

Lindner Gyula (1987) egyetemi tanársegéd a PTE BTK Ókortörténeti Tanszékén. Kutatási területe: görög-római vallástörténet, görög irodalomtörténet, az ókortudomány története.

Kerényi, Meuli, Burkert és a görög vallástörténet-írás új útjai

Lindner Gyula

1947 októberében a hadifogságból hazatérő 29 éves Szilágyi János Györgyöt egy gyűrött, hosszú utat megjárt, kicsiny papírra írógéppel írt levél fogadja íróasztalán. A levél 1944. március 20-án kelt, feladója egykori tanára és mestere, az akkor már ötödik éve Svájcban élő Kerényi Károly, témája pedig – többek között – az ifjú Szilágyi egy, a háború első éveit alatt írt és Kerényinek kiküldött dolgozata mese és mítosz viszonyáról. Az említett tanulmány megállapításait és pontos tartalmát – kézirat híján – természetesen nehéz lenne rekonstruálni, de ez szükségtelen is tanulmányom szempontjából.

A szóban forgó levél végén megfogalmazott tanács, kritika viszont annál érdekesebb, maga Szilágyi számos esetben idézte Kerényiről írt visszaemlékezéseiben: „(...) [a cikk] tiszta vonalvezetését élvezve, s negatív eredményeivel teljesen, sőt azon túlmenően is egyetérttek. (...) de mindenesetre nyisd ki az ablakot. Mert a dolgozatodban kellemes és steril éter-szag van, de levegő kevés. Legalább számomra – és biztosan egy idő múlva már számokra is. Erre gondolva dönts el, hogy publikálsz-e.”¹ A steril éterszagot Kerényi szerint Karl Meuli írásainak értő olvasása, szemléletmódjának a figyelembevételére és a vele való vitatkozás révén lehetne kiszűrtetni. Kerényi úgy látja, hogy Meuli *Die Odyssee und die Argonautika*, valamint a *Hermes* folyóiratban megjelent, a görög vallás és a sámánrituálék kapcsolatáról szóló „Scythica” című írása elegendő muníciót adna a fiatal Szilágyinak, hogy azokból merítve – Kerényi szavait parafrázálva: azokból „mélyet lélegezve” – mese és mítosz viszonyát alaposabban és helytálló módon tudja tárgyalni.² A szóban forgó cikk utóéletéről keveset tudunk; Szilágyi egy 1947. október 12-én kelt levelében a cikk elküldött változatát kéri vissza egykori tanárától, mivel több példány, változat nem állt rendelkezésére. A Szilágyi által írt Kerényi-visszaemlékezések alapján a cikk soha nem jelent meg nyomtatásban, hanem elsüllyedt valamelyik fiók mélyén.

Témánk szempontjából Karl Meuli nevének az említése érdekes. A Svájcban elszigetelt tudósi pályát folytató, Jung intézetében tevékenykedő Kerényi Meulin kívül nem igazán tartott kapcsolatot a svájci klasszika-filológusi szakmával, elsősorban a svájci „kollégák” egyértelmű elzárkózása és Kerényinek a pszichológiát a vallástörténettel ötvöző módszere iránti gyanakvása miatt.³ Akik görög vallással foglalkoznak, kétségtelenül találkozhattak Meulival, aki a görög áldozati rituálé, a maszkviselés, a sámánhit és a görög vallás kapcsolata vagy éppen a görög-római halotti kultusz kutatójaként szerzett nevet.⁴ Jelésértékű, hogy Meuli annak a Walter Burkertnek volt a tanára, akit talán a görög vallás legalaposabb ismerőjeként tarthatunk számon, és aki egy Szilágyival történt beszélgetése során hosszas elmélázás után kijelentette: „semmit nem tanultam Kerényitől”.⁵ Burkert megjegyzésében első olvasatra semmi meglepőt nem találunk: Kerényi vallástörténeti módszereit és megközelítésmódját világok választják el Burkertétől, és bár a distinkció elnagyolt, de egyszerűen megfogalmazva azt lehet mondani, hogy előbbi az egyes istenalakok lelki realitásként való értelmezése vagy éppen a mítosz és a mítoszokban megfogható ősképek felől, utóbbi elsősorban a rituálé szociobiológiai értelmezése alapján közelített a görög valláshoz. Ezt az



1. kép. Erwin Rohde, Carl von Gersdorff és Friedrich Nietzsche
1871 októberében Naumburgban

elválasztást mutatja az is, hogy a vallástörténeti kézikönyvek kutatástörténeti fejezetei általában külön tárgyalják őket.

Nem meglepő, hogy ezek az összefoglalások Burkertet a görög vallásról való gondolkodásunkat alapvetően formáló, *Homo necans*, *Structure and History*ja vagy a misztériumkultuszokról írt munkája, esetleg általános görög vallástörténete nyomán mint megkerülhetetlen, míg Kerényit Walter F. Ottóhoz és Junghoz fűződő kapcsolata okán mint marginális kutatót láttatják, akiknek a jelentősége és a szélesebb ókortudományra gyakorolt hatása nem említhető egy lapon:⁶ míg Burkert tanítványai (hogy a sok közül csupán néhány nevet említsek: Robert Parker, Fritz Graf, Sarah Iles Johnston, Christoph Riedweg, Katharina Waldner) a görög vallástörténeti kutatásokat vagy az általános vallástudományt alapvetően meghatározó tudóssokká váltak, addig Kerényi vallástörténeti módszereit nem követik, szigorúan véve nincs, illetve nem volt olyan Kerényi-tanítvány, aki tanára nyomdokain haladva és az ő tudományos eredményeit fölhasználva, esetleg azokon túllépve közelítene az egyes vallástörténeti problémákhoz (a korai Angelo Brelichet leszámítva, tehetnénk hozzá).⁷ Kerényi szellemisége, a tudományos pályához, vagy éppen az antikvitáshoz való hozzáállása, ember- és jelenközponitú ókorszemlé-

lete, tudósi *éthosa* egyes kutatókban természetesen továbbélt, de ezek az utódok többnyire nem foglalkoztak a későbbiekben vallástörténettel; más tanítványai, akik megmaradtak a vallástörténeti kutatások talaján, egy idő után eltávolodtak tőle (mint Brelich, Waldapfel és részben Szabó Árpád), és némileg más megközelítésből, más szempontokat és módszereket hangsúlyozva közeledtek az antik vallások megértése felé.⁸

Kerényit és az általa képviselt vallástudományi szemléletet sokan kritizálták, és olykor tudománytalannak, olykor elhibázottnak tartják, vagy pusztán nem vesznek róla tudomást, esetleg Kerényinek egy adott kérdésben, egy adott problémáról kifejtett nézeteit leegyszerűsítve egy eldugott lábjegyzetbe utalják (ahogy teszi ezt Burkert is számos alkalommal a görög vallásról írt összefoglaló munkájában). Hogy a sok lehetséges kritika, hozzászólás közül csupán néhányra utaljak: a német-amerikai klasszika-filológus, Ernst Riess Kerényi *Apollo. Studien über Religion und Humanität* című könyvéről írt erősen negatív hangvételű recenziót. Kerényi maga is látta, hogy ezzel a tanulmánykötetével messze túllépett a tudomány határain, későbbi visszaemlékezéseiben a szaktudományos nyelvezet meghaladását említi az 30-as évek utazásai alatt formálódott kötet fő ismérveként.⁹ Ahogy Szerb Antal is úgy véli az *Apollo* humanista folyóirat 1937-es kötetében megjelent ismertetésében, elismerve Kerényi teljesítményét és a kötet pozitívumait: Kerényi írásai meditációk, amelyek egy magasabb lélektájon, „az apollóni rózsás hajnali havasok ormán” születtek, ahova más nem juthat föl, csak a Megszállott Tudós. Nem meglepő tehát, hogy a magát a historizmus táborába soroló Riess kritikája szerint Kerényi, a nagyfokú Nietzsche- és George-áthallások, a frankfurti iskola (Leo Frobenius, Walter F. Otto, Franz Altheim), illetve a pszichologizáló irányzat hatása miatt alig tesz hozzá bármit is a görög-római vallás megértéséhez.¹⁰

Ernst Riess a Junggal közösen írt *Das göttliche Kind in mythologischer und psychologischer Beleuchtung* című írással szemben sem üt meg engedékenyebb hangnemet, többször is hangsúlyozva, hogy Kerényi és ő az ókortudomány két egészen eltérő szegmensében foglalnak helyet, amelyek között áthidalhatatlan szakadék tátong. Kerényi állításai – Riess ugyanis Jung pszichoanalitikai irányzatának a kritikájára nem érzi magát feljogosítva – egy bódító, miszticizmusba hajló irányzat termékei; ez az irányzat a közép-európai vallástudományi kutatások velejárója, mely napfogatkozasként homályosítja el az igazi tudósok munkáját – véli a kritika szerzője. Riess végül is a Kerényi-féle locsogás helyett komoly görög vallástörténeti munkák iránti igényének ad hangot.¹¹

Kerényi 1949-ben megjelent *Niobe. Neue Studien über antike Religion und Humanität* című tanulmánykötetével sem bánt kesztyűs kézzel a kritika. Kerényi saját megfogalmazása szerint ebben a kötetében az embernek a görög valláson belül elfoglalt helyére kérdez rá, és annak tudatosítását tűzi ki célul, hogy a görög mitológia alapvetői formái, értékei miképpen élnek tovább bennünk, modern embereinkben.

