

Szent terek az ókori Görögországban

Földváry Miklós István
ógörög szakos egyetemi hallgató

2004

1. fejezet

Szent terek az ókori Görögországban

A rituális téralakítás kérdéseivel a keresztény liturgiák összefüggésében kezdem foglalkozni. A liturgikus cselekmények jelentősége, fölépítése és a hozzájuk fűződő emberi magatartásformák alapján igyekeztem fölvázolni azt az ideális tereket, amely a tényleges megformálását érintő földrajzi és történelmi különbségek mellett funkcionálisan állandónak mondható e hagyományban. Föltételezésem — amelyet eddigi ismereteim és eredményeim igazolni látszanak — az volt, hogy középpontok, térszakaszok és választóvonalak rendszereként leírható valamiféle szerkezet, és ez joggal nevezhető a tulajdonképpeni keresztény kultikus térnek.

E munka során az európai templomtér bizonyos sajátosságai antik eredetűnek bizonyultak. Sejtésemet erről előbb mindössze egyetlen bekezdésben foglaltam össze,¹ majd egy nem ókortudósoknak szóló ismeretterjesztő előadásban fejtettem ki bővebben.² Diplomamunkámban viszont utóéletére is kitérve, de lényegében attól függetlenül keresek választ arra a kérdésre, hogy létezhetik-e, és ha igen, hogyan jellemezhető az ideális kultuszter ógörög alakváltozata. Tisztában vagyok azzal, hogy e kérdés megválaszolása az írott és a tárgyi forrásanyag olyan ismeretét, az ógörög vallási élet más kultúrákkal való kapcsolatának és történelmi oldalának olyan átlátását kívánná meg, amellyel megközelítőleg sem rendelkezem. Szándékom ezért elsősorban az, hogy máshonnan származó tapasztalataim és egy már termékenynek bizonyult megközelítés révén szempontjaim meggondolására, bírálatára vagy továbbfejlesztésére készítsem azokat, akik a témát nálam jobban ismerik.

A kánoni vallások világából vett módszerek azonban már a tárgy pontosabb

¹Ekkor még csak a kettes vagy hármas keresztirányú tagolást gondoltam távoli párhuzamnak, a funkcionális szempontokra egyáltalán nem tértem ki. Vö. Földváry 2001/2002 174.

²2004. március 14-én Szegeden, a Magyar Egyházzenei Társaság VI. kongresszusán (Liturgia és zene a szakrális térben). Jegyzetelt formában megjelent: Földváry 2002/2003. A funkcionális szempont figyelembevételével az antik és a keresztény kultuszter polaritását vizsgáltam, különös tekintettel az oltár szerepének és jelentésének átalakulására.

megjelölésekor sem alkalmazhatók egykönnyen az ókori görög világra. Miközben a keresztény liturgia meghatározott szövegeket, dallamokat, mozgásokat és nem utolsósorban helyszíneket jelent, addig az ógörög nyelvnek még egyértelmű szava sincs a rituális cselekvések összefoglalására. Rítus minden a szó szoros értelmében formális cselekvés, amelynek révén az ember kapcsolatot keres vagy kapcsolatba lép a természetfölöttivel. De rítusok kísérik gyakorlatilag az élet minden területét: a családi és politikai eseményeket, a testedzést, a háborút vagy az étkezést,³ és értelmetlen volna, vagy legalábbis lehetetlenné tenné a gondolatmenet folytatását, ha a kultusz fogalmát ilyen mértékben kiterjesztenénk. A görög rítusok nem kifejezetten közösségek, nem kötődnek minden esetben időhöz, helyhez vagy intézményekhez. Ugyanakkor vannak jellegzetesen közösségi, időhöz-helyhez kötött és intézményesített rítusok is. A kultikus tér meghatározása éppen ezért nem lehetséges addig, amíg nem világos, hogy mely cselekvések alkotják azt a kultuszt, amelyet a maga térbeliségében vizsgálunk.

Másfelől az egyértelműen szentnek tekintett tárgyak és helyek sem adnak megfelelő támpontot a kultikus téralakítás kutatásához. Jóllehet a görög élet minden területén található szent tárgyak (oltárok, szobrok, tűzhelyek, természeti jelenségek), ezekhez nem mindig kapcsolódik kultusz, és ha igen, akkor sem állandó jelleggel.⁴ A szentélykörzetekben zajló rituális tevékenységek nagyobb része pedig nem elsősorban a szent térre, hanem inkább magára a kultuszra jellemző. Rítusok kötődnek az orvosláshoz és a gyógyulás kereséséhez, a versenyjátékokhoz vagy a jósláshoz, de ezek nem a tér szentségéből, hanem a kultusz egyéni jellegzetességéből adódnak. Minden szentélyhez kapcsolódnak viszont olyan jelenségek, amelyek —formális értelemben— nem mondhatók kultikusnak: a kincsházákban például, sőt magában a templomépületben sem folyik rítus, és vannak olyan szentélyek, amelyekbe nem is léphet ember.⁵ Amikor valamely eseményre nagy tömegben gyűlnek össze, vagy menedéket keresve telepszik le a szentélyben egy csoport, akkor jellegét tekintve profán események sorozata kíséri ottani jelenlétüket.⁶

A szent tér tehát nem föltétlenül kultikus tér is, és a kultusznak helyet adó tér sem válik mindig szentté abban az értelemben, ahogyan az a szentélykörzetekről állítható. Kézenfekvő lenne e kettő metszéspontjában keresni a megoldást, de ez utólagos visszavetítést jelentene. Nem az a cél, hogy megfelelőt találjunk a későbbi Európa szentnek tekintett és egyszersmind rituálisan kihasznált terének, hanem az, hogy lehetőség szerint helyreállítsuk az ógörög vallásosság térképzetét. Ebben az esetben pedig nem lehet kizárni, hogy a kultuszban valamiképpen jelentősége van az emberi működéstől nem érintett helyeknek, sem pedig azt, hogy a szentélyek valamilyen módon befolyásolják a szentélyekhez

³Különösen a tisztulási rítusok mindennaposak. Vö. Nilsson 92–107.

⁴Nilsson 71. A kövek, a fák és az állatok kultusza jellemző lehetett a korai görög vallásra: ennek nyomai még a klasszikus korban is kimutathatók. Szöveges emlékeket hoz erről Hegyi 9–15.

⁵A szentélyek legszentebb része rendszerint ilyen, ez az abaton. Egyes területeken az egész körzetre kiterjed: Pausanias öt ilyet említ. Másutt a tilalom egyes embercsoportokra (nőkre, férfiakra, rabszolgákra, dórokra vagy iónokra, stb.) érvényes. Bizonyos szentélyekbe csak évente egyszer, esetleg kétszer lehet belépni. Vö. Nilsson 75–76.

⁶Sinn 45. skk.

nem tartozó, de rituálisan használt terek kialakítását, vagy akár a szertartások lefolyásának helyviszonyait. Két egyformán bizonytalan fogalom: a szent tér és a kultusz egymásra hatását kell tehát megfigyelni ahhoz, hogy a kultikus térről érvényes megállapításokat tehesünk, de ahhoz is, hogy a szent tér és a kultusz mibenlétét pontosabban megragadhassuk.

2. fejezet

A kultusz elemei

2.1. A vallásos szöveg

A görög vallástörténet kutatása sokszor és sokáig egyet jelentett a mitológiai hagyomány kutatásával.¹ Az istenekről és hősökről szóló elbeszélések elsődleges tárgyát képezték a klasszikus irodalomnak, és átértelmezve vagy műfaji szükségletként túléltek az antik vallásosság alkotó korszakait is. A szakértők elsősorban filológiai tájékozottsága mellett az is indokolta a szövegekből elvonható vallástörténeti következtetések néha túlzó figyelembevételét, hogy az elmúlt évszázadokat jellemző klasszicizáló-humanisztikus szemléletben —és ez jelenti a modern ókortudomány eszmei hátterét— a görög-római kultúra mint előzmény nélküli és megismételhetetlen aranykor élt. Egyedül e vallásosság irodalmi, tehát szükségképpen stilizált formája volt alkalmas arra, hogy ezt a különállást megerősítse: a göröggel megközelítőleg egykorú civilizációkban valóban nem találkozunk ilyen gazdag és szerteágazó, az intézményes vallásosságtól ráadásul többé-kevésbé független mitológiai anyaggal. Ez azonban sokkal inkább a görögség irodalmára, mint vallására jellemző.

Miközben az ókori Keletről számos rituális, tehát tényleges szertartási használatra szánt szöveget ismerünk, addig a görög és a római imaszöveget magába foglaló szöveggyűjtemény alig, és akkor is inkább római vonatkozásban tartalmaz valódi, vagyis bizonyíthatóan valamely rituális cselekvés összetevőjeként elhangzott imákat.² A szépirodalmi művekben fennmaradt imaszövegek legfőljebb egy olyan szerkezeti vázat és formulakészletet rögzítenek, amelyet a szertartás

¹A nyilvánvalóan mitológiai kézikönyvnek szánt munkák máig túlsúlyban vannak a vallástörténeti-vallásfenomenológiai könyvekhez képest. Az elmúlt két század görög vallásosságot tárgyaló szerzői többnyire már címadásukkal jelzik, hogy témájuknak az istenalakokat és a hozzájuk fűződő mitológémákat tekintik. Jellemző példa erre Roscher lexikonja, vagy a XX. században Walter F. Otto, Simon, Guthrie, stb. A rítusnak valamivel nagyobb figyelmet szentel —főltehetőleg a komparatiztika előretörésének köszönhetően— már Wilamowitz-Moellendorff is, majd Nilsson és Burkert.

²Chapot csak késői, idegen eredetű vagy a misztériumvallások gyakorlatából vett szövegeket ismer. Hasonló a helyzet Rómában, bár ott megőrződött néhány archaikus formulaSEMI, vö. uo. 235–239.

végzője a helyzetnek és szándékának megfelelően szabadon alkalmazhatott. A szöveg tehát, amelyet a mitológiai szemléletű vallástörténet művelője legfontosabb forrásának tart, éppen az ógörög vallási életben nem játszhatott központi szerepet.

Ennek köszönhető e vallásosság sokat emlegetett, de szintén inkább újkori visszavetítésekben kirajzolódó pluralizmusa is. Mivel a szöveg önmagában nem kultikus tényező, nincs szükség pontos rögzítésére sem: a vallási élet más mozzanatai erősen, akár aggályosan szabályozottak, és a földrajzi- politikai széttagoltság mellett is azt látjuk, hogy egyes polisok, szentélyek vagy szerzők rendszerint elkötelezik magukat valamely több változatban élő elbeszélés egyik variánsa mellett. Ahol pedig a kultuszhoz kötődő szöveges megnyilvánulásokkal találkozunk, ott a legkorábbi emlékektől eltekintve éppen a műfaj függetlenedésének lehetünk tanúi: Pindaros versenyjátékokra írt kardalái vagy a nagy tragikusok drámái egyre inkább a társadalmi-történelmi környezethez kötődnek,³ és nem tekinthetők vallástörténeti forrásnak. Föltűnő emellett a vallásos cselekvésekhez kötődő szövegek állandó változása. A görög irodalomban fennmaradt ilyen jellegű művek mindig alkalmiak: a szerzők termékenységét éppen az ihlette, hogy évenként, illetve ünnepenként új ódát, himnuszt, tragédiát, szatírtjátékot vagy komédiát várt tőlük a kortárs közönség. Pedig az ismétlődés fenomenológiai értelemben —ha lehet ilyenről beszélni— a kultusz egyetemes jellemzője.

Az irodalmi művekben közvetített tartalmak tehát nem azonosíthatók a görög vallással. A görög vallási élet alapformái már az első szöveges emlékeket megelőző korban létrejöttek, és az őket korán elérő filozófiai kritika hatása ellenére csak kevés változáson mentek keresztül.⁴ A hellenisztikus korban megjelenő szinkretisztikus elemek legfőljebb színezték, de alapvetően nem módosították ezeket az intézményeket: a Kelettel való kölcsönhatás minden területen egyidős a görög hagyománnyal.⁵ A Mediterráneumban és a Közel-Keleten lényegében egységes vallási minták alkalmazásának és egyénítésének vizsgálatakor ezért az írott és a tárgyi források is csak annyiban közölnek valódi adatokat, amennyiben tényleges vallási cselekményt ábrázolnak vagy írnak le, illetve annak eszközét jelentik. Az elsődleges források száma elenyésző, információértékük pedig többnyire csekély.⁶

Egészen más a helyzet a vallási élethez kapcsolódó jelenségek értelmezésekor. Azok a kísérletek, amelyek valamely történelem előtti ősvallás képleteit igye-

³Jellemző példája ennek a Tantalos-történet pindarosi átértelmezése, amelyet maga a költő is elismer. (Pindaros: Olympionikai I. 38.)

⁴A preszókratikus filozófia minden képviselője távol áll a hagyományos vallásosságtól, Xenophanés pedig meg is fogalmazza annak kritikáját. Ez és több vele rokon jelenség arra utal, hogy a görög írásbeliség kezdetei után nem sokkal már bizonyos értelemben hanyatlásnak indult a homérosi vallásosság. Ez a hanyatlás mégsem változtatta meg gyökeresen a vallási intézményeket.

⁵A görög vallás kezdeteinek keleti kapcsolataihoz ld. Dietrich 19. skk. A kereskedelmi kapcsolatok és a képzőművészeti motívumok kölcsönös átvétele szintén csak intenzitásában változik a görög történelem folyamán SEMI, ld. Ritoók 108. skk.

⁶Többségük gazdasági vagy jogi följegyzés. A történetírók és a feliratok egyaránt adottnak tekintik a kultusz nyilvános elemeinek ismeretét, a misztériumokról pedig természetükből fakadóan hallgatnak. A kultusz helyével kapcsolatos részleteket közli Hegyi 17–43. A gazdasági adatokról részletesen ír Tomlinson 49. skk. A fölíratos anyaghoz ld. Hägg 1994.

keznek kiolvasni az eleve fogyatékos adatokból, ha nem is értelmetlenek, de bizonytalanok, és arra csábítanak, hogy az éppen időszerű (pszichológiai, szociális, stb.) divatoknak megfelelő magyarázatát adják valaminek, ami valójában nem szorul magyarázatra. A vallástörténet teológiai megközelítése általában célzatos, a XX. század világi tudománya pedig rendszerint külső, azaz nem vallásos elvekben véli megtalálni e jelenségek magyarázatát. Pedig semmi sem indokolja, hogy a szenthez való viszonyt kevésbé tekintse az azzal foglalkozó szaktudós magától értődőnek, mint megfelelő kollégája a szorongást vagy az osztályharcot.⁷ Ha tehát egy vallás hermeneutikáját kutatjuk, a legutolsó értelmes kérdés ez: mit jelentett az érintetteknek? Ennek föltárására az irodalmi szövegek mindenesztül alkalmasak.⁸

2.2. A rítus mibenléte

Főntebb úgy határozta meg a rítust, mint olyan formális cselekvést, amelynek révén az ember kapcsolatba lép vagy kapcsolatot keres az istenivel. A cselekvés formális, mert rögzített és lényegében ismétlődő, és formális azért is, mert közvetett: amikor az Ilias vagy az Odysseia hősei istenekkel beszélgetnek, amikor Théseus lemerül atyja hajlékába⁹ vagy Teiresias megpillantja a fürdőző Athénét,¹⁰ akkor nem végeznek kultikus cselekvést. A rítus mindig az emberi oldal kezdeményezését föltételezi: Apollón szembezállhat a harcmezőn Diomedésszel, amikor ő maga kíván leszállni az Olymposról,¹¹ de ugyanőt engesztelő áldozattal kell, hogy megtiszteljék a görög harcosok, ha a dögvész elhárítására számítanak.¹² Az előbbi esetben Apollón érzékelhető alakjában van jelen; a második esetben csak remélni lehet, hogy jelen van és meghallgatja az imát. Az előbbi eset egyszeri; a második öröklött és rögzített szertartásrendet követ.

A görög nyelv legkorábbi megfejtett forrásai, a lineáris B táblák ebben az értelemben utalnak kultikus cselekvésre, és —különösen a későbbi, jobban adatolt gyakorlat fényében— könnyen kiegészíthetők.¹³ Leltári jegyzékeket közölnek, amelyek a legkülönbözőbb vagyontárgyak (kerámia, háziállat, ember) felsorolása mellé valamely egyértelműen azonosítható istennév dativusát illesztik. A cselekvő az emberi oldal: az hozza létre vagy birtokolja a szóban forgó adományokat, és az ajánlja föl őket valamilyen módon a megnevezett istennek. A homérosi eposzokban leírt rítusokban ugyancsak szerepel a rítussal megszólított isten, és szerepel valami, amit neki följánlanak, vagy amiben őt részeltetik.¹⁴ Ez a képlet azután változatlan marad több évszázadon keresztül. A felajánlás

⁷Ezt a megközelítést alapozta meg Otto 1997.

⁸Ennek adta talán legszebb példáját Kerényi 1988 a homérosi himnuszokhoz, az egyes istenalakokat legközvetlenebbül megragadó szövegekhez írt tanulmányaiban.

⁹Bakchylidés XVII. 99–116.

¹⁰Kallimachos: *Eis lutra tés Pallados* 75–84.

¹¹Homéros: *Ilias* V. 436–444.

¹²Homéros: *Ilias* I. 438–445.

¹³Tegyei Imre fordításában közli ezeket a szövegeket Németh: *Görög történelem*. 32. skk.

¹⁴Pl. Homéros: *Ilias* II. 305–307., *Odysseia* III. 5–9.

címzettje, tárgya és körülményei is változhatnak, de közös vonás, hogy a megszóltott (isten, mitikus személy, halott) közvetlen, érzékelhető formában nincs jelen: valamilyen értelemben kívül áll az emberi élet terén és körülményein.

A felajánlás tárgya változó, de véges számú lehet. Az ógörög kultusz legelőkelőbb nyilvános formája az állatáldozat. Ennek a történelem előtti időkre vesző előzménye emberáldozat is lehetett: a lineáris B táblákon számszerűen föltüntetett "asszony" vagy "férfi" fölajánlásának módja nem tisztázott, de nem kizárt, hogy véres, és —ha kannibalizmust nem föltételezünk a mykénéi kultúráról— egészen elégő áldozat formájában történt. Rendkívüli, de maradványszerűnek is értelmezhető eset a tizenkét trójai ifjú föláldozása Patroklos máglyájánál¹⁵ és Íphigeneia auliszi megöletése.¹⁶ Ez utóbbinak egyes mítoszváltozatai utalnak arra, hogy az állatáldozat helyettesítő lehet:¹⁷ ilyen megközelítés olvasható ki Ábrahám és Izsák bibliai történetéből is.¹⁸

A hivatalos kultuszban a föláldozott állatok között egyfelől hierarchikus, másrészt minőségi különbség van.¹⁹ A legrangosabb áldozat az ökör: a szertartás jelentőségét az áldozati állatok mennyisége növelheti. Az ökröt egyre kisebb értékű, de mindig melegvérű és majdnem mindig háziasított állatok követik a kultusz méltóságának és az áldozatot bemutató személy anyagi lehetőségeinek függvényében. Emellett érvényesülhet az áldozatot elfogadó isten és az illető állat közötti *sympatheia* is: a halottaknak például fekete kost, Déméternek malacot, Asklépiosnak kakast áldoztak. Föltételezhető, hogy az ököráldozat méltóságát a szarvasmarha értékén túl a panteon csúcsán álló istenpárral való kapcsolata is erősítette: anélkül, hogy valamiféle ősméditerrán bikaisten hipotézisének igazságát vitatnánk, elgondolkodtató Zeus többször fölvett bikaalakja és Héra "boópis" jelzője az epikus nyelvben.

A háziállat a pénzgazdálkodást megelőző kultúrák jellemző csereértéke:²⁰ bár Walter Burkert joggal veti föl, hogy az áldozatbemutató Hésiodostól közvetített módja²¹ utólagos és nem is különösebben sikerült átértelmezése egy ősibb, nem a fölajánlás gesztusából, hanem az ölés lélektanából levezethető szertartásnak, a kultusz szempontjából elegendő annak megállapítása, hogy a görög ember az állatot fölajánlja az istennek, és az isten örömmel veszi ezt a fölajánlást.²² Antropomorf szempontból az isteneknek fölajánlott állati maradványok: a kifolytatott majd széthintett vér és a zsírba takart majd elégetett csontok élvezhetetlenek, de Pausanias szerint még a császárkorban is létezett ezzel párhuzamosan az áldozat másik formája, a holokauton, vagyis az egészben

¹⁵Homéros: *Ilias* XXIII. 175–176.

¹⁶A klasszikus korból az egyetlen ilyen tudósítás Plutarchos Themistoklés-életrajzában (13) olvasható. Idézi Hegyi 38. Az Íphigeneia- epizódot e szempontból részletesen elemzi Schwenn 114–118.

¹⁷Kerényi 1977 402. Forrása Euripidés: *Iphigeneia hé en Taurois* 28–29.

¹⁸Gn 22,13.

¹⁹A "szabványszerű" áldozati szertartást és annak magyarázatát Burkert 1985 56–57. alapján kivonatolom. Antik szövegeket közül ezzel kapcsolatban Hegyi 34–43., 179. Ld. még Nilsson 139. skk., Eitrem *passim*.

²⁰A súlymértékek mellett a pénz megnevezését is innen kölcsönzi számos nyelv, ilyen pl. a *pecus*–*pecunia* a latinban, vagy a "marha" szó a régi magyarban.

²¹Az ún. mékónéi áldozat Hésiodos: *Theogonia* 986. skk. szerint őstípusa az áldozatoknak.

²²A görög terminológia szerint az istenekhez tulajdonképpen az illatos füst (*knisa*) jut el.

elégetett áldozat.²³ (Az áldozat etimológiailag is kötődik az égetéshez: a "thyein" szó gyöke a thymoséval azonos, de alapnyelvi jelentéséhez valószínűleg közelebb áll a latin fumus, a füst.²⁴) A klasszikus áldozati forma ennek egyszerű racionalizálása lehet: nemcsak az állatok levágásánál, hanem más följánlások esetében is megfigyelhető ilyesmi.²⁵ A kultusz alapeleme az isteneknek tett följánlás, de az áldozatot bemutató ember érzékeli, hogy az istenek fizikai értelemben nem veszik magukhoz az adományt. A bemutatott részek ezért szimbolikusan az egészet jelentik meg, és átminősítik a rítust valamiféle szakralizációs eseménnyé. Az ember maga fogyasztja el az áldozatot, de nem a maga javára: profán cselekvését, az evést a rítus összefüggésébe helyezi, és így nem "eleszi" az állatot az istenek előtt, amint a profán gondolkodás sejtetné, hanem részesül abból, amit előbb az istenek tulajdonává tett. A szertartásosságnak még archaikus szinten sem része az értelmetlen pazarlás.

