

A mykénéi vallás és *hérós* kultusz továbbélése a bronzkor után

Párkányi Bence

Eötvös Lóránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar

Régészet MA, 2. évfolyam

Témavezető: Dr. Vandlik Katalin

2020-2021/1

Tartalom

Kutatás.....	3
Problémák.....	4
Definíciók.....	7
Vallás, kultusz, rítus.....	7
Halottkultusz, sírkultusz, <i>hērós</i> kultusz.....	8
<i>Megaron</i>	12
A homérosi eposzok szerepe a kutatásban	12
Szagrális tér	14
Kultusztevékenység.....	18
Istenek a lineáris-B táblákon	20
Potnia.....	20
<i>Tholos</i> sírok	22
Mykénéi őskultusz.....	23
Kultuszgyakorlat és harcosidentitás.....	24
Kréta	26
Konklúzió	28
Bibliográfia.....	30
Képjegyzék.....	34

Dolgozatom témája a mykénéi kultúra vallása, ezen belül pedig a *hērós* kultusz és az őstisztelet kérdése. Munkámat egy rövid kutatástörténeti összeggel kezdem, ezután felvázolom a főbb problémákat, amik a görög bronzkor vallásának kutatásával kapcsolatban legtöbbször felmerülnek. Fontosnak tartottam kiemelni ezen problémák közül a homérosi költemények szerepét a kutatásban, így ennek külön fejezetet szenteltem. A mykénéi vallást és annak kontinuitását három szempontból vizsgálom. Elsőként a szakrális térről, majd a kultusztevékenységről, végül pedig az általuk tisztelt istenekről írok. Munkám második felében tárgyalom a temetkezések és az őskultusz kapcsolatát, majd egy rövid kitekintést teszek a minósi kultúrára is.

Kutatás

A bronzkori kultuszok kutatását két nagyobb szakaszra oszthatjuk, melyek között a korszakhatárt Michael Ventris és John Chadwick „*Documents in Mycenaean Greek*” című könyve jelenti.¹ Ebben a kötetben a kutatók az addig megfejtetlen lineáris-B írással telerótt 300 agyagtábla szövegét közzétették azoknak fordításával és értelmezésével együtt.

A 20. század első felében a bronzkori és a későbbi görög vallás kapcsolatáról alkotott képünket elsősorban Martin P. Nilsson, svéd klasszika-filológus nézetei határozták meg. 1925-ben jelent meg a klasszikus olymposi istenek vallásával foglalkozó „*The History of Greek Religion*”² című műve. Két évvel később, 1927-ben kiadta a „*Minoan-Mycenaean Religion, and Its Survival in Greek Religion*”,³ majd 1932-ben a „*The Mycenaean origin of Greek mythology*”⁴ című könyveit, amik a görög bronzkor vallását tárgyalják és a mai napig alapműnek számítanak a témában. Nilsson, azon felül, hogy az egész Égei-térségében egységes minósi-mykénéi hitvilágot feltételezett, úgy vélte, hogy a bronzkori és a görög vallás között folytonosság van.

Ventris és Chadwick könyve az agyagtáblák formájában új, hiteles forrásokat biztosított az addig írásos emlékek nélkül elemzett mykénéi kultúrához, ami szükségessé tette a korábbi elméletek felülvizsgálását. Ennek következtében 1953 után a kutatásban két nagyobb irány figyelhető meg. Az egyiket azon kutatók képviselték, akik Lewis Farnellhez hasonlóan csak a kontinuitás elmélet egyes részeivel nem értettek egyet, vagy mint George Mylonas, teljes

¹ Michael Ventris and John Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek; three hundred selected tablets from Knossos, Pylos, and Mycenae*. (Cambridge: Cambridge University Press 1956).

² Martin P. Nilsson, *A History of Greek Religion*. (Oxford: The Clarendon Press, 1925).

³ Martin P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in the Greek Religion*. (Lund: Biblio & Tannen, 1927).

⁴ Martin P. Nilsson, *The Mycenaean origin of Greek mythology*. (New York: Oxford University Press, 1932).

egészében elvetették Nilsson nézeteit. A másik irány képviselői kitartottak amellett, hogy a bronzkori és a későbbi görög kultúra közötti folytonosság az új bizonyítékok birtokában is tartható. Az utóbbi álláspont egyik legjelentősebb képviselője Bernard C. Dietrich, aki az 1973-ban kiadott könyvében, a „*The Origins of Greek Religion*”-ben már a lineáris-B táblákról nyert információkkal alátámasztva érvelt a kontinuitás mellett.⁵ Bár a rendszeres tervásatások során előkerülő agyagtáblák és egyéb leletek egyre több adattal szolgáltak a bronzkori vallásra, a publikációkban mégis háttérbe szorult a kultikus aspektus. Remekül szemlélteti ezt, hogy a temetkezéseket legnagyobb részben gazdasági és társadalmi szempontokból elemezték. A mykénéi vallás kutatásban betöltött marginális helyzetében csak az 1980-ban Robin Hägg és Nanno Marinatos által szervezett konferencia hozott változást. Ez az esemény egy mai napig megrendezett konferenciasorozat az első alkalma volt, melynek elsődleges célja az addigi eredmények összefoglalása. Ezen felül igyekeztek felhívni a bronzkorral foglalkozó kutatók figyelmét a szakrális aspektus jelentőségére. Ami a mykénéi valláson belüli *hérós* kultuszt illeti, Carla Maria Antonacciot emelném ki, aki 1995-ben publikált monográfiájával⁶ először készített áttekintő munkát a témában, az őskultuszról pedig Chrysanthi Gallou publikált egy komprehenzív kötetet.⁷

Problémák

A mykénéi vallás kutatását James Whitley egy cikkében „*chimaera*-kérdés”-ként jellemezte.⁸ A találó elnevezés rámutat arra, hogy nincs biztos ismeretünk a vallás mitológiájáról, tisztviselőiről, a rítusok rendszeréről és ezek szerepéről a kultúrára és a társadalomra vonatkoztatva. Éppen ezért, ahogy a *chimaerát* különböző állatok részei, a mykénéi vallásról szóló elméleteket a tárgyi emlékek és a kutatók által felállított hipotézisek együttesen alkotják. A görög vallással ellentétben, ahol a ránk maradt szövegek, epigráfiai források és egyéb írásos emlékek, ezen túl pedig a kultuszok viszonylag jól nyomon követhető változásai segítik a kutatókat, a mykénéi kultuszok elemzésénél ezek igen korlátoltan állnak rendelkezésre. A Whitley által használt jelzőből is látszik, hogy a bronzkori vallás vizsgálatánál

⁵ Bernard C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion* (Berlin: W. de Gruyter, 1974).

⁶ Carla M. Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors. Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece* (Boston: Rowman & Littlefield, 1995).

⁷ Chrysanthi Gallou, *The Mycenaean cult of the dead* (Oxford: Archaeopress) 2015.

⁸ James Whitley, „The chimera of continuity: what would "continuity of cult" actually demonstrate?” in *Archaeologies of Cult: Essays on Ritual and Cult in Crete in Honor of Geraldine C. Gesell*, edited by Anna Lucia D'Agata and Van de Aleydis Moors (Athens: American School of Classical Studies at Athens, 2009), 279.

számos problémával állunk szemben, amik közül a meglátásom szerint legfontosabbakat fogom csak megemlíteni.

Ahogy Nilsson is írta: „...a mykénéi vallás egy képeskönyv szöveg nélkül.”⁹ Az egyik legfőbb probléma tehát, ami majdnem minden ilyen témájú publikációban felmerül az írásos források hiánya. Természetesen a lineáris-B táblákon szereplő főleg beszolgáltatást és felajánlást rögzítő listák bár értékes források a mykénéi gazdasági rendszer megismeréséhez, a hitvilágra vonatkozóan jóval kevesebb információval szolgálnak. Ennek volt köszönhető, hogy az ikonográfiai hasonlóságokat alapul véve általánosan elfogadott volt a már említett egységes minósi-mykénéi vallás koncepciója. A feltárások során előkerülő újabb bizonyítékok azonban megcáfolták ezt és ma már tudjuk, hogy a két kultúrának saját vallása volt. A mykénéi vallást később részletesebben is tárgyalni fogom, de alapvető különbségnek tűnik, a minósi kultúra a *khthonikus*, míg a mykénéi kultúra harcias aspektust domborította ki.

A források hiánya vezetett a homérosi szövegek hiteles forrásként való használatához is. Az volt ugyanis az elfogadott álláspont, hogy az i.e. 8. században írásba foglalt orális hagyomány a bronzkorban megtörtént eseményeket rögzíti mitikus formában. Ezen Nilsson által is propagált euhémizmus¹⁰ miatt az eposzok jelentőségét a téma kutatásában sokáig túlértékelték, háttérbe szorítva ezzel a régészeti leleteket és azok kontextusát.¹¹ Szintén az írásos forrásokhoz kapcsolható az a gyakorlat, melyre Antonaccio hívja fel a figyelmet. A kutató megjegyezi, hogy ha feltárók feliratos emléket találnak, hajlamosak elfogadni annak állítását, és hajlandók az előkerülés körülményit háttérbe szorítva a felirathoz igazítani a hipotézisüket.¹² Erre példának hozza az i.e. 8. századi írott forrásokban nagy szerephez jutó *hērós* kultuszt, ami a régészeti leletek tükrében kevésbé tűnik jelentősnek, mint ahogyan azt az írásos források alapján feltételezhető lenne. További probléma a *hērósok* tiszteletével, hogy a görög területek csak sporadikusan találkozunk vele.

Nehézséget okoz az is, hogy a szentélyként értelmezett bronzkori épületekből előkerülő leletanyag nem elegendő arra, hogy egy általánosan elfogadott átfogó modellt alkothassunk akár a vallásról, akár a szentélyek felépítéséről.¹³ Kísérletek természetesen történtek egy ilyen modell létrehozására, ám a görög vallással összehasonlítva pontatlan és hiányos eredményt adnak. Az eleinte homogén minósi-mykénéi vallás szétválasztása is új kérdéseket vetett fel.

⁹ Nilsson, A History of Greek Religion, 13.

¹⁰ Nilsson, The Minoan-Mycenaean Religion, 514.

¹¹ Carla M. Antonaccio, „Contesting the Past: Hero Cult, Tomb Cult, and Epic in Early Greece.” *American Journal of Archaeology* 98, no.3 (1994): 389.

¹² Antonaccio, „Contesting the Past,” 399.

¹³ Whitley, „The chimera of continuity,” 282.

Többek között az egységes ikonográfiai rendszer elvetése után nem tudjuk pontosan, hogy a művészetben melyek voltak az indigén mykénéi és melyek az átvett minósi elemek. Kérdéses továbbá a mykénéi szakrális tisztségviselők feladata és a rangok pontos hierarchiája. Feltételezhető, hogy a paloták a minósi kultúrához hasonlóan itt is központokként szolgálhattak, erre utalnak ugyanis a nagy szárazföldi központokban található *megaron* típusú épületek is.¹⁴

Kérdések továbbá, hogy milyen szinteket rekonstruálhatunk a valláson belül. Ha a későbbi időszak görög kultuszaival kapcsolatos tudásanyagunkat vesszük alapul, akkor feltételezhetünk egy hivatalos állami vallást, melynek a központjai a paloták voltak, és ezen a túl léteztek helyi és házi kultuszok. Ebben az esetben felmerül a kérdés, hogy a mykénéi egy központosított államvallás volt-e, vagy esetleg egymástól függetlenül működő regionális rendszerekről beszélhetünk? Hägg álláspontja szerint nem feltétlenül kellett léteznie két szintnek, de a rendelkezésünkre álló adatok alapján elképzelhetőnek tartja.¹⁵ A *megaron*nak nevezett, feltehetően szakrális rendeltetésű monumentális épületek az olyan nagy palotákban, mint amilyenek Mykénében, Pylosban, Tirynsben és feltehetően Thébaiban találhatók, központi helyen feküdtek. Érdemes kiemelni, hogy Krétán a késő-bronzkorban sem találkozzunk hasonló alaprajzú épületekkel. Az Eleusisban található Telesterion alatt feltártak mykénéi korú szentélyt is, ami alátámaszthatja a központi kultuszhelyekre vonatkozó felvetést.¹⁶ James Whitley és Ian Morris elsősorban a *hérós* kultusz kapcsán hangsúlyozták, hogy az átfogó elméletek nem megfelelőek. Igaz ugyan, hogy az általános hipotézisek egyszerűbbé teszik a tudományos párbeszédet és az összehasonlítást más vallási rendszerekkel, ugyanakkor az esetleges lelőhelyre jellemző eltéréseket ezek figyelmen kívül hagyják.

Gyakori probléma, hogy a későbbi korok kultuszait visszavetítik a korábbi időszakokra. Ez a tendencia figyelhető meg többek között az olyan mykénéi síroknál, ahol az archaikus kerámiákat bronzkori sírkultusz folytatásához vagy egy hiátus utáni újjáéledéséhez szokták kötni. Az a hipotézis, hogy a bronzkori kultuszgyakorlat később is folytatódott, azt jelentené, hogy úgy a társadalom, mint a vallás az évszázadok során nem változó, statikus jelenségek. Erre a téves értelmezésre jó példa egy Ithaka szigetén található barlang, amelyben a

¹⁴ Susan Lupack, The Mycenaean Religion. in *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean*. edited by Eric H. Cline (New York: Oxford University Press, 2010), 331.

¹⁴ Robin Hägg, „Official and popular cults in Mycenaean Greece.” in *Sanctuaries and cults in the Aegean Bronze Age: proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1980*. edited by Robin Hägg and Nanno Marinatos (Stockholm: Svenska institutet i Athen, 1981), 36.

¹⁵ Hägg, „Official and popular cults in Mycenaean Greece,” 40.

