A platóni gondolatokat idézi Plut. a *De vitando aere alieno* 828 f-ben.

A Thespesios-mítoszban (*De sera num. vind.* 566 e) is szó esik a büntetések végrehajtóiról, akik kényszerítik Thespesios apjának a lelkét, hogy közölje Thespesiosszal, hogyan is vált belőle gazember („τὸν πατέρα τὸν ἑαυτοῦ κατεῖδεν (...) ἀναγκαζόμενον ὑπὸ τῶν ἐφεστῶτων ταῖς τιμωρίαις”). A lelkek büntetéséhez, siránkozásukhoz és a félelmet keltő hangokhoz ld. *De facie in orbe lunae* 944 b - „ἄμα δὲ καὶ κάτωθεν αἱ τῶν κολαζομένων ψυχαὶ τηνικαῦτα διὰ τῆς σκιάς ὀδυρόμεναι <καὶ> ἀλαλάζουσαι

προσφέρονται (διὸ καὶ κροτεῖν ἐν ταῖς ἐκλείψεσιν εἰώθασιν οἱ πλεῖστοι χαλκώματα καὶ ψόφον ποιεῖν καὶ πάταγον ἐπὶ τὰς φαύλας)”. Az orphikus alvilág-elképzelésekhez ld. még Derveni-papirusz V. col., amely a τὰ ἐν Ἄιδου δεινὰ-ról szól. Vö. Janko 2002, 10.

χάσματα: A titánok lakhelye, a Tartaros legmélyebb pontja, amelyet a három óriás Gyés, Briareós és Kottos őriznek. Ehhez ld. Hés. *Theog.* 740; Eur. *Phoin.* 1605; *Iphig. Taur.* 626; *Ión* 281. Platón *Állam* 614 c-d - A pampíhiliai Ér látomása szerint ilyen hasadékok szegélyezik az eget és a földet, ill. ezen távoznak az ítélet elhangzását követően a lelkek. A *Phaidón* (111 c-112 a) szerint ebben folynak össze a folyók és innen indulnak ki. A platóni χάσμα kozmikus leírása szintén orphikus-pythagoreus alapokra megy vissza, jelezve, hogy Plutarchosra ez gyakorolt hatást az alvilág, ill. az ottani büntetések, a μυχοὶ μυρίων κακῶν γέμοντες leírása során (Abernetty 1911, 26-27; Nilsson 1955, 209-212). A χάσμα szemléletes leírását adja még Timarchos a *De genio Socratis*ben (590 b), amelyből mindenféle jajgatás, nyöszörgés, sírás hallatszódik.

A mágikus papiruszokon is előforduló kifejezés: ld. *PGM* 4, 2532 - „Ταρτάρου χάσμα φαινόν” Többes számú használata ritka: ehhez ld. Iulianus Laodicensis asztrológus töredékét a *Catalogus Codicorum Astrologorum Graecorum* 1,134-ben. Vö. χασμαθουπουργός - alvilági szolga: *PGM* 4,1356; 7,353.

εὐλαβεία: Negatív értelemben vett óvatosság, gyanakvás, mint a *Quaest. conv.* 269 e-ben, ahol Plut. azt vizsgálja, hogy miért tartják az Idust, a Kalendae-t és a Nonae-t követő napokat mind elindulásra, mind megérkezésre alkalmatlannak. Az egyik lehetőség szerint azért, mert az Idust követő napon indult el a római sereg majd pusztult el Alliánál. Ekkor a deisidaimonía működik a rómaiakban és ez terjeszti ki a rossz szokást az εὐλάβεια révén a másik két nevezetes napra is („ἡ δεισιδαιμονία καὶ κατέστησεν εἰς τὴν αὐτὴν εὐλάβειαν τὴν τε μετὰ νόνηας καὶ τὴν μετὰ καλάνδας”). A negatív használathoz ld. Aratos εὐλάβεια-ját a túlzott óvatossága miatt kedvező alkalmaktól esett el (*Aratos* 10).

Az efféle használat ritka Plutarchosnál, más helyeken az εὐλάβεια az εὐσέβεια szinonimája, amely az istenekről való helyes tudás és a velük való megfelelő kapcsolat kifejezésére szolgál. *Numa* 22; *Camillus* 21 - περὶ τὸ θεῖον εὐλάβεια; *Aemilis Paulus* 3 - περὶ τὸ θεῖον εὐλάβεια; *Camillus* 6 - „ἡ δ' εὐλάβεια καὶ τὸ μηδὲν ἄγαν ἄριστον”, ahol a deisidaimonía és az ὀλιγορία τῶν θεῶν - ami jelen esetben az ἀθεότης szinonimája - közötti különbségről esik szó; a megfogalmazás kézenfekvő párhuzam a *De sup.* zárógondolatához (171 f). Ehhez ld. még: *De Iside et Osiride* 354 d - εὐλάβεια τῆς περὶ τὰ θεῖα σοφίας Αἰγυπτίων; *De sera num. vind.* 549 e - πρὸς τὸ θεῖον εὐλαβεία, ahol az Akadémiához tartozó filozófusok vallásosságát jellemzi így.

Az εὐλάβεια-t, amelyet Plut. alapvetően platonikus koncepciónak tart, (vö. *De def. orac.* 420 f), az Akadémiában töltött évei során sajátította el. Ehhez ld. *De def. orac.* 431 a - „εἰ δ' ἀλλαγῶθι που κἀνταῦθα τῆς Ἀκαδημείας ὑπομιμνήσκοντες ἑαυτοὺς τὸ ἄγαν τῆς πίστεως ἀφαρῶμεν” - „És ha már valahol másutt is megemlékeztünk az Akadémiáról, úgy tegyük meg most is és szabaduljunk meg a hiszékenység túlzásaitól.” Bár Plut. az Akadémiára hivatkozik és Platón valóban használja is a fogalmat (*Törvények* 879 e - „τὸν ξενικὸν αὐθρόν εὐλαβούμενοι.”), az azonban nem *terminus technicus*ként szerepel írásaiban. Aristotelésnél a plutarchosihoz hasonló értelemben a rétorikában tanúsított mértékletesség kapcsán kerül elő (*Rhét.* 1405 b 33), amelyet Plut. is átvesz a *De virtute et vitio c.* peripatetikus írásában.

A sztoikus filozófiában már kidolgozott εὐλάβεια-koncepcióval találkozunk. Chrysippos (fr. 432 = SVF III,105) szerint az εὐλάβεια εὐλογος ἔκκλισις, azaz valaminek az ésszerű elkerülését jelenti. Ennek a része az αἰδῶς, amely „ἐστὶν εὐλάβεια ὀρθοῦ ψόγου”, azaz a joggal gáncsolható tettől való óvakodás ill. a ἄγνεία, amely „εὐλάβεια τῶν πρὸς τοὺς θεοὺς ἁμαρτημάτων”, azaz az istenekkel szembeni mulasztástól való óvakodás. Ehhez ld. *De Stoic. repugn.* 1038 a. A sztoikus filozófia szerint léteznek jó indulatok (εὐπαθείαι), amelyeket a bölcs ember érez. Ezek a négy alapvető πάθος-nak (λύπη, φόβος, ἐπιθυμία, ἡδονή) felelnek meg, ú.m. a χαρά, a βούλησις és az εὐλάβεια. Vö. Diog. Laert. 7,115-116, ill. Gray 2003, 70-71. A platóni Akadémia és a következő filozófiai irányzatok folytonosságához ld. a Lamprias-katalógusban a 63., mára elveszett platóni művet: Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν ἀπὸ τοῦ Πλάτωνος Ἀκαδημίαν. A témában ld. DeLacy 1953, 83-84.

Az óvatosság - főként isteni dolgokban - a *De sup.*-ban és más írásaiban (ld. *Camillus* 6) egyaránt megjelenik: a fogalom a mértékletességet, a középben állást fejezi ki a vallás terén: szemléletesen ír erről Nikias és Crassus összehasonlításakor (5), amikor Nikias hitéhez való ragaszkodását, óvatosságát („μετὰ δόξης παλαιᾶς καὶ συνήθους δι' εὐλάβειαν”) végül is pozitívabb színben tünteti föl, mint Crassus makacsságát az isteni dolgokban. Az εὐλάβεια eszköz az erény elérésében, hiszen óv a szélsőségektől, a kritikát nélkülöző hiszékenységtől és a hitetlenségtől egyaránt.

A *De sup.*-ban tehát εὐλάβεια és δεισιδαιμονία egy kalap alá kerül, akárcsak Diodórosnál, (13,12,6) aki a szicíliai hadjárat leírásakor előbb Nikiast nevezi φύσει δεισιδαίμων-nak (természeténél fogva babonásnak), majd azt állítja, hogy a többi hadvezérnek διὰ τὴν πρὸς τὸ θεῖον εὐλάβειαν kellett csatlakoznia a holdfogyatkozás miatti halogató taktikához, amely később tragédiába torkollott.

A fogalom sok esetben a latin *religio* megfelelője, amely az euláβεια-hoz hasonlóan alapvetően nem a hitet hangsúlyozza, hanem az isteni hatalmakra való aggodalmas, körültekintő odafigyelést; a kifejezés ugyanakkor magába sűrítheti a lelkiismeretesség fogalmát is. Ehhez ld. Démosthenés *In Med.* 61 - „οὕτως εὐλαβῶς, οὕτως εὐσεβῶς, οὕτω μετρίως.” Az *Újtestamentum*ban istenfélő jelentésben: *Lukács ev.* 2,25 - „Συμεών, καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος καὶ εὐλαβής.” (vö. *Vulgata* - „Simeon, et homo iste justus, et timoratus” *Acta ap.* 2,25 - „Ἦσαν δὲ ἐν Ἱερουσαλήμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν.” (vö. *Vulgata*: „Erant autem in Jerusalem habitantes Judaei, viri religiosi ex omni natione, quae sub caelo est.”) Ehhez ld. még 8,2, ahol az ἄνδρες εὐλαβεῖς fordítása ismételten *virii timorati*; ill. 22,12 - εὐλαβής - istenfélő, törvénytisztelő (vö. *Vulgata* - *vir secundum legem*); *Zsidókhöz írt levél* 5,7; 12,28 - „μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους,” (vö. *Vulgata*: „cum metu et reverentia”). Kedvelt kifejezés a *Septuagintában* és Alexandriai Philónnál is az istenfélelem, az istenfélők megjelölésére (*Sirák* 7,29 - „ἐν ὅλῃ ψυχῇ σου εὐλαβοῦ τὸν κύριον” - „teljes lelkedből féld az Urat”). Az ókeresztyén íróknál szintén pozitív, istenfélő, vallásos, kegyes jelentésben. Euripidés Euláβεια-t istennőként ábrázolta (*Phoin.* 782). A feliratos anyagban ld. OGI 315,69, papiruszokon UPZ 42,22; 69,7; 78,42; 119,5; 119,10; 119,35; 122,10; 199,16. A témában ld. GDWNT 651; PGL 567; Kerényi 1984 [1930-31].

167 b - ὀμμάτων πολλῶν: Az értelem a lélek szeme - vallja Platón (*Állam* 519 a-b). Sókratés szerint a gonosz emberek lelke élesen lát és képes arra, hogy pontosan fölismerje az irányt, amerre irányítva van, ám itt abban a kényszerhelyzetben van, hogy a gonoszságot szolgálja. A látás tehát a lélek egy funkciója (ή τῆς ψυχῆς ὄψις), amelynek segítségével a létező legvilágosabb részét tudja szemlélni. (518 d - ἕως ἄν εἰς τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη”). Plutarchos szerint az istentagadás a lélek legfényesebb szemét, azt a képességét oltja ki, amelyen keresztül az istenséget tudja szemlélni. Hasonló gondolat jelenik meg a már említett *De sera numinis vindicta*-részletben - „ὥσπερ ἐνὸς ὀμματος ἀνοιχθείσης τῆς ψυχῆς” (563 f).

A *Non posse suaviter*ben a következőt olvassuk: 1101 b-c - „Δεῖ μὲν γὰρ ἀμέλει τῆς περὶ θεῶν δόξης ὥσπερ ὄψεως λήμην ἀφαιρεῖν τὴν δεισιδαιμονίαν· εἰ δὲ τοῦτ' ἀδύνατον, μὴ συνεκκόπτειν μηδὲ τυφλοῦν τὴν πίστιν, ἦν οἱ πλεῖστοι περὶ θεῶν ἔχουσιν.” - „Természetesen az isteneket érintő képzeleteinkről is le kell vakarnunk a babonáságot, akárcsak a szemünkből a csipát, ám ha ez nem lehetséges, akkor sem kell gyökerestül kitépnünk és vakká tennünk a hitet, amely a többség sajátja az istenekkel kapcsolatban.”

ἐλκῶδες (...) **καταδεδουλωμένον:** A ἐλκῶδες-hez vö. 164 f - „ψευδῆς ἢ ὑπόληψις, ἀλλ' ἔλκος οὐ ποιεῖ οὐδὲ σφυγμὸν οὐδ' ὀδύνην ταράττουσαν.”; 170 d - „τὴν δὲ Συρίαν θεὸν οἱ δεισιδαίμονες νομίζουσιν, ἂν μαινίδας τις ἢ ἀφύας φάγη, τὰ ἀντικνήμια διεσθίειν, ἔλκεσι τὸ σῶμα πιμπράναι, συντήκειν τὸ ἦπαρ.” Plut. a δεισιδαιμονία összefüggésében kedveli az orvosi kifejezéseket, ú.m. betegség, fekély, gyulladás (vö. 164 f - „ἀπάτη φλεγμαίνουσα”; 165 b - „νοσήματα καὶ πάθη”; 165 c - „Αἰσχρὰ μὲν δὴ πάντα τὰ τῆς ψυχῆς νοσήματα καὶ πάθη”; 171 e - „πολυπλανῆς καὶ πολυπαθὲς νόσημα”; vö. *Periklés* 6 - „φλεγμαινούσης δεισιδαιμονίας”).

A καταδεδουλωμένον a lelki szabadságtól megfosztott állapot, amely nem engedi a lelket szárnyalni; ehhez ld. a lélek felszabadultságáról szóló gondolatot az emóciók és a félelem összefüggésében: 165 c - „μόνος δ' ὁ φόβος, οὐχ ἦττον ὢν τόλμης ἐνδεῆς ἢ λογισμοῦ, ἄπρακτον ἔχει καὶ ἄπορον καὶ ἀμήχανον τὸ ἀλόγιστον.” Az ókeresztény irodalomban a kifejezés és a δεισιδαιμονία kapcsolatához ld. Alex. Kel. *Stróm.* 7,1,4 - „ἄθεος μὲν γὰρ ὁ μὴ νομίζων εἶναι θεόν, δεισιδαίμων δὲ ὁ δεδιὼς τὰ δαιμόνια. ὁ πάντα θειάζων καὶ ξύλον καὶ λίθον καὶ πνεῦμα ἄνθρωπον τὸν <μὴ> λογικῶς βιοῦντα καταδεδουλωμένον.” (vö. 3.5).

μουσικὴν φησιν ὁ Πλάτων: Vö. Platón *Timaios* 47 d: „Mert a harmónia, amelynek mozgásai a lélek bennünk lévő körforgásaival rokonok, annak számára, aki ésszel él a múzásokkal, nem értelmetlen gyönyörűségekre való (οὐκ ἐφ' ἡδονὴν ἄλογον) - mint ahogyan most tartják -, hanem a lélek bennünk diszharmonikussá vált körforgásának rendbe hozására és összhangja érdekében (ἀνάρμοστον ψυχῆς περίοδον εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν) szövetségesül adva a múzák által; s a ritmust is, minthogy közülünk a legtöbbnek magatartása híjával van minden mértéknek és bájnak (χαρίτων ἐπιδεῖα), ezekre segítőtársul adták a múzák.”

Platón szerint (376 e) az örök nevelése során a testedzés mellett a zenei nevelés a legfontosabb. Ez utóbbival kell kezdeni a nevelést, ez ugyanis a lélek tanítómestere. A 410 c-ben hasonlóképpen fogalmaz. A zenei nevelés hiánya ugyanis ἀγριότης-t és σκληρότης-t, durvaságot és keménységet, míg a testedzésé μαλακία-t és ἡμερότης-t, elpuhultságot és jámborságot okoz. A múzai művészet és a lélek kiegyensúlyozottságához ld. még 522 a. A lélek szabályos és szabálytalan körforgásához, ill. az ide-odabolyongó mozgásokhoz ld. a platóni *Timaiost* (35 b-36 d) alapul vevő Plutarchos-szöveghelyet a *De virt. mor.* 441 e-ben.

167 c - ὄσσα δὲ μὴ πεφίληκε Ζεὺς: Plutarchos Pindaros (*Pyth* 1,25) e sorát két további alkalommal idézi morálfilozófiai írásaiban: *Quaest. conviv.* 746 b; *Non posse* 1095 e.

Hasonlóan a 166 a-ban olvasható idézet után következő részhez, ahol a felsorolás az idézetben szereplő ἐξευρόντες participium tárgyait képezte, úgy itt hasonló esettel van dolgunk: az idézetben szereplő ὄσσα-tól függ a következő mondat két állítmánya (διαγριαίνεται καὶ ἀγανακτεῖ).

τὰς τίγρεις δὲ φασί: Vö. *Coniug. praec.* 144 e - „τὰς δὲ τίγρεις φασὶ περιτυμπανιζομένας ἐκμαίνεσθαι παντάπασιν καὶ διασπᾶν ἑαυτάς.” - „A tigrisek állítólag, ha dobot hallanak maguk körül, teljesen megőrülnek és széttépik saját magukat.” Az állatok és a zene kapcsolatához ld. Ail. *De nat. anim.* 1,39 - vadgerlék zene, tánc és éneklés hatására barátságossá válnak és a vadászok így csalják őket csapdába; 6,31 - a rákok fuvolaszó hatására feljönnek a vízből és a parton kapják el őket; 6,32 - a Marea-tóban (Egyiptom) egy bizonyos halfajtát (θρίσσα) hangos zene segítségével fogják; 12,46 - a vaddisznókat Etrúriában lágy zenével csalják el odúikból és kicsinyeiktől, így esnek csapdába; 17,18 - a rájákat zene és tánc segítségével fogja ki a halász.

Τειρεσίας - Ἀθάμας - Ἀγαύη - Ἡρακλῆς: Athamasban, Agauében és Héraklésban közös, hogy az istenek által rájuk bocsátott örület és vakság miatt szörnyű tetteket hajtottak végre. A mitológiai példák a platóni gondolathoz kapcsolódnak, miszerint az értelem a lélek szeme. Teiresiás vak lévén nem láthatta gyermekeit, ebben tehát az istentagadókhöz hasonlít, aki nem látja meg az isteneket. Agaué, Athamas és Héraklés viszont láttak, ám a szemük elé táruló látvány megcsalta őket, ami szörnyű tettek elkövetéséhez vezetett. Így ők a babonás emberhez hasonlatosak, aki látja ugyan az isteneket, ám igazi természetüket félreismeri, így a „látvány” megcsalja és elhiszi, hogy az őt ért csapások, nehézségek tőlük jönnek. Ehhez ld. Apoll. 3,5,2; Eur. *Herc.* 922 sk; Teiresias gyermekeihez ld. Paus. 9,10,3; 9,11,3; Diod. 4,66,5; Hyg. *fab.* 128.

167 d - Τί οὖν (...) - **167 e - εὗχονται καὶ καταμέμφομαι:** Az eddigi érvek összefoglalása: Plut. szerint az istentagadó ember jellemében ἀναισθησία καὶ ἀπιστία, a babonás jellemben pedig ταραχὴ καὶ φόβος πρὸς τὰ ὠφελοῦντα uralkodik. Az itt olvasható definíció az egész mű központi gondolatát fogalmazza meg: „ἢ μὲν ἀθεότης ἀπάθεια πρὸς τὸ θεῖον ἐστὶ μὴ νοοῦσα τὸ ἀγαθόν, ἢ δὲ δεισιδαιμονία πολυπάθεια κακὸν τὸ ἀγαθὸν ὑπονοοῦσα.”

χαλκοτύποις (...) **λιθοξόοις (...)** **κηροπλάσταις:** A babonás ember azzal, hogy antropomorf isteneket tisztel, akikhez emberi tulajdonságokat társít, egyúttal arra a gondolatra is jut, hogy az istenek kegyetlen, irigy és szeszélyes lények. A szobrok és az istenek összefüggéséhez ld. Eubulos fr. 41 - „τίς ἦν ὁ γράψας πρῶτος ἀνθρώπων ἄρα ἢ κηροπλαστήσας Ἐρωθ' ὑπόπτερον;”; Josephus *Contra Ap.* 2,252 - „πολλῆς δὲ καὶ

ζωγράφοι καὶ πλάσται τῆς εἰς τοῦτο παρὰ τῶν Ἑλλήνων ἀπέλαυσαν ἐξουσίας, αὐτὸς ἕκαστος τινα μορφήν ἐπινοῶν, ὁ μὲν ἐκ πηλοῦ πλάττων, ὁ δὲ γράφων, οἱ δὲ μάλιστα δὴ θαυμαζόμενοι τῶν δημιουργῶν τὸν ἐλέφαντα καὶ τὸν χρυσοῦν ἔχουσι τῆς ἀεὶ καινουργίας τὴν ὑπόθεσιν.”; Plut. *De comm. not.* 1075 c - „ἀλλ’ αὐτοὶ μέγα βοῶντες ἐν τοῖς περὶ Θεῶν καὶ Προνοίας Εἰμαρμένης τε καὶ Φύσεως γράμμασι διαρρήδην λέγουσι τοὺς ἄλλους θεοὺς ἅπαντας εἶναι γεγονότας καὶ φθαρησομένους ὑπὸ πυρός, τηκτοὺς κατ’ αὐτοὺς ὥσπερ κηρίνους ἢ καττιτερίνους ὄντας.” Plut. üdvösnek tartja az egyiptomi szokást, hogy állatokat imádnak az istenek képmásaiként, hiszen az istenséget jobban tudja egy lélekkel teli dolog képviselni, mint egy lélektelen tárgy (ehhez ld. *De Iside et Osiride* 382 a-b, Brenk 1977, 28-48).

Vö. Luk. *Pro imaginibus* 23 - „Csakhogy én - ha már rákényszerítesz az igazság kimondására - nem istennőkhöz hasonlítottalak, kiváló hölgy, hanem derék szobrászmesterek kőből, ércből, és elefántcsontból alkotott műveihez (οὐ θεᾷς σε, ὃ βελτίστη, εἴκασα, τεχνιτῶν δὲ ἀγαθῶν δημιουργήμασιν λίθου καὶ χαλκοῦ ἢ ἐλέφαντος πεποιημένοις). Ami viszont emberektől származik, ahhoz nem hinném, hogy istentelen dolog volna embereket hasonlítani. (...) Vigyázz, nehogy te vétkezz az istenekkel szemben, ha ilyeneket feltételezel róluk, hiszen véleményem szerint az ő igazi képmásaikat nem lehetséges embernek utánoznia.”

A plutarchosi megfogalmazáshoz ld. még Alexandriai Kelemen *Protrephtikosát*. 4,58,1-2 - „Τοσούτων ὑμῖν οἱ δημιουργοὶ ἀθυρμάτων ὀλεθρίων οἱ λιθοξόοι καὶ οἱ ἀνδριαντοποιοὶ γραφεῖς τε αὖ καὶ τέκτονες καὶ ποιηταί, πολὺν τινα καὶ τοιοῦτον ὄχλον παρεισάγοντες, κατ’ ἀγροὺς μὲν Σατύρους καὶ Πᾶνας, ἀνὰ δὲ τὰς ὕλας Νύμφας τὰς ὀρειάδας καὶ τὰς ἀμαδρυάδας, ναὶ μὴν ἀλλὰ καὶ περὶ τὰ ὕδατα καὶ περὶ τοὺς ποταμοὺς καὶ τὰς πηγὰς τὰς Ναΐδας καὶ περὶ τὴν θάλατταν τὰς Νηρεΐδας.”; ill. *Strómateis* 5,14,108 (= *Protr.* 6,71,2) - „Ἀντισθένης (...) θεὸν οὐδενὶ εἰκέναι φησί· διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνοσ δύνανται.” A témában ld. még Dión Chrys. 12,58;

A képmások tiszteletének a kritikája Varrótól kezdve igen hangsúlyos szerepet kapott a vallásfilozófiai gondolkodásban. Varro koncepciójában platóni, ill. sztoikus nézetek kapnak helyet (August. *De civ. dei* 4,27 = Varro *Ant.* fr.7). Ő úgy vélte, hogy a rómaiak eleinte nem tiszteltek képmásokat, és igen nagy hiba volt, hogy ezt a szokást elkezdték, hiszen képmások nélkül sokkal tisztább formában lehet tisztelni az isteneket, ahogy ezt a zsidók példája is mutatja: ld. August. *De civ. dei* = Varro *Ant.* I, fr. 18 - „Dicit (ti. Seneca) etiam antiquos Romanos plus annos centum et septuaginta deos sine simulacro coluisse. <Quod si adhuc, inquit, mansisset, castius dii obseruarentur.> Cui sententiae suae testem

adhibet inter cetera etiam gentem Iudaeam.” Ehhez ld. még *Ant.* I, fr. 15-16. Vö. *Numa* 8 - Numa Pythagorasra hallgatott, amikor megtiltotta a rómaiaknak, hogy isteneiket bármilyen formában ábrázolják. A témához ld. Cancik 2001, 43-48. A δεισιδαιμονία és aβάλványimádás (ειδωλολατρία) kérdéséhez ld. 3.5.

κολακεύουσι: Vö. tyrosi Max. *Dialexeis* 14,6f-7a - „Εἰ δὲ ἐστὶν καὶ ἀνθρώποις πρὸς θεοῦς ἐπιμιξία, ὁ μὲν εὐσεβῆς φίλος θεῶ, ὁ δὲ δεισιδαίμων κόλαξ θεοῦ· καὶ μακάριος εὐσεβῆς φίλος θεοῦ, δυστυχῆς δὲ ὁ δεισιδαίμων. Ὅνπερ οὖν τρόπον ὁ μὲν θαρσῶν τῇ ἀρετῇ πρόσεισιν τοῖς θεοῖς ἄνευ δέους, ὁ δὲ ταπεινὸς διὰ μοχθηρίαν μετὰ πολλοῦ δέους, δύσελπις, καὶ δεδιῶς τοὺς θεοῦς, ὥσπερ τοὺς τυράννους, τοῦτον, οἶμαι, τὸν τρόπον καὶ πρὸς ἀνθρώπους εὐελπις μὲν καὶ θαρσαλέον ἢ φιλία, δύσελπις δὲ καὶ ἐπτηχὸς ἢ κολακεία.”

μὴ πάντα διευτυχεῖν: Gyakori toposz, hogy az ember nem lehet minden dologban szerencsés. Vö. Men. fr. 531. (= *Consol. ad Ap.* 103 c) - „εἰ γὰρ ἐγένου σύ, Τρόφιμε, τῶν πάντων μόνος, ὅτ' ἔτικτεν ἡ μήτηρ σ', ἐφ' ᾧ τε διατελεῖν πράττων ἃ βούλει καὶ διευτυχεῖν ἀεὶ (...).” (ld. még. *Dysc.* 286); Démosth. *Or.* 42,4 - „τὸ διευτυχεῖν συνεχῶς τῇ οὐσίᾳ οὐ πολλοῖς τῶν πολιτῶν διαμένειν εἴθισται.” Pol. 23,12,4 - „ἀλλὰ μοι δοκεῖ κατὰ τὴν κοινὴν παροιμίαν εὐτυχῆσαι μὲν ἄνθρωπον ὄντα δυνατόν, διευτυχεῖσάι γε μὴν ἀδύνατον.”; Dionys. Hal. *Ant. rom.* 3,21,1-2 - „Ἐδεὶ δὲ ἄρα καὶ τοῦτον ἄνθρωπον ὄντα μὴ πάντα διευτυχεῖν, ἀλλ' ἀπολαῦσαί τι τοῦ φθονεροῦ δαίμονος (...).”

κεῖνοι γὰρ τ' ἄνοσοι (...) πεφευγότες Ἀχέρωντος: Pindaros (fr. 143) töredékét Plut. máshelyütt is idézi: *Amatorius* 763 c; *De comm. not.* 1075 a. Plut. kb. 100 alkalommal idézi írásaiban Pindarost; ehhez ld. Valdes 1989, 207-224; Valdes 1991, 143-172; (vö. 167 c).

167 f - Φέρε δὴ πρῶτον: „novum incipere caput debet. Novum enim hinc incipit argumentum.” (Hartman 1916, 114.) Új érvek következnek az istentagadó és a babonás viselkedés ellen. Plut. mind a δεισιδαίμων, mind az ἄθεος jellemzésekor fontos szerepet szán az egyes fogalmak pszichológiai oldalának. Míg az előző rész a babonás tudathasadásos helyzetét, magatartását, az istenekhez fűződő ambivalens helyzetét tárgyalja, addig itt istentagadás és babona kérdését pszichológiailag közelíti meg, a kétféle embertípus viselkedését mutatja be váratlan, nem kívánt szituációkban.

ἐν τοῖς ἀβουλήτοις: Ugyanazt a jelzőt - ἀβούλητος - használja az ἄθεος és a δεισιδαίμων esetében (vö: 168 e; 169 d). Viselkedésükben közös, hogy mind a babonás mind az istentagadó gyakran kritikus állapotba kerül váratlan szituációk, nem várt fordulatok során. A vallásos magatartás két eltorzult formája tehát ebben is hasonló tulajdonsággal rendelkezik.

Az istentagadó ember viselkedése az elfogadhatóbb, érzelemmentessége nem ragadtatja túlzásokra, csöndben tűri helyzetét, azon igyekszik, hogy segítségre leljen. E gondolat szerint egy ember morális tulajdonságai nem állnak összefüggésben vallásos hitével. Vö.: Wilamowitz 1909, 207.

ἐπὶ τὴν τύχην (...) οὐδ' ἐκ προνοίας: Vö: *Cons. ad Ap.* 117 a - „Οἱ δὲ πολλοὶ πάντα καταμέμφονται καὶ πάντα τὰ παρὰ τὰς ἐλπίδας αὐτοῖς συμβεβηκότα ἐξ ἐπιρείας τύχης καὶ δαιμόνων γενέσθαι νομίζουσι. διὸ καὶ ἐπὶ πᾶσιν ὀδύρονται, στένοντες καὶ τὴν ἑαυτῶν ἀτυχίαν αἰτιώμενοι. πρὸς οὓς ὑποτυχῶν ἄν τις εἴποι· <θεὸς δέ σοι πῆμ' οὐδὲν ἄλλ' αὐτὸς σὺ σοί>” - „A többség ugyanis minden dolog miatt panaszkodik és minden váratlan eseményről, amely várakozásai ellenére történik, azt gondolja, hogy Tyché és a daimónok rosszindulata miatt alakult úgy. Ezért minden dolog fölött siránkoznak, jajgatnak, és saját szerencsétlenségüket okolják. Bárki félbeszakíthatná panaszkodásukat mondván: <Az istenség semmilyen bajt nem okoz neked, te vagy magad számára a csapás.>” Ehhez ld. még *De exilio* 600 b - „ὥσπερ οὖν ἐν κωμῳδίᾳ τις ἠτυχηκότα φίλον θαρρεῖν καὶ τὴν τύχην ἀμύνεσθαι παρακαλῶν ἐρομένου ‘τίνα τρόπον;’ ἀποκρίνεται ‘φιλοσόφως,’ (...)” - „Amiként a komédiában az egyik szereplő, aki barátját biztatja, hogy bátorodjon föl és álljon ellen a Tychének, és az visszakérdez, 'milyen módon', így felel: 'ahogy a filozófusok szokták'.” A filozófus tanácsához ld. 167 e.

A sztoikus gondolkodásmód szerint a világmindenséget a τύχη-véletlen helyett a πρόνοια-előrelátás irányítja. Plutarchos szerint tehát istentagadó az, aki azt gondolja, hogy a kozmoszt a τύχη és a τὸ αὐτόματον irányítja, és abban semmi előrelátás nem munkál. Abernetty úgy véli (1911, 31) Plutarchos e gondolatának sztoikus vagy cinikus értekezés adta az eszmei alapját. A gondolathoz ld. SVF I, Zénón 44, fr. 176 - „Ζήνων ὁ Στωικὸς ἐν τῷ Περὶ φύσεως, δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως, ἦντινα μὴ διαφέρειν πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν.” A korszakban számos munka íródott a témában: Epiktétos *Περὶ προνοίας*; Dión Chrys. *Or.* 43-45 - *Περὶ τύχης* (1-3). A πρόνοια-hoz ld. még Platón *Timaios* 30 b-c - „τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔνουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.” A δεισιδαίμων - istentagadó társával ellentétben - nem a τύχη-t okolja, hanem az isteneket (168 a).

168 a - πάντα (...) τὰ τῶν ἀνθρώπων: Plut. egyértelműen elutasítja az istentagadó ember gondolkodásmódját, ő ugyanis bizonyos váratlan élethelyzetekben a sorsot, a véletlent okolja, amely ellen képtelen tenni, és így a felelősséget is elhárítja magáról. A gondolathoz ld. Chairémón *Achilleus Thersitoktonos* - Nauck *TGrF* 782, fr. 2: „Τύχη τὰ θνητῶν πράγματ', οὐκ εὐβουλία.” Ugyanezt idézi Cic. *Tusc. disp.* 5,9,25 - „vitam regit fortuna, non

sapientia. A gondolathoz ld. még Men. fr. 482-483 = Stob. *Anth.* 1,6,1b - „Τύχη κυβερνᾷ πάντα, ταύτην καὶ φρένας δεῖ καὶ πρόνοιαν καὶ θεὸν καλεῖν μόνην, εἰ μὴ τις ἄλλως ὀνόμασιν χαίρει κενοῖς.”