Az állatáldozat mellett a növényi termék, mindenekelőtt a zsenge följánlása képezi részét az általánosan elterjedt, hivatalos kultusznak.²⁶ Míg az állatáldozatot könyörgés kíséri, amely valamit a jövőre vonatkozólag kér, addig a zsenge bemutatása inkább megelőző jellegű: elismerése annak, hogy a világ és a föld termékenysége nem egyedül és nem is elsődlegesen az ember tulajdona, és az önkéntesen följánlott résszel mintegy megnyerni kívánja az istent a kedvező állapotok fönttartásának. Ez a gesztus sem merül ki pusztán a célszerűségben: az áldozat bemutatásakor a görög ember valóban megfogalmaz valamit (kéri a megadását vagy az elhárítását), de a rendszeres és intézményesített följánlás inkább az emberi és az isteni oldal rendezett viszonyát szavatolja azáltal, hogy az isteni oldalt elismeri és korlátozza is a részesedésben. A fogadalmi adományok szokása csak árnyalja, de nem módosítja ezt a képet.

A görög élet talán leggyakoribb kultikus mozzanata a loccsantás.²⁷ Ez az állatáldozattól és a zsenge elkülönítésétől eltérően olykor a halotti világhoz kötődik, mert az italt a föld issza be, és jelképévé vált a véglegesítésnek is, mert —szemben az előbbi két kultikus gyakorlattal— ez semmilyen szinten nem vonható vissza: a kiöntött ital nem használható többé föl. Így vált a spondé lexikailag is azonossá a szerződés-kötéssel. Vallási értelemben ugyanakkor nem különbözik a föntebb leírt cselekvésektől: a loccsantó részelteti a megnevezett istent abból, amit megiszik, de a nagyját ő veszi magához. Az ünnepélyesebb loccsantások —például hajóavatáskor vagy nagy tengeri utak előtt— csak mennyiségi értelemben módosítják a rítust: ilyenkor egy egész kratér lesz visszavonhatatlanul az istené.

Orestés egy hajfürtjét ajánlja föl Agamemnón sírjánál,²⁸ és a szentélyek

²³Pausanias VII. 18. 11–13. Mint a legrészletesebb ilyen leírást idézi Burkert 1985 62.

²⁴Burkert 1985 62., ld. hozzá Frisk 698–699.

²⁵Burkert 1985 68. pl. a zsengeáldozatokkal kapcsolatban állapítja meg ugyanezt.

²⁶Burkert 1985 66. skk.

²⁷Burkert 1985 70. skk.

²⁸Aischylos: Choéphoroi 168. és a jelenet más földolgozásai Sophoklészénél, Euripidészénél, stb. Achilles szintén följánlja a haját Patroklos máglyájánál (Homéros: Ilias XXIII. 140–152.). A hajáldozatot helyettesítő áldozatnak fogja föl Schwenn 84–89. A halottkultusszal és az áldozati állatok szórérének lepörkölésével, illetve azok megnyúzásával kapcsolja össze Eitrem 344. skk.

kincsesházai vagy elásott lerakatai jelzik, hogy gyakorlatilag minden válhatott áldozati tárggyá a görög vallásosságban.²⁹ Áldozati adománnyá tehetett valamit az értéke: ilyenek a föltartott karú istennőszobrok már a krétai hegyi és barlangszentélyekben,³⁰ de ilyenek az archaikus kori kurok és korék is, egészen a klasszikus kor különféle témájú, szentélyekben fölállított faragványaiig,³¹ sőt bizonyos szempontból a templomokig, hiszen már Chrysés is együtt emlegeti az állatáldozatot a templomépítéssel.³² Másfelől áldozati adomány lehetett valami szimbolikus jelentősége miatt: átmenet az értékes ellenséges fegyverzet, amely a zsákmányt osztja meg az istennel, de minden anyagi értéket nélkülöznek például a brauróni Artemisnek följánlott gyermekjátékok a lányok férjhezmenetele előtt.

Az istenek tiszteletére írt költeményeket szintén szokás volt kőbe vésní és szentélyekben állítani föl. Az ókori görög zene egyedüli hangjelzett forrásai is így maradtak ránk: Delphoi athéni kincsesházának falai két Apollón-himnuszot őriztek meg. Ez a gyakorlat világítja meg közelebbről az áldozati adományok legelvontabb rétegét, a szellemi kincsek följánlását. Korábban érveltem amellett, hogy az ógörög irodalom vallásos tárgyú szövegei közül még az imaszövegek is csak igen korlátozott értelemben tekinthetők kultikusnak, de nem adtam választ arra, hogy milyen formában illeszkednek a vallási élet összefüggésébe.

A vallásos környezetben elhangzó művészi szöveg maga is adomány: a hellenizmus idején és a római császárkorban szokás volt szónoki versenyeket rendezni a sportversenyekkel párhuzamosan; az ezeken elmondott beszédek tárgya az istenség dicsőítése volt.³³ Hasonló ihletésű Platón Symposionjának vezérfonala is: az Erós tiszteletére elmondott beszédekkel a résztvevők —és a lakoma szintén kultikus esemény!— szellemi értelemben áldoznak.³⁴ Az, hogy a rögzített és lényegükönél fogva ismétlődő szertartások közben mindig új művek hangoznak el, azzal magyarázható, hogy a görög kultuszt meghatározó áldozati gesztus az irodalomra is kiterjed.

2.3. Az áldozat lefolyása és tartozékai

Ezt az áldozati gesztust a következőképpen lehet összegezni: az ember ad valamit az istennek. Ez az a mag, amely köré az ógörög kultusz minden megnyilvánulása rendeződik. A látszólag szélsőségesen eltérő kultikus események mindegyikében közös, hogy csúcspontjukat az áldozatban érik el. A Zeusnak bemutatott hekatomba jelenti az olympiai játékok meghatározó eseményét,³⁵ de a legegyszerűbb családi étkezést is loccsantás nyitja meg. Bármilyen más önmagában elhagyható, de az áldozatot több napot felölelő előkészítő ünnepségek előzhetik meg, és szintén több napos ünnepségsorozat folytathatja.

²⁹Straten 247. skk., Hägg 1998. passim.

³⁰Peatfield 28–31.

³¹Price 62–63.

³²Homéros: Ilias I. 39–41.

³³A pythói, isthmosi és a Panathénaia-játékokról vannak ilyen adatok, vö. Finley 28.

³⁴Platón: Symposion 177a–c.

³⁵Finley 51.

A bevezetés legáltalánosabb formája a pompé, az ünnepi menet. Bárhol történik a följánlás, a szervezett, tehát nem pusztán jelzésszerű kultikus eseményekhez a résztvevők kivonulnak. Az élen az áldozati kést vagy más használati és szimbolikus tárgyakat tartalmazó kosárral megy valaki. Egy néhány főből álló társaság éppúgy előírt rendben járul az áldozatbemutatás helyszínéhez, mint ahogyan az egyes polisok tömeges kivonulásokat szerveznek valamely szentélyhez. Az athéni Akropolis propylaiájának megépítését is az indokolja gyakorlati szempontból, hogy a szent helyre való bevonulás szerves részét alkotta a rituális gyakorlatnak. Rómában a Via sacra-n vezetett diadalmenet hasonlóképpen áldozatbemutatással végződik.

Az áldozatot követő események legjellemzőbbike a lakoma. Mivel az áldozat legegyszerűbb és legünnepélyesebb formájában egyaránt emberi fogyasztásra alkalmas adományokat mutatnak be, és mivel az áldozat görög formája ezeket a megszentelő cselekedet után többnyire átengedi annak, aki följánlotta őket, az étkezés kultikus eseménnyé válik. A sorrend meg is fordítható: az étkezés éppen az szenteli meg, ha az elfogyasztásra szánt javakat előbb az isteneknek ajánlják. Menandros Knémónja egyenesen az evés-ivás ürügyeként jellemzi a szertartást.³⁶

Mind az ünnepi menetnek, mind a lakománk elengedhetetlen kísérője a zene. A legősibb ábrázolások is fúvós és pengetős hangszerek kísérik az áldozati menetet, de magát a szertartást is.³⁷ A pengetős hangszerek jelenléte megkülönbözteti a menet zenei kíséretének ezt a módját a hadoszlop vonulásának aulosjátékkal való kíséretétől.³⁸ a ritmikai elem nélkülözhető, ugyanakkor tartozhat a pompéhoz tánc is. A homérosi leírás szerint az ének és a tánc a szertartássorozat csúcspontján és a lakomán is folytatódik. Amikor az epikus anyagban énekmondók szerepelnek, rendszerint lakomákon adják elő tudományukat,³⁹ és a korai görög líra is a lakomához kötődik. Ünnepi étkezés elképzelhetetlen volt ének nélkül: lehetett ez a résztvevők éneke is, később pedig hivatásos zenészek játszottak és énekeltek az asztal mellett. Az egyes esetekben erősen eltérő, hogy a szertartásos elem mennyire hangsúlyos: azért mutatnak be áldozatot, esetleg csak loccsantanak, hogy ünnepi étkezést lehessen rendezni, vagy az ünnepi étkezés a következménye az áldozati szertartásoknak. De az étkezést mindig kíséri zene, és ez közelebbről engedi meghatározni a görög irodalom kultikus összefüggésben készült remekeinek előadási körülményeit. Természetes a lehetőség, hogy az ünneplés középpontjában álló istenalak tiszteletére énekelt költemény az áldozati lakomán hangozzék el.

Maga a szigorú értelemben vett áldozat sokféleképpen történhet. Ez leginkább attól függ, hogy mit áldoznak: hekatomba esetén a száz ökör levágása, vérének kifolyatása, az állatok megnyúzása és földarabolása, ezt követően a megfelelő részek elégetése illetve megsütése önmagában is komoly szervezést és hosszú időt igényel. Más, kisebb áldozatok hamar és egyszerűen elvégezhetők. A hagyományos rituáléban helye van még további, nem gyakorlati elemeknek,

³⁶Menandros: Dyskolos 447–453.

³⁷Ilyet közöl pl. Price 59.

³⁸A kettős funkcióhoz ld. Thukydides V. 70.

³⁹Pl. Homéros: Odysseia I. 325–327., VIII. 72. skk., stb.

így az áldozati tér kijelölésének: ezt körüljárják.⁴⁰ Az állatot megmossák és megszórnak árpadarával. Az oltárt (ahol van) és néhol a résztvevőket is meghinthetik vérrel. Az állat leölésekor a nők éles hangon kiáltanak (ololygé).⁴¹ A pap az áldozat megkezdésekor a szokásos fordulatokat tartalmazó és a hagyományos szerkezetet követő imát mond. Mindezek ellenére a görög kultusz bevett formái cselekvő természetűek. Mindaz, ami bennük végbemegy, profán cselekedet is lehetne. Ami szentté teszi őket, az valami sajátos értelmezői közeg, amely a menetet, a mészárosi munkát és az étkezést a szentség összefüggésébe emeli, a hétköznapitól elkülöníti, és így új jelentéssel ruházza föl.

⁴⁰Eitrem 7. skk.

⁴¹A Közel-Keleten és a Mediterráneumban máig szokásos ez a gesztus az öröm kifejezésére rituális közegben: személyes tapasztalatom egyiptomi és nyugati szír keresztények körmeitől származik.

3. fejezet

A szent tér alapelemei

3.1. Az oltár

Az antik vallás- vagy művészettörténetet tárgyaló könyvek szentélyekről szóló fejezetei kiemelik, hogy a körzetek leglátványosabb építészeti tényezője, a templom nem szükséges, és így nem is legfontosabb része a szentélynek. Hangsúlyozzák vele szemben az oltár jelentőségét, hiszen az oltár alkotja a rítus tényleges középpontját.¹ Áldozatbemutatásról van szó, és a legnagyobb szentélyekben ez valóban a kisebb följánlásokat is megkoronázó állatáldozat formájában történt. A gondolatmenet természetesnek látszik: ha az ógörög kultusz középpontjában a följánlás áll, akkor a följánlás helye alkotja a szent tér középpontját. De a szövegek és a régészeti emlékek nem teljesen támasztják alá ezt a föltételezést.

Amikor Oidipus és Antigoné az Eumenisek ligetébe érkezik, egyértelműen szent helyre érkeznek. De a szent hely nem a benne álló oltár révén lesz szent: a szövegben nincs is szó oltárról.² Egyes szentélyekben ráadásul nem folyt áldozati tevékenység, mivel belépni sem volt módja senkinek. Nemcsak a templom, hanem az oltár sem szükséges része tehát a szentélyeknek, és az oltár nélküli szentélyek lehetősége újra fölveti a kérdést, amelyet már előljáróban megfogalmaztam: van-e kapcsolat az ógörög kultusz és a szent tér között? Egymáshoz rendelt-e a kettő? Leírható-e a kettő kölcsönhatása alapján az ógörög kultusztér?

Az Eumenisek említett szentélyében oltár ugyan nem biztos, hogy épült, de Sophoklés egy italáldozat részletes leírását iktatja itt játszódó darabjába.³ Azokban az egyszerűbb, a klasszikus korban kisebb jelentőségű és ezért építészeti érdektelen szentélyekben, amelyekben nemcsak templom, de oltár sem volt, az ásatások följánlott adományokat és állatok, növények elégetésére utaló

¹Pl. legújabban Price 47. Az oltárok tipológiájáról ld. Etienne 291. skk. A szentélyekről szóló irodalom általam ismert legfrissebb összegzését Østby közli.

²Sophoklés: Oidipus epi Kolónó 36. stb. Az oltár vagy más kultikus tárgy hiánya mellett szól az is, hogy a helyet számos említése abatonnak mondja (uo. és passim.). A dráma további részeiben is csak Poseidón oltára kerül szóba, ez pedig nem az Eumenisek ligetében állt.

³Uo. 466–492.

nyomokat tártak föl.⁴ Mivel a leletek határozottan különböznek az egykor emberlakta területeken felszínre hozott tárgyaktól és égéstermégektől, valószínűnek látszik, hogy kultikus, közelebről áldozati tevékenység nyomairól van szó. Más, nem szentélyekhez kötődő följajnlások még a görög történelem későbbi szakaszában is arra mutatnak, hogy az oltár nem volt nélkülözhetetlen a szertartásokhoz: egyszerűen elhelyezték az istennek ajánlott tárgyakat vagy növényeket, kiöntötték az italáldozatnak szánt folyadékot egy arra kijelölt helyen. Léteztek szent fákra akasztott följajnlások is: a mitológiai hagyomány meg is erősíti ezek hajdani fontosságát. Oltárt pedig nemcsak kőből építhettek, hanem fából is, és az ilyenkor elhamvadt a rajta lévő adományokkal együtt.

A kőoltárt nem avatták: azáltal lett oltár, hogy áldozatot mutattak be rajta.⁵ Az egyes jelentősebb oltárokhoz fűződő eredetmondák arról számolnak be, amint valamely mondai hős vagy történelmi személy az első szertartást végezte el az illető oltáron.⁶ A kőoltár olajjal való megöntözése ugyan jellemző kultikus cselekedet, és a bibliai párhuzam hatására a keresztény Európa oltárvatási liturgiájának fontos eleme lesz,⁷ de a pogány görögországban ugyanez a tisztelet illeti meg a határköveket vagy Delphoi omphalosát, amelyeken pedig nem áldoztak állatokat.⁸ Az oltár és az áldozat logikai sorrendje tehát fordított: az oltárnak önmagában semmi megkülönböztetett jelentősége nincs. Olympiában hatalmas, falakkal és kőlépcsővel megerősített hamuoltár állt.⁹ Mivel az olympiai játékok ünnepeinek fénypontja a százökrös áldozat volt, és mivel a játékok közel egy évezreden át minden négy évben lezajlottak, érthető, hogy pusztán az áldozás utáni hamuból ilyen hatalmas maradvány alakult ki. Jellemző az is, hogy a korai kereszténység nyomtalanul eltüntette ezt az oltárt, miközben a szentély többi épületét lényegében megkímélte vagy átalakította. A bálványokat ledöntő keresztények görögök voltak, akik az egykori terek és építmények fontosságával, hierarchiájával tisztában voltak: tudták, hogy a Zeus-szentély lényegét a hamuoltár jelenti.¹⁰

A kőoltár legkezdetlegesebb formája valószínűleg egy áldozatbemutatásra használt szikla vagy kődarab. Ahol viszont kőből épített oltárok voltak, ott is maradt nyoma az egykori állapotoknak: az oltár belsejében üres, csontokkal és hamuval kitöltött üreget hagytak.¹¹ Ezek a kisebb kőoltárok is úgy voltak megépítve, hogy legalább szimbolikusan hamuoltárnak minősüljenek. Lényegüket

⁴Sourvinou-Inwood 10.

⁵Tomlinson 37–38.

⁶Burkert 1985 87.

⁷Gn 28,18 alapján a pontifikálék előírják, hogy szenteléskor, az ereklyék elhelyezése után az oltár teljes felületét olajjal kell meglocsolni.

⁸Burkert 1985 68.

⁹Az antik égőáldozati oltárok alakjáról és méreteiről a Berlinben rekonstruált pergamoni Zeus-oltár alapján alkothatunk fogalmat. Az oltár szélessége rendszerint több mint kétszerese a hosszúságának. Egyik —általában a templom felé eső— oldalán lépcsősor vezet fölfelé. Ennek tetején található a pap állóhelye, majd az adományok elhelyezésére szolgáló "asztal", ahol a tényleges égetés történik. Közepében az áldozat maradványaiból fölgyülemlett égéstermék halmozódik. Az oltárok művészi kidolgozására kerületük ad lehetőséget: ezt olykor oszlopsor és faragványok díszítették. Érzéletes rekonstrukciót közöl Berve 273.

¹⁰Olympiáról ld. Berve 10. skk., 118. skk., Gruben 46. skk., Tomlinson 56. skk.

¹¹Nilsson 78.

a hamu és a csontok alkották, a kőépítmény pedig csak ezek összetartására, megerősítésére szolgált.¹²

A szent térnek ezek szerint nem létesítő eleme az oltár — a szent tér mégis szinte minden esetben áldozati rítusokat vonz magához.

3.2. A temenos

Ha az áldozati menet az oltárhoz érkezik, a pap és a társaság többi tagja kijelöli és körbejárja az oltár köré húzott határvonalat. Így jön létre az áldozati tér. Ahogyan az ünnep időben, úgy a szertartást kísérő ének, tánc és hangszerjáték akusztikusan keríti el az eseményeket. Térbeli elkülönítésüknek legközvetlenebb formája e határvonal meghúzása. Volt már szó arról, hogy a görög rítus hagyományosan nem tartalmaz olyan cselekvéseket, amelyek ne történhetnének meg profán összefüggésben is. Éppen azáltal lesz belőlük rítus, hogy végzőik elkülönítik, és egy sajátos időben és térben, a szent körében hajtják végre őket. Ez indokolja a szimbolikus sáv meghúzását: általa a körön belüli cselekvés lényegileg megváltozik, anélkül azonban, hogy külső, érzékelhető mi-voltában átalakulna. A szent kör újabb fogalmaink szerint a cselekvés kontextusát megújító szemantikai mezőnek mutatkozik.

A görög kultikus gyakorlat egyetlen összetevője, amely önmagában látszik állni, a tisztulás rítusa.¹³ Ennek számos formája és eszköze lehet: többségükben szerepe van a víznek, de a tűz, a szimbolikus elföldelés vagy a szél is lehet a katarhos közege. A hagyma és a szórólapat is a megtisztulás fogalmához kötődik, és nem ismeretlenek a tisztátalanságot megszüntetni hivatott aszketikus gyakorlatok, rituális tilalmak sem. A tisztulási rítusok előkészíthetik az áldozatot: a hagyományos áldozati szertartás a szent kör meghúzása mellett rituális mosdást is tartalmaz, amely mind az állatra, mind a résztvevőkre kiterjed, és a tényleges áldozat első szakasza, a vér hintése is a megtisztítás egyik módjának tekinthető: közel- és távol-keleti párhuzamok ráadásul a legalapvetőbbnek sejtetik.¹⁴

A görög szentélyek bejáratánál vizeskorsók voltak fölállítva: aki itt belépett, a profán területről a szentre való átmenetet azzal jelölte meg és tette lehetővé, hogy önmagát a korsókban tárolt vízzel meghintette. Ahogyan a szentélyhez képest tisztátalan, de egyébként közömbös külvilágból való átlépést tisztulási rítus kísérte, úgy ismétlődött meg ez a szentség alacsonyabb fokozatain: ha például haláleset vagy más miasma által tisztátalanná vált házból lépett ki valaki a közömbös, de a tisztátalan terekhez képest tisztább külvilágba, szintén meg kellett, hogy hintse magát. A szentségnek tehát különböző szintjei léteztek. A tisztulási rítusok ezek érintkezését kísérték, illetve ezeket választották el egymástól.

Az Ilias hetedik énekének végén a görög hadakat máskülönben segítő Poseidón azt nehezményezi, hogy pártfogoltjai áldozatbemutatás nélkül vontak védőfalat

¹²Más, a császárkorig álló hamuoltárokról tudósít az olympiai mellett Pausanias V. 13. 9–12.

¹³Burkert 1985 75. skk., Nilsson 89. skk.

¹⁴Eitrem 416. skk.

táboruk köré.¹⁵ Tettüket mitikus jelentőségűvé emeli, amikor a következő sorokban saját isteni munkájával, az ostromlott Trója vívhatatlan falainak egykori fölépítésével állítja szembe. Az elválasztás, a rendezett térszelet kihatása, sőt puszta kijelölése a görög és a római antikvitás hagyományában máshol sem nélkülözi teljesen a vallási tartalmat: a városalapítást leíró mitikus történetek szinte mindegyikében hangsúlyos a rendezett terület jelképes elválasztása fallal vagy egyszerűen csak a föld fölszántásával. A határvonalak meghúzásának kultikus jellegét kiváltképp mutatja az isten rosszállása itt, egy ideiglenes táborhely átmeneti megerősítésekor. A görög tábor később ugyan megmenekül az előretörő trójaiaktól, de a fal a tengeristen bosszújának áldozata lesz.¹⁶

A szentélykörzetet kifejező görög szó, a temenos egyszerűen hasítékot jelent.¹⁷ A név nem utal az áldozati kultuszra, az oltárra vagy az istenre: a leírt szokások összefüggésében autonómnak mutatja a szent területet, amely tehát nem következménye a benne folyó kultusznak — mint ahogyan az oltár következménye az áldozatnak —, hanem elsődleges hozzá képest. A szentély lényegi tulajdonsága a határoeltság. A szentség különféle fokozatain álló terek közt ez a legelőkelőbb, a legtisztább. A tisztulási rítusok közös vonása pedig leginkább az, hogy a vallási értelemben "tisztá" elemet elkülönítik a mindennapostól.¹⁸ A kultuszt éppen ez az elkülönítés teszi kultusszá: a vérrel való érintkezés, a születés vagy a gyilkosság tisztátalannak számít, de az egyes szentélyek aitiológiája gyakran éppen ilyen eseményeket említ,¹⁹ maga a vér pedig az áldozati esemény legfontosabb összetevője. Korábban megjegyeztem, hogy a kultikus értelemben alkalmas állatok mindig melevérűek. Mivel pedig a görög rítusok nem szöveges, hanem cselekvő jellegűek, részleteik pedig profán környezetben is lehetséges cselekvések azonos lefolyású, de új értelemmel fölruházott végzését jelentik, a szent tér — és az elhatárolás minden más módja is — konstitutív eleme ennek a rítusnak. A rítus attól rítus, hogy szent, tehát tiszta időben, térben és környezetben folyik. A szent érvényességi körének egyértelmű jelölése ezért nemcsak elengedhetetlen része, hanem bizonyos értelemben oka is a kultusznak.