André-Jean Festugière ugyanakkor – az 1954-ben megjelent, *Personal Religion Among the Greeks* című egyedülálló munka szerzője – egyértelműen üdvözli Kerényi művét, mivel abban végre egyén és isten személyes viszonyának vizsgálata kerül előtérbe. Festugière maga is a személyes vallásosság kérdésével foglalkozott nevezett írásában, egyén és isten szoros

viszonyát tárgyalja, illetve az egyénnek az istennel való azonosulása, szinte már misztikus egyesülése témakörében végzi vizsgálódásait az archaikus korszaktól kezdve egészen a császárkorig.¹²

Festugière-nek a *L'antiquité classique* 1949-es kötetében megjelent pozitív kritikája nem meglepő annak tükrében, ahogy saját könyvében ő maga ír a vallásos emberről és a személyes vallásos érzületről.¹³ Az ő pozitív megállapításaival szemben Herbert Jennings Rose a *Classical Review* hasábjain megsemmisítő sorokban tudósít Kerényi művéről, amelyet akár a görög mitológia megértése, akár annak a modernitásban való továbbélése szempontjából teljesen fölösleges munkának tart, egyes fejezeteit pedig a „nehezen komolyan vehető” és a „zavarba ejtő” jelzőkkel értékeli.¹⁴ Hasonló hangvételű Francis Lazenby kritikája Kerényi Niobé-könyvéről, amelyben a recenzens ironikusan úgy véli, hogy a szerző olyan, mint Teiresias, aki képes azokat a dolgokat is észrevenni az antik szövegekben, amelyeket mások nem.¹⁵

Természetesen a negatív kritikák számát tetszés szerint szaporíthatjuk, és be kell látnunk, hogy Kerényi életművének értékelésekor éppen ez utóbbi kutatói hang a meghatározó: negatív és megsemmisítő bírálatok, Kerényi tudósi habitusának, módszereinek, szemléletmódjának és legfőképpen nyelvezetének a következetes elutasítása. Ha egyetértünk ezzel az elutasító iránnyal, amely természetesen ma is jellemez bizonyos kutatókat, akkor tudományos, vagyis tudománytörténeti probléma hízán itt és most véget lehetne vetni a tanulmánynak. De, mint azt a fenti bekezdések is sugallják, én ezt másképpen látom. Úgy vélem ugyanis, hogy az az egyéni központú, az egyéni vallási élményre és tapasztalásra hangsúlyt fektető vallástörténeti szempontrendszer, amelynek a szükségességéről Kerényi Károly meg volt győződve, az elmúlt másfél-két évtized vallástörténeti kutatásaiban egyre jelentősebb szerepet kap a vezető vallástörténészek munkáiban.

Az a Kerényi által követett tudományos nyelvezet, amely a görögség érzéki hagyományának a leírását szolgálta írásaiban, bizonyos pontokon újra visszatérni látszik: a hit, a devóció, a megragadottság, a személyes vallási élmény, az isteni szférára adott személyes reakciók újra alkalmazott fogalmai és kategóriái a vallástörténeti munkáknak.¹⁶ Tanulmányomban erről a hangsúlyeltolódásról fogok szólni, amely az antik vallástörténeti kutatásokban meglátásom szerint lejátszódott, illetve lejátszódik, és amely Kerényi Károlynak az antik vallástörténet-írás keretén belül elfoglalt helyét, életművének értékelését is más megvilágításba helyezi.

Meuli és Kerényi természetesen – ahogy az várható is – sok ponton hasonló módon közelítenek az antik valláshoz, vagy – módszertanilag nézve – az ókortudomány egészéhez: a jól ismert recept szerint szűknek érzik az iskolai filológiát, a szövegkritikát, Wilamowitz irányzatától tudatosan távolodva határozzák meg magukat, és ennek jegyében, a nyitott ablakon beáramló friss levegő szükségességét szem előtt tartva végzik a más kultúrákkal való vallástörténeti, etnológiai és néprajzi összehasonlításokat. Ez a tudatos távolodás már a fiatal Kerényi munkásságában megvan, elég az antik regény és a misztériumkultuszok kapcsolatát vizsgáló, Nietzsche barátjának, Erwin Rohdénak a görög regényről szóló munkáját folytató doktori értékezésére gondolnunk.¹⁷ Meuli esetében Rohde *Psychéjének* a hatása a döntő, amely a fiatal bázeli kutatót a

halottakban való hit és a halotti kultusz kialakulásának a vizsgálataira ösztönzi.¹⁸ Mindkettejük szeme előtt egy olyan ókortudomány eszménye lebeg, amely a jelenben is ható erőként az ember egzisztenciális helyzetére kérdez rá és arra vonatkozóan fejti ki hatását, ennek jegyében mindketten igyekeznek meglátni az antikvítás nem kultúrspecifikus, hanem egyetemesen emberi vonásait. A kép teljességéhez az is hozzátartozik, bár ez némiképp a 30-as években várható is, hasonlóan a korszak más kutatóihoz mindketten eljutnak a frobeniusi *Ergriffenheit* (megragadottság) fogalmához és alkalmazzák is azt műveikben: Meuli ebben látja az antik embernek a reakcióját az emberfölötti szférával, ha úgy tetszik, a numinózzsal szemben.¹⁹

Az ember, aki vallási cselekvőként kapcsolatba lép és viszonyt létesít az istennel, az ember, aki az érzékelt dologgal azonosulni akar, belehelyezkedik annak a másnak a szerepébe. Az *Ergriffenheit* Meuli szerint a halotti kultuszt ápoló egyén viselkedését és vallási praxisát leíró fogalom: az Én kioltása valami magasabb, megragadó és megváltoztató hatalom által, amely egyúttal az archaikus/természeti népek számára vallási ráismerésük/élményük alapja. A beleézés és megragadottság Meuli által képviselt koncepciója nem áll messze attól, amit Kerényi több írásában is kifejt a vallás mint az antik kultúra megértéséhez vezető legegyszerűbb és legfontosabb út összefüggésében: például „Vallásléktan és antik vallás” vagy „A vallásléktan általános emberi alapjairól” című írásaiban, ahol élesen száll szembe Martin Nilsson nézeteivel, aki úgy vélte, hogy az antik vallások semmit nem képesek nyújtani a vallásilag megragadott egyén számára, mert hiányzik belőlük az emocionális mélység. Nilssonnal szemben – természetesen, tehetnénk hozzá – Walter F. Otto megközelítése a helyes, aki az antik ember vallási élményét helyesebben igyekszik körüljárni, hiszen azt mint valóságot, lelki valóságot kezeli.²⁰

Hogy a 30-as és 40-es évek görög vallástörténeti kutatásaiban az etnológiai szempont, a természeti népekkel való összehasonlítás és a népi kultúrában továbbélő vagy antik párhuzamokkal rendelkező rituálék és vallási elemek vizsgálata mennyire erősen jelen volt, ezt most ezen a helyen aligha lehetne kimerítően tárgyalni.²¹ Ehelyütt elég arra a szempont-ra utalni, amely mind Kerényi, mind Meuli munkásságában, mind pedig a német vallástörténet-írás Hermann Usener nevével fémjelzett iskolájában szerepet kap (ez utóbbi – bármilyen furcsa – a frazeri komparatiztika és a cambridge-i ritualista iskola hatását is tükrözi), és amely szempont a következőképpen összegezhető: a görögségre nem lehet pusztán a goethei klasszicista elvek mentén tekinteni, hanem be kell látni, hogy a görög mint archaikus nép vallási tudásanyagát, hagyományát és vallási praxisát az etnológiai anyag segítségével is meg lehet világítani. Az egyes kultúrák között nincs alá-fölérendeltségi viszony, hierarchia, ahogy az a 18–19. században, főként a német nyelvterületen többé-kevésbé elterjedt idealizált görögség-felfogás vallotta. A görögséget tehát deprivilegizálni kell más kultúrák vallási rendszereivel szemben.

Burkert a későbbiekben éppen ezt a Meuli által is képviselt széles perspektívát tartja fenn írásaiban a vallás szociobiológiai alapjait érintő vizsgálódásai során. Számára Meuli hatása valóban a frissességet jelenti, amely a mai görög vallástörténet-írás számára is biztosítja a levegőt (különösen, ha arra gondolunk, hogy Burkert munkássága mennyire megkerülhetetlen a görög vallás mai kutatója számára is). Glenn Most találó

megfogalmazása szerint éppen ez a frissesség teszi lehetővé Burkert számára, hogy dionysosi témákat (téboly, örület, vér, halál, rettegés) apollóni világossággal ábrázoljon írásaiban.²²

Egy további szempont, amely Kerényit és Meulit összeköti, az egyéni vallásosságot, a vallás metafizikai oldalát előtérbe helyező szemlélet, szemben a praxis, a rituálé, a *legomenával* sok esetben szembeállított *drómena* jelentőségének a hangsúlyozásával.²³ Jól ismert és Szilágyi János György által is gyakran fölidéztet történet Kerényi és Otto, illetve Kerényi és a veii Apollón találkozása, amely találkozások Kerényi pályáját a vallás kutatásának az irányába fordították: így válik Kerényi számára központivá az antik ember és istenei közötti viszony vizsgálata az egész antik kultúra/világkép megértése szempontjából. Az a *vallás*, amely elsősorban az embertől átélte és megélt vallásként írható le, amely az istenire való reakcióként jön létre, a vallás, amely a szubjektum, a vallást hordozó és a vallási rituálék során cselekvő egyén vallása, ahol az istenek és a hősök reálisan léteznek, a világban, létaspektusokban, élethelyzetekben ható alakok, Kerényi kedvelt szavával élve lelki realitások.

Ez a vallás – bár Kerényi még nem használja a 80-as évek görög vallástörténeti kutatásainak fontos kifejezését – beágyazott, azaz az emberi tapasztalás más szféráitól nem elválasztható, s mint ilyen, azokra hatást gyakorló és velük interakcióban lévő kulturális tudásanyag (beágyazott, mert a társadalmi lét más területeit átszövi, így a politikát, a művészetet, a közösségi együttélés különböző módozatait, az egyén mindennapjait, a háborús-kodást, a gazdasági ügyleteket).²⁴ Messzire vezetne a kérdésnek a tárgyalása, hogy „vallás” szavunk mennyire pontatlanul adja vissza a görögségnek azokat a kifejezéseit, amelyeket súlyos kompromisszumok árán ugyan, de megfélemlítettünk saját vallásfogalmunkkal, mindig fölartva mutatóujjunkt, hogy amit a görögség az *eusebeia*, az *eulabeia*, a *threskeia* vagy a *ta tón theón* fogalmak révén fejezett ki, aligha fedi le azt a jelentéstartalmat, amit mi ehhez a szóhoz társítunk.²⁵ Ez a jelentésselolódás pedig éppen abból fakad, hogy számunkra a vallás nem úgy beágyazott, nem úgy hatja át mindennapjainkat, kapcsolatainkat, ahogy a görög kultúra emberének életét, az egy különálló, külön érzélt és átélte társadalmi valóság.