¹⁶ Hägg, „Official and popular cults in Mycenaean Greece, 38; Michael B. Cosmopoulos, „Cult, Continuity, and Social Memory: Mycenaean Eleusis and the Transition to the Early Iron Age.” *American Journal of Archaeology*, 118, no. 3. (2014): 401

hellenisztikus korban nagy valószínűséggel Odysseus-kultusz folyhatott. Ezt a kultuszt, a barlangban talált fiatalabb leletek és a homérosi eposzok alapján visszavezették a korábbi időszakokra is, holott nincs jele annak, hogy akár a vaskorban akár korábban a bronzkorban is tisztelték volna itt Odysseust.¹⁷

A feltárással kapcsolatos gyakorlati problémaként említhetjük meg a dokumentáció felületességét. A *tholos* sírok esetében gyakori, hogy a statigráfiai adatok dokumentációja nem pontos, ezért a temetés során *in situ* összetört edények, a később sírba került darabok és az alluviális feltöltődéssel a sírba került tárgyak elkülönítése nem lehetséges.¹⁸ Ez nagyban megnehezíti az egyszer lezajlott temetkezési rítusok és a sír lezárása utáni sírkultuszok vizsgálatát.

Definíciók

A terminusok közül elsőként azt szeretném tisztázni, hogy mit értek a dolgozatban a vallás, kultusz és rítus fogalmak alatt. Ez után a *megaron* fogalmát igyekszem pontosítani. A fejezet második részében térek rá a halottkultusz, őskultusz és *hērós* kultusz fogalmakra.

Vallás, kultusz, rítus

A fentiek közül a vallás a legtöbb jelentéstartalommal bíró fogalom. Ez jelölheti a gondolatoknak egy olyan rendszerét, melyek egy számunkra nem látható, non-materiális világ létezésébe vetett hitén alapulnak, amely kapcsolatba lép a mi fizikai valóságunkkal és hatással van a minket körülvevő világra.¹⁹ Egy másik megfogalmazás szerint a vallás olyan hiedelmek és szokások összessége, ami összetart egy közösséget.²⁰ Ezekben a meghatározásokban nem esett szó a vallás identitásképző szerepéről, valamint hatásáról az emberek mindennapi életére. Utóbbi az archaikus- és klasszikus korban a források és régészeti leletek alapján is igen jelentős volt, és valószínűsíthetően a mykénéi korban sem volt elhanyagolható.²¹ A vallás tehát a fizikai valóságon kívüli világra és az ebben lakozó istenségekre vonatkozó hiedelmek és elképzelések

¹⁷ Antonaccio, „Contesting the Past,” 399.

¹⁸ Paola Contrusi, „Heroes, Ancestors or merely Dead? (Ab)uses of the Mycenaean Past in the Historical Period.” in *MNHHM / MNEME: past and memory in the Aegean Bronze Age : proceedings of the 17th International Aegean Conference, University of Udine, Department of Humanities and Cultural Heritage, Ca' Foscari University of Venice, Department of Humanities, 17-21 April 2018*. edited by Elisabetta Borgna et al. (Leuven: Peeters, 2019), 689.

¹⁹ William Cavanagh and Thomas G. Palaima, „Mycenaean Religion” in *The Cambridge Companion to the Aegean Bronze Age*, edited by Cynthia W. Shelmerdine (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 344.

²⁰ Cavanagh and Palaima, *Mycenaean Religion*, 344.

²¹ Cavanagh and Palaima, *Mycenaean Religion*, 345.

olyan komplex rendszere, amelynek a közösség összetartásában és az identitás kialakításában elsődleges szerepe van.²²

Az istenségekkel való kapcsolattartást segítik elő a kultuszok és a rítusok, melyeket az adott vallás keretein belül kell értelmeznünk. A kultusz alatt Émile Durkheim nyomán²³ olyan rítusokat értek, amelyek szabályos időközönként megismétlődnek. A *hérós* kultusz elterjedése a görög szárazföldön mutatja, hogy az ezekben az esetekben tisztelt entitásoknak, bár integrálhatók, nem feltétlenül kell az adott vallás szerves részét képezniük.

A rítusok olyan előre megállapított, meghatározott céllal rendelkező emberi tevékenységek, amiket adott helyen és adott időben végeznek el annak érdekében, hogy megváltoztassák az egyén vagy a csoport érzelmi állapotát.²⁴ Fontos továbbá, hogy a rítusok célja a természetfölötti erők befolyásolása, tehát ezek során a hívők és az istenségek közvetlenül vagy közvetítő útján kommunikálnak egymással.²⁵ Éppen ezért az elvégzett tevékenységeknél kiemelten fontos, hogy szakrális jelentőséggel bíró helyszínen és időben történjenek.²⁶ Tehát a dolgozatban a rítus kifejezés alatt olyan szervezett, az előre meghatározott célnak megfelelő helyen és időben végrehajtott szakrális tevékenységet értek, melynek elsődleges célja a természetfölötti erőkkel való kommunikáció.

Halottkultusz, sírkultusz, *hérós* kultusz

A mai publikációkban is előfordul, hogy nem a megfelelő definíciót használják egyes kultuszok leírásánál, ami félreinterpretáláshoz és téves hipotézis felállításához is vezethet. Éppen ezért fontosnak tartom részletesebben tárgyalni a halottkultusz, sírkultusz és *hérós* kultusz fogalmakat.

A görög nyelvű szövegekben az ősök kultusza helyett a *hérós* kultusz, sírkultusz, halottkultusz megjelöléseket használták a halottal kapcsolatos rituális aktusok megnevezésére.²⁷ Ezek közül a „legegyértelműbb” fogalom talán a halottkultusz, ami a közvetlenül a halál előtt, a temetés közben, valamint az eltemetés után, rövid időn belül lezajlott

²² Természetesen a vallás, mint jelenség ennél sokkal komplexebb fogalom, ugyanis az írott szövegek és az orális hagyomány, valamint ezeknek szereplői is beletartoznak, ám a dolgozat terjedelme miatt, csak a téma szempontjából fontos szempontokat említettem meg.

²³ Émile Durkheim and Karen E. Fields, *The elementary forms of religious life*. (New York: The Free Press, 1995), 60-62. A szociológus az ausztrál törzsi halottkultusz tárgyalásánál említette, hogy a családtagok rendszeres időközönként végeznek rítusokat az elhunytak iránti tiszteletből.

²⁴ Chrysanthi Gallou, *The Mycenaean cult of the dead* (Oxford: Archaeopress, 2015), 13.

²⁵ Gallou, *The Mycenaean cult of the dead*, 13.

²⁶ Gallou, *The Mycenaean cult of the dead*, 14.

²⁷ Carla M. Antonaccio, „The Archeology of Ancestors.” in *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*. edited by Carol Dougherty and Leslie Kurke (New York: Oxford University Press, 1998), 47.

rítusokat foglalja magába. Itt „kultusz” tehát nem az általam meghatározott jelentéstartalommal bír, ennek oka, hogy a kifejezést a külföldi szakirodalomból vettem át és fordítottam le magyarra (*Cult of the Dead, Totenkult*).

A másik két terminus tartalma merőben eltér egymástól ennek ellenére, már Nilsson is egymás szinonimájaként használta őket. Ahogyan Paola Contrusi megjegyzi, nehezíti a témáról folyó tudományos diskurzust, hogy a „*hérós kultusz*” definícióját sok kutató az aktuális hipotéziséhez igazítja, ez pedig félrevezető lehet a további kutatás során.²⁸ Ilyen esetekben az egyes lelőhelyeken folytatott kultusz meghatározásánál elveszíthetünk esetleges értelmezési lehetőséget, illetve az eltérések miatt nem sorolhatjuk be őket a már létező, vagy általunk újonnan felállított kategóriába.²⁹ További zavart okozhat, ha egy publikációban a modern terminológiát kívánják alkalmazni egy ókori jelenségre, kiváltképp akkor, ha ezt a leletanyag nem feltétlenül indokolja. Ahogy a nem megfelelő fogalomnál, itt is az az eshetőség áll fenn, hogy a rendszer, amiben az adott lelőhelyet értelmezni akarnák, hamis eredményt ad.

Sírkultusz

A sírkultusz, vagy ahogy Antonaccio hivatkozik rá,³⁰ az ősök tisztelete minden esetben sírhoz kapcsolódott. Az, hogy a bronzkori síroknál több helyen találtak későbbi korból származó leletanyagot. A mai temetőkben is számos elhanyagolt sírral találkozhatunk, amiket a hozzátartozók vagy azért nem gondoznak, mert maguk is elhunytak, vagy pedig azért, mert az elhunyt családtagok tisztelete időben nem annyira kiterjedt jelenség. Ha megvizsgáljuk ugyanezt a tiszteletet az ókorra vonatkoztatva, azt látjuk, hogy ez akkor sem volt másképp. Az ókori temetők és sírok leletanyaga alapján az elhunyt hozzátartozó tiszteletének hosszát általában három generációban szokták meghatározni.³¹ Ez alatt az elhunyttal személyes kapcsolatban álló családtagok maguk is eltávoztak és az utóbb elhunytak tisztelete átvette a korábbi generációkét. Visszatérve a bronzkori sírokban talált későbbi leletekre, ezek esetében az áldozatot bemutató és a sírban eltemetett személy között nem kell mindenképpen rokoni kapcsolatot föltételeznünk. Az ilyen rítusok lényege Lewis Farnell és Nicholas Coldstream szerint ugyanis legtöbbször az, hogy a sírhoz járulók összekapcsolják a saját jelenüket, az általuk mitikusnak tartott múlttal.³²

²⁸ Contrusi, „Heroes, Ancestors or merely Dead?” 687.

²⁹ Morris és Whitley in: Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors*, 11.

³⁰ Antonaccio, „Contesting the Past,” 398.

³¹ Antonaccio, „Contesting the Past,” 402.

³² Farnell és Coldstream in: Contrusi, „Heroes, Ancestors or merely Dead?”.

A halottak kultuszával ellentétben, ahol csak egy alkalommal elvégzett szertartások vannak (pl.: *ekphora*, *prothesis*) a sírkultusznál szabályos időközönként ismétlődő rítusokkal találkozunk. Az ilyen felajánlások azt mutatják, hogy az őseket olyan entitásoknak gondolták, akik az istenekhez hasonlóan befolyással bírtak az egyénre és a csoportra.³³ Eddig nem került elő olyan nyom, ami alapján azt gondolhatnánk, hogy oltárt használtak a sírkultusznál. A sírok standardnak tekinthető hármass (dromos-stomion-thalamos) felosztásának viszont szerepe volt a kultusztevékenységekben,³⁴ ugyanis a sírok ebben az esetben kettős funkciót láttak el. **(I. Tábla 1-2. Kép)** Egyrészt a halott végső lakhelyeként szolgáltak, másrészt egy olyan közösségi teret biztosítottak a rítusok elvégzéséhez, ahol a sírkultuszban résztvevők összegyűlhetnek. A közösségi rítusok színhelye a *stomion* lehetett. Mylonas szerint bronzkori őstisztelet gyakorlatának ellentmond, hogy a sírokban a már elhelyezett csontokat gyakran a falhoz söpörték. Mindemellett azt is megfigyelték, hogy a halottal eltemetett tárgyakat gyakran körültekintően elásták, így óvták a felajánlásokat.³⁵ Fennáll továbbá az a lehetőség is, hogy a dúlás, amitől a csontok elmozdultak, csak a sír lezárása utáni időszakban dúlás ment végbe, ahogy ezt az Achaiában feltárt *tholos* sírok is mutatják.³⁶

Hérós kultusz

A *hérós* kultusz és az *őskultusz* között jelentős elsődleges különbség a rítust elvégzők között van, ugyanis ezek előbbinél sokkal szélesebb körből kerülnek ki, utóbbinál valószínűleg a tág családi körre korlátozódnak. A *hérós* kultusz fontos részei a rendszeresen ismétlődő szertartások, ünnepek, processziók és akár a versenyek is. A kultuszban nagy szerepet kap az invokáció, így a *hérós* vagy heroizált halott nevét mindig feltüntetik, ha pedig ismeretlen személyről van szó, csupán *hérósként* hivatkoznak rá.³⁷ Az elhunyt maradványainak vagy

³³ Contrusi, „Heroes, Ancestors or merely Dead?” 688.

³⁴ Chrysanthi Gallou, „The Abodes of the Ancestors: tomb design, ritual and symbolism in Late Helladic IIIA-B Greece.” in *Cult and Death: proceedings of the Third Annual Meeting of Postgraduate Researchers, the University of Liverpool, May 2002. BAR international series* edited by Danai-Christina Naoum, Georgina Muskett and Mercourios Georgiadis (London: Archeopress, 2004), 19.

³⁵ Az a lehetőség is fennáll, hogy a csontoknak nem tulajdonítottak elsődleges jelentőséget de ettől függetlenül az ősök szellemét tisztelték.

³⁶ Lena Papazoglou-Manioudaki, “Dishonouring the Dead: The Plundering of the Tholos Tombs in the Early Palatial Period and the Case of the Tholos Tomb at Mygdalia Hill (Petroto) in Achaea.” in *Honouring the Dead in the Peloponnese, Proceedings of The Conference Held in Sparta 23-26 April 2009.* edited by Helen Cavanagh, William Cavanagh and James Roy (CSPS Online Publication, 2011), Letöltve: 2020.11.26.
https://www.academia.edu/4980732/Dishonouring_the_dead_The_plundering_of_the_tholos_tombs_in_the_early_palatial_period_and_the_case_of_the_tholos_tomb_at_Mygdalia_hill_Petroto_in_Achaea

³⁷ Carla Maria Antonaccio. „Religion, Basileis and Heroes.” in: *Ancient Greece: From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*, edited by Deger-Jalkotzy Sigrid and Irene S. Lemos (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 385.

sírjának megléte, a sírkultusszal ellentétben, nem feltétel. Ennek ellenére a klasszikus korban a különböző *eponymos* és az egyéb, a *polis* számára fontos *hérósok* sírjának vallási és politikai szerepe megnő. Szemléletes példát láthatunk erre Plutarchosnál, ahol a történetíró elmeséli mennyire megnő a népszerűsége Kimónnak, amiért elhozza Skyrosról Théseus csontjait Athénba és eltemeti azokat a Théseionban.³⁸ Azért is volt lényeges, hogy a maradványok visszakerüljenek Athénba, mert a *hérósok* csontjainak különleges erőt tulajdonítottak éppúgy, mint a középkorban a szentek maradványainak.³⁹

A *hérós*nak minden esetben rendelkeznie kellett *kleosszal*, és *aratéval*.⁴⁰ Az előbbi olyan hírnevet takar, amelyet az eposzokban szereplő hősök esetében is látunk, amit csak a közösség által méltónak ítélt, az emberek közül kiemelkedő személy birtokolhat. Az utóbbi az az erény, melynek segítségével ezt a *kleost* elérte. A *hérósok* tiszteletének két legfontosabb formája a róluk szóló történetek elmesélése, és a *time*, ami az isteneknek és *hérósoknak* kijáró áldozatokat és egyéb tiszteleti formákat jelenti.