A nagyobb, jól kiépített szentélykörzeteket a történeti korban úgynevezett peribolos, folyamatos körfal zárja el; ez korábról nem mutatható ki, de ahol később hiányzott, ott is általános a horosok, azaz határkövek sorozata, amely elégségesen különíti el az elsősorban eszmei megkülönböztetést igénylő területet.²⁰ Az elkülönítés pontos vonala ennek ellenére nem rögzített. Az attikai terület határvidékén fekvő és így stragtegiai szempontból is jelentős Eleusis Peisistratos-kori fala nemcsak a szentélyt, hanem a települést is magába foglalja. Delphoiban pedig több szakaszban épült meg az egyre nagyobb területet magába foglaló peribolos.²¹

¹⁵Homéros: Ilias VII. 449–455.

¹⁶Homéros: Ilias XII. 3–33.

¹⁷Burkert 1985 84. skk., Nilsson 73. skk.

¹⁸Burkert 1985 78.

¹⁹Délshoz kötődik Létó szülése, Delphoihoz Pythón megöletése, a hérósok szentélyei pedig többnyire haláluk helyén lettek kijelölve.

²⁰Nilsson 73–74.

²¹Az eleusisi, illetve delphoi szentély történetéről és szerkezetéről vö. Berve 36., 121., Tomlinson 64–66., Clinton 110. skk.

A megkülönböztetést rituális előírások nyomatékosítják: míg a szentélyen kívüli világból a szentélybe való átmenet csak a tisztulás rítusain keresztül lehetséges, addig a szentélyből semmiféle átmenet nincs a külvilágba. A szentélyek legjellemzőbb szabálya a kiviteli tilalom. Az *uk ekphora* szabályának megfelelően alakulhattak ki a nem eltakarítható hamuból és csontokból fölgyülemlett, természetes oltárok, hiszen a följánlott adományok minden maradékának, még a hulladéknak, sőt az áldozati állatok trágyájának eltávolítását is szigorú rituális előírások tiltják.²² A szenttel fizikai kapcsolatban lévő dolgok sérthetlensége odáig vezetett, hogy a szentélykörzetek egyes esetekben bankként, értékmegőzőként működtek: így szolgálhatott a délosi szentély például szövetségi kincstárul. De nemcsak az anyagi értéket képviselő tárgyakra volt érvényes a tiltás. A fölhalmozódott és nagy helyet foglaló ajándékok értéktelenebb részét időről-időre elásták, így azok lerakatai szinte sértetlenül maradtak meg és adnak pontos képet egész korszakok tárgyi kultúrájáról. Az áldozat emberi értelemben vett hasznossága azáltal is korlátok közé szorult, hogy jóllehet az állatok húsa vagy egyéb adományok az embereket illették, ezeket csak a szentély határain belül, vagyis kultikus szituációban volt lehetséges elfogyasztani. Az érinthetlenség másik szempontja az *asylia*. Thukydidésnél a szentélykörzetek említése szinte minden alkalommal a menedékjog intézményéhez kapcsolódik. A temenosban így olykor egész hadseregek rendezkednek be hosszabb távú önellátásra.²³

Az elnevezés mellett a kultusz szerkezetének ez a megközelítése is arról tanúskodik, hogy a szentély legfontosabb tartozéka nem az oltár. A határolt terület nem az oltár középpontja körül kialakított befolyási övezet, hanem önmagában értelmes vallási kategória, amely elméletileg megelőz minden hozzá kapcsolódó tevékenységet és a tevékenység következtében létrejött vagy létrehozott tárgyat. A kérdés csak az marad, hogy hogyan alakul ki, mitől nyeri sajátos töltését ez a terület.

3.3. A theos epiphanés

Városok alapításakor az alapítók a szentélyek helyét is kijelölik.²⁴ Ahogyan a szertartások végzésének helye körül szent övezet húzható, úgy bizonyos esetekben az állandósult szent tér is az emberi cselekvés eredményének látszik.

Ez azonban csak másodlagos esetekre, kisebb rangú szent helyekre igaz. A kultusz a görög élet más területein sem szűkíthető pusztán a szó szoros értelmében vett szentélyekre. A szent és a nem szent, a tiszta és a tisztátalan közötti viszony —mint a szentélybe való belépés, illetve a halottas házból való kilépés példáján láttuk— fokozati különbségben fejeződik ki. Nincsenek homogén szent terek és nem szent terek: egy szentélyen belül is vannak kiemelt jelentőségű és perifériális pontok, és a szentély hatása kisugárzik annak előterére, mint amilyen Delphoi előszentélye, a Pallas Pronaia (Marmaria), sőt az igaz-

²²Hägg 1994, Nilsson 88–89.

²³Pl. Thukydides III. 75. A témához ld. még Sinn 45. skk.

²⁴Jones 1–8. Nagy Sándor pl. maga tervezte Alexandriát, benne a szentélyeket is. Vö. Arrianos: *Anabasis* III. 1. 5. (idézi Price 48.).

gatásában lévő földekre is. Utóbbiakon gyakran különféle rituális korlátozások, mint például a beépítés, a favágás vagy a vadászat tilalma maradnak érvényben.²⁵

A szentélyektől különböző terek szempontjából pedig mind az írásos, mind a régészeti emlékek arról vallanak, hogy a világból emberi használatra kihalított terek valamely szentségüket biztosító illetve azt kifejező tárgy köré épültek, és rendelkeztek egyértelmű határvonalakkal. Amint a szentélynek első említéseitől fogva szinte elválaszthatatlan része az oltár, úgy oltárok és kultuszképek állnak a görög élet minden nyilvános pontján: a piacokon, tornacsarnokokban, tanácstermekben, míg az oltárhoz kötődő rítusoktól körülvett, tehát szerepében annak megfelelő tűzhely alkotja a családi élet szakrális középpontját.²⁶ A tűzhelyen kívül oltárt és —akárcsak a latin focus— középpontot is jelentő hestia sérthetlenséget ad a hozzá menekülőnek; nála fogadtatnak be a nemzetségbe a felnövekvő gyermekek és a rabszolgák, de törvény tiltja, hogy bárki tisztátalanul közelítsen hozzá.

Ezekben az esetekben a határok meghúzása, a megszentelő erőt hordozó tárgyak jelenléte összekapcsolódhat az istenek megidézésével. Az ember megszentelt, tehát a profán környezethez képest tisztább tereket kíván elkülöníteni, és remélve kéri, hogy a felsőbb hatalom együttműködjék vele. De a földrajzilag meghatározottabb, ősi és tekintélyes temenosokkal más a helyzet.

Az ember itt kijelöli, de nem megalapítja a temenost: valami már meglévőt talál meg és ismer föl, amikor szentélyt kerít el. A görög szentélyek máig érzékelhetően nem emberi létesítmények: romjaikban is föltűnő, sőt, az épületek részleges elpusztulása után talán még látványosabb, a legősibb állapotokat jobban felidéző beágyazottságuk a természetükkel rokon tájba.²⁷ Nehezen leírható, mégis sokakat megérintő tapasztalat az, amit Olympiában, Delphoiban, vagy Epidaurosban él át, aki akár csak elemi szinten ismeri a klasszikus irodalom istenalakjait. A kőzetek, a növényzet, a színek és az éghajlat a szélsőségesen tagolt Görögországban szentélyenként sajátosan eltérő, és mindenütt mintha tökéletes otthonát adná annak az istennek, aki éppen ilyen illatok, fények és domborzati viszonyok között időzik szívesen. Az utókor benyomását erről történetileg is alátámasztja a görög szentélyek földrajzi folytonossága az első görög törzsek balkáni letelepedését megelőző időktől a kereszténység elterjedéséig és néhol még azután, akár napjainkig is.²⁸ A tér, amelyben az isteni jelenlét sűrűsödik, eleve adott, de az ember rituálisan megnevezi, és ezáltal avatja föl a szertartási használatra.

A nagy szentélyek ezek szerint nem lettek megalapítva abban az értelemben, ahogyan a városokat alapítják. Kezdetből, vagy legalábbis a mitikus kortól fogva rendelkeztek azzal a megkülönböztető tulajdonsággal, amely szentellyé tette őket: az elkülönítés, a horosok lerakása vagy a peribolos megépítése, illetve bármely alapító gesztus csak azonosította és az intézményes vallási élet rendszerébe helyezte ezt a tulajdonságot. Ahogyan tehát az oltár és az áldozati

²⁵Pl. Thukydides III. 70., V. 53.

²⁶Nilsson 78.

²⁷Scully 9. skk.

²⁸Korinthos Apollón-szentélye túlélte a város pusztulását, Syrakusai Athéné-temploma pedig része a ma is álló katedrálisnak. Vö. Burkert 1985 84.

tevékenység nem elégséges egy szentély létrejöttéhez, temploma pedig sokáig még olyan fontos központoknak sincs, mint amilyen Dódóné volt,²⁹ úgy a határoltóság — bár talán legjellemzőbb vonása — önmagában szintén nem indokolja meg egy térszelet vallási funkcióját.

Azokon a vázaképeken és fogadalmi reliefeken viszont, amelyek áldozati jelenetet vagy ünnepi menetet örökítenek meg, a régészetileg adatolható és a leíró forrásokban szereplő tárgyakon, állatokon és embereken kívül gyakran megjelenik még valaki, akiről a költészet szintén nem hallgat. Ez a valaki az áldozatot elfogadó isten. A trónon ülő vagy fönséges testhelyzetben megálló, rendszerint az ábrázolás bal oldalán elhelyezkedő és jobbra fordult istenalak az ikonográfiában kifejeződő hit szerint jelen van a tiszteletére rendezett szertartáson.³⁰ A homérosi eposzokban az isten valóságos jelenléte ilyenkor helyhez kötött: Zeus vagy Poseidón távolléte, amely mindkét történetben kulcsfontosságú, éppen annak köszönhető, hogy meglátogatják a nekik lakomát rendező aithiopsokat,³¹ és más istenek is személyesen jelennek meg, ha az áldozatban kívánnak gyönyörködni.

Az epikus hagyományban alig van szó templomról, és föltehető, hogy ezek az említések is inkább visszavetítések a költői jelenből a bronzkori viszonyok közé. De ahol "illatos oltár"-ról esik szó, ott szinte kötelező az említése egy szent fának, forrásnak vagy barlangnak is. A Poseidónnak bemutatott áldozat pedig mindig tengerparton történik. Ezek a természetesnek tűnő motívumok arra engednek következtetni, hogy a görög kultusztér viszonyai között van térbeli megfelelője annak a jelenlétnak, amelyet a vázaképek az emberi tevékenység isteni párhuzamként állítanak. A szent fában — mint Athéné olajfájában vagy Zeus tölgyében — az isteni jelenlét összpontosul.³² Poseidón jelenléte nyilvánvalóan a tengerhez kötődik, a barlangszentélyek esetében pedig a korábban már említett égéstermékek, amelyek oltár nélküli áldozatokról tanúskodnak, kifejezetten a barlang bejáratával szemben, azzal jól megállapítható térbeli viszonyban végzett szertartásokról tanúskodnak. Christiane Sourvinou-Inwood szerint ez a térszerkezet pontosan megegyezik azzal, amelyet a későbbi korok templomépületeinek és égőáldozati oltárainak viszonya ír le.³³

²⁹A szent tölgy mellett Kr. e. 400. körül is csak egy kisebb "szent ház" állt, vsz. kultuszszobor nélkül. Később négyzet alaprajzú, oszlopsorral szegélyezett udvar épült a tölgy köré. Az első templomok a körzetben a III. századból valók. Vö. Gruben 116–119., Levi 63.

³⁰Néhány teljességre nem törekvő példa található a következő művekben: áldozati menetet és szertartást ábrázoló vázaképet, illetve reliefet közöl Price 31., 64. Zeus és Héra a loccsantási jeleneteken gyakran edényt tart a kezében: ezzel fogadja a fölajánlást. A függelékben közölt képekkel együtt (11–13. tábla) ld. Arafat 89. skk. A trónoló Zeus ábrázolásain gyakran jelennek meg áldozók, és számos esetben az oltár is látható SEMI, ld. a mellékletben közölt reliefeket Vlizos tanulmányához (6–10. tábla). Apollón a fogadalmi reliefeken jelenik meg így: Flashar 30–32. (11–16., 46. képmelléklet). Hermés maga is gyakran loccsant vagy áldoz az attikai vázaképeken: Zanker 33. (ábrázolása a melléklet 3. tábláján). Dionysosnak bemutatott áldozaton mutatja az istent Matz 35–36. táblája. Az utóbbin lángoló oltár is látható.

³¹Homéros: Ilias 423–424., Odysseia I. 22–25.

³²A fa-kultuszszobrok, a xoanonok gyakran egyszerű fadarabok voltak. Az isteneket sokszor valamiféle sympathia kötötte egyes fafajtákhoz. Egy esetleges fakultusz maradványaihoz ld. Hegyi 11–13.

³³Sourvinou-Inwood 10. Az archaikus szentélyek térszerkezetének bemutatásakor csak a

A klasszikus templomépület pedig az istenszobor őrzési helye. Az istenszobor lehet egyszerű megjelenítés, és a fogadalmi ajándékok is sokszor az istent formázzák: az archaikus kor kurosai és koréi a szentélyen uralkodó isten illetve istennő nemének felelnek meg.³⁴ De az antik templomok szobrai még jóval a pogányság vége után is foglalkoztatták az utókort — a megéledő szobrokról szóló történetek számai a Don Juan kormányzójától az ókorba vezetnek vissza,³⁵ és a zsidó-keresztény vallásosság bálványellenessége vagy a bizánci és a muszlim képromboló mozgalom, sőt a legtöbb mágikus eljárás sem érthető meg akkor, ha nem vesszük komolyan a szobrokban valóságosan jelenlévő istenek tiszteletét. Ez a tisztelet nem terjedt ki minden szoborra: Pheidias monumentális szobrai művészi és anyagi értékük ellenére sohasem voltak a vallásos tisztelet kitüntetett tárgyai,³⁶ fából készült, sokszor formátlan xoanonokat viszont a templomépület legszentebb helyiségében tartottak — az elbeszélések hangsúlyozták, hogy nem emberi kéz alkotta őket, hanem az égből hullottak, vagy más, természetfölötti módon kerültek a kultusz középpontjába.

Alakilag nem hasonló, de egymással analóg megnyilvánulásai vannak tehát a theos epiphánés-nek. A templom, amint a vallás- és művészettörténészek gyakran megjegyzik, valóban nem lényegi része a szent térnek. De lényegi része az, amit a templomban őrzött kultuszszobor a rítus térszervezésében képvisel, vagyis az isteni jelenlét helye. Ez az isteni jelenlét az, amelyet a nagy szentélyekben a görög ember fölfedez: ezt lokalizálja valamely középpontban, és ennek a középpontnak a befolyási övezetét jelöli ki akkor, amikor temenost kerít el.

A rítus olyan kommunikációs modellnek tekinthető, amelyben az isteni és az emberi oldal lép kapcsolatba egymással. Az előbbi —minthogy a szöveges elem, amely a kinyilatkoztatott vallásokat jellemzi, itt hangsúlytalan— csak a jóslásban vagy a misztériumokban szólal meg, mégis jóindulattal jelenik meg az utóbbi, a kezdeményező fél számára. A csatornát kettejük között az áldozat jelenti: ennek nyoma a szent térben az oltár vagy annak megfelelője. Maga a szentély az isteni oldal birodalma: az emberi oldal helye itt nem rögzített, mert minden alkalommal újra belép a maga tisztátalan világából az istenibe, és vendégként semmit nem vihet magával, ha visszatér abba a közegbe, amelyből érkezett. Jelenléte tehát nem állandó, szemben az istennel, aki a szentélyben honos. Az oltárépítésre, az áldozat bemutatására éppen ez az állandó jelenlét ad módot: ahhoz, hogy a kultusz érvényességi köre pontosan megállapítható legyen, az isteni jelenlét kiterjedésének ismerete szükséges. Az ógörög kultusznak megfelelő tér alapelemei tehát így írhatók le: 1) az isten jelenlét helye, 2) az áldozat helye, 3) a befolyási övezet.

templommal rendelkező körzeteket veszi figyelembe Bergquist 5–6. Módszere kiterjeszhető lenne további temenosokra is, ha a templom analógjait venné figyelembe ott, ahol az épület hiányzik.

³⁴Price 62.

³⁵Számos ilyen példát mutat be a "Szobrok szerelme" című tanulmányában Németh 319. skk.

³⁶Az olympiai Zeus mellett ugyan nem volt régebbi kultuszszobor, de jelenléte semmiképpen sem volt nélkülözhetetlen a szentélyben. Athéné Parthenos szobrához képest viszont egyértelmű Athéné Polias elsőbbsége: az áldozati menet az ábrázolásokon mindig hozzá közelít.

3.4. A templom

A klasszikus görög templom látványa az egész szentélykörzeten uralkodik, és sok esetben az egész környéken is. Az épület reprezentatív alkotás, amely a szentély fölött ellenőrzést gyakorló városállam hatalmát vagy gazdagságát is jelölheti, eredetét és feladatát tekintve mégis vallási jellegű. Szerkezete és csak rá jellemző sajátosságai ezért amellett, hogy képet adnak építetőinek művészi és társadalmi-politikai szándékairól, elsősorban a benne és körülötte folyó kultikus tevékenység és vallásos érzékelés állapotáról tájékoztatnak.³⁷

Az egész szentély összefüggésében a templom úgy jelenik meg, mint a kultuszszobor őrzési helye, és így az isteni jelenlét kitüntetett pontja. A hozzá való viszonyban válik értelmezhetővé az oltár, és ennek befolyási övezetét jelöli ki a határvonal is. Már a legerjedtebb templomtípus is hordoz azonban olyan funkciókat, amelyek árnyalják ezt a képet, és a görög templomépület történeti változásai, valamint egyes rendhagyó példák arra vallanak, hogy a templom nemcsak a szentély rendszerébe illesztve, hanem önmagában is érvényes térszerkezettel bír.

A kultuszszobor védelmére épített templom alapvetően maga is fogadalmi ajándék vagy följajlás: Chrysés már idézett imája ezt a szempontot a templomépítészet igen korai szakaszában igazolja.

A görög templomépítészet kezdetének a samosi Héraion első épületét szokták tartani.³⁸ Ennek belső tere osztatlan volt: más épületektől szélességéhez viszonyított ötszörös hosszúsága különböztette meg. Középen oszlopsor osztotta ketté. A bejáratnál szemközti végében állt az istenszobor, így a templom mintegy folyosót vagy előcsarnokot alkotott ennek megközelítéséhez. Utódainak szerkezete erősen módosult: továbbra is jellemző maradt rájuk —éppúgy, mint a klasszikus fölépítésű templomok mindegyikére— a nyújtott alaprajz, de a belső tér tagolttá vált.

Az istenszobor a legszentebb, csak bizonyos szolgálattevőknek és előírt körülmények között megközelíthető adytonba került. Az adyton az épület végében volt, és tömör fal, illetve a tömör falba vágott ajtó választotta el a megelőző térszakasztól, a naostól. A naosba értékesebb fogadalmi ajándékok kerülhettek, de állhatott benne illatáldozati oltár vagy a kultuszszobortól különböző ábrázolás, sőt egyes szentélyekben helyet adhatott az áldozatot bemutató előkelőségek symposionjának. A templom homlokzata alatt nyitott előcsarnok, úgynevezett pronaos kezdődött; ez tovább növelte a hosszanti kiterjedést, és esetenként —bár erről inkább késői, sokszor római források tájékoztatnak— ugyancsak kisebb oltárokat fogadhatott be. A pronaosnak mintegy tükröképét alkotta az épület hátsó, falával az adytonhoz csatlakozó szakaszában az opisthodomos: ez följajlított és fogadalmi ajándékok elhelyezésére szolgált.

A klasszikus templom esztétikai hatásának legmegragadóbb eleme a körbefutó oszlopsor, amelyet peripterosnak is neveznek. Az oszlopsor az ión építésrend

³⁷Tomlinson 27.

³⁸A szentély, illetve a templomok részletes ismertetését ld. Berve 236. skk., Gruben 348. skk., Tomlinson 124. skk., Ritoók 54. skk., 128. skk., 186. skk. Önálló tanulmányt közöl különös tekintettel a leletanyagra Kyrieleis 125. skk.

legpazarabb megnyilvánulásainál, így a samosi Héraion harmadik átépítésében is dipterosszá, kettős oszlopsorrá, majd az első és a hátsó homlokzatnál tripterosszá, hármass oszlopsorrá fejlődik. A körbefutó oszlopok a hellenizmusig (azaz addig a korig, amelyben a görög ornamentika nem görög területeken és környezetben is terjedni kezdett) kizárólag kultikus rendeltetésű épületekre voltak jellemzők.³⁹ Kiemelkedően híres és gazdag szentélyek az oszlopozás gyarapításával növelték a templom tekintélyét:⁴⁰ az épülettést hosszúkás formája és a pronaos–naos–adyton–opisthodomos beosztás mellett a peripteros oszlopsor bizonyul az ógörög templom legfontosabb funkcionális, vagyis alaprajzi szinten is érzékelhető sajátosságának.

Ha az előző alfejezet végén vázolt sémából indulunk ki, a templom egyes részeinek kultikus rendeltetése zavarba ejtően sokrétűnek látszik. A naosban és a pronaosban is előfordulnak oltárok, pedig a templom —legalábbis ahol van— éppen az isteni jelenlét kitüntetett pontjának bizonyul, és az oltár csak ehhez fűződő viszonyában, tehát csakis rajta kívül lenne értelmezhető mint az emberi oldal rituális megnyilvánulásának tárgyi jele. A naos és az adyton sokszor el sem különül. Számos görög templomban jelennek meg az épület belsejében annak tengelyére merőleges támfalak, de ezek nem azonosak a naos belső terét olykor kétfelé osztó szerkezeti elemmel. Az olympiai Zeus-templomban például hasonlóképpen lett kijelölve az épülettést utolsó szakasza, de a támfalakat eltávolították, amikor Pheidias monumentális kultuszszobrát fogadta be a helyiség. Ráadásul a naosban is, az opisthodomosban pedig kizárólag adományok vannak. Az itt- ott elhelyezett szobrok nem zavarják meg az adyton kultuszszobrának egyedülvalóságát, de olyan tárgyakat visznek a templomépületbe, amelyek egyébként a szentély egész területén elszórva, olykor kincsházákba gyűjtve vagy elásva találhatóak meg.