Kerényi ezzel az egyénközpontú szemléletével távolodott el végérvényesen Durkheim és az általa megtermékenyített brit vallásantropológiai irányzattól (Jane Harrison, G. Murray, F. Cornford), akik a vallást pusztán társadalmi, csoportkohéziós igényből és szempontok szerint vezették le, és ilyen módon a *drómena*, a rituálé központi jelentőségét hangsúlyozták, szemben például a mítosszal, amelyet egészen leegyszerűsítő módon félreértett rituáléként bélyegeztek meg.²⁶ Kerényi ezzel szemben úgy vélte, hogy az ember az istenség fölhívására, az isteni szféra közelségére vagy megmutatkozására mítoszokkal és megragadottsággal felel. Ez a vallási *Ergriffenheit* a fentiek alapján nem áll messze attól a szemléletmódtól, amellyel Meuli a halotti rituálékban részt vevő egyének viselkedését leírta (*Drei Grundzüge des Totenglaubens*).²⁷ Kerényi célja nyilvánvaló volt: az embernek a vallástörténeti kutatások középpontjába való állítása révén egy olyan humanisztikus szemlélet kialakítása az ókortudományon belül, amelynek a 30-as–40-es években nagyon is valóságos politikai és társadalmi hozadéka lehet.

Itt érdemes egy módszertani kitérőt tenni. A vallástörténetész részben saját korának is ír: amiképpen Kerényi vallástörténeti koncepciója, szemlélete és az általa használt fogalmak nem el-

választhatók a korszak politikai-társadalmi változásaitól, úgy Meuli, majd az ő nyomán Burkert áldozatkoncepciója sem értelmezhető a második világháború szörnyűségei nélkül. Így jön létre a háború utáni német *Angst und Bangnis*, vagyis a félelem/szorongás és büntudat nyomására a létfenntartásért gyilkoló, az áldozati állat húsát szétosztó és gyilkosságával a közösségi kohéziót fenntartani igyekvő ember mint a görög vallás alapját adó áldozati rituálé résztvevője, így magyarázódik az áldozati rituálé Konrad Lorenz vonatkozó téziséből kiindulva, miszerint az áldozat az emberi kollektív agresszió levezetésének egy módja (és amely rituáléből Burkert elgondolása szerint a vallás minden más jelensége magyarázható). Burkert úgy látja, hogy az emberi együttéléshez, az emberi civilizáció működéséhez ezt a velünk született, biológiailag belénk kódolt pusztító energiát, agressziót föl kell tudni használni. Így jön létre a *homo necans*, aki bár gyilkol, de a gyilkolás felelősségét elhárítja és ártatlansági komédiát játszik embertársaival (Burkert Meulinak a szibériai vadászati szokásokat értelmező koncepciója mellett sokban merít Durkheim és Jane Harrison fölfogásából is, akik a rituálékot a közösségi kohézió építése eszközeként értékelték).²⁸

Meuli és Burkert áldozati konstrukciójában a második világháború után útját kereső európai társadalom hangja szólalt meg, tehát azt a jelen egy egzisztenciális problémájára adott lehetséges tudományos válaszként értelmezhetjük. Ahogy Henri Hubert és Marcel Mauss áldozati koncepciója sem értelmezhető a Dreyfus-per, a francia jobboldali katolikus politikai csoportok, Maurice Barrés és az *Action Française*-t megszervező Charles Maurras tevékenysége, filozófiai és tudományos megállapításai nélkül, ahol is az áldozat mint hősi engesztelés, a közösségért, államért való önfeláldozás egy lehetséges formájaként értelmeződött, és ahol az egyház/nemzet az efféle abszolút önátadás révén tudja saját fennmaradását biztosítani. Hubert és Mauss velük szemben, a 3. francia köztársaság liberális polgár-képét figyelembe véve beszélnek az áldozati rituáléről, a szentnek, az isteni szférának való önátadás tehát elgondolásuk alapján nem abszolút, hanem csupán részleges módon valósul meg.²⁹

Burkertnél egy generációval korábban Kerényi is hasonló elvek mentén próbált meg az ember felől közeledni az antikvitás vizsgálata felé és hangsúlyozni azt a szempontot akár vallástörténeti kutatásaiban is, ami az egyéni vallási élmény és az egyének az ókori görög kultúrában elfoglalt helyét igyekezett előtérbe helyezni egy olyan politikai-társadalmi közegben, ahol az autoriter értékrend és az arctalan együttmasirozás ülte torát (lásd ennek tragikus megfogalmazását egy Thomas Mann-nak küldött levelében, ahol a randalírozó és fasiszálódó német egyetemi ifjúság fölött érzett szomorúságáról tudósít).³⁰ És amiként a mai vallástörténeti trendekben előtérbe kerülő individualizmus, az egyénre koncentrááló szempontok is a korszak, a 2000-es évek individualizmusának érdekes párhuzamaként említhetők. Ókortörténet és vallástörténet így vált világgéppé és programmá a nevezett szerzők kutatásai során.

Kerényinek az emberre, az egyéni vallási élményre koncentrááló vallástörténeti módszere, ahogy Meuli példáján látjuk, nem egyedülálló a 20. század első felében: Nietzsche barátja, a görög lélek- és alvilág-elképzelések monumentális összefoglalását megalkotó Erwin Rohde vagy Hermann Usener és a körülötte gyülekező fiatal vallástörténetészek, akik a 20. századi kutatást alapjaiban határozzák meg, Ludwig Deubner, Ludolf Malten, Richard Wunsch, Usener sógora, a fiatalon elhunyt Albrecht

Dieterich és Kerényi közvetlen tübingeni tanárai, Otto Weinreich és Franz Boll, mind az individuális szempontra koncentrálnak szemlélet követői. Az itt említett kutatók által folytatott vallástörténeti kutatásokban hangsúlyos szerepet kapott az egyéni vallási élmény körüli vizsgálódás, a mágia és a vallás akkoriban még periférikusnak tartott szegmenseinek a vizsgálata, vagy a más népekkel történő összehasonlítások, az antropológiai és etnológiai anyag fölhasználása.

Az egyén és vallás kapcsolatát vagy a személyes vallási igényeket és identitást érintő kutatások kérdésében tehát számos lehetséges megerősítő példa adódik a 20. század első feléből. Ezek között én még egyre szeretnék részletesebben utalni, mégpedig furcsa módon éppen egy olyan szerzőre, akinek a neve bár ismert, de arra mégsem számítanánk, hogy ez a név egy efféle vallástörténeti problematika összefüggésében fölmerüljön: ez az ókortudós Wilamowitz, akinek a történeti-filológiai szemléletével Kerényi Nietzsche nyomán fordul szembe és törekszik valami többre (amint azt Szilágyi János György több Kerényiről szóló életrajzi írásában bemutatta).³¹

Ahogy más egykori Wilamowitz-tanítványok is ezt az utat járták be és jutottak el Nietzsche-hez: Paul Friedländer, Felix Jacoby, Karl Reinhardt, Wolfgang Schadewaldt, Werner Jaeger hasonló módon távolodnak el Wilamowitztól és közelednek a nietzschei antikvitásszemlélethez (természetesen Walter F. Otto és Karl Meuli is hallgatták Wilamowitzot, hiszen a német ókortudományban a 20. század első harmadában megkerülhetetlen figura volt). A témában sokatmondó a Platón-kutató Friedländer esete, akinek Los Angeles-i dolgozószobája falán Wilamowitz és a nietzschei örökség jegyében Stefan George arcképe függött, vagy az 1933-as Sophoklész-könyvével Kerényire is nagy hatást gyakorló Karl Reinhardt, akinek a feje fölött Uvo Hölscher megfogalmazása szerint Wilamowitz és Nietzsche *daimónként* és *tychéként* lebegett.³² Kerényi pályája ebből a szempontból nem kírívó, hanem más Wilamowitz-tanítványok életútjával mutat párhuzamokat, és az az egyénre és az érzéki hagyományra koncentrálnak szemponrendszer, amit Kerényi követ akár a vallástörténeti kutatások terén, éppen ennek a tudatos eltávolodásnak a megnyilvánulási formájaként értelmezhető, amely Kerényit más kutatókkal, egykori Wilamowitz-tanítványokkal hozta közös nevezőre.

A Nietzsche–Wilamowitz-vita sokat elemzett kontextusában viszont elsikkad az a vonása a wilamowitzi vallástörténeti kutatásoknak, amely a két irányzat, Kerényi és Wilamowitz között éppen a párhuzamok és nem az ellentét meglétét mutatja. A nagy Wilamowitz ugyanis igen hasonló módon fordul a görög vallás és az istenek vizsgálata felé, mint Kerényi: visszaemlékezése szerint fiatalon a Berlinben látható kyrénéi Zeus-fej látványa készíteti arra, hogy föltegye magának a kérdést: vajon el lehet-e képzelni, hogy ezek az istenek a görög ember számára ne létezhetek volna, vizsgálhatók-e ezek pusztán fikcióként? Wilamowitz 80. születésnapján, 1928. december 22-én görögül tudósít erről a régi találkozásról egy versében: ahogy egykor ifjúkorában megpillantotta Kyréné Zeusát és áhitattal csodálta, olyan lelkiülettel szolgálta Hellas isteneit és hazáját is egész életében (a történet az istennel való találkozásról nagyon hasonló ahhoz, ahogy Kerényi és a veii Apollón találkozása az ifjú ókortudatót a vallástörténet irányába fordította).