Habár az archaikus kortól kezdődően jól elkülöníthető az ősök, valamint a *hérósok* tiszteletére felajánlott áldozat, a bronzkorról ezt nem lehet elmondani. Stephen Humphrey kritizálta Rhode azon kijelentését, miszerint a *hérós* kultusz az ősök tiszteletéből alakult ki, ám elismerte, hogy azok, akiknek a felajánlások fogadói gyakran két minőségben is kapnak áldozatot.⁴¹ Ebben az esetben az egyén vagy család az elhunytat, mint őst tiszteli, a közösség pedig, mint *héróst*. Ugyanezzel a jelenséggel találkozunk az antropológiában is, ugyanis az antropológusok két a „kultusz” között sok esetben a mai napig nem tudnak egyértelmű határvonalat húzni.⁴² Mindezekkel együtt Antonaccio amellet foglalt állást, hogy a bronzkorban nem beszélhetünk *hérós* kultuszról, ám a gyökereit ezen vallási jelenségnek minden valószínűség szerint itt kell keresni.⁴³

³⁸ „Amikor Kimón háromevezősoros hajóján hazavitte Thészeusz földi maradványait, az athéniaiak olyan ujjongó örömmel és pompával fogadták, mintha maga Thészeusz tért volna haza a városba. Ott fekszik Thészeusz a város közepén, a Gümnazion közelében. Sírja a szökevény rabszolgáknak, a szegényeknek és a hatalom áldozatainak menedékhelye, hiszen Thészeusz egész életében védte és segítette a bajba jutottakat, és mindig megértéssel hallgatta meg a nehéz sorban élő emberek kéréseit.” Plut. Thes. 36. Máthé Elek fordítása

³⁹ Christopher Jones, *New Heroes in Antiquity: from Achilles to Antinoos*. (Cambridge: Harvard University Press, 2010), 84.

⁴⁰ Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors*, 12.

⁴¹ Humphrey in Antonaccio, „Contesting the Past,” 400.

⁴² Antonaccio, „The Archaeology of Ancestors,” 48.

⁴³ Antonaccio, „Religion, Basileis and Heroes,” 384.

Megaron

A *megaron* kifejezést Heinrich Schliemann Homéros szövegeiből emelte át a tudományos nyelvbe,⁴⁴ annak ellenére, hogy jelentése már Homérosnál sem egyértelmű. Ő ugyanis egyszerre használja a szót egy ház vagy nagyobb épület szobájának megjelölésére, illetve amennyiben a cselekmény palotában játszódik akkor annak a nagytermét jelöli, máshol viszont az egész palotára is ugyanezt a szót alkalmazza.⁴⁵ Homéroszhoz hasonlóan a kutatók is különböző jelentést tulajdonítottak a fogalomnak, de a legtöbb esetben egy épületkomplexumon belül található szobát vagy szobák csoportját jelölték a *megaron* kifejezéssel.⁴⁶ Pascal Dracque egy egész cikket szentelt annak, hogy bemutassa a terminus nem megfelelő használatából adódó hátrányokat.⁴⁷ A francia régész többek között rámutat, hogy a *megaron* egy kultúrkörön belül is mást jelent, ráadásul ugyanolyan következetlenül használják neolitikus épületek jellemzésére, mint késő-bronzkori paloták egy épületének leírására. Az egyes lelőhelyeken *megaron*ként meghatározott épületek alaprajza és méretei is eltérhetnek, ennek megfelelően az interpretáció sem egyértelmű.⁴⁸ Általában szakrális rendeltetésű épületént szokták értelmezni, ám ez a nagyobb palotákon kívül, mint Pylos, Tiryns és Mykéné igen problémás, ráadásul utóbbiak közül is csak Tiryns esetében elfogadott a szakrális értelmezés.⁴⁹ A kontinuitással kapcsolatban mindenképpen meg kell említeni, hogy egyes elméletek szerint a görög monumentális templomok ebből az épülettípusból vezethetők le.⁵⁰ A 20. század utolsó negyedében nyilvánvalóvá vált, hogy a terminus inkonzekvens használata jelentősen hátráltatja a kutatást, ennek megoldására egyesek terminus használatának teljes elhagyását, míg mások egy pontos, mindenki által elfogadott meghatározást sürgetnek.⁵¹

A homérosi eposzok szerepe a kutatásban

Homéros műveinek nagy hatásuk volt a 20. század elejei kutatásra. Ahogyan a görög vallás egészénél, úgy a *hérós* kultusznál is két nagy irányvonalat lehet elkülöníteni.⁵² Az egyik

⁴⁴ Pascal Dracque, „Pour l’Abandon du Terme »Mégaron«.” in *L’Habitat égéen préhistorique: actes de la Table ronde internationale* edited by Pascal Dracque and Treuil René (Athènes: École française d’Athènes, 1990): 21.

⁴⁵ Catherine Egan, *Nestor’s Megaron: Contextualizing a Mycenaean Institution at Pylos*, 2015, 1.

Letöltve: 2021.02-02.

https://etd.ohiolink.edu/apexprod/rws_olink/r/1501/10?clear=10&p10_accession_num=ucin439295528

⁴⁶ Christoph Höcker, s.v. ‘Megaron’. in Hubert Cancik and Helmuth Schneider and Manfred Landfester (eds.): *Der Neue Pauly* 2006.

⁴⁷ Dracque, „Pour l’Abandon du Terme »Mégaron«.”

⁴⁸ Dracque, „Pour l’Abandon du Terme »Mégaron«.” 24

⁴⁹ Dracque, „Pour l’Abandon du Terme »Mégaron«.” 24.

⁵⁰ Dracque, „Pour l’Abandon du Terme »Mégaron«.” 23.

⁵¹ Egan, *Nestor’s Megaron: Contextualizing a Mycenaean Institution at Pylos*, 2.

⁵² Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors*, 387.

szerint az őskultusz és a *hérós* kultusz között kapcsolat és kontinuitás van. Ez azt jelentené, hogy már a bronzkorban elkezdődik az a folyamat, melynek végén kialakul a standardizált *hérós* tisztelet, ami a későbbi korokban pánhellén jelenséggé válik. Ebből következik, hogy Homéros műveiben található egyezések vagy hasonlóságok csak véletlen egybeesések és nem voltak hatással a kultusz kialakulására az i.e. 8. században.

A másik elmélet szerint a mykénéi és a későbbi korokban a görög szárazföldön élő népesség között ebből a szempontból nincs kapcsolat. Ez azt feltételezi, hogy Homéros költeményeinek hatására alakul ki a sírkultusz és a *hérós* kultusz az i.e. 8. században. Tehát a mykénéi síroknál megjelenő későbbi leletek nem tudatosan a mykénéi ősöknek, hanem az eposzi történetek szereplőinek lettek felajánlva. Ha az imént jellemzett két irányvonal egy skála két végpontját jelöli, akkor a kutatók általában ezen a skálán foglalnak állást, attól függően, mekkora hatást tulajdonítanak Homérosnak, illetve mennyire tartható szerintük a mykénéi és görög vallás folyamatossága. Coldstream például hangsúlyozza Homéros jelentőségét, és az eposzok hőseinek tulajdonítja a votívok újbóli megjelenését,⁵³ ezzel szemben Rhode szerint⁵⁴ a művek leírásai csak az ión túlvilágképet tükrözik éppen ezért kétséges, hogy az összgörög *hérós* kultuszt ezek alkotások indították volna el.

Mindezek után jogosan merül fel a kérdés: hogyan jelenik meg a halottkultusz az *Iliásban* és az *Odyssiában*? Homéros, bár Hésiodoshoz hasonlóan használja a „*hemi theos*” (félisten) kifejezést, a *hérós* kultuszról igen szűkszavúan ír.⁵⁵ A legtöbb esetben az egyes területek megjelölése miatt említi meg egy *hérós* sírját, ezzel pedig inkább tereptárgyakként szerepelnek az eposzokban. Ezzel kapcsolatban felmerült, hogy ez a heroizált harcos *kleosát* éltetné tovább, ami a tekinthető a *hérós* kultuszhoz tartozó rítusnak. Olvashatunk továbbá olyan emberekről, akik „*hos theos*” (istenekhez hasonló) tiszteletben részesülnek, ám korántsem biztos, hogy ebben az esetben a hagyományos értelemben vett *hérósokról* beszélhetünk.⁵⁶ Érdekes fejezet az *Odyssiában* az ithakai király látogatása az alvilágban. Ennek során Odysseus véráldozatot ajánl fel a halottak szellemeinek, hogy azok visszanyerjék a hangjukat. T. H. Price szerint ez egy őskultuszra utaló jel, mert az áldozatot az elhunytaknak ajánlja, így gyakorlatilag a felmenők emlékét is ápolja.⁵⁷ Antonaccio szerint itt nem az elhunyt felmenők tiszteletéről van szó, hanem sokkal inkább egy általános, alvilági istenekkel kapcsolatos *khthonikus* rítusról. Homéros a *hérós* és a *basileios* szavakat is néha felváltva használja, ez pedig jelentheti azt is,

⁵³ Coldstream in Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors*, 395.

⁵⁴ Rhode in Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors*, 390.

⁵⁵ Antonaccio, „Religion, Basileis and Heroes,” 383.

⁵⁶ Antonaccio, „Religion, Basileis and Heroes,” 386.

⁵⁷ Price in Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors*, 391.

hogy a *hérósok* valójában nem isteni származású harcosok, csak kiemelkedő képességekkel rendelkező emberek.

Hack szerint meglehet, hogy éppen a jelenvalóságuk miatt nincs kultuszuk a *hérósoknak*. A klasszikus korban népszerű félistenek a tetteiket a mitikus múltban hajtották végre, ez az időbeli távolság pedig elegendő ahhoz, hogy elnyerjék a *hérós* státuszt. Ugyanez az időbeli távolság az eposzok szereplői között nincs meg, így egyértelműnek tűnik miért nem találkozunk a kultuszhoz kötődő rítusokkal.⁵⁸ Az elhunytak *hérósként* való ábrázolásától eltekintve az archaikus korban nem találunk példát arra, hogy egy halandót a halál után még a közvetlen kortársai a *hérósoknak* kijáró tiszteletben részesítettek volna. Az első ilyen személy a spártai hadvezér Brasidas, aki egy Amphipolis melletti csatában esett el i.e. 422-ben. A hadvezér temetése után egyből a *hérósokhoz* hasonló áldozatok mutattak be a számára emelt oltáránál, és játékokat rendeztek a tiszteletére.⁵⁹

Az eddigiek alapján Hésiodos öt generációjánál az első kettőbe sorolható emberek *hérósoknak* tekinthetők, ugyanis a *kleost* és a *timét* egyaránt elérték. Snodgrass szerint a másodikhoz tartozó emberek voltak azok, akiket a görögök a *hérós* kultusz során tiszteltek.⁶⁰ Ezzel szemben a szerző a saját generációját megelőző kort jellemzi a *hérósok* koraként. Ezek a közül a legtöbben névtelenek, ám vannak, akik a boldogok szigetére kerülnek a túlvilágban. Hésiodosnál azonban nem a generációk folyamatossága, hanem azok egymás utáni váltakozása jelenik meg. Amikor az előző generáció eltűnik, megjelenik a következő, és mivel az istenek pusztítják el és teremtik meg őket, nincs köztük leszármazás. Ezzel az író időfelfogása nem lineáris, hanem ciklikus, tehát az archaikus és klasszikus kor emberei ez alapján nem kötődhetnek rokoni szálakkal a letűnt generációkhoz.

Szokrális tér

Mielőtt továbbhaladnék, pontosítani szeretném, hogy mit nevezek a dolgozatban mykénéi vallásnak. A mykénéi vallás a görög szárazföldön, a késő helládikus periódusban, azaz i.e. 1700/1650-1050 közötti időszakban jelen levő kultuszok összessége.⁶¹ A központok közül ebben az időszakban a Peloponnésoson Mykénét és Pylost, Boiótiában Thébait míg Krétán elsősorban Knóssost lehet kiemelni.⁶²

⁵⁸ Hack in Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors*, 391.

⁵⁹ Jones, *New Heroes in Antiquity*, 1.

⁶⁰ Snodgrass in Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors*, 406.

⁶¹ David A. Warburton, „Minoan and Mycenaean religion.” in: *The Handbook of Religions in Ancient Europe*, edited by Lisbeth Berdtholt Christensen, Olav Hammer and David Warburton (London: Routledge, 2013), 103.

⁶² Ian Rutherford, „Mycenaean Religion.” in *The Cambridge History of Religions in the Ancient World, Volume I*, edited by Renee Michele Salzman (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 256.