A legegyszerűbb, bár nem föltétlenül legkorábbi templomok maguk is közelebb állnak a kincsházákhoz, mint érett rokonaikhoz. Afféle tároló helyiségek, amelyekben a kultuszhoz szükséges tárgyakat, esetleg szent tűzhelyet és néhol kultuszszobrot is őriznek. A hagyományos peripteros-templomtól eltérő, de kidolgozott és reprezentatív épületek pedig még kuszábbá teszik a talán gyanúsán egyszerűnek látszó képletet. Az athéni Erechtheion alaprajza nem hosszúkás.⁴¹ Az, hogy nem istenek, hanem egy hős tiszteletére készült, csak elnevezésének köszönhető, de lényegében félrevezető lenne építészeti jellemzőit annak tulajdonítani, hogy nem hagyományos értelemben vett isten-templom. Valójában számos isten adytonját őrzi Erechtheus és Kekrops síremlékén kívül. Fallal elkerített, de szabad ég alatti részletében áll Athéné szent olajfája, a két egymásra merőleges épületrész pedig látszólag teljes összevisszaságban foglal magába számos, más-más istennek szentelt, kerek és négyszögletű oltárt. Egyik falához

³⁹Vitruvius szerint a peripteros feladata auctoritást adni egy épületnek. Később is csak ebben az értelemben szakadt el a templom műfajától (Ritoók 127.).

⁴⁰Ilyen volt pl. az athéni Olympeion és a Parthenón, a Miléosz közeli mindkét Didymaion vagy az ephesosi Artemision is.

⁴¹A tengelyességhez közelítő rekonstrukciót közöl ismertetésében Berve 182. skk., Gruben 209. skk. A kultusz szempontjából legfontosabb tárgyakat kevésbé mutatja rendezetnek Price 21.

papi székek illeszkednek: ez a helyiség nem tartalmaz adytont, és mintegy előcsarnokát képezi a szomszédos, de innét nem megközelíthető másoknak. Esetleg párhuzamba állítható a más szentélyekben, például Samothrakén papok házának nevezett épülettel.⁴²

Az Erechtheion így gyakorlatilag a szentélyben megjelenő összes kultikus funkciót egyesíti magában. Van benne szent fa, ráadásul a tövében oltár épült. Az oltár és a szent fa együttesét —Pandrosos templomával és Kekrops sírjával együtt— peribolos veszi körül. Az épületegyüttesbe két oldalról vezet pronaos, mindkettőben egy-egy oltárral. Az egyik helyiség afféle naos: az örök tűz ég és oltárok állnak benne, de ugyanitt két önálló adytonba nyílik bejárás. A másik épületnek is vannak oltárai, de jellegében jobban emlékeztet tanácskozó vagy lakomázó teremre. Ha mindemellett figyelembe vesszük az épületegyüttes művészi kidolgozottságának fokát, akkor a templom nemcsak nem tűnik a szentély járulékos elemének, de a görög vallástörténet meghatározott pontján túlnó az előbb vázolt szerepen is: nem egyszerűen az isteni jelenlét kitüntetett tárgyát körülvevő emberi alkotás, hanem az egész szentély összegzése.

Ami a szentélyben nagy területen elosztva valósul meg, az a templomban is helyet kap. Ezért föltételezhető, hogy a hatalma és gazdagsága csúcsán álló Athén azt az épületet, amelyik magának a városnak mitikus eredetével és patrónájával van a legszorosabb kapcsolatban, szentélynek tekintette a szentélyben; a földrajzi környezetébe ágyazott, emberi működéstől szinte érintetlen temenos eszméjét végképp elhagyva a kultikus tér egészének szintjén érvényesítette alkotóerejét. Párhuzamos folyamat figyelhető meg másutt is. A templom jelentősége nemcsak építészeti szempontból, a méret és a kidolgozottság tekintetében nő meg az oltárhoz és a körzet más tényezőihez képest. Rituális szerepe egyre árnyaltabbá, és ő maga egyre inkább modelljévé válik az egész szentélynek. Részleteinek összerendezettsége mégsem sérül.

A klasszikus templom ezért analóg a szentély egészével. Fölépítése ugyanazt a térképzetet írja le, amely az építészeti kidolgozottság alacsonyabb fokán álló kultikus helyekre is jellemző. Mielőtt azonban ennek vázlatát próbálnám adni, és megkísérelném összefüggésbe hozni az előző fejezetben összefoglalt rítusokkal, át kell tekintenünk azokat a tereket is, amelyek a meghatározó oltár-templom tengely mellett fordulnak elő az ógörög szentélykörzetekben.

⁴²A Nagy Istenek szentélyének alaprajzán tünteti föl Price 113. Samothraké szentélyéről ld. még Burkert 1993 178. skk.

4. fejezet

A szent tér járulékos elemei

4.1. A lakomázó termek

A brauróni Artemis temploma előtt és mellett elterülő áldozati térséget tíz azonos elrendezésű lakomázó terem veszi körül.¹ A termek fala mentén helyezkednek el az asztalok, az egyes helyiségek bejárata pedig az áldozati térségre nyílik. A rituális étkezéshez kialakított termek máshol sem ismeretlenek: Korinthosban, a Démétér-szentély harmadik teraszán tárták föl a legtöbbet.² A lakomázó termek az áldozati térségtől folyamatosan távolodva épültek. Nancy Bookidis véleménye szerint különböző rangú társadalmi csoportoknak adtak helyet:³ az oltárhoz és az oltár közelében zajló szertartásokhoz legközelebb lévő termekben a legelőkelőbbek költötték el a följánlott ételeket, míg a többiek helyzetükkel arányos távolságban követték őket.

Az ilyen típusú épületek jelenléte nem általános, mégis a kultusz szerves részét képezik. Braurónban valószínűleg azért került sor a lakomázó termek geometriailag is rendezett együttesének kialakítására, mert a szentély egy egész Athént érintő és évenként megismétlődő szertartásnak, a lányok felnőtté avatásának volt színhelye.⁴ A hasonló épületek esetleges hiánya máshol csak olyan, mint a templomépület korábban már tárgyalt hiánya. Az, hogy a kultusz adott összetevőjének nincs tárgyi nyoma, semmiképpen sem jelenti magának az összetevőnek az elmaradását. Egy szentély csak a legritkább és rendhagyó esetben létezhetett áldozati rítusok nélkül, és az áldozati kultusz legelőkelőbb formája az állatáldozat volt. Az áldozatbemutatás hésiódosi-prométheusi mintája szerint az állat fogyasztható részeit a jelenlévők vehették magukhoz, de kötelező is volt, hogy ezt tegyék, mivel a szentélyből kivinni semmi olyat nem lehetett, ami valamilyen módon kapcsolatba került az istennel.

¹A görög szentélyeket áttekintő szerzők közt részletesen csak Tomlinson 110–111. tárgyalja. A lakomázó termek alaprajzához és elrendezéséhez ld. Price 91.

²Egyetlen más szentélyben sem volt ennyi és ekkora tömeget befogadó lakomázó terem. Fölepítésüket és használatukat tárgyalja Bookidis 45. skk.

³Uo. 49.

⁴Price 90.

A lakoma ezért a szertartások nélkülözhetetlen eleme kellett, hogy legyen, ráadásul ennek volt a legnagyobb társadalmi jelentősége. Az áldozati szertartásban a nem papi szerepet játszó jelenlévők csak korlátozott mértékben — az oltár körbejárásával, az asszonyok éles kiáltásával — vettek részt tevőlegesen. Héróndas negyedik mimiambosa valószínűleg nemcsak korára és a részleges szituációra vonatkozólag ábrázolja hitelesen a szertartásokon részt vevő közrendűek magatartását. A két asszony leginkább az áldozat elején és végén vesz tudomást az eseményekről, részvételük pedig az áldozati állapot megvásárlására korlátozódik.⁵ A magában való szentségbe vetett hit a mai napig hasonló, a kortárs nyugati civilizáció vallási képzetektől idegen viselkedést hív létre még a liturgiában megjelenő tudatosságot hangsúlyozó kereszténység keleti rítusaiban is.⁶ A jelenlévők tehát — különösen az állami kultusz részét képező, tehát tömeges alkalmakon — az áldozatbemutatás idejében a tényleges kultuszeseleménytől távol, arról alig tudomást véve helyezkedtek el. A kultusz számukra egyet jelentett az áldozati állapotok földolgozását követő ünnepi étkezéssel.

Ezt éppúgy végezheték e célra kialakított épületekben, mint a korai leírásokból ismert keresetlen formában: a gyepré csoportokban leheveredve. A kiépített lakomázó termek szerkezete és szentélyen belüli elhelyezkedése a kultusz téralkításával kapcsolatban három föltételezést enged meg.

Az étkezés a jelenlévők létszámától függetlenül kisebb, belátható asztaltársaságokban történt. Ezek az asztaltársaságok további belátható csoportokat alkottak. Az előbbi az étkezés közben folytatott és a klasszikus irodalomban nagy jelentőségű asztali beszélgetésnek kedvezett, az utóbbi pedig zenei szempontból lehetett fontos. Fuvolajátékosok és hárfásnők a lakoma világiasabb eseteiben is nélkülözhetetlenek voltak, de minden bizonnyal ilyenkor és itt szólaltak meg akár az együtt étkezők, akár hivatásos zenészek ajkán és hangszerén a vallásos líra alkotásai — ha nem is zárható ki a végsőkig finomodott műköltészet színházi előadása.

A lakomázók csoportjai az oltár előterében kijelölt és a föláldozott állatok elkészítésének helyet adó áldozati térség körüli fél-, esetleg teljes körben telepedtek le. Elrendezésük megfelelt az áldozat központi szerepének, amelyhez korábban már az oltár körüljárása is kapcsolódott.

Az így kialakított félkör nagy számú résztvevő esetén koncentrikusan folytatódott. Ennek nem pusztán és talán nem is elsősorban társadalmi jellege a fontos: bár a határvonalak a szent tér legalapvetőbb összetevőjét jelentik, ezek soha nem egyfélék vagy egyszeresek. A minden áldozati szertartáshoz húzott kör mellett a változó kiterjedésű peribolosok is arra utalnak, hogy a tér szentsége koncentrikus formában, a középponti tárgytól távolodva arányosan csökken az ógörög érzékelés szerint, és ezt erősíti meg a peripteros oszlopsor föntebb már hangsúlyozott összetartozása a szakrális építészettel. Az előkelők a lakomán nem "jobb helyet" kaptak, hanem a terület szentebb, mert a szentség létesítő pontjaihoz közelebb eső rétegében részesedtek az istenek eledeléből.

⁵Héróndas IV. 1–18: előkészítő ima, 79–85: a templomszolga híradása, 86–95: részben kultikus tartalmú parancsok a szolgálónak. A vers és az idő nagyobb részében a szereplők képeket nézegetnek.

⁶Földváry 2001/2002 passim.

4.2. Kapuk és szent utak

Az ógörög szentélyek és városok archaikus és klasszikus kori elrendezéséből teljes mértékben hiányzik az egyes épületeknek az a fajta perspektivikus, tengelyességre és szimmetriára épülő egymáshoz viszonyítása, amely Európára a késő ókor óta annyira jellemző, és amely a görögség előtti Mezopotámiában vagy Egyiptomban is meghatározó volt. A görögök nem építettek sugárutakat, és még az oltárnak a templomhoz való viszonya is csak ritkán mondható szabálynak ebben az értelemben. A szent utak és kapuk jelentősége ennek ellenére óriási a kultuszban.⁷ A legnagyobb szentélyek mindegyike többé-kevésbé távol van a lakott területektől, vagy legalábbis a fölöttük fennhatóságot gyakorló városállamtól. A szentély és a polis közti viszony azokban az esetekben is dialektikus, amikor ez a távolság kisebb: ahogyan a szertartások központi mozzanatát alkotó áldozás után a lakoma, úgy előtte az ünnepélyes fölvonulás következik. Ez képezi a rítus másik népszerű oldalát.

A vidéki szentélyek az egyes görög városok felségterületének határát jelzik; a szentély mintegy meghosszabbítása a városi szellemi és politikai valóságának — ez a meggyőzően alátámasztott és sokoldalúan kidolgozott vélekedés határozza meg François de Polignac óta a téma szakirodalmát.⁸ De a rituálisan kidolgozott pompé vallási értelemben több mint erődemonstráció vagy a város és határvidéke közti kapcsolat meghatározott időközönkénti megújítása. A vonulásnak nincs szimbolikus értelme a görög irodalomban és gondolkodásban, és valószínű, hogy a pontszerű célok felé tartó gondolkodásnak és érzésvilágnak kevés alapja volt a hellén lélekben. Ahogyan nem volt jellemző a klasszikus kora az egyenesvonalúság esztétikája, úgy nem bontakoztak ki más, ezzel rokon szellemi jelenségek sem, mint amilyen egy fejlett asztrológiai rendszer vagy a fejlődéslélektan Szent Ágoston óta ismert megközelítése lett volna.

A pompét ezért inkább valláspszichológiai hatása felől gondolom megközelíthetőnek. Ha igaz az, hogy olyan események, mint az áldozati állat levágása és elkészítése, majd az azt követő lakoma elsősorban attól válnak kultikus eseménnyé, hogy egy új értelmező közegben, a szent térben történnek meg, akkor az átmenetet a profánból a szentbe mélyebben és megtapasztaltabban élheti át a rítust gyakorló közösség ennek a folyamatnak időbeli és térbeli kiterjesztésével. A fölvonulás nem mindig városban vagy közönség előtt történik. Inkább a résztvevők élék át benne azt, ahogyan elhagyják a szokásos, és ezért vallási értelemben tisztátalan környezetet, hogy az út során megközelítsék a szentélyt. Ennek a ritualizált átmenetnek a terei a szent utak, és a szentbe való átlépést jelzik a propylaionok e nagy vonulások célpontjainál.

4.3. A kincsesházak

A legnagyobb görög szentélyekben, mindenekeelőtt Delphoiban úgynevezett kincsesházak is épültek. Funkciójuk levezethető a szent tér és a kultusz már

⁷Ld. még Tomlinson 39–40.

⁸Az úttörő munka e témában Polignac 1995 volt.

bemutatott tulajdonságaiból. A kultusz a görög ember számára leginkább a följánlás gesztusának különböző változatait jelenti. A följánlás tárgyai azonosak a mindennapi élet tárgyaival és eseményeivel; azáltal minősülnek át és kapnak vallási jelentést, hogy egy megkülönböztetett, az isteni jelenléttől megszentelt térben történnek, illetve lesznek elhelyezve. Mindaz, amit az isteneknek így följánlottak, az isten tulajdonává válik: ez abban fejeződik ki, hogy meg kell maradnia az isteni felségterület határain belül.

Mindebből szinte természetesen következik, hogy az értékes adományok rendezett és biztonságos tárolására épületeket emelnek, és ezek az épületek maguk is az isteneknek kedves ajándékként jelennek meg. A kincsházak mondanivalója témánk szempontjából kettős.

A vallásos építészet története felől megközelítve a kincsház a templom őisének mutatkozik. A kincsházak szokásos szerkezete alig különbözik a korai templomépületekétől: kissé hosszúkásak, nyitott előcsarnokkal kezdődnek, amely egy cellába vezet. Ebben a cellában voltak találhatóak az egyes följánlott tárgyak. A klasszikus templomtípustól ezek a házak a peripteros oszlopsor és az opisthodomos hiányában térnek el. Bár az oszlopsor nem volt jellemző a korai templomokra, később legfontosabb látványelemükké vált, és valószínű, hogy a táguló perifériákat megjelenítő és a cella elrejtettségét fokozó oszlopozás a kultuszszoborban sűrűsödő isteni jelenléthez kötődik. De közismert, hogy a klasszikus templomok többségéből hiányzik az alaprajzban is érzékelhető módon elválasztott adyton.⁹ Delphoi templomának adytonja a föld köldökét, az omphalost rejti, és az athéni Akropolison is előbb a mai templom elődjének, majd az Erechtheionnak egyik adytonjába került Athéné Polias mitikus szobra, amely egyes elbeszélések szerint az égből hullott alá, de a mértéktartóbb magyarázatok is úgy tudják, hogy a mondai Kekrops király faragta.¹⁰ Olympiában viszont, ahol az isten magában az altisban volt jelen, a templom sokáig, egészen a klasszikus korig nem őrzött mást, mint a kultusz eszközeit, kisebb oltárokat és elsősorban értékes adományokat. Az opisthodomos hiánya magától értődik: ez a helyiség sem volt meg a legkorábbi templomokban, de későbbi elterjedtsége nagyobb, mint az adytoné. Szerepe viszont kitüntetetten is a fogadalmi és más ajándékok őrzése, így természetes, hogy a pontosan e célra kialakított kincsházakból hiányzik.

A kincsházakat másfelől egyes városállamok emelték: Delphoiban sikyóni, siphnosi, athéni és más kincsházakról beszélünk, és az épületek frízeinek mitológiai jelenetei gyakran merítik témájukat az illető polis sokszor célzatosan megformált hagyományából.¹¹ Az athéniak kincsházán például ősi királyuk, Théseus tettei voltak megörökítve, és a föliratok a Marathónnál zsákmányolt fegyverek egykori jelenlétére utalnak. A szentélykörzet nem központi részei arra készítetik a görög embert, hogy önmagát a külvilág tárgyaival és eseményeinek

⁹Magna Græcia templomaiban ugyanakkor (pl. Pæstum, Segesta, Selinus, Akragas), amelyek az anyaországiak többségénél jobb állapotban maradtak fenn, majdnem mindig azonosítható az adyton elhelyezkedése. Az itáliai szentélyek térvizsionyairól Edlund közölt tanulmányt.

¹⁰Appianos III. 14. 6–7.

¹¹Berve 134., Gruben 82., Tomlinson 67–68.

megörökítésével ebben a térben megjelenítse. Maga a templomépület kultikus szerepének korlátozottsága és a szentély más, természetes elemeivel való vallási azonossága ellenére ezért válhat a szentélyt gondozó közösség legfőbb szimbólumává, hatalmának és gazdagságának jelévé és emlékévé, ábrázolásai idővel ezért képviselhetnek ikonográfiai programot. A körzeten belül mindenütt a fogadalmi adományok alkotják a legnagyobb leletcsoportot; ebben a köznép egyszerű ajándékai és az előkelők vagy akár valamely városállam följajánlásai egyaránt a külvilág megszentelését szolgálják. Értékes vagy értéktelen tárgyaik azáltal, hogy az isteni közelségbe emelik, egyszerre mind maradandóvá és szentté teszik a külvilág elemeit. Az állami emlékművekben és kincsházákban a történelem szentelődik meg azáltal, hogy a kultikus térben hagy nyomot.

4.4. Színházak és versenypályák

Egy versengő társadalom részéről hasonlóképpen rituális cselekmény a már említett színházi és sportversenyek szokása: az ógörög világban mindkettő elválaszthatatlan a temenostól.¹² A színházak és a sportlétesítmények (palaistra, hippodrom, stadion) elhelyezkedése a szentélyeken belül sajátos: nagy kiterjedésük és egyenletes felületük miatt, a színház esetében pedig azért, mert a nézőteret mindig természetes hegyoldalba vájva alakítják ki, számos gyakorlati tényező befolyásolja. Olympia futópályájához ki kell lépni a szentély egyik kapuján. Ugyanott a birkózóporond a körzet belsejében lett kialakítva.¹³ Delphoiban viszont az előszentélyben, a Pallas Pronaiában kaptak helyet a birkózók, de a stadion megépítésére itt sem mutatkozott alkalmasnak a körzeten belüli táj. Hasonlóképpen bizonytalan a színházak helyzete.¹⁴ Delphoiban a periboloson belül van a színház, Epidaurosban viszont annak határán, valószínűleg az egykori körfalon kívül.¹⁵ Az athéni Akropoliszhoz illeszkedő két színházépület, a Dionysos-színház és az Ódeion egyaránt a körzet kijelölt határain kívül fekszik.

Ha figyelembe vesszük az említett három szentély domborzati viszonyait, ez a változatosság könnyebben érthető. Palaistrát elhelyezni kisebb alapterülete miatt könnyen lehetett az olympiai szentély belső perifériáján, de a nevének megfelelően meghatározott hosszúságú futópálya egyszerűen nem fért volna el a ligetben az érinthetetlen részek megsértése nélkül. Még nyilvánvalóbb ugyanez a meredeken emelkedő Delphoiban: itt kizárólag a kiegyenlítettebb előszentély és a fennsíkszerű hegytető volt alkalmas nagy, síma felületek létrehozására. A színházak helyzete ennél is kevesebb választást enged. Epidauros lapos völgyben fekszik; csak a körülötte emelkedő erdős hegyoldal adhat otthont a központi terektől értelem szerűen távolra kerülő nézőtérnek. Az athéni Akropolisz hegytetőre épült; csak ennek tövében, az ereszkedő hegyoldalba faraghattak színházakat. Egyedül Delphoi színháza az, amelyik —akár kisebb méretének köszönhetően

¹²Marinatos 228. skk.

¹³Jóllehet a legkorábbi körzet határain valószínűleg kívül.

¹⁴A színház funkciója korántsem egységes. A színelőadások mellett lírai vagy szónoki versenyek is folyhattak bennük, és Bookidis 47. szerint pl. Korinthosban ezekben történt a démétéri beavatás.

¹⁵Epidaurosról ld. Roux passim, Berve 53. skk., Gruben 143. skk., Tomlinson 96. skk.

is — elméletileg a körzet bármely pontjára kerülhetett volna. De ha az athéni színházat nem a központi szentély felől értelmezzük, világossá válik, hogy egyrészt más kisebb kultuszhelyek, mint Pán barlangja vagy Aglauros szentélye is, a falakon kívül eső hegyoldalban voltak,¹⁶ másrészt azt találjuk, hogy a színház előterében Dionysos Eleutheriosnak temploma, oltára és szentélye áll, ha ez nem is fogható a várost védelmező Athéné temenosához és templomaihoz.¹⁷

A színházak és a sportpályák helyzete földrajzilag meghatározott, de mindenképpen periferiális. Ez azért fontos, mert bizonyos pontokon mindkettő összefüggésbe hozható lenne az áldozati kultusszal. A sportversenyeket áldozati szertartások nyitották, zárták és koronázták meg, ráadásul — a mai olimpiai fáklya előzményeként — a futóverseny győztese lobbanthatta lángra a stadion végében fölállított oltárt.¹⁸ A futás itt nem nélkülözi a kapcsolatot a kultusznak az ünnepi menetben kifejeződő aspektusával. A színházzal kapcsolatban pedig ugyan ki kell zárni a más kultúrákból ismert liturgikus dráma lehetőségét, hiszen ez csak kanonizált szent szöveget használó hagyományokban értelmes, de nem lehet eltekinteni az áldozati kultusszal való szorosabb összefüggéstől.