Wilamowitz és Zeus újra találkoztak Kyrénében 1927-ben (Wilamowitz utolsó külföldi útja ez): a fennmaradt fotó szerint



2. kép. Kerényi Károly és Szerb Antal
1935-ben Olaszországban

a már egészen ősz Wilamowitz egyszerű utazóöltözékben áll egy vitrin előtt, és Zeus néz vissza rá: a klasszika-filológia talán legnagyobbja és istenek, emberek atyjának találkozása ez. A kérdés joggal merül föl: vajon a fotó az élete alkonyán álló filológust mutatja-e, aki a halál közeledtével újra rádöbben a görög vallás valódiságára, igazi szellemére és „megragadottá” válik, vagy ez az a filológus, aki egész életében elfogadva a görög istenek valódiságát még egyszer utoljára lerója tiszteletét a görögök pantheon főistene előtt?³³ A válasz – ha egy efféle költői kérdésre egyáltalán kell válaszolni – Wilamowitz utolsó műve révén adható meg.

Wilamowitz ugyanis Kerényi vallástörténeti szemléletével rokonítható módon törekszik a görög vallás értelmezésére utolsó, befejezetlen és így torzóként maradt művében, a *Der Glaube der Hellenen*ben, ahol is a kultusz és a rituálék wissowai szemlélete helyett éppen a hit, a vallás metafizikai oldalának a hangsúlyozása kerül előtérbe, jóllehet Wilamowitz nem az egyéni hitet és vallási érzületet kutatja, hanem a nagy egyének (politikusok, filozófusok, művészek, költők) vallásosságával foglalkozik. Célkitűzése azonban az, ami Kerényit is vezette: behelyezkedni az antik ember helyzetébe, antiká vált lélekkel közeledni a görög istenek felé, megragadni azt a hitet, amely a görög ember kiindulási alapja istenekhez fűződő viszonyában.

Persze Walter F. Otto vagy Kerényi terminológiáját nem használja, de a perspektíva-váltás megtörténik: a vallás nem pusztán kultuszok és közösségekben megélt szertartások összes-



3. kép. Kerényi Károly és Kerényi Magda Szilágyi János György társaságában Asconában 1966. július 6-án (Szilágyi Ágnes és a Szépművészeti Múzeum Antik Gyűjteményének szíves hozzájárulásával)

sége, hanem van benne valami, ami nem számszerűsíthető és kézzelfogható, leírható és lemérhető, ami csak olyan módon ragadható meg, ha a kutató megnyílik és megpróbál belehelyezkedni az antikvítás emberének a világképébe. Az objektív kutatásnak és a tények szubjektív értelmezésének a kettőssége az, amit Wilamowitz utolsó művében elvégez.

A fenti eszmefuttatás természetesen nem önkényes, céloom ugyanis elsősorban az, hogy az eddig elhangzott tudománytörténeti és módszertani problematikát tanulmányom második felében a jelen vallástörténeti kutatásainak szempontjából világítsam meg. Tézisem az, hogy a mai vallástörténet-írás keretében a kutató egyfajta hangsúlyeltolódást figyelhet meg. A változás megindult és zajlik, és régi modellek, magyarázó és interpretációs eszközök, a 20. századi vallástörténet-írás meghatározó koncepciói kerülnek más megvilágításba, vagy éppen kérdőjeleződnek meg. A kérdésre, hogy hol állunk most, nehezen lehetne itt kimerítő választ adni, így – terjedelmi okokból – csak néhány irányt és csomópontot szeretnék megmutatni, amerre az antik vallástörténeti kutatások jelenleg haladnak, vagy ami köré ezek a kutatások szerveződnek.

2015-ben jelent meg a korszak két legtermékenyebb és a fiatalabbak közé tartozó vallástörténészének, a Robert Parker-tanítvány Esther Eidinownak és Julia Kindtnek a szerkesztésében egy új, monumentális kézikönyv a görög vallás tanulmányozásához *Oxford Handbook of Ancient Greek Religion* címmel, amelynek bevezetője sokatmondó témánk szempontjából. Az új összefoglalás célja nem más, mint annak a hangsúlyeltolódásnak a megmutatása, amely a görög vallástörténeti kutatások terén lejátszódott az elmúlt két évtizedben.

Az Eidinow–Kindt szerkesztőpáros a kötethez írt bevezetőjében úgy véli, hogy a görög vallástörténeti kutatásoknak a hangsúlya már nem a közösségi rituálék, az egyén fölötti vallási formációk vizsgálatára és ilyen módon a több vezető kutató, így – a teljesség igénye nélkül – Burkert, Parker, Christiane Sourvinou-Inwood, Simon Price vagy Jan Bremmer által

is képviselt polis-vallásra helyeződik. Álláspontjuk szerint a polis keretén belül sokféle vallási tevékenység megragadható, nemcsak azok, amelyek a hivatalos állami kultuszokban valósulnak meg, a polis tehát nem föltétlenül kontrollálja és szabályozza a vallási praxis minden aspektusát, ahogy azt Sourvinou-Inwood alapvető, a polis-vallás modelljét tárgyaló cikkeiben következetesen képviselte, hanem annak része egy sor személyes vallási megnyilvánulás (lásd alább).³⁴

Eidinow és Kindt e kötet mellett több cikkükben is kitértek arra a módszertani szűklátókörűsége, amely a polis-vallás modelljét jellemzi, és amely minden, a polis által marginalizált, elnyomott, kirekesztett vallási irányzatot, csoportot a valláson kívülként, a vallás ellenfeleként kezel: így értékelődik le például a mágia és válik a frazeri dichotómia értelmében a vallás ellentétévé, tiltott és nem norma szerinti vallássá, vagy anti-vallás-

sá; az elmúlt évtizedek nemzetközi – és ezzel párhuzamosan hazánkban is megélelénkülő – mágiakutatásai ezt a kérdést már egészen másképpen értékelik, és nem vonnak éles határvonalat e két szféra közé (hogy a sok eredmény közül csak egy sokatmondó következtetésre utaljak: Fritz Graf és Christopher Faraone kutatásai megmutatták, hogy a mágikus átok- és imáformulák mennyiben a tradicionális vallási nyelvezet mintájára formálódnak ki).³⁵ A polis-vallás túlzottan statikus képet rajzol a görög vallás egészéről, holott az egy dinamikusan változó – Eidinow szerint a hálózatok révén leírható – rendszert alkot, ahol az egyéni vallási identitások megélésére sokféle lehetőség kínálkozik, amelyek között az egyén válogathat és megalkothatja a maga egyéni vallását. Adódik pedig mindez abból, hogy a görög vallás dogmatika, egyház és kánon híján tág teret enged a vallás személyes célra történő kihasználásának.

Eidinow és Kindt a fentiekkel szemben úgy látják, hogy nemcsak a mágia kutatásának a terén, hanem a szélesebb értelemben vett vallástörténet-írásban is más szempontokat kell előtérbe helyezni: az egyén mint a vallás hordozója, az egyén és az emberfölötti szféra kapcsolata, az egyéni vallási élmény és vallás identitás kiformalódása így válik fontossá, ahogy az a kérdés is, hogy milyen módon lép kapcsolatba az egyén az isteni szféra egyes képviselőivel, és adott esetben e kapcsolat milyen sokféle lehet kontextustól, szituációtól függően, akár a polis, akár a család, akár az egyéni élethelyzetek szintjén, akár egy hazai, akár külföldi szentélyben valósul meg. Az egyén ugyanis a közösségi vallási formákat saját személyére szabja, adaptálja, megváltoztatja, újragondolja, olykor kifordítja.³⁶

A vallásnak tehát nincs egymástól elkülönülő személyes és közösségi része, hanem a kettő ugyanannak a szimbolikus nyelvnek a része, át meg átszővi egymást: ahogy a nyelv is képes egyéni és közösségi szükségleteket kifejezni, úgy a vallást is hol közösségi célra hasznosítja az egyén, hol viszont saját képére formálja és saját vallási szükségleteit megélve alkalmazza a vallás nyújtotta eszközöket, intézményeket, rituálékat

és szimbólumokat. Ennek az isteni szférával történő kapcsolat-építésnek tehát vannak rituális, praktikus, de egyúttal metafizikai aspektusai is, a kettő között viszont nincs alá-fölé rendeltségi viszony, az első nem a második rovására hangsúlyozódik, a *praxis* nem a *doxéval* szemben jellemzi a görög vallás egészét, hanem a kettő együtt határozza meg a görög ember valláshoz való viszonyulását és vallási identitásának a kiformalódását.³⁷

Ennek a szemléletváltásnak a keretében válik fontossá a házi-családi kultuszok,³⁸ valamint a misztériumvallások és a jósdák szerepének, azaz az ún. elektív kultuszok jelentőségének és szerepének a vizsgálata.³⁹ A szemléletváltás fontos hozadéka a bakchikus-orphikus aranylemezeket érintő kutatói érdeklődés, amely több alapvető elemzés megszületéséhez vezetett az utóbbi évtizedben;⁴⁰ ehhez kötődően az orphikus vallási tudásanyag és a Derveni-papiruszt érintő kutatások is előtérbe kerülnek;⁴¹ egyes jósdák (Dódóné, Klaros, Delphoi, az óróposi Amphiareion) és más jóstevékenységet folytató kultuszhelyek szerepének az átértékelése; inkubációs gyógyító szentélyek szerepének a vizsgálata az egyéni vallási igények megélésének és kifejezésének a kontextusában, a jósokhoz és más vallási specialistákhoz fűződő személyes kapcsolatok hangsúlyozása: amikor tehát az egyén átoktáblát ír, jósdához fordul, inkubációs gyógyítást végző szentélyben alszik, feliratot, fogadalmi táblát ajánl föl, vallási specialista segítségét kéri, esetleg magánkultuszt alapít, nem helyezi magát a polis-valláson kívül, hanem a rendelkezésre álló vallási eszközök, termékek közül válogat, hogy saját vallási pozícióját kifejezze.⁴²