A mykénéi szakrális térre vonatkozóan rendkívül kevés dolgot tudunk biztosan. Az írásos forrásokban találkozunk a görög templom részeit jelölő szavakkal. Így az *i-je-ro* a görög *hierón*nal, a *na-wi-jo* pedig a *naosszal* feleltethető meg.⁶³ Ebből következtethetünk arra, hogy megkülönböztették magát a szentélyt és a kultuszépületet. Wright három kategóriába sorolta a kultushelyeket: az első a *megaron*, a második a kultuszépület, a harmadik pedig a szabadtéri, vagy rusztikus szentély.⁶⁴ A mykénéi kultushelyek leggyakrabban nem a palotaközpontok között szétszórva, hanem azokon belül, vagy a paloták közvetlen környezetében találhatók.⁶⁵ A templomépület szerepét valószínűleg a *megaron* tölthette be, amely esetben a palota nem csak gazdasági, hanem kultikus központként is szolgált.⁶⁶ Ebben a központosított rendszerben lehetett kiemelkedő szerepe a lineáris-B táblákon tisztséggént felbukkanó *wanax*nak. Az általánosan elfogadott álláspont az, hogy a *wanax* a társadalom vezető tisztségét takarta, aki az adminisztratív feladatokon túl a kultikus tevékenységekkel is foglalkozott. Amennyiben elfogadjuk a vallásban betöltött prominens szerepét, valószínűnek tűnik, hogy ezen aspektusát csak a *megaron*ban nyerte el teljesen.⁶⁷ A *wanax* valószínűleg jelen volt a legfontosabb rítusoknál, vagyis az előző állítás fordítva is igaz, és a *megaron* akkor tölthette be a teljes szerepét, ha a *wanax* is jelen volt.⁶⁸

Mykéné esetében egy négy épületből álló kultuszkomplexumot szoktak rekonstruálni, amiben a Wright-féle kategóriák közül az első két típus megtalálható. A komplexumot a *megaron*, a Freskók háza, az Idolok háza és a Tsountas-ház alkotják. Tudjuk, hogy egy processziós út vezetett a komplexumhoz, így azt is feltételezhetjük, hogy itt közösségi vallási események kerültek megrendezésre. A kultuszépületek azonosítása nem mindig egyértelmű, de a minói kultúrából átvett kettős bárd és bikafej motívumok szintén jelezhetik az épület kultikus jellegét, ugyanígy a kígyó is lehet szakrális funkciót jelző szimbólum.

Ami a rusztikus szentélyeket illeti, eddig nem tártak fel olyan területet a régészek, ami egyértelműen ebbe a kategóriába tartozna, bár a Haghia Tirada melletti ásatások során számos

⁶³ Rutherford, „Mycenaean Religion,” 263.

⁶⁴ James C. Wright, „The Spatial Configuration of Belief: the Archaeology of Mycenaean religion.” in *Palcing the Gods: Sanctuaries and Sacred Places in Ancient Greece*. edited by Susan E. Alcock and Robin Osborne (Oxford: Clarendon Press, 1994), 40.

⁶⁵ Wright, „The Spatial Configuration of Belief,” 45.

⁶⁶ Colin Renfrew, „Questions of Minoan and Mycenaean cult.” in *Sanctuaries and cults in the Aegean Bronze Age: proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1980*. edited by Robin Hägg, and Nanno Marinatos (Stockholm: Svenska institutet i Athen, 1981), 28.

⁶⁷ Hélène Whittaker, „Mycenaean Religion in the 21st Century.” in *Mycenaeans up to date. The archaeology of the north-eastern Peloponnese - current concepts and new directions*, edited by Ann-Louise Schallin and Iphygenia Tournavitou (Stockholm: The Editorial Committee of the Swedish Institutes at Athens and Rome, 2015), 615.

⁶⁸ Rutherford, „Mycenaean Religion,” 263.

terrakotta figura került elő. Tekintve, hogy ez a hely a Mykénét és Korinthost összekötő úton fekszik Frickenhaus úti szentélyt feltételezett itt, ám épített emlék innen sem került elő.⁶⁹ Lehetséges, hogy az ilyen rusztikus szentélyeket csak egy fa vagy egy forrás jelképezte, esetleg az oltárok olyan anyagból készültek, ami az idők során megsemmisült. A művészeti médiumokon megjelenő ábrázolások azonban segíthetnek a rusztikus szentélyek azonosításban. Elsősorban pecsétlőkön és gemmákon találkozunk olyan képekkel, amik a fakultusz meglétére engednek következtetni a mykénéi vallásban. Ezek a fák sokszor fallal⁷⁰ vannak körülvéve, és néhány esetben a fa fajtáját is meg lehet határozni.⁷¹ Ha az ábrázolás egy rítust jelenít meg, fennáll az esélye, hogy ez a tárgy jelképezte magát az istent. A jelenség nem lenne egyedülálló, ugyanis a görög vallásban ismerünk úgynevezett *baetylus*okat, azaz olyan élettelen tárgyakat, amelyek az istent vagy istennőt testesítették meg. A legismertebb példa talán a Delphoiban található Omphalos volt, amit a „a világ köldöke” néven is ismertek, és Apollónnal hoztak kapcsolatba.⁷² Az eddigi adatok alapján úgy tűnik, hogy a barlangok nem játszottak kiemelkedő szerepet a mykénéi vallásban, és a hegycsúcsok közül is csak néhány esetben figyelhetünk meg kultikus tevékenységet.⁷³

A bronzkori szakrális helyeken gyakran a görögök is kultusztevékenységet folytattak. Delphoiban az Athéna Pronaia szentély feltárása során a bronzkori rétegben találtak *psi*- és *phi*-típusú terrakotta szobrokat.⁷⁴ Mint tudjuk ezek a szobrok gyakran felajánlás tárgyait képezték, így valószínűsíthetjük, hogy az Athéna szentély előtt is volt már itt valamiféle kultusztevékenység. Ugyanez mondható el a szintén Delphoiban található Apollón templommal kapcsolatban is, azzal a különbséggel, hogy itt egy *rhyton* találtak az épület alatt, ami általában a lakomával vagy italáldozattal járó felajánlásokkal hozható összefüggésbe.⁷⁵

A mai Kea szigetén található Ayia Iriniben tártak fel egy épületet, melyből 32 terrakotta nőszobor töredékei kerültek elő.⁷⁶ A minden valószínűség szerint kultikus célra használt épület a középső-bronzkor és a késő-bronzkor között egyértelmű kontinuitást mutat.⁷⁷ Az előkerült tárgyak - beleértve a szobrokat is - nem kapcsolhatók egy kifejezett istenséghez, így nem tudjuk

⁶⁹ Hägg, *Official and popular cults in Mycenaean Greece*, 38.

⁷⁰ Szakrális kontextusban ezek egy *peribolos* fallal körülvett *temenos*ként értelmezhetők, de biztos információk hiányában ezt nem lehet egyértelműen kijelenteni.

⁷¹ William Taylour, *The Mycenaean*, (London: Thames & Hudson, 1991), 63.

⁷² Taylour, *The Mycenaean*, 64.

⁷³ Rutherford, *Mycenaean Religion*, 264.

⁷⁴ Hägg, „Official and popular cults in Mycenaean Greece”, 39.

⁷⁵ Taylour, *The Mycenaean*, 61.

⁷⁶ Miriam Ervin Caskey, *Keos: the temple at Ayia Irini-the statues*. (Princeton: American School of Classical Studies, 1986).

⁷⁷ Caskey, *Keos: the temple at Ayia Irini-the statues*, 37.

milyen kultusz folyhatott itt. A szobrok alapján felmerült, hogy több istennek is lehetett ez a szentélye vagy egy istennő különböző aspektusait tisztelték.⁷⁸ A kontinuitás szempontjából fontos, hogy az 1-es helyiségben, ahol a szobrok nagy részét találták, egy *in situ* terrakotta fejre bukkantak a többiektől teljesen külön, i.e. legkésőbb 700-ra datálható kerámiák mellett.⁷⁹ **(II. Tábla 3. Kép)** Mivel az epigráfiai bizonyítékok alapján i.e. 500 körül már biztosan Dionysos kultusz folyt ezen helyen, az ásatók először Dionysosként értelmezték.⁸⁰ Habár igen kicsi a valószínűsége, de lehetséges, hogy a szoborfej a bronzkor végétől, a protogeometrikus koron keresztül hagyományozódott tovább és időközben elvesztette a női identitását,⁸¹ az i.e. 8. század végén itt élő hívőknek pedig már Dionysost jelképezte.⁸² A rendelkezésre álló adatokból nem lehet kijelenteni, hogy a bronzkori kultusz tovább élt a sötét korban is, de az előkerült kerámiák alapján az biztosnak látszik, hogy az épület használatban maradt és a rituális tevékenység jellege nem változott.⁸³

Érdekes helyzettel állunk szemben az eleusisi Telesterion területén feltárt bronzkori objektum esetében is. **(II. Tábla 4. Kép)** Az épületet kezdetben a helyi elittel hozták kapcsolatba. Travlos szerint az Eumolpidáké, egy előkelő eleusisi családé volt, akik az i.e. 8. századig használták, Mazarkis-Ainian viszont úgy vélte, hogy egy vezető *genus* tulajdonában lehetett, ám használatával a bronzkor végén felhagytak és majd csak a vaskorban kezdték újra ismét használni.⁸⁴ George Mylonas volt az első, aki felvetette és régészeti adatok mellett történeti tényekkel támasztotta alá, hogy az épület kultuszhelyként működött. Elméletét arra alapozta, hogy az épület túl kicsi volt ahhoz, hogy lakóház lehessen, viszont az ásatások során találtak egy azt körülvevő *peribolos* falat, ami azt jelentené, hogy a helyet csak egy szűk réteg látogathatta. Ezt az elméletet később Darcque megcáfolta az írásos bizonyítékok elégtelen voltára és a *B-megaronnak* elnevezett építmény *peribolos* falának vitatott értelmezésére hivatkozva.⁸⁵ A szentély értelmezés mellett szól, hogy az épület előtt találtak egy objektumot, amit Mylonas oltárként interpretált, ám ezt Dracque csak egy ismeretlen rendeltetésű objektumként határozta meg.⁸⁶ Ez a platform, gyakorlatilag mindenben megfelel az Anders Bregquist által az oltárok meghatározására felállított követelményrendszernek. E szerint

⁷⁸ Caskey, Keos: the temple at Ayia Irini-the statues, 36.

⁷⁹ Caskey, Keos: the temple at Ayia Irini-the statues, 38.

⁸⁰ Caskey, Keos: the temple at Ayia Irini-the statues, 38.

⁸¹ Caskey, Keos: the temple at Ayia Irini-the statues, 40.

⁸² Caskey, Keos: the temple at Ayia Irini-the statues, 39.

⁸³ Caskey, Keos: the temple at Ayia Irini-the statues, 41.

⁸⁴ Travlos and Mazarkis-Ainian in: Michael B. Cosmopoulos, „Cult, Continuity, and Social Memory: Mycenaean Eleusis and the Transition to the Early Iron Age.” *American Journal of Archaeology*, 118, no. 3. (2014): 402.

⁸⁵ Cosmopoulos, „Cult, Continuity, and Social Memory,” 402.

⁸⁶ Cosmopoulos, „Cult, Continuity, and Social Memory,” 403.

oltárként azonosítható egy olyan limitált felülettel rendelkező platform, ami időtálló anyagból készült és a föld szintjéből kiemelkedve egy épülethez kapcsolódik.⁸⁷ Tovább erősíti a szakrális értelmezést, hogy nem messze ettől a kőtől feltártak egy csatornát, amiben állati csontokat találtak. Ha figyelembe vesszük, hogy csontok égettek voltak és ugyanahhoz állatfajhoz tartoztak, akkor azt látjuk, hogy a Heléne Whittaker által felállított égetéses áldozatra vonatkozó kritériumok is teljesülnek, így szinte biztosan áldozati rítusokat folytattak itt. Ezek szerint az áldozathoz megfelelő hely szükséges, ez ideális esetben egy tűzhely vagy egy platform, amin végre lehet hajtani a felajánlást, valamint a felajánlandó áldozat, amit a régész a feltárás során nagy számú égett csontként fog megtalálni.⁸⁸

A kontinuitással kapcsolatban le kell szögeznünk, hogy az ideológia átvétele, nem feltétlenül jelenti az identitás továbbélését is. Ennek megfelelően, bár egyértelműnek tűnik, hogy egy már létező szakrális építményre emelték a Telesteriont, valószínűtlen, hogy már a bronzkorban is Démétér és Persephoné misztériumvallása kapott volna itt helyet. Azt lehet tehát mondani, hogy a késő-helládikus II B és III B között rituális célokra használták az épületet, ám a kultuszokban változás következett be a mykénéi és a geometrikus kor közötti időszakban. A kutatók közül többen, így Taylour⁸⁹, Cosmopoulos,⁹⁰ Rutherford⁹¹ és Hägg⁹² is úgy vélekednek, hogy számolhatunk azzal, hogy a hely megtartotta a bronzkori kultikus aspektusát, ami véleményem szerint is reális elképzelés. Ami a szárazföld többi részére vonatkozik, azt látjuk, hogy vannak helyek, ahol megvan a nyoma a folyamatos kultikus tevékenységnek, ám a legtöbb esetben ez nem minden kétséget kizáróan bizonyítható.

Kultusztevékenység

A klasszikus görög világban az egyik legelterjedtebb módja az áldozat felajánlásának az égetés volt. Sokáig nem került elő olyan bizonyíték, amely alátámasztaná, hogy a mykénéi korban is hasonlóan fontos szerepe lett volna ennek a rítusnak. Rutherford szerint nem volt jellemző, hogy égő áldozatot mutattak volna be az isteneknek,⁹³ Lupack szerint viszont voltak olyan helyek ahol ezt nagy biztonsággal feltételezhetjük, ám ki lehet zárni, hogy ez egy egész görög szárazföldön elterjedt gyakorlat lett volna.⁹⁴ A *megaronok*ban feltárt tűzhelyek arra

⁸⁷ Cosmopoulos, „Cult, Continuity, and Social Memory,” 415.

⁸⁸ Whittaker, Heléne: „Burnt animal sacrifice in mycenaean cult.” *Opuscula Atheniensia* 31-32 (2008): 183-190.

⁸⁹ Taylour, *The Mycenaean*, 62.

⁹⁰ Cosmopoulos, „Cult, Continuity, and Social Memory,” 424.

⁹¹ Rutherford, „Mycenaean Religion,” 264.

⁹² Hägg, „Official and popular cults in Mycenaean Greece,” 40.

⁹³ Rutherford, *Mycenaean Religion*, 265.