Plut. a *De fortuna* elején idézi Chairémón töredéket, és ebből kiindulva vizsgálja, hogy az emberi bölcsesség, önuralom és előrelátás milyen mértékben felelős az egyes szituációkban, ill. azok mennyire a véletlen, a sors függvényei (97 c - 100 a). A 97 f szerint - „Εἰ δ' ἔστι σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, πῶς λόγον ἔχει μὴ εἶναι φρόνησιν, εἰ δὲ φρόνησις, πῶς οὐ καὶ εὐβουλίαν; ἢ γὰρ σωφροσύνη φρόνησις τίς ἐστὶν ὡς φασι, καὶ ἡ δικαιοσύνη τῆς φρονήσεως δεῖται παρουσίας· μᾶλλον δὲ τὴν εὐβουλίαν γέ τοι καὶ φρόνησιν ἐν μὲν ἡδοναῖς ἀγαθοῦς παρεχομένην ἐγκράτειαν καὶ σωφροσύνην καλοῦμεν, ἐν δὲ κινδύνοις καὶ πόνοις καρτερίαν καὶ ἀνδραγαθίαν, ἐν δὲ κοινωνήμασι καὶ πολιτείαις εὐνομίαν καὶ δικαιοσύνην.” - „Márpedig ahol mértéktartás, igazságosság és bátorság van miért is ne volna ott belátás, ahol pedig van belátás, hogyan is ne volna ott bölcs megfontolás? A mértéktartás ugyanis, amint az beszélük, valamiféle belátás, az igazságosságnak pedig szüksége van arra, hogy ez a belátás jelen legyen. Mennyivel inkább nevezzük a bölcs megfontolást és a belátást, amely az embereket a gyönyörök közepette kiválóvá teszi, önuralomnak és mértéktartásnak. Veszedelmek és gyötrelmek közepette ugyanezt lelki erőnek és bátorságnak, míg közösségben és a városállamban ezt törvényes rendnek és igazságosságnak hívjuk.”

Plut. szerint ezek befolyásolják a τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα-t, nem pusztán a szerencse és a véletlen, ezért is utasítja el az istentagadó ember viselkedését. Platón *Törvényekben* (709 b-c) megfogalmazott véleménye szintén idevonható: „Úgy, hogy isten intéz mindent és istennel együtt a szerencse és a pillanat kormányozza az összes emberi dolgokat.” Lukianos *Menipposza* szintén bizonytalannak tartja az ember életében szerepet játszó tényezőket, vágyakat („τὰ κατὰ τὸν βίον γελοῖα καὶ ταπεινὰ καὶ ἀβέβαια τὰ ἀνθρώπινα πάντα εὕρισκον”). Ehhez ld. még Alkiphrón 3,8,3; Athénaios 15,47,21; 693 a = Nikostratos fr 19.

συγκεχυμένως: A συγχέω ige med-pass. perf. part.-ából képzett adverbium. Ritka alak, mindössze néhány helyen szerepel a görög nyelvű korpuszban (Hermog. *Id.* 1,11; Arist. *NE* 1145 b; Sext. *Emp. Adv. math.* 7,171; Joseph. *Ant. Jud.* 13,4,4). A fordításban az ige „összekuszál” „összezavar” jelentése lehet segítségünkre.

σπαθᾶται: Bernardakis javítását - ταράττεται - veszi át Babbitt, a kódexekben a σπαθᾶται alak szerepel. Wyttenbach, Hercher, Wilamowitz, Paton, Görgemanns, Laurenti-Santaniello is a σπαθᾶται alakot fogadja el. A σπαθᾶ címszóhoz Hésychios a következőket

ίτη (Σ 1383 s.v.: „τροφῆ, ἀναλίσκει, ἀσώτως καὶ ἀφειδῶς ἀλαζονεύεται,” az ige tehát olyan emberre vonatkozik, aki felelőtlenül költ, fényűzően, kicsapongó módon él (vö.: *Periklés* 14 - ugyanezt az igét használja a népgyűlés a politikus ellen „τοῦ Περικλέους ὡς σπαθῶντος τὰ χρήματα καὶ τὰς προσόδους ἀπολλύντος”). Ebbe a szövegösszefüggésbe, ahol az emberi dolgok menetében a véletlen és a szerencse szerepe kerül a középpontba, amely akár el is fecséremlheti azokat, használata jól illik, a ταραττεται alak a συγκεκριμένως mellé kevésbé illik.

πάντων τὸν θεὸν αἰτιᾶται: Vö. Platón *Állam* 379 c - „Tehát az isten - mondtam -, miután jó, nem oka mindennek, ahogy a tömegemberek tartják (πάντων ἂν εἴη αἴτιος, ὡς οἱ πολλοὶ λέγουσιν), hanem kevés dolognak oka az ember életében, sok mindennek azonban nem oka (πολλῶν δὲ ἀναίτιος), hiszen életünkben sokkal kevesebb a jó, mint a rossz. Semminek, ami jó, nem tulajdoníthatunk más okot, mint az istent (τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον), a rossz okát ellenben valami másban kell keresnünk, nem pedig az istenben (ἄλλ' ἅττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν).” Vö. 617 e - „αἰτία ἐλομένου θεοῦ ἀναίτιος.”; ill. *Timaios* 42 d; *De Iside et Osiride* 369 a - „ἀδύνατον γὰρ ἢ φλαῦρον ὅτιοῦν, ὅπου πάντων, ἢ χρηστόν, ὅπου μηδενὸς ὁ θεὸς αἴτιος (...).”; *Non posse suaviter* 1102 d.

ῥεῦμα δαιμόνιον ἄτης: A ῥεῦμα hasonló metaforikus használatához ld. *Agésilaos* 31 = *Theopompus* FGrH 115 fr. 322 - „ῥεῦμα καὶ κλύδωνα πολέμου”; *De def. orac.* 432 d - „τὸ δὲ μαντικὸν ῥεῦμα καὶ πνεῦμα θειότατόν”; *Cons. ad uxorem* 609 b - „τοῖς δὲ κλαυθμῶν καὶ ὀδυρμῶν ῥεύμασιν”; *Men.* fr. 94 = *Stob. Anth.* 4,41,28 - „τὸ τῆς τύχης γὰρ ῥεῦμα μεταπίπτει ταχύ”; *Prok. De bellis* 7,24,28 - „τῷ τῆς τύχης ῥεύματι προσχωρεῖν” Vö. *Hér.* 1,32 - „ἄτην μεγάλην προσπεσοῦσαν”

Até már az archaikus görög gondolkodásban is meglévő összetett fogalom: jelentheti az istenek által küldött örületet, elvakultságot, átkot (*Ilias*. 2,111; 9,18; 19,270; *Odyss.* 11,61), megszemélyesített istennőként - mint Ártás, Vétek, Romlás - Zeus lánya (*Ilias* 9,504-512; 19,91), akit ledob az Olymposról (*Ilias* 19,126 sk.). Hésiodos Eris lányaként nevezi meg (*Theog.* 230). Vö. DNP II, 148. s.v. ἄτη. *Plut.* archaikus szónálasztása jól kifejezi a δεισιδαίμων büntudatát, amely állítólagos vétkének a következménye (vö. 168 c - „ἔα με,” φησὶν, “ἄνθρωπε, διδόναι δίκην, τὸν ἀσεβῆ, τὸν ἐπάρατον, τὸν θεοῖς καὶ δαίμοσι μεμισημένον.”; 168 d - „ἔξω κάθηται σακκίον ἔχων καὶ περι-εζωσμένος ῥάκεσι ῥυπαροῖς, πολλάκις δὲ γυμνὸς ἐν πηλῷ κυλινδούμενος ἐξαγορεύει τινὰς ἁμαρτίας αὐτοῦ καὶ πλημμελείας <...>.”); ritkán használja ezt a kifejezést: *Alexandros* 3; *Septem sap. conv.* 164 c; *De Pyth. orac.* 397 b.

168 b - Θεομισής (...) δι' αὐτὸν: A δεισιδαίμων míg először az isteneket vádolja mindenért, mostmár úgy véli, hogy az istenek gyűlölik és προσηκόντως δι' αὐτὸν éri az isteni büntetés. Önvádló, önsanyargató viselkedéséhez ld. Apuleius szemléletes leírását Kybelé követőjéről (*Met.* 8,28), aki azt állítja, hogy vétett az isteni törvény ellen („quasi contra fas sanctae religionis dissignasset aliquid”) és bűnéért ő maga mér büntetést önmagára.

168 c - σώματος ἀρρωστία: A betegségek isteni eredetének problematikája egy szélesebb mentalitástörténeti kérdéskör keretébe illeszthető, amely a görög szegény-kultúrának a bűnkultúrába való átmenetét a betegségekhez való viszony megváltozásából eredezteti. (Kudlien, F. Early Greek Primitive Medicine. In.: *Clio Medica* 3, 1968 305-336 *non vidi*, idézi Parker 1983, 251; bűn és szegénykultúra kérdéséhez ld. alapvetően Dodds [1951] 2002, 35-66; kritikusan: Lloyd-Jones 1971, 24-26; Dover 1974, 220-223, ehhez ld. Gould recenzióját, aki viszont nem ért egyet Doverrel - Gould 1978, 287). A szegénykultúra a betegséget véletlen és megmagyarázhatatlan csapásként értelmezi, de sosem a morális bűnért kapott isteni büntetésként. A morális szempont a bűnkultúra sajátja, amely a Kr.e. 5. századi görög gondolkodásban ver gyökeret, jóllehet a betegségek mögött álló véletlen isteni hatás a későbbiekben is megmarad, pl. a 4. századtól kezdve az Asklépios-szentélyekben olvasható csodálatos gyógyulások bemutató feliratokon, ahol csak elvétve olvasunk morális vétkekről.

A betegségek isteni eredetéről számos szöveghely áll rendelkezésünkre az archaikus időktől kezdve, azonban jóval kevesebb olyan, amely már morális vétkekre adott isteni büntetésként értelmezi azokat. Az *Odysseiában* (5,394 - „ὄς ἐν νοῦσῳ κεῖται κρατέρ' ἄλγεα πάσχων, δηρὸν τηκόμενος, στυγερὸς δέ οἱ ἔχραε δαίμων” 9,441-412 - „νοῦσόν γ' οὗ πῶς ἔστι Διὸς μεγάλου ἀλέασθαι, ἀλλὰ σύ γ' εὖχαιο πατρὶ Ποσειδάωνι ἄνακτι.”) nincs nyoma a morális véték és a betegség összefüggésének. Hésiodosnál (*Op.* 90-105) már találkozhatunk valamiféle moralizálással a betegségek kapcsán, hiszen azokat Prométheus engedetlensége hozta az emberiségre. Ám ebben az esetben is inkább azok elkerülhetetlensége és a hērós tettének visszafordíthatatlansága a központi elem, nem a morális véték, amelyet ezzel okozott.

Hérodotosnál olvasunk bűn és betegség mint isteni büntetés összefüggéséről: 1,19-22 (Alyattés); 1,161 (Mazarés); 4,205 (Pheretimé); 6,75,84 (Kleomenés). Aristophanés egyik töredékében (Ἡρώες fr. 58 - „ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ταμίαι τῶν κακῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν, κἀναθοῦντες τοὺς ἀδίκους καὶ κλέπτας καὶ λωποδύτας τούτοις μὲν νόσους δίδομεν”) a

kart alkotó hérósok arról beszélnek, hogy megbüntetik a vétkeket és betegségeket küldenek rájuk. A fentiekhez ld. Parker 1983, 235-256.

A fenti modellbe a plutarchosi δεισιδαίμων alakja is beilleszthető, aki a betegséget isteni büntetésként értelmezi, amelyben önmaga miatt megérdemelten részesül (168 b - „ὕπὸ τῶν θεῶν κολάζεσθαι καὶ δίκην διδόναι καὶ πάντα πάσχειν προσηκόντως δι' αὐτὸν οἴεται.”) helyzete mégis sajátos, hiszen ő saját nyomorult mivoltát és bűneit nyilvános gyónás formájában adja a köz tudomására (168 d - „ἐξαγορεύει τινὰς ἁμαρτίας αὐτοῦ καὶ πλημμελείας”), amely a görög vallás egészét szemlélve is igen ritka (rituális) mozzanat (vö. 3.3.). A betegség (ill. egyéb sorscsapás - ahogy itt is - χρημάτων ἀποβολή, τέκνων θάνατοι), azaz az isteni büntetés (πληγή θεοῦ, ill. προσβολή δαίμονος), valamint a bűn nyilvános megvallásának a motívuma a phryg-lyd gyónási feliratokon is szembeűnő. A feliratok által közvetített gondolati tartalom és a δεισιδαιμονία plutarchosi megközelítése - mégha Plutarchos maga nem is ismerhette ezeket a feliratokat - párhuzamba hozható egymással: ehhez ld. 3.3.1.

πληγαὶ θεοῦ: A θεός és a δαίμων közötti különbségtétel a plutarchosi daimonológia szempontjából fontos elem. Ehhez ld. 1.2. A megfogalmazás hasonlóságához ld. még Cic. *Tusc. disp.* 3,29 - „Accedit superstitio muliebris quaedam: existumant enim, diis immortalibus se facilius satis facturos, si eorum plaga percussi, adflictos se et stratos esse fateantur.”; Soph fr. 961 = Theophilos *Ad Autolyicum* 2,8,45. - „θεοῦ δὲ πληγὴν οὐχ ὑπερπηδᾷ βροτός”

προσβολαὶ δαίμονος: Vö.: *De recta audiendi ratione* 43 d - „προσβολή δεισιδαιμονίας” Plut. itt úgy véli, hogy az ember elméjét a heves érzelmek, így a szerelem, a családi perpatvarok vagy éppen a babona támadása vakíthatja el és térítheti el a helyes, racionális viselkedéstől. Hasonló megfogalmazáshoz ld. Aristoph. *Béke* 39 - „ποτ' ἔστι δαιμόνων ἢ προσβολή” A δαίμων egyes száma utalhat arra, hogy ebben az esetben nem a hagyományos daimón, ill. gonosz daimón értelemmel van dolgunk, hanem - részben a τὸ δαιμόνιον közelsége miatt is (168 d) az általánosabb, és értéksemleges „égi hatalom”, „isten szféra” jelentéssel. Ehhez ld. 1.2.

θεομαχεῖν: Az istenekkel szembeni harc archaikus gondolat: *Ilias* 5,407 - „μάλ' οὐ δηναῖος ὄς ἀθανάτοισι μάχεται”; 6,128-129 - „εἰ δὲ τις ἀθανάτων γε κατ' οὐρανοῦ εἰλήλουθας, οὐκ ἂν ἔγωγε θεοῖσιν ἐπουρανόισι μαχοίμην.” Az ige alapvetően az ember elkeseredett küzedelmét fejezi ki a természettel és az istenekkel szemben, s mint ilyen a görög targédiák központi fogalma (híres θεομάχος pl. Aias - vö. Soph. *Aias* 490-492 - vagy Pentheus). A fogalomhoz ld. Soph. fr. 201f - „πῶς οὖν μάχωμαι θνητὸς ὢν θεία τύχη”;

Eur. *Bakch.* 45, 325, 1255; *Iph. Aul.* 1408; Platón *Állam* 378 d; Men. *Sent.* 341 - „Θεῶ μάχεσθαι δεινόν ἐστι καὶ τύχη”; fr. 161-162 - „μὴ θεομάχει μηδὲ προσάγου τῷ πράγματι χειμῶνας ἐτέρους, τοὺς δ' ἀναγκαίους φέρε.”; ill. Cic. *Tusc. disp.* 3,60 - „nam et necessitas ferendae condicionis humanae quasi cum deo pugnare prohibet admonetque esse hominem”; Plut.-nál *Marcellus* 16; *Apophth. lac.* 225 c. A korszakban: *Ap. csel.* 5,39; *Josephus Contra Ap.* 1,263-264; *Epikt. Diss.* 3,24,24; Luk. *De salt.* 24; *Iupp. trag.* 45; további példákhoz és a fogalom elemzéséhez ld. Kamerbeek 1948, 271-283. Plutarchos szeme előtt a kifejezés használatakor minden bizonnyal ezek az archaikus és klasszikus példák lebeghettek, a δεισιδαίμων ezekkel az alakokkal áll szemben (Aias, Pentheus, Déianeira), gyáva és meghunyászkodó az isteni szférával szemben.

ιατρός (...) φιλόσοφος παραμυθούμενος: A babonás elutasítja a hozzáértő emberek véleményét, és elzárkózik segítségüktől. Némileg viccesebb formában, de hasonlóval találkozunk Theophrastosnál (*Jellemrajzok* 16), ahol a babonás a jelmagyarázót hagyja faképnél, aki igyekszik meggyőzni őt, hogy a lyukas táskát foltoztassa meg, és ne lásson bele mindenféle rossz előjelet. A racionális magyarázat egyik esetben sem kielégítő a babonás számára, hiszen mindenben az isten csapását és büntetését (πληγαὶ θεοῦ) látja, ahogy Plut. ezt a 168 c-ben megfogalmazza. A műveltség és a bölcsesség képes az embert eltéríteni a babonás viselkedéstől. Ehhez ld. *Kleomenés* 39.

A vigasztalás és a filozófia kapcsolatához ld. *Phaidón* 83 a - „γινώσκουσιν οἱ φιλομαθεῖς ὅτι οὕτω παραλαβοῦσα ἢ φιλοσοφία ἔχουσιν αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἡρέμα παραμυθεῖται καὶ λύειν ἐπιχειρεῖ (...).” Az orvoslás és a filozófiai kapcsolata szintén gyakori Platónnál: *Phaidros* 269 e - 271 c; *Prótag.* 313 a sk; 340 d-e; 357 e; *Gorgias* 477 e-481 d.

168 d - ἀποκεῖραι κόμην: Az ἄθεος gyásza mértékletes és visszafogott, szemben a δεισιδαίμων túlzott gesztusaival, vigasztalhatatlanságával, amelyet pl. a τέκνων θάνατος miatt érez (168 c). A gyász jeleként történő hajlevágás archaikus időkre visszamenő szokás: ehhez ld. *Ilias* 23,135; 141; *Odyss.* 4,198; 24,46; Eur. *Her. fur.* 1390; Platón *Phaidón* 89 b stb. A haj tépéséhez a túlzó gyász jeleként Luk. *De luctu* 12; 16.

Ἔξω κάθηται (...) περιαρτῶσι: A részlet a borysthenési Bión töredéke (fr. 30). Abernetty, aki kommentárjában végig hangsúlyozza (1911, 89-90), hogy Plut. egy cinikus diaτριβή-t fölhasználva írta meg művét, erre a részre hivatkozva valószínűsíti, hogy ez a cinikus mű Bión tollából származhat. Az ἔξω κάθηται-hoz vö. 166 a - αἰσχροὶ προκάθισις.

σακκίον ἔχων (...) ῥάκεσι ῥυπαροῖς: A plutarchosi és a menandrosi δεισιδαίμων bűnvallási gyakorlata kísértetiesen emlékeztet egymásra, a zsákruha felöltése

mindkettejükénél megvan; ehhez ld. Men. fr. 544 =- Porph. *De abs.* 4,15 - „ἔλαβον σακίον, εἶτ' εἰς τὴν ὁδὸν ἐκάθισαν αὐτοὺς ἐπὶ κόπρου, καὶ τὴν θεὸν ἐξιλάσαντο τῷ ταπεινοῦσθαι σφόδρα.” A részlethez ld. még alább 170 d - s.v. τὴν δὲ Συρίαν θεόν.

A σακκίον/σάκκον héber gyökre (-sak) visszamenő szó, amely a szokásos gyász közbeni zsidó viseletet jelentette, eredetileg valamilyen csípő köré tekert kötényt jelenthetett: ehhez ld. pl. Sept. *Gen.* 37,34-ben Jákob gyászáat: „διέρρηξεν δὲ Ἰακωβ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἐπέθετο σάκκον ἐπὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ (...);” *Sam.* 2,3,31; *Ierem.* 6,26; *Joseph. Ant. iud.* 11,221 - „Ὁ δὲ Μαρδοχαῖος μαθὼν τὸ γινόμενον περιρρηξάμενος τὴν ἐσθῆτα καὶ σάκκον ἐνδυσάμενος (...).” stb. A σάκκον felöltése a szegénység jele is lehetett, ill. az egyén másnak történő behódolásáé: ld. pl. Ezékiás király meghódolását Isten előtt - Sept. *Regn.* 2,19,1 - „ὡς ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Εἰζεκιᾶς, καὶ διέρρηξεν τὰ ἱμάτια ἑαυτοῦ καὶ περιεβάλετο σάκκον καὶ εἰσηλθεν εἰς οἶκον κυρίου.”; ill. Eus. *Hist. eccl.* 2,10,8 - „ἢ πληθὺς (ti. τῶν Ἰουδαίων) δ' αὐτίκα σὺν γυναιξὶ καὶ παισὶν ἐπὶ σάκκον καθεσθεῖσα τῷ πατρίῳ νόμῳ τὸν θεὸν ἰκέτευον ὑπὲρ τοῦ βασιλέως (...).” Plut. a δεισιδαίμων bűnvallási gesztusainak bemutatásakor tehát alapvetően a zsidó hagyományra épít. A δεισιδαίμων az isten előtt így tart bűnbánatot, hatalmának teljesen alárendelődik, és mindezt a nyílt utcán, nem házában teszi. Vö. Müller 1906, 41; Abernethy 1911, 32-34. A részlethez ld. még *Apocal. Petri* 30 - „γυναῖκες καὶ ἄνδρες ῥάκη ῥυπαρὰ ἐνδεδυμένοι ἐκυλίοντο.”

γυμνός: A ruhaviselés gátolhatja a rituális-mágikus aktus hatásosságát, a δεισιδαίμων rituális tisztasághoz való állandó ragaszkodásának útjába ilyen módon nem állhat semmi. A lebadeiai Trophónios-barlangjához ellátogatók meztelenül ültek le a barlang bejárata elé: *schol.* Aristoph. *Felhók* 508 - „ἐκεῖ οὖν οἱ μουούμενοι καθέζονται ἐπὶ τοῦ στόματος γυμνοί.” A nysai Charónion fölött fekvő barlangba évente ifjak meztelenül vezetik az áldozati bikát: Strabón 14,1,44 - „τότε δὲ καὶ περὶ τὴν μεσημβρίαν ὑπολαβόντες ταῦρον οἱ ἐκ τοῦ γυμνασίου νέοι καὶ ἔφηβοι γυμνοὶ λίπ' ἀληλιμμένοι μετὰ σπουδῆς ἀνακομίζουσιν εἰς τὸ ἄντρον.” Az épeirosi Apollónnak a szűz paphője, amennyiben Lobeck javítása - γυνή helyett γυμνή - helytálló, meztelenül kellett bemenjen a szent ligetbe, hogy megetesse az isten kígyóit: Ail. *De nat. anim.* 11,2. Vö. Plin. *Nat. hist.* 26,93 - „Negat Apollo pestem posse crescere cui nuda virgo restinguat”

A meztelenség a védtelenséget is kifejezheti, a felsőbb hatalomnak történő teljes alárendelődés, akárcsak a zsákruha vagy a rongyok viselése. Ehhez ld. *Kimón - Lucullus* 3 - „Τυγράνης δ' αὐτὸς ἑαυτὸν γυμνὸν καὶ ἄνοπλον φέρων ὑπέρριψε Πομπηίῳ” A meztelenség még nyomorultabbá teszi a δεισιδαίμων-t az istenek és embertársai előtt. A

témában ld. Wächter 1910, 24. A mezítláb történő áldozathoz vagy szentélybe lépéshez ld. LSCG 65,15; LSS 59,15; 91,8; ill. Wächter 1910, 23.

ἐν πηλῷ κυλινδούμενος: Vö. Luk. *De morte Per.* 17: „Τρίτη ἐπὶ τούτοις ἀποδημία εἰς Αἴγυπτον παρὰ τὸν Ἀγαθόβουλον, ἵνα περ τὴν θαυμαστὴν ἄσκησιν διησκεῖτο, ξυρόμενος μὲν τῆς κεφαλῆς τὸ ἥμισυ, χριόμενος δὲ πηλῷ τὸ πρόσωπον, ἐν πολλῷ δὲ τῶν περιστάτων δῆμῳ ἀναφλῶν τὸ αἰδοῖον καὶ τὸ ἀδιάφορον δὴ τοῦτο καλούμενον ἐπιδεικνύμενος.” - „Ezután következett harmadik utazása Agathobuloshoz Egyiptomba, ahol az aszkézis különös formájával tűnt ki. A fél fejét kopaszra nyírta, arcát sárral kente be, felmeredő hímveszőjét mutogatta a köréje sereglő hatalmas tömegnek s fennhéjázóan kérkedett vele, hogy ezt hívják annak, ami közömbös.”

Peregrinusban és Plutarchos δεισιδαίμων-jában közös, hogy viselkedésükben a vallásosság túlzó formái jelennek meg. A vallásos neurózis tünetei, amelyek az embert a babonás viselkedésbe taszítják Lukianosnál a haj leborotválása, sárral való bekenés, nemiszerv nyilvános izgatása, míg Plutarchosnál a ház előtt való ülés, zsákruha és más ócska göncök felöltése valamint a sárban való fetrengés. Lukianosnál és Plutarchosnál egyaránt a babona következtében mutatkozik meg ez a fajta állatias, embert lealacsonyító viselkedési forma. A babonás ember és a sár kapcsolatát már érintettük a 166 a-ban (s.v. πηλώσεις καταβορβορώσεις), ahol a rituális-mágikus funkciót, és a tisztítószertartások egyik eszközét kapcsolunk hozzá.

ἐξαγορεύει τινὰς ἁμαρτίας: Az ἐξαγορεύω bűnvallási-gyónási gyakorlat *terminus technicus*a az ἐξομολογέομαι ige mellett. Vö. 3.3; 3.3.1. Ehhez ld. még *Adv. Col.* 1124 d - „Ὅθεν ὥσπερ οἱ περὶ τὸ θεῖον πλημμελήσαντες ἐξαγορεύων τὰ ἑαυτοῦ κακὰ (...).” A bűnvallás alvilági vonatkozásaihoz ld. *De sera num.* 564 f-567; Verg. *Aeneis* 566 sk.

ὥς τόδε φαγόντος ἢ πιόντος: Az étkezési tabuk babonának minősülnek Plut. szerint (ld. még 170 d). Az orphikus-pythagoreus világképben egyaránt szerepeltek étkezési tilalmak, ú.m. tartózkodás a hús, különösen a hal fogyasztásától, ill. vegetarianizmus (*Quaest. conviv.* 728 c - 730 f; *De Iside et Osiride* 352 f - 354 b; Aristoph. *Békák* 1032; Diog. Laert. 8,34; Iamblich. *De vita Pyth.* 109; *Protrep.* 21).

Strabón azt állítja (7,3,3), hogy a mysos nép κατ' εὐσέβειαν, azaz istenfélő jámborságból tartózkodott a háziállatok fogyasztásától, és kizárólag sajttal, mézzel, ill. tejjel élt. Platón (*Törvények* 782 c) említi az orphikusok szokásait, akik élettelen táplálékot fogyasztottak, és tartózkodtak minden lélekkel rendelkező élőlénytől. Athénaios (4,52) Alexist idézi, aki úgy vélte, hogy: „οἱ πυθαγορίζοντες γάρ, ὥς ἀκούομεν, οὔτ' ὄψον ἐσθίουσιν οὔτ' ἄλλ' οὐδὲ ἐν ἔμψυχον, οἶνόν τ' οὐχὶ πίνουσιν μόνοι.” - „Akik ugyanis Pythagorast követik, amennyire

tudjuk, nem esznek húst, sem semmi olyat, aminek lelke van, és csupán bort nem isznak.” Porph. (*De abst.* 4,16) szerint az eleusisi misztériumokban résztvevő egyének nem ehetnek madarat, halat, gránátalmát, babot, juhot. Az eleusisi misztériumokhoz ld. Parker 1983, 361-362.

Számos komédiatöredék említ evési tabut a görögöknél: a halak evését sok helyütt elutasítják, mivel azok megeszik az embereket (Antiphanés fr. 68,12; 129,6; Alexis fr. 76, 1-4). E gondolat gyökerei Homérosig nyúlnak vissza, ugyanis a mélytengeri halak bizonyos archaikus képzetek szerint megeszik a hajótörötteket és különben is félelmetes lények. Más állatok - különösen a disznó, a kutya, a kecske - evése ellen megfogalmazott kritika, tiltás arra mehet vissza, hogy azok ürülékkel táplálkozhatnak: ld. Epicharmos fr. 63; Philémón fr. 79,19. Az ürülékévés vagy az ürülékkel való bármiféle kapcsolat igen alantas cselekedetnek minősül még állatok esetében is, Aristophanés szereplői gyakran viccelődnek ezzel: ld. *Felhők* 1451; *Acharnaibeliek* 1026; *Lovagok* 658; *Békák* 295; *Béke* 24; 790. A téma kimerítő összefoglalását adja Henderson 1991, 192-194.

Érdekes kontextusban jelenik meg az evési tilalom Luk. *Menippos* c. írásában (7) - Menippos nem ehet bizonyos ételeket a 29 napon át tartó rituális tisztítószertartások során, csak diót, mézet és tejet. Lukianos az efféle mágikus praktikákat Plutarchoshoz hasonlóan elítélte, ill. gúnyt üzött belőlük. Ehhez ld. Nesselrath 2001, 155. Hasonló evési tilalom jelenik meg Apuleiusnál, Luciusnak az Isis-misztériumba való beavatása előtt (*Met.* 11,23), ám ez csupán tíznapos böjtöt jelent.

A *leges sacrae* némelyikében is találkozunk evési tilalomra vonatkozó előírásokkal: azaz, hogy mit nem ehetett az illető, ha be akart lépni a szentély területére (kecske, sajt - LSCG 139,10; *I.Perg.* III. 161 A13; bárány, sertés - LSCG 114 A2; fokhagyma, bárány - IG II² 1365, 10-11, LSCG 55; Dionysos Bromios kultuszában vö. LSAM 84,12-15; ld. még Hér. 2,42, Strabón 17,1,40). Különösen ld. azt a Kr.e. 200 körülre datált megalopolisi feliratot (SEG 28, 421, Lupu 2005, 206-213), amely mindenféle hús, és kivált a kecskehús fogyasztását tiltja a szentélybe való belépés előtt. Az étkezési tilalmak és a rituális tisztaság kapcsolatához ld. Kroll 1897, 30; Rohde II 1898, 125; Wächter 1910, 76-102; Parker 1983, 357-365; Rostad 2002, 80, 111-114.

βαδίσαντος ὁδῶν: A rettegés és páni félelem az úton is elkíséri a babonás embert, aki Theophrastos szerint (*Jellemrajzok* 16) „ha menyét keresztezi útját, tapodtat sem mozdul, míg csak el nem ment előtte valaki, vagy át nem hajított három követ az út túloldalára (...)”, ill. „ha a hármas utaknál álló áldozati kövek mellett megy el, mindegyiket

meglocsolja olajosedényéből, térdre hullik előttük, és csak áhítatos imádság után indul tovább.”

τὸ δαιμόνιον: A δαιμόνιον Plut-nál sok esetben az álmokkal, előjelekkel kapcsolatos személytelen isteni erőt jelöli, amely közölni akar valamit, ill. figyelmeztetni akarja az embert. Ehhez ld. *Romulus* 28; *Numa* 22; *Coriolanus* 38; *Pyrrhos* 6; *Sulla* 7, 14; *Marius* 8; *Galba* 23; *Dión* 2; 24; *Alexandros* 57; *Kimón-Lucullus* 3; Brenk 1977, 187. Más alkalommal pusztán „istenség” jelentésben áll: *Théseus* 15; *Romulus* 24; *Numa* 4, 5; *Publicola* 23; *Fab. Max.* 4; *Sulla* 6; *Eumenés* 19; *Cicero* 49; *Timoleón* 27, 30; *Cons. ad Apoll.* 115 d; *Praec. ger. reipublicae* 822 b; *Amat. narrat.* 772 b; fr. 135. Babbitt (1962, 475) fordítása (conscience) aligha helytálló.

Theophrastos ezzel kezdi babona-kritikáját (*Jellemrajzok* 16): „δειλία πρὸς τὸ δαιμόνιον.” Bolkenstein kimutatta (1929, 11-13), hogy a 4. században általában nem tesznek különbséget a δαιμόνιον és a θεός között, vagy ha mégis (ld. Démosth. 2,1; 19,239; 21,126), nem abban az értelemben, ahogy Plut. idején már elterjedt volt, azaz, hogy a θεός a jó, míg a δαιμόνιον a rossz isteni lényeket jelöli. A theophrastosi deficiációt veszi át a Kr.e. 1. században élt rhodosi sztoikus filozófus, Andronikos is: *De passionibus* 3 = SVF III, 99 no. 409 - „δαισιδαιμονία: φόβος τοῦ δαιμονίου. ἢ ὑπερέκπτωσις τῆς πρὸς θεοῦς τιμῆς.” - „A babona az istenitől való félelem, az istentisztelet eltúlzott formája.” Plut. ezen a szöveghelyen utal a δαιμόνιον - δαισιδαιμονία összefüggésre. Plut. kortárs negatív értelmű használatához ld. *Máté ev.* 7,22. Plut. és a sztoikus gondolat hasonlóságához ld. Görgemanns 2003, 308-309.

περιθειόμενος (...) περιματτόμενος: A részlethez ld. Menandros egy töredékét, amely az idézett szövegrésszel egyértelműen összecseng - fr. 530 = *Phasma* 54-56 - „περιμαξάτωσάν σ' αἰ γυναῖκες ἐν κύκλῳ καὶ περιθεωσάτωσαν· ἀπὸ κρουνῶν τριῶν ὕδατι περίρραν' ἐμβαλὼν ἄλας, φακούς.” (vö. 2.1; 3.6). A kénnel történő füstölés és a rituális tisztaság közötti összefüggés az archaikus időkre megy vissza: ld. *Ilias* 16,228; *Odys.* 22,481; ld. még Eur. *Helené* 866; Tibullus 1,5,11; Luk. *Philops.* 12 (vö. *Ver. hist.* 2,29); Alex. Kel. *Stróm.* 7,4,26. A kénfüstölés hatásához ld. Vegetius *Mulomed.* 3,12,1 - „Penetrat ad viscerum omnes recessus, ac curat saepius loca, quae potiones non potuerunt curare.” A περιματτόμενος értelmezéséhez ld. 166 a - s.v. τὴν περιμάκτριαν κάλει γραῦν. A témában ld. Eitrem 1915, 241-250; Parker 1983, 227-228; ill. 3.6.