A dráma klasszikus formája a szűkszavú arisztotelési modell szerint a kardalköltészethez tartozó dithyrambósból származott,¹⁹ és az archaikus, illetve a pindarosi kardal tengelyét is a drámák későbbi tárgyát adó elbeszélések alkotják. Mivel nem ismétlődő, és nem is föltétlenül a szentély vagy a kultusz aitionját tárgyalja, a dráma és a kardal sem kultikus szöveg, de előzménye azonos lehet az áldozati lakoma közben énekelt dallal. A színházépület azt a koncentrikus elrendezést örzi, amelyet a lakomázó termek jellegzetességeként írtam le, de azoktól eltérően mindig a szentély határaihoz közel találjuk, és ez inkább a sportpályákkal és a kincsházakkal rokonítja. A dráma nemcsak irodalmi szempontból szakadt egyre inkább el a kultusztól (ami nem profanizálódást, hanem szerkezeti önállóságot jelent). Elhelyezkedése szintjén a szent közegében maradt, de nem a kultikusan aktív szakaszba került.

Ez a dolgozatom alapját jelentő hipotézis szerint, hogy tudniillik a kultikus terek szerkezetéből vonhatók le tanulságok a rítusra, sőt a vallás egészére vonatkozólag, azt jelenti, hogy a görögök a drámát és a sportot éppúgy az isteneket gyönyörködtető adományok közé sorolták, mint a szentélyben fölállított képzőművészeti alkotásokat.

4.5. További épületek

Mivel a vidéki és a városokhoz közel eső szentélyek mellett kimondottan városi szentélyek is léteztek, a szentélybeli funkciók egy ponton jóvátehetetlenül összekeverednek a mindennapi élet helyszíneivel. Az ókori Olynthosban föltárt lakóházak rendszerint magukba foglalnak egy kövezett udvart, amelynek közepén

¹⁶Travlos 70–73.

¹⁷Levi 149.

¹⁸Finley 16. A jelenet ábrázolása vázáképen uo. 35.

¹⁹Arisztotelés: Poétika IV.

oltár áll.²⁰ A házban az oltár mellett más kultikus tárgyak és helyek is lehetségesek: a házat védő isteneknek és az ősök képmásainak valószínűleg a görög világban is voltak párhuzamai. A lakóházban tehát megvoltak azok a tárgyak és a nekik megfelelő helyszínek, amelyek a szentélyt szentéllé tették. A ház középpontja ennek ellenére az udvar: az itt álló oltár köré rendeződnek az egyéb helyiségek. A házba előcsarnokon át lehet bejutni, de soha nem fordul elő peripteros, és a nyújtott épülettest sem jellemző: az emberi használatra és tartózkodásra szánt terek négyzetesek, fölépítésüket tekintve középpontosak, így egyenként a négyzethez közelítenek.

A nyilvános élet központja, a görög piactér is tulajdonképpen szentély.²¹ Athén agoráját határkövek jelölik ki. Miasmával fertőzött személyek nem léphetik át a horosokkal megállapított határvonalat. Az agora közepén Arés, legmagasabb pontján Héphaistos temploma és oltára áll.²² Az állami élet épületei és létesítményei semmiben sem különböznek a szentélyek berendezésétől. A prytanisok a másutt kultikus szerepet játszó tholosban (skias) gyűléseznek, és a híres tarka csarnokban ugyanúgy a hadizsákmány egy részét akasztották a falakra, mint valamely kincsházban.

A nagy szentélyekben is megtalálhatók azok az épületek, amelyek nem kötődnek szorosan az ott folyó szertartásokhoz. Delphoi egyik legfontosabb látványossága volt egykor a knidosiak leschéje, azaz társalgója.²³ A falfestményeiről híres épület természetesen értelmezhető áttételes ajándéknak, de az, hogy elnevezése és berendezése is —minden bizonnyal előcsarnok nélküli, négyzetes alaprajzhoz közelítő helyiség volt, és bejárata a hosszabbik oldalon nyílt— elsősorban emberi szempontú használhatóságát emeli ki, inkább tanácstermekkel vagy köztéri csarnokokkal rokonítja. Papi házak és tanácstermek más szentélyekben is azonosíthatók. Ugyancsak egy-egy szentély épülete volt a híres pergamoni²⁴ és alexandriai könyvtár.

Mindeddig úgy beszéltem a szentélyről, mint a görög kultúra pontosan körülírható jelenségéről. Miközben a lakóház és a templom, illetve a lakóház és a szentély különbsége megfoghatóbbá teszi a téralakításnak minden olyan jellemzőjét, amely hiányzik a világi szférából, addig arra is egyértelműbben mutat, hogy ebben a környezetben nincs egyszeri választóvonal a szent és a profán terek között. Ahogyan a kijelölt és a megtalált szentélyek esetében, úgy itt is inkább fokozati különbségről van szó: a rendezett, emberi használatra kialakított terek nem lehetnek teljesen híján az isteni jelenlétnek, mert a szentség, tehát a vallási többlet nem kiegészítése vagy elhagyható szempontja, hanem föltétele az emberi életnek.

²⁰Levi 120–121. A lakóházban álló oltárokról ábrázolásokat is említ Nevett 44., 65–69.

²¹Kostof 149–151. A város vallási életét és annak helyszíneit inkább a hellenisztikus kortól kezdve mutatja be Jones 227. skk.

²²A Héphaisteionról (más néven Théseion) ld. Berve 78., Gruben 223.

²³Tomlinson 68.

²⁴Pergamonról ld. Berve 266. skk., az Asklepeionról ld. Gruben 481. skk., Kostof 186–189.

4.6. Rendhagyó templomok

A teljesség igénye nélkül két épülettípust érdemes megemlíteni a szent terek rendhagyóságai között. Egyikük az úgynevezett tholos. A tholos szót minden kerek alaprajzú épületre használták. Az athéni agora tholosához előcsarnok vezetett, és nem vette körül peripteros: eredete bizonytalan, de a körbefutó oszlopok hiánya ebben az esetben is a vallási funkció hiányával jár együtt. Érdekes, hogy Róma és Augustus temploma az Akropolison szintén kerek alaprajzú — valószínűleg nem indokolatlan kapcsolatba hozni egymással ezt az épületet és a római Vesta-templomot. A görög és a római vallási érzékelés hasonló jelentést tulajdoníthatott e peripterossal szegélyezett épületeknek.

A legrejtélyesebb tholost az epidaurosi Asklépios-szentély rejti.²⁵ A helyben talált fölíratok thymelének mondják, és különlegessége, hogy föld alatti részében labirintus vezet a kör közepéig. Az itt egykor végzett tevékenységre számos magyarázatot próbáltak már találni;²⁶ annyi mindenesetre föltételezhető, hogy folytak benne szertartások, egykorú elnevezése ugyanis a "thyein" szóból ismert gyököt tartalmazza. Mivel a pergamoni Asklépeionban is volt ilyen épület, az sem kizárt, hogy kifejezetten Asklépios alakjával függ össze.

A tholosokat gyakran illetik a szakirodalomban a sokszor bizonytalan jelentésű "chthónikus" jelzővel. Való igaz, hogy alvilági, az úgynevezett olymposi vallástól távolabb álló isteneknek, valamint hērósoknak gyakrabban vannak kerek alaprajzú templomaik, sírjaik vagy oltáraik. A megszokott templomtípus párhuzamaként talán a peripteros tűnik föl leginkább. Ennek másik híres példája a Pallas Pronaia IV. századi, ugyancsak ismeretlen rendeltetésű építménye.²⁷ Valamilyen módon ezek is a theos epiphanés lakhelyei lehettek — különös alakjuk értelmé a derékszögű formákat szinte kizárólagosan alkalmazó görög építészetben bizonyára sokáig megfjejtetlen marad.

A templomépületnek másik, a maga nemében egyedülálló módosulása az eleusisi telestérion.²⁸ Hogy a templomokkal hozható összefüggésbe, azt többszöri bővítésének régészeti dokumentumai igazolják. Az épület Solón korában, amikor Eleusis athéni főnnhatóság alá került, nagyjából kelet-nyugati tájolású volt, peripteros nélkül. Legelső részéhez, a később anaktoronnak mondott szakaszhoz egyetlen hosszúkás helyiség vezetett: ez a máshonnet ismerős adyton-naos kettős egyszerű megjelenésének tekinthető. Az anaktoron a későbbi kultuszban is adytonként vett részt; nyugati oldalán egy kiemelkedő sziklát találtak, amely egyes értelmezések szerint a Persephoné- mítosz valamelyik részletéhez, talán az alvilágba való leszálláshoz kötődik. Az eleusisi misztériumok athéni népszerűségének növekedése, majd azok pánhellén, s végül görög-római jellege szükségessé tette a további bővítéseket. Végül a görög világ legnagyobb alapterületű fedett helyisége jött így létre. Tetejét számos oszlop tartotta, fa-

²⁵Roux 123., Gruben 147. skk., Tomlinson 100.

²⁶A következő lehetőségek merültek föl: szent forrás, vízgyűjtő, színház, Asklépios megjelenésének helye, hálóterem, alvilági rítusok temploma, oltár. Mindenesetre majdnem 1000 éven át volt használatban. Vö. Roux 140.

²⁷Tomlinson 68. szerint korábbi, mint az epidaurosi tholos, bár ez is csak a IV. századból való.

²⁸Ld. Berve 64–66., Gruben 121. A szentély egészéről: Clinton 110. skk.

lai mentén pedig kilenc nézőtér szerűen lépcsőző padsor futott körbe. Az elrendezés leginkább gyűléstermekre emlékeztet, és párhuzamai is megtalálhatók például Samothrakén vagy Megalopolisban.²⁹ Kívülről a teletérion valószínűleg kevésbé volt impozáns, mint a hagyományos templomok. Délkeleti oldalán oszlopcsarnok húzódott, háromszögletű udvarában pedig az istennők oltárai álltak. Az anaktoron a kibővített épület közepe tájára került, bejáratánál papi székkal.

Az anaktoron és az előtérben álló oltárok egyértelműen módosult funkciójú templomnak mutatják a teletériont. Nem pusztán a szent tárgyak (ta hiera), és így az isteni jelenlét lakhelye, hanem emberi szempontból is kultikus tér. Gyülekezőhely az avatottaknak és az avatandóknak, ahol a titokzatos drómena, legomena és deiknymena is végbemehetnek.³⁰

Az eleusisi templomban tehát azt kísérhetjük figyelemmel, hogy milyen hatással van a szent térre a rítus szerkezetének megváltozása. A majd Görögországot és Rómát is meghódító hellenisztikus misztériumoknak, ugyanígy a zsidó és a keresztény vallásnak legfontosabb mozzanata ebből a szempontból az isteni oldalnak tulajdonított közvetlen, rituálisan eljátszott vagy megfogalmazott cselekvés. A görög vallás nem misztériumos rétegeiben éppen ez az, ami teljességgel hiányzik — egyetlen lehetősége a jóslás, ez azonban nem válik közösségi, liturgikus jellegűvé. A delphoi Apollón-templom adytonjához egyszerű "váróterem" csatlakozik: a jóslatkérő nem vesz részt a jóslás rítusában, és amit tudni akar — elég a Hérodotosból ismert politikai vagy az Oidipus történetében szereplő magánjóslatokra gondolni —³¹ az mindig személyes természetű. Az eleusisi misztériumok titkának lényegét ugyan sikerrel őrizték az avatottak, de az utalásokból is nyilvánvaló, hogy az ott végbement kinyilatkoztatás inkább vonatkozik a másvilági állapotokra. Ezért a teletérion negatív értelemben segít megállapítani, hogy az utóbb általánossá vált európai és közel-keleti vallási képzetekből mi nem jellemző a klasszikus görögség mindennapjainak vallására.³²

²⁹Price 113., 103.

³⁰A szertartásokkal kapcsolatos szórványos adatokat ld. Hegyi 100–105. Burkert 1987 inkább elméleti megközelítést ad, de elszórtan számos részlettel szolgál. A lehetőségekhez mérten pontos leírásukat adja Clinton 116–119.

³¹Pl. Sophoklész: Oidipus tyrannos 70–73., Hérodotos I. 174.

³²A misztériumoknak helyet adó korai szentélyek sajátosságairól szól Schachter 6–7.

5. fejezet

Az ógörög kultusztér vázlata

5.1. Szent vagy kultikus?

A bevezetőben az a kérdést tettem föl, hogy vajon azonos-e a szent tér a kultikus térrel az ókori görögség vallási megközelítése szerint. Az előző három fejezet eredményei alapján most megkísérlem összefoglalni, amit kettejük viszonyáról gondolok, majd a funkcióelemzés módszerével próbálom megrajzolni azt a szerkezeti vázlatot, amely a tárgyi formák időbeli és területi változása mellett is állandónak mutatkozik az ógörög kultusz történetében.

Megállapítottuk, hogy az ógörög rítusok bevett formái nem tartalmazznak olyan elemeket, amelyeknek a priori vallási jelentést lehetne tulajdonítani. A görög szentélyek nyomai és a rítusokról fennmaradt kevésbé részletes adatok önmagukban nem lennének elegendők ennek kijelentéséhez, hiszen az utókor hajlamos olyan tartalmakat tekinteni "a priori" vallásosnak, amelyeket saját, immár kétezer éve eltérő vallási tapasztalata annak mond. De a misztériumokról fennmaradt információk megnyugtatóan afelől, hogy a görögök ismertek a későbbi korokéhoz közelebb álló vallási tapasztalatot és szertartási gyakorlatot is. Ehhez képest, tehát a görög vallásosság hermeneutikáján belül maradva merem azt állítani, hogy a görög rítus elterjedt formája bizonyos profán környezetben is szokásos mozzanatok megisméltése egy megváltozott összefüggésben. A szent tér ezért nem azonos a kultikus térrel, hanem logikai előzménye, mondhatni oka annak. A kultusz attól kultusz, hogy a szent térben történik.

Ezt a megállapítást messzemenően igazolva látjuk az ógörög élet szentként számon tartott és más tereinek vizsgálatakor. A legnagyobb, kétségtelenül szentnek tartott körzetek számos világi épületnek, tárgynak és eseménynek adnak otthont, de a szentélyek jellegzetes tárgyai, a templomok, az oltárok vagy a kultuszszobrok megtalálhatók minden más helyszínen is. Mivel pedig a görög nyelv és élet ismeri a szent tér vagy a szertartások fogalmát, szükségszerű annak föltevése, hogy nem a kultuszban használt tárgyak, és nem is maga a kultusz

hozza létre, tehát teszi önmagává a szent teret. A szent tér mintegy axiómája minden más térnek: szent tárgyak körül szervezett terek épülnek ki, és nincsenek olyan szervezett terek, amelyeknek közép- és határpontjait ne szent tárgyak jelölnék. A szent és a profán kettőssége létezik ugyan, de csak úgy, hogy a profán —a tisztátalanság eseteit kivéve, tehát "normális" esetben— egyben az emberen, a civilizáción kívül is azonos.

Ezt az életérzést és gondolkodásmódot az antik kultúra más területein is megtaláljuk. Ilyen az élet és a halál viszonya: a halál a legkiválóbbak esetén is visszahullás, ha nem is a semmibe, de az árnyéklétbe, amelynek értelmet csak az evilági szempont, a timé, a kleos megmaradása adhat. Még Sókratés apológiájának és a Phaidónnak halálképe is azt sejteti:¹ a pythagoreus hatások ellenére a halálról kialakult görög fölfogás a nietzschei értelemben pesszimizmus, hiszen az ellenkező vélemény csak tapogatózva, a legteljesebb bizonytalanságban jelenik meg.

A földrajzi és politikai tudat is úgy azonosítja Görögországot, mint a műveltség, a szépség és a rend szigetét egy ellenséges, barbár kaoszban. Hiába a Kelettel, különösen Egyiptommal kapcsolatos minden ellenkező vélemény,² görögök és barbárok úgy állnak szemben egymással, mint lapithák a kentaurokkal vagy Héraklés a lernai hidrával. A polgárháborúk idején a chaos és a kosmos aktualizáló szembeállítás az éppen időszerű hellén ellenségre is kiterjed, de ez nem módosítja a gondolati sémát.

Mindennek mitológiai megfelelője az egymást váltó istennemzedékek sora. A történeti magyarázat pregörög istenségek legyőzését vagy bekebelezését olvasza ki olyan elbeszélésekből, mint amilyen például Pythón legyőzése, de föltűnő pusztán fenomenológiai szinten is, hogy mennyire ellentétes a görög vallás mitikus történelemképe Hésiodos valószínűleg idegen eredetű korszakolásával. Az ősidőkben mintha zabolátlan szörnyszülöttek, titánok, gigászok lennének ott-hon. Az olymposi istenek győzelme öfölköttük nem a vaskor beköszöntét jelzi: a görög mitológia jelenjében civilizációs istenek és hősök vettek erőt civilizálatlan előzményeken.

Ezzel párhuzamosan kaotikus és kozmikus terek lehetségesek. A görög ember jelenlététől az általa művelt és lakott föld eleve szent, de mivel őt a barbárokkal szemben épp a hybris kerülése, az emberi mérték ismerete jellemzi, és mert "felvilágosulatlan" korszakában minden gondolatának és tettének vallási vetülete van, tudja, hogy a föld szentsége nem belőle, hanem az isteni jelenlétből forrásozik.

5.2. A lesütött szemű isten

De miben áll ez a jelenlét? A teológiaiilag kritikusabb elmék hozzáállását figyelmen kívül hagyva egyértelműnek látszik, hogy azok a lények, akiket a görögök

¹Platón: Apologia Sókratés 40c–41c, Phaidón 110c–114d.

²Hérodotos, Strabón és Plutarchos mint az egyiptomi ókor fontos írásos forrásai sokszor tulajdonítanak valamiféle "kultúrfölényt" az egyiptomiaknak. Egyes hagyományok némely görög bölcs (pl. Platón) tudását is innen eredeztetik.

isteneknek neveztek, nem voltak jelen mindenütt, sőt, ha érzékelésük meg is haladta az emberit, nem volt korlátlan. A homérosi istenek az Olymposról még figyelemmel tudják kísérni az eseményeket, de ha jobban akar látni, Zeus az Ida hegyére telepszik,³ és Héra szerelmi varázsa vagy egy aithiopsoknál tett látogatás útjába állhat annak,⁴ hogy hatást gyakoroljon a történelmi eseményekre. Homéros nem játszik az istenekkel, nem becsüli le őket. Lehetséges, hogy voltak, akik önálló nagyobb hatalmat és kiterjedtebb jelenlétet föltételeztek az istenekről, de biztos, hogy a rajta iskolázott korok vallási képzei nem álltak tőle távol:⁵ amikor a kései szatirikus, Lukianos komikus színben tünteti föl a panteont, jelzőit, gesztusait, jeleneteit Homérosból veszi⁶ — poénjai nem „ülének”, ha olvasója előtt nem egy legalább valaha eleven vallásosságot idézne föl.

Ezek az istenek bizonyos helyeken szívesen tartózkodnak: vagy azért, mert őshonosak, vagy azért, mert örömmel látogatják meg az adott ligetet, hegycsúcsot, szigetet.⁷ Ha az ember olyan helyet talál, ahol az isten jelenlétének nyomát látja, vagy úgy érzi, hogy kedves lenne az istennek, ha ott tisztelné meg ajándékával, mert a hely természete rokon az istenével, akkor azt megjelöli, és fölavatja azzal, hogy áldozatot mutat be.

Az ember viszonya ehhez a jelenléthez kettős. Ha isteni segítséget kér valamely dolgához, akkor egyszersmind az isten megjelenését kéri. Sapphó kéri Aphroditét, hogy jelenjék meg:⁸ a jelenlét, az epiphania vagy a praesentia nemcsak a meghallgatást, hanem a kedvezést is jelenti. A theos epiphanés segítő isten. De ugyanez az isten fenyegető is lehet: amikor Anchisés megtudja, hogy Aphroditével hált, tehát az istennő megjelent neki, férfiasságát kezdi féltetni.⁹ Démétér a homérosi himnuszban jókedvet és termékenységet hoz Keleos házába, de amikor nem lesütött szemű anyóka többé, ijesztő, pusztító arca mutatkozik meg.¹⁰ Talán a legkifejtettebben fogalmazódik meg az isteninek ez a kettős, Rudolf Otto Ágostontól kölcsönzött szavaival „tremendum et fascinans”¹¹ jellege Semelé történetében.¹²

5.3. A szentély és a város

A szentély és a lakott terület viszonya újabban erősen foglalkoztatja a téma kutatóit.¹³ Jóllehet az emberi élet minden tere valamely megszentelt pont

³Homéros: Ilias VIII. 45–52.

⁴Homéros: Ilias XIV. 346–351.

⁵Homéros vallástörténeti jelentőségéről: Burkert 1985 121.

⁶Lukianos: Zeus elenchomenos, Zeus tragódos passim.

⁷Scully a táj, a templom és az egyes istenek kapcsolatát részletezi: tudomásom szerint ő az egyetlen, aki a görög szentélyek, illetve templomok ismertetését nem földrajzi alapon, hanem egyes istenalakok szerint rendszerezve végezte el. Ld. még Schachter 36. skk.

⁸Sapphó: Poikilothron' athanat'...

⁹Homéros: Eis Aphroditén 185–190.

¹⁰Homéros: Eis Démétrán 281–286.

¹¹Kerényi 1977 168. (Forrása Hyginus 167., 179.)

¹²Otto 1997 22. skk., 48. skk.

¹³Polignac 1994, Edlund, Hägg, Alcock passim, Schachter 1. skk., Jost 205. skk. A következőkben az általuk megállapítottakat foglalom össze és egészítem ki saját szempontjaimmal.

köré szerveződik, a szigorú értelemben vett szentélykörzetek a lakott területtel, a várossal különös viszonyban vannak: vagy annak közepén helyezkednek el (helyesebben valószínűleg a város helyezkedik el azok körül), vagy éppen ellenkezőleg, a várostól távol, nehezen megközelíthető és emberi művelésnek alá nem vetett vadonban találhatók. Harmadik típusuk, az úgynevezett "város körüli" szentély ez utóbbiak stilizált, elérhető közelségbe hozott változatának mondható. A szent térnek már a mykénéi és minói kultúrákban is két megjelenése, a lakóhely szakrális központját jelentő palotakápolna (Hauskapelle) és a természeti környezetben kijelölt liget, barlang vagy hegycsúcs (Naturheiligtum) azonosítható.¹⁴ A krétai paloták mindegyikében föltártak kultikus célokat szolgáló helyiséget, amelyekkel egyidejűleg leginkább egyes hegycsúcsok szolgálták szentélyként.¹⁵ A mykénéi palotaközpontok legbenső helyisége maga is kultikus tér: kidolgozottsága talán meg is haladta a klasszikus görögségből ismertet. Ugyanakkor a palotaközpont határain, a falak tövében kisebb, valószínűleg a köznép által látogatott kultuszhelyeket tártak föl.¹⁶ A társadalmi és a vallási szempont itt —mint a premodern kultúrák többségében— elválaszthatatlanul összefonódik. A szent térnek ez a kettős, központi, illetve perifériális elhelyezkedése mégis megmarad a későbbi Görögország megváltozott körülményei között.