⁹⁴ Lupack, „The Mycenaean Religion” 38.

engednek következtetni, hogy itt biztosan volt égetés és csak még jobban megerősíti ezt a felvetést, hogy a Pylosban találtak egy felajánlási táblát a tűzhely mellett.⁹⁵ Legtöbbször az állatnak ugyan azt az általában kevésbé húsos részét használják. Nem zárható ki ez a fajta rítus akkor sem, ha nem kerül elő nagy mennyiségű égett csont. Fennáll a lehetősége, hogy a későbbi konstrukciók építése során ezek szétszóródtak, vagy ha a csatornába kerültek egy részüket akár a víz is elmoshatta. Itt visszautalnék a feltárással és dokumentációval kapcsolatos problémákra. Nagy a valószínűsége ugyanis, hogy ha találtak is ilyen megégett csontokat, nagyobb mennyiségben, a 19. század végén és 20. század elején nem gyűjtötték össze őket, vagy ha össze is gyűjtötték, a feldolgozás során nem biztos, hogy jelentőséget tulajdonítottak nekik.

Ennél egyértelműbb az italáldozat kérdése, mivel több olyan edényformát ismerünk, ami a libációra alkalmas ráadásul a *megaronok*ban találtak az italáldozat elvezetésére alkalmas csatornaszerű mélyedést. Az égetéshez hasonlóan ez az áldozati forma is megtalálható a későbbi görög kultuszoknál, eredetét pedig Hägg a késő-helládikus korra vezeti vissza elsősorban a kerámialeletekre hivatkozva.⁹⁶ Az étel- és italáldozatokhoz szorosan kapcsolódik a *feasting* kérdése. Több lelőhelyen találtak csontokat a libációs edények töredékei mellett, ami engedhet arra következtetni, hogy a mykénéi kultúrában is tartottak kultikus lakomákat. Whittaker megemlíti Eleussissal kapcsolatban, hogy az ott talált csontok lehetnek egy kisméretű, valószínűleg családon belüli, háziáldozat maradványai.⁹⁷ A rendelkezésünkre álló írásos források alapján nagyobb méretű *feastinget* is feltételezhetünk, mivel Pylosból kerületek elő olyan táblák, amik nagy mennyiségű étel, illetve ital beszolgáltatásáról tanúskodnak, és egy-egy feljegyzés formájában egyéb városokban is előfordulnak ilyenek.⁹⁸ Warburton⁹⁹, Rutherford¹⁰⁰ és Lupack¹⁰¹ is azt, írják, hogy lehettek közösségi lakomák, amik nagy valószínűséggel összekapcsolódtak valamilyen processzióval.

Az ilyen kultuszeseeményekről a lineáris-B táblákon is van említés. A táblákon szereplő *theophoria*-ként rekonstruálható szó valószínűleg egy olyan menetet takar, ahol az isten szobrát, vagy esetleg kis szobrait hordozták körbe.¹⁰² A falfestményeken is találkozunk ilyen ábrázolással, és Rutherford különbségként emeli ki a mykénéi és minói freskók között az előbbinél megjelenő női processziós ábrázolásokat.¹⁰³ Robert Parker az i.e. 6. században

⁹⁵ Hägg, „Official and popular cults in Mycenaean Greece,” 38.

⁹⁶ Lupack, „The Mycenaean Religion,” 331.

⁹⁷ Whittaker, „Burnt animal sacrifice in mycenaean cult,” 269.

⁹⁸ Rutherford, „Mycenaean Religion,” 266.

⁹⁹ Warburton, „Minoan and Mycenaean religion,” 135.

¹⁰⁰ Rutherford, „Mycenaean Religion” 266.

¹⁰¹ Lupack, „The Mycenaean Religion” 331.

¹⁰² Lupack, „The Mycenaean Religion” 333.

¹⁰³ Rutherford, „Mycenaean Religion” 260.

újjászervezett *panathénaia*-fesztivállal állítja párhuzamba a *theophoriát*. Meglátása szerint ez utóbbi a bizonyíték arra, hogy az állam által szervezett ünnepeken a szokásos processzió és a *feasting* mellett egyéb kultikus tevékenységeket is végeztek, melyekhez hasonlót a bronzkorban is feltételezhetünk.¹⁰⁴ Összességében azt lehet mondani, hogy a később használt áldozati formák jó része már a mykénéi kultúrában is megvolt.

Istenek a lineáris-B táblákon

Ezek után felmerül a kérdés, hogy milyen istenek tiszteletére teheték ezeket a felajánlásokat. Az agyagtáblák többségét az i.e. 1200 körüli időkre tehetjük, szövegük pedig jórészt felajánlásokat és beszolgáltatásokat rögzít.¹⁰⁵ Ezekben feljegyzésekben megnevezték a beszolgáltatott terméket és annak mennyiségét, az istent, akinek ajánlották és egyes esetekben még a beszolgáltatás hónapját is. Ezek mellett olyan táblákon is gyakran találkozunk istennevekkel, amelyek nem ehhez hasonló gazdasági információt tartalmaznak. A nevek gyakori előfordulása miatt felmerült a lehetőség, hogy nem istenekről, hanem hétköznapi személyekről van szó, akiknek a nevét istennevekből képezték. A táblákon szereplő nevek nagy részét azonosítani tudjuk görög istennevekkel: Zeus, Héra, Poseidón, Athéna, Artemis, Árész, Hermész, Dionysos, Eileiuthia, Erinys megfelelőire mind találunk említést.¹⁰⁶ Olvashatunk olyan istennőkről is, mint Diwia, vagy Posidia, amik később a görögöknél már nem jelennek meg, de az agyagtáblákon gyakran előfordulnak. Utóbbi kettő közül az első, a *Di-wa* néven ismert Zeusnak, a második pedig valószínűleg Poseidónnak, a női alakváltozata. Ez a két istenség jelentős Knóssosban, és Pylosban azonban feltűnő, hogy soha nem szerepelnek dedikációban együtt a férfi párjukkal.¹⁰⁷ A görögöknél prominens szerepet betöltő Apollónnal nem találkozunk, ám általánosan elfogadott, hogy az Apellón egy korai névváltozata az istennek,¹⁰⁸ valamint az, hogy a görög korban hozzá társított melléknevek, mint az Ennualios,¹⁰⁹ vagy a Smitneus¹¹⁰ szintén ugyanezt az istent jelölik.

Potnia

Az olyan istennők, akik az i.e. 8. század után fontos szerepet töltenek be, mint Démétér, Athéna, vagy Aphrodité nem jelennek meg a lineáris-B táblákon. Ennek oka az lehet, hogy a

¹⁰⁴ Whitley, „The chimera of continuity,” 283.

¹⁰⁵ Rutherford, „Mycenaean Religion,” 257.

¹⁰⁶ Lupack, The „Mycenaean Religion,” 333.

¹⁰⁷ Rutherford, „Mycenaean Religion,” 272.

¹⁰⁸ Rutherford, „Mycenaean Religion,” 260.

¹⁰⁹ Taylour, The Mycenaeans, 45.

¹¹⁰ Rutherford, „Mycenaean Religion,” 261.

legjelentősebbnek tartott, Potnia néven tisztelt istennő aspektusaiként kaptak helyet a mykénéi pantheonban. A feljegyzések tanúságai alapján ő volt a legtöbbször megemlített női isten ebben a korban az egész égei térségben.¹¹¹ A legtöbb esetben valamilyen melléknévvel, vagy jelzővel van ellátva. Így azt gondolják, hogy *A-ta-na po-ti-ni-ja* alak nagy valószínűséggel Athénét jelöli, akinek az identitása nem feltétlenül egyezik meg Pallas Athéné istennővel.¹¹² A leletek alapján az is elképzelhető, hogy egy általános városvédő istenségről van szó.¹¹³ Egy másik összetételben megjelenik a *Si-to po-ti-ni-ja* akit a gabona úrnőjeként értelmeznek és Démétérrel feleltethető meg. Knóssosban megjelenik a *da-pu-ri-to-jo po-ti-ni-ja*, azaz a labirintus úrnője, aki a Minótaurus mítoszával lehet összefüggésben. Az egyik értelmezési lehetőség tehát az, hogy Potnia esetében egy, a minósi anyaistennőhöz hasonló istenségről beszélhetünk, akinek az említett entitások csak egyes aspektusai.¹¹⁴ A másik lehetőség az, hogy a Potnia egyszerűen úrnőt jelent, és a vele álló szavak jelölik azt, hogy az adott kontextusban minek az úrnőjéről van szó. Ez az elnevezés egyébiránt Homérosnál is megjelenik, *Potnia Thérón* formában, ami ebben az esetben Artemis „állatok úrnője” aspektusát jelöli.¹¹⁵

Ezek alapján a mykénéi vallás rendszere igen komplex lehetett, ami viszont egy szervezett papi rendet is feltételez. Hägg felosztásában ezek az istenek a hivatalos valláshoz tartozhattak, ezt támasztja alá a táblákon megjelenő számos tisztviselőnév is, melyek szintén a komplex, papi rendszer mellett szólnak.¹¹⁶ Warburton szerint azonban a mykénéi társadalom felépítését tekintve fejletlennek számított, így ezek a kifinomultabb vallási elemek csak később, a bronzkor vége után alakulhattak ki.¹¹⁷

Láthatjuk tehát, hogy az tizenkét olymposi isten majdnem mindegyike előfordul a lineáris-B táblákon. Ennek ellenére nem feleltethetjük meg a mykénéi és a görög isteneket, ugyanis lehet, hogy a nevek teljesen eltérő feladatkörökkel és tulajdonságokkal rendelkező entitásokat takarnak. Nilsson felvetette, hogy a görög mitológia történeteiben megjelenő titánok és istenek közötti konfliktus valójában a mykénéi és az újonnan felbukkanó istenekkel kapcsolatos „kulturális csatározást” jelöli,¹¹⁸ ám ebben egyáltalán nem lehetünk biztosak. A bizonyítékok alapján csupán azt jelenthetjük ki, hogy a nevek a bronzkor után is használatban maradtak.

¹¹¹ Lupack, „The Mycenaean Religion,” 333.

¹¹² Rutherford, „Mycenaean Religion,” 260.

¹¹³ Warburton, „Minoan and Mycenaean religion,” 118.

¹¹⁴ Taylour, *The Mycenaean Religion*, 45.

¹¹⁵ Hom, *Iliad*, 21, 486.

¹¹⁶ Lupack, „The Mycenaean Religion,” 333.

¹¹⁷ Warburton, „Minoan and Mycenaean religion,” 105.

¹¹⁸ Nilsson, *A History of Greek Religion*, 37.

Tholos sírok

A mykénéi kultúrában elterjedt *tholos* sírok felépítésnek kapcsán már érintettem, hogy egy elmélet szerint a halottkultusz és az őskultusz miatt alakult ki a hármass felosztás. Az első *tholos* sírokban még nincsenek a későbbiekre jellemző fedett, ciszták, ahova a csontokat és az értékesebb mellékleteket tették. Mylonas szerint ennek az az oka, hogy a vezetők második generációja látta az előző sírjainak kifosztását, és igyekezett megvédeni mellékleteket a sírrablóktól.¹¹⁹ Ezek az általában kőlapokkal fedett gödrök a sír aljában, amik Cavanagh szerint egy középső helládikus hagyományt folytatnak és nem későbbi hozzátételek, hanem eredetileg is hozzátartoztak a sírokhoz.¹²⁰ Az ilyen gödrökben talált nagy számú embercsontot lehet az újabb temetkezések előtti purifikációs szertartás részeként értelmezni, de nem zárható ki az *ossarium* eshetősége sem. Több sírban is találtak külön helyiségben elhelyezett kőemlévényeket és félköríves padkákat, amiket a halottkultusz lakomáihoz kötnek.

Összesen 136 ilyen *tholos* sírról tudunk a görög szárazföldről és a szorosan hozzá tartozó ión szigetekről.¹²¹ A sírok között találhatunk régiókra jellemző eltéréseket, mint például az északnyugat görögországi *tholos*oknál elterjedt szokás, ami szerint nem építenek *stomion*t a síroknak.¹²² Papazoglou-Manioudaki publikált két Nyugat-Achaiában található Mygdalia mellett feltárt két sírt, ahol ez a jelenség volt megfigyelhető.¹²³ A sírok a késő helládikus IIB-III A1-re datálhatók, legalábbis a későbbi időpont után az elsődleges felhasználók felhagytak a sírok használatával, és már nem tisztelték tovább az ide temetetteket. A Mygdalia-hegynél található *tholos*okban tűz nyomára bukkantak, ami nem szokatlan jelenség a mykénéi síroknál. Ezt kézenfekvő lenne a már tárgyalt égetéses áldozat bizonyítékeként értelmezni azonban ebben a kontextusban felmerült egy következő temetkezés előtti purifikációs szertartás lehetősége is. Koklában láthatunk példát egy olyan sírra, amit az i.e. 15. században kiürítettek és megtisztítottak, ám nem temetkeztek újra bele.¹²⁴ Utóbbi esetben elképzelhető, hogy valamiért az utolsó pillanatban letettek a temetkezési szándékukról, de a kutatókban felmerült, hogy az üres sír értelmezhető akár *kenotaphium*ként is.

¹¹⁹ Mylonas in: Litsa Kontroli-Papadopoulou, "Mycenaean Tholos Tombs: Some Thoughts on Burial Customs and Rites." *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, no. 63 (1995): 121.

¹²⁰ Cavanagh in: „Kontroli-Papadopoulou, Mycenaean Tholos Tombs,” 121.

¹²¹ Kontroli-Papadopoulou, „Mycenaean Tholos Tombs,” 113.

¹²² Papazoglou-Manioudaki, „(Dis)honouring the dead,” 507.

¹²³ Papazoglou-Manioudaki, „(Dis)honouring the dead.”

¹²⁴ Kontroli-Papadopoulou, „Mycenaean Tholos Tombs,” 120.