καθάπερ παττάλω (...) περιάπτουσι: Amuletteket előszeretettel alkalmaztak különféle mágikus szertartások során a vonatkozó papiruszok tanúságtétele szerint: ld. PGM 4, 1335; 4, 2145-2160; 17c; 18a,b; 25; 33, 1-25; 36, 275-283; 41, 1-9; 42, 1-10; 43, 1-27; 44; 45;

47; 49; 60; 86 - 88; 91; 98-100; 104; 106. A *περιάπτω* ige terminus technicus ilyen esetekben, a belőle képzett *περίαπτον* főnév, talizmán, amulett jelentéssel bír. Ehhez ld. Sittl 1890, 116-128; RE I, s.v. Amulett, 1984-1989 (Riess).

A részlet megidézi a beteg Periklést, akire Plut. szerint (*Periklés* 38) nem sokkal halála előtt öregasszonyok talizmánt akasztottak, nyilvánvaló gyógyító célzattal. A közismerten racionális gondolkodású Periklés tehát halálos ágyán mágikus eszközökben látta a kiutat. Az életrajzbeli szóhasználat is hasonló a tárgyalt részlethez. Az idézett részletben szereplő Borysthenési Bión cinikus filozófus kritikája a vallással szemben és istentagadása közismert volt. Ehhez ld. Diog. Laert. 4,54-57. Mégis, amikor megbetegedett, öregasszonyok rábeszéltek, hogy viseljen amulettet és hogy bánja meg, amit mondott az istenek ellen - 4,54 - „ὕστερόν ποτε ἐμπεσῶν εἰς νόσον, ὡς ἔφασκον οἱ ἐν Χαλκίδι - αὐτόθι γὰρ καὶ κατέστρεψε - περίαπτα λαβεῖν ἐπέισθη καὶ μεταγινώσκειν ἐφ' οἷς ἐπλημμέλησεν εἰς τὸ θεῖον.” Kleomenés gondolkodásmódja hasonlóképpen megváltozott betegsége idején, ezért tisztítópapokhoz és jósokhoz fordul, mondván: már nem ugyanaz, mint régen és nem is ugyanazt tartja helyesnek: *Apophth. lac.* 223 e - „Ἐλκυσθεῖς δὲ νόσῳ μακρᾷ, ἐπεὶ καθαρθαῖς καὶ μάντεσι προσεῖχε τὸ πρὶν οὐ προσέχων, θαυμάζοντός τινος, ‘τί θαυμάζεις;’ ἔφη ‘οὐ γὰρ εἰμι ὁ αὐτὸς νῦν καὶ τότε· οὐκ ὦν δὲ ὁ αὐτὸς οὐδὲ τὰ αὐτὰ δοκιμάζω.” A részlethez ld. még *De facie in orbe lunae* 920 b - „ὡς γὰρ οἱ ἐν νοσήμασι χρονίοις πρὸς τὰ κοινὰ βοηθήματα καὶ τὰς συνήθεις διαίτας ἀπειπόντες ἐπὶ καθαροὺς καὶ περίαπτα καὶ ὄνειρους τρέπονται (...).” Vö. Platón *Állam* 426 b.

168 e - Τὸν Τηρίβαζόν (...) παρασχεῖν: Perzsa satrapa az 5/4. század fordulóján, ő hirdeti ki 386-ban az Antalkidas-féle királybékét (Xen. *Hell.* 5,1,30), részt vesz a Dareios-féle összeesküvésben II. Artaxerxés ellen; vö. *Artaxerxés* 28-29. Az életrajz megbízhatóbb leírásnak tűnik, ott ugyanis azt állítja Plut., hogy Tiribazos a végsőkig harcolt és ellenállt, és a király több testőrét is megölte. A történetet Diod. (15,8) és Polyainos (7,14) is elmeséli. Polyainos szerint Tiribazost csellel fogták el, Diodóros erről nem tud. Wytttenbach (1810, 1021) szerint egy mára elveszett történetíró értesülését veszi át Plutarchos, talán Theopomposét, akiről Photios *Bibliothékájában* (cod. 176 = FGrH 115 Theopompos fr. 103) említi, hogy többek között Tiribazosra is kitér a ciprusi hadjárat leírása során. Tiribazos alakjához ld. még *Apophth. lac.* 213 b.

168 f - Μίδας ὁ παλαιός (...) αἶμα ταύρου πίων: Az itt említett Midas nem a mitikus alak, hanem annak leszármazottja, aki kb. 738-695 között uralkodott. A kimmeriosok támadásakor iszik bikavért, ehhez ld. Strabón 1,3,21 - „ἠνίκα Μίδαυ αἶμα ταύρου πίωντα φασὶν ἀπελθεῖν εἰς τὸ χρεῶν.” A bikavér ivása kedvelt öngyilkossági módszer, a

hagyomány szerint Psamménitos egyiptomi király (Hér. 3,15), Themistoklés és Hannibál is így végezte (ld. *Themistoklés* 31; *Flaminius* 20 - „ἔνιοι δὲ μιμησάμενον Θεμιστοκλέα καὶ Μίδαυ αἷμα ταύρειον πιεῖν”; vö. *schol.* Aristoph. *Lovagok* 84). Apollónios szerint (*Lex. Hom.* 156,18-19) Iasón halálát is bikavér ivása okozta. A *παλαιός* itt nem 'idős', 'vén', 'koros', hanem a 'régén élt', 'ősi' jelentésben áll (LSJ s.v. II.). Ehhez ld. *Numa* 8 - „παλαιὸς ἀνὴρ καὶ τῆς Πυθαγορικῆς διατριβῆς μετεσχηκός.”

Az öngyilkossági módszer mögött az állhat, hogy a bika vére alvad meg a leggyorsabban (Arist. *Hist. anim.* 520 b - „Τάχιστα δὲ πήγνυται τὸ τοῦ ταύρου αἷμα πάντων.”; ill. *De part. anim.* 651 a). Nikandros leírása szerint (*Alexiph.* 312-320) igen gyötrelmes öngyilkossági módszer volt: aki örületében megissza a bika vérét, fájdalmai közepette a földre hull, és a vér, amint elérte a mellkasát és a gyomrát, megalvad, ezzel trombózt okoz, elzárja az ereket, az illető pedig habzó szájjal görcsben vonaglik a földön. Ehhez ld. még Plin. *Nat. hist.* 11,222; 28,147.

Ἀριστόδημος (...) **κυνῶν λύκοις ὠρνομένων:** A Plut. által említett esemény az első messzéniai háború idején, 724-ben Ithomé ostrománál történt. A kutyák üvöltését és egyéb baljóslatú előjeleket Pausanias is említ (4,12,10; 4,13,1-2). A kutyák által adott előjel később is szerepet kap: 4,21,1. Ugyanezt ld. Caesar halálakor: Verg. *Georg.* 1,470-471; vö. Theokritos 2,35, ahol Hekaté közeledtét jelzik.

ἀγρόσπεως: Csillagpázsit (*Cynodon dactylon*) vagy perje (*Elymus repens*). Vö. Theophrastos *Hist. Plant.* 1,6,10; Polyb. 34,10; Strabón 4,1,7. A csillagpázsit azokon a helyeken nő, ahol nem élnek emberek, ez tehát azt jelzi, hogy azon a helyen nem sokára nem fognak emberek lakni, azaz a messzéniaiak elvesztik a háborút. Ehhez ld. Pollux 1,246; ill. RE I. 904-906.

169 a - Νικίη: Nikias alakja az antik szerzők számára a babonás viselkedés állatorvosi lova. (ld. 2.1). Plutarchos sokkal megértőbb a hadvezérrel szemben életrajzának 3. és 4. fejezetben, dicséri őt jámbor vallásos érzületéért („a nép kegyének ez a hajszolása és a neki való kedveskedés vallásosságból eredt, mert mindig nagyon félt az isteneket és, mint Thukydides mondja <nagyon hitt a jóslatokban>.” Sőt a 23. fejezetben még menti is őt, mondván a jós hirtelen halála okozta a hibás döntést. Ám az ott is megjelenő gondolat, hogy a tudatlanság és a babona miatt félt Nikias és környezete a holdfogyatkozástól a *De superstitione* első mondatával (164 e) való rokonságot, és így a plutarchosi gondolatok koherenciáját mutatja. Ehhez ld. Brenk 1977, 43.

Plut. később a Crassusszal való összehasonlítás során eljut a következtetéshez, hogy bár Nikias hitt a jósoknak, Crassus pedig megvetette őket, mindketten elvesztek, jobb tehát a

mértékletesség ebben a kérdésben is. Ez az a gondolat, amelyet jelen írás végén is megfogalmaz: két szélsőség között középen helyezkedik az εὐλαβεία, azaz a vallásos érzület helyes formája (vö. 171 f).

Thukydides (7,50) szerint Nikias „túlságosan sokat adott a jósjelekre és más effélékre”, ezért az athéni sereg nem mozdult a holdfogyatkozás miatt, hanem vezére szándéka szerint meg kellett várja a következő holdtöltét. Az Aristoph. *Lovagok* 1085-ben említett Diopeithés a scholion szerint Nikias társa, aki híres volt közmondásos babonaságáról. Vö. *Darázsok* 380; *Madarak* 988; Nilsson 1955, 751. Plut. (*Nikias* 23) megjegyzi, hogy a szicíliai expedíció során Nikias szerencsétlenségére nem lehetett jelen a jós Stilbidés, aki egyébként sok babonától szabadította meg a hadvezért, mivel kevésbé korábban elhunyt. (Stilbidéshez ld. *schol. Ar. Béke* 1031 = FGrH 328 Philochoros F 135a; Eupolis fr. 211; Suda s.v. Πιεζόμενος, Στυλβίδης). Vö. Bolkenstein 1929, 9; Nilsson 1955, 749.

Gomme et al. (*An Historical Commentary on Thucydides*. Oxford, 1981. vol. 3. 428-429) szerint Diodórostól (13,12,6) elkezdve a későbbi írók eltúlozták Nikias babonás hitét, hogy ezzel mentesítsék az athéniakat a vallásos aggályoskodás vádja alól. Thuk. nem azért kritizálja Nikiast, mert babonásabb volt, mint azok az athéniak, akiket vezetett, hanem, mert stratégusként és művelt emberként kevésbé kellett volna hallgatnia a jósokra. Föltehetőleg Démosthenés meg tudta volna győzni az athéniakat, hogy ne vegyék figyelembe a jósok javaslatát. Ehhez ld. Platón *Lachés* 198 e-199 a - „Azt pedig magatok is tanúsíthatjátok, hogy a leghelyesebben a hadtudomány látja előre többek között az ezután végbemenő eseményeket is, úgyhogy méltán gondolhatja, hogy nem neki kell a jóstudományhoz folyamodnia, hanem inkább annak öhozzá, mivel ő jobban ismeri a jelenbeli és a jövőben bekövetkező hadi eseményeket.”

ἐκλιπούσης τῆς σελήνης (...) γῆς ἀντίφραξις (...) πρὸς σελήνην ἀπάντησις: Plutarchos a nap- és holdfogyatkozásokat egyértelműen tudományos szemlélettel kezeli, ahogy ez látszik az itt és életrajzaiban másutt olvasható szöveghelyek alapján, aholis többnyire asztronómiai kifejezéseket használ. A nap- és holdfogyatkozások tudományos megközelítéséhez ld. *De facie in orbe lunae* 931 e - 932 c. Nikias korában Anaxagoras foglalkozott a hold fényváltozásaival, elsötétedéseivel, aki akkoriban - Plut. szerint (*Nikias* 23) - még nem számított szaktekintélynek, a természettudósokat eleve megvetették (vö. Platón *Kratylos* 409 a-b; ehhez ld. még *De E apud Delphos* 391a-b).

A tudományos magyarázat és a holdfogyatkozásról való megfelelő tudás révén később pl. Dión képes volt harcba bocsátkozni és elúzni Dionysioszt (vö. *Dión* 24), vagy Aemilius Paulus fölbátorítani megrémült katonáit (*Aem. Paul.* 17) Autokleidés *Exégetika* c. műve

szerint csupán három napos elővigyázat volt szokásban, nem egy teljes holdhónapnyi (vö. *Nikias* 23). A holdfogyatkozás okozta félelemre számos párhuzamos szöveghelyet említhetünk: *Pelopidas* 17 (= *Diod.* 15,80,2); *Periklés* 35; *Tac. Ann.* 1,28; *Iuv. Sat.* 6,442; *Qint. Inst.* 1,10,47 stb. A nap- és holdfogyatkozás, ill. a félelem kapcsolatát tárgyalja *Plin. Nat. hist.* 2,54, aki többek között Nikiast is említi.

φονευθέντων τε καὶ ζώντων ἀλόντων: *Thuk.* (7,75) szerint negyvenezer fős hadsereg fölött rendelkezett *Nikias*. Az adatot átveszi *Diodóros* is (13,21,3). *Thukydides* (7,85) úgy értesült, hogy a katonák közül sokan elmenekültek, *Plutarchos*nál viszont azt olvassuk, hogy mindegyik katonát vagy megölték, vagy elfogták. *Abernetty* szerint *Plutarchos*nak ezzel az volt a célja, hogy *Nikias* babonás hitét, ill. az ebből következő pusztulást még rosszabb színben tüntesse föl (*Abernetty* 1911, 43).

δυσκλεῶς ἀποθανεῖν: A *Nikias* haláláról szóló híradás hasonlóságához ld. *Nikias-Crassus comp.* 5 - „ὁ δὲ Νικίας αἰσχυρᾶς καὶ ἀκλεοῦς ἐλπίδι σωτηρίας ὑποπεσὼν τοῖς πολεμίοις, αἰσχίονα ἑαυτῷ τὸν θάνατον ἐποίησεν.” - „*Nikias* a rút és dicstelen menekülés reményében ellenségei lábai elé vetette magát, s ezzel még szégyenletesebbé tette halálát.”

169 c - ἀρετῆς γὰρ ἐλπίς ὁ θεός ἐστιν: A szentenciaszerű gondolathoz, hogy az isten az erényt jutalmazza ld. *Fab. Max.* 5 - „αὐτὸς δὲ πάσας θέμενος ἐν αὐτῷ τὰς τῆς νίκης ἐλπίδας, ὡς καὶ τοῦ θεοῦ τὰς εὐπραξίας δι' ἀρετῆς καὶ φρονήσεως παραδιδόντος”; a gyánák gyávaságból följánlott áldozatát nem fogadja el az isten: *Aem. Paul.* 19 - „δειλὰ παρὰ δειλῶν ἱερὰ μὴ δεχομένῳ μὴδ' εὐχὰς ἀθεμίτους ἐπιτελοῦντι.”; ill. *Inst. lac.* 239 a - „δέον ἐπικαλεῖσθαι τοὺς θεοὺς μετὰ τοῦ ἐγχειρεῖν τι καὶ πράττειν, ἄλλως δὲ μὴ.”

A helyes istenhit adhat bátorságot: ehhez ld. *Fab. Max.* 4 - „nem babonára akarta őket szoktatni, hanem megerősítette bátorságukat az istenfélelem által is (οὐ δεισιδαιμονίαν ἐνεργαζόμενος, ἀλλὰ θαρρύνων εὐσεβείᾳ τὴν ἀρετὴν) és az istenek segítségébe vetett reménységgel eloszlatta bennük az ellenségtől való félelmet.”; *Philémón* fr. 181 = *Theoph. Ad Autolyc.* 3,7 - „οἱ γὰρ θεὸν σέβοντες ἐλπίδας καλὰς ἔχουσιν εἰς σωτηρίαν.”; ill. *Simonidés* fr 21 = *Theoph. Ad Autolyc.* 2,8 - „Οὔτις ἄνευ θεῶν ἀρετὰν λάβεν, οὐ πόλις, οὐ βρότος· θεὸς ὁ παμμῆτις, ἀπήμαντον δ' οὐδέν ἐστιν ἐν αὐτοῖς.”

ἀλλ' Ἰουδαῖοι (...) συνδεδεμένοι: Vitatott, hogy *Plut.* a zsidó történelem mely eseményére gondol: Kr.e. 320 körül I. *Ptolemaios* foglalta el a várost, ehhez ld. *Josephus Apión ellen* 1,203-211, aki *Agatharchidés* (*FGrH* 86 fr. 20) híradását tartja fönn. A rész utalhat a város Kr.e. 63-as, *Pompeius* általi (*Cassius Dio* 37,16), vagy Kr.e. 38. évi *G. Sosius* általi elfoglalására (*Cassius Dio* 49,22; *Josephus Ant. iud.* 14,16,4), esetleg a 70. év eseményeire, amikor *Titus* hódította meg a várost. A négy közül az első háromra egyaránt

illik a plutarchosi leírás, hiszen mind a Ptolemaios, mind a Pompeius, mind pedig a G. Sosius-féle ostrom szombaton volt. A 70-es eseménynek Plutarchos már kortársa volt, és amennyiben elfogadjuk, hogy a *De sup.* korai munkáinak egyike, úgy valószínűtlen, hogy ezt az ostromot örökíti meg a tárgyalt részben. Wyttenbach szerint (1810, 1025) a makkabeusok felkelésre utal a rész, ehhez ld. *I.Mak.* 2,37-38, ill. Josephus *Ant. Iud.* 12,6,1-2. Volkmann (1869, I. 78) Jeruzsálem 70-es ostroma mellett teszi le a voksát, ekkor azonban nem tudunk arról, hogy Titus szombaton foglalta volna el a várost. Forrásaink ráadásul ezen ostrom esetében a harc hevességét hangsúlyozzák, nem a zsidók tétlenségét (Josephus *Bell. iud.* 6,9). Abernethy szerint (1911, 46) Plut. a 320-as ostromra gondol.

A Josephus által citált Agatharchidés szerint a zsidók szabadságukat együgyűségük, azaz babonás hitük miatt veszítették el („ὄνειδίζων ἡμῖν δεισιδαιμονίαν ὡς δι' αὐτὴν ἀποβαλοῦσι τὴν ἐλευθερίαν”). A 168 d-ben említett zsákruha felöltése, tétlelkedés is utalás lehet erre az eseményre, amely áttételesen a δεισιδαίμων tehetetlenségét, gyávaságát hivatott aláhúzni. Abernethy (1911, 46-47) úgy véli, hogy Plutarchos nem közvetlenül Agatharchidés írását használta, hanem mindketten egy közös forrásra mennek vissza, míg Josephus föltehetőleg Agatharchidés *Asiatika* c. művét (FHG III, 196) vette alapul az idézett részben. A témában ld. még Friedländer 1903, 363-364; Bar-Kochva 2010, 296-297.

A zsidók babonáságához Plut.-nál ld. még *De Stoic. repugn.* 1051 e - „ὄρα γὰρ οἷα Ἰουδαῖοι καὶ Σύροι περὶ θεῶν φρονοῦσιν, ὄρα τὰ τῶν ποιητῶν πόσης ἐμπέπλησται δεισιδαιμονίας.” - „Figyeld csak meg, hogy mit gondolnak a zsidók és a szírek az istenekről! No és a költők, mennyi babonáság rejlik műveikben!” *De Iside et Osiride* 363 c-d; *Quaest. conv.* 669 c-672 b. A szombatnapi harchoz: Frontinus *Stratagemata* 2,1,17.

A zsidóknak mint babonás népnek az említése összecseng a görög-római hagyománnyal. Már a smyrnai Hermippos is kritizálta a zsidók babonás szokásait, bár ez nem meglepő a görög klasszikus és hellénisztikus kori antropológiai diskurzus ismeretében, amelynek egyik alapgondolata az volt, hogy babonának kell tekinteni más népek szokásait, vallását. Az első görög szerző, aki egy zsidó vallási szokást a babona jelzővel illetett, a már említett knidosi Agatharchidés volt. Ehhez ld. Bar-Kochva 2010, különösen 203; 296-305.

A fentiekén kívül ehhez ld. még Hor. *Serm.* 1,5,100; Iuv. *Sat.* 13,96-106; Apuleius *Florida* 6. Bár Plutarchos a zsidókat babonásnak tartja, a δεισιδαιμονία nála nem korlátozódik kizárólag a zsidókra, hiszen a gallok, szkíták, karthagóiak (171 c) egyaránt babonás népként kerülnek bemutatásra. Ehhez ld. még Stern 1976, 545-548. Safrai-Stern

1976, 1142. A barbárok, mint természetük szerint babonás népség gondolatához ld. *Sertorius* 11; ill. ephesosi Xenophón *Eph.* 3,11.

Plut. viszonylag keveset ír a zsidókról egész életművében, összehasonlításképpen a keresztyéneket egyetlen alkalommal sem említi. Ez a csekély mennyiség azért is meglepő, mert nem minden esetben szól elítélően a zsidóságról, bizonyos esetekben (*Quaest. conv.* 669 c-672) megértően, elismerően tekint kultuszaikra. Emellett a zsidó-keresztyén apokaliptikus víziók, túlvilágelképzelések is mély nyomot hagytak művein, az egymásra hatás főleg a *De sera numinis vindicta* esetében figyelhető meg. Plut. és a zsidóság kapcsolatához ld. Brenk 2007a, 100-120. A zsidóságot érintő további antik elképzelésekhez ld. Bloch 2002.

ἐν ἄγνάπτοις: Vö. Phótios A 209 - „Πλάτων μέντοι ὁ κωμικὸς τὴν ἄγναπτον καὶ χλαῖναν καλεῖ· οὐ μέντοι γε πᾶσα χλαῖνα καὶ ἄγναπτος. ἔστι δὲ χλαῖνα ἱμάτιον παχύ, εἴτε ἄγναπτον εἴτε ἐγναμμένον.” Wyttenbach (1810, 1025) az ἄγναπτος-t fogadja el („in sordidis vestibus”; vö. Babbitt) azaz a zsidók a szombatnapi támadás idején piszkos ruhában ültek tétlenül, hogy ezzel nyerjék meg Isten segítségét.

Abernetty viszont úgy véli (1911, 48) a zsidók szombatnaponként nem piszkos, hanem tiszta, új ruhában mutatkoztak, így az ἄγναπτος olvasatot fogadja el (vö. Laurenti-Santaniello 2007, 197 - „in vesti intatte.”; Görgemanns 2003, 31 - „in ungewaschenen Kleidern.”, amely viszont a kérdést megkerüli, mert a 'mosatlan' jelző vonatkozhat az új, még ványolatlan ruhára, de a régi, koszos öltözékre is). Az ἄγναπτος olvasatot fogadja el Hercher, Bernardakis és Wilamowitz is. Az ἄγναπτος a ványolatlan ruha jelzője, amely nem csak újat, hanem durvát, a γναφεύς által még nem kezelt ruhát is jelentheti (vö. LSJ s.v. κνάπτω).

Az ἄγναπτος az ἄγναφος szinonimája, amely két alkalommal is szerepel az evangéliumokban a zsidókra vonatkoztatva: *Máté* 9,16; *Márk* 2,21. Az ἄγναπτος-hoz ld. még *Quaest. conv.* 691 d, 692 a. A καθεζόμενοι-hoz ld. *IMak* 2,7-ben Mattatiás panaszát, hogy tétlenül ülve kell szemlélnie, ahogy a város idegenek kezébe kerül.

169 d - περιστατικοῖς λεγομένοις πράγμασι: A körülményektől függő kötelesség (τὰ καθήκοντα περιστατικά) alapvetően sztoikus gondolat. Ehhez ld. Diog. Laert. 7,109. Zénón megkülönböztetett olyan kötelességeket, amelyek függetlenek a körülményektől, ilyen az érzékszerveinkkel vagy az egészségünkkel való törődés, és olyanokat, amelyek függenek a körülményektől; pl. kötelességünk lehet megcsonkítani magunkat, vagy elfecsérelni a vagyonunkat. Vö. Chrysispos fr. 114. Utóbbi tehát - a váratlan, az akarat ellenére történő - eseményekkel együtt hatást gyakorol a babonás emberre, aki

δεισδαμονία-ja miatt nem tud reagálni rájuk és tétlenül szemléli sorsát, mint a zsidók Jeruzsálem bevételét.

βελτίων δ' οὐδέν: A babonás viselkedés nem jobb az istentagadásnál a *De superstitione* szerint. Ez a gondolat több alkalommal visszatér a mű során, ám ilyen konkrét formában csupán ezen a helyen szerepel. Akik a mű szerzőségét elvitatják Plutarchostól (ld. Smith 1975), éppen ezt tekintik fő érvekként, jóllehet más műveiben hasonló álláspontot fogalmaz meg. A *De Iside et Osiride* 355 c-ben így fogalmaz: „οὐδέν ἔλαττον ἀποφεύξει κακὸν ἀθεότητος δεισδαμονίαν.” A későbbi műben tehát a babonás viselkedés nem kevésbé rossz az istentagadásnál.

Az eddigiekben a δεισδαίμων és az ἄθεος válságos helyzetek közepette tanúsított viselkedését mutatta be Plutarchos, a következő részben az ember számára kellemes szituációk (ünnepek) leírása jön, ahol a δεισδαίμων szintén képtelen fölszabadultan viselkedni. Ez a rész az emberáldozati szokások és a Kronosnak bemutatott emberáldozati ünnep leírásával végződik, jelezve, hogy a δεισδαμονία még az ember számára kellemes ünnepeket is képes szörnyűvé és elviselhetetlenné változtatni.

ἥδιστα δὲ τοῖς ἀνθρώποις ἑορταί: A témában ld. 1.4.2. A gondolat erősen platóni színezetű: ld. *Törvények* 716 d - „ἀπάντων κάλλιστον καὶ ἀληθέστατον οἶμαι λόγων, ὡς τῷ μὲν ἀγαθῷ θύειν καὶ προσομιλεῖν ἀεὶ τοῖς θεοῖς εὐχαῖς καὶ ἀναθήμασιν καὶ συμπάση θεραπείᾳ θεῶν κάλλιστον καὶ ἄριστον καὶ ἀνυσιμώτατον πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον καὶ δὴ καὶ διαφερόντως πρέπον, τῷ δὲ κακῷ τούτων τάναντία πέφυκεν.” Vö. Versnel 2011,118.

A babonás ember a polis szakrális közösségének is tagja lenne, ám viselkedése, félelmei kívül helyezik azon. A polis ünnepeinek a feladata kettős: egyrészt a közösség egységét erősítik meg, amely közösségi szellemből a babonás nem részesülhet, hiszen vallásos magatartása a polis által szentesített normákon kívül esik. E gondolathoz igen szép példát nyújt a Xen. *Hell.* 2,4,20-ban olvasható Kleokritos-beszéd, amely a legszentebb szertartásokra, legszebb ünnepekre és áldozatokra, az atyai és anyai istenekre, valamint a vérrokonságra hivatkozva kéri számon a közösségi összetartást. Evans (2004, 14-15; 23-25) szerint ez a legtömörebb összefoglalása az ünnepeken létrejövő, politikai szolidaritáson alapuló kultikus demokráciának (*cultic democracy*).

Másrészt a mindennapok monotóniáját, a fáradtságos munkát törlik meg, és nyújtanak felüdülést az emberek számára. Ehhez a gondolathoz ld. Periklész halotti beszédét: Thuk. 2,38 - „Τοῦτ' ἄλλο σφόδρα πολλὰ ἀνάγκη ἔσται τῶν πόνων πλείστας ἀναπαύλας): versenyjátékokat s évenként megismétlődő áldozati ünnepeket rendezünk (...).” Ugyanez a gondolat később Platónnál is fölbukkan: *Törvények*

653 d - „Csakhogy az istenek megszánták az emberek természettől fogva nyomorúságos faját, és fáradaik pihentetőjéül az isteneknek szentelt ünnepek gazdag sokféleségét rendelték nekik (ἀναπαύλας τε αὐτοῖς τῶν πόνων ἐτάξαντο τὰς τῶν ἑορτῶν ἀμοιβὰς τοῖς θεοῖς) (...).” Evans (2004, 5) szerint ebbe a hagyományba illeszkedik Plut. is, mind a *De superstitione*-val, mind a *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* c. írásaival. Az ünnepek társadalmi vetületéhez ld. Sourvinou-Inwood 1990, 295-322; Evans 2004, 1-25; Bremmer 2006, 38-40; Burkert 2011, 382-384.

A *De sup.*-ban olvasható gondolat nem egyedülálló Plutarchos életművében: a *Non posse suaviter* c. antiepikureista írásban (1102 c) is úgy véli, hogy a δεισιδαίμων képtelen jól érezni magát a polis ünnepein, szertartásain, áldozatain, hanem remegve, félve vesz azokon részt. Plut. a *Numa* életrajzban (8) az uralkodó által bevezetett ünnepek, körmenetek szórakoztató jellegét hangsúlyozza.

Az ünnepeknek és magának a vallásosságnak a kellemes mivolta érdekes kontextusban jelenik meg egy kommagénéi feliraton, amelyet a helyi uralkodó család egy tagja, Antiochos állíttatott: *IGL Syr* 1,1 - „ἐγὼ πάντων ἀγαθῶν οὐ μόνον κτῆσιν βεβαιοτάτην, ἀλλὰ καὶ ἀπόλαυσιν ἡδίστην ἀνθρώποις ἐνόμισα τὴν εὐσέβειαν.” - „Én minden földi jó közül nem csak a legbiztosabb alapnak, hanem a legédesebb pihenésnek tartottam az emberek számára a helyes istenfélelmet.”

ὄργιασμοί: Vö.: Plut. *Alexandros* 2; Strabón 10,3,11, misztikus szertartás értelemben. Az elterjedtebb alak az ὄργια, amely általában Déméter, Dionysos, Kybelé és a Múzsák kultuszait, a hozzájuk kapcsolódó ünnepségeket jelölte, valamint egyes esetekben orphikus, ill. a samothrakéiaknál a Kabeirosokhoz kötődő misztériumszertartásokat. Ehhez ld. Hér. 2,51; 81.

προσκυνήσεις: vö. 166 a - s.v. ῥίψεις ἐπὶ πρόσωπον; ill. ἀλλοκότους προσκυνήσεις.

σαρδάνιον γέλωτα: Gúnyos, megvető nevetést értettek alatt: *Odyss.* 20,302; Platón *Állam* 337 a; vö. Cic. *Ad fam.* 7, 25 - „rideamus γέλωτα σαρδάνιον”; *Non posse suaviter* 1097 f. A 2. századi Diogenianos lexikográfus szerint 8,5: „Σαρδώνιος γέλως: ἐπὶ τῶν μὴ ἐκ χαιρούσης ψυχῆς γελόντων.” - „azokra használják, akik nem örvendező lélekkel nevetnek.”; *schol.* Luk. 21,16,13 - „σαρδώνιος γέλως λέγεται ὁ ἐν ὑποκρίσει γινόμενος.” - „Gúnyosnak nevezik a nevetést, amikor valaki csupán tetteteti azt.” Gregorius *Paroim.* 3,67 - „ὁ προσποιητὸς καὶ μὴ ἐκ χαιρούσης καρδίας.” - „Színlelt, nem szívből jövő nevetés.” A Suda lexikon a σαίρω (σέσηρα) igéből magyarázza (s.v. Σαρδάνιος γέλως), amely „vicsorgok”, „vigyorgok”, „fogaimat kivillantom” jelentéssel bír: vö. *Apophth. lac.* 223 c -

„καὶ οὕτως ἐκλιπεῖν τὸν βίον γελῶντα καὶ σεσηρότα.” (ti. Kleomenés). Vö. Wytttenbach 1810, 1026; Wilamowitz 1909, 209; Laurenti-Santaniello 2007, 199.

τετύφονται καὶ δαιμονῶσιν: A τύφος az, amely a nemlétezőt létezőnek tartja. Ehhez ld. Sext Emp. *Adv. math.* 8,5-6 - „τύφον εἰπὼν τὰ πάντα, ὅπερ οἴησίς ἐστι τῶν οὐκ ὄντων ὡς ὄντων.” A δεισιδαιμονία-val való kapcsolatahoz ld. *Camillus* 6 - „ἀλλ' ἐκφερομένην ὅπου μὲν εἰς δεισιδαιμονίαν καὶ τύφον.” Vö. Diog. Laert. 6,26 - „ὦ Διόγενες, τοῦ τύφου διαφαίνεις, δοκῶν μὴ τετυφῶσθαι.” (Abernetty - 1911, 50 - erre a részletre is alapozva jelenti ki, hogy Plut. és más szerzők, akik kritizálták a δεισιδαιμονία jelenségét, egy cinikus szerző művéből merítették). A δαιμονίαω használatához ld. *Periklés* 6 - „τὸ πρὸς τὰ μετέωρα θάμβος ἐνεργάζεται τοῖς αὐτῶν τε τούτων τὰς αἰτίας ἀγνοοῦσι καὶ περὶ τὰ θεῖα δαιμονῶσι καὶ ταραττομένοις δι' ἀπειρίαν αὐτῶν (...)” Anaxagoras révén Periklés a δεισιδαιμονία fölött állt, amely az égi jelenségek iránti csodálatot ülteti el a tudatlan emberekben, akik nem ismerik azok okait, lelkükben zűrzavar uralkodik és az isteni dolgokban megszállott módján viselkednek.; vö. *Marcellus* 20 - „οὔτε φωνῆς τινος οὔτε κινήσεως πρεπούσης δαιμονῶντι καὶ παραφρονοῦντι φεισάμενος”. Az igéhez ld. még Eur. *Phoin.* 888; Xen. *Mem.* 1,1,9; Men. fr. 127.

169 e - τὸν Πυθαγόρου λόγον: Vö. *De defectu oraulorum* 413 b; ill. Cic. *De leg.* 2,26 - „Et illud bene dictum est a Pythagora, doctissimo viro, tum maxime et pietatem et religionem versari in animis, cum rebus divinis operam daremus.” Vö. Seneca *Nat. quaest.* 7,30; Anonym. Phot. fr. 237.

