

Kulin Veronika (1980) a PTE Klasszika-Filológia Tanszékének munkatársa. Kutatási területe a görög mitológia és vallás.

Legutóbbi írása az Ókorban: *Haza vagy család. Egy anya választása Euripidész színpadán* (2018/3).

Athéna győzelme

Kulin Veronika

A Seuso-kincs egyik darabján, az Achilleus-tál peremén, két dionyszosi jelenet között Pallas Athéné és Poseidón vitáját ábrázolták (1. kép). A vita tárgya – mint a legtöbb szerző meséli – Attika volt: melyiküké legyen, ki alapítson itt várost. Más elbeszélésekben a már meglévő Athén feletti uralom miatt vesztek össze, vagy az volt a kérdés, hogy ki adja a nevét a városnak.¹ Görög források leggyakrabban az *eris peri tés chórés* kifejezést használják: „vita a terület fölött”.² A döntésben mindig szerepet játszanak az istenek által adott ajándékok.³ Pallas Athéné – ebben mindenki egyetért – olajfát sarjasztott az Akropolison,⁴ Poseidón ajándéka pedig – általában így mondják – a „tenger” volt: – Hérodotos és néhány császárkori szerző szerint – az olajfa közelében lévő sós vizű kút vagy medence.⁵

A döntés körülményeit csak kevesen részletezik, ugyanakkor a források szóhasználata arra utal, hogy bírósági eljáráshoz hasonlóan képzeltek el a történetet: gyakran *krisisként* („döntés, bírósági ítélet, per”) utalnak rá, és bírákról (*dikastai*) tesznek említést; Hérodotos és Pausanias az ajándékokat *martyrionoknak*, azaz „bizonyítékoknak” nevezi. Sőt, nem egy helyen szavazásról beszélnek: többség döntött arról, hogy melyik isten győzzön.⁶ A bírák (vagy olykor csak egyetlen bíró) személye változó; hol Zeus, hol a tizenkét olymposi isten, hol Kekrops (vagy Athén valamelyik másik mítikus királya), hol a korabeli athéniak döntenek: Athéna a győztes.⁷

A történet értelmezésének sokféle útja lehetséges. Vallástörténészek szívesen tekintettek erre a mítoszra úgy, mint valódi kultusztörténeti „dokumentumra”: egy régebbi istentiszteletet egy újabb váltott föl – a kultuszok híveinek összecsapása párlódott le az istenek összecsapásának történeteként.⁸ Egy lecsupaszító – a struktúrát



1. kép. Achilleus-tál, Athéna és Poseidón vitája. Magyar Nemzeti Múzeum (fotó: Dabasi András, Kardos Judit)

szemlélő –, igen elterjedt értelmezés szerint itt Poseidón és Athéna személyében a „természet” és a „civilizáció” összecsapásával van dolgunk, amit az is alátámaszt, hogy más városokkal kapcsolatban is meséltek hasonló történeteket, amelyekben rendre a város védőistensége győz Poseidón felett.⁹ Nem kevésbé népszerű az a megközelítés, amelyik a vitamitoszt Athén Kr. e. 5. századi történelméhez – politikai, hatalmi helyzetéhez – köti, és Athén tenger felé fordulásának, tengeri hegemoniájának mitikus megfogalmazását látja benne.¹⁰ Ókori forrás is van, amelyik ilyen jellegű magyarázatra hajlik: Plutarchos szerint Athén régi királyai azért terjesztették el az istenvita történetét, hogy ezzel a népet „eltereljék a tengertől, s rászoktassák őket, ne a hajózásból, hanem a földművelésből éljenek”.¹¹

Mindez megfontolandó és érvényes megközelítés, de egy késő antik ábrázolás értelmezéséhez más szempontokra is szükség van. Hogy fogalmat alkothassunk arról, milyen jelentéseket hordozhatott ez a történet az Achilleus-tálon, a történet ókori sorsát kell végigkövetnünk: mikor milyen kontextusba ágyazódott, hogyan „használták” elbeszélők és befogadó közösségük, amikor hivatkoztak rá.

Athén megmaradása

A legrégebbi írott megfogalmazás Hérodotosnál olvasható (VIII. 55). Az athéniak, amikor a perzsa sereg közeledik, elhagyják városukat: Troizénban, Aiginán, Salamison helyezik el családtagjaikat, a férfiak pedig a hajókon várják a folytatást (VIII. 41). Xerxés seregei elfoglalják a várost, az Akropolist is megszállják és felgyújtják. Leég minden, az Athéna által sarjastott szent olajfa is, ám már másnap „mintegy könyöknyi” friss hajtást vettek észre rajta azok, akik a nagykirály parancsára felmentek az Akropolisra áldozatot bemutatni. Hérodotos nem fűz semmilyen magyarázatot a történethez; az ókori irodalomból csak egy jóval későbbi interpretáció maradt ránk, Halikarnassosi Dionysiosé, aki szerint „az istenek így akarták világossá tenni, hogy a város hamar magához fog térni” (*Római régiségek* XIV. 2).¹² Magának a vitának a történetét Hérodotos nem meséli el, őt itt a leégett és újra kisarjadó olajfa érdekli; ennek azonosítása kedvéért utal a vitára: ezt az olajfát és a tengert „használta bizonyítékul” a két isten, amikor összevesztek a terület fölött.¹³ A csodás kisarjadás története mégis mintegy folytatása a régebbi (mitikus) történetnek: az az olajfa, amelyik az istennő jogigényének bizonyítéka volt, és amelyik győzelmét biztosította, elpusztulni látszik, mégsem pusztul el: Pallas Athéné továbbra is hivatkozhat rá győzelmének jeleként és jelenlétének zálogaként.

Az akropolisi olajfa emberemlékezet óta Athén egyik nevezetessége volt. Római és császárkori források is emlegetik az örökké élő, „ma is” álló olajfát.¹⁴ Számos olyan forrásunk van, amelyekben a Poseidónnal folytatott vitától függetlenül kerül szóba.¹⁵ Pallas Athéné és az olajfa úgy tartozik össze, mint Dionysos és a szőlőtő.¹⁶ Sophoklés az *Oidipus Kolónosban* egyik kardalában Poseidón ajándékaival párhuzamosan emlegeti úgy, hogy az istenvitáról egyáltalán nem tesz említést (*Oidipus Kolónosban* 694–719).¹⁷ Az étkezéshez, világításához és testápoláshoz használt olaj a sziklás Attikának a legfőbb mezőgazdasági terméke, Athénnek egyik legfontosabb kiviteli cikke volt. Az olajág korán Athén egyik szimbóluma lett,¹⁸

s mivel az olajból származott jólétük, a békének és gyarapodásnak is jelképévé vált.¹⁹ A szent olajfa, amelynek utódai is szentnek számítottak (az ún. *moriai*) magától terem és örökké él.²⁰ A csodás újrasarjadás történetében magának a városnak, Athén életképességének, örökkévalóságának a szimbóluma.²¹ A Hérodotosi elbeszélés és az istenvita mítosza rávilágít ennek a szimbólumnak az összetettségére. Ennek megértéséhez egy rövid kitérőt kell tennünk Athén nevével kapcsolatban.

Athén és Athéné neve nyilvánvalóan egy. Hogy történetileg melyik volt előbb, régóta vitatott.²² Hogy a város az istennő nevével viseli, annak jelentőségét nehéz felmérni. A vitamitosz elbeszéléseinek nagy részében a vita téje az, hogy kiről neveztek el a várost. Az egyik legrészletesebb beszámoló (amelyre később még visszatérek) Augustinusé, aki Varrót nevezi meg forrásaként (*De civitate Dei* XVIII. 9). Eszerint, bár Athéna nyert a vitában, később mégis meg kellett hátrálnia: Poseidón ugyanis haragjában tengervízzel árasztotta el Attikát, és haragja lecsillapítása érdekében három olyan intézkedést hoztak Athénban, amelyekkel a Pallas Athénéra szavazó athéni nőket sújtották: (1) elvesztették szavazati jogukat; (2) nem viselheték anyjuk nevét; (3) nem viselheték az „Athénaia” nevet. Mit is jelent ez? Ha fellapozzuk görög szótárainkat, látjuk, hogy az „Athénaia” sosem jelent „athéni nőt”, holott hímnemű párja, az „Athénaios” minden további nélkül használatos „athéni férfi” jelentésben (tulajdonnévként is, mint ismeretes).²³ Athénaia ugyanis az istennő neve, és isten nevével halandó nem viselheti. A város neve tehát maga is szent név, Pallas Athéné kapcsolata a városával így egészen különleges minőségű. Görög városokat a képzőművészetben gyakran ábrázoltak nőalakként megszemélyesítve.²⁴ Ezek a perszifikációk sokszor nimfa-alakok, akiknek történetük is van (pl. Théba, Aigina).²⁵ Athénnek azonban ilyen perszifikációja nem lehetséges: Pallas Athéné lenne az, de ő sokkal több, mint perszifikáció, és sokkal rangosabb, hatalmasabb, mint egy nimfa. Athéné nemcsak „megtestesíti” a várost, hanem úrnője is a városnak, egy örök „szellemi létező”, aki éppen ezért garantálja a város megmaradásának.²⁶