Mykénéi őskultusz

Az eddigiek alapján láthatjuk, hogy milyen kevés egyértelmű bizonyítékkal rendelkezünk a bronzkori *hérós* kultusszal kapcsolatban. A Pylosban, illetve annak közelében Pakianében megtalált lineáris-B táblákon kétszer is megjelenik a *ti-ri-se-ro-e* kifejezés, mind a két alkalommal értékes felajánlások fogadójaként.¹²⁵ A feliratok szerint a felajánlásban szereplő istennek és ennek a mellette szereplő entitásnak egy arany edényt és rózsával illatosított olajat ajánlanak fel. Nem tudjuk pontosan, hogy milyen szerepet töltött be a *ti-ri-se-ro-e*, vagy, hogy egyáltalán köthető-e kultusz hozzá. Felmerült az a lehetőség, hogy a purifikációval lehet kapcsolatban, de az is, hogy esetleg a *wanax* legitimációjában volt szerepe. Egyesek ezt a későbbi korokban megjelenő *Tritopatores/Tritopatreisszekkel* kapcsolják össze.¹²⁶ Beszédes nevük - a három atyák - is megerősíteni látszik azt a feltevést, miszerint az őstisztelet három generációra nyúlik vissza. A *triopatores* kifejezés az ősoket, mint egy egységes csoportot jelöli, és kultuszuk főleg Attikában van jelen, de Szicíliában is találkozhatunk vele, ahol egy Silenosból előkerült felirat szerint kétfajta áldozatot is bemutatnak nekik.¹²⁷ A szicíliai városban talált *lex sacra* szövege szerint az első áldozatot a tisztátalanok számára ajánlják fel, a második viszont már az isteneknek szól, amit egy purifikációs szertartás után kapnak meg.¹²⁸ Ez alapján feltételezhetjük, hogy a megtisztuláshoz köthető rítusokkal is kapcsolatba hozhatók. A szóalakok hasonlósága alapján egyértelműnek látszik összekapcsolni a mykénéi és a későbbi táblán szereplő görög kifejezést. Ha legalábbis részleges kontinuitást tételezünk fel a mykénéi és a görög vallás között, akkor felmerül a kérdés, hogy a bronzkorban is az ősoket érthették-e *ti-ri-se-ro-e* alatt. Amennyiben igen, akkor lehetséges, hogy itt az éppen aktuális *wanaxot* megelőző vezetőkhöz való kötődés és a természetfelettihez való közvetlen kapcsolat hangsúlyozása miatti „elődkultusz” jelenik meg?¹²⁹ A legtöbb ókori kultúrában az istenekkel való kapcsolattartás az uralkodó státuszának kifejezésére is szolgált. Sokszor a genealógiát is isteni ősré vezették vissza, mivel ez rendkívül erős legitimációs tényezőnek

¹²⁵ Antonaccio, „Religion, Basileis and Heroes,” 384.

¹²⁶ Antonaccio, „Religion, Basileis and Heroes,” 384.

¹²⁷ Roy Kotansky, “The Lex Sacra from Selinous: Introduction, Translation, and Notes.” in *La Città Inquieta. Selinunte Tra Lex Sacra e Defixiones Diadema 2* edited by Alessandro Iannucci, Federicomaria Muccioli and Matteo Zaccarini (Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2015), 128.

¹²⁸ Kotansky, „The Lex Sacra from Selinous,” 131.

¹²⁹ Antonaccio, „Religion, Basileis and Heroes,” 384.

számított.¹³⁰ Az ilyen formán központosított hatalom eszközei voltak a paloták is, ami az isteni ősökkel együtt időben és térben is biztosította a vezető hatalmát.

A leszármazás és a „heroikus” őshöz való kötődés jelenik meg Lefkandiban a Toumba temetőben, ahol egy protogeometrikus korra datálható épület előtti teret használták a temetkezésre.¹³¹ **(II. Tábla 5. Kép)** A „*Lefkandi Héroón*”, ahogyan a kutatásban hivatkozni szoktak rá, egy 50 méter hosszú és 10 méter széles platformra épült, elnyújtott téglalapalakú, egyik oldalán apszisos záródású épület, melyet csak igen rövid ideig használtak.¹³² Az épületnél egy funkcióváltozást feltételeznek,¹³³ ugyanis a használat után egy *tumulust* emeltek fölé és az említett temetkezések csak ez után kezdtek megjelenni. Ami kiemelkedővé teszi a lelőhelyet, az az épület fő helyiségének padlójába vágott két gödörsír. Ezek közül az egyikben négy ló csontvázára bukkantak, a másik közvetlenül az előző mellett kialakított sírban pedig egy női és egy férfi elhunytat találtak, előbbi csontvázas, utóbbit hamvasztásos rítussal eltemetve egy mives fém hamvurnában. A férfi elhunyt a mellékletek alapján az előkelő rétegben is jelentős szerepet tölthetett be. A sírok értelmezése kérdéses, főleg annak tükrében, hogy Homérosznál is találunk párhuzamot ehhez hasonló rítusra Patroklos temetésénél.¹³⁴ Az épületet annak monumentalitása miatt templomnak is gondolták, de a kora-vaskorban nehéz különbséget tenni a lakó-és gyülekezőhelyek és a szakrális épületek között.¹³⁵ Az épületben feltárt sírok kapcsán felmerül a kérdés, hogy lehet-e a sírt *hērós* temetkezésként értelmezni. Bár a *héroón* név használata megmaradt, itt inkább egy elhunyt vezetőhöz kapcsolódó őstiszteletet feltételezhetünk

Kultuszgyakorlat és harcosidentitás

Ami a közép-helládikus kort illeti, nem találkozunk olyan tárgyakkal, amelyeket speciálisan az őstisztelet rítusaihoz használtak volna. Ez alól kivételek a temetkezések feltárása során előkerült *rhytonok*, amik nagy valószínűséggel már ekkor is a libáció kellékei voltak. Az

¹³⁰ Heléne Whittaker, „Reflections on the Socio-Political Function of the Mycenaean Religion.” in *Potnia, Deities and Religion in the Aegean Bronze Age, Proceedings of the 8th International Aegean Conference Göteborg, Göteborg University, 12-15 April 2000*. edited by Robert Laffineur and Robin Hägg (Liège: Peeters, 2001), 355.

¹³¹ Jan Paul Crielaard and Jan Driessen, „The Hero's Home. Some reflections on the Building at Toumba, Lefkandi: M.R. Popham, P.G. Calligas-L et H. Sackett eds., Lefkandi II, 1-2, 1990-1992.” *Topoi: Orient Occident* 4, no.1 (1994): 253.

¹³² Crielaard and Driessen, „The Hero's Home.” 253

¹³³ Crielaard and Driessen, „The Hero's Home.” 253

¹³⁴ „Mézze, olajjal telt korsókat tett kerevetje /mellé még, és négy meredeknyaku szép paripát is /nagy sebesen/máglyára rakott, sóhajtvá erősen. /Hív ebe számra kilenc volt Patroklosznak, ezekből /most kettőt nyakazott le Akhilleusz és odadobta;” Hom. *Iliás* XXIII. 170-174.

¹³⁵ De Waele, J. A. K. E. "The Layout of the Lefkandi 'Heroon'." *The Annual of the British School at Athens* 93 (1998): 379.

italáldozat mellett ételáldozatra is van bizonyítékunk, ugyanis mykénéi a B-sírkörből került elő ételmaradvány, tehát valamilyen felajánlással mindenképpen számolnunk kell.¹³⁶ Ebben a korban néhány, a hatalmossal nem összekapcsolódó közösségi rítusra utaló kultushelytől helytől eltekintve, mint amilyen Nisakouli vagy Kynortion esetében megfigyelhető, főleg házi rítusokról beszélhetünk.¹³⁷

Az késő-helládikus korban azonban nagyobb gazdasági, társadalmi és politikai változások mennek végbe, amik elősegítik egy egységes szimbólumrendszer és ezzel együtt egy vezető „specialista” megjelenését.¹³⁸ Ekkor már a hatalom és a vallás erősödő kapcsolatáról beszélhetünk, ami a bronzkori kultúráknál a gyakran hangsúlyozott harcosidentitás egyre erőteljesebb kifejezésével is jár. A mykénéi B-sírkörben még sok fegyvert találunk, a későbbre datálható A-sírkörben viszont már kevesebbet. Ezt tekinthetjük egy konfliktusokkal teli időszak utáni békésebb periódusnak, ahol az elit hatalma már megszilárdult, és kevesebb fegyveres konfliktusra került sor.¹³⁹ Ugyanakkor a harcos identitás hangsúlyozása nem egyedül a mykénéi kultúrára jellemző, hanem egy általános bronzkori tendencia.¹⁴⁰ Bár Antonaccio az i.e. 10. századra vonatkozóan ír a harcos sírok hármasságról, véleményem szerint ezek a mykénéi sírokat tekintve is érvényesek lehetnek.¹⁴¹ A kutató megfigyelésében a harcos életmódra utaló mellékletek első jelentése természetesen a harcos identitás kifejezése. Az elhunyt a sírjával és a mellékleteivel jelzi, hogy a társadalom egy felsőbb osztályba tartozott. A második a sírnál zajló *feasting*-gel kapcsolatos. Ebben az esetben szintén a státusz kerül kifejezésre, egyrészt a *feasting* pusztá megrendezésével, valamint azzal, hogy az elhunyt a lakomán egyszerre tölti be a házigazda és a vendég szerepét. A harmadik lényeges elem a sírban található import tárgyak jelenléte, amik nem csak a vagyonra, hanem a kereskedelmi kapcsolatokra is utalnak. Mivel az ilyen összeköttetések általában hosszabb idő alatt szilárdulnak meg, fenntartásuk pedig folyamatos idő, energia és pénz befektetését igényli, az ilyen úton beszerezett tárgyak a sírban ezeket a kapcsolatokat is hangsúlyozzák.

A mykénéi temetkezéseknél sok helyen kőből vagy bronzból készült nyílhegyeket találtak a sírban, amiket valószínűleg a halotti rítusok során dobáltak bele a résztvevők. Ezek szolgálhatták a gonosz szellemek elűzését, de az is felmerült, hogy a nyílhegyek a *hérós* temetkezés indikátorai is lehetnek.¹⁴² A harcos síroknál sokszor megfigyelhető az eltemetett

¹³⁶ Whittaker, „Reflections on the Socio-Political Function,” 356.

¹³⁷ Whittaker, „Reflections on the Socio-Political Function,” 355.

¹³⁸ Antonaccio, „Religion, Basileis and Heroes,” 382.

¹³⁹ Whittaker, „Reflections on the Socio-Political Function,” 356.

¹⁴⁰ Whittaker, „Mycenaean Religion in the 21st Century,” 615.

¹⁴¹ Antonaccio, „Religion, Basileis and Heroes,” 391.

¹⁴² Kontroli-Papadopoulou, „Mycenaean Tholos Tombs,” 118.

fegyverek rituális rongálása is. Ezeknél felmerül az a lehetőség, hogy azért tették tönkre valamilyen módon a fegyvert, mert nem fért volna be a sírba másképp, ám a legtöbb esetben a sír mérete nem indokolja például egy kard meghajlítását. A széleskörben elfogadott elmélet szerint ezek a harci eszközök, mint ahogyan a többi melléklet, inkább túlvilági státusztárgyak szerepét tölthették be. Ez még mindig nem indokolná a rongálást, tehát a gyakorlatnak valószínűleg ideológiai okai voltak. Elfogadhatónak tűnik az az elképzelés, miszerint egy ember halálával az általa birtokolt személyes tárgyak is halottak, vagy más megfogalmazásban „fertőzöttek” lesznek.¹⁴³ Ebben az esetben a tárgy kikerül az élők szférájából, és ezt az említett rongálással kívánták kifejezni. Gallou az összetört libációs edények kapcsán ír arról, hogy a tárgyak tönkretételével azok státusza megváltozik, és az élőbből ezek is átkerülnek a halotti szférába.¹⁴⁴

Kréta

Bár munkámban a mykénéi vallással és kultuszokkal foglalkozom részletesen, fontosnak tartom, hogy röviden szót ejtsek a minósi kultúráról is. Kréta bronzkori kultúrájának vallásáról még a mykénéihez képest is kevesebb információ áll rendelkezésünkre. Az az elterjedt nézet, hogy a minósi egy pacifista vallás lett volna, főleg a mykénéivel összehasonlítva, ma már nem állja meg a helyét.¹⁴⁵ A kevés adat alapján az egyértelműnek látszik, hogy a vallás központjában egy, vagy több istennő állhatott, aki szoros kapcsolatban állt a termékenység és a hatalommal egyaránt.¹⁴⁶ Bár férfialakok is megjelennek szakrális ábrázolásokon, számuk sokkal kisebb, mint a nőké.

Nem jelenik meg a szakállas, teremtmény, bölcs, akivel a keleti kultúrák esetében majdnem minden esetben találkozunk. Az állatok ura kompozícióban ábrázolt alakok általában fiatalok, és nem viselnek arcszőrzetet. Ugyanígy jellemző a fiatalság hangsúlyozása egy másik, valószínűleg városvédőként értelmezhető, robusztus férfi istenségre, valamint egy harmadik legtöbbször oroszlánja kíséretében látható vadászként ábrázolt alakra is.¹⁴⁷ Ez utóbbit általában bottal vagy lándzsával ábrázolják. **(III. Tábla 6. Kép)** Ami a *hérós*okat illeti, a minósi kultúrában sem tudunk semmi bizonyosat mondani róluk. A gyűrűkön gyakran megjelenik az istennő mellett egy hátrafesztett testtartásban levő férfialak, akivel kapcsolatban felmerült, hogy akár

¹⁴³ Soles in: Gallou, „The Abodes of the Ancestors,” 21.

¹⁴⁴ Gallou, „The Abodes of the Ancestors,” 21.

¹⁴⁵ Whittaker, „Mycenaean Religion in the 21st Century,” 615.

¹⁴⁶ Nanno Marinatos, *Minoan Religion. Ritual, Image, and Symbol* (Columbia: University of South Carolina Press, 1993), 147.