Az angol nyelvű szakirodalom az immár klasszikussá vált "urban", "suburban" és "rural" jelzővel illeti a különböző topográfiai összefüggésben kialakított szentélyeket, elsősorban az általuk betöltött politikai és kommunikációs jelzőfunkcióra való tekintettel. Ezt egészíti ki a szentély várostól való távolságának valláspszichológiai hatása, amelyet már említettem. A görög életben a vallásilag tiszta többnyire egyet jelent a hétköznapiól, különösen a biológiai működéstől elkülönítettel. A halál és a születés, a nemi érintkezés, a betegség, de sokszor az étkezés vagy a mosdás is tisztátalannak számít. A hétköznapióól kilépni ezért bizonyos helyzetekben egyet jelent a szentbe való átlépéssel.

Ennek az átlépésnek rituális formája többek között a pompé. A pompé maga, és a szent idegenségének ez a szempontja azt igényli, hogy a szent térbeli megnyilvánulása elkülönüljön a profán térbeli megnyilvánulásától, vagyis a várostól és a háztól. A görögség egésze szintjén ez az átlépés a nagyobb városoktól egyaránt távol fekvő, diplomáciai szempontból semleges helyszíneken valósul meg, de a polis szintjén ugyanilyen átlépés a felségterület határán, de még azon belül fekvő szentélyekbe való kivonulás (mint Athén esetében Eleusis, Braurón, Sunion). Máskor egyszerűen a falakon kívülre is elég ünnepi menetet vezetni. Az itt elkerített temenosok a város határát is jelzik, de arra is lehetőséget adnak, hogy egyszerűbb körülmények között jöjjön létre a szent és a profán tér közti dialektika. Delphoiba utazni egyes tájakról több hónapos vállalkozás volt; a nagyobb polisok hatalma alá tartozó vidékek határára vonulni is évente csak egy-egy alkalommal volt szokás a legalább egynapi járóföld miatt. Olyan lehetett ez —ha kisebb távolságokkal is— a görög világban, amilyen egy római vagy compostellai zarándoklat volt a középkorban, illetve amilyen egy köze-

¹⁴Nilsson 73.

¹⁵Peatfield passim.

¹⁶Wright 72–76.

li búcsújáróhely fölkeresése akár ma is. De a kivonulásnak maradt Rómában egy a pogány gyakorlathoz képest alig módosult változata: a pápa egykor a Lateránból minden vásár- és ünnepnap egy kijelölt stációs templomhoz vonult az egész nép kíséretében, hogy ott misézzen, vagyis mutasson be áldozatot. E templomok gyakran a falakon kívül vagy a Tiberis túlsópartján álltak¹⁷ — antik értelemben tehát a "suburban" kategóriába lettek volna sorolhatók.

A lesütött szemű isten, a nem közvetlen jelenlét kívánatos, sőt nélkülözhetetlen. A szentélyek városi típusa, a házi tűzhely, az udvarban álló oltár az isteni jelenlétnek ezt az oldalát lokalizálja. A szent közelségének ellentmondásossága vallási értelemben is indokoltá teszi azt a kultikus helyrajzot, amelynek politikai jelentőségét az elmúlt évtizedekben annyian tárgyalták. Ennek köszönhető, hogy a városok, amelyek az előző összefüggésben a szent ellenpontját képezték, egy másik viszonyban a szent befogadjaként és övezeteként jelennek meg.

A városhoz fűződő viszonytól sokszor független, mégis vele azonos szemléleti kettősséget föltételez a szentélyeknek főként a nekik otthont adó tájból kirajzolódó, vonzó, megtelepedésre csábító, illetve ellenkezőleg, fenségesen idegen, olykor riasztó arculata.¹⁸ Egyes szentélyek alig megközelíthetők, kísértetiesek és hosszabb távú emberi tartózkodásra alkalmatlanok. Másokat éppen azért ismerhetett föl az istenek kedvelt helyeként az alapító, mert keresve sem lehetne náluk alkalmasabb terepet találni a városalapításra.

5.4. A szentély funkcionális elrendezése

Képzeljünk el egy tisztán természeti szentélyt, vagyis egy olyan körzetet, amelyet a kultuszt gyakorló közösség tagjai ugyan megkülönböztetett helynek tartanak, de nem állnak benne épületek, és más tárgyi nyoma sincs a kultikus tevékenységnek! A szentélynek határai vannak: néhány feliratozatlan kő, vagy esetleg csak a domborzat hirtelen megtörése, a növényzet megváltozása, egy vízfolyáson való átlépés jelzi, hogy belül vagyunk. Valahol a szentélyben áll egy fa, nyílik egy barlang vagy fakad egy forrás: a résztvevők ennek különös jelentőséget tulajdonítanak, mert benne látják az isten kedvelt helyét, egykor érzékelhető jelenlétének nyomát, vagy bármi más módon közvetlen összefüggésbe hozzák a szenttel. Ezért a határvonalon a kellő tisztulási rítusok végeztével átlépve odavonulnak. Menetük előírásosan rendezett sorban halad, és közben hangszerkísérettel énekelnek. Amikor megérkeznek a kiemelt tiszteletben részesített pont közelébe, a korábban már részletezett módon följajánlják a magukkal hozott áldozatot: egyszerűen elhelyezik annak szokásos helyén, vagy elégetik a megfelelő részeit. Ezután —ha égőáldozat történt, de akkor is, ha nem a följajánlott adományokból veszik az ételt— a jelenlévők letelepsznek. Az isteni jelenléttől megszentelt pont körül ez nem mindig lehetséges, és ismerve a természetfölöttihez kapcsolódó józan távolságtartást, nem is indokolt. Az

¹⁷A *Missale Romanum* a XX. századig föltüntette ezeket az egyes napokhoz rendelt stációs templomokat, melyeknek jelzői között gyakori az "ante portam Latinam", a "trans Tiberim" vagy az "extra muros".

¹⁸Scully 186. skk.

áldozati lakoma elkészítéséhez ugyancsak helyre, úgynevezett kultuszmezőre van szükség: egy áldozati állat ehető részeit előbb föl kell dolgozni, és valószínűleg megsütni sem ott fogják, ahol az isteneknek följánlott részeket — hagyományos esetben a zsírt és a csontot — égették. Valószínű, hogy ez a harmadik helyszín, a lakoma előkészítésének tere lesz az, amely köré a csoport letelepszik. Mivel az így kialakult kör egyik oldalán a megszentelt tárgy és azt követően a följánlás helye van, az általuk fölvett alakzat nem teljes kör lesz. Ha nagyobb létszámú csoportról van szó, akkor kisebb, önmagukon belül is centrális asztaltársaságok jönnek létre, az általuk alkotott félkört pedig újabbak követhetik az előkészítés helyétől koncentrikusan távolodva. A kör közepén, akár csak az Odysseia lakoma-jeleneteiben, énekmondó vagy zenészek foglalhatnak helyet.

Mindez az égetés helyét kivéve semmi régészeti azonosítható emléket nem hagy. Ennek ellenére pontosan megrajzolható az a vázlat, amely a hasonló lefolyású szertartások geometriáját adja. A szent tér valamely középpont (az isteni jelenlét helye) körül létesül. Ekörül húzható egy tágabb kör (határvonal). A határvonalon egy vagy több bejárás (kapu) nyílik. A bejárattól szakasz vezet a középpont előterébe (a szent út). E szakasz végpontján, a középpont előterében (oltár) mutatják be az áldozatot akár úgy, hogy elégetnek valamit, akár úgy, hogy elhelyezik azt. Az előtér előterében (kultuszmező) földolgozzák az áldozati állatot vagy előkészítik az ünnepi étkezést. Ugyanitt kap majd helyet a lakoma idején az esetleges rituális ének és zene, és ezt a térszakaszt veszik körül létszámuknak megfelelő formában a lakomázók. A szentélyben zajló kultikus tevékenység a középponttól távolodva egyre élénkebb: a középponthoz senki sem közelít, az áldozatot egy arra kijelölt személy mutatja be, az ünnepi lakoma előkészítése is hozzáértők dolga, a lakomán viszont mindenki részt vesz. Ebből a logikából következik, hogy ha a szentélykörzetben más, az áldozati cselekményhez nem közvetlenül kapcsolódó események is végbemennek, azok a lakomázók külső körén kívül történhetnek majd.

A kultusz leírásainak megfelelő és a tárgyi emlékekből azonosítható kultusztér vázát három azonos tengelyen elhelyezkedő, de egymástól érzékelhető távolságban lévő pont alkotja: 1) az isteni jelenlét, 2) az áldozat, 3) a kultuszmező. Ha az általuk meghatározott egyenest meghosszabbítjuk, a szent út nyomvonalát kapjuk meg, amelyen a szertartások végzői a külvilágból a szent térbe érkeznek. Mindhárom pont köré egy-egy kör húzható. Az isteni jelenlét körül maga a szentély határa húzódik: ez vallásilag a legfontosabb, de a szentélyben folyó emberi tevékenységtől kevésbé érintett. Az áldozat tere körül a szertartáskor kijelölt kört találjuk: ennek kerületén állnak föl a résztvevők, miközben a följánlás rítusai folynak. A harmadik, a kultuszmező körüli kört a lakomázók tényleges elhelyezkedése jelöli.

E "körök", "szakaszok" és "egyenesek" természetesen szerkezeti elemeket takarnak. A valóságban különböző, részben szabálytalan alakzatokat vesznek föl.

5.5. A térszerkezet változatai és változásai

Az előző fejezetben levont következtetések alapján úgy vélem, hogy az ógörög szentélyek térhasználata sokkal egységesebb, mint amilyenek az egyes szentélyek tárgyi emlékanyaga sejteti.¹⁹ Ennek oka az, hogy a szent térben kultikus funkciók, és nem föltétlenül tárgyak vagy épületek azonosíthatók, ez azonban nem zárja ki az egyes funkciókat betöltő épületek vagy tárgyak meglétét. A jelenség annak köszönhető, hogy az ógörög szentély elsősorban táj: a természeti környezet elkülönített része.

A mykénéi kor palotáinak középpontjában is állt szent helyiség. Az itt égő tűzhely mellett, a belépőtől jobbra magasodott az uralkodó trónusa.²⁰ Az ülőhely, sőt általában az ülő testhelyzet ekkor még a hatalomgyakorlás helye és szimbolikus kifejezője volt.²¹ Pusztán régészeti alapon lehetetlen eldönteni, hogy az uralkodó isteni szerepét emelte ki, tehát ő volt a kultikus helyiség középpontja, és a tűzhely az oltár analógiájának tekintendő, vagy fordítva, a tűzhely alkotott középpontot, és az uralkodó volt a tűzhely öre. James C. Wright mindenesetre úgy tekinti a paloták első látásra kusza épületegyüttesét, mint perifériák sorozatát, amelyek ezt a trónus-tűzhely kettőst övezik, és legfontosabb elemének azt az útvonalat tartja, amely különféle kapukon át a tömb legkülső pontjáról ennek, tehát a megaronnak előterébe vezet.²² Itt is megvan tehát a szent út, mellette pedig a két létesítő erejű pont és ezek előtere. A mykénéi építészet egyik kulcsfontosságú, de kultikus szempontból nem egyértelmű eleme, az apszis nem folytatódik a későbbi görög térformálásban.

A sötét kor utáni hellének kultusztere ehhez képest egészen átalakul. Az elsődlegesen épített szent tér eszméje mintha feledésbe merült volna: az építészet alapformái a legkorábbi emlékektől kezdve a római korig változatlanok, de a szentély tájszerű marad.²³ Volt már szó arról, hogy mind a minósi, mind a mykénéi kor ismert az épített kultusz helyek mellett természeti kultusz helyeket is. Az épített kultusz helyek rendszerint a nagy uralkodói központokhoz kötődtek, míg a természeti szentélyekben föltárt adományok alacsonyabb rangú, kevésbé vagyonos rétegre utalnak.²⁴ A palotakultúra összeomlásával a görögség

¹⁹Hasonló véleményének adott hangot Bergquist az archaikus temenosokkal kapcsolatban, de elemzéseiben szigorúan megmaradt az egymásnak tárgyi szinten megfeleltethető pontoknál.

²⁰Hood 14., Wright 55.

²¹A székhelyhasználat valószínűleg egyiptomi eredetű. A Közel-Keleten, így a Bibliában is leginkább az ítékezés igéjeként használatos az ülést jelentő szó. Az étkezés és a beszélgetés feke történik, a pihenő testhelyzet pedig a guggolás. A görög ülőszobrok mezopotámiai hatást mutatnak.

²²Wright 54–60.

²³A rendezettség nem föltétlenül kapcsolódik össze a tengelyességgel vagy a szimmetriával. A szakirodalom az archaikus görög szentélyek térhasználatát rendezetlennek, sőt kaotikusnak nevezi. Ezzel a vélekedéssel száll szembe Bergquist 1–2. Elgondolása szerint létezhetnek rögzített minták az általunk megszokott és ezért elvárt, szigorúan geometrikus elrendezés nélkül is: ezt bizonyítja könyvében. A görög szentélyek "rendezetlenségét" azonban nem lehet egyszerűen a későbbi Európa esztétikájával szembeállítani: a görögök által megismert egyiptomi építészet szigorúan geometrikus tereket szervezett (ld. Arnold passim), és maguk a görögök is növekvő hajlamot mutattak ennek követésére. A geometrikus térformálást ezért a kiépítettséggel, a "rendezetlenség" pedig a tájszerűséggel vélem összefüggésbe hozhatónak.

²⁴Peatfield 20. skk., Wright 63. skk.

történelméből véglegesen tűnt el a központi hatalomnak az a formája, amelyet az ókori Kelet ismert. Amikor pedig a vanaxok helyét basileusok vették át, az előbbiek hatalmával és palotáival együtt a személyükhöz és kultúrájukhoz kapcsolódó vallásgyakorlat és kultushelyek, az úgynevezett házikápolnák is összeomlottak.²⁵ A következő korok vallásos térképzete a természeti szentélyek folytatása.

Ennek köszönhető, hogy a klasszikus görög történelem pogány kultuszhelyein soha nem alakult ki a vázolt térszerkezet következetes építészeti megfelelője. A középpont Dódónében a szent tölgyfa volt egészen a hellenisztikus korig, a templom viszont hiányzott a szentélyből. Delphoiban az omphalos alkotta a középpontot: nem volt különösebb jelentősége a kultusz szempontjából annak, hogy a középpont fölött babérkunyhó vagy az alapjaiban ma is látható Apollón-templom adytonja emelkedett. Az omphalos ráadásul maga is természeti képződmény nyoma: ahogyan a xoanonokat utólag is faraghatták istenalakúvá,²⁶ úgy szintén omphalosként azonosítják egyes kutatók az eleusisi anakoron sziklatömbjét — ez ugyancsak természeti képződmény. És akár voltak Delphoiban bódító gőzök, akár nem, biztos, hogy az omphalosnál nem volt kisebb jelentősége annak a hasadéknak, amelyen az egykori jóskunyhó épült. Az oltár lehetett épített oltár, de hamuoltár is; ahol pedig nem mutattak be áldozatot annyiszor és olyan mennyiségben, mint például Olympiában, ott előfordulhat, hogy az áldozatbemutató helye nyom nélkül maradt: ez viszont nem jelenti a hozzá tartozó kultusz hiányát. Delphoiban szent út, az Akropolison vagy Eleusisban propylaion is van: de az, hogy a belépés helye másutt nem azonosítható és az utat nem szegélyezik műemlékek, nem jelenti azt, hogy a pompé és belépéskor a tisztulási rituálé hiányzott volna, és helyszínei ne lettek volna rögzítve. Végül föltehető, hogy a brauróni és korinthosi lakomázó termek nem különlegességek, hanem kiépítettségük mértékében térnek csak el párhuzamaiktól. A periféria berendezése változhatott. Nem minden szentélyben folytak színházi előadások és sportversenyek, nem mindenütt halmozódott föl annyi értékes ajándék, hogy kincsházákra legyen szükség, nem volt mind-egyikük annyira látogatott, hogy vendégeinek szálláshelyét kelljen biztosítani.

A természeti jellegnek tulajdonítható, hogy a görög szentélyek csak a hellenisztikus kortól alkalmazkodtak egységes építészeti elgondoláshoz.²⁷ A szentélyekben tapasztalható kuszasságot erősíthette az is, hogy a kultikus tárgyakat csak rendhagyó esetben lehetett lebontani vagy eltávolítani: az athéni Akropolison az archaikus kor szobrászatának legnagyobb leletegyüttese maradt fenn, mivel a perzsa háborúkban megrongálódott tárgyakat a helyszínen elásták. Ugyan-

²⁵Peatfield 28–31.

²⁶Ritoók 124.

²⁷Tökéletesen tengelyes és teljes egészében kiépített térlánc ebben a korban pl. a kósi Asklepios-szentély. Három teraszának elrendezése és használata szinte prototípusává teszi az általam vázoltaknak. Szent út vezet hozzá, amely a teraszokat összekötő három lépcsőben folytatódik. Mindezek azonos egyenesen sorakoznak. A legfelső szinten a templom, alatta az oltár, legalul pedig egy három felől oszlopocsarnokkal záródó üres térség helyezkedik el. (Az oszlopocsarnokok még a római császárkorban, a keresztény mártíriumok előterében is lakomának adtak helyet.) Ez az együttes azonban már mesterségesen kialakított környezet, és egészen elszakad az őt körülvevő tájtól. Vö. Kostof 172–173.

itt eredeti helyén maradt Athéné nagy oltára, amely az elpusztult Athéné Polias-templom tengelyére épült: a Parthenón és az Erechtheion közül egyikkel sem volt építészeti kapcsolatban, így a IV. századtól kezdve magában állt, tovább növelve ezzel a hely természetes rendezetlenségét.²⁸

Számos más oltár is ismert, amelynek irányzéka bizonytalan: lehet, hogy egykor egy templom tengelyére épültek, és az is lehet, hogy a középpont valamely más megnyilvánulásával voltak térbeli összefüggésben, de ez a középpont mára eltűnt. Biztos, hogy az elpusztult, de Pausanias alapján többé-kevésbé lokalizálható olympiai Zeus-oltár nem illeszkedett a későbbi templomokhoz. Delphoi Apollón-templomának előterében állt ugyan oltár, de enyhén elforgatva annak tengelyétől. Számos más esetben azonban megvalósult az oltár-templom együttes rendezése, esetleg összeépítése is.

A kultusz két legfontosabb pontjának építészeti viszonyítása az első lépés lehetett afelé, hogy a görögség ismét közelíteni kezdjen az épített szent tér eszméjéhez. Az égőáldozati oltár már az aiginai Aphaia-szentély első templomával (VI. század) is tökéletesen azonos egyenesen állt, a ma látható templommal pedig (V. század) hosszú, kiépített járda kötötte össze a hozzá csatlakozó oltárt.²⁹ Az epidaurosi szentély Artemis-temploma és oltára ugyanilyen együttest alkotott.³⁰ Az oltár-templom séma archaikus változatairól Birgitta Bergquist adott részletes elemzést: leírása szerint a templom eleinte a körzet nyugati felén, az oltár pedig inkább középen helyezkedett el. A klasszikus kora ez a viszony megváltozik, és az oltár egyre közelebb kerül a szentély keleti falához, miközben a templomépület jelentősége megnövekszik, és hamarosan mértanilag is központi helyet foglal el.³¹

A görög szentély és templom ugyan tájba ágyazott, de a kozmosz magasabb régióival kevés kapcsolatot mutat. A vallásosság nem mitológiai rétegeiben alig kap helyet az asztrális szimbolika, és a szentélyek elrendezésében is csak a hozzávetőleges keletelés mutat erre.³² A keletelés itt a templom kapujának keletelését jelenti, vagyis azt, hogy az istenszobor az épület nyugati végéből keletre tekint. Hogy ez a lakóházaknál is megszokott kelet-nyugati tájolás gyakorlati megfelelője-e,³³ vagy vallási értelmezés kapcsolódik hozzá, nem egyértelmű. Az mindenesetre elgondolkodtató, hogy az egyik híres nem keletelt templomban, Bassai északi tájolású Apollón-templomában az adyton keleti falába ajtót

²⁸Az Akropolis történetéről és épületeiről ld. Berve 63. skk., Gruben 166. skk., Tomlinson 78. skk. Illusztrációkkal és térképekkel szolgál Travlos passim.

²⁹Berve 58. skk., Gruben 121. skk., Tomlinson 105–106., Levi 130. Az oltár-templom viszonyt szerkezeti szempontból rögzíti Bergquist 15–17.

³⁰Roux 138.

³¹Bergquist 68–80.

³²Mivel az északi féltekéről látható napkelte szinte sohasem a földrajzilag pontos keleti irányból történik, a keletelés többnyire észak-, illetve délkeleti irányt jelent. Az európai keresztény templomépítészetben ez nem véletlenszerű, mert a templom titulusának napján fölkelő nap horizontális helyzetét veszi figyelembe. A görög templomok keletelési különbségei nem tűnnek ilyen tudatosnak — legalábbis nem talákoztam olyan elemzéssel, amely ezt ki-mutatta volna.

³³A mérsékelt égöv paraszti kultúráiban általános, hogy a házak bejárata délről nyílik, az északi fal pedig — mivel innen soha nem érkezik napfény — teljesen zárt. A hosszanti házak így kelet-nyugati tengelyen épülnek.

vágtak.³⁴ mintha az istennek mindenképpen látnia kellene a fölkelő napot. Az is a keletelés kultikus fontosságára utal, hogy a legtöbb esetben maga az oltár is keletre néz. Az alapzattal vagy lépcsővel rendelkező oltárokhoz nyugati irányból lehet föllépni, ami azt jelenti, hogy az áldozat bemutatása közben a pap nem a templom vagy az isteni jelenléttől megszentelt más pont felé nézett, hanem annak hátat fordítva, vele egy irányba.

Ezt a magatartást mint pogány viselkedést kárhoztatja például a Talmud,³⁵ római feliratok az áldozatbemutatáskor kiemelik a keleti irányt, és a késői görögség pythagoreus vagy neoplatonista ihletésű rendszereiben, majd a kereszténységben is alapvető lett a szertartások keletelése.³⁶ A klasszikus és idegen hatásoktól kevésbé érintett görög vallásban viszont sem a csillagoknak, sem a napkultusznak nem volt komoly szerepe. A szent helynek hátat fordítani talán egyet jelentett a Rómában *capite velato* végzett rítusokkal, és a szent riasztó arculatából fakadt. A görög ember mintha nem szeretett volna szembenézni az istennel. De meggyőző adatok hiányában ez pusztán sejtés marad — ráadásul néhol, mint az említett aiginai Aphaia-templomban, az oltár az ellenkező irányba, vagyis nyugatra, a templom felé néz.