Visszatérve a vitamitosz és az olajfa szimbolikájára: Athéna és Poseidón a területért (*chóra*) harcolt, Attikát akarták megszerezni. Athéna, aki a város megtestesítője és úrnője, eleve létezik és mindig létezni fog, a vita arról szól, hogy ha lesz városa, az *hol* legyen. A város földrajzi valósága egyfelől, és a város mint „szellemi létező” másfelől két külön dolog. A salamisai történetnek ez az egyik legfontosabb tanulsága: Athén akkor is van, amikor nincs, amikor földrajzilag nem tapasztalható. Hérodotos elbeszélése szerint (VIII. 61) a salamisai csata előtti órákban a korinthusi tanácsstag Themistoklét azzal akarja elhallgattatni, hogy „nincs hazája” (*apolis*). Themistoklés *polisa* azonban, bár lakói elhagyták és porrá égett, nagyon is létezik ezekben a percekben is. Pallas Athéné ez a város, amely nevével viseli, ezért meg fog maradni – és ennek jele az újra sarjadó olajfa, amely – és itt van a szimbólumrendszer következő csavarja – csak a földhöz kötve képzelhető el. Az olajfa Attika terméke, Attika sajátja, olyasmi, ami – sok szerző szerint – máshol nincsen.²⁷ Az újra sarjadó felperzselt olajfa azt jelzi, hogy Athén *ott* fog folytatódni, ahol kezdődött. Bár a földrajzi meghatározottságtól független, elvont létező, mégis elválaszthatatlan földrajzi valóságától.²⁸

Athén győzelme

Hasonló gondolatkörbe illeszkedik a vitamíosz legkorábbi ismert és biztosan azonosított ábrázolása: az a szoborcsoport, amely a Parthenón nyugati homlokzatán volt látható (2–3. kép).²⁹ Ókori leírás hiányában csak a már akkor jócskán sérült állapotot rögzítő 17. századi rajzok, a feltételezhetően az oromcsoportot mintául vevő későbbi ókori ábrázolások és a meglévő szobortöredékek alapján próbálják rekonstruálni – ezért az egyes alakok azonosítása és magának a jelenetnek a meghatározása is nyitott kérdés.³⁰ Poseidón és Athéna az orommező közepén szélesen egymás felé lépve támadó mozdulatot tesznek. Mögöttük kocsi fogott lovak ágaskodnak; a tympanon keskenyedő szélein ül és elfekvő alakok sorakoznak. Az összecsapás hatásosan érzékelteti a két isten közötti feszült ellentétet, ugyanakkor különös, hogy a vitát elbeszélő írott források nem beszélnek a két isten heves összecsapásáról – egyetlen elbeszélést kivéve: Ovidiusét. Csak a *Metamorphoses* sorai mutatják be a vitát (pontosabban: a vitát ábrázoló szőttest) úgy, hogy az istenek a bírák jelenlétében fegyvereiket (a lándzsát, illetve a szigonyt) használva teremtik elő az ajándékaikat.³¹ Nem kevésbé különös, hogy ez az ábrázolási szkhéma a klasszikus és hellénisztikus kori görög művészet egész történetében csak két vázaképen fordul elő.³²

Természetesen nem tudhatjuk, Pheidias milyen interpretációt forgatott a fejében, amikor megtervezte az oromcsoportot, de a Parthenón és szobordíszének kontextusa legalábbis kiindulópontként szolgálhat az ábrázolás értelmezéséhez. A Parthenón, mint köztudott, nem az akropolisi Athéna-kultusz fő kultuszhelyeként szolgált, hanem a perzsák felett aratott győzelem nyomán birodalommá nőtt Athén gigantikus méretű, Pallas Athénének szánt fogadalmi ajándékként fogható fel.³³ A metopék szobordíszei mind mitikus háborúkat jelenítenek meg: az istenek gigászok elleni küzdelmét (keleti oldal), a kentaurok és lapithák harcát (déli oldal), Trója bukását (északi oldal) és az Amazónomachiát (nyugati oldal). A bejárat feletti (keleti) oromcsoport Pallas Athéné születését ábrázolja: azt a mítoszt, amelyik az istennő anya nélküliségét, Zeushoz kötődését és harcias természetét hangsúlyozza. A metopék történetei az olymosiak, a lapithák, a görögök, az athéniak győzelmét ünneplik – és így a perzsák felett aratott győzelem mitikus előképeiként foghatók föl.³⁴ Pallas Athéné, a Métistől származó, okos, kimért, harcias istennő, a mindenkinél okosabb, hatalmas Zeus bölcs lánya ennek a győzedelmeskedő „civilizációnak” a megtestesítője. A Parthenón szobordíszének „programját” sokszor megfogalmazták már így, a nyugati oromcsoportot mégis ritkán helyezik ebbe a kontextusba,³⁵ holott ez a történet is Athéna győzelmét hirdeti: a *szűz* Athéna

temploma ez, a bevehetetlen város, az eszével (műveltségével, ravaszságával) diadalmaskodó polisz istennőjéé.³⁶

Ha a két isten heves összecsapásának irodalmi párhuzamát keressük, azt nem az ajándékok létrehozásáról és a döntésről szóló elbeszélésekben találjuk meg, hanem a döntés utáni események leírásában. Sok elbeszélő úgy tudja, hogy Poseidón a döntés nyomán megsértődött. Haragjában tengerárt zúdít Attikára, vagy éppen fiát, Halirrhotiost utasítja arra, hogy vágja ki azt az olajfát; mások úgy tudják, hogy Eumolpos, Poseidón másik fia is azért támadt Athénra, mert apja igényeinek akart érvényt szerezni.³⁷ Euripidész egyik tragédiájában ezt a háborút vitte színre. Az *Erechtheus*ból csak kevés idézet és papiruszdarabokon előkerült töredékes részlet maradt ránk, többek között éppen a dráma végkifejlete. Megtudjuk, hogy az eleusisiak élén Athénra támadó Eumolpost Erechtheus (az athéniak királya) ugyan csatában megölte, de aztán maga is Poseidón haragjának áldozata lett: elnyelte a föld. De a dühös, fia haláláért bosszúvágytól fűtött Poseidón ezzel sem elégszik meg: földrengéssel rázza meg az Akropolist.³⁸ A város csaknem romba dől, ám Athéné még időben érkezik és megállítja a nagybátyját.

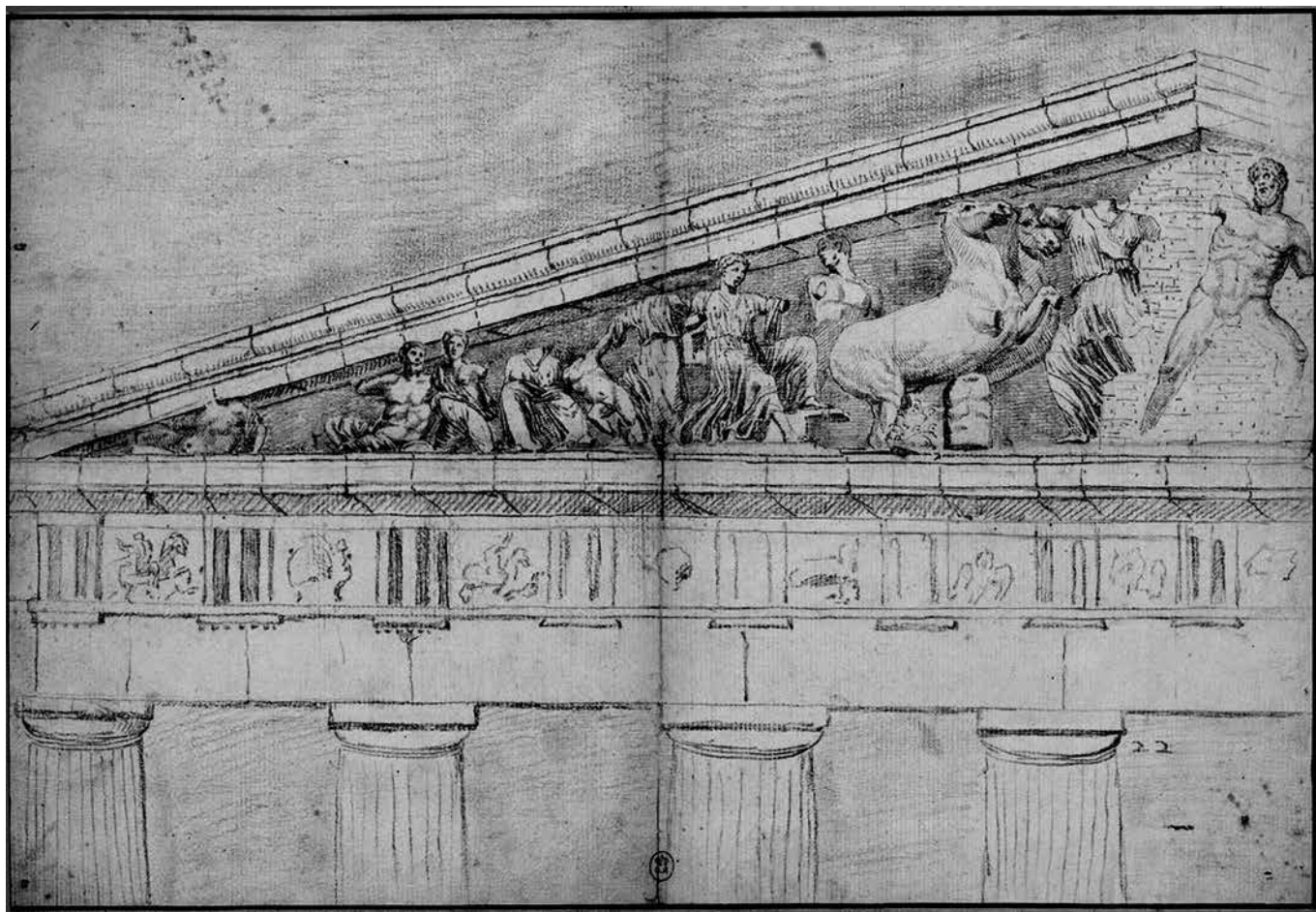
Athéna győz – Athén győz. A mítosz értelme, üzenete nem kétséges az 5. század 30-as éveiben, de még az *Erechtheus* idején sem:³⁹ ahogy Poseidón és Eumolpos felett, ahogy a perzsák felett, úgy a peloponnésosi szövetség felett is győzelmet lehet(ne) aratni. Legkésőbb a makedón hódítástól kezdve azonban Athén *fegyveres* győzelme nem átélt valóság.⁴⁰ Talán itt is kereshető annak az oka, hogy a Parthenón-oromcsoportot követő ábrázolási típus oly kevés példányban maradt fenn. A mítoszt azonban nem felejtették el: mesélték is, ábrázolták is – csak más kontextusban, más hangsúlyokkal.