169 f - ἀσεβειαν εἶναι (...) τὴν δεισιδαιμονίαν: A babonás viselkedés és az ἀσεβεια kapcsolataira ld. Epikuros tanítását - *Ep. Men.* 123 = Diog. Laert. 10,123 - „ἀσεβῆς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων.” - „Nem az istentelen tehát, aki a nép isteneit nem tiszteli, hanem az, aki a sokaság istenekről alkotott véleményéhez újabb képzeteket költ hozzá.” Plut. szerint a babonás ember is új, téves képzeteket kapcsol az istenekhez, így válik ἀσεβῆς-szé. Az ἀσεβεια az istenek iránt tanúsított megfelelő tisztelet hiánya, amely nem tévesztendő össze a *De supersititione*-ban is szereplő ἀθεότης-szel (istentelenség, istentagadás). Az ἀσεβεια és ἀθεότης kapcsolatához ld. Alex. Philón *De ebr.* 109-110 - „κατειργάσατο τοῦναντίον οὗ προσεδόκησεν, ἀντὶ ὁσιότητος ἀσεβειαν· τὸ γὰρ πολύθεον ἐν ταῖς τῶν ἀφρόνων ψυχαῖς ἀθεότητα <κατασκευάζει>”; ill. a témában, εὐσεβεια, ἀσεβεια, ὁσιότης, ἀνοσιότης viszonyához Mikalson 2010, 140-186.

Az ἀσεβεια fogalma alá tartozott a περὶ τὰ ἱερὰ (Hyp. fr. Ar. 21,21) elkövetett bűn, pl. templomból történő lopás (ιεροσυλία), szent dolgok meggyalázása, vagy azok kigúnyolása,

leges sacrae meg-nem-tartása (ehhez ld. Parker 1983, 144-190), szent föld művelés alá vétele, az istenség ünnepeén szolgálatot teljesítő személy bántalmazása (Dém. *In Meid.* 1; 12; 20; 34 stb), az ünnepi követek, θεωροί bántalmazása (IG II,814), ill. nem megfelelő áldozat vagy rituálé bemutatása (Ps. Dém. *In Neaira* 116).

Akik vétettek az isteni szféra ellen, azokat ἀσέβεια vádjával bíróság elé állították, Athénban a törvényi kereteket Kr.e. 432-ben alkották meg Diopeithés révén (vö. *Periklés* 32, ill. s.v. μη νομίζων θεούς εἶναι): ἀσέβεια-val vádolták meg Prótagorast, Anaxagorast (ld. alább), Diagorast, a megarai Stilpónt, Aspasiát, valószínűleg a kyrénéi Theodórost, ill. Sókratést. Aristotelés (*De virt. et vit.* 1251 a) szélesebb értelemben használja a fogalmat: „ἀσέβεια μὲν ἢ περὶ θεοῦς πλημμέλεια καὶ περὶ δαίμονας ἢ καὶ περὶ τοὺς κατοικομένους, καὶ περὶ γονεῖς καὶ περὶ πατρίδα”, tehát nem csak az istenek, hanem az embertársaink és hazánk ellen elkövetett vétek is a fogalom hatálya alá esik. A témában ld. még Versnel 1990, 123-131.

Ἀναξαγόρας (...) ἀσεβείας (...) ἐπὶ τῷ λίθον εἶπεν τὸν ἥλιον: Anaxagoras szerepéhez és a δεισιδαιμονία-hoz való kapcsolatához ld. a korábban citált *Periklés-életrajz* részletet (6); ill. 169 a - s.v. ἐκλιπούσης τῆς σελήνης. Vö. Brenk 1977, 39-40. Anaxagoras nézeteihez ld. fr.1 = Diog. Laert. 2,8 - „Οὗτος ἔλεγε τὸν ἥλιον μύδρον εἶναι διάπυρον καὶ μείζω τῆς Πελοποννήσου· Πελοποννήσου· οἱ δὲ φασὶ Τάνταλον· τὴν δὲ σελήνην οἰκῆσεις ἔχειν, ἀλλὰ καὶ λόφους καὶ φάραγγας.”; Platón *Ap.* 26 d - „Μὰ Δί, ὃ ἄνδρες δικασταί, ἐπεὶ τὸν μὲν ἥλιον λίθον φησὶν εἶναι, τὴν δὲ σελήνην γῆν.”; Olymp. *In Meteor.* 17,20-21 - „μόνα δὲ τὰ ἄστρα πυρώδη εἰσὶν, ὡς καὶ τὸν Ἀναξαγόραν μύδρον καλέσαι τὸν ἥλιον διὰ τὸ ἄμετρον τῆς πυρώσεως.”; vö. *Lysandros* 12; *Josephus Contra Ap.* 2,266. Plutarchos egyértelműnek veszi, bár vitatott, hogy Anaxagorast Kr.e. 430 körül perbe fogták-e ἀσέβεια vádjával, a platóni *Apológia* és Sókratés ott olvasható sorai mindenesetre valószínűsítik az esetet. Plutarchos és Anaxagoras kapcsolatához ld. Hershbell 1982, 141-158.

Κιμμερίου: A kimmerios néphez ld. *Odysseia.* 11,14-19. Homéros szerint állandó sötétségben élnek, a nap sohasem süt le rájuk; hasonlóképpen: *Marius* 11; Strabón 5,4,5; Nonnos *Dionys.* 45,268-269; történelmükhez ld. Hér. 4,11-13. Strabón a kimmeriosok és a kimbrosok azonosságáról beszél (7,2,2.), ezt Plut. kétségesnek tartja (*loc. cit.*). A témában ld. DNP VI, 458-460 s.v. Kimmerioi.

μη νομίζων θεούς εἶναι: A megfogalmazás önkéntelenül is fölidézi a Sókratés elleni egyik vádat, ill. a korábban, Kr.e. 432 körül Diopeithés által beterjesztett határozatot, amely elsősorban Periklés és köre ellen (pl. Anaxagoras) irányult. A kettő aligha lehet azonos,

hiszen Diopeithés εισαγγελία-ról beszél határozatában, míg Sókratés vádlói hagyományos γραφή-típusú váddal éltek; a kettő azonban nem lehetett teljesen független egymástól. Ehhez ld. Versnel 1990, 129. A határozathoz ld. *Periklés* 32 - „καὶ ψήφισμα Διοπείθης ἔγραψεν εἰσαγγέλλεσθαι τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας (...) ἀπειδόμενος εἰς Περικλέα δι' Ἀναξαγόρου τὴν ὑπόνοιαν” Vö. Diod. 12,39,2. A Sókratés elleni vád során a Diopeithés-féle törvény elemei kerülnek elő: Platón *Ap.* 24 c; Xen. *Mem.* 1,1,1; Favorinus fr. 34 = Diog. Laert. 2,40; ill. hasonlóan Xen *Ap.* 10-11 - „ἀδικεῖ Σωκράτης, οὓς μὲν ἢ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων”

A megfogalmazás hitelességét az is bizonyítja, hogy Favorinus a hivatalos bírósági aktákból idézett, amelyeket az athéni Métróonban őriztek. A Diopeithés-féle határozat és a Sókratés elleni per időpontja között, valószínűleg az eukleidési 403. évi törvényrevízió időszakában születhetett az a törvény, amelyben az istenekben való hit és a kultuszok előírt módon történő gyakorlása megjelenik, talán erre utal Deinarchos egy szöveghelye: *In Demosth.* 94 - „γράφων καὶ ἀπαγορεύων μηδένα νομίζειν ἄλλον θεὸν ἢ τοὺς παραδεδομένους (...).”

A μὴ νομίζων θεοὺς εἶναι formulát kétféleképpen értelmezhetjük, az ugyanis a 'nem hisz az istenek létezésében' és a 'nem tiszteli az isteneket a kultikus tradíció előírásai szerint' jelentéstartalmat egyaránt hordozza. Az 5. század második felére, mint azt Fahr (1969) alapvető elemzésében kimutatja, a második jelentés helyett az elsőt szokták hangsúlyozni a szerzők, így pl. nem sokkal később Platón és Xenophón olvasóközönsége kétségtelenül így érthetette a szöveghelyet: a vallásgyakorlás helyes, polis által előírt formájától jutunk el tehát az istenek létezésébe vetett hitig, Diopeithés rendeletében pedig már ez az új értelem játszik hangsúlyos szerepet. Ehhez ld. még Xen. *Ap.* 24-25 - „οὐδὲ γὰρ ἔγωγε ἀντὶ Διὸς καὶ Ἥρας καὶ τῶν σὺν τούτοις θεῶν οὔτε θύων τισὶ καινοῖς δαίμοσιν οὔτε ὀμνῶν οὔτε νομίζων ἄλλους θεοὺς ἀναπέφηνα.”; ill. Versnel 1990, 124-125; Burkert 2011, 411.

170 a - θηρίων (...) ἐφήσει: Vö. az Artemis által küldött kalydóni vadkannal: *Ilias* 9,533. A vadállatoktól való ősi félelemhez ld. Paus. 1,27,9. A legtöbb mitológiai példa azt a hiedelmet erősíti, hogy ezek istenek által az emberek megbüntetésére küldött szent lények. Ehhez ld. még: Ovid. *Met.* 8,270-3.

Τοῦ Τιμοθέου (...) θυιάδα: kb. Kr.e. 450-360 között élt milétosi költő. Ugyanezt a történetet meséli el Plut. a *De audiendis poetis* 22 a-ban. Ott az ezt megelőző mondatban Diogenést, a következőben már Biónt idézi. Ennek alapján Abernethy (1911, 53) úgy véli, hogy a timotheosi idézet része lehetett annak a cinikus kézikönyvnek, amelyet Plut. is nagy valószínűséggel használhatott. Alakjához ld. Suida s.v. T 620 - „ἦν δὲ ἐπὶ τῶν Εὐριπίδου

χρόνων τοῦ τραγικοῦ, καθ' οὗς καὶ Φίλιππος ὁ Μακεδῶν ἐβασίλευεν” (ez utóbbi datálás nem állja meg a helyét) és többek között Artemisről is írt művet.

Timotheos adott 10. és 11. húrt a kitharához, és ezzel lágyabbá tette a zenét. Idézett töredékében valószínűleg a keleti eredetű Artemis Ephesiáról lehet szó. Artemis jelzői dionysikus rítusokat és az istenség követőit idézik meg (mainasok, thyiasok), amelyek egyúttal Artemis eksztatikus ephesosi kultuszára utalhatnak; ez kelt Athénban visszatetszést. Artemis Ephesia kultuszának keleti elemeihez ld. Burkert 2011, 154; 231. Timotheos Kinésiasszal történő együttes említéséhez ld. Ps-Plut *De musica* 1141 c-e.

Κινησίας: kb. Kr.e. 460-390 között élt athéni dithyrambosköltő, Timotheos nagy ellenfele. Hírhedt figurája a korabeli athéni politikai színtérnek, tagja volt egy κακοδαμονισταί nevű társaságnak, amely istentelen tetteket hajtott végre, csúfot üzött egyes kultikus rítusokból és a tisztátalan napnak minősülő ἀποφράδες ἡμέραι-on étkezett. Plut. szerencsétlen költőnek nevezi, aki bár nem volt híres, mégis sok komédiaíró gúnyolta: *De glor. Ath.* 348 b - „ὁ γὰρ Κινησίας ἀργαλέος ἔοικε ποιητῆς γεγονέναι διθυράμβων· καὶ αὐτὸς μὲν ἄγονος καὶ ἀκλειῆς γέγονε, σκωπτόμενος δὲ καὶ χλευαζόμενος ὑπὸ τῶν κωμωδιοποιῶν οὐκ εὐτυχοῦς δόξης μετέσχηκε.” Aristophanés komédiáiban soványsága, inkontinenciája, istentelensége és gyávasága miatt rendszeres célpontja a költő élcélődéseinek. Ehhez ld. *Madarak* 1387-1390; *Békák* 153, 366; *Nőuralom* 330.

Alakjára más komédiaírók is szívesen hivatkoznak, Strattis egy egész művet írt róla *Kinésias* címmel (fr. 13-14), amelyben ἀσεβεια-ját figurázza ki. Ehhez ld. Harpokrat. 177,16 - 178,4 - „Κινησίας: Λυσίου β' λόγοι εἰσὶ πρὸς Κινησίαν, ἐν οἷς πολλάκις μνημονεύει τὰνδρὸς, λέγων ὡς ἀσεβέστατος εἶη καὶ παρανομώτατος, καὶ ὅτι καὶ οἱ κωμωδοδιδάσκαλοι καθ' ἕκαστον ἐναυτὸν γράφουσιν εἰς αὐτόν. εἶη δ' ἂν οὗτος ὁ διθυραμβοποιὸς, οὗ μὲμνηνται πολλάκις οἱ κωμικοὶ καὶ Στράττις ὄλον δρᾶμα ποιήσας εἰς αὐτόν, ὅπερ ἐπεγράφη Κινησίας, ἐν ᾧ καὶ τὴν ἀσεβειαν αὐτοῦ κωμωδεῖ.” Lysias szerint (fr. 5 = Athénaios 12, 551 f) jogtalanul vádolta meg γραφὴ παράνομον-nal Phintiast. Lysias másutt (Or. fr. 9. *In Cines.*) „ἀσεβέστατον ἀπάντων καὶ παρανομώτατον ἀνθρώπων”-nak nevezi. Alakjához ld. még Pherekratés fr. 145 = Ps. Plut. *De musica* 1141 e - „Κινησίας δέ (...) ὁ κατάρατος Ἀττικὸς”; Suda s.v. K 1639 - „Κινησίας: ὄνομα κύριον. οὗτος ἐπ' ἀσεβεία καὶ παρανομία διετεθρύλλητο. ἦν δὲ διθυραμβοποιός.”; Platón *Gorgias* 501 e - 502 a; ill. RE XI, 479-481; Meijer 1981, 216.

170 b - αἶτε κα ἂπ' ἀγχόνας (...) συμπλεχθεῖσα: Az idézett részlet erősen romlott szöveggként maradt fenn, értelmezése megosztja a filológusokat. Wytttenbach szerint (1810, 1029) az egész idézet trochaikus dimeterben íródott, ehhez mérten alakítja át. Lobeck

(1829, 633) úgy véli, hogy az idézet egy pythagoreus szerző tollából származik. Wilamowitz (1909, 210) az idézetet dór nyelvezete (αἶτε attikai dialektusban εἶτε; κα = ᾶν) és témája miatt Sóphrón mimos-töredékének tartja; ugyanezt veszi át Demianczuk (1912, 126), ill. Abernethy (1911, 58.), aki úgy tartja, hogy Sóphrón „ταὶ γυναῖκες αἱ τὰν θεὸν φαντὶ ἐξελαῖν” c. mimosa lehetett az eredeti vers, amelyben Hekaténak az asszonyok kutyát áldoznak, könyörögnek az istennőhöz, hogy fogadja el áldozatukat, és hogy könyörüljön rajtuk. Görgemanns szerint (2003, 361) a részlet egy mágikus ének, vagy valamiféle ráolvasás része lehetett, amelyben Artemisnak, aki ekkor Hekatével azonosítható, a sötét, alvilági aspektusa hangsúlyos.

Az αἶτε dór alakkal kezdődő anaphoraszerű ismétléshez ld. *Anth. Graeca* 6,304,3. Kerényi (2003 [1935], 259-273) szintén elfogadja Wilamowitz javaslatát, miszerint a *De sup.*-részlet Sóphrónhoz köthető, akinek vonatkozó versében egy Hekaténak bemutatott áldozatról és különféle mágikus praktikákról esik szó. Kerényi úgy véli, hogy a vers középső részéhez tartozik a *Plut.*-részlet, amelyben Hekaté mint νερτέρων πρῦτανις a papnővel bírkózik, aki fölszólítja és szidalmazza őt. „Amit mond [ti. a papnő], az tárgyilagos. Annak az iszonyatos világaspektusnak ábrázolása ez, amelynek magasabb realitása Hekate. Öngyilkoshurokban vagy gyermekágyban elpusztuló nők, 'élő hullák', vérszenny és tisztátalanság: ezek is egy oldala a világvalóságnak és Hekate lényege ezeket is magában foglalja. És valamit még az éji természetből: mindazt a kísértetiességet és boszorkányságot, ami a holdas éjszakában jelen van, de amit Artemis lényege nem foglal magába. Így érintkezik Hekaté Artemisszel: kiegészíti őt.” (Kerényi 2003, 266)

Annyi bizonyos, hogy az itt szerepelő elemek valamiképpen Artemis-Diana, ill. Hekaté alakjához, kultuszához kapcsolódnak. Ehhez ld. *Eur. Iph. Taur.* 380-384. Artemis és Hekaté mind a szülés, mind a varázslat, mind a tisztítószerartás motívumán keresztül közös nevezőre hozható (ehhez ld. *Aisch. Oltalomkeresők* 676; *Theokr. 2. idyll*). E szoros kapcsolat már a mítoszok szintjén is megfogalmazást nyert, hiszen anyjuk, Létó és Asteria testvérek voltak. Burkert (2011, 265) szerint a két istennő alakja az 5. századtól kezdve mindinkább összeolvadt, a szűzies Artemis attribútumait veszi át Hekaté, szülést segítő, ifjakat nevelő funkciót mindkettejükhez kötnek. Szoros kapcsolatukhoz ld. még *Suda* E 364, s.v. Ἐκάτην. A fáklya, a kutya ábrázolásukban egyaránt megtalálható, így a vázaképen történő megkülönböztetésük sok esetben nehézkes (Rankine 2009, 169-170).

Szembetűnő, hogy a részletben említett tisztátalan cselekedetek, ú.m. a halott közelsége, a szülő nő érintése, vagy a gyilkosság a *leges sacrae* némelyikében is megjelenik. A rituális tisztátalanság kérdéséhez ld. Wächter 1910, 2-5. Theophrastosnál a δεισιδαίμων

éppen ezektől a rituális tisztátalanságoktól ódzkodik a leginkább. Herzog (1907, 407-408) a kósi Démétér kultuszához kapcsolódó tisztasági előírásokban is a δεισιδαιμονία hasonló működését hangsúlyozza. A feliratot ld. még Herzog 1928, no. 8 = LSCG 154; ill. Zeus Polieus kultuszában szintén Kóson: Herzog 1928, 55.

A vonatkozó görög anyag óriási, így abból csak néhány példát ragdhatunk ki: ld. pl. azt a Kr.e. 2. századi eresosi feliratot, amely a szentélybe belépő személyeknek írt elő különféle tisztulási időintervallumokat az említett rituális vétkek alól. Aki szülő nő társaságában volt, annak negyven nap, aki halottal vagy temetésen volt, annak tíz, ill. húsz nap; gyilkosok nem léphetnek a szentély területére. IG XII, Suppl. 126 = LSCG 124 = LGS II,117, ill. Rostad, 2006, 274-375. Kóson Apollón Délíos papjának/papnőjének kellett szigorú előírásoknak megfelelni, ha tisztségét el akarta látni. Egy Kr.e. 4. századi feliraton azt olvassuk, hogy áldozat bemutatása előtt három, nagyobb ünnepi szertartások előtt harminc napig (ἱερομηνία) tartózkodniuk kellett a szexuális kapcsolatoktól. Ehhez ld. Herzog 1928, no. 5 = LSCG 156. Vö. a korábban a 166 a-hoz fűzött jegyzetekkel; ill. s.v. λεχοῦν κναίσασα.

Egy szintén Kr.e. 2. századi megalopolisi feliraton hasonló kontextus jelenik meg. SEG 28, 421 - „ἀπὸ μὲν λέχ[ο]υς ἑναταίαν, ἀπὸ δὲ διαφθέματος τεσσαράκοντα καὶ τέσσαρας ἡμέρας, ἀπὸ δὲ τῶ[v] φυσικῶν ἑβδομαίαν, ἀπὸ φό[v]ου ἑπτὰ ἡμέρας” - „[aki áldozni akar, tisztán jöjjön a szentélybe: szüléstől számított kilencedik, abortusztól számított negyvenedik, a menstruációtól számított hetedik, és az [állat] leölésétől számított hetedik napon.” Ehhez ld. Lupu 2005, 205-213. Hasonló előírásokhoz ld. még SEG 33, 149 = IG II²1366 = LSCG 55 = LGS II, 49; ill. Rostad 2006, 268-269; Németh 2013.

αἶτε κα ἄπ' ἀγγόνας: Az akasztás és Artemis kapcsolatára a legismertebb forrásunk Pausanias (8,23,6-7), aki leírja, hogy Arkadiában, a Kaphyai mellett található Kondyleában az Artemis szentély körül játszó gyermekek egy kötelet kötöttek az istennő nyakára, és azt kiabálták, hogy az istenséget meg kell fojtani. Amikor Kaphyai lakói megtudták, hogy gyermekeik mit csináltak, megkövezték őket. Ekkor azonban betegség szállta meg az asszonyokat, és aki állapotos volt, elvetélt. A Pythia hatására eltemették gyermekeiket, és évente halotti áldozatot mutattak be nekik, mert jogtalanul ölték meg őket. Ezért aztán Artemis a Kondyleatis helyett a Fojtogatott, Ἀπαγχομένη melléknevet kapta meg. Ugyanezt a történetet Alexandriai Kelemen is fönntartja: *Protreptikos* 2,38 - „Ἄρτεμιν δὲ Ἀρκάδες Ἀπαγχομένην καλουμένην προστρέπονται, ὡς φησι Καλλίμαχος ἐν Αἰτίοις.”

Cole szerint (2004, 205-206) az akasztás tipikus női öngyilkossági módszer volt. King (1983, 118-120) úgy véli, hogy az akasztás a görögök számára a vér nélküli áldozat

szinonimája (Hérod. 4,60). Az erőszaktól való félelem is gyakran vezeti arra a nőt, hogy fölakasszák magukat. Ehhez ld. Aisch. *Oltalomkeresők* 465; Eur. *Hippolytos* 778-802. A vér nélküli halál és a szüzies mivolt összefüggése az athéni Ikarios lányának, Érigonénak a történetében is megfogalmazást nyer, aki meglátva apja holttestét, akit részeg pásztorok téptek szét, fölakasztotta magát. Az ő tiszteletére alapították az ún. *ἑώρα* v. *αἰώρα* ünnepét, amelyen eleinte hajadonokat, később játékbabákat akasztottak föl (ehhez ld. Athénaios 14,10,19-25; Pollux 4,55; Arist. *A kolophóniak állama* fr. 515). Nilsson fölveti (1906, 232-237), hogy Artemis *Ἀπαγχομένη* kultuszát Érigoné ünnepéhez hasonlóan kell elképzelnünk, ahol maga az istennő, akinek a tiszteletére áldozati állatokat akasztanak föl, gyakran válhat az akasztás szenvedő alanyává. Artemis akasztott, fojtogatott jellege tehát az istennő szüzies mivoltára utal, hiszen ő maga nem lép át a menstruáció révén az érett női státuszba, hanem mindvégig megmarad *παρθένος*-nak.

A hippokratési korpuszba tartozó *De virginum morbis* a szent betegség, az epilepszia nőkre gyakorolt hatását mutatja be. A szerző szerint a meddő asszonyok inkább szenvednek ettől a betegségtől, mint férfias viselkedésű társaik: 1,45 - „τῶν δὲ ἡνδρωμένων γυναικῶν αἰ στείραι μᾶλλον ταῦτα πάσχουσιν.” Az epileptikus görcs következtében a beteg magán kívül van, és gonosz daimónokat vizionál. Ettől a látványtól pedig a nők sokkal inkább hajlamosak fölakasztani magukat, mint a férfiak: 1,5-9 - „ὀκόσα φοβεῦνται οἱ ἄνθρωποι ἰσχυρῶς, ὥστε παραφρονέειν καὶ ὀρῆν δοκέειν δαίμονας τινὰς ἐφ' ἑαυτῶν δυσμενέας, ὀκότε μὲν νυκτὸς, ὀκότε δὲ ἡμέρης, ὀκότε δὲ ἀμφοτέρησι τῆσιν ὥρησιν· ἔπειτα ἀπὸ τῆς τοιαύτης ὄψιος πολλοὶ ἤδη ἀπηγγονίσθησαν, πλέονες δὲ γυναῖκες ἢ ἄνδρες.” A görcs elmúltával az asszonyok Artemisnek ajánlják föl köpenyüket: 1,37-39 - „Φρονησάσης δὲ τῆς ἀνθρώπου, τῇ Ἀρτέμιδι αἰ γυναῖκες ἄλλα τε πολλὰ, ἀλλὰ δὴ καὶ τὰ πούλυτελέστατα τῶν ἱματίων καθιεροῦσι τῶν γυναικείων” A hippokratési részletben az akasztás, a születés/meddőség és az áldozat mögött szintén Artemis alakja húzódik meg. Ehhez ld. Cole 1998, 32. Artemis, ill. a görcs kapcsolatához ld. még Plutarchos *Quaest. conv.* 658 e - „νήπια παντάπασιν αἰ τίθαι δεικνύναι <πρὸς> τὴν σελήνην φυλάττονται· πλήρη γὰρ ὑγρότητος ὄντα, καθάπερ τὰ χλωρὰ τῶν ξύλων, σπᾶται καὶ διαστρέφεται.”

Artemis és Hekaté kapcsolata az akasztás motívumán keresztül is megfogalmazódik. Eustathiusnál a következőt olvassuk (*Comm. ad Od.* 2,13,34-37): „καὶ Καλλίμαχος οὖν ἐν ὑπομνήμασι τὴν Ἄρτεμιν ἐπιξενωθῆναι φησὶν Ἐφέσῳ υἱῷ Καῦστρου, ἐκβαλλομένην δὲ ὑπὸ τῆς γυναικὸς, τὸ μὲν πρῶτον μεταβαλεῖν αὐτὴν εἰς κῦνα, εἴτ' αὖθις ἐλεήσασαν ἀποκαταστήσαι εἰς ἄνθρωπον, καὶ αὐτὴν μὲν αἰσχυνοθεῖσαν ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι ἀπάγξασθαι, τὴν δὲ θεὸν περιθεῖσαν αὐτῇ τὸν οἰκεῖον κόσμον Ἐκάτην ὀνομάσαι.” -

„Kallimachos is megjegyzi, hogy Artemis, amikor Kaustros fiánál, Ephesosnál vendégeskedett, az asszony kidobta őt a házból, mire az istennő kutyává változtatta. Ám rögtön megesett rajta a szíve és visszaváltoztatta emberré. A nő azonban a történetek miatti szégyenében fölakasztotta magát, mire az istennő köré aggatta saját díszzeit és Hekatének nevezte.”

Az akasztás és Artemis kapcsolata még egy igen szemléletes történetben kerül elő: Antoninus Liberalis *Metamorphoses* 13,6-7. Aspalis a melitéi tyrannos, Tartaros erőszakoskodása elől menekülve fölakasztja magát. Holttestét a városka lakói nem találják, helyette Artemis szobra mellett egy másik xoanon jelenik meg. „ὀνομάζεται δὲ παρὰ τοῖς ἐγχωρίοις τοῦτο τὸ ξόανον Ἀσπαλις Ἀμειλήτη Ἐκαέργη, ᾧ καθ' ἕκαστον ἔτος αἱ παρθένοι χίμαρον ἄθορον ἐκρήμνων, ὅτι καὶ ἡ Ἀσπαλις παρθένος οὔσα ἑαυτὴν ἀπηγγόνισεν.” - „A faszobrot a város lakói Aspalis Ameilété Hekaergé-nak nevezték, amelyre a hajdonok minden évben egy még szűz kecskét akasztottak, mivel Aspalis is még szüzen akasztotta föl magát.”

Nők isteni sugallatra való fölakasztásához ld. még *Mul. virtut.* 249 b-d. Később Artemis bosszúálló alakjához ld. Hor. *Ars poetica* 454. Hekatének már a pusztá neve is összefügg az akasztással, ehhez ld. Hésych. s.v. ἐκάτη E 1264 - „ξύλον ἐν τοῖς φυλακίοις ᾧ τοῖς κακούργοις προσδεσμεύοντες ἐμαστίγουν.” - „Faszkereszt az őrzőhelyeken, amelyre a gonosztevőket fölakasztották és így korbácsolták meg őket.” A fenti példák nyomán látható, hogy Artemis-Hekaté kultuszában igen markánsan jelen volt az akasztás motívuma, ezek az istennő kultikus tiszteletének Hekaté alakjával összefüggő mélyrétegét jelenítik meg.

λεχοῦν κναίσασα: A κνάω/κναίω ige Abernethy szerint (1911, 56) καταπονέω, διαφθείρω értelemben szerepel. Ehhez ld. Hésych. s.v. κναῖσαι K 3770 - „ὀλέσαι. λυπῆσαι.” A legtöbb grammatikus, kommentátor διαφθείρω értelemben használja (Philoxenos fr. 120, 6), ill. a καίνω, κταίνω (megöl) származékának tekinti (Orion *Etym.* A 23,20; Eustath. *Comm. ad Homeri Iliadem* 3,287).

Artemis sok esetben nehezíti meg a szülést. Ehhez ld. Theokr. 27,30 - „ὠδίνειν τρομέω· χαλεπὸν βέλος Εἰληθυίης. ἀλλὰ τῆ βασιλεία μογοστόκος Ἄρτεμις ἐστίν.” Más alkalommal viszont mint holdistennő segítkezik a szülésnél. Plutarchos szerint ugyanis a hold mozgásba hozza a nedvességet a testben, ezért a szülő nőnek enyhíti a fájdalmait. Ehhez ld. *Quaest. conviv.* 658 e-659 a - „λέγεται δὲ καὶ πρὸς εὐτοκίαν συνεργεῖν, ὅταν ἦ διχόμενος, ἀνέσει τῶν ὕγρῶν μαλακωτέρας παρέχουσα τὰς ὠδῖνας. ὅθεν οἶμαι καὶ τὴν Ἄρτεμιν Λοχείαν καὶ Εἰλειθυίαν, οὐκ οὔσαν ἐτέραν ἢ τὴν σελήνην, ὠνομάσθαι.”

Teliholdkor tehát a hold megoldja a folyadékot a testben, amely a könnyű szülésnél segédkezik. Ezért is hívják Artemist - aki Plutarchos szerint nem más, mint a hold - Locheiának és Eileithyiának. Artemis és a szülés kapcsolatához ld. Kallimachos *Artemis-himnusz* 23, Timotheos fr. 27 - „διὰ κυάνεον πόλον ἄστρον διά τ' ὠκυτόκοιο σελάνας.”; *Orphica Hymn.* 2 - „Εἰλείθια, λούουσα πόνους δειναῖς ἐν ἀνάγκαις, μούνην γὰρ σὲ καλοῦσι λεχοὶ ψυχῆς ἀνάπαυμα· ἐν γὰρ σοὶ τοκετῶν λυσιπήμονές εἰσιν ἀνῆαι.”

Plinius úgy tudja, hogy az Artemisia névre hallgató gyógynövény segíti az asszonyokat a havi ciklusban, ill. gyógyító hatással van a vulvára. Ehhez ld. Plin. *Nat. Hist.* 26,159. A gyógynövény nyilván az Artemishez fűződő kapcsolata miatt kapta az elnevezést. A babonás ember Theophrastos szerint nem hajlandó gyermekágyas nőhöz közelíteni (ἐπι λεχῶ ἐλθεῖν) (*Jellemrajzok* 16). Eur. *Iphig. Taur.* 382 - „ἤτις βροτῶν μὲν ἦν τις ἄφηται (...) ἢ καὶ λοχείας (...) βωμῶν ἀπείργει.” Ezek szerint Artemis eltiltja saját kultuszától azt, aki szülő nőt érintett. Porphyrios szerint (*De abst.* 4,16) az eleusisi misztériumokba beavatott személyeknek tartózkodniuk kellett a szülő nő érintésétől.

A szülés rituális értelemben tisztátalanná tesz, ahogy ezt jó néhány *lex sacra* említi. Az ἀπό λεχοῦς/λέχους, tehát szülés utáni, ill. az ἀπό φθορᾶς, azaz koraszülés, elvetélés utáni tisztasági előírások jegyzékét ld. Parker 1983, 352-356; Lupu 2005, 209. Az ἀπό λεχοῦς esetében a törvény azokra vonatkozik, akik valamilyen módon kapcsolatba kerülnek a szülő anyával, míg az ἀπό λέχους jelölheti magát az anyát, valamint azt a személyt, aki kapcsolatba lépett vele, vagy csak ez utóbbit. Együttes említésükhöz ld. lindosi *lex sacra* 225-ből, LSS 91,15. A formulák után a legtöbb esetben szerepel, hogy hány nap tisztulási időt írtak elő. Az ἀπό λεχοῦς és φθορᾶς együttes említéséhez ld. SEG 14,529 = LSCG 171, 16-17 (10 nap). A szüléshez kapcsolódó tisztasági előírásokhoz ld. LSS 54 (7 nap); 115 A 16-20 (3 nap a férfi számára, aki egy szobában tartózkodott a gyermekágyas nővel); 119,13; LSCG 124, 5-8; LSAM 12,7 (2 nap, ill. mosakodás); LSAM 51, 6-9 (viselős kutya is okozhat tisztátalanságot); SEG 28,421 (9 nap); IG XII Suppl. 126; ill. Wächter 1910, 25-39; ill. Parker *op. cit.* Az ἀπό φθορᾶς tisztulás a legtöbb esetben negyven nap: LSS 54,6; LSCG 55,7; 139,12; ill. egy esetben negyvennégy nap: LSCG 171,17.

νεκρῶ παροῦσα: A halott érintése is kizárta az illetőt Artemis kultuszából, ehhez ld. Eur. *Iph. Taur.* 382 - „ἤτις βροτῶν μὲν ἦν τις (...) νεκροῦ θίγηι χεροῖν βωμῶν ἀπείργει” A halott látása a babonás ember számára is súlyos vétéknek számított (Theophr. *Jellemrajzok* 16). Porphyrios szerint (*De abst.* 4,16) az eleusisi misztériumokba beavatott személyeknek tartózkodniuk kellett (a gyermekágyas nő mellett) a halott állat érintésétől is - „καὶ ἐπ' ἴσης

μεμΐανται τὸ τε λεχοῦς ἄψασθαι καὶ τὸ θνησειδίων” Artemis és a halottak kapcsolatához ld. még Eur. *Hipp.* 1437.

Sok helyütt az elhunytak ruháit Artemis/Hekaté kapta meg az áldozat során. Vö. Wilamowitz 1909, 210. Hekaté Theokritos 2. *idyllj*e szerint (13) halottak sírján ül, és a kutyák rettegnek tőle. Hekaté és a halott lelkek szoros kapcsolatát ld. még a 166 a-ban. A halottakkal kapcsolatos görög tisztasági előírások összefoglaló áttekintéséhez ld. Wächter 1910, 43-63.