Ehhez kapcsolódó további kutatási irány a politeizmus működésének a vizsgálatát érinti, azt a problematikát, hogy az egyén hogyan dönt egy többistenhitű vallási környezetben, milyen módon választ a hatásköri és funkcionális átfedésben lévő istenek kultuszai között, mit jelent például egy szentély közelében lakni, hatással van-e ez a személyes vallási identitás kiformalódására. Nemcsak az euripidészi *Hippolytos* jól ismert mítikus paradigmájára kell gondolnunk (ahol a főhős döntése és elköteleződése egyetlen istenalak mellett okozza pusztulását), hanem például az eddigiekben kevésbé tárgyalt *theos/hérós geitón* kategóriájának vagy a theophorikus, tehát isten-nevet tartalmazó nevek jelentőségének és térbeli eloszlásának a vizsgálatára. Hogy a sok lehetőség közül csupán egyet említsek: Képhisosz folyamisten attikai kultuszának és a Képhiszodosz név térbeli koncentrációjának az összefüggése a klasszikus kori athéni feliratok anyag alapján.⁴³

A fenti hangsúlyeltolódás része az is, hogy a 2000-es évek elejétől egyre többen foglalkoznak a sokáig partvonalra kívülre helyezett hit és személyes devóció kérdésével a görög valláson belül: a 40-es években Kerényi, majd az 50-es években Festugiére szempontjait követve, ha más nyelvezettel és fogalmi rendszerrel is, de hasonló célkitűzéstől vezérelve Hendrik Versnel és Thomas Harrison írnak a vallás metafizikai oldaláról, hit és a személyes vallásosság kérdéséről, az egyén és az isteni szféra között kialakuló személyes kapcsolatáról. Festugiére korábban említett művében úgy vélte, hogy a görög vallás kutatásában a személyes szempont azért nem jelent meg hangsúlyosabban, mert egyrészt kevés a forrás, másrészt a vallás praktikus és közösségi oldala mindig inkább előtérben van és könnyebben megragadható (az archaikus vagy klasszikus kori görög vallásra vonatkozó források hiánya természetesen ma is nehezzé teszi a személyes vallásosság kutatását).⁴⁴

Versnel szerint a kérdés a polis-vallás modelljének a túlsúlyra jutása okán kapott kevesebb kutatói figyelmet, ahol is a csoport, a közösség vallási formái teszik ki a vallás egészét, a személyes szférának pedig nem jut szerep, hiszen – ahogy a téma neves kutatója, Sourvinou-Inwood véli – a polis minden vallási tevékenységet finanszíroz, szabályoz, kontrollál, az egyén pedig annyiban vallásos, amennyiben akár közösségben, akár a közösségi akarattal egyező módon éli meg vallásosságát.⁴⁵ Harrison úgy látja, hogy a görög vallástörténeti kutatások még mindig a Robertson Smith-i, Émile Durkheim-i ritualista alapon állnak és a vallást társadalmi és csoportkohéziós szempontból kezelik, ez vált a görög vallás kutatásának ortodox irányzatává (szemben például a vallásantropológia kérdésföltevésével, ahol a személyes vallási aspektusok, igények, valamint a kognitív vallás elköpzelése sokkal inkább előtérbe kerülnek).⁴⁶

Az ok, ami miatt a hit a görög vallástörténeti kutatások köréből kikerült, egyszerű: a hit kategóriájának keresztény szempontú fölfogása, amely szkeptikus szerzők szerint lehetetlené teszi, hogy a fogalmat a görög kultúra vallási rendszerében használjuk. Ők úgy vélekednek, hogy a görög vallásban a hit jelentőségére való rákérdezés már önmagában is krisztianizáló szempont s mint ilyen kerülendő: Simon Price, az 1999-ben megjelent *Religions of the Ancient Greeks* című, egyébiránt igen hasznos vallástörténeti munka szerzője úgy véli, hogy a spirituális elköteleződés nem minden kultúra vallási rendszerében található meg, s minthogy a görög vallás a rituáléra épül, a hit gyakorlatilag elhanyagolható kategóriaként értelmezhető; aki tehát személyes érzületet keres a görög vallásban, az idegen értékeket lát bele a görög vallásba, és idegen módszerekkel közeledik a görög kultúra vallási tudásanyagának a megértése felé. Moses Finley, Kenneth J. Dover, Paul Cartledge, Walter Burkert, John Gould, Robin Osborne hasonlóan látják a görög vallás rituálé-, azaz *dróména*-központú értékelését: a görög ember akkor kapja meg a vallásos jelzöt, ha tesz, és nem akkor, ha érez vagy ha gondol valamit.⁴⁷

A szkeptikus vélekedéssel szemben azonban néhány kutató úgy látja, hogy a hit fogalmát nem csupán a keresztény vallásban megszokott szempontrendszer, a nyugati és keresztény tradíció vagy a keresztény teológiai beszédmód (hitvallás, dogmatika) mentén írhatjuk le, hanem különbséget tehetünk a hit intenzitási fokozatai között és fölvetjük a kultúraspecifikus hit kategóriájának a lehetőségét is. A hit szerintük nem föltétlenül jelenti valamiféle teológiai álláspont megfogalmazását, hanem sokkal inkább a legegyszerűbb elköteleződést egy magasabb, ember-, érzék- és világfölkötti entitás irányában, vagy még egyszerűbben: egy dolog valódiságának egyszerű elfogadását bármiféle empirikus bizonyítás nélkül. A hit elvitatása más kultúrák vallási rendszereitől csupán az adott véleményt megfogalmazó kutató saját vallási alapállása iránti elfogultságának a bizonyítéka (és nem áll meg az az érv, hogy ha egy nyelvre nem lefordítható a mi nyelvünk „hit” fogalma, akkor az a hit kategóriájának a hiányát is jelölné).

Charles King és Denis Feeney a római vallás összefüggésében szállnak szembe az antik vallástörténeti kutatások ortodox irányzatával, amely a hitet kívülre helyezi a vizsgálódás keretén: szerintük a hit különböző kontextusokban, élethelyzetekben más és más fokon és intenzitással jelenik meg, egy temetés vagy egy családi kultusz, egy votív följajnlása egyéni célból egészen más hittípust jelent, mint ha az ember a polis

kultuszaiban, ünnepein vesz részt.⁴⁸ A vallástörténésznek tehát mindenképpen figyelembe kell vennie a hit különböző szinteken és élethelyzetekben való megvalósulásának a különbözőségét és belátnia, hogy a *nomizein tus theus* vagy *hégeisthai tus theus* szókapcsolat⁴⁹ nem csupán az istenek kultikus tiszteletét és a róluk alkotott és a polis által szentesített kultikus tradíció követését jelentheti, hanem a bennük való hitet, valódiságuk elfogadását, az irántuk érzett spirituális elköteleződést.⁵⁰

Ahogy a *Kernos* folyóirat legutóbbi számában Katherine Ann Rask programmatikusan kijelentette: a közösségi vallási formák vizsgálata helyett igenis hangsúlyt kell fektetni a vallás egyéni oldalára, a személyes devócióra, a vallást tehát újra a fenomenológiai nyelvezethez visszanyúlva kell szemlélni: a votívok dedikációja, a rajtuk megjelenő találkozások az isten/hérós és a kultuszban részt vevő személy között, az isteni *epiphaniák* intenzív jelenléte az irodalmi és képi forrásokban éppen ezt a személyes kötődést mutatja, amely alkalmasint ember és istenség között létrejöhet, és amely nem a közösségi kultusz keretein belül, nem a közösség által meghatározott térben és időben valósul meg, hanem személyes térben, személyes időben, otthon, családi körben, egyéni szentélylátogatáskor, álomban stb. Ennek alapján a találkozás és személyes élmény tárgyiasult formáját, a följárlott reliefet mint az embernek a numinózusra adott reakcióját értelmezhetjük, és meg kell látnunk a dedikáció mögött a személyes történetet is.⁵¹

A hit vizsgálatának a kérdésében eljutunk ahhoz a módszertani problematikához, amelyet az összehasonlító kultúrakutatások az émikus és étikus perspektíva különbözőségeként írtak le.⁵² Az étikus kutatások az adott kultúrát kívülről, felülről, madártávlatból szemlélik, és bizonyos kiválasztott, de elsősorban más kultúrából származó szempontok szerint vizsgálják. Kiindulási alapjuk az, hogy minden kultúrában vannak olyan univerzális kérdések és szempontok, amelyekre az egyes kultúrák tagjai valamilyen módon felelnek, reagálnak. Az émikus perspektíva ezzel szemben az adott kultúrát belülről akarja megérteni, a kultúra egyes tagjainak a világnézetét elfogadva, abba behelyezkedve igyekszik az egyes kulturális teljesítményeket, tudásanyagot és így a vallást vizsgálni. Ez a beleélés, behelyezkedés lehetővé teszi, hogy az adott kultúrát saját belső összefüggéseinek a rendszerében értsük meg és írjuk le.⁵³

A görög vallástörténeti kutatások nyelvére lefordítva: az istenek lelki realitásokként való elfogadása egyúttal a velük kialakított viszony valódisága, a hozzájuk fűződő személyes, olykor közelebbi, spirituális, olykor felületes kapcsolat vizsgálata mind-mind ennek az émikus nézőpontnak a megjelenését mutatja. Ezt a módszertani különbséget maga Kerényi is fölismerete írásában, lehangsúlyosabban erről „Az ókortudomány vallástörténeti megújítása” című dolgozatában értekezett.⁵⁴ A görög vallás rituáléira, praxisra, kézzel fogható kultikus összetevőkre való redukálása és a hit, a személyes aspektus, a spirituális-metafizikai tartalom kizárása az étikus perspektíva működését jelzi a vallástörténeti kutatásokban.