A keletelés és az oltár–templom együttes tengelyessége a fennmaradó kérdések mellett is jelzi, hogy a görög szentélyek kialakítása az idők során egyre inkább elvesztette természetes rendezettségét. Ahogyan a szentély egyre kevésbé tájszerű, és egyre inkább mesterséges, vagyis épített lett, úgy vált a templomépület nemcsak méretében és esztétikailag, de funkcionálisan is egyre kidolgozottabbá. Ebben a formájában nem a főbb vázolt funkcionális rendszer középpontjának kiépített alakja, hanem összetett szent tér, amely immár a szentély minden lényeges részét befogadja.

A templomnak szinte kezdettől fogva jellemzője a nyújtott alaprajz: láttuk, hogy a görög építészet profán alkotásai négyzetes-centrális elrendezésűek.³⁷ A templom középponti tárgyát, az istenszobrot vagy analógját az épület bejáratnál szemközti végében őrzik. Helyenként zárt adytonban, máshol a naostól látszólag nem elválasztva. Az adyton helyenkénti használata viszont azt is kifejezheti, hogy a naos legszentebb része igényelt valamiféle elkülönítést. A leletekből nem fog kiderülni, hogy nem lehetett-e függöny, korlát vagy faszerkezet az adyton falának vonalában azokon a helyeken, ahol kőből nem épült ilyen. Így Bassaiban hiányzik a fal, de az adyton föltételezett helyét a talajszinten megemelt kősor és egy a naost középen megtörő oszlop jelöli ki. A pompé, a szent út, a tisztulási rítusok és a lakott terület határán kívül létesült szentélyek mindnyájan az átlépés, a profánból a szentbe való átmenet rítusának súlyát bizonyították. Az *theos epiphanés*-t befogadó és megtestesítő kultuszszoborhoz vezető nyújtott

³⁴Kostof 164–165. Apollón hyperboreus kötődésére utal az északi tájolással kapcsolatban, a nappal való összefüggésére a keleti ajtó magyarázatakor. Bassairól ld. még Berve 150., Gruben 128., Levi 128. További példákat is hoz az észak-déli tájolásra Bergquist 68. Összegzése szerint a kelet-nyugati tengelyű templomok száma kb. háromszorosa az észak-déli tájolásúakénak (27 : 8).

³⁵A Szuká értekezés 51b misnájában. Idézi Karp I. 134.

³⁶A keletelés történetéről és szimbolikájáról szólnak a késő ókorban Dölger első fejezetei.

³⁷Ez természetesen a házakra és a gyülekezőhelyekre vonatkozik, pl. az oszlopcsarnokokra nem.

templomtest is ennek a megkövülése.

A perifériák és a különböző középpontok köré húzott vonalak szintén a templom építészeti elemei: a szakaszosság jelenik meg az egymásra következő pronaosban és naosban, míg a legszentebb egymásba nyíló határsávjait — és talán elrejtettségét — a peripteros fogalmazza meg építészetiileg. A templomhoz kikövezett út és lépcsősor vezethet, és túl azon, hogy az égőáldozati oltárral többször összeépül, a kisebb oltárok sokszor az előcsarnokba vagy a naosba kerülnek, jóllehet sohasem a kultuszszobor közelébe. Ráadásul előfordul, hogy kisebb, előkelő társaság az ünnepi lakomát is a templom valamelyik helyiségében fogyasztja el. A térszerkezet megmarad, de immár a templomon belül.

Bár a mykénéi paloták összeomlásával folytatás nélkül marad az épített szent terek hagyománya, az alkotóerő — és a városias életmód — kiteljesedésével a szent tér egyre inkább a templomépülettel lesz azonos. Ez azonban csak tendencia marad. Amíg a kultusz legelőkelőbb formája az állatáldozat, a sütés és az égetés nem történhet zárt helyen. Amíg az isteni jelenlét rituálisan nem tevékeny, és közvetlen közelsége sem kedvező, addig a lakhelyét jelentő templom nem válhat kultikus térére. A művészi kidolgozottság szintje növekszik ugyan, de emberi szempontból a szent terek határvidéke, a lakoma, a dráma, a versenyek tere marad a legaktívabb.

6. fejezet

Antik és keresztény kultikus terek

6.1. A gyökerek

Mind az antik, mind a keresztény kultikus tér megértése szempontjából nélkülözhetetlen a másik ismerete. Az ókor kutatójának gondolkodását óhatatlanul befolyásolják a saját kultúrájából öröklött és átvett minták, így a legkritikusabb elme is hajlamos arra, hogy bizonyos mértékig hatni engedjen olyan evidenciákat, amelyek egy másik korban és egy másik vallásosságban nem tekinthetők evidensnek. Nem fölösleges ezért megismerni azt a liturgikus teret, amely öntudatlanul is meghatározza az európai ember templomról, szentélyről alkotott elképzelését. E térszerkezet viszonya antik előzményeihez pedig kettős tanulsággal szolgál: segít elkülöníteni azt, amit a keresztény Európa joggal és büszkén mond antik örökségének, attól, ami lényegileg idegen tőle. Mindaz, amit a keresztény liturgikus építészet elhagyott a valaha elsajátított készletből, különbségnek, és ezáltal sajátosan antiknak bizonyul.

A késői hellenizmus korában, amikor a kereszténység megszületett, bár hanyatló és kiüresedett alakjában, de még mindig az ógörög eredetű kultusz volt a legerjedtebb a Földközi tenger partvidékén.¹ Az újfajta vallásosság átértelmezte, de nem tagadta meg a hagyomány több vonalán öröklött áldozati rítust. Kibontakozó liturgiájában sem szakadhatott el azoktól a kultúrájába épült gesztusoktól, amelyekkel pogány korszakában az áldozat, és az áldozatot elfogadó isteni jelenlét felé fordult. Ahogyan jóval később a protestantizmus is csak lassan, és máig sem mindig teljes következetességgel alakította át a középkortól öröklött hosszanti templomtereket,² és ahogyan az askenázi zsinagógák —eltérő

¹Földváry 2002/2003.

²Már a legkorábbi református templomok "piaca" (szószék-úrasztala-éneklőszék) is középre került. A gyülekezetnek ezt minél tökéletesebben kellett volna körülvennie. A régi templomok átalakítása ezért úgy történt, hogy hosszanti, többnyire északi oldalukhoz illesztették a kultuszközpontot, az apszis pedig üresen maradt, vagy padok, karzat, esetleg orgona

rendeltetésük mellett is— fokozatosan hasonultak a gótika és a barokk latin rítusú katolikus vagy evangélikus templomaihoz,³ úgy a korai keresztény szent terek kialakítását is a pogány szentélyek térszervezése határozta meg.⁴

Markánsan eltérő mintákkal a kereszténység nemigen találkozhatott: az ókori Egyiptom vagy Mezopotámia szent terei számos rokon vonással utalnak a mediterrán kultúra vallásosságának bizonyos mértékű egységére,⁵ de nagy korszakaik építészete és rítusai eddigre feledésbe merültek.⁶ A korai kereszténységet érő hatások között ezért az antik hagyományt, a misztériumvallásokat és a zsidó tényezőt kell figyelembe vennünk.

Amit a görög kultikus tér szerkezetéről és változatairól írtam, legfontosabb vonásait tekintve érvényes az etruszk, majd a római szent terekre is. Itáliában az etruszk, illetve a római történelem kezdetétől fogva jelentős görög lakosság élt; a leletek, különösen a kerámiák kölcsönösen élénk kereskedelemről és szellemi kapcsolatról árulkodnak. Bár az etruszk-római és a görög vallási magatartás között jelentős különbségek is voltak például éppen a szertartásosság, a szent szövegek kanonizáltságának foka, a papi testületek vagy a jóslás kérdésében, az isteni jelenléthez való viszony és a kultusz alapvetően áldozati jellege közös az antik vallásokban. A római történelem későbbi szakaszában emellett egyre inkább visszaszorult a hagyományos itáliai vallás, és a római gondolkodók inkább hellenisztikus bölcséleti iskolák elméleti segítségével igyekeztek föleleveníteni és megtámogatni az ősök hitét. A császárkor vallási propagandája már teljesen összetartozónak tekintette a "két kultúrnép" vallásosságát a "barbárok" eszméivel szemben, a szinkretizmus pedig utat nyitott a Keletnek is.

Ekkoriban a templomépítészet nemcsak mindenütt a klasszikus görög modellt követte, hanem a jelentősebb középületeket általában is templomszerűen képezték ki. A keleti vallások hiába nyertek polgárjogot a görög-római világban. Ezek éppúgy, mint a hagyományos görög vagy római vallás, kiüresedett vagy átalakult formában váltak az oikumené közös tulajdonává, és nyilvános elemeiket leginkább a rögzült, hellenisztikus típusú, és ezért görög előzményekre visszavezethető kultuszból vették. Az isten neve és attribútumai változhattak, de a templomok kiképzése és az áldozati kultusz megmaradt. A térszerkezet változása csak betetőzte az előző fejezetben írtakat: a templomépület jelentősége és kihasználtsága növekedett, a szentélykörzetek viszont zsugorodtak, és a bennük végzett szertartások, a rájuk vonatkozó szabályok egyre kevésbé különböztették meg őket a profán környezettől.⁷

került bele. Az evangélikusok —különösen Thüringiában— a hajó közepe táján álló egykori Szent Kereszt-oltárokat tették meg főoltárnak. Az elmúlt kétszáz év során épült nagy templomok mégis mindkét felekezetenél közelítenek a hosszanti katolikus mintához.

³A bíma a szefárdi zsinagógákban középen áll. Funkciójával ellentétben számos neológ imaház a keresztény oltár homológjaként kezeli, és az épület végében építi föl. Más tekintetben is (pl. "áldoztatórács", "stallumok", stb.) jobban őrzi néhány zsinagóga a félszáz évvel ezelőtti katolikus templomok berendezkedését, mint maguk a katolikus templomok.

⁴Barsi 136. skk.

⁵Az egyiptomi templomépítészet sajátosságait alaprajzokkal és rekonstrukciós ábrákkal is érzékelteti Arnold műve.

⁶A két nagy keleti kultúra szakrális tereit elsősorban szigorú tengelyességük különbözteti meg a tájszerű görög szentélyektől. Ázsia és Egyiptom téralakításáról ld. Kostof 43.

⁷A keleti vallások minden esetben a misztériumokban hellenizálódtak. Az etruszk-római

A nyilvános vallási élet állapota mellett viszont új színben tűntek föl a régebben is ismert, illetve az idegen eredetű misztériumok. Az ezekkel kapcsolatos adatokat ebben a dolgozatban nincs módomban összegezni;⁸ a téma szempontjából elég annyit megállapítani, hogy a misztériumokhoz kötődő kultikus tér alapvetően különbözött a szentélykörzetekre jellemző hagyományos berendezkedéstől. Az eleusisi telestérion szerkezetének különlegességéből látszott, hogy egy olyan misztérium szertartásai is, amely —amennyire tudjuk— őshonos volt az ókori Görögországban, és amelyhez nem kapcsolódott a kiválasztottságnak és az egzotikumnak az a légköre, amely a hellenisztikus és császárkori misztériumokra volt jellemző, lényegileg más teret követeltek, mint amilyenek az áldozati kultusz terei voltak. Ennek az eltérő térszerkezetnek két, a misztériumok általános tulajdonságaként leírható oka volt.

Az első a résztvevők nagyobb fokú érintettsége a kultuszban. Az áldozati rítusban a nem papi szerepet játszó ember nem lehetett illetékesebb, mint Héróndas idézett asszonyai a kakas föláldozásában: állta a költségeket, esetleg részt vett az ünnepi menetben és a lakomán. A misztériumok szertartásaiban a beavatott vagy beavatandó végzője, alanya vagy tárgya az eseményeknek, tehát a kultikus tér tevékeny részén belül kell lennie.

A másik ok a misztériumokban megjelenő szöveges elem. Míg az antik áldozati kultusz elsősorban cselekményes, addig a misztériumokban nagy súlyt kap a mystagógé, a szent szöveg és a szertartásokat megvilágító magyarázat. A szöveges elem pedig a beszélő és a hallgató viszonyának megfelelően újfajta tereket is kíván. A kultusz egészét tekintve a misztérium találkozást jelent az elrejtett istennel. Az antik vallásosság nyilvános rétegei ezt a találkozást nem ismerték, illetve kerülték. A szent térben minél közelebb jutottunk a szenthez, annál kevesebb kultikus eseménnyel, tárggyal, épülettel és szereplővel találkoztunk. A misztériumokban éppen ellenkezőleg: a szent tér középpontjában válik a kultusz a legtevékenyebbé.

A zsidó liturgia hatása elméletileg kettős. Egyrészt a jeruzsálemi templom képzete és liturgiája hathatott a kereszténységre, másrészt a zsinagóga hagyománya, de mindkettő vitatható. A jeruzsálemi templom kultikus jelentőségét és központi szerepét maguk az ószövetségi írások is gyakran vitatják. Bizonyos zoltárok, és legkövetkezetesebben az úgynevezett Tritó- Izaiás,⁹ de számos más prófétai könyv is arról tanúskodik, hogy az áldozati kultusz maga, illetve az annak helyet adó templom megítélése korántsem volt egységes a fogság utáni zsidó történelem különféle, a maiaknál jóval széttartóbb vallási iskoláiban. A jeruzsálemi templommal kapcsolatos prófétai magatartás azonban egyrészt a második szentélynek szól: a salomoni templommal ellentétben erről nem állítja a bibliai hagyomány, hogy leszállt rá az Úr dicsősége.¹⁰ Az áldozati kultusz pedig minden esetben mint ellentét jelenik meg a spirituális vallásossághoz képest:

kapcsolatokhoz ld. Price 143. skk.

⁸Földolgozza őket Burkert 1987.

⁹A bibliakritika a XVIII. század óta önálló, a Babiloni fogság után élt szerzőnek tulajdonítja az Is 56–66 fejezeteket. Ezekben különösen hangsúlyos a templomi kultusz moralizáló kritikája és a pogányok majdani megtérése.

¹⁰II Par 1,1–7,11.

nem önmagában elítélendő, csak nem tudja pótolni a személyes tisztaságot és odaadást — Izráel Istene nem "megvehető", mint a bálványok.

Mai tudósok viszont a zsinagóga visszavetítését kérdőjelezik meg a Krisztus születése körüli évszázadokba.¹¹ Véleményük szerint a zsinagóga vallási jelentősége csakis a templom lerombolásából származott, így teljes egészében a talmudi-farizeusi, azaz a kereszténység önállósodása utáni zsidóságra jellemző. De a zsinagóga egykori világi használata mellett érvelő véleményeket meggyőzően cáfolta Theodor Karp, amikor kimutatta, hogy a néhány évszázaddal későbbre keltezhető, vagy legalábbis akkor rögzített talmudi helyek joggal alkalmazhatók a kereszténység születése körüli korra, és hogy a zsidó vallásosságnak azok az elvei, amelyek a hely szentségét adják, nemcsak a talmudi hagyományban, hanem kezdettől fogva érvényesültek.

A kereszténység szempontjából ezeknél a cáfolatoknál tovább is mehetünk, mert a palesztinai zsidósággal való kapcsolat a szakrális építészetét kialakító kereszténységre nem jellemző. A konstantini korban a jeruzsálemi templom közel kétszázötven éve romokban hevert, és a római egyház vezetői már sokkal inkább görög-római, mint közel-keleti műveltségű férfiak voltak. A zsidó hatás az ő esetükben áttételesen, az Ószövetség szövegein és a liturgia zsinagógai elemein keresztül érvényesült. A szent térről alkotott keresztény fogalmakat még a középkorban is bibliai szövegekkel fejezték ki: ilyen volt Jákob álma, az Úr hegyéről szóló látomás, a pusztai hajlék és Salamon temploma, az újrászentelés a Makkabeusok felkelésekor. Az áldozati rítus keresztény értelmezését a Zsidókhoz írt levél adta meg, ám a fölszabadult kereszténység szellemi vezetői —éppúgy, mint a jeruzsálemi templomot— ezt a gyakorlatot már nem ismerhették. Adott volt tehát, hogy a véresáldozat szertartásának földézése az antik hagyomány véresáldozatát jelenítse meg előttük.

A zsinagóga ugyancsak nem közvetlen hatásában érintette a kort. A patrisztika társadalmi és szellemi helyzetét ismerve ez inkább szembehelyezkedésre készítette volna az önállóságukat és legitimitásukat féltő, pogány származású egyházatyákat. A keresztény liturgia szerkezetileg, a kanonizált szöveghez való viszonyában és imádságainak jellegében, mértékében és arányaiban volt rokon a zsinagógai liturgiával: ezért, közvetlen hatásoktól jobbra nem érintve hozott létre ahhoz közel álló tereket.

6.2. Az alkalmazás

A zsinagógai kultusztól elszakadt keresztény szertartásoknak legkorábban magánházak adtak otthont.¹² Az eucharisztikus lakoma valószínűleg a római vagy római mintát követő közösségi helyiségben, a mindennapos étkezéseknél is használatos tricliniumnál történt. A szögletes tricliniumot —amint neve is mutatja— a

¹¹Karp I. 8. skk., 14. skk.

¹²A keresztény templomtér történeti alakulásáról és annak eszmei- gyakorlati háttéréről tartottam előadást "A kultikus tér szerveződése a kereszténységben" címmel 2003 őszén Kolozsvárt, a Liturgikus SzabadEgyetem keretei között. Ennek nyomán készült dolgozatomat ld. Barsi 103. skk.

rómaiak három oldalról, tehát nem teljesen vették körül. Így a kor jellegzetes étkezőasztala és a körülötte heverők elhelyezkedése lappangó formában már ekkor magában hordta azt a lehetőséget, hogy egy irányzott kultikus tér központi eleme legyen. Az áldozati lakomák ideális tere szintén félkör alakú volt, és egy belőle kifelé mutató középpontra, az oltárral és az isteni jelenlét helyével tengelyt alkotó kultuszmezőre nyílt.

Amikor a kereszténység véglegesen fölszabadult, nagyobb közösséget befogadó, társadalmi rangjának megfelelő istentiszteleti épületekre lett szüksége. A magánház afféle szükségmegoldás volt, amelyet hamar fölváltott a bazilika: ennek épületformáját nem a keresztény kultusz belső logikája alakította ki, de téves az a megközelítés, amelyik eredeti formájában csakis világi funkciókat tulajdonít neki. A bazilika eredetileg perzsa királyi csarnok volt,¹³ és a keleti uralkodóeszmény terjedésével vált a dominátus idején a római császár fogadócsarnokává. Ezt az épülettípust másolták tovább a római vagy romanizált előkelőségek magánházaik fogadótermében.¹⁴ Mind a perzsa nagykirály, mind a dominátus császára isteni uralkodónak számított: nyilvános megjelenése az istencsászárság eszmevilágában epifániát jelentett, így ennek állandó színhelye sem lehetett profán épület.¹⁵

A bazilikának lényeges eleme az apszis. Amikor az athéni Héphaistos-templomot keresztény templommá alakították, az antik tagolás elemeinek megőrzése mellett az egyetlen lényegi változtatás az volt, hogy az adyton hátsó falát kibontva apszist alakítottak ki.¹⁶ A Mediterráneum építészettörténetében meghatározó a derékszög: a kör vagy a kör metszetét jelentő apszis a mykénéi kor lakóházai és palotái óta, az iszlám építészettét is érintve, majd az európai művészettörténetben kiteljesedve nagymértékben kötődik —éppen a szögletes formák egyébkénti uralma miatt— a szentséghez, az isteni jelenlét anyagi megformálásához.¹⁷

A késő ókori apszisok mennyezetképei arra utalnak, hogy az apszis a kupola építészeti eszméjének alkalmazása hosszanti terekre. Gyakran a kupola és az apszis is a csillagos eget vagy annak stilizált változatát (például a zo-

¹³A bazilikának mint hosszanti elrendezésű apszisos épületnek az eredete vitatott: a lehetőségek közül csak az egyik a Keleten ismert trónterem. Ha viszont későbbi, megszilárdult használatát tartjuk szem előtt, a keresztény bazilika valóban a nagykirályok fogadócsarnokával mutat rokonságot.

¹⁴Ilyen apszisos helyiséget mintáz többek között a budapesti Nemzeti Múzeumban látható római mozaikpadló.

¹⁵Guyer a bazilikákat közvetlenül az antik templomépítészettel és annak leágazásaival (pl. sírépítéssel) hozza kapcsolatba. Önálló fejezeteket szentel az antik örökség átalakulásának azokon a területeken, ahol a kontinuitás a leginkább kimutatható. Ilyenek Szíria, Örményország, és Kis- Ázsia egyes részei.

¹⁶Price 167.

¹⁷Emellett el kell ismerni, hogy a késő császárkori építészetben az apszis divatjelenség volt. A dongaboltozat és a kupolás lefedés alkalmazása addig elképzelhetetlen méretű belső terek létrehozását tette lehetővé: ezeknek terhelési viszonyaihoz és barlangszerű térhatásához is jól alkalmazkodott az apszis. A keresztény építészet azonban egy meghatározott ponton tartotta csak fontosnak megőrizni ezt a divatjelenséget, és más épülettípusok, más épületrészek esetén fokozatosan elhagyta. A kor építészetét alaprajzokkal és számos fényképmelléklettel Ward-Perkins tekinti át.

diákus jegyeket) ábrázolja.¹⁸ Aki vagy ami ennek középpontjában helyezkedik el, szimbolikusan a világ középpontja, Mircea Eliade terminusával az axis mundi: körülötte a mindenség forog.¹⁹ Az állami bazilikákban ebben az apszisban állt a császári trón: az isteni jelenlét kiemelt pontja, ahol vagy maga a császár, vagy az őt megjelenítő kultuszszobor foglalt helyet. Az, hogy az épületben tárgyalások és közéleti események történhettek, nem jelenti a profán beszívargását: ahogyan az antik világban megszokott volt, hogy a szentélykörzetekben gyűléseket, sportjátékokat, színházi előadásokat tartottak, úgy a középkori vagy korai középkori Európa keresztény templomaiban is többször rendeztek például országgyűlést. Az újkori értelemben vett "ájtatos" viselkedés a szent térben szekularizált társadalmakra jellemző, és az európai kultúrkörön kívül —vallási hovatartozásra való tekintet nélkül— többnyire ma is ismeretlen.²⁰

A bazilika tehát szent tér volt, és római megvalósulásának belseje pontosan úgy szerveződött, mint a görög-római kultikus tér. Létesítő eleme az isteni jelenlét helye, az apszisba helyezett császári trón. A korábbi, akkor még nagyrészt működő szentélykörzetekben ezzel analóg a templom, illetve annak legbelső helyisége. De a bazilika városi épület volt: méretében jóval meghaladta a klasszikus vagy hellenisztikus kori templomok többségét, viszont nem vette körül a szentélykörzetekhez fogható szabad terület. Azok a funkciók tehát, amelyeket az antik pogány kultikus tér korábbi változatai nagy területen elosztva építettek ki, itt a bazilika fogadócsarnokának belsejében koncentráálódtak: ezért válhatott az épület olyan események színhelyévé, amelyek a szentélykörzetek esetében a templomon kívül mentek végbe. A jelenségnek ugyanakkor megvoltak az előzményei a templomépület fokozatos differenciálódásában.²¹ A templom mint épület és a bazilika mint épület közti párhuzam félrevezető: az apszis analóg a templommal, a bazilika négyszögletes épületteste pedig a szentélykörzettel hozható összefüggésbe.