ἐκ τριόδων: A hármassutak említése is valamiféle mágikus szertartásra utal, amely egyaránt lehet Hekaté, Seléné, és Artemis sajátja is. Hármójuk attribútumai között, amint azt látjuk, megtalálható a chthonikus, valamint a holdistennői jelleg egyaránt, ahogy a mágiához, varázsláshoz való kapcsolat is. Együttes ábrázolásukhoz ld. LIMC VI Hekaté 246 = LIMC II Artemis 730 = LIMC II Diana 193 = Crawford *RRC* no. 486. Artemis és Hekaté egyaránt kapcsolódhat a hármassutakhoz, előbbi a vadászat, utóbbi a mágia révén (Hés. *Theog.* 450-452). Vö: Reitler 1949, Lidonnici 1992. A hármassutakhoz ld. Sophoklés *PIZOTOMOI* fr. 535 - „Ἦλιε δέσποτα καὶ πῦρ ἱερόν, τῆς εἰνοδίας Ἐκάτης ἔγχος, τὸ δι' Οὐλύμπου προπολοῦσα φέρει καὶ γῆς ἀνιοῦσ' ἱεράς τριόδους.” A tisztító szertartásokhoz való kapcsolathoz ld. a köv. bekezdést; ill. 166 a.

Hekaté-szobrok nemcsak a hármassutaknál, hanem a házak bejáratánál is álltak, hiszen utóbbi is átmeneti helynek minősül a görög gondolkodásban. Szobraikhoz különféle ételeket vittek ki az emberek, egyrészt Hekatének, másrészt az ἀποτροπαίοι isteneknek. Ehhez ld. Plut. *Quaest. conv.* 709 a; *Quaest. rom.* 290 d. A hármassutnak mint liminális helynek az elemzését adja Johnston 1991, 217-224.

καθάρματα: A κάθαρμα a tisztítószertartás közben lemosott szennyet vagy magát a tisztítószertartást jelöli. A homályos részlet értelme az lehet, hogy a Sóphrón-mimos asszonyai egy vérbűnbe keveredett emberből (παλαμναῖος) akarják kiűzni (ld. a címet: ταὶ γυναῖκες αἱ τὰν θεὸν φαντὶ ἐξελᾶν) Hekatét, és így megszabadítani az isteni megszállottságtól. Hekatét a tisztátalanság vonzotta oda, a καθάρματα tehát tisztátalanság értelemben szerepel, amely hajtja, odavonzza a házba (LSJ s.v. ἐπισπάω). Harpokrationál (224) a καθάρματα az, amelyet a hármassutakhoz visznek a házak megtisztítását követően - „Δίδυμος δὲ Ἀντικλείδου λέξιν παραγράφας ἐκ τῶν ἐξηγητικῶν φησιν, ὄξυθύμια τὰ καθάρματα λέγεται καὶ ἀπολύματα· ταῦτα γὰρ ἀποφέρεσθαι εἰς τὰς τριόδους, ὅταν τὰς οἰκίας καθαίρωσιν. ἐν δὲ τῷ ὑπομνήματι τῷ κατὰ Δημάδου τὰ ἐν ταῖς τριόδοις φησὶν Ἐκαταῖα, ὅπου τὰ καθάρσια ἔφερόν τινες, ἃ ὄξυθύμια καλεῖται.” Ehhez ld. még *Et. Magn.*,

Photius, Suda s.v. ὄξυθύμια; *Quaest. rom.* 280 c, 290 d; Luk. *Prométheus* 1; Artemiszhez kapcsolódóan ld. Eur. *Iph. Taur.* 1316; ill. Johnston 1991, 220-221.

A Hekaténak fölajánlott engesztelő áldozatokhoz ld. Lukianosnál Diogenés és Polydeykés párbeszédét: *Dialog. mort.* 1,19 - „εἴ που εὔροι ἐν τῇ τριόδῳ Ἑκάτης δεῖπνον κείμενον ἢ ᾧ ὄν ἐκ καθαρσίου ἢ τι τοιοῦτον.” A hármastak istennője a tisztítószerartások előtt befolyásolja a tisztulni vágyó elméjét. Ehhez ld. Dión Chrys. 4,90-91 - „οἷμα φάσματα πολλὰ καὶ ποικίλα πρὸ τῶν καθαρμῶν ἐξηγούμενοι καὶ ἐπιδεικνύντες, ἃ φασιν ἐπιπέμπειν χολουμένην τὴν θεόν.” - „Úgy vélem, hogy ezek az emberek (ti. a sarlatánok) a tisztítószerartások előtt sokféle látomásról mesélnek és tesznek tanúbizonyságot, amelyekről azt állítják, hogy az istennő haragjában küldi őket.”

A feliratos korpuszban ritkán találkozunk a καθάρματα fogalmával: egy áldozati szerartást szabályozó, Kr.e. 5. század utolsó harmadából származó attikai feliraton (*lex sacra*) tisztítószerartás értelemben szerepel: IG I³ 129 = Agora 16,8[3] - „ἀποδιδόναι μὲν τὸς π]ολετὰς κ[ατὰ τὸν νόμον ἐν ταῖς] πρυτανεῖ[αις τὰ κατὰ τὸ ἱερεῖ]ον ἡέκαστ[ον διατεταγμένα] ἐς χσύλα καὶ τ[ἄλλα τὰ ἐπὶ καθά]ρματι.” - „Arólések adják ki a törvénynek megfelelően a prytaneia által betöltött idő alatt a minden egyes áldozati állat esetében megállapított összeget, amelyet fára és minden olyan dologra tettek félre, amely szükséges a tisztítószerartáshoz.” Ehhez ld. még Sokolowski 1959, 253-255.

Egy 440-430 közé datálható attikai feliraton viszont a tisztítószerartás után visszamaradt salakanyag értelmében szerepel: IG I³ 257 - „(...) μεδὲ βυρσοδεφσὲν μεδὲ καθάρματα ἐς τὸν ποταμὸν βάλλεν.” - „ne dobják a folyóba a bőrcserzésből és a tisztítószerartás után visszamaradt anyagokat.” Vérbűnből való tisztuláshoz ld. *SEG* 43,630 (Lupu 2005, 358-387). A tisztítószerartások szükségességéhez gyilkosság után, ill. halottal való érintkezést követően ld. Rohde II 1898, 77-80; Wächter 1910, 43-76; Parker 1983.

τῶ παλαμναίῳ: A δεισιδαίμων szerint az isten (Artemis/Hekaté) is képes beszennyeződni: az istennő egy vérbűnbe keveredett emberrel akaszkodott össze, egy παλαμναῖος-szal, aki rituális *miasmat* okoz. A kifejezés, akárcsak a vele rokon προστρόπαιος, többféle jelentésben állhat. Egyrészt jelölheti azt az embert, aki saját kezével megölt valakit, és ezzel beszennyezte magát (Hésych. s.v. T 151 - „ὁ αὐτοχειρία τινὰ ἀνελὼν. ὁ ἐνεχόμενος μιάσματος οἰκείῳ”; vö. Aisch. *Eum.* 448 - „ἄφογγον εἶναι τὸν παλαμναῖον νόμος”), ill. azt a gonosz daimónt, aki az illető személyt megtámadja (Xen. *Kyros* 8,7,18). Harmadrészt használják a gyilkosság, vagy a gonosz daimón támadása miatt beálló tisztátalanság jelölésére (Eur. *Iphig. Taur.* 1218). Ugyanígy többes jelentésben állhat még a rokon μιάστωρ, ἀλάστωρ, ἀλιτήριος jelzők.

Polluxnál - 5,131: „οἱ δὲ δαίμονες οἱ μὲν λύοντες τὰς ἀρὰς ἀλεξίκακοι, ἀποπομπαῖοι, ἀποτρόπαιοι, λύσιοι, φύξιοι, οἱ δὲ κυροῦντες ἀλιτήριοι ἀλιτηριώδεις, προστρόπαιοι, παλαμναῖοι.” - „Míg azok a daimónok, akik megszüntetik az átkot, bajelhárító, bajtól megszabadító istenségek, akik azonban teljesítik ezeket az átkokat: gyászt hozó, bosszút követelő, bosszúálló istenségek.” Polybiosnál (fr. 98) az ἀλάστωρ, tehát a bosszúálló istenség, daimón párjaként szerepel. Plutarchos az *Othón-életrajzban* (1) is a bosszúálló daimón jelentésben használja. A παλαμναῖος-ra a legteljesebb összefoglalást egy 11. századi bizánci kódex, az *Etymologicum Magnum* (647,43) adja, amely az összes korábbi értelmezést tartalmazza: az egyik definíció szerint a „φονεὺς, ἀντίθετος τῷ θεῷ, μεμιασμένος, πικρὸς, φόνιος, σοβαρὸς” szinonimája.

Egy Sardeisben előkerült, az egyik Attalida számára emelt emlékművön a παλαμναῖος mint melléknév szerepel: SEG 1,442 - „Τυχηὴ μετὰ τῶν τέκνων τῷ ἰδίῳ συμβίῳ Ἀττάλῳ ἀρχιτέκτονι ἐπόησαν μνείας χάριν τῷ καλῶς βιώσαντι· εἴ τις δὲ ἐκκόψει τι, παλαμναῖον μόρον ἔξει.” Ha tehát valaki az emlékmű bármely részét letöri, a gyilkosnak kijáró büntetésben legyen része. A παλαμναῖος-hoz ld. Rohde I 1898, 277; Parker 1983, 108-109.

συμπλεχθεῖσα: A συμπλέκω igéből, „összeakaszkozik” „együtt hál” jelentésben. Ehhez ld. Abernethy 1911, 57; a συμπλέκω jelentéséhez ld. hasonló értelemben: *schol.* Pind. *Nem.* 3,60 = Nauck TGrF Soph. fr. 561 - „ἔγημεν ὡς ἔγημεν ἀφθόγγους γάμους, τῆ παντομόρφῳ Θετίδι συμπλακεῖς ποτε.” Abernethy szerint Artemis egy gonosz, halott szellemmel hált együtt, ezért keresi a megtisztulást a hármastakról visszatérve. Kerényi viszont azt állítja (2003, 266), hogy Hekaté akaszkodott össze a vérbűnőssel, akit ilyen módon hatalmában tart, az asszonyok ezért akarják kiűzni. Amennyiben elfogadjuk, hogy a részlet a Sóphrón-mimos része lehetett, az utóbbi értelmezés valószínűbbnek tűnik. A συμπλέκω ige egyszerre idézi meg azt, hogy az istennő fogva tartja a vérbűnöst és azt, hogy együtt hál vele.

Νιόβη περὶ τῆς Λητοῦς ἐβλασφήμησεν: Niobé Tantalos és Dióne vagy Euryanassa lánya (Hyg. *fab.* 9), akinek 12 gyermekét ölte meg Artemis és Apollón. Niobé ugyanis anyjukat kigúnyolta (*Ilias* 24,602-617), hiszen Létónak csupán két gyermeke született, míg neki 12. Hyginus szerint Létó gyermekeinek ruházata miatt gúnyolódott Niobé (Hyg. *fab.* 9). Niobé gyermekeinek száma 3 és 20 között mozog, a leggyakoribb a 12 és a 14 (vö. Hyg. *fab.* 11; FGrH 3 Pherekydés fr. 126; *schol.* Eur. *Phoin.* 159; FGrH 4 Hellanikos fr. 21). Niobé Amphión felesége volt (Apoll. 3,4,6; vö. Ps-Plut *De musica* 1136 c) és eredetileg baráti viszonyban állt Létóval (Pindaros fr. 142). Fájdalmában kővé vált, ezt a sziklát a lykiai Sipylos-hegyen szokták mutogatni (FGrH 3 Pherekydés fr. 38; Paus. 1,21,3). Niobé

szenvedése kedvelt témája a tragédiáknak, ehhez ld. Soph. *Antigoné* 823 sk; ill. DNP VIII, 954-956.

170 c - οὔτως ἄπληστος ἀλλοτρίων κακῶν ἦν καὶ ἀνίλαστος: Artemis sértődékenységre, engesztelhetetlen haragjára több forrás áll rendelkezésünkre: ld. Lukianos *De sacrificiis* 1 - „Az ilyenfajta az aitoliaiak gyászát, a kalydónokat ért csapásokat, a tömeges pusztulást, Meleagros vesztét, mindezt a sok szörnyűséget a mellőzése miatt nekibőszült Artemis rovására írják (...). Az istennőt - szerintük - ilyen mélyen érintette a balul megrendezett áldozat.” Burkert szerint Artemis kegyetlenségében ősi, barbár, ill. precivilizatorikus képzeteket kell látnunk. Ehhez ld. 170 a - s.v. θηρίων (...) ἐφήσει; ill. Burkert 2011, 235.

Lukianos szerint ezt gondolják azok Artemisről, akik az istenekben közönséges lényt látnak, amely rászorul az emberekre, gyönyörűséget talál a hízélgésben, és neheztel, ha elhanyagolják. Joggal merül föl a kérdés, hogy ezeket az embereket jámbornak (εὐσεβής), vagy gonosz szellemtől megszállottnak (κακοδαίμων) kell-e tartani. Az áldozatokról (*De sacrificiis*) szóló lukianosi mű párhuzamba állítható a *De superstitione* eszmei mondanivalójával, miszerint az istenség jó, következésképpen sem rosszat nem tesz, sem nincs rászorulva az emberi áldozatokra, aki mégis ezt vallja, az vagy κακοδαίμων (Lukianos) vagy δεισιδαίμων (Plutarchos).

Az ἀνίλαστος *hapax legomenon*, a görög nyelvű auktorok közül kizárólag Plut.-nál szerepel, ezen kívül egy mágikus papiruszon találkozunk vele Erós jelzőjeként: PGM 4,1774.

χολήν: Eredetileg epét jelent, Wilamowitz szellemesen jegyzi meg, hogy mivel az istenségnek nincs teste, ezért olyan szervvel sem rendelkezik, amelyben az epe elraktározódhatna, haragot keltve benne. Vö. Wilamowitz 1909, 211.

Az isteni harag gondolata igen archaikus időkre nyúlik vissza: a homérosi eposzokban az erre használatos szó a χόλος (*Ilias* 15,122 - „πὰρ Διὸς ἀθανάτοισι χόλος καὶ μῆνις ἐτύχθη”), a μῆνις (*Ilias* 5,177 - „εἰ μὴ τις θεός ἐστι κοτεσσάμενος Τρώεσσιν ἱρῶν μῆνίσας”), ill. a κότος (*Od.* 11,101 - „οὐ γὰρ οἶω λήσειν (σε) ἐννοσίγαιον, ὃ τοι κότον ἔνθετο θυμῷ χωόμενος, ὅτι οἱ υἱὸν φίλον ἐξαλάωσας.”), az ὀργή csak az attikai tragédiákban kerül az isteni harag gondolatával összefüggésbe; Homéros a χολή-t nem használja. A μῆνις sok esetben a kultikus kiengesztelést megkövetelő isteni haragra vonatkozik, ugyanakkor az egyes fogalmak között éles különbség nehezen vonható. Ehhez ld. ThWNT s.v. ὀργή.

Az isteni harag gondolatához ld. a *De sup.*-ban is megjelenő Niobé kapcsán (170 b, vö. *Kommentár* s.v. Νιόβη): *Ilias* 24,606; ill. 1,44; 1,75; 9,533-538 (erre az Artemishez kötődő történetre utal Plut. a 170 a-ban - „θηρίον ἔχων τοῖς καρποῖς ἐφήσει καὶ λυμανεῖται τὴν ὀπώραν.”); *Od.* 2,66; 14,283; Aisch. *Agam.* 1211; Eur. *Bacch.* 1348; Hérod. 7,134; Platón *Törvények* 880 e stb.

A filozófiai diskurzus szerint az istenek nem lehetnek haragosak: ehhez ld Cic. *De nat. deor.* 1,42 - „Nec enim multo absurdiora sunt ea, quae poetarum vocibus fusa ipsa suavitate nocuerunt, qui et ira inflammatos et libidine furentis induxerunt deos (...).”; *De off.* 3,102 - „num iratum timemus Iovem? (...) numquam nec irasci deum nec nocere.”; Epikuros *Rat. sent.* 1 (az istenség meghatározása) - „Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει· ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον.”; ill. Plut.-nál: *Periklés* 39; *De sera num. vind.* 562 d - „οὐ γὰρ ἀμύνεται τὸν ἀδικήσαντα κακῶς παθὼν οὐδ' ὀργίζεται τῷ ἀρπάσαντι βιασθεῖς οὐδὲ μισεῖ τὸν μοιχὸν ὕβρισθεῖς, ἀλλ' ἰατρείας ἕνεκα τὸν μοιχικὸν καὶ τὸν πλεονεκτικὸν καὶ ἀδικητικὸν κολάζει (...).” (nem haragból vagy gyűlöletből büntet az isten, hanem gyógyítás végett); *Non posse suaviter* 1102 d-e - „ἀγαθὸς γὰρ ἐστίν, ἀγαθῷ δὲ περὶ οὐδενὸς ἐγγίνεται φθόνος’, οὔτε φόβος οὔτ' ὀργὴ ἢ μῖσος· (...) οὐ τοίνυν ὀργαῖς, <ὅτι> καὶ χάρισι, συνέχεται τὸ θεῖον, ἀλλ' ὅτι χαρίζεσθαι καὶ βοηθεῖν πέφυκεν, ὀργίζεσθαι καὶ κακῶς ποιεῖν οὐ πέφυκεν.” (aki jó, abban nincs féltékenység, harag, gyűlölet; az isten természete szerint nem tud haragudni vagy rosszat tenni)

A *χολή*-hoz ld. *De cohibenda ira* 458 e - „ἢ δ' ἀνδρεία χολῆς οὐ δεῖται” vö. 456 e; Plut. szerint a házasságot védelmező Hérának történő áldozat közben az epét nem áldozzák föl, hanem kivesszik és az oltár mellé dobják, mivel a házasságban nincs helye keserűségnek és haragnak: *Coniug. praec.* 141 e-f - „Οἱ τῇ γαμηλία θύοντες Ἦρα τὴν χολὴν οὐ συγκαθαγίζουσι τοῖς ἄλλοις ἱεροῖς, ἀλλ' ἐξελόντες ἔρριψαν παρὰ τὸν βωμόν, αἰνιττομένου τοῦ νομοθέτου τὸ μηδέποτε δεῖν χολὴν μηδ' ὀργὴν γάμω παρεῖναι.”; *Periklés* 10; vö. Hésych. X 611 s.v. „χολή - μανία πικρά.”

ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας: A mű kezdőmondatában megfogalmazott gondolat e kettőre vezet vissza az isteni természetről táplált emberi tévedést. (vö. 164 e).

170 d - τὴν δὲ Συρίαν θεὸν: Más néven Atargatis, vagy Derketó, a sémita viharisten, Hadad párja. Mint természet-, termékenység- és anyaistennő számos elő-ázsiai istennő aspektusait egyesítette magában (Istar, Kybelé, πότνια θηρῶν). Kultuszának központja Hierapolisban (Bambyké) volt (vö. *Crassus* 17; *Plin. Nat. hist.* 5,23 - „Coele habet Apameam, Marsya amne divisam a Nazerinorum tetrarchia, Bambycen, quae alio nomine

Hierapolis vocatur, Syris vero Mabog - ibi prodigiosa Atargatis, Graecis autem Derceto dicta, colitur.”), ugyanakkor Kis-Ázsia, Szíria, Palesztína mellett Hellasban is igen népszerű a kultusza, ahova a Kr.e. 2. században jutott el szír kereskedők révén: Déloson számtalan felirat bizonyítja ezt - ID 2226, 2247, 2258, 2259, 2261, 2264, 2266, 2283, 2285, 2289 stb. Jóindulatú istenségnek tartják, akihez jólétért, egészségért lehet fohászkodni. Néhány esetben a θεοὶ πατριοὶ közé sorolják, Astypalaia szigetén egy kultikus közösséget hoztak létre az istennő tiszteletére a Kr.e. 3-2. sz.-ban. Ehhez ld. IG XII 3,178; ill. Dölger 1922, 175-196. Tisztelői közé tartozott Nero császár, de kultuszát később ő is megvetette (Suet. *Nero* 56).

Az istennő kultuszához alapvető forrást nyújt Lukianos *De Syria dea* c. írása - aki egyébként Hérának nevezi az istennőt-, amelyben herélésről, önsanyargatásról, eksztatikus táncról, örvényről, a dobok ütlegeléséről, gyermekáldozatról egyaránt szó esik (*De Syria dea* 44; 50; 51; 58); ill. Apul. *Met.* 8,25-28: herélt ifjak színes öltözékben eksztatikus táncot lejtnek, majd kardokkal sebeket ejtenek magukon, örült tombolásukban önostorozás, kínzás révén próbálnak eggyé válni az istenséggel.

μαινίδας (...) ἢ ἀφύας: A részlet egy kifejezett evési tabut említ, ehhez ld. 168 d - s.v. ὡς τόδε φαγόντος ἢ πίνοντος. A görög nyelvben nincs konkrét megfelelője a tabunak, ehhez ld. Parker 1983, 151, 328-331; Bremmer 1998, 28-29; Burkert 2011, 306; 402-406. A halaknak a görög kultikus gyakorlatban való kitüntetett szerepéhez és az egyes fajtákhoz kapcsolódó tiltásokhoz ld. Wächter 1910, 95-102. Homérosnál a hal nem véletlenül kapja a ἱερός jelzőt (*Ilias* 16,407), a homérosi eposzokban igen ritkán fogyasztanak halat (vö. *De Iside et Osiride* 353 d; ill. Platón *Állam* 404 b-c). Plut. nem magát az evési tabut ítéli el, hiszen a halakra vonatkozó fogyasztási és áldozati megkötéseket ő is fönntart műveiben (ld. alább), hanem a δεισιδαίμονες gondolkodásmódját, akik az evési tabu megsértésekor az isteneknek (ill. jelen esetben a szírek egy konkrét istennőnek) kegyetlen, várszomjas tetteket és viselkedést rónak föl.

Lukianos szerint (*De Syria dea* 14; vö. 45; 47) a szírek a halat szent állatként tisztelik. A szokásról tud Cicero (*De nat. deor.* 3,39,6 - „piscem Syri venerantur”), Menandros (fr. 544 - Δεισιδαίμων = Porph. *De abst.* 4,15 - „παράδειγμα τοὺς Σύρους λαβέ· ὅταν φάγωσ' ἰχθὺν ἐκεῖνοι, διὰ τινα αὐτῶν ἀκρασίαν τοὺς πόδας καὶ γαστέρα οἰδοῦσιν, ἔλαβον σακίον, εἴτ' εἰς τὴν ὁδὸν ἐκάθισαν αὐτοὺς ἐπὶ κόπρου, καὶ τὴν θεὸν ἐξιλάσαντο τῷ ταπεινοῦσθαι σφόδρα.” Ehhez ld. még fent 168 d - s.v. σακκίον ἔχων (...) ῥάκεσι ῥυπαροῖς.), ill. a sztoikus filozófus, tarsosi Antipatros is, akinek kb. Kr.e. 15 körül írt ΠΕΡΙ ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΑΣ c. írása szintén ismert volt a korszakban - ld. Athénaios 8,37,6 = 346 d.

Antipatros a szír istenség, Atergatis nevét egy szír uralkodónő nevéből magyarázza, akit Gatisnak hívtak. Az uralkodónő, mivel egy bizonyos halat előszeretettel fogyasztott, rendeletbe foglalta, hogy engedélye nélkül azt nem lehet megenni, az „ἄτερ Γάτιδος” megjelölés pedig az istenség nevében élt tovább. A szöveghely alapján úgy tűnik, hogy Plutarchos Antipatroszhoz hasonlóan egy olyan műből veszi át a szír istennőhöz kapcsolódó szokást, amely Menandrosból merített. A mű lehetséges forrásaihoz ld. s.v. ΠΕΡΙ ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΑΣ; ill. Abernethy 1991, 60; 87; Moellering 1963, 86-87.

A szír istenség és a halak különleges kapcsolatát Diodóros is érinti, ám ő más okot említ (2,4,2-4): szerinte Aphrodité szenvedélyes szerelmre gyulladt egy ifjú iránt, aki éppen neki készült áldozatot bemutatni, tőle szülte a lánygyermeket, akinek félig hal, félig emberi alakja volt. Ezt az istennőt a szírek Derketó néven tisztelték. Aphrodité azonban elvesztette gyermekét, ezért az istennő szégyenében, hogy halandó ifjúval hált együtt, egy szikláról a tengerbe vetette magát, ahol rögtön hallá változott. A történetet így zárja Diodóros: „διὸ καὶ τοὺς Σύρους μέχρι τοῦ νῦν ἀπέχεσθαι τούτου τοῦ ζῴου καὶ τιμᾶν τοὺς ἰχθῦς ὡς θεούς.” - „Ezért a szírek tartózkodnak ettől az élőlénytől, és istenként tisztelik.” Ehhez ld. Luk. *De Syria dea* 14-t, amely szerint Derketó (Héra anyja) félig asszony, félig hal alakú istennő. A szírek hal-tiszteletéről Alex. Kel. (*Protrept.* 2,39,8) is tud.

Mnaseas a lyd Xanthosra hivatkozva azt állítja, hogy a lyd uralkodó, Mopsos elfogta Atergatiszt és fiát Ichthyst, és az askaloni szikláról letaszította őket, ahol halak martalékául estek (Athénaios VIII 37). Atergatiszhoz ld. még Ov. *Fasti* 473-474, Hyginus *Astronomica* 2,41. Hérodotos (1,105) Aphrodité Uraniával azonosítja. Plut. szerint Aphrodité, lévén tengerből született, minden tengeri élőlényt és tengerből származó dolgot nagy becsben tart és nem engedi azok megölését (*De soll. anim.* 983 e-f). A Derketó név a görögök körében is ismert (Strabón 16,4,27, ill. Plin. *Nat. Hist.* 5,23,81). Atergatis nevéhez ld. még Henrichs 1976, 282.

A pythagoreusok halaktól való tartózkodásához ld. a *Quaest. conviv.* VIII. könyvének 8. kérdését *passim*; 729 c-e; 730 d-f, ahol a beszélő felek kitérnek arra, hogy e tilalom a leptisi Poseidón kultuszában is megjelenik. A pythagoreusokhoz ld. Dölger 1922, 342-359. A presókratikusok közül Anaximandros úgy vélte, hogy a halak az emberrel együtt közös töről fakadnak, ezért is állította, hogy tartózkodni kell azok fogyasztásától. Anaximandros nézetét Plutarchos egyértelműen elutasítja (*De animae procreatione.* 1014 b). A témához ld. még Hershbell 1986, 175-176. Anaximandroszhoz ld. Dölger 1922, 331-342.

Plut. a *De Iside et Osiride*-ben említi (353 c), hogy az egyiptomiak tartózkodtak egyes halak fogyasztásától, ám ebben őket - ellentétben vallási életük bizonyos területeivel - nem

a babonaság, hanem praktikus szempontok vezetik. A μαινίς az eleusisi misztériumokban is szerepet játszott, ill. Hekaté szent állata volt; ehhez ld. Athénaios 7,126,19-20.

A *leges sacrae* némelyikében a hal mint szent állat jelenik meg, amelynek fogyasztását vallási előírások tiltják. Egy névtelen istennő (Dölger szerint Artemis Ephesiáról van szó - 1922, 178, Dittenberger Atergatist, ill. Derketót is hozzákapcsolja az istennőhöz - *Syll.* III³ 997) smyrnai szentélyéből előkerült Kr.e. 1. századi felirat tanúsága szerint (SEG 15,78 = LSAM 17 = *I.Smyrna* 735) a halak ellen való vétket súlyos büntetéssel sújtotta: „[ι]χθῦς ἱεροῦς μὴ ἀδικεῖν, μηδὲ σκεῦος τῶν τῆς θεοῦ λυμαίνεσθαι, μηδ[ἐ] [ἐ]κφέρειν ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐπ[ι]κλοπήν. ὁ τούτων τι ποιῶν κακὸς κακῆ ἐξωλείαι ἀπόλοιτο ἰχθυόβρωτος γενόμενος.” - „A szent halak ellen ne vétkezzen senki, az istennő szent edényeit se rongálják meg, a tolvaj se vigyen ki semmit a szentélyből. Aki mégis ilyen gazságra vetemedik, vesszen el és váljon halak martalékává.”

A halak szerepéhez a héróskultuszban ld. LSCG 177, 42, ill. 62; Dölger 1922, 377-386; Lupu 2005, 87. A halak szentségéhez Kis-Ázsiában: Ailianos *De animalibus* 12,2. Etiópiában Sext. Emp. *Pyrrh.* 3,24, Lydiában Varro *Rer. rust.* 3,17. A thrák istennő, Bendis kultuszában, akit Artemisszel is azonosítottak, szintén nagy jelentőséggel bírtak a halak. (Dölger 1922, 181). A halaktól mint tisztátalan állatoktól való tartózkodáshoz ld. 168 d-hez fűzött jegyzeteket, ill. Parker 1983, 356-361.

Evési tabu és isteni büntetés összefüggésére a legszemléletesebb példát a phryg-lyd gyónási feliratok (*Beichtinschriften*) nyújtják (vö. 3.3.1). Ezek némelyike említ olyan rituális vétket, amely isteni haragot vált ki, és a vétkes személy egyes testrészeiknek betegségéhez vezet. Ilyen a nem megfelelően föláldozott kecske elfogyasztása, amely isteni büntetést von maga után. Ehhez ld. Petzl 1994, nr. 123. Testrészek betegségéhez mint isteni büntetéshez ld. TAM 5,1,252; SEG 35, 1193 - láb. A gyógyult testrészt ábrázolása is gyakori a feliraton: SEG 35, 1175; 1178 - láb; SEG 35, 1174 - nemiszerv; Petzl 1994, nr. 5, 16, 50, 70, 90, 99 - szem; SEG 35, 1205; Petzl 1994, nr. 70, 95 - mellkas; SEG 35, 1187 - lábujj. Ehhez ld. még Schnabel 2003, 170-171. Van Straten (1981, 105-151) összegyűjti az isteneknek fölajánlott láb, szem, lábujj, nyak, ill. más testrészek votívjait, amelyeket a gyógyulás érdekében, ill. a már bekövetkezett gyógyulásért ajánlottak föl.

ἄρ' οὖν τὸ μὲν λέγειν (...) ἐχθρὸς ἐστὶ: A *De sup.* legfontosabb érve olvasható a részletben: a babonás ember gondolata - bár nem meri kimondani, mert gyáva az istenekkel szemben - istentelen, és ezért Plut. számára elfogadhatatlan. Plut. vallásosságnak egy fontos elemére bukkanunk a sorokban, nevezetesen: a gondolat ugyanúgy lehet tisztátalan

és sértő az istenekre, mint a tett, a vallásosságnak a belsőből kell fakadnia, a csupán külőségekre alapozott vallásosság elítélendő (vö. 2.2.1.). A δεισιδαίμων ostorozza az isteneket (167 e - λουδοροῦσιν) és rosszat gondol róluk (170 d - κακῶς φρονοῦντας); ám míg korábban arról esett szó, hogyha bármi baj éri (168 c - πληγαὶ θεοῦ καὶ προσβολαὶ δαίμονος), sajnáztatja magát és azt állítja, hogy az istenek gyűlölik, most már ellentámadásba megy át, és az isteneket telhetetlen, megbízhatatlan, szeszélyes, bosszúálló, kegyetlen, kicsinyes lényeknek tartja (a kérdésről ld. 2.1).

κακῶς ἡμᾶς λέγοντας: A rágalmazáshoz ld.: *Timoleón* 32 - „A legtöbb ember természetében van, hogy a gonosz beszédek jobban sértik, mint a tettek, mert az ellenségnek mindenki megbocsátja, mint szükség adta jogot, ha tettelesen védekezik, de a rágalmazásból mindig gyűlölet és gonoszság fakad.”

170 e - ἐμπλήκτους (...) μικρόλυπους: A jelzőkhöz vö. 170 a, ahol Plut. magáról így ír: „Πλούταρχος ἐστὶν ἄνθρωπος ἀβέβαιος εὐμετάβολος, εὐχερῆς πρὸς ὀργήν, ἐπὶ τοῖς τυχοῦσι τιμωρητικός, μικρόλυπος” A δεισιδαίμων ugyanezeket a jelzőket aggatja az istenekre; vö. 171 b - „τοιαῦτα μὲν δεχομένους τοιούτοις δὲ χαίροντας, οὕτω δ' ὕβριστάς, οὕτω δὲ μικρολόγους καὶ μικρόλυπους.” Az ἔμπληκτος-hoz ld. Isokr. *Aerop.* 30 - „Καὶ γὰρ τοὶ καὶ τὰ παρὰ τῶν θεῶν οὐκ ἐμπλήκτως οὐδὲ ταραχωδῶς αὐτοῖς συνέβαινεν (...).”

A μικρόλυπος-hoz ld. *Phókion* 2; ill. *De tuenda san.* 129 c - „ἄλλοι γὰρ ἴσχουσιν ἀθυμία καὶ φόβοι πολλάκις ἀπ' οὐδενὸς φανεροῦ, τὰς ἐλπίδας ἄφνω κατασβεννύουσαι (vö. 169 a - ban Aristodémossal, aki κατασβεσθεὶς ταῖς ἐλπίσιν) γίνονται δὲ καὶ ταῖς ὀργαῖς ἐπίχολοι καὶ ὄξεις καὶ μικρόλυποι, καὶ δακρυρροοῦσι καὶ ἀδημονοῦσιν ὅταν ἀτμοὶ πονηροὶ καὶ ἀναθυμιάσεις πικραὶ συνιστάμεναι “ταῖς τῆς ψυχῆς,” ὥς φησιν ὁ Πλάτων, ἀνακραθῶσι “περιόδοις.” - „Az értelmetlen kétségbeesések és félelmek ugyanis gyakran minden nyilvánvaló ok nélkül vesznek erőt az emberen, és azon nyomban kioltják a reménykedést; az emberek ilyen hangulatban ingerlékenyvé, szigorúvá válnak és apróságok miatt is bosszankodnak, könnyeket hullatnak és gyötrődnek, valahányszor rossz gőzök és keserű kigőzölgések a lélek körforgásával találkoznak és velük összekeverednek - ahogy azt Platón állítja.”