Zárásul: Kerényi Károly és más vallástörténészek negatív kapcsolata, előbbi tudományos teljesítményeinek a marginalizálása sok esetben éppen erre a módszertani, vagy ha úgy tetszik, perspektivikus különbségre megy vissza, amely Kerényi émikus, illetve más vallástörténészek, ókortörténészek étikus perspektívája között fönnáll. Kerényi olvasatában nem az a fontos, amit a kutató kívülről belelát a vallás működésébe,

egyének és istenek viszonyába, hanem az, amit a vallási cselekvő megfogalmaz, szavaival, tetteivel, dedikációival kifejez, hiszen ezek az isteni szférára történő közvetlen reakcióként, az istennel való kapcsolatépítés jelzőiként értelmezhetők.

A mai vallástörténeti kutatásokban, csatlakozva a fenti tudománytörténeti és módszertani gondolatmenethez, egyfajta kvázi-émikus perspektíva megjelenése figyelhető meg, amely a tisztán praktikus oldal hangsúlyozása helyett a metafizikai, egyúttal pedig a személyes aspektusok kidomborítását is célul tűzi ki. Ebben az új trendben válnak fontossá a vallásnak olyan szegmensei, amelyek nem igazán kaptak hangsúlyt az 50-es és a 90-es évek közötti antik vallástörténeti kutatásokban: a személyes vallási tapasztalást, az egyének az istenre adott személyes reakcióját és az ebből eredő szertartásokat, rituálékat, esetleg a találkozásnak a tárgyiasult formáit érintő kutatások manapság újra előtérbe kerülnek. A beleérzés, a vallás internalizálása, a hit újra olyan fogalmi csomópontokká váltak a kutatásban, amelyek a fent érintett hangsúlyeltolódás érvényét jelzik.

Természetesen nem állítom azt, hogy Kerényit rehabilitálni kell: azzal a fogalmi rendszerrel és módszertannal, amellyel Kerényi közelített a görög-római vallás megértéséhez, aligha lehet vallástörténeti kutatásokat végezni a 2010-es években. Amit viszont igenis érdemes figyelembe venni, az az, hogy egy olyan szemléletmód kezd kibontakozni a vallástörténeti kutatások keretében, amely azt mondja, hogy a görögség istenei a görög kultúra belső nézőpontjából igenis létező, valós, az ember életébe beavatkozó (lelki) realitások, akikben a görög ember hisz, hihet, bármilyen intenzitású legyen is ez a hit. Az antik vallástörténeti kutatások az elmúlt két évtizedben elképesztő gyorsasággal írják újra a fenti szempontok szerint (is) az antik vallások történetét. Az, hogy a magyar ókortudomány és vallástörténeti kutatások mennyiben reagálnak erre, az már kinek-kinek személyes tudósi, vallástörténeti felelőssége.⁵⁵

Ugyanakkor Kerényi vallástörténeti rehabilitálását, úgy gondolom, talán szükségtelen is elvégezni, és Szilágyi János György sem azzal a céllal írta esszéit egykori mesteréről, hogy Kerényinek a vallástörténeten belül elfoglalt helyét újra dicsfényel övezzék föl. Hanem amiatt, mert Kerényi Károlyban megvolt valami olyan képesség az antik kultúrák megértésére, amely sok ókortudósból, talán még a legnagyobbakból is hiányzott: valós élményként és tapasztalásként elfogadni azt, amit Pantalkés, a pharsalosi *nympholéptos* olyan szépen megfogalmazott barlangjában olvasható feliratai egyikén: itt Hermés, Pan, a nymphák és Héraklés laknak. S tehetjük hozzá mi: ki itt belépsz, úgy lépj be ide, olyan lelkülettel, ami illik a *numen*hez, mert itt istenek vannak (ahogy Wilamowitz írta monumentális művében, részben Walter F. Ottóval vitatkozva: „Götter sind da”).⁵⁶

Utolsó, 2015. decemberi beszélgetésünk alkalmával Szilágyi János György azt mondta, hogy még ha túl is haladt az idő ezeken a szerzőkön, az nem jelenti azt, hogy a régi utakat el lehet felejteni. Én úgy látom, hogy a görög vallástörténet kutatásában valami újra napirendre került a régi hangsúlyokból. Ha 2018-ban valamilyen viszonyra akarunk lépni Kerényi tudósi örökségével – legyen ez a viszony pozitív, mérlegelő, vagy negatív, kritikus, esetleg elutasító –, akkor ennek a vallástörténeti szempontváltásnak, hangsúlyeltolódásnak a jelentőségét figyelembe kell vennünk. Az ablakot ki kell nyitni, még ha azt a bizonyos steril éterszapot nem is érezzük abban a szobában, ahol az íróasztalunk van.

Jegyzetek

Elhangzott az Ókortudományi Társaság Szilágyi János György-emlékülésén, 2018. április 20-án.

- 1 Komoróczy–Kerényi–Szilágyi 2018, 187–188. Vö. Szilágyi 1982, 261.
- 2 Meuli 1935, 121–176.
- 3 Ehhez lásd pl. Szilágyi 2005, 417.
- 4 Meuli életművéhez, tudományos pályájához jó összefoglalást nyújt: Jung 1975, 1153–1209.
- 5 Szilágyi János György szíves szóbeli közlése nyomán.
- 6 Lásd pl. Ken Dowden negatív véleményét Jung módszeréről és Kerényi mitológiai tárgyú írásairól: Dowden 1992, 23.
- 7 Alderink 1980, 1–13.
- 8 Ehhez lásd Waldapfel Imre véleményét Kerényi vallástörténeti irányzatáról, amelyet *A vallástörténet néhány időszerű kérdése* című írásában fogalmaz meg: Kerényi javaslata, hogy a vallás kutatójának egyúttal göröggé is kell válnia, hogy vizsgálhassa az isteneket, Waldapfel szerint nem állja meg a helyét, mélypszichológiai megközelítése pedig a tudomány józan világosságát fenyegeti (Trencsényi-Waldapfel 1960, 408). Hasonló eltávolodás Szabó Árpádé is, aki a *Sziget* első kötetéről írt, az *Egyetemes Philológiai Közönyben* megjelent cikkében távolságtartó szkepticizmussal ír kritikát a Kerényi-kör frissen megjelent könyvéről. Szabó a kötetben olvasható cikkek közül csupán Kerényi két írására tér ki, hiszen „[a]mi a Sziget többi cikkeit, valamint a bevezetőül adott elméleti fejtegetéseket illeti, ezek, ha egzisztenciális kérdések is, a kat’exochén filológia körén kívül esnek (...)”. A Kerényi által nagy vehemenciával beharangozott művészi tudomány elképzelésének a létjogosultságára pedig csupán a jövő adhat választ – véli Szabó (lásd Szabó 1936, 75).
- 9 Kerényi 1988, 435: „Eine Frucht des Reiselebens der dreißiger Jahre war jene Sammlung von Studien über antike Religion und Humanität, welche die Grenzen der Fachwissenschaft sprachlich durchbrechen sollte: der »Apollon«.”
- 10 Riess 1939, 52–53.
- 11 Riess 1941, 42–43.
- 12 Ez a munka máig hivatkozási alapot nyújt olyan vallástörténeszek számára, akik a személyes vallásosságuknak a problematikájára kérdeznek rá a görög valláson belül; mai kutatók Festugière munkájára vezetnek vissza saját kutatási irányukat, mint amely méltatlanul kevés figyelmet kapott a 20. század második felének görög vallástörténeti kutatásaiban.
- 13 Festugière 1949, 496–498.
- 14 Rose 1949, 135–136.
- 15 Lazenby 1952, 104.
- 16 Kerényi és a görögség érzéki hagyományához lásd Simon 2008, 491–515.
- 17 Kerényi 1927. Kerényi és az antik regény kapcsolatához lásd Henrichs 2006, 57–70. A regény fogadtatáshoz lásd pl. Arthur Darby Nock kritikáját, amelyben egyértelműen megkérdőjelezi Kerényi alapvető tézisének az antik regény egyiptomi és keleti párhuzamairól, a regénybeli szerelmek bolyongásában és egymás utáni kutatásában Isis és Osiris történetét látva (Nock 1928, 485–492). Regény és misztériumvallás kapcsolatához lásd még Merkelbach 1962.
- 18 Ehhez lásd pl. a „Drei Grundzüge des Totenglaubens” (1937), az „Entstehung und Sinn der Trauersitten” (1938), a „Das Weinen als Sitte” (1937) vagy a „Vom Tränenkrüglein, von Predigerbrüdern und vom Trösten. Studien um ein Märchen” (1943) című Meuli-írásokat (Meuli 1975, 303–331; 333–351; 353–385; 387–425).
- 19 Meuli 1975, 303–331.
- 20 Kerényi 1984b, 263–275; Kerényi 2003, 419–442.
- 21 Kerényi összehasonlító módszertanához lásd egy Thomas Mann-nak írt levelét: Kerényi–Mann 1989, 96–98. A kérdéshez lásd Schlesier 1994.
- 22 Most 1990, 7–12.
- 23 A témában lásd pl. Henrichs 1998, 33–71.
- 24 Ehhez lásd újabban Eidinow 2015, 54–79.
- 25 A témában lásd Bremmer 1998, 9–32. Vö. Kerényi 1984a, 65–74.
- 26 Bremmer 2005, 21–43.
- 27 Ehhez lásd Meuli 1975.
- 28 Ehhez lásd Palaver–Borrad 2010, 121–137.
- 29 Lincoln 2012, 13–31.
- 30 Kerényi–Mann 1989, 70–71.
- 31 Ehhez lásd pl. Szilágyi 1982, 237–272.
- 32 Hölscher 1995, 65–86; vö. Vogt 1985, 613–631. Wilamowitz és a George-kör kapcsolatához lásd Goldsmith 1985, 583–612.
- 33 Henrichs 1985, 290–291.
- 34 A polis-vallás modelljéhez lásd Sourvinou-Inwood 2000a; 2000b.
- 35 Kindt 2009, 9–34; Kindt 2012, 90–122.
- 36 Eidinow 2011, 9–38; Kindt 2015, 35–50.
- 37 Itt érdemes megemlíteni az Erfurtban Jörg Rüpke és Richard Gordon vezetésével működő vallástörténeti műhely egyes kutatási projektjeit, amelyek a polis-vallás, a közösségi kultusz helyett a vallási individualizálódás és a személyesen megélt vallási élmény kutatását célozzák meg (ehhez lásd pl. a *Lived Ancient Religion* vagy a *Religiöser Individualisierung in historischer Perspektive* című kutatási projekteket). Rüpkeék elsősorban a Római Birodalom vallási horizontjának a komplexitását igyekeznek bemutatni, az egyént mint vallási cselekvőt, aki – hogy a sokféle általuk alkalmazott szempont és módszer közül egyet kiemeljek – a vallások szabadpiacán rendelkezésre álló termékek között válogat és dönt racionális megfontolások alapján. Részben Rüpkeék racionalitásra hangsúlyt helyező modelljével szemben végezte vizsgálódásait a 2010-es évek elején az oxfordi egyetemen működő *Social and Cultural Constructions of Emotions. The Greek Paradigm* elnevezésű kutatócsoport, amely Angelos Chaniotis vezetésével az emócióknak, egyéni érzelmeknek az antik kultúrákon, azon belül is főként a hellénisztikus és császárkori vallásosságán belüli szerepét, jelentőségét tette vizsgálat tárgyává. Álláspontjuk szerint az emóciók befolyásolják a társadalmi kapcsolatokat és ilyen módon társadalmilag is relevánsak, azaz vizsgálhatók a társadalom minden szegmensében. Ez vezette a kutatócsoport tagjait, hogy elsősorban a társadalom kevésbé látható rétegeinek a személyes vallásos érzületét igyekezzenek megragadni a rendelkezésre álló irodalmi, feliratos és képi források segítségével. A felirat mint a személyes vallásosság kutatásához elengedhetetlen történeti forrás jelentőségét Chaniotisék új alapokra helyezték, és eredményeiket több tanulmánykötetben publikálták. A fenti kutatócsoportok, tudományos műhelyek mintájára és célkitűzéseiket, eredményeiket figyelembe véve alakult meg márciusban a Pécsi Tudományegyetem Ókortörténeti Tanszékének Vallástörténeti Kutatócsoportja, amely az antik vallástörténet iránt érdeklődő kutatók csatlakozását tisztelettel várja.
- 38 Parker 2005, 9–49; Faraone 2008, 210–228; Boedeker 2008, 229–248.
- 39 Cosmopoulos 2005; Bowden 2010; Bremmer 2014.
- 40 Graf–Johnston 2007; Bernabé – Jiménez San Cristóbal 2008; Edmonds 2004 és 2011. Lásd még Egyed Attila írását az *Ókor* jelen számában.
- 41 Laks–Most 1997; Betegh 2004; Kouremenos–Parássoglu–Tsantsanoglou 2006.
- 42 A témában lásd Purvis 2003; Eidinow 2007; Parker 2005, 116–135; Bremmer 2010, 13–35; Kindt 2012; Eidinow 2013; Roseberger 2013; Eidinow 2017.