Athén nagyszerűsége és (hajdanvolt) dicsősége

Az *Erechtheus*nál nem sokkal később, de megváltozott történelmi körülmények között keletkezett Sophoklész-dráma, az *Oidipus Kolónosban* fentebb már említett kardala Attika dicséretéről szól. A kolónosi vének kara Oidipusnak bemutatja szülőföldjét, az istenektől áldott, szeretett Attikát. A sértetlen olajligetek és a Poseidontól kapott tenger és hajózás nem a város aktuális állapotát festi (a dráma valamikor Kr. e. 409 és 406 között keletkezett), hanem egy *ideális* tájat, amelyet istenek laknak be és Zeus szeme őriz – „haza a magasban”. Ezért nem avult el a szöveg: 401-ben, amikor bemutatták, biztosan más – fájóbb – értelme lehetett a tengernek, a suhanó hajóknak, de nem vált érvénytelenné.⁴¹



2. kép. A Parthenón nyugati oromcsoportjának rekonstrukciója. Akropolis Múzeum (forrás: Wikimedia Commons)



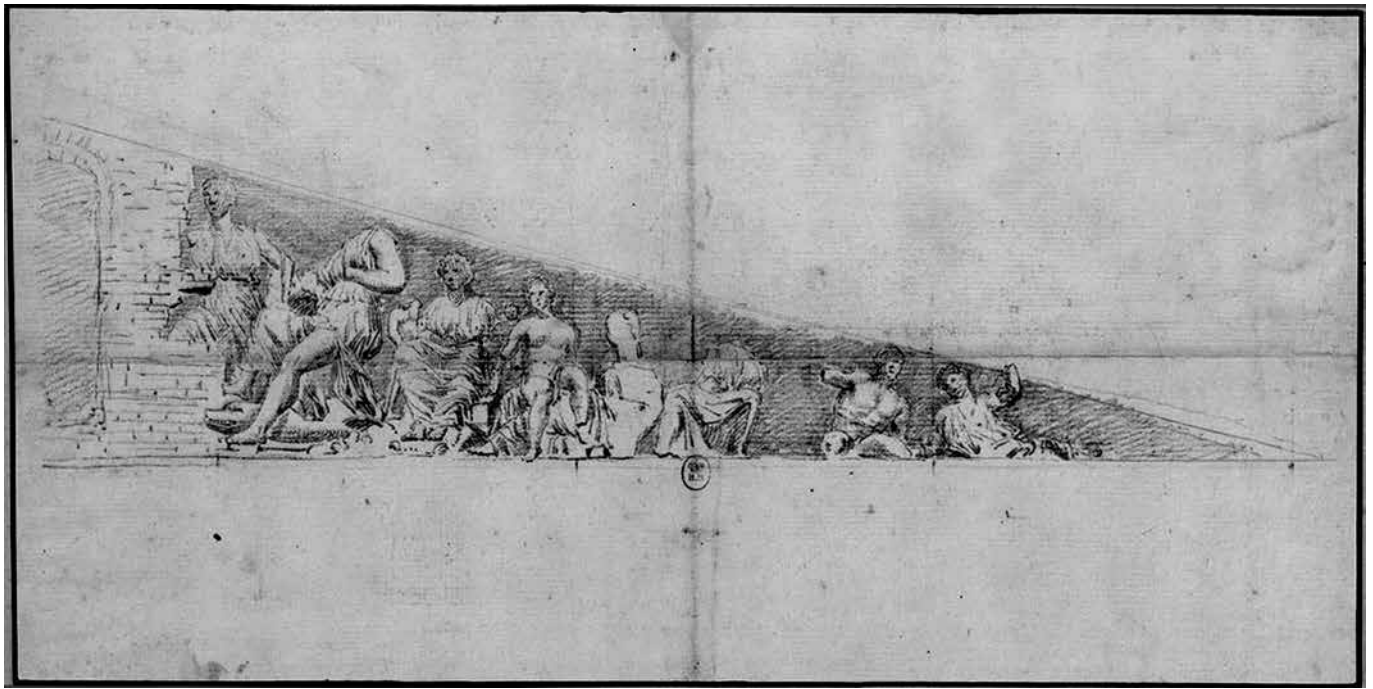
3. kép. Jacques Carrey-nek tulajdonított rajz a Parthenón nyugati oromcsoportjáról (északi rész), 1674
(forrás: Wikimedia Commons)

Ennek a képzeletben és emlékekben élő Athénnek a dicsőrete az a kontextus, amelyikben a vitamitosz a későbbiekben rendre szóba kerül. Kr. e. 4. századi szerzők: Platón az Athén dicsőretének szentelt *Menexenos*-ban, Xenophón a *Memorabilia* athéniak buzdításáról szóló szakaszában, Isokratés nagyszabású *Panathénaiikos*-ában, majd római és császárkori szónokok (Cicero, Aelius Aristeidés, Himerios) Athén kiválóságát hirdető mondataiban olvasunk róla.⁴² A történet fő üzenete e helyeken az, hogy ez a város még az isteneknek is tetszett, még a „legnagyobbak” is érdemesnek tartották, hogy küzdjenek érte. Az istenek érdeklődése gyakran erotikus vonzalomként jelenik meg: Attika (vagy Athén) olyan szép és kívánatos, hogy Athéna és Poseidón beleszeretnek. Ajándékaik – ebben a felfogásban – szerelmi ajándékok, amelyeknek adományozásával – Aelius Aristeidés szerint – a vita után sem hagynak fel, hiszen továbbra is kitartóan szeretik a várost. Ugyanebbe a gondolatkörbe illeszkedik, hogy az istenek – szintén nagyrabecsülésük jeléül – a döntést is a város lakóira bízták: az athéniak szavaznak arról, hogy melyik isten uralkodjon felettük. Sőt, ez a döntés igazságosságuk bizonyítékává válik, ezért fordulnak később az olymposiak az athéniak bíróságaihoz: Poseidón és Arés perében, majd később Orestést is ezért irányítják ide.⁴³

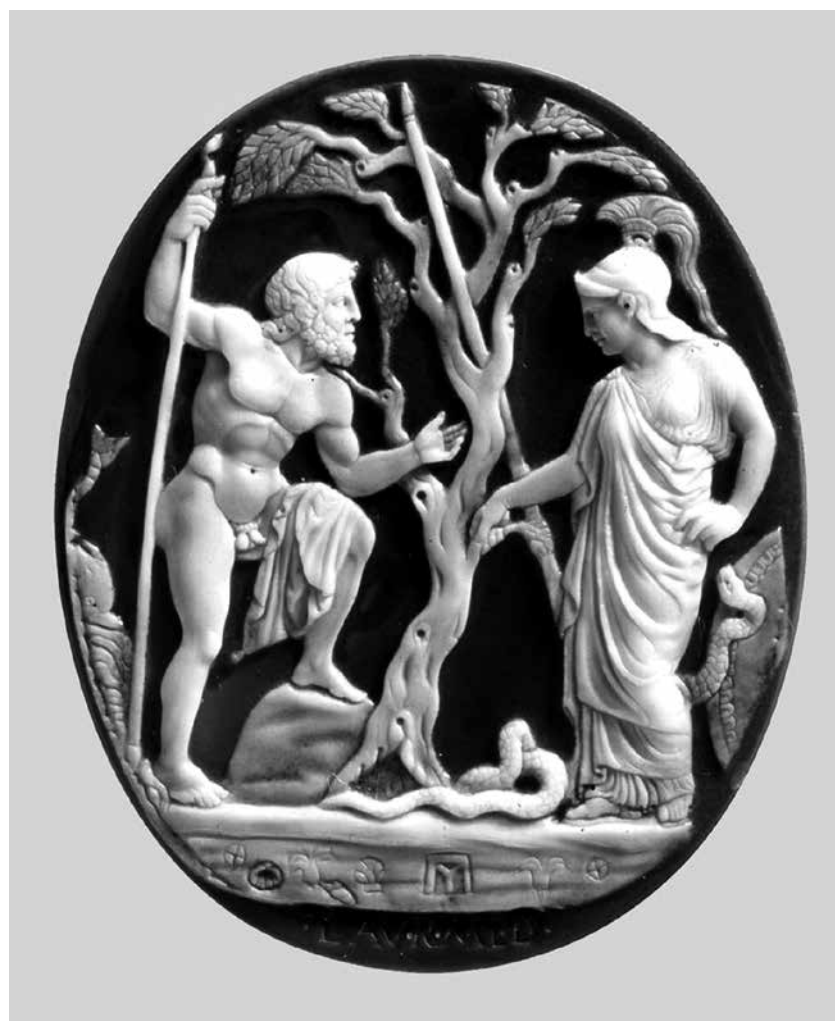
Ezekon a helyeken a vitamitosz hasonló szerepet tölt be, mint a temetési beszédek Athén nagyszerűségét, erkölcsi fő-

lényét hirdető mítoszai: Théseus amazónok elleni harca, az Eumolpos-háború, a Thébainál elesettek eltemetése, a Hérakleidák megsegítése.⁴⁴ A fölényes, dicső Athén képe meggyökeresedik és évszázadokra rögzül, függetlenül a politikai-hatalmi viszonyok változásától. Róma hadvezérei, úgy tűnik, kénytelenek voltak megismerkedni e mitikus toposzokkal,⁴⁵ de ha megkímélték Athént, az nem katonai-politikai súlyának, hanem „csak” dicsőséges múltjának volt köszönhető.⁴⁶ immár maga az emlékezete óvja a várost az elenyészéstől.