¹⁴⁷ Marinatos, *Minoan Religion. Ritual, Image, and Symbol*, 165.

hérós is lehetne, de erre vonatkozó egyértelmű bizonyíték még nem került elő. **(III. Tábla 7. Kép)** Végül megemlítenék még egy gyűrűt, amin két ifjú, erejük teljében levő férfit láthatunk, ahogy éppen egy szelíd oroszlánt vezetnek. A gyűrű kapcsán Nanno Marinatos írja, hogy az oroszlán a természet egyik legerősebb ragadozója szelíd állatként áll az alakok mellett, tehát ezek a fiatalok nem lehetnek közönséges emberek, hanem inkább istennel, vagy *hérós*okkal van dolgunk.¹⁴⁸ Ugyanígy helytálló feltevés lehet, hogy az ábrázoláson fiatal arisztokratákat láthatunk, akik a társadalmi osztályuk kíváncsi erényeit testesítik meg. **(IV. Tábla 8. Kép)**

Peter Warren Myrtos városában tárt fel egy kéthelyiséges épületet, ami valószínűleg kultikus funkciót láthatott el. **(IV. Tábla 9. Kép)** A két eltérő alapterületű szoba közül a nagyobbikban egy igen rossz állapotban megmaradt emberi koponyára bukkantak, ami alapján Warren őskultuszt, vagy emberáldozatot feltételezett, ám ez utóbbira a kutató rendkívül kevés esélyt lát. A sziget egy másik, kisebb kikötővárosában Mochlosban tártak fel hasonló alaprajzú konstrukciót. A késő-minósi IB-re datálható épületet az ősök kultuszához kapcsolják.¹⁴⁹ A Mochlosban feltárt kissé komplexebb, de lényeges vonásaiban a myrtosival megegyező, két egyenlőtlen részre osztott épület délnyugati alsó szobájából is előkerült egy koponya. Ez a darab jobb állapotban van, mint a myrtosi, de az alsó állkapcsa hiányzik. A délkeleti szobában egy nőszoborra és egy agyaghajó maradványára leltek. Soles szerint a két városban feltárt épületekben két különböző kultusz rítusai kaphattak helyet.¹⁵⁰ Egyfelől a nagyobb helyiségben egy istennőt tiszteltek, a kisebbben pedig az őskultusz lehetett. A koponya fölötti emelet beszakadt, ám az agyagedények töredékeiből nagy *pithos*okat rekonstruálnak, amiket valószínűleg a *feastingek* alkalmával használtak. Lakomára utal az is, hogy mind a két városban a koponyák közelében tűzhelyet és padkákat találtak, ráadásul Mochlosban az állatcsontok alapján kültéri főző- és étkezőhelyet is gyanítanak. A koponya mellett két személyhez tartozó csontok kerültek még elő, amik David Reese szerint a két oldalon található emelvényeken feküdtek.¹⁵¹ Itt ismét felmerül, hogy ezek a személyek valamely rituálé áldozatai lettek volna, de sokkal valószínűbbnek látszik, hogy inkább résztvevői voltak a szertartásnak, mintsem elszenvedői.

Szintén Soles publikált Mochlosból egy addig közöletlen épületet, amit az „Elefántcsont-pyxises nő házá”-nak neveznek.¹⁵² Ez a konstrukció közvetlenül a központi ceremóniális épület

¹⁴⁸ Marinatos, *Minoan Religion. Ritual, Image, and Symbol*, 171.

¹⁴⁹ Jeffrey S. Soles, "Evidence for Ancestor Worship in Minoan Crete: New Finds from Mochlos." *British School at Athens Studies* 18 (2010): 331-38.

¹⁵⁰ Soles, „Evidence for Ancestor Worship,” 335.

¹⁵¹ Reese in Soles, „Evidence for Ancestor Worship,” 333.

¹⁵² Jeffrey S. Soles, "Hero, Goddess, Priestess: New Evidence for Minoan Religion and Social Organization." in *METAPHYSIS, RITUAL, MYTH AND SYMBOLISM*, edited by Alram-Stern Eva et al. (Liège: Peeters, 2016).

mellett van, nevét pedig egy fából készült és elefántcsonttal borított töredékes *pyxis*ről kapta. A tárolón kívül egyéb ékszereket is találtak az épületben, amik arra utalnak, hogy a ház egy előkelő hölgyhöz tartozott.¹⁵³ **(IV. Tábla 10. Kép)** A tárolón egy istennő *epiphániáját* és egy hozzá igyekvő négytagú processziót láthatunk. A narratíva nem pontosan érthető, de a menetet vezető alak máshol is megjelenik és egy olyan egyént reprezentál, aki bizonyosan közvetlen kapcsolatban áll az istennővel. Keleti párhuzamok alapján lehetséges, hogy a menet élén álló férfi mögött a király kapott helyet, aki felé az istennő egy liliomot nyújt. Ez a jelenet az említett párhuzamok alapján a vezető uralmának szentesítését ábrázolná.¹⁵⁴ Ez az értelmezés az ornamentális dekorációk terén a szimbolika egy újabb szintjét jelentené, ugyanis több olyan jelenet van ahol ezt a virágot ábrázolják, ám ezek alapján nem egyszerű díszítésként, hanem hangsúlyos elemként értelmezhető.

Konklúzió

Amint láthattuk a bronzkori vallással kapcsolatos ismereteink kis részét tudjuk csak biztosra venni. A kultuszok kontinuitásánál az elsőként tárgyalt kultusztevékenységek esetében - bár minden kétséget kizáróan folytatódnak a görögöknél is - általánosan elterjedt gyakorlatokról beszélünk, így ezt nem vehetjük egyértelmű bizonyítéknak. A szakrális helyekkel tekintetében más a helyzet. A *megaron* szerepe, mint a palotákban található központi kultuszépület biztosnak látszik. Ha felidézzük Eretria, vagy Eleusis példát, valószínűsíthetjük, hogy az itt folytatott bronzkori kultusznak hatása volt a későbbi szentély helyének kiválasztásához. Az istennevek egyértelmű egyezést mutatnak a későbbi olymposi istenekkel, ám ahogyan már többször is érintettem, különböző korokban ugyanazon névvel merőben eltérő entitásokat is jelölhettek. Ugyanezen az analógián haladva, a lineáris-B táblákon olvasható *ti-ri-se-ro-e* kapcsolatban állhat a későbbi *tritopatreisszel* és az ősökkel, de nem lehetünk benne biztosak.

A *hérós* kultuszról a vallás egészéhez hasonlóan nem rendelkezünk biztos ismerettel, ugyanakkor a *tholos* sírokat tárgyalva láthattuk, hogy némely esetben nagyon nagy valószínűséggel feltételezhetünk elődkultuszt. Épp ezért úgy gondolom, hogy halottkultusz minden kétséget kizáróan létezett a bronzkorban, és ha nem is ős-, de sírkultusz mindenképpen folyt. Az i.e. 8. században, a bronzkori síroknál megjelenő felajánlások inkább lehettek kapcsolatban az identitáskereséssel, mintsem a bronzkori *hérós* kultusz folytatásai. Még ha el

¹⁵³ Soles, „Hero, Goddess, Priestess,” 251.

¹⁵⁴ Soles, „Hero, Goddess, Priestess,” 251.

is fogadjuk, hogy azok az emberek, akikkel kapcsolatot kívántak teremteni a heroikus múltban éltek, az áldozatok akkor sem jelentik azt, hogy egy később ismert *hérós* számára lettek volna felajánlva. Összefoglalásképp tehát el lehet mondani, hogy amíg nem kerül elő egyértelmű bizonyíték a kultuszok kontinuitására vonatkozóan, addig a továbbélésnek ugyanúgy fennáll a lehetősége, mint a megszakadásnak.

Bibliográfia

Források:

Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok*. Budapest: Osiris, 2001. (ford.: Máthé Elek)

Homérosz: *Íliász*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1992. (ford.: Devecseri Gábor)

Szakirodalom:

Antonaccio, Carla Maria. „Contesting the Past: Hero Cult, Tomb Cult, and Epic in Early Greece.” *American Journal of Archaeology* 98, no.3 (1994): 389-410.

Antonaccio, Carla Maria. *An Archaeology of Ancestors. Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece* Boston: Rowman & Littlefield, 1995.

Antonaccio, Carla Maria. „The Archeology of Ancestors.” In *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*, edited by Dougherty, Carol and Kurke, Leslie 46-72. New York: Oxford University Press, 1998.

Antonaccio, Carla Maria. „Religion, Basileis and Heroes.” In *Ancient Greece: From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*, edited by Deger-Jalkotzy, Sigrid, and Irene S. Lemos, 381-396. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

Caskey, Miriam Ervin. *Keos: the temple at Ayia Irini-the statues*. Princeton: American School of Classical Studies, 1986.

Cavanagh, William and Palaima, G. Thomas. „Mycenaean Religion” In *The Cambridge Companion to the Aegean Bronze Age*, edited by Shelmerdine W. Cynthia, 342-361, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Chadwick, John. *The Mycenaean World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Contrusi, Paola. „Heroes, Ancestors or merely Dead? (Ab)uses of the Mycenaean Past in the Historical Period.” In *MNMMH / MNEME: past and memory in the Aegean Bronze Age: proceedings of the 17th International Aegean Conference, University of Udine, Department of Humanities and Cultural Heritage, Ca' Foscari University of Venice, Department of Humanities, 17-21 April 2018*, edited by. Borgna Elisabetta et al., 687-691. Leuven: Peeters, 2019.

Coulton, Jim and Hartwig, Paul. *The protogeometric building at Toumba 2*. London: Thames and Hudson, 1993.

Cosmopoulos, Michael B. „Cult, Continuity, and Social Memory: Mycenaean Eleusis and the Transition to the Early Iron Age.” *American Journal of Archaeology*, 118, no. 3. (2014): 401-427.

Crielaard Jan Paul and Driessen Jan. „The Hero's Home. Some reflections on the Building at Toumba, Lefkandi : M.R. Popham, P.G. Calligas-L et H. Sackett eds., Lefkandi II, 1-2, 1990-1992.” *Topoi: Orient Occident* 4 no.1 (1994): 251-270.

De Waele, J. A. K. E. "The Layout of the Lefkandi 'Heroon'." *The Annual of the British School at Athens* 93 (1998): 379-84.

Dietrich, Bernard C. *The Origins of Greek Religion*. Berlin: W. de Gruyter, 1974.

Dracque, Pascal. „Pour l’Abandon du Terme »Mégaron«." In *L'Habitat égéen préhistorique: actes de la Table ronde internationale*, edited by Darcque, Pascal and René Treuil 21-31, Athènes: École française d'Athènes, 1990.

Durkheim, Emile, and Fields Karen E. *The elementary forms of religious life*. New York: The Free Press, 1995.

Egan, Catherine Egan. *Nestor's Megaron: Contextualizing a Mycenaean Institution at Pylos*. 2015. Letöltve: 2021.02-

02.https://etd.ohiolink.edu/apexprod/rws_olink/r/1501/10?clear=10&p10_accession_num=ucin439295528

Gallou, Chrysanthi. „The Abodes of the Ancestors: tomb design, ritual and symbolism in Late Helladic IIIA-B Greece.” In *Cult and Death: proceedings of the Third Annual Meeting of Postgraduate Researchers, the University of Liverpool, May 2002. BAR international series* edited by Naoum, Danaï-Christina and Muskett, Georgina and Georgiadis, Mercourios, 17-27, London: Archeopress, 2004.

Gallou, Chrysanthi. *The Mycenaean cult of the dead*. Oxford: Archaeopress, 2015.

Hägg, Robin. „Official and popular cults in Mycenaean Greece.” In *Sanctuaries and cults in the Aegean Bronze Age: proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1980*. edited by Hägg, Robin and Marinatos, Nanno, 35-41. Stockholm: Svenska institutet i Athen, 1981.

Höcker, Christoph. s.v. „Megaron.” In Hubert Cancik and Helmuth, Schneider and Manfred Landfester (eds.): *Der Neue Pauly* 2006.

Jones, Christopher. *New Heroes in Antiquity: from Achilles to Antinoos*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

Kontroli-Papadopoulou, Litsa. "Mycenaean Tholos Tombs: Some Thoughts on Burial Customs and Rites." *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, no. 63 (1995): 111-22.

Kotansky, Roy. “The Lex Sacra from Selinous: Introduction, Translation, and Notes.” In *La Città Inquieta. Selinunte Tra Lex Sacra e Defixiones Diadema 2* edited by Alessandro Iannucci and Federicomaria Muccioli, and Matteo Zaccarini, Edd. 127-134. Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2015.

Lupack, Susan. „The Mycenaean Religion.” In *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean*. edited by Cline, Eric H, 265-276. New York: Oxford University Press, 2010.

Marinatos, Nanno. *Minoan Religion. Ritual, Image, and Symbol*. Columbia: University of South Carolina Press, 1993.

Nilsson, Martin P. *A History of Greek Religion*. Oxford: The Clarendon Press, 1925.

Nilsson, Martin P. *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in the Greek Religion*. Lund: Biblio & Tannen, 1927.

Nilsson, Martin P. *The Mycenaean origin of Greek mythology*. New York: Oxford University Press, 1932.

Papazoglou-Manioudaki, Lena. "Dishonouring the Dead: The Plundering of the *Tholos* Tombs in the Early Palatial Period and the Case of the *Tholos* Tomb at Mygdalia Hill (Petroto) in Achaea." In *Honouring the Dead in the Peloponnese, Proceedings of The Conference Held in Sparta 23-26 April 2009*. edited by Cavanagh, Helen and Cavanagh, William and Roy, James, 501-520. CSPS Online Publication, 2011. Letöltve: 2020.11-26. https://www.academia.edu/4980732/Dishonouring_the_dead_The_plundering_of_the_tholos_tombs_in_the_early_palatial_period_and_the_case_of_the_tholos_tomb_at_Mygdalia_hill_Petroto_in_Achaea

Renfrew, Colin. „Questions of Minoan and Mycenaean cult.” In *Sanctuaries and cults in the Aegean Bronze Age: proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1980*. edited by Hägg, Robin and Marinatos, Nanno, 27-31. Stockholm: Svenska institutet i Athen, 1981.

Rutherford, Ian. „Mycenaean Religion.” In *The Cambridge History of Religions in the Ancient World, Volume I*. edited by Salzman, Renee Michele, 256-279. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Soles, Jeffrey S. "Evidence for Ancestor Worship in Minoan Crete: New Finds from Mochlos." *British School at Athens Studies* 18 (2010): 331-38.

Soles, Jeffrey S. "Hero, Goddess, Priestess: New Evidence for Minoan Religion and Social Organization." In *METAPHYSIS, RITUAL, MYTH AND SYMBOLISM*, edited by Alram-Stern Eva et al., 274-260. Liège: Peeters, 2016.

Taylor, William. *The Mycenaeans*. London: Thames & Hudson, 1991.