- 43 A fenti kérdésekhez, problémákhoz lásd Wycherley 1970, 283–295; Rusten 1983, 289–297; Gladigow 1983, 292–304; Gladigow 1990, 237–251; Parker 2000, 53–79.
- 44 Festugière 1952, VII; vö. Harrison 2000, 18–23.
- 45 Versnel, 2011, 102–142, 439–492.
- 46 A témában lásd pl. Luckmann 1967; Zulehner 1974; Tomka 1996, 163–171. A 2009-ben fiatalon elhunyt Stephen Instone olyannyira szükségét érzi a személyes vallási élmény és a hit kutatásának a görög valláson belül, hogy egyetemi hallgatók számára szöveggyűjteményt jelentetett meg a témában (Instone 2009), Homérosztól kezdve összegyűjtve azokat az elsősorban irodalmi forrásokból származó szöveghelyeket, amelyek a személyes vallásosságról és egyéni vallási élményről tudósítanak; minden hiányossága ellenére hasznos kötetéről van szó, amely a görög vallás egy eddig kevés figyelmet kapott aspektusát igyekszik megvilágítani.
- 47 Versnel 2011, 544–545.
- 48 Ehhez lásd Feeney 1993, 230–244; Feeney 1998, 12–21; King 2003, 275–312.
- 49 E kifejezések jelentése eléggé vitatott: egyesek szerint 'hinni az istenekben', mások szerint 'tisztelni az isteneket', 'részlet venni a polis kultuszaiban'. Megint mások az istenek létének elfogadását kötik a formulához, és vannak, akik ezt csak akkor teszik, ha szerepel az *einai* is a formulában stb.
- 50 Ehhez lásd Versnel 2011, 539–560. A *nomizein tus theus* formulához máig alapvető: Fahr 1969.
- 51 Rask 2016, 9–41; vö. Purvis 2003; Hughes 2017, 181–201.
- 52 Az alábbiakhoz lásd Versnel 1991, 177–197; Primecz 2006, 4–13; Vargyas 2004, i–xxxii.
- 53 Természetesen ez utóbbi szempontrendszer nem foglalkozik az-
zal, hogy mi a teendő abban az esetben, ha nem áll rendelkezésre
elegendő forrás az émikus szempontok érvényesítéséhez. Olykor
be kell látnunk, hogy hiába akarjuk az egyén belső érzületét va-
lamilyen módon rekonstruálni, abban forrásaink szűkszavúsága
vagy hiánya meggátol bennünket.
- 54 Kerényi 2003a, 143–150. Sokatmondó Albert Henrichs meg-
jegyzése Otto és Kerényi émikus, illetve más vallástörténészek
étikus perspektívája közötti ellentétéről: „Scholars like Walter
F. Otto (1874–1958) in Germany and the Hungarian-born Karl
Kerényi (1879–1973), who shared a belief in the experienced
presence of the Greek gods, deliberately ignored these rules and
tried to identify in more intimate ways with the religiosity of
the Greeks and with their gods. Such scholars have always been
the exception. Otto and Kerényi in particular had to pay a high
price for their unorthodoxy. To this day, they are not taken se-
riously, and understandably so. I am in no hurry to come to their
rescue, but their legacy does serve as a reminder that »emic«
and »etic« methodologies produce vastly different insights into
Greek culture and especially Greek religion.” (Henrichs 2010,
28–29.)
- 55 Ehhez lásd Nagy 2013, amely a mágiakutatások terén előremuta-
tó és a kurrens eredményeket figyelembe vevő kötet. A mágiikus
átoktáblák kutatásának területén történt előrelépés a hazai
ókortudományon belül, lásd pl. Németh 2013.
- 56 Vö. Connor 1988, 155–189; Purvis 2003, 16–17. A Wilamowitz–
Otto-ellentétéhez lásd Wilamowitz 1931, 17–19, 21, 23; vö. Brem-
mer 2010b, 8–10; Henrichs 2011, 106–108.

Bibliográfia

- Alderink, L. 1980. „Greek Ritual and Mythology. The Work of Walter Burkert”: *Religious Studies Review* 6/1, 1–13.
- Bernabé, A. – Jiménez San Cristóbal, A. I. 2008. *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*. Leiden–Boston.
- Betegh, G. 2004. *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge.
- Boedeker, D. 2008. „Family Matters. Domestic Religion in Classical Greece”: J. Bodel – S. M. Olyan (szerk.): *Household and Family Religion in Antiquity*. Oxford, 229–247.
- Bowden, H. 2010. *Mystery Cults of the Ancient World*. London.
- Bremmer, J. 1998. „Religion, Ritual, and the Opposition Sacred vs. Profane. Notes toward a Terminological Genealogy”: F. Graf (szerk.): *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstag-Symposium für Walter Burkert*. Stuttgart–Leipzig, 9–32.
- Bremmer, J. 2005. „Myth and Ritual in Ancient Greece. Observations on a Difficult Relationship”: R. van Haehling (szerk.): *Griechische Mythologie und frühes Christentum*. Darmstadt, 21–43.
- Bremmer, J. 2010. „Manteis, Magic, Mysteries and Mythography”: *Kernos* 23, 13–35.
- Bremmer, J. 2010b. „The Greek Gods in the Twentieth Century”: J. Bremmer – A. Erskine (szerk.): *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. Edinburgh, 2010, 1–18.
- Bremmer, J. 2014. *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin–Boston.
- Connor, W. R. 1988. „Seized by the Nymphs. Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece”: *Classical Antiquity* 7/2, 155–189.
- Cosmopoulos, M. 2005. *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London – New York.
- Dowden, K. 1992. *The Use of Greek Mythology*. London – New York.
- Edmonds, R. G. III. 2004. *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the „Orphic” Gold Tablets*. Cambridge.
- Edmonds, R. G. III. 2011. *The „Orphic Gold” Tablets and Greek Religion. Further Along the Path*. Cambridge.
- Eidinow, E. 2007. *Oracles, Curses, and Risk Among the Ancient Greeks*. Oxford.
- Eidinow, E. 2011. „Networks and Narratives. A Model for Ancient Greek Religion”: *Kernos* 24, 9–38.
- Eidinow, E. 2013. „Oracular Consultation, Fate and the Concept of the Individual”: V. Rosenberger (szerk.): *Divination in the Ancient World. Religious Options and the Individual*. Stuttgart, 21–39.
- Eidinow, E. 2015. „Ancient Greek Religion: Embedded... and Embodied”: C. Taylor – K. Vlassopoulos (szerk.): *Communities and Networks in the Ancient Greek World*. Oxford, 54–79.
- Eidinow, E. 2017. „In Search of the Beggar-Priest”: J. Rüpke – R. Gordon – G. Petridou (szerk.): *Beyond Priesthood. Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*. Berlin, 255–276.
- Fahr, W. 1969. *THEOUS NOMIZEIN. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*. Hildesheim.
- Faraone Ch. 2008. „Household Religion in Ancient Greece”: J. Bodel – S. M. Olyan (szerk.): *Household and Family Religion in Antiquity*. Oxford, 210–228.
- Feeney, D. C. 1993. „Epilogue. Towards an Account of the Ancient World’s Concepts of Fictive Belief”: Chr. Gill – T. P. Wiseman (szerk.): *Lies and Fiction in the Ancient World*. Exeter, 230–244.
- Feeney, D. C. 1998. *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts, and Beliefs*. Cambridge.
- Festugière, A. J. 1949. „Karl Kerényi, Niobe. Neue Studien über anti-ke Religion und Humanität”: *L’Antiquité Classique* 18/2, 496–498.