A császári fogadócsarnokot birtokba vevő kereszténységnek ekkor még nem volt más mintája, amelyet kultikus terének kialakításakor követhetett volna. A bazilikák egykori keresztény templommá alakítását is a pogány szentélyek térszervezése határozta meg. Így a császári trón a központi helyen maradt, és az immár Krisztust képviselő püspök ülőhelyeként jelentette azt a tengelyt,

¹⁸A 2003. november 8-án tartott Bollók János Emlékkonferencián Borhy László érintette ezt a témát. Előadása ("A brigetiói mennyezetfestmény és a kupolaszimbolika") várhatóan hamarosan olvasható lesz a konferencia anyagát közreadó kötetben. Sajátos továbbélése ennek az apszisztípusnak pl. a ravennai San Apollinare in Classe mennyezetmozaikja, ahol a keresztet veszik körül aranyló csillagokSEMI, ld. Ferguson 1028–1029.

¹⁹A "világ közepéről" bővebben ír Eliade 30. skk. Kiemelt jelentőségű tárgyakat valóban kör alakú, illetve oktagonális épülettel vettek körül, amely egy újabb épülethez illetve annak apszisát alkotta. A betlehemi Születés-templomban is ilyen épülethez illeszkedett a hosszház: az oktagon középpontjában a születés barlangja voltSEMI, vö. Ferguson 799. Szent Simon oszlopa köré Szíriában szintén nyolcszög épültSEMI, vö. Ferguson 1098. Észak- Afrika templomaiban szokás volt apszist kialakítani a trónon kívül az ereklyéknek is.

²⁰Földváry 2001/2002 175. Barsi 111–112.

²¹További előzmény volt, hogy —amint a kósi Asklépeionnal kapcsolatban utaltam rá— a késő ókor kevésbé tájszerű, szimmetrikus tereket, sőt térláncokat kezdett létrehozni. Közterek, épületegyüttesek vagy szentélyek ekkoriban már egységes, perspektivikus tervezést követtek.

ahol az isteni jelenlét sűrűsödik, és amelynek perifériáját alkotja az egész templom. Az oltár pedig, amely a pogány épület előterében és néhol pronaosában vagy naosában volt, beljebb, de a legszentebb helyen kívülre, annak előterébe került. Beljebb kerülésének gyakorlati okai lehetnek: egyrészt az, hogy a bazilika épületének egésze felelt meg a szentélykörzetnek, másrészt az, hogy már a pogányságban is csak az égőáldozat oltára volt a szabad ég alatt. A téralakítás eszmei háttere csak annyit követelt, hogy az oltár —mivel pusztán az emberi följajlás terepe— ne az isteni jelenlét helyén, hanem annak előterében álljon. Az égőáldozati oltáron nagy mennyiségű állati zsiradék éghetett el hatalmas lángon: természetes, hogy nem került egy épület belsejébe. A kereszténység a Zsidókhoz írt levélben foglaltak szerint úgy tudta, hogy az Utolsó vacsora Megülése áldozati rítus, így a pogány hagyomány áldozati rítusainak helyén és formájában kezdte végezni. Ugyanakkor áldozata vértelen, tűz nélküli áldozat volt, ezért oltárát fölépíthette a bazilika belsejében, az apszis közelebbi vagy távolabbi előterében.

Az oltárt baldachin vagy cibórium emelte ki. Elfüggönyözhető volt, és ahol közel került a trónszékhez, szentélyrekesztő választotta el a bazilika többi részétől. De elhelyezkedése még az áldozat pogány értelmezésének felelt meg. Az oltárcibórium azonban már az oltár átértelmezése felé mutatott: azt a kupolát ismételte meg, amelynek kozmikus szimbolikájára az apszissal kapcsolatban már hivatkoztam. Általában, de korántsem mindig keleti irányban, az oltárt a trónszék felől megközelítve és annak háttal mondta a misét a celebráns. Ez nem a trónszék előbb vázolt szerepével ellenkezett. A trónszék valóban az isteni jelenlét helye volt: ugyanazt jelenítette meg, amit vele szemben a keletelés. Csakhogy a pogány római befedett fejjel és a többnyire a kultuszszobornak háttal mutatta be az áldozatot. Az első bazilikák keletelése az oltárt és a trónszéket is érintette. Éppúgy, mint az antik templomok döntő többségében, az épület bejárata nyílt kelet felé. Ez éppen ellentétes a keresztény templomok keletelésének későbbi módjával.

Az említett athéni Héphaistos-templom átalakítására nemcsak az apszis jellemző. A trónszék ugyan ide került, de a legkorábbi keresztény kultuszhelyekhez képest látványos változást jelent, hogy a cibóriummal fedett oltár a kultuszszobor egykori helyére, az adyton kibontott nyugati fala elé került, míg az adytont a naostól elválasztó vonalat szentélyrekesztő jelölte. A kultusztér átértelmezésének legfontosabb mozzanata tehát az, hogy a kereszténység az oltárt a legszentebb helyen, az isteni jelenlét terében építi föl: teológiájában az áldozat már nem följajlási gesztus, mint egykor volt, hanem az Isten cselekedete. Maga Krisztus az örök főpap, aki önmagát mint tökéletes áldozatot ajánlja föl Atyjának a kereszt oltárán. Az oltár tehát átminősül: nem csatorna többé az isteni és az emberi között, hanem a világ közepének és a történelem középpontjának, a Golgotának rituális megismétlése. Ennek a teológiának a következménye, hogy az ókorból öröklött apszistrón, a kultuszszobor vagy a neki megfelelő középponti tárgy helye egyre jelentéktelenebbé válik az európai építészetben. A megmerevedett bizánci templomalaprajzban ugyan máig ott találjuk, de liturgikus használata erősen korlátozott. Nyugaton idővel az oltár az apszis legmélyére kerül, így egyetlen axis mundi-ként fogja a templom létesítő

elemét alkotni, és ez a hozzá kötődő liturgikus képzetekben is kifejeződik. A trónszék ennek jobb, déli oldalára kerül: különös egyezés, hogy ezzel a mykénéi paloták központi termének és az Erechtheion papi székeinek elrendezését ismétli meg.

Az egyetlen olyan elem, amelyet a keresztény kultusz sajátos, a pogánysággal nem rokonítható természete kívánt, a "zsinagóga" bevonása volt a kultikus térbe. A gyülekezeti terem, amelyben az összes jelenlévőt érintő "drómena" és "legomena" történtek, egyszersmind a misztériumvallások természetének is következménye volt. A fölolvasás és a gyülekezeti zsoltárének helyét úgy alakították ki, hogy alacsony falakat vagy korlátokat emelve egy kisebb területet különítették el a bazilikából, sokszor a császári ítéletek és rendelkezések egykori kihirdetésének emelvényét feleltetve meg a fölolvasás helyének, az ambónak. E térszakasz idegenségét jelzi a görög-római közegben, hogy elhelyezkedése sokáig nem rögzült: hol a trónszék és az oltár között, hol az oltár előterében, valamivel később pedig a trónszék két oldalán, az apszisban jelölték ki. A templom belső terének szerepe mindenestre megnövekedett. Olyan nagy kiterjedésű térszakaszt kebelezett be, amelynek egyedüli hozzávetőleges párhuzamát az antik színházban találjuk. A szent szöveghez fűződő megváltozott viszony annak helyét a legszentebb pontok — előbb a trónszék, majd az oltár — közvetlen előterében jelölte ki.

A rajta kívül maradó terek — a korábbi gyakorlatot folytatva — a szent hely perifériáját képezték. További periféria volt a bazilika homlokzatához csatlakozó átrium, de jellemző, hogy ezek a perifériák nem jelentettek a templomon, azaz a szentélykörzeten kívüli területet: a keresztelés liturgiáját, amely valóban a templomon kívüli térhez kötődött, különálló, kör alaprajzú épületben, a baptisteriumban végezték.

A keresztény kultusz átértelmezve ugyan, de megtartotta liturgiájának alap-elemeiként az átvonulás rítusát (pompé), az áldozatbemutatást és a szent lakomát. Szent Pál Korintusiakhoz írt első leveléből (11) tudjuk, hogy a korai kereszténység eucharisztikus ünneplésének valóban része volt a közös étkezés (ennek nyoma a keleti liturgiákban osztott antidor). A templom tengelyes maradt: végpontja az isteni jelenlét helyével egyesült oltár. Ennek előterében áll az ambó: Bizáncban továbbra is a fölolvasásnak (énekmondás vagy kardal) és az áldozati lakoma kiosztásának (kultuszmező) helye. A résztvevők ennek szélén, egy az oltár felé nyitott négyzet vagy téglalap három oldalán foglalnak helyet. Ez a tér alkalmas arra, hogy funkcionálisan egyesítse a misztériumok gyülekezeti termét, a zsinagógát és a pogány lakomázó termeket. Az előcsarnok és a perifériák változatlanul maradnak: ahogyan a keresztény templomok elhelyezése megőrzi a vidéki, elővárosi és városi szentélyek elosztását, úgy a szenthez fűződő ösztönös viszony sem változik sokat. Később, a rituálisan tevékeny isteni jelenlétbe vetett hit következményeképpen egyre csökken a távolságtartás. Az oltár mindenütt szembefordul nemcsak kelettel, hanem a jelenlétet szimbolikusan rögzítő trónszékkal, szoborral, oltárképpel is. A kinyilatkoztatató Isten megszólalásának helyet adó ambó pedig egyre nagyobbá és kidolgozottabbá válik.

Ezen a ponton azonban végleg elszakadunk az antik örökségtől. A liturgia saját hitére és gyakorlatára alakítja előzményét, de ezzel is tanúskodik arról,

hogy a rítus és a rítusban megnyilvánuló viszony a természetfölöttihez meghatározza a szent, illetve a kultikus tér kialakítását, annak épített berendezését, művészi kivitelét. A tárgyi emlékek végtelen sokszínűségébe csak a mögötte lévő szellemi tartalmak vihetnek rendszert és értelmet. Lehet, hogy ezek a tartalmak többé vagy kevésbé eltérnek az általam leírtaktól, de biztos vagyok abban, hogy a mód, amelyet föltárásukhoz választottam, megérdemli — legalább az értő kritikát.

Irodalomjegyzék

- [1] Susan E. Alcock–Robin Osborne: *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*. 1994, Oxford.
- [2] K.W. Arafat: *Classical Zeus. A Study in Art and Literature*. 1990, Oxford.
- [3] Dieter Arnold: *Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen, Baudenkmäler, Kultstätten*. 1. kiad. 1992, Zürich.
- [4] Dieter Arnold: *Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen, Baudenkmäler, Kultstätten*. 2. kiad. 1996, Augsburg.
- [5] Barsi Balázs–Földváry Miklós István: „Belépek Isten oltárához”. 2003, Sümeg.
- [6] Birgitta Bergquist: *The Archaic Greek Temenos. A Study of Structure and Function*. 1967, Lund.
- [7] Helmut Berve–Gottfried Gruben: *Griechische Tempel und Heiligtümer*. 1961, München.
- [8] Nancy Bookidis: „Ritual Dining at Corinth”, in *Marinatos*.
- [9] Jakob Burckhardt: *Griechische Kultur*. 1941, Berlin.
- [10] Walter Burkert: „Concordia discors. The Literary and the Archeological Evidence on the Sanctuary of Samothrace”, in *Marinatos*.
- [11] Walter Burkert: *Greek Religion*. 1985, Cambridge—Massachusetts. (transl. John Raffan) 24–34; 84–92. = *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart 1977.
- [12] Walter Burkert: *Ancient Mystery Cults*. 1987, Cambridge—Massachusetts—London.
- [13] Frédéric Chapot: *Corpus de prières grecques et romaines*. 2001, Brepols.
- [14] Kevin Clinton: „The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis”, in *Marinatos*.
- [15] B. C Dietrich: *The Origins of Greek Religion*. 1. kiad. 1973, Berlin.

- [16] B. C. Dietrich: *The Origins of Greek Religion*. 2. kiad. 1974, New York.
- [17] Hegyi Dolores (szerk.): *Görög vallástörténeti chrestomathia*. 2003, Budapest.
- [18] Franz Joseph Dölger: *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie*. 1925, Münster in Westfalen.
- [19] Ingrid E. M. Edlund: *The Gods and the Place. Location and Function of Sanctuaries in the Countryside of Etruria and Magna Græcia (700–400. B.C.)*. 1987, Stockholm.
- [20] Samson Eitrem: *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*. 1. kiad. 1915, Kristiania.
- [21] Samson Eitrem: *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*. 1972, Hildesheim—New York.
- [22] Mircea Eliade: *A szent és a profán. A vallási lényegről*. 1. kiad. 1987, Budapest. (ford. Berényi Gábor) = *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen der Religiösen*. Hamburg 1957.
- [23] Mircea Eliade: *A szent és a profán. A vallási lényegről*. 2. kiad. 1996, Budapest. (ford. Berényi Gábor) = *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen der Religiösen*. Hamburg 1957.
- [24] Roland Etienne: „*Autels et sacrifices*”, in *Reverdin*.
- [25] Everett Ferguson (szerk.): *Encyclopedia of Early Christianity*. 1. kiad. 1997.
- [26] Everett Ferguson (szerk.): *Encyclopedia of Early Christianity*. 2. kiad. 1999.
- [27] M. I. Finley – H. W. Pleket: *Az olimpiai játékok első ezer éve*. 1980, Budapest. (ford. Szobotka Tibor) = *The Olympic Games. The First Thousand Years*. s. l. 1976.
- [28] Martin Flashar: *Apollon Kitharodos. Statuarische Typen des musischen Apollon*. 1992, Köln—Weimar—Wien.
- [29] Hjalmar Frisk: *Griechisches etimologisches Wörterbuch*. 1954, Heidelberg.
- [30] Gottfried Gruben: *Griechische Tempel und Heiligtümer*. 1. kiad. 1966, München.
- [31] Gottfried Gruben: *Griechische Tempel und Heiligtümer*. 2001, München.
- [32] W. K. C. Guthrie: *The Greeks and their Gods*. 1968, London.
- [33] Samuel Guyer: *Grundlagen mittelalterlicher abendländischer Baukunst. Beiträge zu der vom antiken Tempel zur kreuzförmigen Basilika des abendländischen Mittelalters führenden Entwicklung*. 1950, Einsiedeln—Zürich—Köln.

- [34] Németh György (szerk.): *Görög történelem. Szöveggyűjtemény*. 1996, Budapest.
- [35] Németh György: *A zsarnokok utópiája. Antik tanulmányok*. 1996, Budapest.
- [36] Sinclair Hood: *The Arts in Prehistoric Greece*. 1. kiad. 1978, New Haven—London.
- [37] Sinclair Hood: *The Arts in Prehistoric Greece*. 2. kiad. 1994, New Haven—London.
- [38] Robin Hägg (szerk.): *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*. 1994, Stockholm.
- [39] Robin Hägg (szerk.): *Ancient Greek Cult Practice from the Archeological Evidence*. 1998, Stockholm.
- [40] Földváry Miklós István: Istenünk tornácaiban: Az osztott templomtér jelentőségéről. IX. évf. (2001/2002), *Magyar Egyházzene*.
- [41] Földváry Miklós István: Jelenlét és áldozat: Szent terek az ókori görögországban. X. évf. (2002/2003), *Magyar Egyházzene*.
- [42] A. H. M Jones: *The Greek City. From Alexander to Justinian*. 1. kiad. 1940, Oxford.
- [43] A. H. M Jones: *The Greek City. From Alexander to Justinian*. 4. kiad. 1971, Oxford.
- [44] Madeleine Jost: „*Sanctuaires ruraux et sanctuaires urbains en Arcadie*”, in *Reverdin*.
- [45] Theodor Karp: „*A csönd faggatása. Liturgia, ének és zsoltározás a korai zsinagógában*”. I: *Magyar Egyházzene* (2002/2003) 7–31., II: 131–144., III: megjelenés előtt. (ford. Földváry Miklós István) = „*Interpreting Silence. Liturgy, Singing, and Psalmody in the Early Synagogue*”.
- [46] Spiro Kostof: *A History of Architecture. Settings and Rituals*. 1985, New York—Oxford.
- [47] Helmut Kyrieleis: „*The Heraion at Samos*”, in *Marinatos*. (transl. Judith Binder).
- [48] Kerényi Károly: *Görög mitológia*. 1977, Budapest. (ford. Kerényi Grácia) = *Die Mythologie der Griechen*. Zürich 1951–1958.
- [49] Kerényi Károly: *Mi a mitológia? Tanulmányok a homérosi himnuszokhoz*. 1988, Budapest.
- [50] Peter Levi: *A görög világ atlasza*. 1994, Cordoba. (ford. Pálvölgyi Endre) = *Atlas of the Greek World*. Oxford 1985.

- [51] Nanno Marinatos: „*What Were Greek Sanctuaries? A Synthesis*”, in *Marinatos*.
- [52] Nanno Marinatos–Robin Hägg: *Greek Sanctuaries. New Approaches*. 1995, London—New York.
- [53] Friedrich Matz: *Archäologische Untersuchungen zum Dionysoskult in hellenistischer und römischer Zeit*. 1963, Wiesbaden.
- [54] Lisa C. Nevett: *House and Society in the Ancient Greek World*. 1999, Cambridge.
- [55] Martin P. Nilsson: *Geschichte der griechischen Religion*. 1941, München.
- [56] Rudolf Otto: *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. 1997, Budapest. (ford. Bendl Júlia) = *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Marburg 1917. München 1991.
- [57] Walter F. Otto: *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. 1. kiad. 1934, Frankfurt am Main.
- [58] Walter F. Otto: *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. 4. kiad. 1956, Frankfurt am Main.
- [59] Alan Peatfield: „*After the 'Big Bang' — What? or Minoan Symbols and Shrines beyond Palatial Collapse*”, in *Alcock*.
- [60] François de Polignac: „*Mediation, Competition, and Sovereignty. The Evolution of Rural Sanctuaries in Geometric Greece*”, in *Alcock*.
- [61] François de Polignac: *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State*. 1995, Chicago. = *La Naissance de la cité grec. Cultes, espace et société VIIIe–VIIe siècles*. Paris 1983.
- [62] Simon Price: *Religions of the Ancient Greeks*. 1999, Cambridge.
- [63] Olivier Reverdin–Bernard Grange: *Le sanctuaire grec*. 1990, Vandœuvres—Genève.
- [64] W. H. Roscher: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. 1884, Leipzig. 1890.
- [65] Georges Roux: *L'architecture de l'Argolide*. 1972, Paris.
- [66] Albert Schachter: „*Policy, Cult, and the Placing of Greek Sanctuaries*”, in *Reverdin*.
- [67] Friedrich Schwenn: *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*. 1915, Gießen.

- [68] Vincent Scully: *The Earth, the Temple, and the Gods. Greek Sacred Architecture*. 1. kiad. 1962, New Haven—London.
- [69] Vincent Scully: *The Earth, the Temple, and the Gods. Greek Sacred Architecture*. 3. kiad. 1979, New Haven—London.
- [70] Erika Simon: *Die Götter der Griechen*. 1. kiad. 1969, Darmstadt.
- [71] Erika Simon: *Die Götter der Griechen*. 3. kiad. 1985, Darmstadt.
- [72] Ulrich Sinn: „Greek Sanctuaries as Places of Refuge”, in *Marinatos*.
- [73] Christiane Sourvinou-Inwood: „Early Sanctuaries, the Eighth Century and Ritual Space. Fragments of a Discourse”, in *Marinatos*.
- [74] Folkert van Straten: „Votives and Votaries in Greek Sanctuaries”, in *Reverdin*.
- [75] R. A. Tomlinson: *Greek sanctuaries*. 1976, London.
- [76] John Travlos: *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*. 1971, Tübingen.
- [77] Stavros Vlivos: *Der thronende Zeus. Eine Untersuchung zur statuarischen Ikonographie des Gottes in spätklassischen und hellenistischen Kunst*. 1999, Rahden in Westfalen.
- [78] John Bryan Ward-Perkins: *Roman Imperial Architecture*. 1. kiad. 1970, New Haven—London.
- [79] John Bryan Ward-Perkins: *Roman Imperial Architecture*. 2. kiad. 1981, New Haven—London.
- [80] Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff: *Der Glaube der Hellenen*. 1. kiad. 1931, Berlin.
- [81] Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff: *Der Glaube der Hellenen*. 2. kiad. 1955, Berlin.
- [82] James C. Wright: „The Spatial Configuration of Belief. The Archeology of Mycenaean Religion”, in *Alcock*.
- [83] Paul Zanker: *Wandel der Hermesgestalt in der attischen Vasenmalerei*. 1965, Bonn.
- [84] Ritoók Zsigmond—Sarkady János—Szilágyi János György: *A görög kultúra aranykora*. 1969, Budapest.
- [85] Erik Østby: „Twenty-five Years of Research on Greek Sanctuaries. A Bibliography”, in *Marinatos*.

Tartalomjegyzék

1. Szent terek az ókori Görögországban	3
2. A kultusz elemei	7
2.1. A vallásos szöveg	7
2.2. A rítus mibenléte	9
2.3. Az áldozat lefolyása és tartozékai	12
3. A szent tér alapelemei	15
3.1. Az oltár	15
3.2. A temenos	17
3.3. A theos epiphanés	19
3.4. A templom	23
4. A szent tér járulékos elemei	27
4.1. A lakomázó termek	27
4.2. Kapuk és szent utak	29
4.3. A kincsházak	29
4.4. Színházak és versenypályák	31
4.5. További épületek	32
4.6. Rendhagyó templomok	34
5. Az ógörög kultusztér vázlata	37
5.1. Szent vagy kultikus?	37
5.2. A lesütött szemű isten	38
5.3. A szentély és a város	39
5.4. A szentély funkcionális elrendezése	41
5.5. A térszerkezet változatai és változásai	43
6. Antik és keresztény kultikus terek	49
6.1. A gyökerek	49
6.2. Az alkalmazás	52