A két isten vitája ezekben a kontextusokban veszít dinamizmusából; a hangsúly az istenek város iránti vonzalmára, mintegy közös szenvedélyükre kerül. Ez az a kiegyensúlyozott állapot, amelyet a Kr. e. 4. századtól kezdve számos tárgyon ábrázoltak: Athéna és Poseidón az olajfa két oldalán állva teljes nyugalomban „szent eszmecekerét” folytat. Ezek egyik legszebb példája a valamikor a Medici család birtokát képező, ma Nápolyban őrzött kámba (4. kép).⁴⁷ A szkéma számos tárgyon visszaköszön, és sokáig népszerű maradt: Kr. u. 2. századi és késő antik tárgyakon éppúgy felbukkan, mint középkori, reneszánsz és modern darabokon.⁴⁸ E békés képek értelmezhetők a vita valamelyik fázisaként: a két fél éppen megmutatja bizonyítékait, vagy már túl vannak a döntésen, és Poseidón megbékélt a helyzettel.⁴⁹ De felfoghatók akár a vitamitosz nélkül is mint a két isten közös akropolisi kultuszának megjelenítései.⁵⁰



4. kép. Jacques Carrey-nek tulajdonított rajz a Parthenón nyugati oromcsoportjáról (déli rész), 1674 (forrás: Wikimedia Commons)



4. kép. Sardonyx kámea, Kr. e. 1. század. Nápoly, MN 25837
(forrás: mannapoli.it)

Athén szellemi fölénye

A Parthenónról ismerős „agresszív” ábrázolásmód Augustus-kori athéni pénzeken bukkan fel legközelebb.⁵¹ Új szkhéma ez a pénzverésben, és párhuzamos olyan veretekkel, amelyek athéni szobrokat, épületeket, emlékműveket ábrázolnak, mintegy Athén múltjának „reklámozóiként”.⁵² Ám a harcias önvédelmet hirdető „Parthenón-típusú” ábrázolás nem válik népszerűvé. Ehelyett megjelenik egy új szkhéma: a két isten békés beszélgetésének szkhémáját veszik elő, de új változatban: úgy ábrázolják – először datálhatóan Antoninus Pius egyik medalionján –, hogy közéjük kis asztalkát helyeznek, amelyen egy edény áll (5. kép).⁵³ Az edényből szárnyas nőalak húzza ki a vitát eldöntő szavazókövecskét. Íme, a győztes Athéna, aki nem fegyveres erejére támaszkodva diadalmaskodik, hanem okos bírák bölcs szavazatai révén. Bárkit is képzelünk bírának a szavazatok mögé, az athéni bírósági gyakorlat, a polgári joggyakorlás gondolata jelenik meg ezeken a képeken. Talán nem véletlen, hogy az új szkhéma abban a korszakban született meg, amikor Athén – legalábbis kulturális értelemben – újra régi dicsőségében kezdett ragyogni. Hadrianus volt az, aki korábban nem tapasztalt figyelemmel kezdte kitüntetni a várost, és ez a kitüntető figyelem folytatódott utódai alatt is, akik – mint az istenek, a város szerelmeseként – ajándékokkal halmozták el a várost.⁵⁴

Pallas Athéné a görög képzeletvilágban mindig is az értelem megtestestítője volt (lásd

például Platón: *Kratylos* 407b),⁵⁵ de a Poseidón-Athéna mítosznak ez a hangsúlya (hogy ti. itt az okos istennőt választja az ő okos városa) ekkor kerül igazán előtérbe. Aelius Aristeidés, a kor ünnepelt görög szónoka (és a bizánci utódok ítéletében minden idők egyik legnagyobb görög beszéd-mestere)⁵⁶ a legkorábbi olyan forrás (Varrót leszámítva, akit Augustinus idéz), amelyik arról számol be, mégpedig igen hangsúlyosan, hogy a vitában maguk az athéni polgárok (a terület lakói) döntöttek (*Panathénaiikos* p. 106). Az istenek város iránti vonzalma csak az „első megtiszteltetés” (*timé*) volt, a második az, hogy a lakókat kérték fel „esküdtbírákúll és döntnököküll” (*dikastais kai kritais*).⁵⁷ Ugyancsak Aristeidés az egyik első (a kortárs Lukianos mellett), aki az istenek perének történetét összekapcsolja azokkal a mítoszokkal, amelyek az Areiospagos eredetéről és múltjáról szólnak: Poseidón és Arés perével és az Orestés-perrel (108; ill. 42 és 44).

Nemcsak a városért vetélkedtek az istenek egymással, hanem ebben a városban tartották a pereket az egymás közötti vitás ügyekben is, így fordították a világ minden tájáról minden ember figyelmét a város felé, mert nála akarták elhelyezni minden eljárásban a követendő mintát, mint akik gyermekeiket példával okítják, [...] hogy ne csak a búza és az árpa magvait kapják az istenektől, hanem az igazságosság és általában az egész polgári életmód magvait is. (107)

Aristeidés elbeszélésében Poseidón nem sértődik meg, „bár visszavonult, nem hagyott fel szerelmével”, és továbbra is ajándékokkal kedveskedett: tengeri csatákban aratott győzelmekkel. Ám Athéna ajándékai számban és jelentőségben is messze meghaladják a tengeristenét. Pallas Athéné bölcsességben (*sophié*) adott neki győzelmet, és miután elnevezte magáról, „bevezette a szónoklást meg a törvényes rendet, és az elnyomástól mentes kormányzatot”.⁵⁸

Athén ezekben az évtizedekben kezd (újra) a filozófia, az *artes* fellegvárává válni.⁵⁹ Bár sokak számára korábban is egyet jelentett a hellén kultúrával (lásd Cicero: *Pro Flacco* 62; Plinius: *Epistulae* VIII. 24, 2), most „hivatalosan” is kulturális fővárossá lesz: a „legyőzött Görögország” kulturális győzelmének látható, érzékelhető jelévé. Az írott forrásokat tekintve úgy tűnik, az Athéna-Poseidón mítosz ezekben a századokban élte „virágkorát”. Császárkori a két legrészletesebb elbeszélés (Apollodórosé és Augustinusé),⁶⁰ és a 4. századból maradt fenn a legtöbb utalás rá: két kommentáriró (Servius és Lactantius Placidus), két szónok (Himerios és Themistios) és egy keresztény egyházatya (Eusebios) is megemlékezik róla.⁶¹ Közülük is Himerios tűnik ki leginkább: összesen hat szöveghelyet lehet fellelni töredékesen fennmaradt életművében, ahol rövidebb-hosszabb formában említést tesz a történetről. Rendre szerelmi versengésként állítja elénk, és kétszer is hangsúlyozza, hogy a vita békésen zajlott: egyik isten sem használta hozzá a fegyverét (*Orationes* VI. 7 és XXI. 2).



5. kép. Antoninus Pius medalionja, Kr. u. 145
(forrás: F. Gneecchi: *I medaglioni romani*. Milano, 1912. II. t. 52.5)

Ezek közül az előbbi (VI.) temetési beszéd: az ókori retorikai gyakorlatban népszerű műfaj, a fiktív deklamáció (*meleté*) egyik remekbe szabott példánya. A szónok a Kr. e. 5. század végi Athénba képzei magát, és a temetési beszédek elvárt toposzait sorakoztatja föl Athén dicséretének szolgálatában. Athén háborús sikereinek sorolása már a Kr. e. 4. században is jobbára múltba révedés volt (bár akkor még valós állami temetések zajlottak valós felkért szónokokkal), a Kr. u. 4. században ez kimondottan „játék”, a közönség szórakoztatására megkomponált szónoki mutatvány.⁶² A szónok (Himerios) rajongása Athén iránt azonban nem fiktív, nagyon is valóságos. A messze Bithyniából Athénba származott rétor athéni polgárhoz jutott, előkelő athéni családba házasodott, és még az Areiospagosnak is tagja lett.⁶³ Athén a retorikatanítás központja volt ekkor – azé a művészeté, amely éppen a deklamációk gyakorlata révén is igen nagy szerepet játszott a görög múlt életben tartásában.⁶⁴ Himerios Athénban athénivá vált, éppen úgy, mint egyik szónoklatának (XXIX) címzettje, egy Privatus nevű római tanár, akit Himerios a szkíta Anacharsishoz hasonlít, aki elhagyta ősei szokásait, és egészen attikai lett. „Tudásvágyát semmi sem kerülte el, egyetlen utca, szentély vagy történet sem... megtanulta Poseidónnak a városért folytatott küzdelmének történetét is.” E történelmi fikcióban a szkíta Anacharsis számára az athénivá válás kulturális és társadalmi felemelkedés – ahogy a bithyniai szónoknak és a Rómából érkezett tanárnak is.

Athén neveltségessége

A 4. századi Athén azonban nemcsak abban különbözött a klasszikus koritól, hogy régen eltemette politikai és katonai ambícióit, hanem abban is, hogy a Himerios által is kultivált hagyományok („utcák, szentélyek, történetek”) nem élveztek osztatlan elismerést. Athén kulturális életében jelentős szerepet játszottak a kor neves keresztény gondolkodói. Himerios fő vetélytársa a retorikatanításban a keresztény Proairesios volt, és tanítványai között tarthatta számon a kaisareiai Basileioszt (Nagy Szent Vazul) és nazianzi (Szent) Gergelyt.⁶⁵ Amikor a



6. kép. Padlómozaik a tunéziai El-Haouriából, Kr. u. 4. század. Sousse, Régészeti Múzeum (forrás: Wikimedia Commons)

akik így meg lettek büntetve, a győztes Minerva is legyőzött, és még csak nem is sietett szavazóinak segítségére, hogy miután szavazati jogukat innentől kezdve elveszítették, és gyermekeik nem viselhették többé anyjuk nevét, legalább Athénaiának lehessen nevezni őket, és megérdemelhessék annak az istennőnek a nevét, akit szavazatukkal győzelemre segítettek a férfi istennel szemben. (XVIII. 9)

Az Achilles-tál

Ebből a korszakból (3–5. század) is maradtak ránk az isteni vita történetének képzőművészeti ábrázolásai. Ezek – egy kósi mozaikot leszámítva⁶⁶ – alapvetően két szkhémát követnek: vagy a „békés ábrázolás” hellénisztikus kor óta ismert változatát reprodukálják, vagy ugyanennek a fent említett, 2. században megjelenő „szavazóurnás” változatát követik (6–7. kép).⁶⁷ Tamadó Athéna vagy dühös Poseidón ezeken a képeken nem jelenik meg. Ikonográfiai szempontból ezért különleges az az ábrázolás, amelyik a Seuso-kincs Achilles-tálján látható.