Ἀλέξανδρον (...) Γάϊον: Hermolaoszhoz ld. Plut. *Alexandros* 55; Arrhianos *Anabasis* 4,13-14; Pausaniashoz ld. Arist. *Politika* 1311 b; Diod. 16,91; Ailianos *Var. Hist.* 3,45; Val. Max. 1,8 ext. 9; Chaireashoz (Cassius Chaerea) ld. Tac. *Ann.* 1,32; Suet. *Caligula* 56-58. Közös bennük, hogy mindhárman uruk ellen fordultak, Hermolaos összeesküvést szőtt Alexandros ellen, Pausanias sértettségében meggyilkolta II. Philipposzt, míg Chaireas leszúrta Caligulát. Ők hárman mertek lépni a zsarnok ellen, nem csak a szájuk járt. Ebben

tehát ellentétei a δεισιδαίμων-nak, aki csak szidja az isteneket, mintha azok tyrannosok volnának, ám gyáva ahhoz, hogy cselekedjen.

170 f - Τάνταλος: Sipylos mitikus királya, Zeus/Tmólos és Plutón gyermeke, az alvilágban bűnhődő híres alakok egyike Ixión, Sisyphos és Tityos mellett, felesége Euryanassa, gyermekei a korábban említett Niobé (vö. 170 b s.v.), Pelops és Broteas. Büntetései mögött többféle ok húzódik: az istenek közelében élhetett, de túlzottan elbízta magát (*Nostoi* fr. 3) és nem fékezte nyelvét, elárulta az istenek titkait (Eur. *Orest.* 4-10; Hyg. *fab.* 82); az istenektől ambróziát és nektárt lopott és odaadta az embereknek (Pind. *Ol.* 1,60-63; Apoll. *epit.* 2,1); valamint föltálalta fiát, Pelopsot, az isteneknek (Pind. *Ol.* 1,36-48; Eur. *Iphig. Taur.* 388). Az *Odysséia* szerint (11,582-592) egy tóban áll, de nem tud belőle inni, fölötte gyümölcsfák ágai húzódnak, de nem ehet róluk, mert a szél elfújja őket (vö. Apoll. *epit.* 2,1). Az *Orestés* szerint (6-7) a levegőben éli életét és feje fölött egy szikla függ (vö. Archilochos fr. 91 = *Praec. ger. reip.* 803 a; Pind. *Ol.* 1,57b; *Isthm.* 8,9-10; Hyg. *fab.* 82; ill. *De facie in orbe lunae* 937 e).

171 a - παρέσχεν ὄρχην: Míg az istentagadás nem felelős a babonáért, addig a babona istentagadáshoz vezet. Mivel a babonás retteg az istentől, ezért, hogy a viselkedésében megmutatkozó babonás elemeket levetkőzze, egy idő után menekülni kezd az istenektől és ezzel az istentelenség, istentagadás vétkébe esik (171 f). Néhány sorral feljebb, a 170 f-ben is hasonló gondolatot fogalmaz meg Plut.: „νυνὶ δὲ τῷ μὲν ἄθεῳ δεισιδαιμονίας οὐδὲν μέτεστιν, ὁ δὲ δεισιδαίμων τῇ προαιρέσει ἄθεος ὢν ἀσθενέστερός ἐστιν ἢ ὥστε δοξάζειν περὶ θεῶν ὁ βούλεται.” - „Míg az istentagadó embernek semmi köze a babonához, addig a babonás ember szándéka szerint inkább istentagadó volna, ám gyöngébb annál, semmint hogy azt gondoljon az istenekről, amit csak akar.” E gondolatok a babona és az istentagadás közös eredetét mutatják, ahogy az a mű bevezetőjében megjelenik: mindkettő az isteni természetet érintő tudatlanság terméke (164 e).

προφάσεως: A δεισιδαιμονία ürügyeket szolgáltat az embernek mindenféle alantas cselekedetre. Plut. ugyanezt a kifejezést használja a zsidók szombatnapi tételenségének leírásakor: 169 c - „ἀρετῆς γὰρ ἐλπίς ὁ θεός ἐστιν, οὐ δειλίας πρόφασις.”

οὐ γὰρ (...) μικρολύπους: Egyetlen gondolati egység. Plutarchos, ahogy a *peroratio*hoz közeledik, egyre hosszabb és hangsúlyosabb érvekkel győzi meg olvasóját a δεισιδαιμονία tarthatatlanságáról. Az itt olvasható fölsorolás is ezt a célt szolgálja. Quint. szerint (*Inst. Orat.* 6,23) a *peroratio* a tények összegzése és ismétlése, amelynek egy funkciója a sajnálat fölkeltése és az olvasó végső meggyőzése. Ez vezet az emberáldozati rítusok szenvedélyes bemutatásához: vö. 6,7 - „Necessarios tamen adfectus fatebuntur si aliter optineri vera et

iusta et in commune profutura non possint”, ahol Quint. az indulatok szükségességéről ír, ha másképpen nem lehet megvédeni az igazságot.

οὐ γὰρ ἐν οὐρανῷ τι μεμπτὸν: Sztoikus gondolat, amelyet Plut. Epikuros és követői ellen fogalmaz meg (vö. Wytttenbach 1810, 1059 - „Redolet haec dictio disputationem Stoici adversus Epicureos”). Plut. szerint (*De Stoic. repugn.* 1051 b) Chrysippos sok helyütt írt arról, hogy a világban semmit sem lehet elítélni, mert minden a legtökéletesebb természet szerint történik („ἔτι περὶ τοῦ μηδὲν ἐγκλητὸν εἶναι μηδὲ μεμπτὸν ἐν τῷ κόσμῳ, κατὰ τὴν ἀρίστην φύσιν ἀπάντων παραγομένων”). Hasonló megállapítást tesz Cic. *De nat. deor.* 2,34 - „Primum igitur aut negandum est esse deos, quod et Democritus simulacra et Epicurus imagines inducens quodam pacto negat, aut qui deos esse concedant is fatendum est eos aliquid agere idque praeclarum; nihil est autem praeclarium mundi administratione; deorum igitur consilio administratur.”

A gondolathoz ld. még: Platón *Timaios* 92 c - „(...) megszületett ez a világrénd (...) a legnagyobb és legjobb, legszebb és legtökéletesebb, egyetlen egyszülött világunk.” Philón a *De praemiis et poeniis* 42-ben úgy véli, hogy a világban minden a lehető legjobb módon van elrendezve és megteremtve. Philón írásai nagy hatást gyakoroltak a plutarchosi δεισιδαιμονία-fogalomra, nem kizárt, hogy ezt az érvet részben Philón írásaiból veszi Plut. (ehhez ld. 3.1).

ἡμέρας καὶ νυκτὸς δημιουργοῖς: Utalás a *Timaios*-ra, ahol így fogalmaz Platón: 40 c - „φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτὸς τε καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο, πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γέγονασιν.” - „A Földet pedig (...) őrévé és mesterévé tette az éjnek és a napnak, mint elsőt és legtisztéletreméltóbbat azok közül az istenek közül, akik az ég belsejében születtek.” Plutarchosnál visszatérő gondolat: ld. *De facie in orbe lunae* 937 e - 938 e; *Quaest. plat.* 1006 e.

171 b - γοητεῖαι καὶ μαγεῖαι: Vö. 166 a - „εἰς ἀγύρτας καὶ γόητας ἐμπεσόντες”; *Alex.* 2 - „εἶτε δείσαντά τινας μαγείας ἐπ' αὐτῷ καὶ φάρμακα τῆς γυναικός (...).”; fr. 126 = schol. Eur. *Alk.* 1128 - „Ψυχαγωγοὶ τινες γόητες ἐν Θετταλία οὕτω καλούμενοι, οἵτινες καθαρμοῖς τισὶ καὶ γοητεῖαις τὰ εἶδωλα ἐπάγουσιν τε καὶ ἐξάγουσιν.” Diog. Laert. 1,8 - „Τὴν δὲ γοητικὴν μαγείαν οὐδ' ἔγνωσαν, φησὶν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Μαγικῷ (...).” Luk. *Alex.* 5 - „ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις λαμβάνει τις αὐτὸν ἐραστής γόης τῶν μαγείας καὶ ἐπωδὰς θεσπεσίους ὑπισχνουμένων (...).” A μάγος eredetileg a perzsa papok bizonyos csoportját jelöli (Hér. 1,107; 120; 132; 7,19 stb), akik álmokat és előjeleket magyaráznak és áldozatot mutatnak be a folyamisteneknek és a halottaknak. Másrészt a μάγος szó jelöli azokat a vallási specialistákat, akik a polishoz nem kötődő rituális tevékenységet végzik (beavatás a

misztériumokba, tisztítószerartás, jóslás). A γόης-ek halottakat idéznek, irányítják őket és adott esetben beavatásokat végeznek (vö. Platón *Törvények* 909 b; 933 a).

A Suda vonatkozó szócikkei különbséget tesznek μαγεία és γοητεία között: Γ 365 s.v. Γοητεία - „μαγεία. γοητεία καὶ μαγεία καὶ φαρμακεία διαφέρουσιν: ἅπερ ἐφεῦρον Μῆδοι καὶ Πέρσαι. μαγεία μὲν οὖν ἐστὶν ἐπικλήσις δαιμόνων ἀγαθοποιῶν δῆθεν πρὸς ἀγαθοῦ τινος σύστασιν, ὥσπερ τὰ τοῦ Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως θεσπίσματα. γοητεία δὲ ἐπὶ τῷ ἀνάγειν νεκρὸν δι' ἐπικλήσεως, ὅθεν εἴρηται ἀπὸ τῶν γόνων καὶ τῶν θρήνων τῶν περὶ τοὺς τάφους γινομένων.” és hasonlóképpen: Μ 9 s.v. Μαγεία - „ἐπικλήσις ἐστὶ δαιμόνων ἀγαθοποιῶν πρὸς ἀγαθοῦ τινος σύστασιν: ὡς τὰ τοῦ Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως θεσπίσματα. γοητεία ἐπικλήσις ἐστὶ δαιμόνων κακοποιῶν περὶ τοὺς τάφους γινομένη.”, tehát a μαγεία a jóindulatú daimónok segítségül hívása jó cél érdekében, míg a γοητεία a gonoszaké, amely általában a sírok körül történik.

ἀκάθαρτοι μὲν καθαρμοὶ (...) ῥυπαρὰ δ' ἀγνεῖαι: *Oxymoron*, amely a cinikus diaatribé sajátossága a mondandó szuggesztív erejének növelése érdekében. Plut. ezen a ponton is a filozófiai értekezés e típusának műfaji jellemzőit tartja szem előtt (Abernetty 1911, 63).

Ugyanez a szókapcsolat Alexandriai Kelemen *Strómateis*-ében is megjelenik (7,4,26,2), amikor a szemfényvesztők rituális tisztítószerartásainak eszközeit (vörös posztó, tengeri hagyma, só, kén, fáklya) sorolja föl. A gondolat végén teszi hozzá, hogy ezek az eszközök tisztátalan tisztítószerartások révén lesznek elvarázsolva („ἔρια πυρρὰ καὶ ἄλῶν χόνδρους καὶ δᾶδας σκίλλαν τε καὶ θεῖον δεδίασι, πρὸς τῶν γοήτων καταγοητευθέντες κατὰ τινὰς ἀκαθάρτους καθαρμούς”).

Γαλάταις (...) καὶ Σκύθαις: A mű utolsó részében Plut. a δεισιδαιμονία legsúlyosabb tehertételét, az emberáldozati szokások kérdését érinti, amelyek során az isteni szférától való rettegés efféle véres áldozatokban éri el tetőpontját. Az érvelés során ismét előtérbe kerül az ἀθεότης δεισιδαιμονία-val szemben élvezett elsőbbsége. Plut. írásaiban viszonylag kevészer említ emberáldozatot, szembetűnő, hogy a *De sup.*-ban nem görög, hanem barbár kontextusban teszi mindezt. Ehhez ld. *Pelopidas* 21 (ld. még alább 171 d - s.v. Τυφῶνές τινες ἢ Γίγαντες); *Themistoklés* 13 = *Aristeidés* 9; *Agésilaos* 6; ill. Hughes 1991, 117-118.

A gall emberáldozati szokásokat Caes. *De bello gallico* 6,16, ill. Strabón 4,4,5 is említi. Diod. (5,31) szerint: „μάλιστα δ' ὅταν περὶ τινῶν μεγάλων ἐπισκέπτονται, παράδοξον καὶ ἄπιστον ἔχουσι νόμιμον· ἄνθρωπον γὰρ κατασπείσαντες τύπτουσι μαχαίρα κατὰ τὸν ὑπὲρ τὸ διάφραγμα τόπον, καὶ πεσόντος τοῦ πληγέντος ἐκ τῆς πτώσεως καὶ τοῦ σπαραγμοῦ τῶν μελῶν, ἔτι δὲ τῆς τοῦ αἵματος ῥύσεως τὸ μέλλον νοοῦσι, παλαιᾶ τι καὶ πολυχρονίῳ

παρατηρήσει περὶ τούτων πεπιστευκότες.” - „Valahányszor fontos ügyekben döntenek - e szokásuk pedig a leginkább különös és hihetetlen (ti. a galloknak) - miután italáldozatot mutattak be egy embert a rekeszizom táján megszúrnak egy késsel, és miután elbukott az illető személy, az esés módjából, tagjainak rángatózásából, vérének folyásából mondják meg a jövőt; ilyen dolgokban ennek az ősrégi, hosszú idő óta tartó megfigyelési módnak hisznek.”

A skythák vadságához és emberáldozati szokásaikhoz ld. Hér. 4,70-72; Strabón 7,3,9 = FGrH 70 Ephoros fr. 42; Luk. *De sacr.* 13. Emberáldozatra további példákhoz ld. Hér. 1,216; 4,103; ill. Hughes 1991.

171 c - Κριτίαν λαβοῦσιν ἢ Διαγόραν νομοθέτην: Kritias és Diagoras említése jelzésértékű, hiszen az ókor két legismertebb istentagadójával állunk szemben. Kritias Sókratés-köréhez tartozó athéni arisztokrata, Platón nagybátyja, antidemokratikus politikai beállítottsága a harminc zsarnok rémuralmának bevezetésében csúcspontot ér. Vitatott, hogy Kritias írt-e tragédiát, a hagyományban részben hozzá, részben Euripidészhez rendelt mű két cím alatt fut (*Peirithoos/Sisyphos* - Nauck TGrF Kritias fr. 1, 771 - 773 p, idézi Sext. Emp. *Adv. math.* 9,54), más vélemény szerint a vallás eredetéről szóló részlet Euripidész *Sisyphos* c. 415-ben bemutatott szatírdramájában Sisyphos szájából hangzik el (Davies 1989, 24-28; Kahn 1997, 247-250; Laurenti-Santaniello 2007, 215-216). A részlet kimondja, hogy az isteni hatalom csupán egy bölcs ember fikciója, aki az isteni büntetés gondolatának elterjesztésével próbált meg gátat vetni a gonosztevők működésének, ám az istenek nem pusztán a cselekedetet büntetik, hanem a gondolatot is. A Sisyphos-töredék az 5. századi ateizmus egyik legfontosabb összefoglalása, amely a démokritosi, prodikosi tanításokkal összhangban a hit eredetét is tárgyalja. Kritiashoz ld. *Lykurgos* 9; *Alkibiadész* 33; *Kimón* 10; *De Alex. magni fortuna* 328 c; ill. Davies 1989, 16-32; Kahn 1997, 247-262; Chaniotis 2004, 233-234; Burkert 2011, 468-49.

A Kr.e. 5. században élt és alkotott Diagoras mélosi költő, aki ellen Aristophanész szerint (*Madarak* 1072) 415-ben istentelenség és az eleusisi misztériumok meggyalázásának vádjával ἀσεβεία-pert indítottak és akit halálra ítélték, jóllehet fennmaradt töredéke nem támasztja alá későbbi istentagadó hírét (PMG 738). A Suda szerint (s.v. Δ 523; vö. 524) Ἀποπυργίζοντες λόγοι címmel írt egy munkát, amelyben hitének elvesztéséről beszél, vö. A 3493 s.v. Ἀποπυργίζοντας λόγους: „οὐς ἔγραψε Διαγόρας ὁ Ἄθεος, ἀναχώρησιν αὐτοῦ καὶ ἔκπτωσιν ἔχοντας τῆς περὶ τὸ θεῖον δόξης.”; korábban ugyanis nem volt istentagadó: (Suda Π 3200 s.v. Πυργίσκοι). Sextus Empiricus szerint (*Adv. math.* 9,53 - „Διαγόρας δὲ ὁ Μήλιος, διθυραμβοποιός, ὡς φασι, τὸ πρῶτον γενόμενος ὡς εἶ τις καὶ ἄλλος δεισιδαίμων”

ὅς γε καὶ τῆς ποιήσεως ἑαυτοῦ κατήρξατο τὸν τρόπον τοῦτον· “κατὰ δαίμονα καὶ τύχην πάντα τελεῖται”· ἀδικηθεὶς δὲ ὑπὸ τινος ἐπιπορκήσαντος καὶ μηδὲν ἔνεκα τούτου παθόντος μεθηρμόσατο εἰς τὸ λέγειν μὴ εἶναι θεόν.”) eredetileg δεισιδαίμων volt, azonban, amikor látta, hogy egyik költőtársát, aki hamisan esküdött ellene, az istenek nem büntetik meg, elvesztette hitét. Diagorashoz ld. Meijer 1981, 218-219; Janko 2001, 1-32; Betegh 2004, 373-380; Burkert 2011, 470. Kritias és Diagoras együttes említéséhez ld. Philodémos *De piet.* 19,525-526; Sext. Emp. *loc. cit.*; ill. *Pyrrh. hyp.* 3,218.

Κρόνος: Kronos itt a főniciai Él istenség görög megfelelője, más néven Baál-Hammón, aki a héber Moloch-hal, ill. Béllel is megfeleltethető (Serv. *Comm. Aen.* 1,729.). A Kronosnak történő emberáldozatot Porphyrios (*De abst.* 2,56) egyértelműen főniciai szokásnak tartja - „Φοίνικες δὲ ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς ἢ πολέμων ἢ λοιμῶν ἢ αὐχμῶν ἔθνον τῶν φιλάτων τινὰ ἐπιφημίζοντες Κρόνον, (...)”, [Platón] kifejezetten karthagói szokásnak tartja (*Minós* 315 c). Az áldozati szokást Istros a mitikus múltba helyezi (fr. 47 - “Ἴστρος ἐν τῇ Συναγωγῇ τῶν Κρητικῶν θυσιῶν φησὶ, τοὺς Κούρητας τὸ παλαιὸν τῷ Κρόνῳ θύειν παῖδας.”), Sophoklés viszont a barbárok szokásaként nevezi meg: fr. 126 - „νόμος γὰρ ἐστὶ τοῖσι βαρβάροις Κρόνον θυηπολεῖν βρότειον ἀρχῆθεν(?) γένος.”

A Kronosnak bemutatott emberáldozat irodalmi hagyománya a Kr.e. 5. századi karthagói-szicíliai háborúra megy vissza: Plut. (*Reg. imp. apophthegm.* 175 a - „Γέλων ὁ τύραννος, ὅτε Καρχηδονίους πρὸς Ἰμέρα κατεπολέμησεν, εἰρήνην ποιούμενος πρὸς αὐτοὺς ἠνάγκασεν ἐγγράψαι ταῖς ὁμολογίαις ὅτι καὶ τὰ τέκνα παύσσονται τῷ Κρόνῳ καταθύοντες.”) *De sera numinis vindicta* 552 a - „Γέλων δὲ καὶ προπολεμήσας ἄριστα καὶ κρατήσας μάχῃ μεγάλη Καρχηδονίων οὐ πρότερον εἰρήνην ἐποιήσατο πρὸς αὐτοὺς δεομένους ἢ καὶ τοῦτο ταῖς συνθήκαις περιλαβεῖν, ὅτι παύσσονται τὰ τέκνα τῷ Κρόνῳ καταθύοντες.”) szerint az istenség számára bemutatott emberáldozatot Gelón syrakusai tyrannos tiltotta meg, a karthagóiak fölött aratott 480-as győzelmet követően. Ugyanezt említi Theophrastos is: *schol. Pind. Pyth.* 2,2. (= Theophrastos fr. 586.) - „τὸ γοῦν ἀνθρωποθυτεῖν φησιν ὁ Θεόφραστος ἐν τῷ περὶ Τυρρηνηῶν παύσασθαι αὐτοὺς Γέλωνος προστάξαντος.” Diod. (20,14; vö. 13,86,3) úgy tudja, hogy a városban Gelón rendeletét követően is folytak a véres áldozatok. Ugyanez a toposz él tovább a Tyros Nagy Sándor által történő elfoglalásánál (Curtius 4,3,23), Karthagó ostrománál (Diod. 20,14 - Agathoklés), ill. a pun háborúk idején (Porph. *De abst.* 2,57), az tehát valószínűleg az ellenséges propaganda része lehet.

A Kronosnak följánlott emberáldozathoz ld. még Theophrastos fr. 584 c = Porph. *De abst.* 2,54 - „ἐθύετο γὰρ καὶ ἐν Ῥόδῳ μηνὶ Μεταγειτιῶνι ἕκτη ἱσταμένου ἀνθρώπος τῷ

Κρόνω.” Ezek szerint Rhodoson Metageitnión (augusztus-szeptember) hónap hatodik napján áldoztak embert Kronosnak; *De piet.* fr. 13 = Porph. *De abst.* 2,27 - „(...) ἐν Καρχηδόνι τῷ Κρόνω κοινῇ πάντες ἀνθρωποθυτοῦσιν (...)”, ill. Tertull. *Ap.* 9,1. ld. Versnel 1988, 128.

171 c - Ἐμπεδοκλῆς: A részlet Empedoklés (Kr.e. 490-430) Καθαρμοί c. írásából származik (*FdV* 31B 137 = Sext. *Emp. Adv. math.* 9,129), ugyanerre hivatkozik a *De esu carnum* 997 e-ben. Empedoklés az állatáldozat és a húsfogyasztás ellen érvelt, mert azt Pythagoras lélekvándorlásról szóló tanítása miatt elvetette. A hexameterben írt költemény E/1. személyben mondja el egy új világ ígérését, a beszélő magát egy elúzott daimónnak (léleknek) tartja, akit az istenek küldtek (vö. *FdV* 31 B 115). A részlethez vö. Órig. *Contra Celsum* 5,49 - „Ἐκεῖνοι (ti. a pythagoreusok) μὲν γὰρ διὰ τὸν περὶ ψυχῆς μετενσωματουμένης μῦθον ἐμψύχων ἀπέχονται· καὶ τίς 'φίλον υἷον ἀείρας σφάζει ἐπευχόμενος μέγα νήπιος””; Euseb. *Praep. ev.* 4,15,8 - „καὶ τις πατήρ τὸν μονογενῆ παῖδα καὶ τὴν ἀγαπητὴν θυγατέρα μήτηρ προσέθευεν τῷ δαίμονι καὶ κατέσφαττον οἱ φίλτατοι ὥς τι τῶν ἀλόγων καὶ ἀλλοτρίων θρεμμάτων τοὺς προσήκοντας ἔθυόν τε τοῖς δὴ θεοῖς”

αὐτοὶ τὰ αὐτῶν τέκνα καθιέρειον (...) ὠνούμενοι: Az emberáldozat Plut. későbbi munkáiban gonosz daimónok kultuszában jelenik meg. Vö. *De def. orac.* 417 d-e, ahol Plut. úgy véli, hogy az ilyen és ehhez hasonló áldozatokat nem az istenek számára végzik, hanem gonosz daimónoknak, akiket ilyen módon lehet kiengesztelni, haragjukat lecsillapítani. Ezek az erőszakos gonosz természetfölötti lények addig erőszakoskodnak az emberrel, betegséget, háborút küldve rá, amíg meg nem kapják, amit akarnak, és így ki nem engesztelődnek. Mind a *De sup.*, mind a *De def. orac.* vonatkozó részei fontos adalékot szolgáltatnak a plutarchosi daimonológia jobb megértéséhez. A téma bővebb kifejtéséhez ld. 1.1. A Plutarchosnál néhány évtizeddel korábban élt Pomponius Mela hasonló gondolatot fogalmaz meg. *De chorographia* c. művében (3,14) úgy véli, hogy azok a népek igencsak babonásak és kegyetlenek, akik azt állítják, hogy az emberáldozat a legkedvesebb áldozati forma az istenek számára („gentes superbae superstitionisae aliquando etiam immanes adeo, ut hominem optimam et gratissimam diis victimam crederent.”).

Emberáldozat közben a szülők jelenlétéhez ld. *Historia Augusta - Heliogabalus* 8: „caedit et humanas hostias lectis ad hoc pueris nobilibus et decoris per omnem Italiam patrimis et matrimis, credo ut maior esset utriusque parenti dolor.” - „Emberáldozatokat is bemutatott (ti. Heliogabalus), ehhez egész Itáliából olyan fiúkat válogatott össze, akiknek anyja-apja még élt; úgy hiszem azért, hogy nagyobb legyen a szülők fájdalma.” Gyermekes vásárlásához és föláldozásához ld. még Kronos-kultuszát (vö. 171 b - s.v.

Κρόνω): Diod. 20,14,4 - „ἤτιῶντο δὲ καὶ τὸν Κρόνον αὐτοῖς ἐναντιοῦσθαι, καθ' ὅσον ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις θύοντες τούτῳ τῷ θεῷ τῶν υἱῶν τοὺς κρατίστους ὕστερον ὠνούμενοι λάθρα παῖδας καὶ θρέψαντες ἔπεμπον ἐπὶ τὴν θυσίαν”

171 d - μὴ γενέσθαι τὴν βοήν τῶν θρήνων ἐξάκουστον: Irodalmi toposz, emberáldozat közben számos esetben olvasunk éneklésről, dobok ütlegetéséről: ld. Achill. Tat. *Leuk. et Clitoph.* 3,15,3-4 - egy egyiptomi emberáldozat során fuvolajáték és a pap éneke közben áldozzák föl a hajadont. Plutarchos egy igen elterjedt hagyomány kereteibe illeszkedik, amikor az istentelen dolgokat, azaz az emberáldozatot elkövetők összejöveteleiről ezt állítja. Ennek talán legszemléletesebb említése Liviusnál olvasható, aki úgy vélte, hogy az üvöltés, a dobok és a cymbalum zajától nem lehetett hallani a Bacchanáliákon megbecstelenített és föláldozott emberek segélykiáltását. Ehhez ld. Liv. 39,8. A barbárok által tisztelt istenek kultuszához ld. Apuleius *De deo Socratis* 14-t, ahol a cimbalom, a dob és fuvola zaja mint a kultusz lényeges része jelenik meg („barbara autem strepitu cymbalistarum et tympanistarum et choraularum”).

Τυφῶνές τινες ἢ Γίγαντες: Typhón Gaia és Tartaros kígyólábú és százfejű gyermeke, akit Zeus az Aitna alá vet. A Typhónok és Gigászok említése hasonló kontextusban: *Pelopidas* 21. Plut. ott azzal érvel, hogy az emberáldozat az isteneknek fölösleges és elítélendő, hiszen azok nem Gigászok vagy Typhónok, hogy ebben örömet leljék, hanem jóindulatú, jámbor lények. A Typhónok daimóni erővel (δαμονικὴ δύναμις) való azonosításához ld. *De Iside et Osiride* 363 a; az isteneknek Typhóntól való félelméhez ld. 379 d - „τὸ μὲν γὰρ εἰς ταῦτα τὰ ζῷα τοὺς θεοὺς τὸν Τυφῶνα δέισαντας μεταβαλεῖν, οἷον ἀποκρύπτοντας ἑαυτοὺς σώμασιν ἴβεων καὶ κυνῶν καὶ ἱεράκων, πᾶσαν ὑπερέπαικε τερατείαν καὶ μυθολογίαν (...).” Alakjukhoz ld. még *Ilias* 2,781-783; Pind. *Pyth.* 1,15-16; Apoll. 1,6,3; Ovid. *Met.* 5,321-325; Hyg. *fab.* 152; Luk. *De sacr.* 14; ill. *De facie in orbe lunae* 926 e; *Adv. Colotem.* 1119 b.

A Typhónok félelmetes alakjuk és óriási erejük (ld. Hés. *Theog.* 820-880) miatt a mágiában is közkedvelté váltak: mint vulkán-démonnak (τυφός - füst) a Séth-tel történő azonosítása a görög-római mágikus papiruszokon is számos alkalommal megjelenik (u.e. a *De Iside et Osiride*-ben is megvan): PGM 7,964; 12,138; 68,1. Más esetben a Typhónok a forgószelel-démonokat jelentik: egy 2/3. század fordulójára datálható, az észak-afrikai Sidi Kaddou-ból előkerült mágikus amuletten a következő feliratot olvassuk: SEG 44,859 - „ἀποστρέψατε ἀπὸ τοῦ χωρίου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ γεννωμένω[v] (...) ὀργή[v] τυφῶνων ἀνέμων (...).” - „Hárítsátok el (ti. Abrasax, Semeseilam és egyéb démonok) ettől

a földtől és az itt termő növényektől (...) a typhóni forgószelek haragját.” Ehhez ld. Kotansky 1994, 52-53; Chaniotis 2012b, 116; DNP s.v. Typhóeus, Typhón.

Ἄμηστρις (...) δώδεκα κατώρυξεν: A történetet Hérodotos tartja főnn (7,114), aki viszont azt állítja, hogy Xerxés felesége nem tizenkét férfit, hanem tizennégy gyermeket ásatott el hálaáldozatul az alvilági isteneknek. Hasonló történetet Kambysésről is olvasunk, aki tizenkét előkelő perzsát ásatott el úgy, hogy a fejük látszott ki a földből (3,35). Plut. valószínűleg a kettőből gyúrta össze az itt olvasható változatot. De Jong szerint (1997, 314-315) a vonatkozó Hérodotos-szöveghelyek problematikusak, a zoroasztrianizmusban ugyanis nincs olyan szokás, amely kimondaná, hogy embereket élve kell eltemetni, itt tehát valamiféle mágikus szertartásról lehet szó, amelynek címzettje Angra Mainyu vagy Yima lehetett. Hérodotos Améstris áldozatának címzettjeként az alvilági istent nevezi meg, Plut. ezt azonosítja Hadésszal, ilyen isten azonban nincs a zoroasztrianizmusban.

τῷ Ἄιδῃ (...) πειθοῖ καὶ λόγῳ: A *Kratylos* szerint az alvilág ura a lelkeket szép beszédekkel, rábeszéléssel bírja maradásra (Platónnál is ugyanígy a λόγος, ill. a κατέχω ige szerepel; 403 e-404 a). Az etimológiához ld. Platón *Kratylos* 404 b - „αὶ τό γε ὄνομα ὁ “Ἄιδης,” ὃ Ἐρμούγενες, πολλοῦ δεῖ ἀπὸ τοῦ <αἰδοῦς> ἐπωνομάσθαι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ἀπὸ τοῦ πάντα τὰ καλὰ <εἰδέναι>, ἀπὸ τούτου ὑπὸ τοῦ νομοθέτου “Ἄιδης” ἐκλήθη.” Platón egyes dialógusaiban különféle etimológiát alkalmaz a Hadésre vonatkozóan. A *Phaidón*ban (80 c) és a *Gorgias*ban (493 b) az αἰδής - Ἄιδης kapcsolatot hangsúlyozza, az itt szereplő plutarchosi példa viszont a *Kratylos* etimológiáját veszi alapul, amely szerint Hadés a szép dolgok tudásával (εἰδέναι) függ össze. A *Kratylos*ban Platón elutasítja a korábbi etimológiát, azt a tanulatlan, filozófiához nem értő nép magyarázataként aposztrofálva. A témában ld. Enache 2008, 61-82. A jótevő Hadés elképzeléshez ld. *De Iside et Osiride* 362 d - „καὶ γὰρ Πλάτων τὸν Ἄιδην ὡς αἰδοῦς <μεσ>τὸν τοῖς παρ' αὐτῷ γενομένοις καὶ προσηνῆ θεὸν ὠνομάσθαι φησί”, itt Marcovich (1974, 287-288) olvasatát fogadom el, aki a ὡς † Αἰδοῦς υἱὸν τοῖς stb. részt így javítja, azaz Platón szerint azért nevezték így Hadést, mert tisztelettel van azok iránt, akik nála maradnak, és mert jóságos isten.

171 e - Ξενοφάνης δ' ὁ φυσικὸς: Ugyanezt a történetet idézi Plutarchos a *De Iside et Osiride* 379 b-ben. Ott a kontextus világosabb megfogalmazást nyer: a kritika az egyiptomiakat éri, akik a meghaló és a feltámadó vegetációs isteneket siratják, az istenséget magával a terménnyel azonosítva. Ezt Xenophanés és így Plutarchos is mélységesen elítéli, a jelenséget a δεισιδαιμονία körébe utalva. Ugyanezt a történetet ld.: *Aphrothegmata laconica* 228 e, ahol Lykurgos válaszolja ezt egy thébai kérdésre

Leukothea kultusza kapcsán; *Amatorius* 763 c, ill. hasonlóan Arist. *Rhet.* 1400 b, ahol Xenophanés az eleiaiak kérdésére válaszol ezen a módon szintén Leukothea kultuszával összefüggésben - „Ξενοφάνης Ἐλεάταις ἐρωτῶσιν εἰ θύωσι τῇ Λευκοθέᾳ καὶ θρηγῶσιν ἢ μὴ, συνεβούλευεν, εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνουσιν, μὴ θρηγεῖν, εἰ δ' ἄνθρωπον, μὴ θύειν.”