Ventris, Michael and Chadwick, John. *Documents in Mycenaean Greek; three hundred selected tablets from Knossos, Pylos, and Mycenae*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.

Warburton, David A. „Minoan and Mycenaean religion.” In *The Handbook of Religions in Ancient Europe*. edited by Christensen, Lisbeth Berdtholt and Hammer, Olav and Warburton David, 103-138. London: Routledge, 2013.

Whitley, James. „The chimera of continuity: what would „continuity of cult” actually demonstrate?.” In *Archaeologies of Cult: Essays on Ritual and Cult in Crete in Honor of Geraldine C. Gesell*. edited by D’Agata, Anna Lucia and Moortel, Van de Aleydis, 279-288. Athens: American School of Classical Studies at Athens 2009.

Whittaker, Hélène. „Reflections on the Socio-Political Function of the Mycenaean Religion.” In *Potnia, Deities and Religion in the Aegean Bronze Age, Proceedings of the 8th International Aegean Conference Göteborg, Göteborg University, 12-15 April 2000*. edited by Laffineur, Robert and Hägg Robin, 355-360. Liège: Peeters, 2001.

Whittaker, Hélène. „Burnt animal sacrifice in mycenaean cult." *Opiscula Atheniensia* 31-32 (2008): 183-190.

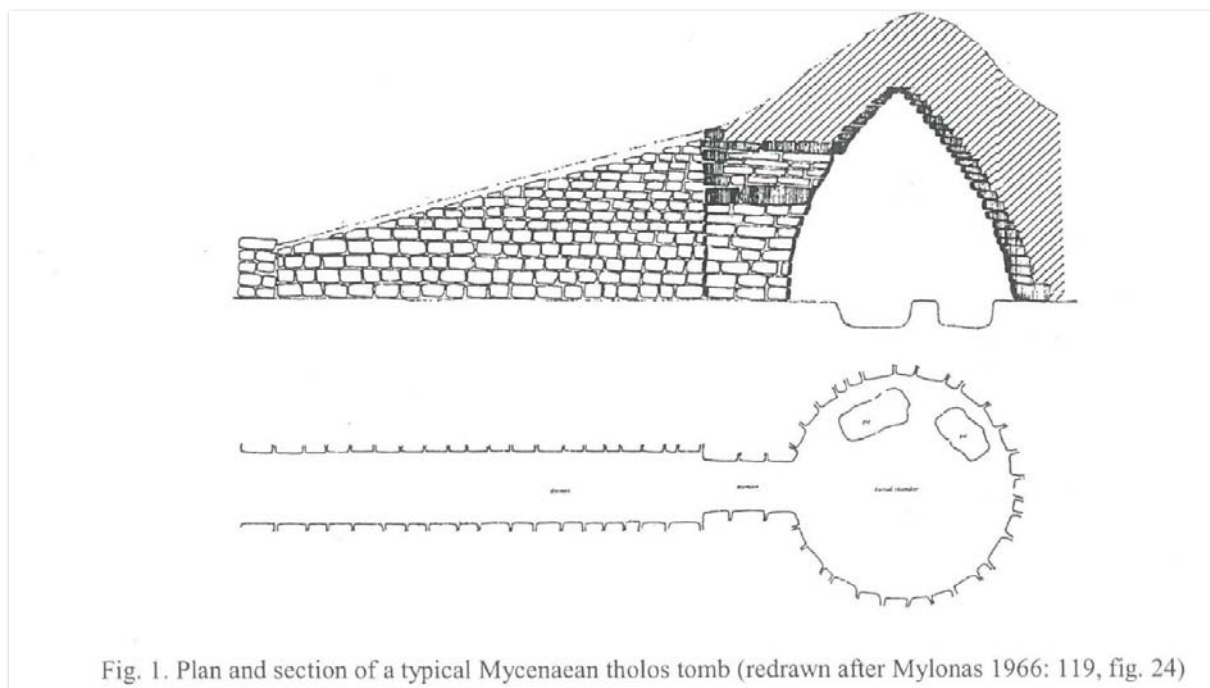
Whittaker, Hélène. „Mycenaean Religion in the 21st Century.” In *Mycenaeans up to date. The archaeology of the north-eastern Peloponnese - current concepts and new directions*. edited by Schallin, Ann-Louise and Tournavitou Iphygenia, 613-622. Stockholm: The Editorial Committee of the Swedish Institutes at Athens and Rome 2015.

Wright, James C. „The Spatial Configuration of Belief: the Archaeology of Mycenaean religion.” In *Palcing the Gods: Sanctuaries and Sacred Places in Ancient Greece*. edited by Alcock, Susan E. and Osborne, Robin, 37-78. Oxford: Claredon Press, 1994.

Képjegyzék

1. Gallou, „The Abodes of the Ancestors,” 24. Fig. 1
2. Gallou, „The Abodes of the Ancestors,” 24. Fig. 2
3. Caskey, Keos: the temple at Ayia Irini-the statues, Plate 6-a.
4. Cosmoupoulos, „Cult, Continuity, and Social Memory,” 403. Fig. 1.
5. Coulton and Hartwig, The protogeometric building at Toumba, Plate 5.
6. Marinatos, Minoan Religion. Ritual, Image, and Symbol, 55. Fig. 33.
7. Marinatos, Minoan Religion. Ritual, Image, and Symbol, 170. Fig. 164.
8. Marinatos, Minoan Religion. Ritual, Image, and Symbol, 171. Fig. 168.
9. Soles, „Hero, Goddess, Priestess,” 332. Fig. 32.1
10. Soles, „Hero, Goddess, Priestess,” LXXXII. a-b

I.Tábla



1. Kép

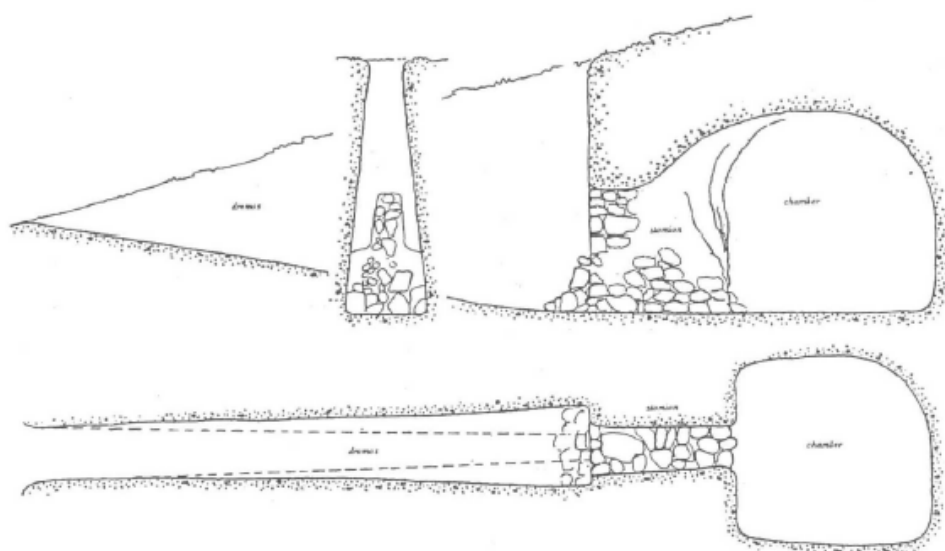


Fig. 2. Plan and section of a typical Mycenaean chamber tomb (redrawn after Wace 1932: 87, fig. 36)

2. Kép

II. Tábla



3. Kép

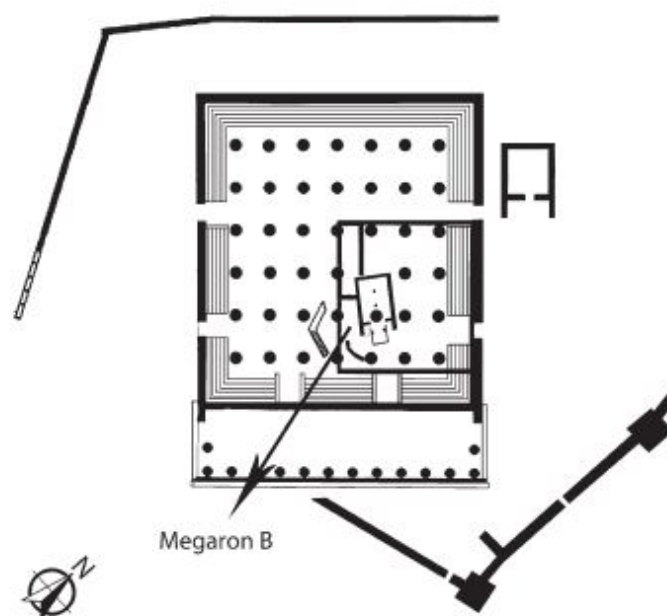
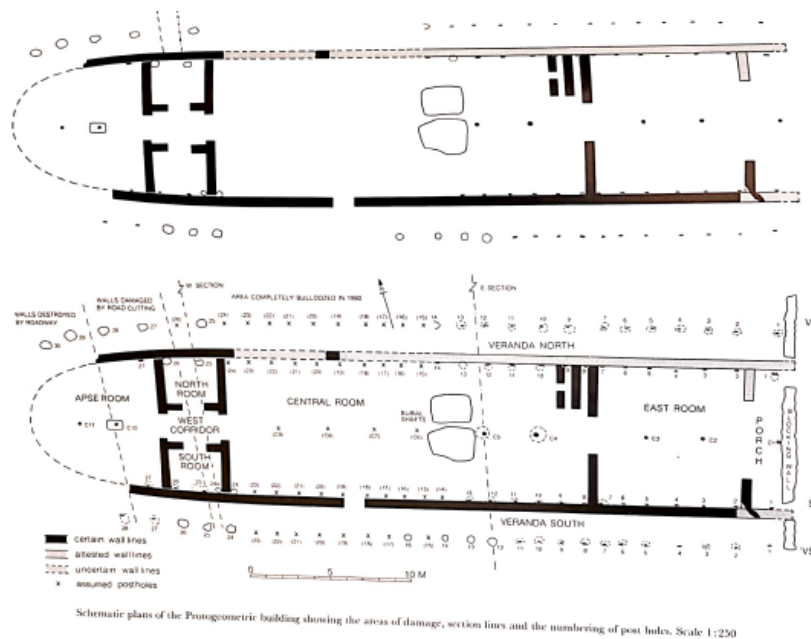


Fig. 1. Plan of the Telesterion, showing the location of Megaron B.

4. Kép

III. Tábla



5. Kép

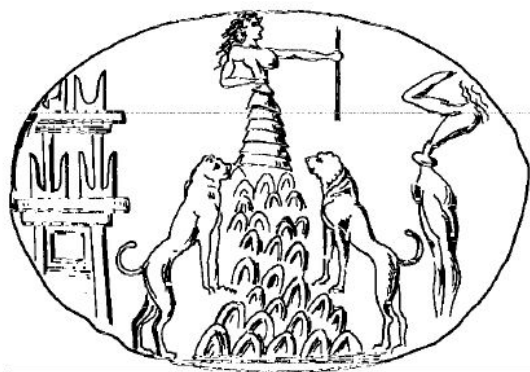


Fig. 133. Seal-impression from Knossos. A goddess on a mountain peak is flanked by lions with an adorant or male god to the right.

6. Kép



Fig. 164. Seal-impression from Knossos with armed god and lion

7. Kép

IV.Tábla

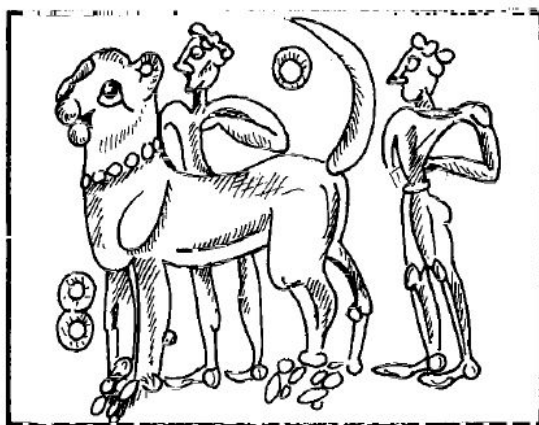
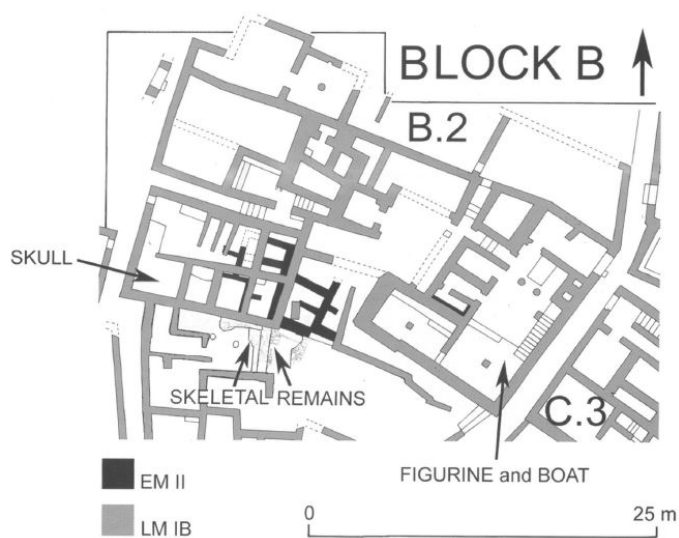
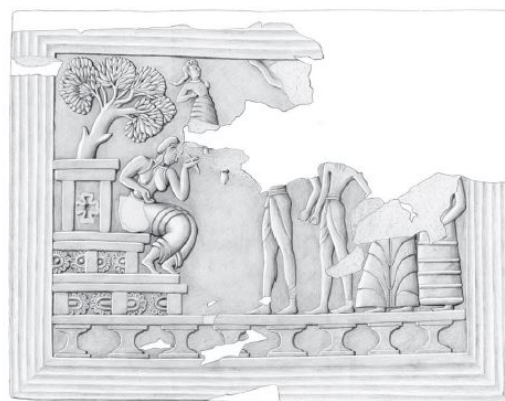


Fig. 168. Seal showing two male figures and lion

8. Kép



9. Kép



10. Kép