„hitehagyó” Iulianus átvette a hatalmat 361-ben, Himerioszt mint megbízható „pogány” rétorrt hívta Konstantinápolyba tanítani. Ebben a században az athéni hagyományok (vagy tágabbban: a hellén hagyományok) mint nem-keresztény hagyományok éltek tovább.

Keresztény szerzőtől, Augustinustól maradt ránk az egyik legrészletesebb beszámoló Athéna és Poseidón vitájáról. Az Athén nevére szóló hosszú kitérőre kronológiai megfontolások közepette kerül sor: mikor vezette ki Mózes Isten népét Egyiptomból? Abban az időben – foglal állást Augustinus – amikor Kekrops uralkodott Athénban. Az egyházatya nem Athén dicséretének szolgálatába állítja a történetet (ahogy az évezrede szokás), épp ellenkezőleg: az ő szemében ez a történet azt bizonyítja, mennyire nevetségessé tette magát mind a város, mind az istennő azzal, hogy bár Poseidón veszített, mégis – haragját kiengesztelendő – Athéna szavazóit, az athéni nőket sújtották hármassal büntetéssel. Augustinus számára a város neve maga erre a képtelen botrányra emlékeztet:

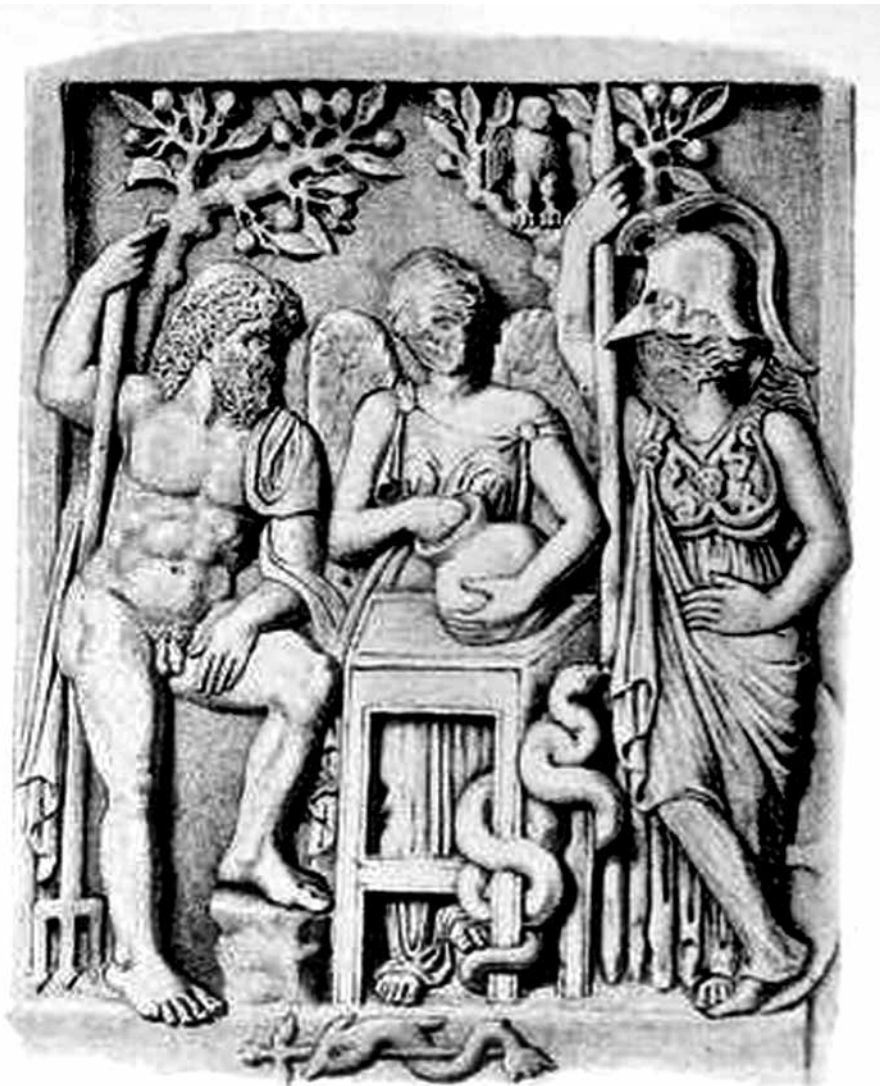
Így ez a város – a szabad tudományoknak és annyi és oly jelentős filozófusnak anyja és nevelője, amelynél dicsőbb és híresebb semmi sem volt Görögországban – a démonok játéka tárgyává lett, és saját isteneinek, egy férfi és egy női istennek a vitája folytán, és az istennőnek a nők révén szerzett győzelme nyomán kapta a nevét, majd miután a legyőzött isten kezét emelt rá, arra kényszerült, hogy a győztes istennő győzelmét megbüntesse, mivel jobban félt Neptunus vízárjától, mint Minerva fegyvereitől. Mert az asszonyokban,

Középen ismert motívum: asztalka szavazóurnával. A kövecset ugyan nem szárnyas nő (Niké) veszi ki belőle, de az istennő nem hiányzik a képről: az asztalka mellett balra áll, egyik kezében palmaágat tart, másikkal korszorút nyújt át a sisakjáról jól felismerhető Pallas Athénének. Ez a kép azonban több szempontból is eltér az ismert „szavazóurnás” ábrázolásoktól. Egyrészt a két istenséget nem a „sacra conversazione” higgadt pózában látjuk itt viszont, hanem heves mozdulatokkal gesztikulálva. Athéna Promachosként⁶⁸ jobbra támad, Poseidón ugyanebbe az irányba távozni látszik úgy, hogy jobb kezét az istennő (illetve a szavazókövecset) felé elhárító mozdulattal nyújtja ki. Az istennő inkább emlékeztet a Parthenónon megjelenőre: bal kezében védekezően tartja maga elé a pajzsát – így látjuk őt a két, összeapást ábrázoló vázáképen is –, ám jobbójában, szokása ellenére, nem a lándzsáját tartja, hanem egy olajágot lendít – úgy, ahogy a karddal támadókat szokták ábrázolni.⁶⁹ A tál tervezője tehát mintha vegyítette volna a két ismert hagyományt – legalábbis felhasználta a „békés” szkhéma elemeit úgy, hogy azt a heves támadás kontextusába helyezte. Másrészt a „békés” ábrázolásokon a két istenen (illetve a középben megjelenő Nikén) kívül több alak nem szokott szerepelni. Itt viszont nem csupán a *pséphost* előhúzó alak „kettőződött meg” (egy szárny nélküli nőalak és egy Niké), hanem a kép két szélén egy-egy további nőt is látunk. Jobb oldalt, Poseidón mögött felesége, Amphitrité fekszik, és kinyújtott jobb karjával hívja magához vereséget szenvedett férjürát. Baloldalt, Athéna mögött egy attribútumok nélkül ábrázolt, hosszú chitont viselő fiatal nő lép balra, kezében köpenyét ív alakban feszítve ki.

Ki lehet ő? Nem tudjuk biztosan, ahogy azt sem, hogyan nevezhetnénk meg az asztalnál álló nőt. Ám feltűnő, hogy az egész képen az egyetlen férfi Poseidón. Jobbról-balról nőekkel van körülvéve: az egyik szavazókövecset, a másik pálmát és koszorút, a harmadik olajágat tart a kezében, a negyedik éppenséggel a ruháját, míg az egyetlen, aki az ő oldalán áll, a felesége a tenger világot jelképező kormánylapátra támaszkodik. Csak Poseidónnak van fegyvere, a háromágú szigony, amelyet bal kezében fog úgy, hogy ágai felfelé állnak (tehát nem dőfésre készen). Hasonló gondolatok tükröződnek ezen az ábrázoláson, mint amilyeneket Augustinusnál és Himeriosnál fedezhettünk fel. Női többség győz Poseidóonnal szemben úgy, hogy e győzelemben semmilyen fegyvernek nincsen szerepe. Császárkori források szeretik hangsúlyozni, hogy az olajág a béke jelképe⁷⁰ – Athéna ezt lendíti Poseidón felé, mintegy elkergetve megszerzett tulajdonáról a tengeristent. A szavazóurna és -kövecset, mint fentebb láttuk, a békés polgári joggyakorlást idézi fel, a többségi elv, a „józan ész” diadalát az erőszak felett. Az is lehet, hogy a kép a császárkori szerzőknél oly gyakran felbukkanó erotikus mozzanatra is utal. Ismerünk legalábbis olyan ábrázolásokat, amelyekben egy attribútumok nélküli fiatal nőalak a vitakozó felek közelében Attikát, a vágyott földet/nőt testesíti meg – ahogy ez az Athéna mögött látható alakról is feltételezhető.⁷¹