- Festugière, A. J. 1952. *Personal Religion among the Greeks*. Berkeley – Los Angeles.
- Gladigow, B. 1983. „Strukturprobleme polytheistischer Religionen”: *Saeculum* 34, 292–304.
- Gladigow, B. 1990. „XPHTΘAI ΘEOIΣ. Orientierung- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion.”: Ch. Elsas – H. G. Kippenberg (szerk.): *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für Carsten Colpe*. Würzburg, 237–251.
- Graf, F. – Johnston, S. I. 2007. *Ritual Texts for the Afterlife*. London – New York.
- Graf, F. 2012. „One Generation after Burkert and Girard. Where Are the Great Theories?”: Ch. A. Faraone – F. S. Naiden (szerk.): *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*. Cambridge, 32–51.
- Goldsmith, U. K. 1985. „Wilamowitz and the Georgians. New Documents”: W. Calder III. – H. Flashar (szerk.): *Wilamowitz nach 50 Jahren*. Darmstadt, 583–612.
- Harrison, Th. 2000. *Divinity and History. The Religion of Herodotus*. Oxford.
- Henrichs, A. 1985. „Der Glaube der Hellenen. Religionsgeschichte als Glaubenbekenntnis und Kulturkritik”: W. Calder III. – H. Flashar (szerk.): *Wilamowitz nach 50 Jahren*. Darmstadt, 263–305.
- Henrichs, A. 1998. „Dromena and Legomena. Zum rituellen Selbstverständnis der Griechen”: F. Graf (szerk.): *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstag-Symposium für Walter Burkert*. Stuttgart–Leipzig, 33–71.
- Henrichs, A. 2006. „Der antike Roman. Kerényi und die Folgen”: R. Schlesier – R. S. Martinez (szerk.): *Neuhumanismus und Anthropologie des griechischen Mythos. Karl Kerényi im europäischen Kontext des 20. Jahrhunderts*. Locarno, 57–70.
- Henrichs, A. 2010. „What is a Greek God?”: J. Bremmer – A. Erskine (szerk.): *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. Edinburgh, 19–39.
- Henrichs, A. 2011. „Göttliche Präsenz als Differenz. Dionysos als epiphanischer Gott”: R. Schlesier (szerk.): *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*. Berlin, 105–116.
- Hölscher, U. 1995. „Strömungen der deutschen Gräzistik in den Zwanziger Jahren”: H. Flashar (szerk.): *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse*. Stuttgart, 65–86.
- Hughes, J. 2017. „Souvenirs of the Self. Personal Belongings as Votive Offerings in Ancient Religion”: *Religion in the Roman Empire* 3/2, 181–201.
- Instone, S. 2009. *Greek Personal Religion. A Reader*. Oxford.
- Jung, F. 1975. „Biographisches Nachwort”: K. Meuli: *Gesammelte Schriften*. Basel–Stuttgart, 1153–1209.
- Kerényi, K. 1927. *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*. Tübingen.
- Kerényi, K. 1984a. „Eulabeia”: Uő: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*. Budapest, 65–74.
- Kerényi, K. 1984b. „Valláslélektan és antik vallás”: Uő: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*. Budapest, 263–275.
- Kerényi, K. 1988. *Wege und Weggenossen*. München.
- Kerényi, K. 2003a. „A valláslélektan általános emberi alapjáról”: Uő: *Az örök Antigoné. Vallástörténeti tanulmányok*. Budapest, 419–442.
- Kerényi, K. 2003b. „Az ókortudomány vallástörténeti megújítása”: Uő: *Az örök Antigoné. Vallástörténeti tanulmányok*. Budapest, 143–150.
- Kerényi, K. – Th. Mann 1989. *Beszélgetések levélben*. Ford. Petrolay Margit. Budapest.
- Kindt, J. 2009. „Polis-Religion. A Critical Appreciation”: *Kernos* 22, 9–34.
- Kindt, J. 2012. *Rethinking Greek Religion*. Cambridge – New York.
- Kindt, J. 2015. „Personal Religion. A Productive Category for the Study of Ancient Greek Religion?”: *Journal of Hellenic Studies* 135, 35–50.
- King, Ch. 2003. „The Organization of Roman Religious Beliefs”: *Classical Antiquity* 22, 275–312.
- Komoróczy G. – Kerényi K. – Szilágyi J. Gy. 2018. „Kerényi Károly és Szilágyi János György levélváltása 1942–1965”: *Jelenkor* 61/2, 176–200.
- Kouremenos, Th. – Parássoglu, G. M. – Tsantsanoglu, K. 2006. *The Derveni Papyrus*. Firenze.
- Laks, A. – Most, G. W. 1997. *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford.
- Lazenby, F. D. 1952. „Niobe. Neue Studien über antike Religion und Humanität by Karl Kerényi”: *The Classical Weekly* 45/7, 104.
- Lincoln, B. 2012. „From Bergaigne to Meuli. How Animal Sacrifice Became a Hot Topic”: Ch. A. Faraone – F. S. Naiden (szerk.): *Greek and Roman Animal Sacrifice: Ancient Victims, Modern Observers*. Cambridge, 13–31.
- Luckmann, Th. 1967. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. London.
- Merkelbach, R. 1962. *Roman and Mysterium in der Antike*. München.
- Meuli, K. 1935. „Scythica”: *Hermes* 70/2, 121–176.
- Meuli, K. 1975. *Gesammelte Schriften*. Basel–Stuttgart.
- Most, G. W. 1990. „Strenge Erforschung wilder Ursprünge. Walter Burkert über Mythos und Ritus”: W. Burkert: *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*. Berlin, 7–12.
- Nagy Á. M. (szerk.) 2013. *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban*. I–II. Budapest.
- Németh, Gy. 2013. *Supplementum Audollentianum*. Budapest.
- Nock, A. D. 1928. „Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung by Karl Kerényi”: *Gnomon* 4/9, 485–492.
- Palaver, W. – Borrud, G. 2010. „Violence and Religion. Walter Burkert and René Girard in Comparison”: *Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 17, 121–137.
- Parker, R. 2000. „Theophoric Names and the History of Greek Religion”: S. Hornblower – E. Matthews (szerk.): *Greek Personal Names. Their Value and Evidence*. Oxford, 53–79.
- Parker, R. 2005. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford.
- Primecz, H. 2006. „Émikus és étikus kultúrakutatások”: *Vezetéstudomány* 38, 4–13.
- Purvis, A. 2003. *Singular Dedications. Founders and Innovators of Private Cults in Classical Greece*. New York.
- Rask, K. 2016. „Devotionalism, Material Culture and the Personal in Greek Religion”: *Kernos* 29, 9–41.
- Riess, E. 1939. „Apollon, Studien über antike Religion und Humanität by Karl Kerényi”: *The Classical Weekly* 33/5, 52–53.
- Riess, E. 1941. „Das göttliche Kind in mythologischer und psychologischer Beleuchtung by K. Kerényi, C. G. Jung”: *The Classical Weekly* 35/4, 42–43.
- Rose, H. J. 1949. „Concerning Gods and Men. Karl Kerényi: *Niobe: Neue Studien über antike Religion und Humanität*”: *The Classical Review* 63/3–4, 135–136.
- Rosenberger, V. 2013. *Divination in the Ancient World. Religious Options and the Individual*. Stuttgart.
- Rusten, J. S. 1983. „Γειτων Ηρωος. Pindar’s Prayer to Heracles (N. 7,86–101) and Greek Popular Religion”: *Harvard Studies in Classical Philology* 87, 289–297.
- Schlesier, R. 1994. *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800*. Frankfurt am Main.
- Simon A. 2008. „Az antikvitás érzéki hagyománya. Kerényi Károly és a könyv problémája”: *Irodalomtörténet* 39/4, 491–515.
- Sourvinou-Inwood, Ch. 2000a. „What is Polis Religion?”: R. Buxton (szerk.): *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 13–37.

- Sourvinou-Inwood, Ch. 2000b. „Further Aspects of Polis-Religion”: R. Buxton (szerk.): *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 38–55.
- Szabó Á. 1936. „Sziget I. 1935”: *EPHk* 60, 75–76.
- Szilágyi J. Gy. 1982. „Kerényi Károly emlékezete”: Uő: *Paradigmák. Tanulmányok antik irodalomról és mitológiáról*. Budapest, 237–272.
- Szilágyi J. Gy. 2005. „Egy halálhír. Kerényi és Magyarország 1943–1948”: Uő: *Szirénzene. Ókortudományi tanulmányok*. Budapest, 415–424.
- Tomka M. 1996. „A vallásszociológia új útjai”: *Replika*, 21–22, 163–171.
- Trencsényi-Waldapfel I. 1960. *Vallástörténeti tanulmányok*. Szerk. Szilágyi J. Gy. Budapest.
- Vargyas G. 2004. „E. Durkheim és *A vallási élet elemi formái*”: E. Durkheim: *A vallási élet elemi formái*. Budapest, i–xxxii.
- Versnel, H. S. 1991. „Some Reflections on the Relationship Magic–Religion”: *Numen* 38/2, 177–197.
- Versnel, H. S. 2011. *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden–Boston.
- Vogt, E. 1985. „Wilamowitz und die Auseinandersetzung seiner Schüler mit ihm”: W. Calder III. – H. Flashar (szerk.): *Wilamowitz nach 50 Jahren*. Darmstadt, 613–631.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. 1931. *Der Glaube der Hellenen*. Berlin.
- Wycheley, R. E. 1970. „Minor Shrines in Ancient Athens”: *Phoenix* 24/4, 283–295.
- Zulehner, P. M. 1974. *Religion nach Wahl*. Wien.