Xenophanés alakjához kötődik az első olyan valláskritika, amely a homérosi-hésiodosi istenkép ellen irányul (*FdV* 21B 11 = Sext. Emp. 9,193). Nézeteihez ld. Meijer 1981, 221-223; 228-229; 232-234; Burkert 2011, 371. A humoros megfogalmazás hasonlóságához ld. Iul. Apost. *Contra Gal.* 204,3-5 - „εἴπερ οὖν ὑπὸ γυναικὸς ἠπατήθη (ti. Salamon), τοῦτον σοφὸν μὴ λέγετε. εἰ δὲ πεπιστεύκατε [εἶναι] σοφὸν, μὴ τοι παρὰ γυναικὸς αὐτὸν ἐξηπατῆσθαι νομίζετε (...).”

κοπτομένους ἐν ταῖς ἑορταῖς: A gyász szemléletes leírásához ld. Xenokratés fr. 25 Heinze = *De Iside et Osiride* 361 b - „ὁ δὲ Ξενοκράτης καὶ τῶν ἡμερῶν τὰς ἀποφράδας καὶ τῶν ἑορτῶν, ὅσαι πληγὰς τινὰς ἢ κοπετοὺς ἢ νηστείας ἢ δυσφημίας ἢ αἰσχρολογίαν ἔχουσιν, οὔτε θεῶν τιμαῖς οὔτε δαιμόνων οἶεται προσήκειν χρηστῶν, ἀλλ' εἶναι φύσεις ἐν τῷ περιέχοντι μεγάλας μὲν καὶ ἰσχυράς, δυστρόπους δὲ καὶ σκυθρωπάς, αἱ χαίρουσι τοῖς τοιοῦτοις καὶ τυγχάνουσαι πρὸς οὐθὲν ἄλλο χεῖρον τρέπονται.” - „Xenokratés pedig úgy véli, hogy a szerencsétlen napok és ünnepek, amelyeken az emberek jajgatnak, mellüket verik, böjtölnek, trágár és szennyes szavakat mondanak, nem tartoznak sem az istenek, sem a jó daimónok tiszteletéhez, hanem a légkörben nagy és erős lények vannak, amelyek rosszindulatúak és haragosak, s az ilyesféle dolgoknak örülnek, amikor pedig részesültek ezekből, semmi más rosszabbra nem törekednek.”; hasonlóan: *De def. orac.* 417 d; vö. *Nikias* 13; *Fab. Max.* 17.

A halottsiratási szokásokhoz és a túlzott gyász elutasításához ld. Plut. *Cons. ad Apoll.* 102 d - itt a gyászban tanúsított mérséklet az, amely illik egy józan gondolkodású férfiúhoz (σπουδαῖος ἀνὴρ); 112 f - 113 b - a gyász nőies dolog és nem illik a szabad születésű, művelt emberekhez, nemtelen és gyöngeséget sugall. A barbárok inkább hajlamosak rá, mint a görögök, a nők inkább, mint a férfiak és az alacsonyabb társadalmi rétegből származók inkább, mint a tehetősebbek. De a barbárok között is van különbség, a kelták és a gallok, akik természetük szerint bátrak, kevésbé gyászolnak, mint az egyiptomiak, a síretek és a lydők.

πολυπλανῆς καὶ πολυπαθῆς νόσημα: A deiszidai monília ismét betegségként jelenik meg, ahogy a műben (164 f - „ἀπάτη φλεγμαίνουσα”; , 165 b - „πολλὰ νοσήματα καὶ πάθη”; 165 c - „τὰ τῆς ψυχῆς νοσήματα καὶ πάθη”) és a plutarchosi életműben számos alkalommal (vö. 1.2). A *πολυπλανῆς*-hoz ld. az alább olvasható Eusebios-idézetet (*Dem. ev.* 1,6,66).

171 f - εἰς ἀθεότητα τραχεῖαν καὶ ἀντίτυπον: Vö. 164 e - „ἐν χωρίοις σκληροῖς τοῖς ἀντιτύποις ἦθεσι τὴν ἀθεότητα”

ἐν μέσῳ κειμένην τὴν εὐσέβειαν: Vö. 166 b - s.v. πάτριον ἀξίωμα τῆς εὐσεβείας. Plutarchos egy, a peripatetikusoktól vett nézettel zárja művét, amely kimondja, hogy két túlzás, szélsőség (ἀθεότης és δεισιδαιμονία) között az erényes cselekedet (εὐσέβεια) középen helyezkedik el. A két szélsőség között elhelyezkedő erény gondolata elsőként Aristotelésnél jelenik meg (*Nic. et.* 1107 a 34, 1151 b 33- 1152 a 2), majd a koncepció nagy utat jár be a későbbiekben: Aul. Gell. 1,26; Seneca *Ep. Mor.* 63,1; Alkinoos *Eisag.* 184, 21-28. A két szélsőség közötti egyensúly, az arany középút már Theophrastost is foglalkoztatta, igaz ő a babonáról írott rövid összefoglalásában nem említi ezt a gondolatot. Ehhez ld. még Martin 1997, 118-119, ill. 2.2 és 2.2.1. A μετριοπάθεια és a jellem, ill. a gyakorlati értelem és a mértéktelenség/hiányosság kapcsolatához ld. *De virt. mor.* 444 b-c; ill. *De coh. ira* 458 c; ill. Gray 2003, 104-106.

A *De virt. mor.* 444 e-445 a-ban Plut. úgy véli, hogy az erény az értelmetlen lélekrésszel kapcsolatos mozgás és képesség révén megszünteti a késztetés elernyedését és túlfeszülését. Ha ezt alkalmazzuk a δεισιδαιμονία-ἀθεότης ellentétre, azt látjuk, hogy a vallásosság helyes formája (εὐσέβεια) mint erényes cselekedet, és mint a lélek értelmes része által irányított cselekvés sem azt nem engedi a léleknek, hogy elernyedjen sem azt, hogy túlfeszüljön az istenhít terén, azaz megkíméli a két szélsőségtől (ehhez ld. még 451 f).

Hasonló gondolatot fogalmaz meg Plut. a *De Iside et Osiride*-ben (381 f) a pythagoreus istenfelfogásról. Rokonítható a *De sup.* gondolatmenetével, hiszen itt a babona mint túlzás, az istentagadás mint hiány jelenik meg - „τοῦ γὰρ ἀδικεῖν καὶ ἀδικεῖσθαι κατ' ἔλλειψιν καὶ ὑπερβολὴν ὄντος <τὸ> ἰσότητι δίκαιον ἐν μέσῳ γέγονεν.” - „Az igazságtalan cselekedet és az igazságtalanság elszენvedése ugyanis hiány vagy túlzás következményeként jön létre, az igazság a kettő között középen foglal helyet.” Jelen esetben igazságon a túlzásoktól mentes εὐσέβεια-t kell értenünk.

A két szélsőséges vallásos magatartás közötti mértékletességre int a *Camillus* életrajzban is: „ὄρον οὐκ ἔχουσαν οὐδὲ κρατοῦσαν αὐτῆς, ἀλλ' ἐκφερομένην ὅπου μὲν εἰς δεισιδαιμονίαν καὶ τῦφον, ὅπου δ' εἰς ὀλιγωρίαν τῶν θείων καὶ περιφρόνησιν· ἢ δ' εὐλάβεια καὶ τὸ μηδὲν ἄγαν ἄριστον.” - „Hiszen az emberek határtalanul gyarlóak, és vagy babonáknak hódolnak, vagy pedig egyszerűen semmibe veszik az isteneket. Legjobb mindig az óvatosság és a végletek elkerülése.” A δεισιδαιμονία és az εὐσέβεια szembeállításához ld. továbbá *Fab. Max.* 4 - „Ezzel nem babonára akarta őket szoktatni,

hanem megerősítette bátorságukat az istenfélelem által is (οὐ δεισιδαιμονίαν ἐνεργαζόμενος, ἀλλὰ θαρρύνων εὐσεβεία).”

Plut. a *De Iside et Osiride*-ben (378 a) úgy véli, hogy akik akár a mocsarat, úgy kerülnek el a babonaságot, észrevétlenül az ateizmus szakadékába esnek („ἔνιοι γὰρ ἀποσφαλέντες παντάπασιν εἰς δεισιδαιμονίαν ὤλισθον, οἱ δὲ φεύγοντες ὥσπερ ἔλος τὴν δεισιδαιμονίαν ἔλαθον αὐθις ὥσπερ εἰς κρημνὸν ἐμπεσόντες τὴν ἀθεότητα.”); u.i. 379 e.

A két szélsőség között fekvő erény, helyes út gondolata Eusebios *Demonstratio Evangelica* c. művében is visszaköszön. Nála az evangéliumi tanítások helyezkednek el középen a bálványimádó, babonás görög és a meddő vallási előírásokat fölvonultató zsidó vallás között. 1,6,66 - „Ἑλλήνων μὲν γὰρ ἐκπέφευγε τὴν ἄθεον καὶ πολυπλανῆ δεισιδαιμονίαν καὶ τὰς ἀνειμένας πορνείας τε καὶ ἀκοσμίας, Ἰουδαίων δὲ ὡσαύτως τὴν ὑπὸ Μωσέως ἀτελῆ καὶ οἷα νηπίοις καὶ ἀσθενέσι κατάλληλον ἐθελοθησκεῖαν.” - „Ez (ti. a keresztyénség) ugyanis menekült a görögök istentagadó és nyughatatlanul babonás viselkedése, féktelen bálványimádása és erkölcstelen életmódja elől, ahogy elkerülte a zsidók céltalan vallási előírásait is, amelyeket Mózes alkotott, hogy a gyermekes és erőtlen emberek igényeit kielégítse.”

A két szélsőség közti εὐσέβεια gondolatát Stobaios is fönntartja; ld. *Anthológia* 2,7,25 - „Εὐσέβειαν μὲν οὖν εἶναι ἕξιν θεῶν καὶ δαιμόνων θεραπευτικὴν, μεταξὺ οὖσαν ἀθεότητος καὶ δεισιδαιμονίας” Itt az εὐσέβεια mint ἕξις, azaz képesség szerepel, amely az istenek és daimónok iránti szolgálat megfelelő formáját jelenti, és mint ilyen, istentagadás és babona között helyezkedik el. Stobaios szintén az imént említett peripatetikus gondolatot idézi, a vallásosság helyes formáját a ὁσιότης stb. mellé helyezve. Utóbbit az igazságosság egy válfájának tekinti, amely az istenek és a halottak iránti odafigyelést, az előírások megtartását jelenti. Ehhez ld. Fortenbaugh 1984, 271; Mikalson 2010, 140-174.

A θεοσέβεια és a δεισιδαιμονία ellentéte az ókeresztyén szerzőknél gyakori motívum: vö. Alex. Kel. *Protr.* 10,90,3 - „ἀπολλύει δεισιδαιμονία καὶ σώζει θεοσέβεια.” Az εὐσέβειának a görög nyelvű korpuszban való előfordulásaihoz, ill. a fogalomnak a többi erényhez való kapcsolatához ld. ThWNT s.v. εὐσέβεια; ill. Standhartinger 2006. Az εὐσέβεια és a δεισιδαιμονία további ellentétéhez ld. 1.2; 3.5.

Rövidítések

- Aud. DT = Audollent, A.: *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt*. Párizs, 1904.
- ANRW = Haase, W. et al. (edd.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin - New York. 1972-
- BCH = *Bulletin de correspondance hellénique*
- BIWK = Petzl, G.: *Die Beichtinschriften Westkleinasiens. Epigraphica Anatolica*. vol. 22.
- CAF = Kock, T. (ed.): *Comicorum Atticorum Fragmenta* vol. 3. Lipsce, 1888.
- CIG = Roehl, H. (ed.): *Corpus Inscriptionum Graecarum*. vol. 4. Berlin, 1877.
- DAP = Meier, E. et al. (edd.): *Der attische Process*. átdolg.: Lipsius, J. H. vol. 2. Berlin, 1883-1887.
- Ditt. Syll.³ = Dittenberger, G.: *Sylloge Inscriptionum Graecarum*. 3. kiadás. Lipsce, 1915.
- DNP = Cancik, H. et al. (edd.): *Der Neue Pauly*. Stuttgart, 1996-2012.
- EA = *Epigraphica Anatolica*
- EBGR = *Epigraphic Bulletin for Greek Religion* (ln.: Kernos)
- FdV = Diels H. - Kranz W: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1903.
- FHG = Müller, C. (ed): *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Párizs, 1941.
- FGrH = Jacoby, F. et al. (edd.): *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Leiden 1959-
- GDWNT = Bauer, W. (ed): *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Berlin, 1988.
- GVI = Peek, W. (ed.): *Griechische Vers-Inschriften*. vol. 1. *Grab-Epigrammen*. Berlin, 1955.
- IC = Guarducci, M. (ed.): *Inscriptiones Creticae*. vol. 1. *Tituli Cretae mediae praeter Gortynios*. Róma, 1935.
- ID = Plassart, A. et al. (edd.): *Inscriptions de Delos*. Párizs, 1927-1972.
- I.Didyma = Rehm, A. (ed.): *Didyma. II. Die Inschriften*. Berlin
- IG II² = Kirchner, J. (ed.): *Inscriptiones Graecae II. et III. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*. Berlin, 1913-1940.
- IGUR = *Inscriptiones graecae urbis Romae*. Moretti, L. ed. Róma, 1968-1990.
- I.Leukopetra = Petsas, P. et al. (edd.): *Inscriptions du sanctuaire de la Mère des dieux Autochthone de Leukopetra (Macédoine)*. Athén, 2000.
- Inscr. Cos = Segre, Mario. *Iscrizioni di Cos. Monografie della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, 6. Róma, 1993.
- I.Smyrna = Petzl, G (ed.): *Die Inschriften von Smyrna*. Bonn, 1982.

IvP = Fränkel, M. (ed.): *Inscriptionen von Pergamon*. vol. 1-2 Berlin, 1890-1895. vol. 3 Habicht, C. (ed.) *Die Inscriptionen des Asklepieions*. Berlin, 1969.

Kaibel EG = Kaibel, G. (ed.) *Epigrammata graeca. Ex lapidibus conlecta*. Berlin, 1878.

LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zürich, München, Düsseldorf, 1981-1999

LSJ = Liddle, H. G. - Scott, R. - Jones, H. S: *A Greek-English Lexicon*. Oxford, 1996.

LGS = *Leges Graecorum Sacrae*. vol. 1 (von Prott, J. ed.) *Fasti Sacri*. vol. 2: *Leges Graeciae et Insularum*. (Ziehen, L. ed.) Lipsce, 1896-1906.

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.

MAMA = *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*. vol. 3. Keil, J. et al. (edd.) *Denkmäler aus dem rauhen Kilikien*. Manchester, 1931. vol. 4. Buckler, W. et al. (edd.): *Monuments and Documents from Eastern Asia and Western Galatia*. Manchester, 1933.

MDAI(A) = *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung*. Berlin

Nauck TGrF = Nauck, A.: *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Lipsce, 1856.

NDPR = *Nostre Dame Philosophical Reviews* (elektronikus folyóirat)

OGI = Dittenberger, W. (ed.): *Orientis graecae inscriptiones selectae*. Lipsce, 1905.

PG = Migne, J. P. (ed.): *Patrologia graeca* vol. 120. Párizs, 1864.

PGL = Lampe, G.W.H. (ed.): *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1961.

PGM = Preisendanz, K. et al. (edd.): *Papyri Graecae Magicae*. Stuttgart, 1928-1941.

RE = Pauly, A. et al. (edd.): *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*.

SEG = Chaniotis, A. et al. (edd.): *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Leiden - Boston, 1923 -

SVF = Arnim, H. (ed.): *Stoicorum Veterorum Fragmenta*. Stuttgart, 1903-1905.

TAM = Kalinka, E. et al. (edd.): *Tituli Asiae Minoris*. Bécs, 1901 - 1944.

ThesCRA = *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*. John Paul Getty Museum, Los Angeles, 2004-2006.

ThWNT = Kittel, G. et al. (edd.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart-Berlin-Köln. 1973-2000.

UPZ = Wilcken, U.: *Urkunden der Ptolemäerzeit*. Berlin, 1957.

A De superstitione mérvadó szövegkiadásai

ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ ΤΟΥ ΧΑΙΡΩΝΕΩΣ ΤΑ ΗΘΙΚΑ - *Plutarchi Chaeronensis Moralia. vol. 1.2* (emend. D. Wytttenbach).

Plutarchi Chaeronensis Moralia. vol. 1. (rec. R. Hercher) Lipsce, 1872.

Plutarque Œuvres Morales. Tome II. (R. Klaerr - J. Defradas - J. Hani). Párizs, 1985.

Plutarchi Moralia vol. 1. (rec. et emend. W. R. Paton - I. Wegehaupt. cur. Hans Gärtner). Stuttgart-Lipcse, 1993.

Plutarco La superstizione. (cur. R. Laurenti - C. Santaniello). Nápoly, 2007.

Irodalomjegyzék

Abernetty 1911 = Abernetty, G.: *De Plutarchi, qui fertur de superstitione libello.* Königsberg, 1911.

Anderson 1983 = Anderson, B.: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London

Anderson 1994 = Anderson, G.: *Sage, Saint, and Sophist. Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire.* London - New York

Andres 1918 = Andres, F.: Daimon. In.: *RE. Suppl. III.*

Arnold 2005 = Arnold, C. E.: 'I'am astonished that you are so quickly turning away' (Gal 1.6): Paul and Anatolian folk Belief. In.: *New Testament Studies.* vol. 51.

Athanassiadi - Frede 1999 = Athanassiadi, P. - Frede, M. (edd): *Pagan Monotheism in Late Antiquity.* Oxford

Babbitt 1962 = Plutarch: *Moralia. vol. 2. Loeb Classic Library no. 222.* (fordította: Frank Cole Babbitt) London

Bárány 2013 = Bárány, I.: Platón: Állam II. könyv, 363 e - 365 a. In.: Nagy, Á.: *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban.* Bp.

Bar-Kochva 2010 = Bar-Kochva, B.: *The Image of the Jews in Greek Literature. The Hellenistic Period.* Berkeley - Los Angeles - London

Barrett 1992 = Barrett, W. S.: *Euripides. Hippolytos.* Oxford

Beard - North - Price 1998 = Beard, S. - North, J. - Price, S.: *Religions of Rome. I. A History.* Cambridge

- Becchi 2012 = Becchi, F.: *The Doctrine of the Passions*. Plutarch, Posidonius and Galen. In.: Lanzillotta, F. L. (ed.): *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of the Late Antiquity*. Boston - Leiden
- Becker 1966 = Becker, H. S.: *Outsiders - Studies in the Sociology of Deviance*. New York - London
- Belousov 2013 = Belousov, A. V.: *Some Aspects of Philostratean Religiosity. Spiritual Sacrifice and Love to God*. In.: Moga, I. (ed.): *Angels, Demons and Representations of Afterlife within the Jewish, Pagan and Christian Imagery*. Jászvásár
- Bendlin 2000 = Bendlin, A.: *Looking Beyond the Civic Compromise: Religious Pluralism in Late Republican Rome*. In.: Bispham, E. - Smith, Ch. (edd.): *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience*. Edinburgh
- Bendlin 2006 = Bendlin, A.: 'Eine wenig Sinn für Religiosität verratende Betrachtungsweise' Emotion und Orient in der römischen Religionsgeschichtsschreibung der Moderne. In.: *Archiv für Religionsgeschichte*. vol. 8.
- Bendlin 2006b = Bendlin, A.: *Nicht der Eine, nicht die Vielen. Zur Pragmatik religiösen Verhaltens in einer polytheistischen Gesellschaft am Beispiel Roms*. In.: Kratz, R. G. - Spieckermann, H. (edd.): *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder*. vol. 2. Tübingen.
- Bérard 1982 = Bérard, C.: *Pénalité et religion a Athènes. Un témoignage de l'imagerie*. In.: *Revue Archéologique*. fasc. 1.
- Betegh 2004 = Betegh, G.: *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge
- Betegh 2013 = Betegh, G.: *A magos, a halandók és az istenek. Mágia és mágus az archaikus és a klasszikus kori görög kultúrában*. In.: Nagy, Á.: *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban*. Bp.
- Betz 1986 = Betz, H. D.: *The Greek Magical Papyri in Translation*. Chicago
- Bloch 2002 = Bloch, R. S.: *Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie*. Stuttgart
- Bock 1910 = Bock, F.: *Untersuchungen zu Plutarchs Schrift ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ ΔΑΙΜΟΝΙΟΥ*. München
- Bolkenstein 1929 = Bolkenstein, H.: *Theophrastos' Charakter der deisidaimonia*. Giessen
- Bowden 2008 = Bowden, H.: *Before Superstition and After. Theophrastus and Plutarch on Deisidaimonia*. In.: *Past&Present*. Suppl. 3.
- Bowie 1995 = Bowie, A. M.: *Greek Sacrifice. Forms and Functions*. In.: Powell, A. (ed.): *The Greek World*. London-New York

- Bömer 1961 = Bömer, F.: *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. vol. 3.: Die wichtigsten Kulte der griechischen Welt. (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaften Klasse. Jahrgang 1961. nr.4).* Wiesbaden
- Bradbury 1995 = Bradbury, S.: Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice. In.: *Phoenix*. vol. 49/4.
- Braun 1962 = Braun, H.: Plutarchs Kritik am Aberglauben im Lichte des Neuen Testaments. In.: u. ö. *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt.* Tübingen
- Bremmer 1991 = Bremmer, J.: Walking, Standing and Sitting in Ancient Greek Culture. In.: Bremmer, J. - Roodenburg, H. (edd.): *A Cultural History of Gesture from Antiquity to the Present Day.* Cambridge
- Bremmer 1998 = Bremmer, J.: 'Religion', 'Ritual' and the Opposition 'Sacred vs. Profane': Notes Towards a Terminological 'Genealogy'. In. Graf, F. (ed.): *Ansichten griechischer Rituale: Geburtstags-Symposium für Walter Burkert.* Stuttgart
- Bremmer 2006 = Bremmer, J.: *Greek Religion.* Oxford
- Bremmer 2010 = Bremmer, J.: Manteis, Magic, Mysteries and Mythography. Messy Margins of Polis Religion? In.: *Kernos*. vol. 23.
- Brenk 1973 = Brenk, F. E.: A Most Strange Doctrine. Daimon in Plutarch. In: *Classical Journal* vol. 69.
- Brenk 1977 = Brenk, F. E.: *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives.* Leiden
- Brenk 2007 = Brenk, F. E.: In the Image, Reflection and Reason of Osiris. Plutarch and the Egyptian Cults. In. u. ö.: *With Unperformed Voice. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion and Philosophy, and in the New Testament Background.* Stuttgart
- Brenk 2007 a = Brenk, F. E.: Plutarch, Judaism and Christianity. In. u. ö.: *With Unperformed Voice. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion and Philosophy, and in the New Testament Background.* Stuttgart
- Brenk 2007 b = Brenk, F. E.: Religion under Trajan. Plutarch's resurrection of Osiris. In. u. ö.: *With unperformed voice. Studies in Plutarch, in greek literature, religion and philosophy, and in the New Testament background.* Stuttgart
- Brenk 2012 = Brenk, F. E.: Plutarch and Pagan Monotheism. In.: Lanzillotta, L. R. (ed.): *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity.* Leiden - Boston
- Bruns 1893 = Bruns, C. G.: *Fontes Iuris Romani Antiqui.* Lipsce

- Bultmann 1910 = Bultmann, R. K.: *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*. Göttingen
- Burkert 1995 = Burkert, W.: Greek Poleis and Civic Cults: Some Further Thoughts. In.: Hansen, M. H. - Raaflaub, K. (edd.): *Studies in the Ancient Greek Polis*. Stuttgart
- Burkert 2011 = Burkert, W.: *Griechische Religion der archaischen und classischen Epoche*. Stuttgart
- Braunert - Buske 1974 = Braunert, H. - Buske, U.: Eingaben an den Strategen Apollonios aus der Bonner Papyrussammlung. In.: *Journal of Juristic Papyrology*. vol. 18.
- Cancik 2001 = Cancik, H.: The Truth of Images. Cicero and Varro on Image Worship. In.: Assmann, J. et al. (ed.): *Representation in Religion. Studies in Honor of Moshe Barasch*. Leiden
- Casey 1925 = Casey, R. P.: Clement of Alexandria and the Beginnings of Early Christian Platonism. In.: *Harvard Theological Review*. vol. 18.
- Chadwick 1953 = Chadwick, H. *Origen - Contra Celsum*. Cambridge
- Chaniotis 1995 = Chaniotis, A.: Illness and Cures in the Greek Propitiatory Inscriptions and Dedications of Lydia and Phrygia. In.: *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context. Papers Read at the Congress Held at Leiden University, 13-15 April 1992* (ed. Horstmanshoff, H. F. J. - van der Eijk, Ph. J. - Schrijvers, P. H) Amsterdam - Atlanta
- Chaniotis 1995b = Chaniotis, A.: Sich selbst feiern? Städtische Feste des Hellenismus im Spannungsfeld von Religion und Politik. In.: Zanker, P. - Wörle, M. (edd.): *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus*. München
- Chaniotis 1996 = Chaniotis, A.: Conflicting Authorities. Asyilia Between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Poleis. In.: *Kernos* vol. 9.
- Chaniotis 1997 = Chaniotis, A.: Reinheit des Körpers. Reinheit des Sinnes in den griechischen Kultgesetzen. In. Assmann, J. - Sundermeier, Th. (edd.): *Schuld, Gewissen und Person. Studien zum Verstehen fremder Religionen*. vol. 9. Gütersloh.
- Chaniotis 2000 = Chaniotis, A.: Das Jenseits: Eine Gegenwelt? In.: Hölscher, T. (ed.): *Gegenwelten zu den Kulturen der Griechen und der Römer in der Antike*. München-Lipscse
- Chaniotis 2003 = Chaniotis, A.: Negotiating Religion in the Cities of the Eastern Roman Empire. In. *Kernos*. vol. 16.
- Chaniotis 2004 = Chaniotis, A.: Von Ehre, Schande und kleinen Verbrechen unter Nachbarn. Konfliktbewältigung und Götterjustiz in Gemeinden des antiken Anatolien. In.: Pfetsch, F. R. (ed.): *Konflikt. Heidelberger Jahrbücher*. vol. 48.

- Chaniotis 2004a = Chaniotis, A.: Das Bankett des Damas und der Hymnos des Sosandros. Öffentlicher Diskurs über über Rituale in den griechischen Städten der Kaiserzeit. In.: Harth, D. - Schenk, G.J. (edd.): *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*. Heidelberg
- Chaniotis 2006 = Chaniotis, A.: Familiensache. Demonstration von Zusammengehörigkeit im altgriechischen Grabritual. In.: Reichman, R. (ed.): *'Der Odem des Menschen ist eine Leuchte des Herrn.'* Aharon Agus zum Gedenken. Heidelberg
- Chaniotis 2007 = Chaniotis, A.: Die Entwicklung der griechischen Asylie. Ritualdynamik und die Grenzen des Rechtsvergleichs. In.: Burckhardt, L. et al. (ed.): *Gesetzgebung in antiken Gesellschaften. Israel, Griechenland. Rom*. Berlin
- Chaniotis 2009 = Chaniotis, A.: Ritual Performances of Divine Justice. The Epigraphy of Confession, Atonement, and Exaltation in Roman Asia Minor. In.: Cotton, H. M. et al. (edd.): *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*. Cambridge
- Chaniotis 2009b = Chaniotis, A.: From Woman to Woman: Female Voices and Emotions in Dedications to Goddesses. In.: Prétre, C. (ed.): *Le donateur, l'offrande et la déesse. Systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec*. Kernos. Suppl. 23.
- Chaniotis 2009c = Chaniotis, A.: A Few Things Hellenistic Audiences Appreciated in Musical Performances. In.: Martinelli, M. Ch. (ed.): *La Musa dimenticata. Aspetti dell'esperienza musicale greca in età ellenistica*. Pisa
- Chaniotis 2009d = Chaniotis, A.: The Dynamics of Rituals in the Roman Empire. In.: Hekster, O. et al. (edd.): *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*. Leiden
- Chaniotis 2010 = Chaniotis, A.: Megatheism. The Search for the Almighty God and the Competition Between Cults. In.: Mitchell - Nuffelen 2010.
- Chaniotis 2012 = Chaniotis, A.: Constructing the Fear of Gods. Epigraphic Evidence From Sanctuaries of Greece and Asia Minor. In.: Chaniotis, A. (ed.): *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart
- Chaniotis 2012b = Chaniotis, A.: Moving Stones. The Study of Emotions in Greek Inscriptions. In.: Chaniotis, A. (ed.): *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart
- Chaniotis 2012c = Chaniotis, A.: Greek Ritual Purity. From Automatism to Moral Distinctions. In.: Rösch, P. - Simon, U. (edd.): *How Purity is Made*. Wiesbaden

- Clark 2009 = Clark, C. A.: To Kneel or no to Kneel. Gendered Nonverbal Behavior in Greek Ritual In.: *Women, Gender and Religion*. (ed. Calef, S.- Simkins, R. A.) *Journal of Religion & Society. Suppl. 5*.
- Clinard - Meier 2010 = Clinard, M. B. - Meier, R. F.: *Sociology of Deviant Behavior*. Belmont
- Cole 1998 = Cole, S. G.: Domesticating Artemis. In.: Blundell, S. - Williamson, M. (edd.): *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*. London
- Cole 2004 = Cole, S. G.: *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*. Los Angeles
- Collins 2008 = Collins, D.: *Magic in the Ancient Greek World*. Oxford
- Contoléon 1886 = Contoléon, A.: Epigraphai Klarou, Phokaias, Tralleon, Nysis, Thyateiron. In. *BCH*. vol. 10.
- Coungny 1890 = Coungny, E. (ed.): *Epigrammatum Anthologia Palatina*. vol. 3. Párizs
- Daux 1963 = Daux, G.: La grande démarchie: un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique. In: *BCH*. vol. 87.
- Davies 1989 = Davies, M.: Sisyphus and the Invention of Religion. In.: *BICS*. vol. 36.
- De Jong 1997 = De Jong, A.: *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden-New York-Köln
- DeLacy 1953 = DeLacy, Ph.: Plutarch and the Academic Sceptics. In. *The Classical Journal*. vol. 49.
- Demianczuk 1912 = Demianczuk, J.: *Supplementum Comicum*. Krakko
- De Paz 1999 = De Paz, M.: *Die lydischen Kulte im Lichte der griechischen Inschriften*. Bonn
- Dickie 2001 = Dickie, M. W.: Exclusions from the Cathecumenate. Continuity or Discontinuity with Pagan Cult? In.: *Numen* vol. 48.
- Dieterich 1893 = Dieterich, A.: *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*. Lipcse
- Diggle 2004 = Diggle, J.: *Theophrastus. Characters. Cambridge Classical Texts and Commentaries*. 41. Oxford
- Dillon 1988 = Dillon, J.: Plutarch and the Platonist Orthodoxy. In.: *Illinois Classical Studies*. vol. 13.
- Dodds 1973 = Dodds, E. R.: The Religion of the Ordinary Man in Classical Greece. In.: u. ö.: *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford

- Dodds 2002 = Dodds, E.: *A görögség és az irracionális*. Budapest
- Douglas 1984 = Douglas, M.: *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London-New York
- Dover 1974 = Dover, K. J.: *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oxford
- Dölger 1922 = Dölger, F.J.: *Die heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*. (Ichtys vol. 2) Münster
- Dreher 2003 = Dreher, M.: Hikesie und Asylie in den Hiketiden des Aischylos. In.: Dreher, M. (ed.): *Das antike Asyl. Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion*. Köln
- Dulaney - Fiske 1994 = Dulaney, S. - Fiske, A. P.: Cultural Rituals and Obsessive-Compulsive-Disorder: Is There a Common Psychological Mechanism? In.: *Ethos*. vol. 22.
- Durkheim 2002 = Durkheim, E.: *A vallási élet elemi formái*. Budapest
- Edmonds 2013 = Edmonds, R. G.: *Redefining Ancient Orphism. A Study of Greek Religion*. Cambridge
- Eidinow 2007 = Eidinow, E.: *Oracles, Curses and Risk among the Ancient Greeks*. Oxford
- Eidinow 2011 = Eidinow, E.: Networks and Narratives. A Model for Ancient Greek Religion. In.: *Kernos*. vol. 24.
- Eitrem 1915 = Eitrem, S.: *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*. Kristiania [Oslo]
- Eitrem 1925 = Eitrem, S.: *Papyri Osloenses. Fasc. 1: Magical papyri*. Oslo
- Eitrem 1933 = Eitrem, S.: Sophron und Theokrit. In.: *Symbolae Osloenses*. vol. 12.
- Eitrem 1955 = Eitrem, S.: Zur Deisidämonie. In.: *Symbolae Osloenses*. vol. 31.
- Ekroth 2002 = Ekroth, G.: *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods*. In. *Kernos*. suppl. 12.
- Ellwein 1963 = Ellwein, E. (ed.): *Martin Luthers Epistel - Auslegung. Vol. 1. Der Römerbrief*. Göttingen
- Enache 2008 = Enache, C.: Der unsichtbare Totengott. Platons Namendeutung des Hades im Phaidon (80 d - 81 c) und im Kratylos (403a - 404b). In.: *Rheinisches Museum*. vol. 151.
- Erbse 1952 = Erbse, H.: Plutarchs Schrift ΠΕΡΙ ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΑΣ. In: *Hermes* vol. 80.
- Evans 2004 = Evans, N. A.: Feasts, Citizens, and Cultic Democracy in Classical Athens. In.: *Ancient Society*. vol. 34.