Niké és Athéna között, a talajon emelvényre állítva különös alakú tárgy látható.⁷² Rövid lába fölött kiszélesedő teste közepén kissé kicsúcsosodik. Két hasonló ábrázolás alapján vélhetően mécsesről van szó.⁷³ Légből kapottnak tűnne az ötlet, ha az azonosításban csak ikonográfiai párhuzamokra lehetne támaszkodni, de egy mécses jelenléte a győztes Athéna közvetlen szomszédságában a legkevésbé sem meglepő. Strabón, Pausanias és Plutarchos is megemlékezik az Athéna Polias akropolisi templomában őrzött örökmécsesről, Kallimachos alkotásáról.⁷⁴ A lámpás tartályát (amelynek minden bizonnyal igen nagyra kellett lennie) évente egyszer töltötték meg olívaolajjal – szintén Plutarchos tájékoztat arról, hogy csak egyszer hunyt ki a mécses: amikor Sulla földülta a várost. Az örökmécses, talán mondani sem kell, hasonló szimbólumértékkel bír, mint a szent olajfa: a város fennmaradását, örökkévalóságát jelképezi.⁷⁵

Athéna és Poseidón vitájának mítosza az Achilleus-tálon sem áll önmagában: mint a Parthenónon vagy a dicsőítő beszédekben, itt is más mítoszok társaságában mutatkozik. A kép mellett két oldalt Dionysos és kísérete; vele szemben Achilleus



7. kép. Dombormű rajza. Valószínűleg Aphrodisiasban készült; egykor a smyrnai (izmiri) Evangélikus Iskola gyűjteményéhez tartozott, feltehetőleg 1922-ben pusztult el (forrás: Wikimedia Commons)

születése; a tondóban az Achilleus leleplezését mutató skyrosi jelenet. Achilleus és Athéna történetét legalább két motívum kapcsolja össze: egyrészt mindkettejükről jóslat mondja, hogy hatalmasabbak lesznek apjuknál. Achilleus születésének ábrázolása utal is erre az analógiára: a szülést figyelő, várakozó istenek Pallas Athéné születésének ábrázolásain szoktak így sorakozni (többek közt éppen a Parthenón keleti oromcsoportján).⁷⁶ Másrészt mindkettejük történetében – és kifejezetten itt, az Achilleus-tálon ábrázolt módon – hangsúlyossá válik a női és a férfi szerep keveredése és konfliktusa. A férfi istenen győzedelmeskedő okos Athéna a nőnek öltözött, férfi mivoltát tagadni nem tudó Achilleus pandanja, akit Athéna egyik kedvence, a nem erőszakkal, hanem ravaszsággal győzedelmeskedő Odysseus leplez le és visz magával Trójába. E két szemponthoz hozzátehetjük még a fenti elemzésből adódó harmadikat is: a *par excellence* görög hős egy „körben” szerepel a hellén kultúrát szinte emblemaszerűen képviselő Pallas Athénével.

A vitamítoz szövegkörnyezete és üzenete sokat változott az idők során. Ezek a szövegkörnyezetek és üzenetek azonban sosem tudják kioltani egymást: egymásra rakódva „terhelik” tovább és tovább a mítoszt. A „késő ókorban”, amikor az Achilleus-tálat megalkották, mindazt a jelentést megidézhet, amely a századok során társult hozzá: Athén dicsőségét, érdemes, nagyszerű voltát; a város megmaradását, örök életerejét; a dicső múltból táplálkozást; a „Graecia capta” szellemi győzelmét; a békés vitarendezés hagyományát; vagy – egy gyökeresen más szemszögből – mindennek hiábavalóságát, vagy akár nevetségességét is. Talán nem volt minden feltörekvő

vagy módos rómainak, provinciabelinek szerencséseje Athénba eljutni és az isteni vita emlékeit látni az Akropolison, és talán nem mind szemlélték ezt az örökséget vegytiszta büszkeséggel, de ha valaki a birodalmi arisztokrácia soraiban akarta tudni magát, a „hellénné” válást nem kerülhette el. Ennyiben Athénhoz mint e hellén kultúra bölcsőjéhez és foglalatához mindenképpen kötődött – ezért nem csoda, hogy ezt a hangsúlyosan „lokális” történetet a birodalom egymástól távol eső pontjain egyaránt ismerték és ábrázolták. Ezért véshették egy ezüsttátra is – hogy tulajdonosában és lakomavendégeiben ezt a kötődést idézhesse fel.

Jegyzetek

- 1 A mítoszt elmesélő vagy arra utaló források listája csaknem 80 tétel, ezért az egyes variánsok összes előfordulását nem sorolom föl. A vita tárgyának különböző megfogalmazásaira csak egy példa: Attikáért – Lukianos: *De saltatione* 39; városalapítás – Hyginus: *Fabulae* 164; a város birtoklása – Aelius Aristeidés: *Panathénaikos* p. 106 (40); város neve – Ovidius: *Metamorphoses* VI. 70.
- 2 Hérodotos VIII. 55; Halikarnassosi Dionysios: *Antiquitates Romanae* XIV. 2; Plutarchos: *Quaestiones convivales* IX. 6 (741a–b); stb.
- 3 A kérdés vagy az, ki volt itt előbb (pl. Apollodórosnál); vagy az, hogy ki adott jobb, hasznosabb ajándékot (pl. Servius *ad Verg. Georgica* I. 12–14); a legtöbb elbeszélésben nem tisztázott, mi alapján döntenek.
- 4 Legkorábbi ismert említése: Hérodotos VIII. 55. Philochoros FGrH 328 F 67 (Halikarnassosi Dionysios: *De Dinarcho* 3) említi „az” olajfát (Kr. e. 3. század, *Atthis* című mű). Apollodóros (III. 14, 1) és Philochoros szerint az olajfa Pandrosos szentélyében volt. Athéna „ültette” (Hyginus: *Fabulae* 164; Apollodóros: *Bibliothéké* III. 14, 1), sarjasztotta (Servius *ad Verg. Georgica* I. 12–14; *Geoponika* IX. 1), „találta fel” (Aelianos: *Varia Historia* III. 38); vagy megmutatta (Euripidés: *Trójai nők* 802). Egyes változatokban csak a művelését tanította meg (pl. Szicíliai Diodóros I. 16).
- 5 *Thalassa*: Hérodotos VIII. 55; Apollodóros III. 14, 1. Sok helyen, például Pausaniasnál (I. 24, 3) *kyma* („hullám”). Hérodotos és Pausanias (I. 26, 5) szerint Erechtheus templomában volt, és „arról nevezetes, hogy ha a déli szél fúj, hullámok zaját hallani benne”. Apollodóros (III. 14, 1) *Erechthéis thalassának*, azaz „erechtheusi tengernek” nevezi. Említi még: Himerios 59. 3; 29; *Scholion* Aelius Aristeidés *Panathénaikosához* 106. Aelius Aristeidés maga is talán erre utal, amikor a *rhotion* („hullámműgás”) szót használja. A *thalassa* akropolisi elhelyezkedésével kapcsolatban a régészek körében ma nincs közmegegyezés. Lásd Kron 1976, 43; Christopoulos 1994, 126–127 és 14. jegyzet; Meyer 2017b, 120–121 és 7. jegyzet. Burkert (1972, 77) utal a templomban lévő „tenger” keleti párhuzamaira. Az is előfordul, hogy kifejezetten a hajózást említi Poseidón ajándékként (*Geoponika* IX. 1; és erre látszik utalni Sophoklés is: *Oidipus Kolónosban* 717–719); egy helyen pedig a ló szerepel (Servius *ad Verg. Georgica* I. 12–14). Az olajfáról, ill. az Erechtheionról lásd alább.
- 6 *Martyrion*: Hérodotos VIII. 55; Pausanias I. 26, 5; I. 27, 2; *krisis, krinó, krités*: Platón: *Menexenos* 237c; Xenophón: *Memorabilia* III. 5, 8; Kallimachos in: *Scholia in Iliadem* XVII. 54 stb.; *dikastés, dikázó*: Kallimachos: *Iambi* 4. 67–69; Plutarchos: *Themistoklés* 19; Aelius Aristeidés: *Panathénaikos* p. 106 (40–42) stb.; szavazás: Kallimachos: *Hecale* fr. 260. 16–29 Pfeiffer; Aelius Aristeidés: *Panathénaikos* p. 106 (40–42); Himerios: *Orationes* 6. 7; 21. 1; Augustinus: *De civitate Dei* XVIII. 9; Hésychios s. v. Διὸς ἄκοι καὶ πεσοῖ; *Scholion Aelius Aristeidés Panathénaikosához*. 106; Suda s. v. Διὸς ψῆφος.
- 7 Zeus / Iuppiter: *Geoponika* IX. 1; Hyginus, Ovidius, Apollodóros; Kallimachos: *Hecale*; Kekrops: például Kallimachos: *Iambi* IV. 67–69; más mitikus királyok: Apollodóros; athéniak: például Aelius Aristeidés.
- 8 L. Preller és C. Robert (1872, 577), illetve Stephani (1872, 59–60) a régi („pelaszg”) Athéna-tisztelők és a később jövő, Poseidón-tisztelő lovas- és tengerész nép iónok hegemonia-harcával és kultuszbeli rivalizálásával magyarázzák a történetet. Hasonlóképpen How–Wells 1912, *ad* VIII. 55; Agard 1944; Linder 2009, 34–35.
- 9 Bowie 2007, *ad* 53. 1 további irodalommal; Tóth 2013, 197–198; Meyer 2017, 396. Argolisban és Mykénében Héra, Delphoiban Apollón, Aiginán Zeus, Naxoson Dionysos, Korinthosban Hélios volt Poseidón ellenfele. Lásd Pausanias II. 15, 5 és Plutarchos: *Quaestiones convivales* 741a. Egy Theokritos-*scholion* szerint Sziciliában is volt isteni vita, de ott Démétér ellenfele Héphaistos volt (*Scholia ad Theocr.* I. 65, Simónidészre hivatkozva). Korinthosban (Pausanias II. 1, 6 és II. 4, 6) árnyaltabb a történet, amennyiben az Isthmost Poseidón kapta meg, a fellegrárat pedig Hélios. Troizénon (Pausanias II. 30, 6) Athénának és Poseidónnak osztoznia kellett.
- 10 Asheri 2003, *ad loc*; Palagia 2005, 252; lásd még Patay 2016. Tiverios (2005) a Spárta-barát athéni lovas arisztokrácia (mint Poseidón „hívei”) és a demokrácia szorgalmazói (Athéna „hívei”) közötti konfliktusra vonatkoztatja a történetet.
- 11 Plutarchos: *Themistoklés* 19 (Muraközy Gyula fordítása).
- 12 Ugyanez a történet Pausaniasnál is olvasható: I. 27, 2. Más interpretációk is lehetségesek: perzsáknak kedvező (Bowie 2007, *ad loc*), vagy az Akropolison maradt keveseket igazoló (Lachenaud 1978, 374).
- 13 ..ἐν τῷ ἐλαίῃ τε καὶ θάλασσα ἐνι, τὰ λόγος παρὰ Ἀθηναίων Ποσειδέωνά τε καὶ Ἀθηναίων ἐρίσαντας περὶ τῆς χώρας μαρτύρια θέσθαι.
- 14 Például Cicero: *De legibus* I. 2; Hyginus: *Fabulae* 164; Pausanias I. 27, 2; Apollodóros III. 14, 1.
- 15 A neve bizánci szótárak szerint: *asté elaiá*, azaz „városi olajfa” (Hésychios s. v. ἀστὴ ἐλαία, Pollux VI. 163 és IX. 17; Phótiós *Lex.* p. 193, 20; Eustathios *ad Hom.* p. 1383,7). Nevezték *pankuphos*-nak („igen görbe”) (Aristophánész fr. 727; Hésychios) – szerették göcsörtös, öreg olajfaként ábrázolni is. Varro (*De re rustica* I. 2, 19) közli, hogy kecskét nem engedtek az Akropolisra, mert annak nyála mérgező hatással van az olajfára. (Ezt az adatot Plinius is hozza: *Naturalis Historia* XV. 34 és XVII. 237; további utalások Theokritosnál: IV. 44 és V. 100).
- 16 Nonnos: *Dionysiaka* XII. 110; *Anthologia Palatina* IX. 586. Az olajfa Athénon kívül is összekapcsolódik az Athéna-kultusszal