- Fahr 1969 = Fahr, Wilhelm: *ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*. Hildesheim - New York
- Feather 2009 = Feather, J. W.: *Hekate's Hordes: Memoir's Voice*. Ann Arbor
- Fisher 1995 = Fisher, N.: Hybris, Status and Slavery. In.: Powell, A. (ed.): *The Greek World*. London - New York
- Fisher 2001 = Fisher, N.: *Aeschines. Against Timarchos. Introduction, translation and commentary*. Oxford
- Foerster 1964 = Foerster, W.: Eusebeia. In. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. vol. 7. Stuttgart
- Fortenbaugh 1984 = Fortenbaugh, W.: *Theophrastus of Eresus*. Leiden - Boston - Köln
- Foß 1997 = Foß, R.: *Griechische Jenseitsvorstellungen von Homer bis Plato*. Aachen
- Franz 1898 = Franz, A.: *Der Magister Nikolaus Magni de Jawor. Ein Beitrag zur Literatur- und Gelehrten-geschichte des 14. und 15. Jahrhunderts*. Freiburg
- Frede 1999 = Frede, M.: Monotheism and Pagan Philosophy in Late Antiquity. In.: Athanassiadi - Frede 1999.
- Frede 2010 = Frede, M.: The Case for Pagan Monotheism in Greek, and Graeco-Roman Antiquity. In.: Mitchell - Nuffelen 2010.
- Friedländer 1903 = Friedländer, M.: *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums*. Zürich
- Gager 1992 = Gager, J. G.: *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York
- Gamauf 2003 = Gamauf, R.: Ad statuas confugere in der frühen römischen Kaiserzeit. In.: Dreher, M. (ed.): *Das antike Asyl. Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion*. Köln
- Goldhill 2001 = Goldhill, S. (ed.): *Being Greek Under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*. Cambridge
- Gordon 1990 = Gordon, R.: Religion in the Roman Empire: the Civic Compromise and Its Limits. In.: Beard, M. - North, J.: *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*. London
- Gordon 2004 = Gordon, R.: Raising a Sceptre: Confession-Narratives from Lydia and Phrygia. In. *Journal of Roman Archeology*. vol. 17.
- Gordon 2008 = Gordon, R.: Superstitio. Superstition and Religious Repression in the Late Roman Republic and Principate (100 BCE - 300 CE). In.: *Past&Present*. Suppl. 3.
- Gould 1973 = Gould, J.: Hiketeia. *Journal of Hellenic Studies*. vol. 93.

- Gould 1978 = Gould, J.: recenzió: Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle by Kenneth Dover. In: *Classical Review*. vol. 28. no. 2.
- Gould 2001 = Gould, J.: On Making Sense of Greek Religion. In.: u.ö.: *Myth, Ritual, Memory, and Exchange. Essays in Greek Literature and Culture*. Oxford - New York
- Görgemanns 2003 = Görgemanns, H.: (ed.): *Plutarch. Drei religionsphilosophische Schriften*. Düsseldorf
- Götttert 2013 = Götttert, K.-H.: Probleme mit der Geschichte des Aberglaubens. In.: Kreissl, E. (ed.): *Kulturtechnik Aberglaube. Zwischen Aufklärung und Spiritualität. Strategien zur Rationalisierung des Zufalls*. Bielefeld
- Graf 1995 = Graf, F.: Bemerkungen zur bürgerlichen Religiosität im Zeitalter des Hellenismus. Zanker, P. - Wörrle, M. (edd.): *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus*. München
- Graver 2007 = Graver, M. R.: *Stoicism and Emotion*. Chicago - London
- Gray 2003 = Gray, P.: *Godly Fear. The Epistle to the Hebrews and Greco-Roman Critiques of Superstition*. Leiden
- Grodzynski 1974 = Grodzynski, D.: Superstitio. In.: *Revue des Études Anciennes*. vol. 79.
- Guttenberger 2009 = Guttenberger, G.: Superstitio - Facetten eines antik-religionstheoretischen Diskurses und die Genese des frühen Christentums als religio. In.: Kraus, W. (ed.): *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte*. Berlin - New York.
- Halliday 1930 = Halliday W. R.: „The Superstitious Man” of Theophrastus. In.: *Folklore. Transactions of the Folk-lore Society*. vol. 41.
- Halliwell 2005 = Halliwell, S.: Review of R. G. Edmonds: Myth of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes and the 'Orphic' Gold Tablets. In.: *NDPR*. 2005.05.01.
- Harder 1960 = Harder, R.: Inschriften von Didyma nr. 217. Vers 4. In.: Marg, W. (ed.): *Richard Harder: Kleine Schriften*. München
- Hardie 1992 = Hardie, P. R.: Plutarch and the Interpretation of Myth. In.: *ANRW II*. 33.6.
- Harmening 1970 = Harmening, D.: Aberglaube und Alter. Skizzen zur Geschichte eines polemischen Begriffes. In.: Lutz, G. et al. (edd.): *Volkskultur und Geschichte. Festgabe für Joseph Dünninger zum 65. Geburtstag*. Berlin
- Harris 2009 = Harris, W. V.: *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Harvard
- Harris-McCoy 2012 = Harris-McCoy, D. E.: *Artemidorus' Oneirocritica. Text, Translation, and Commentary*. Oxford
- Harrison 1912 = Harrison, J. E.: *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*. Cambridge

- Hartmann 1906 = Hartmann, J.J.: De Plutarchi studiis latinis. In.: *Mnemosyne*. vol. 34,3.
- Hartmann 1916 = Hartmann, J.J.: *De Plutarcho scriptore*. Leiden
- Harvey 2007 = Harvey, F. D.: 'Help! I'm dying here.' A Letter from a Slave. In: *ZPE*. vol. 163.
- Heininger 2000 = Heininger, B.: Der „Ort der Frommen“. In.: Berner, U. et al. (edd.): *Plutarch. Ist Lebe im Verborgenen eine gute Lebensregel? Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia. Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Frage*. vol. 3.
- Heinrichs 1998 = Heinrichs, A.: Dromena und Legomena. Zum rituellen Selbstverständnis der Griechen. In.: Graf, F. (ed.): *Ansichten griechischer Rituale: Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*. Stuttgart
- Heinze 1892 = Heinze, R.: *Xenokrates - Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*. Lipsce
- Henderson 1991 = Henderson, J.: *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*. New York - Oxford
- Henrichs 1976 = Henrichs, A.: Despoina Kybele: Ein Beitrag zur religiösen Namenkunde. In.: *Harvard Studies in Classical Philology*. vol. 80.
- Hermann - Polatkan 1969 = Hermann, P. - Polatkan, K. Z.: *Das Testament des Epikrates und andere neue Inschriften aus dem Museum von Manisa. Sitzungberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse*. vol. 265,1. Bécs
- Hermann 1975 = Hermann, P.: Inschriften aus dem Heraion von Samos. In.: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung*. vol. 75.
- Hermann - Varinlioglu 1984 = Hermann, P. - Varinlioglu, E.: Theoi pereudenoi. Eine Gruppe von Weihungen und Sühneinschriften aus der Katakekaumene. In.: *EA*. vol. 3.
- Hershbell 1982 = Hershbell, J. P.: Plutarch and Anaxagoras. In.: *Illinois Classical Studies*. vol. 7.
- Hershbell 1986 = Hershbell, J. P.: Plutarch and the Milesian Philosophers. In.: *Hermes*. vol. 114.
- Herzog 1907 = Herzog, R.: Aus dem Asklepieion von Kos. In.: *Archiv für Religionswissenschaft*. vol. 10.
- Herzog 1928 = Herzog, R.: Heilige Gesetze von Kos. In.: *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse*. Berlin

- Herzog 1931 = Herzog, R.: *Die Wunderheilungen von Epidauros*. *Philologus Suppl.* 22. Heft 3. Lipsce
- Herzog-Klaffenbach 1952 = Herzog, R. - Klaffenbach, G.: *Asylieurkunden aus Kos. Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*.
- Hirzel 1895 = Hirzel, R.: *Der Dialog, Ein literarhistorischer Versuch*. Lipsce
- Hogarth 1887 = Hogarth, W. M. R. & D. G.: Apollo Lermenus. In: *Journal of Hellenic Studies*. vol. 8.
- Hommel 1983 = Hommel, H.: Antike Bußformulare. Eine religionsgeschichtliche Interpretation der ovidischen Midas-Erzählung. In. u.ö.: *Sebasmata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum*. Tübingen
- Hommel 1983b = Hommel, H.: Der allgegenwärtige Himmelsgott. Eine religions-und formengeschichtliche Studie. In.: u.ö.: *Sebasmata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum*. Tübingen
- Hughes 1991 = Hughes, D. D.: *Human Sacrifice in Ancient Greece*. London - New York
- Hunter 1985 = Hunter, R. L.: *The New Comedy of Greece and Rome*. Cambridge
- Hurst 1990 = Hurst, L. D.: *The Epistle to the Hebrews. Its Background of Thought*. Cambridge
- Hübner 2003 = Hübner, S.: Spiegel und soziale Gestaltungskraft alltäglicher Lebenswelt. Der Kult des Men in Lydien und Phrygien. In.: Schwertheim, E. - Winter, E. (edd.): *Religion und Region. Götter und Kulte aus dem östlichen Mittelmeerraum. Asia Minor Studien* vol. 45. Bonn
- Jahoda 1975 = Jahoda, G.: *A babona lélektana*. (ford. H. Erdős Ágnes) Bp.
- Janko 2001 = Janko, R.: The Derveni Papyrus. ("Diagoras of Melos, Apopyrgizontes Logoi?"). A New Translation. In.: *Classical Philology*. vol. 96.
- Janko 2002 = Janko, R.: The Derveni Papyrus. An Interim Text. In.: *ZPE*. vol. 141.
- Janssen 1975 = Janssen, L. F.: Die Bedeutungsentwicklung von superstitio/superstes. In.: *Mnemosyne*. vol. 28.
- Janssen 1979 = Janssen, L. F.: Superstitio and the Persecution of the Christians. In.: *Vigiliae Christianae*. vol. 33.
- Jedan 2009 = Jedan, Ch.: *Stoic Virtues - Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*. London - New York
- Johansen 1967 = Johansen, K. F.: Am Chytrentag. In.: *Acta Archaeologica* (Kobenhavn). vol 38.
- Johnston 1991 = Johnston, S. I.: Crossroads. *ZPE*. vol. 88.

- Jordan 2000 = Jordan, D.: Ephesia Grammata at Himera. In.: *ZPE*. vol. 130.
- Jordan 2000b = Jordan, D.: A Personal Letter Found in the Athenian Agora. In.: *Hesperia*. vol. 69.
- Jørgensen 1904 = Jørgensen, O.: Das Auftreten der Götter in den Büchern ι-μ der Odyssee. In.: *Hermes*. vol. 39.
- Kahn 1997 = Kahn, C. H.: Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment. In.: *Phronesis*. vol. 42.
- Kamerbeek 1948 = Kamerbeek, J. C.: On the Conception of ΘΕΟΜΑΧΟΣ in Relation with Greek Tragedy. In. *Mnemosyne. Fourth Series*. vol. 1.
- Kerényi 1984 = Kerényi, K.: Eulabeia. In.: u.ő. *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. Bp. [eredeti: Eulabeia. Über einen Bedeutungsverwandten des lat. Wortes *religio*. In.: *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*. vol. 8. 1930-1931.]
- Kerényi 2003 = Kerényi, K.: Sophron. In.: u.ő. *Az örök Antigóné. Vallástörténeti tanulmányok*. Bp. [eredeti: Sophron. In.: *Sziget*. vol. 1. 1935.]
- Kindt 2009 = Kindt, J.: Polis Religion - A Critical Appreciation. In.: *Kernos*. vol. 22.
- Kindt 2012 = Kindt, J.: *Rethinking Greek Religion*. Cambridge
- King 1983 = King, H.: Bound to Bleed. Artemis and Greek Woman. In. Cameron, A. - Kuhrt, A. (ed.): *Images of Women in Antiquity*. Sydney
- Kippenberg 1997 = Kippenberg, H. G.: Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals Could Be Illegal? In.: Kippenberg, H. G. - Schäfer, P. (edd.): *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*. Leiden - New York - Köln
- Klauck 1997 = Klauck, H. J.: Religion Without Fear. Plutarch on Superstition and Early Christian Literature. In.: *Skriften kerk*. vol. 18.
- Klauck 2000 = Klauck, H. J.: *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions*. Edinburgh
- Koepping 1988 = Koepping, K. P.: s.v. Aberglaube. In.: Hirschberg, W. (ed.): *Neues Wörterbuch der Wölkereunde*. Berlin
- Koets 1929 = Koets, P. J.: *Δεισιδαιμονία. A Contribution to the Knowledge of the Religious Terminology in Greek*. Purmerend
- Kotansky 1994 = Kotansky, R.: *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze Lamellae*. vol. 1. Köln
- Krauss 1912 = Krauss, F.: *Die rhetorischen Schriften Plutarchs und ihre Stellung im Plutarchischen Schriftenkorpus*. München

- Kreissl 2013 = Kreissl, E. (ed.): *Kulturtechnik Aberglaube. Zwischen Aufklärung und Spiritualität. Strategien zur Rationalisierung des Zufalls*. Bielefeld
- Krentz 2008 = Krentz, E. M.: Πάθη and Απάθεια in Early Roman Empire Stoics. In.: Fitzgerald, J. T. (ed.): *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*. London - New York
- Kroll 1897 = Kroll, W.: *Antiker Aberglaube*. Hamburg
- Kudlien 1978 = Kudlien, F.: Beichte und Heilung. In.: *Medizin-historisches Journal*. vol. 13.
- Kulin 2013 = Kulin, V.: Hekaté. In.: Nagy, Á.: *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban*. Bp.
- Lach 1999 = Lach, J.: *Eine kognitionstheoretische Analyse des Aberglaubens. Überlegungen zu einem aufklärerischen Praxiskonzept*. Frankfurt - Berlin
- Lanzillotta 2010 = Lanzillotta, L. R.: Christian Apologists and Greek Gods. In.: Bremmer, J. - Erskine, A. (edd.): *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. Edinburgh
- Lanzillotta 2012 = Lanzillotta, L. R.: Plutarch's Idea of God in the Religious and Philosophical Context of Late Antiquity. In.: u. ö. (ed.): *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*. Leiden - Boston
- Lanzillotta 2013 = Lanzillotta, L. R.: Greek Philosophy and the Problem of Evil in Clement of Alexandria and Origen. In.: *Cuadernos de Filología Clásica - Estudios Griegos e Indoeuropeos*. vol. 23.
- Latte 1928 = Latte, K.: Ein sakrales Gesetz aus Kyrene. In.: *Archiv für Religionswissenschaft*. vol. 26.
- Laurenti-Santaniello 2007 = Laurenti, R. - Santaniello, C.: *Plutarco. La superstizione. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*. Nápoly
- Lausberg 1970 = Lausberg, M.: *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*. Berlin
- LiDonnici 1992 = LiDonnici, L. R.: The Images of Artemis Ephesia and Graeco-Roman Worship: A Reconsideration. In.: *The Harvard Theological Review*. vol. 85.
- LiDonnici 1995 = LiDonnici, L. R.: *The Epidaurian Miracle Inscriptions*. Atlanta
- Lloyd-Jones 1971 = Lloyd-Jones, H.: *The Justice of Zeus*. London
- Lloyd 1979 = Lloyd, G. E. R.: *Magic, Reason and Experience*. Cambridge
- Lobeck 1825 = Lobeck, G.: *Aglaophamus*. Königsberg

- Loucas 1990 = Loucas, I. & Loucas E.: Delphinion ou daphnéphoreion? Sur la localisation de la scène de la ace principale du cratère en cloche N° 3760, de Copenhague. In.: *L'Antiquite Classique*. vol. 59.
- Lupu 2005 = Lupu, E.: *Greek Sacred Laws. A Collection of New Documents*. Leiden-New York
- Lyu 2011 = Lyu, E. G.: *Sünde und Rechtfertigung bei Paulus*. Tübingen
- Maas 1942 = Maas, P.: The Philinna Papyrus. In. *JHS*. vol. 62.
- Mahaffy 1906 = Mahaffy, J. P.: *The Silver Age of the Greek World*. Chicago
- Malay 2003 = Malay, H.: A Praise on Men Artemidorou Axiottenos. In.: *Epigraphica Anatolica*. vol. 36.
- Marcovich 1974 = Marcovich, M.: Hades as Benefactor. Plutarch De Iside 362 d. In.: *Classical Philology*. vol. 69.
- Marquardt 1998 = Marquardt, P.: A Portrait of Hecate. In. *American Journal of Philology*. vol. 102.
- Martin 1997 = Martin, D. B.: Hellenistic Superstition. The Problems of Defining a Vice. In.: Bilde, P. et al. (edd.): *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*. Aarhus
- Martin 2004 = Martin, D. B.: *Inventing Superstition. From the Hippocratics to the Christians*. Cambridge
- Matza 2010 = Matza, D.: *Becoming Deviant*. New Brunswick - London
- Mauss 1998 = Mauss, M.: *Szociológia és antropológia*. Bp.
- Meijer 1981 = Meijer, P. A.: Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas. In.: Versnel, H. S. (ed.): *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Leiden
- Merkelbach 2001 = Merkelbach, R. - Stauber, J.: *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*. vol. 2. *Die Nordküste Kleinasiens*. München - Lipsce
- Metzger 1970 = Metzger, H.: Bulletin Archeologique, rev. In.: *Revue des Etudes Grecques*. vol. 83.
- Mikalson 2010 = Mikalson, J. D.: *Greek Popular Religion*. Oxford
- Mitchell 1990 = Mitchell, S.: Festivals, Games, and Civic Life in Roman Asia Minor. In.: *Journal of Roman Studies*. vol. 80.
- Mitchell 1999 = Mitchell, S.: The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians. In.: Athanassiadi-Frede 1999.
- Mitchell - Nuffelen 2010 = Mitchell, S. - van Nuffelen, P. (edd.): *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge

- Moellering 1963 = Moellering, H. A.: *Plutarch on Superstition. Plutarch's De superstitione, its Place in the Changing Meaning of Deisidaimonia, and in the Context of his Theological Writings*. Boston
- Mogyoródy 2008 = Mogyoródi Emese: Sókratés és a (jó) lelkiismeret. In.: *Antik Tanulmányok* vol. 52.
- Murray 1990 = Murray, O.: The Solonian Law of Hybris. In.: Cartledge, P. et al. (edd.): *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*. Cambridge
- Müller 1906 = Müller, A.: *Nacktheit und Entblössung in der altorientalischen und alten griechischen Kunst*. Lipsce
- Nagy 2013 = Nagy, Á. M.: Daktylios pharmakités. Varázsgyűrűk a klasszikus és hellénisztikus kor írott forrásaiban. In.: u. ö.: *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban*. Bp.
- Naiden 2006 = Naiden, F. S.: *Ancient Supplication*. Oxford
- Németh 2010 = Németh, Gy.: Írd rá számárvérrel: Egy Kr.u. 4. századi varázspapirusz. In. *Vallástudományi Szemle*. vol. 6.
- Németh 2013 = Németh, Gy.: Kürénéi törvény a rituális tisztaságról. In. Nagy, Á.: *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban*. Bp.
- Nesselrath 2001 = Nesselrath, H. G.: Lukian und die Magie. In.: Ebner, M. et al. (ed.): *ΦΛΑΟΨΕΥΔΗΣ Η ΑΠΙΣΤΩΝ. Die Lügenfreunde oder: der Ungläubige. Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia. Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen*. vol. 3.
- Nilsson 1906 = Nilsson, M. P.: *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*. Lipsce
- Nilsson 1955 = Nilsson, M. P.: *Geschichte der griechischen Religion*. München
- Nongbri 2008 = Nongbri, B.: Dislodging “Embedded” Religion: A Brief Note on a Scholarly Trope. In.: *Numen*. vol. 55.
- Noorda 1979 = Noorda, S.: Illness and Sin, Forgiving and Healing. In.: Vermaseren, M. J. (ed.): *Studies in Hellenistic Religions*. Leiden
- Norden 1915 = Norden, E.: *Die antike Kunstprosa*. vol. 1. Lipsce
- North 1976 = North, J.: Conservatism and Change in Roman Religion. In.: *Papers of the British School at Rome*. vol. 44.
- North 1992 = North, J.: The Development of Religious Pluralism. In.: Lieu, J. et al. (edd.): *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*. London
- North 2010 = North, J.: Pagan Ritual and Monotheism. In.: Mitchell - Nuffelen 2010.

- Nuffelen 2010 = van Nuffelen, P.: Pagan Monotheism as a Religious Phenomenon. In.: Mitchell - Nuffelen 2010.
- Nuffelen 2012 = Nuffelen, P.: Beyond Categorization. Pagan Monotheism and the Study of Ancient Religion. In.: *Common Knowledge*. vol. 18.
- Ogden 2001 = Ogden, D.: *Greek and Roman Necromancy*. Oxford
- Ostwald 1986 = Ostwald, M.: *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*. Berkeley - Los Angeles - London.
- Otto 1909 = Otto, W.: Religio und superstitio. In.: *Archiv für Religionswissenschaft*. vol. 12.
- Parker 1983 = Parker, R.: *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford
- Parker 1997 = Parker, R.: *Athenian Religion. A History*. Oxford
- Parker 2007 = Parker, R.: *Polytheism and Society at Athens*. Oxford
- Paton 1888 = Paton, W. R.: Inscriptions de Myndos. In. *BCH*. vol. 12.
- Peek 1955 = Peek, W.: *Griechische Versinschriften*. Berlin
- Pettazzoni 1954 = Pettazzoni, R.: Confession of Sins and the Classics. In.: *Essays on the History of Religions*. Leiden
- Petzl 1991 = Petzl, G.: Lukians Podagra und die Beichtinschriften Kleinasien. In.: *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciennes*. vol. 6.
- Petzl 1994 = Petzl, G.: *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*. (= BIWK) EA. vol. 22. Bonn
- Petzl 1995 = Petzl, G.: Ländliche Religiosität in Lydien. In.: Schwertheim, E. (ed.): *Forschungen in Lydien. Asia Minor Studien*. vol. 17. Bonn
- Pleket 1979 = Pleket, H. W.: New Inscriptions from Lydia. In.: *Talanta. Proceedings of the Dutch Archeological and Historical Society*. vol. 10-11.
- Pleket 1981 = Pleket, H. W.: Religious History as the History of Mentality: the 'Believer' as Servant of the Deity in the Greek World. In.: Versnel, H. S. (ed.): *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Leiden
- Plümacher 1987 = Plümacher, E.: *Identitätsverlust und Identitätsgewinn. Studien zum Verhältnis von kaiserzeitlicher Stadt und frühem Christentum. Biblisch-Theologische Studien*. vol. 11. Düsseldorf
- Pulleyne 1997 = Pulleyne, S.: *Prayer in Greek Religion*. Oxford
- Ramsay 1897 = Ramsay, W. M.: *The Cities and Bishoprics of Phrygia*. Oxford
- Rankine 2009 = Rankine, D.: *Hekate. Liminal Rites*. London

- Reitler 1949 = Reitler, R.: A Theriomorphic Representation of Hekate-Artemis. In.: *American Journal of Archeology*. vol 53.
- Reynolds 1982 = Reynolds, J.: *Aphrodisias and Rome*. London
- Ricl 1995 = Ricl, M.: The Appeal to Divine Justice in the Lydian Confession-Inscriptions. In.: Schwertheim, E. (ed.): *Forschungen in Lydien. Asia Minor Studien*. vol. 17. Bonn
- Ricl 2003 = Ricl, M.: Society and Economy of Rural Sanctuaries in Roman Lydia and Phrygia. In.: *EA*. vol. 35.
- Riess 1897 = Riess, E.: Superstitions and Popular Beliefs in Greek Comedy. In.: *American Journal of Philology*. vol. 18.
- Rigsby 1996 = Rigsby, K. J.: *Asyilia. Territorial Violability in the Hellenistic World*. London
- Rives 2011 = Rives, J.: Religious Choice and Religious Change in Classical and Late Antiquity: Models and Questions. In.: *Antigüedad, Religiones y Sociedades*. vol. 9.
- Robert 1936 = Robert, L.: Études épigraphiques. Ser. 2. In. *BCH*. vol. 60.
- Rohde 1898 = Rohde, E.: *Psyche - Seelencult und Unsterblichkeitsglaube de Griechen I-II*. Freiburg
- Ronen 1999 = Ronen, N.: Who Practiced Purification in Archaic Greece? A Cultural Profile. In.: Assmann, J. - Stroumsa, G. G. (edd.): *Transformation of the Inner Self in Ancient Religions*. Leiden.
- Ross 1969 = Ross, R. C.: Superstitio. In.: *The Classical Journal*. vol. 64.
- Roskam 2007 = Roskam, G.: *A Commentary on Plutarch's De latenter vivendo*. London
- Rostad 2006 = Rostad, A.: *Human Transgression - Divine Retribution. A Study of Religious Transgressions and Punishments in Greek Cultic Regulations and Lydian-Phrygian Reconciliation Inscriptions*. Bergen
- de Ruiter 1918 = de Ruiter, S. T.: *De Vocis Quae est ΔΑΙΜΩΝ apud Homerum significatione atque usu*. Amszterdam
- Rüpke 2009 = Rüpke, J.: Antiquar und Theologe: Systematisierende Beschreibung römischer Religion bei Varro. In.: Rüpke, J. - Bendlin, A.: *Römische Religion im historischen Wandel*. Stuttgart
- Rüpke 2010 = Rüpke, J.: Religiöse Devianz in Rechtstexten der römischen Kaiserzeit. In.: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*. vol. 18.
- Rüpke 2011 = Rüpke, J.: *Aberglauben oder Individualität. Religiöse Abweichung im römischen Reich*. Tübingen

- Salzmann 1987 = Salzmann, M. R.: 'Superstitio' in the "Codex Theodosianus" and the Persecution of Pagans. In.: *Vigiliae Christianae*. vol. 41.
- Samter 1901 = Samter, E.: *Familienfeste der griechen und römer*. Berlin
- Schnabel 2003 = Schnabel, E. J.: Divine Tyranny and Public Humiliation. A Suggestion for the Interpretation of the Lydian and Phrygian Confession Inscriptions. In.: *Novum Testamentum*. vol. 45. fasc. 2.
- Scholl 1990 = Scholl, R.: *Corpus der ptolemäischen Sklaventexte*. vol. 1. Stuttgart
- Scott 1922 = Scott, J. A.: The Gesture of Proskynesis. In.: *The Classical Journal*. vol. 17.
- Seidel 1906 = Seidel, J.: *Vestigia diatribae*. Breslau
- Sinn 1995 = Sinn, U.: Greek Sanctuaries as Places of Refuge. In.: Marinatos, N. - Hägg, R. (edd.): *Greek Sanctuaries. New Approaches*. London - New York
- Sinn 2005 = Asylie. In.: *ThesCRA III*. Los Angeles
- Sittl 1890 = Sittl, C.: *Die Gebärden der Griechen und Römer*. Lipsce
- Smith 1975 = Smith, M.: De superstitione. In. Betz, H. D. (ed.): *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*. Leiden
- Smith 1998 = Smith, M. F.: Excavations at Oinoanda 1997. The New Epicurean Texts. In.: *Anatolian Studies* vol. 48.
- Smith 2008 = Smith, S.A.: Introduction. In. Smith, S.A. - Knight, A. (edd.): *The Religion of Fools*. Oxford
- Sokolowski 1959 = Sokolowski, F.: A New Lex Sacra from Athens. In.: *TaPhA*. vol. 90.
- Sourvinou-Inwood 1990 = Sourvinou-Inwood, C.: What is Polis Religion? In.: Murray, O. - Price, S. (edd.): *The Greek City From Homer to Alexander*. Oxford
- Soury 1942 = Soury, G.: *La Démonologie de Plutarque*. Párizs
- Standhartinger 2006 = Standhartinger, A.: „Eusebeia” in den Pastoralbriefen. Ein Beitrag zum Einfluss römischen Denkens auf dasEntstehende Christentum. In.: *Novum Testamentum*. vol. 48. fasc. 1.
- Steinleitner 1913 = Steinleitner, F. S.: *Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*. München
- Stern 1976 = Stern, M.: *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. From Herodotus to Plutarch*. vol. 1. Jeruzsálem
- Teodorsson 1989 = Teodorsson, S. - T.: *A Commentary on Plutarch's Table Talks*. vol. 1. Göteborg

- Teodorsson 2000 = Teodorsson, S. - T.: Plutarch's Use of Synonyms. In.: Van der Stockt, L. (ed.): *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch. Acta of the IV. International Congress of the IPS*. Louvain-Namur
- Theobald 1992 = Theobald, M.: Angstfreie Religiosität. Röm 8,15 und 1 Joh 4,17f im Licht der Schrift Plutarchs über den Aberglauben. In.: el-Khoury et al. (edd.): *Lebendige Überlieferung. Prozesse der Annäherung und Auslegung. Festschrift für Hermann-Josef-Vogt. Zum 60. Geburtstag*. Beirut
- Totti 1985 = Totti, M.: *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion. Subsidia Epigraphica 12*. Zürich - Hidesheim - New York
- Traulsen 2004 = Traulsen, M.: *Das sakrale Asyle in der alten Welt*. Tübingen
- Ussher 1977 = Ussher, R. G.: Old Comedy and Character: Some Comments. In.: *Greece&Rome*. vol. 24.
- Valdes 1989 = Valdes, M. G.: Píndaro en Plutarco: Otras ideas religiosas. In.: *Archivum. Revista de la Facultad de Filologia*. vol. 39-40.
- Valdes 1991 = Valdes, M. G.: Píndaro como escritor visto por Plutarco. In.: *Archivum. Revista de la Facultad de Filologia*. vol. 41-42.
- Van Straten 1974 = Van Straten, F. T.: Did the Greeks Kneel Before Their Gods? In.: *Bulletin Antieke Beschaving*. vol 49.
- Van Straten 1976 = Van Straten, F. T.: Daiakrates' Dream. A Votive Relief from Kos and Some Other kat' onar Dedications. In.: *Bulletin Antieke Beschaving*. vol. 51.
- Van Straten 1981 = Van Straten, F. T.: Gifts for the gods. In.: Versnel, H. S. (ed.): *Faith, hope and worship. Aspects of religious mentality in the ancient world*. Leiden
- Van Straten 1995 = Van Straten, F. T.: *Hiera kala. Images of animal sacrifice in archaic and classical Greece*. Leiden - New York - Köln.
- Varinlioğlu 1989 = Varinlioğlu, E.: Eine Gruppe von Sühneinschriften aus dem Museum von Usak. In.: *EA*. vol. 13.
- Versnel 1981 = Versnel, H. S.: *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Leiden.
- Versnel 1988 = Versnel, H. S.: Greek Myth and Ritual. In: Bremmer, J. (ed.): *Interpretations of Greek Mythology*. London
- Versnel 1990 = Versnel, H. S.: *Inconsistencies in Greek and Roman Religion. vol. 1. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studes in Henotheism*. Leiden - New York - Köln.

- Versnel 1991 = Versnel, H. S.: *Beyond Cursing. Appeal to Justice in Judicial Prayers*. In.: Faraone, Ch. et al. (edd.) *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. Oxford - New York
- Versnel 1991a = Versnel, H. S.: *Some Reflections on the Relationship Magic-Religion*. In. *Numen*. vol. 38.
- Versnel 2009 = Versnel, H. S.: *Fluch und Gebet. Magische Manipulation versus religiöses Flehen*. Berlin - New York
- Versnel 2011 = Versnel, H. S.: *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden - Boston
- Viereck 1888 = Viereck, P.: *Sermo Graecus*. Göttingen
- Volkman 1869 = Volkman, R.: *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarchs von Chaeronea*. Berlin
- Volkman 1885 = Volkman, R.: *Die Rhetorik der Griechen und Römer*. Lipsce
- Von Rudloff 1999 = Von Rudloff, I.R. - Von Rudloff, R.: *Hekate in Ancient Greek Religion*. Victoria
- Wächter 1910 = Wilhelm, T.: *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. Band 9*. Gießen
- Walter 1910 = Walter, O.: *Kniende Adoranten auf attischen Reliefs*. In.: *Jahreshefte des österreichischen Archäologischen Institutes*. vol. 13. Bécs
- Weber 2002 = Weber, E.: *Ein epigraphisches Zeugnis für den Namen Corocotta*. In.: Dollhofer, L. et al. (edd.) *Altmodische Archäologie. Festschrift für Friedrich Brein*. Bécs
- Weinreich 1914 = Weinreich, O.: *Hymnologica - Knien beim Hymnos auf Dionysos*. In.: *Archiv für Religionswissenschaft*. vol. 17.
- Weinreich 1921 = Weinreich, O.: *Alexandros der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des II. Jahrhunderts n. Chr.* In.: *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur und für Pädagogik*. vol. 47-48.
- Welcker 1828 = Welcker, F. Th.: *Sylloge Epigrammatum Graecorum*. Bonn
- Wendland 1895 = Wendland, P.: *Philo und kynisch-stoische Diatribe*. Berlin
- West 1999 = West, M. L.: *Towards Monotheism*. In.: Athanassiadi - Frede 1999.
- White 2008 = White, H. C.: *Identity and Control. How Social Formations Emerge*. Princeton - Oxford
- Wilamowitz 1909 = Wilamowitz, U.: *Griechisches Lesebuch*. vol. 2. Berlin

- Wilhelm 1913 = Wilhelm, A.: *Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde. Vol. 3. In.: Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Klasse.* 175,1.
- Williger 1922 = Williger, E.: *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. Band 19.* Gießen
- Wolf 2004 = Wolf, R. H. W.: *Mysterium Wasser. Eine Religionsgeschichte zum Wasser in Antike und Christentum.* Göttingen
- Woolf 1997 = Woolf, G.: Polis-Religion and Its Alternatives in the Roman Provinces. In.: Cancik, H. - Rüpke, J. (edd.): *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion.* Tübingen
- Woolf 2009 = Woolf, G.: Writing and Individualization in Roman Religion. (előadás - <http://www.uni-erfurt.de/fileadmin/user-docs/Kollegforschergruppe/WoolfD3.pdf>, 2015.03.19.).
- Wörle 1988 = Wörle, M.: *Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien.* München
- Wytttenbach 1810 = Wytttenbach, D.: *Plutarchi Chaeronensis Moralia.* Oxford, vol. 6,2.
- Zago 2011 = Zago, M.: 'Non cambiare mai i nomi barbari' (Oracoli Chaldaici, fr. 150 des Places) In.: Seng, H. - Tardieu, M. (edd.): *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext - Interpretation - Rezeption.* Heidelberg
- Zaidman - Pantel 1992 = Zaidman, L. - Pantel, P. S.: *Religion in the Ancient Greek City.* (fordította Paul Cartledge) Cambridge
- Ziegler 1951 = Ziegler, K.: Plutarchos. In.: *RE.* vol. 41.
- Zucker 1943 = Zucker, K.: *Psychologie des Aberglaubens.* Heidelberg