- (Lindoson; *Anthologia Palatina* XV. 11; IG XII/1. 781), ahogyan nem csak athéni érméken ábrázolják az istennőt olajággal (például kyzikosi, pergamoni érmék). Kettejüket a *glaukos* jelző is összekapcsolja (Euripidés: *Trójai nők* 801–802): a kékeszürke vagy olajzöld Athéna szemekre is használatos – ez a *glaukópis* egyik jelentése. A másik a *glauxból* eredeztetett: bagolyszemű. Baglyot és olajfát vagy olajat együtt gyakran ábrázoltak athéni érméken, lásd például Kallet–Kroll 2020, 13–38.
- 17 Lásd ehhez Kamerbeek kommentárját (1984, *ad loc.*); továbbá Daly 1986; Grethlein 2003, 285–288.
- 18 Az athéni pénzverésnek már a legkorábbi korszakában is előfordul érméken olajágacska (például London, BM Itsz. 1886,0802.3). Kr. e. 480 után az érmékre vert Athéna-fejen a sisakra olajfa koszorú kerül. Starr (1970, 11) feltételezi, hogy a koszorú a perzsa háborús győzelemre utal. Az olajág vagy olajágkoszorú később is jelen van az athéni pénzverésben, lásd Van Alfen 2012.
- 19 Az olajfa szimbólumértékéről Athénban: Luyster 1965, 148–150 és Detienne 1970, 7–11. Az olajfa mint a béke szimbóluma különösen a római irodalomban és művészetben hangsúlyos, lásd Stephani 1897, 28–31; Pease 1937, 2020–2022. Servius a két isten ajándékát (nála Poseidóné a ló!) a béke és a háború jelképeiként értelmezi (*ad Georg.* I. 12–14). A császárkori éremverésben igen elterjedt a békéhez olajágat társítani: *Pax, Eiréné, Concordia, Minerva pacifera, Mars pacifer, Mars pacator* mellett fordul elő.
- 20 *A moriai* terméséből préselt olajat kaptak a Panathénaia győztesei. *A moriai*ról összefoglalóan lásd Mészáros Tamás magyarázatait Lysias 7. beszédéhez, Bolonyai 2003, 166–167.
- 21 A folklórból ismertek hasonló fák, amelyek egy-egy személy vagy város életéhez kötődnek, de ebbe a képzetkörbe tartozik Meleagros fahasábjá is, lásd How–Wells 1912, *ad VIII.* 55; Harrison 1895, 89–90.
- 22 Burkert 2011, 217, bibliográfiával. W. Burkert amellett foglal állást, hogy a város nevéből lett az istennő neve.
- 23 Az athéni nőket, ha valahogy, *Attikai (gynaikes)*-nek nevezték (például Hérodotos III. 134), lásd Loraux 1993, 116–117. Chantraine s. v. Ἀθήνη és Ἀττικός; vö. Platón: *Törvények* 626d.
- 24 Smith 2011, különösen 27–40 és 91–108. Bibliográfiái áttekintés uo. 7–8. A táj- és városperszónifikációkról lásd Gardner 1888; Steuding 1897; Meyer 2006; a város-nő metaforáról a görög irodalomban áttekintést ad Yatromanolakis 2005.
- 25 Smith 2011, 27–29; Shapiro 1988; Méztzger 1996; Sourvinou-Inwood 2005, 103–105.
- 26 Smith 2011, 92; Herington 1955, 55–56.
- 27 Hérodotos V. 82; Sophoklész: *Oidipus Kolónosban* 694–703. Ha a kizárólagosságot nem is, az elsőséget állítják: *Scholia in Iliadem* 17.54; Eustathios *ad Homerum* p. 1095, 26, Varro: *De re rustica* I. 2, 19.
- 28 Ily módon az olajfa is beleilleszkedik az athéni *autochthonia* képzetkörébe, melynek kiterjedt irodalma van, lásd például Loraux 1981, 150–151; Rosivach 1987.
- 29 Ezért – és mert Hérodotosé a legkorábbi ismert írott megfogalmazás – szokták feltételezni, hogy maga a mítosz az 5. században keletkezett. Binder 1984, 22; Jeffrey 1988. Heimberg (1968, 14) óvatosan felveti két archaikus kori vázaképpel kapcsolatban, hogy a vitamítoszhoz van köztük. A brüsszeli pyxis 5. század eleji, a párizsi amphora 6. század végi keltezésű. Meyer (2017) egy Solón-fragmentumból (fr. 4) – számomra nem meggyőzően – arra következtet, hogy az attikai Athéna-Poseidón mítosz Solón után jött létre. Patay-Horváth (2016) Hérodotos V. 82–89 alapján Athén és Aigina háborújához és Athén tengeri vereségéhez köti a mítosz keletkezését. Marx (2011) egy töredékes feketealakos nyakamphorán (Kr. e. 540 körül) azonosítja a mítoszt.
- 30 Az oromcsoport értelmezéséről kritikai összefoglalást nyújt Meyer 2017, 399–402. A legelterjedtebb értelmezések: (1) A két isten éppen elfoglalja az Akropolist és létrehozza „*martyrionjait*”, és azért hőkölnék hátra, mert megdöbbennek egymás csodájától (Furtwängler 1893, 230; Schefold 1981, 121–122). (2) Az Akropolisra fogattal érkező, egymással versenyt futó istenek láthatók az oromzaton, abban a pillanatban, miután Athéna már létrehozta az olajfát, Poseidón pedig készül belevágni szigonyát a sziklába (Binder 1984). (3) Poseidón sértettségében el akarja pusztítani az olajfát, de Zeus villámával megakadályozza (Simon 1980; Palagia 2005, 244).
- 31 Ugyanez a változat olyan forrásokban szerepel, amelyek Ovidiusra mennek vissza (Servius és Probus *Georgica*-kommentárjai). Az ovidiusi változat sok szempontból különleges; a *Metamorphoses* Athén-képéről lásd például Gildenhard–Zissos 2004. Az ovidiusi leírás és a Parthenón-oromcsoport vitatott kapcsolatáról lásd Bömer kommentárját (1976, *ad loc.*).
- 32 Ermitázs Itsz. P-1872.130, attikai vörösalakos reliefdíszes hydria; Pella Régészeti Múzeum Itsz. 80.514, attikai vörösalakos hydria (Kr. e. 400) A két vázáról lásd Isler-Kerényi 2009. A nyugati oromcsoportnak a pergamoni oltár frízén felfedezhető hatásáról: Schefold 1981, 107 és 121. Egy Strasbourgban őrzött (Itsz. 815) attikai reliefdíszes vázán a Parthenón-oromcsoport ábrázolását követő Poseidón-alakot fedezett föl Siebert (1978, 272–274, 56. tábla).
- 33 Herington 1955, 48–50; Camp 2001, 79–81; Szilágyi 2006, 496–497. Osada (2019) a Parthenón-fríz fogadalmi domborműként interpretálja.
- 34 Herington 1955, 61–62; Camp 2001, 77; Szilágyi 2006, 495.
- 35 Herington (1955, 63) és Szilágyi (2006, 495) az oromcsoport lokális üzenetét hangsúlyozzák.
- 36 Athéna Parthenosról: Frame 2009, 393–401; Herington 1955. Bár Xerxés elfoglalja Athént, a város túlélése és győzelme a harcias és sérthetetlen szűz istennő hatalmának jele.
- 37 Ókori kommentárirók olyan változatról is tudnak, amely szerint Poseidón bosszúból azzal sújtotta a várost, hogy az athéniak mindig rossz döntéseket hozzanak, Athéna azonban ezeket mindig jóra fordítja: *Schol.* Aristophanés *Felhőkhöz* 587; *Schol.* Aristophanés *Nóuralomhoz* 473.
- 38 Az *Erechtheusról* Collard–Cropp–Lee 1997; Speath (1991) a Parthenón nyugati oromcsoportját ezzel a történettel hozza összefüggésbe, és az Athéna mögött látható alakokat athéniakkal, a Poseidón mögöttieket eleusisiakkal azonosítja.
- 39 Legkorábban 422-ben, legkésőbb a 410-es évek végén mutatták be, vö. Collard et al. 1997, 155; O’Connor–Visser 148–151.
- 40 Athén Kr. e. 4. századi történetéről: Harding 2015. Kulturális központ szerepét Alexandria virágzása idején is megtartotta, lásd Habicht 1997, 5. A Kr. e. 1. század viszontagságai ellenére is megmaradt a „felsőoktatásban” betöltött fontos (ha nem is kizárólagos) szerepe, lásd Shear 1981, 356–357; Clarke 1971, 71–78; Habicht 1997, 289.
- 41 Hasonló gondolatokat fogalmaz meg Ghedini az általa rekonstruált akropolisi szoborcsoportról (1983, 25–26).
- 42 Platón: *Menexenos* 237c; Xenophón: *Memorabilia* III. 5, 8–10; Isokratész: *Panathénaiikos* XII. 193; Cicero: *Pro Flacco* 62; Aelius Aristeidész: *Panathénaiikos* p. 106 (40–42); Himerios több helyen, lásd alább.
- 43 Erotikus vonzalom: Aelius Aristeidész; Himerios *Orationes* VI. 7; II. 3; 32; Proklos: *Himnusz Athénához* VII. 21–30; *Schol.* Euripidész *Hippolytosához* 974; *Scholia* Aelius Aristeidész *Panathénaiikosához* 106; maguk az athéniak a bírák: Aelius Aristeidész; Himerios *Or.* 6. 7. Az erotikus tartalmú ábrázolásokról lásd alább.
- 44 E mítoszokról összefoglalóan Rosivach 1997, 302–303.
- 45 Plutarchos: *Sulla* 13–14. „(Arisztión) végre jó sokára elküldte követségbe két-három ivócimboráját, de ezek semmi érdemleges dolgot nem mondtak, csak fellengzős hangon beszéltek Thészeuszról, Eumolposzról és a méd háborúkról, mire Sulla így szólt:

- »Takarodjatok innen, ti boldogtalanok és vigyétek magatokkal szónoklataitokat. A rómaiak nem azért küldtek ide, hogy Athén történetét tanulmányozzam, hanem hogy leigázzam a lázadókat.« [...] kijelentette, miután néhány szót szolt a régi athéniak dicséretéről, hogy sokakért megbocsát keveseknek, a holtakért az élőknek.»
- 46 Cassius Dio XLII. 14. Athén római kori változásairól lásd Shear 1981. Bár voltak az 1. században is építkezések, felújítások, „Hadrianus koráig elhanyagolt provinciális hely a keleti birodalomfél nagyvárosaihoz, Antiochiához, Ephesoszhoz, vagy éppen Korinthoszhoz képest” (Shear 1981, 372). Athén viszonya Rómával a polgárháborúk, Augustus és utódai idején: Kienast 1993.
- 47 Canciani 1984, 1098, 343. jegyzet; Rambach 2011, 274 és 282, 3. jegyzet.
- 48 Rambach 2011. A legkorábbi példa egy campaniai vörösalakos váza (Madrid, ltsz. 11095). Egy Kr. u. 5. századi ezüstedényen is ez a szkhéma fedezhető föl (az egyik Bihartótiban előkerült korsón, töredékesen). Dumitrascu 1973, 34–42. tábla; Vida 2016, 49–51. Általában úgy vélik, hogy egy, az Akropolison álló szoborcsoport (Pausanias I. 24. 3) volt ennek a szkhémának a mintája. Ghedini (1983) ennek rekonstrukciójával foglalkozik. A csoport elhelyezkedéséről az Akropolison lásd Ghedini 1983, 14 és 28, 42. jegyzet. Klöckner (1997, 69) vitatja ezt a következtetést. A gemmák és rokon ábrázolásaik mintájaként egy késő hellénisztikus „eklektikus” művet tételez föl.
- 49 Egyes források kifejezetten hangsúlyozzák Posiedón megbékélését: például Aelius Aristeidés: *Panathénaiikos* 106 és *Athéna* 14–15; *Geoponika* IX. 1.
- 50 Athéna Polias templomában, amelyet a kutatók ma általában összekapcsolnak az Erechtheionnal, Poseidónnak is volt oltára, akit itt – feliratok és Euripidés *Erechtheus*ának tanúsága szerint Erechtheus melléknévvel tiszteltek. Az Erechtheion építészeti előzményeiről és a hozzá köthető kultusz helyek azonosításáról lásd Meyer 2017, 43–70; az épület történetéről Lesk 2004, Erechtheusról Kron 1976, 32–83. A két isten papjai egyazon családból kerültek ki, az Eteobutadákéból. A két pap a Skira ünnepén együtt vett részt, és Eteobutadák voltak az ünnep más szolgálattevői is, lásd Parker 1997: 290. vö. Lysimachidés FGrH 366 F 3 apud Harpokration s. v. Skiron. Sunionban és Kolonosban is egymás mellett tisztelték őket, lásd Parker 2005: 409–410.
- 51 Rambach 2011, 279, 26–27. tábla; 284, 49. és 50. jegyzet; Imhoof-Blumer – Gardner 1887, 26–27. Pl. Z. XI. XII. XIV. XVI. Augustus-kori példányok: Shear 1936, Pl. II. 1; 5; 11 és talán 13. Korábban nem ábrázoltak athéni pénzekben álló Athéna-alakot, sem a Poseidónnal való vitát, lásd Svoronos 1975, 89. tábla, 1–18.
- 52 Shear 1936, 295.
- 53 Kr. u. 145. Gneccii II. tav. 51. no. 1, 52. no. 5; Toynbee 1944, 217; Strack 1993, 109–110; Gmyrek 1997, 108.
- 54 Gmyrek 1997, 107–108. Hadrianus és Athén kapcsolatáról összefoglalóan lásd Oliver 1981, 419; Hadrianus Athén-politikájáról Willers 1996, Birley 2001, 63.
- 55 Kraus 1950, 879–880.
- 56 Oliver 1968, 5.
- 57 Ez természetesen nem jelenti, hogy korábban ne fordult volna elő, sőt Varro elbeszélése bizonyára görög forráson alapul. Athén hírneve a hellénisztikus korban részben nevezetes „igazságosságán” nyugodott: gyakran fordultak athéni bírósághoz, „nemzetközi” ügyekben, éppenséggel területi vitákban is, lásd Habicht 1997, 232–233, 275, 338–339.
- 58 Az itt „szónoklásnak” fordított *logos* a beszéd egyik kulcsfogalma, lásd Oliver 1968, 6.
- 59 A *Panathénaiikos* datálásáról Oliver 1968, 33. Athén az Antoninuszok korában: Kienast 1993, 207–221; Gmyrek 1997, 154–157; Hadrianus mint Athén újjáalapítója: Willers 1996; Strocka 2012–2013.
- 60 Az előbbi datálása bizonytalan, de az 1. és 3. század közé szokták helyezni, annál is inkább, mert a *Bibliothéké* szellemisége a második szofisztika trendjébe illeszkedik, lásd Bowie 1970, különösen 22–24. A *De civitate Dei* egész pontosan datálható: 426-ban készült el; tizenöt éven át íródott, lásd Lancel 2004, 651–654.
- 61 Servius *Comm. ad. Verg. Georg.* I. 12–14. és 18; ad *Aen.* IV. 377 és VIII. 128; Lactantius Placidus *Comm. ad Stat. Theb.* VII. 184–185 és XII. 632–634; Himerios *Orationes* V. 30 és 42; VI. 7; XXI. 2; IXXX; XXXII; IL. 3; Themistios: *Orationes* III. 47b; Eusebios: *Chronica* ed. Schoene, II. 6. és 26. o.
- 62 A temetési beszédekről Loraux 1986, 15–76; a *meletéről* Russell 1983, 10–15.
- 63 Himerios életéről Penella 2007, 1–16.
- 64 A retorika-iskolákról Athénban Watts 2006, 24–47.
- 65 Penella 2007, 4–6.
- 66 Kr. u. 3. század második fele. Rodoszon őrzik, a Nagymesteri Palotában. Lásd De Matteis 2004, 135–137, no. 63. EM no. 728; értelmezéséről lásd Kankaleit 1994, II. 148.
- 67 Medici-típus: Rambach 2011, 278–281; szavazóurnás változatok: Mozaik El-Haouriából (4. század); a sousse-i múzeumban őrzik (Gaukler 1910, no. 319); dombormű Aphrodisiasból (3. század, elpusztult; Squarciapino 1943, 79); relief, Villa Carpegna (töredékes; Reinach 1912, 218, 1. sz.).
- 68 A Promachos-típusról Demargne–Cassimatis 1984, no. 118–173.
- 69 Lásd például Menelaos, amint Helenére támad (pl. apuliai volutás kratér, BM inv. 1870.0710.1; athéni sír-naiskos, Athéni Nemzeti Régészeti Múzeum inv. 728), Théseus a Minótaurosra (fekatalakos amphora BM inv. 1920,0315.2.) stb. Olajágat hasonló lendületes pózban előrelendítő Athéna Postumus császár egy arany pénzérméjén látható (Berlin Münzkabinett Nr. 18200393), „Minerva Fautrix” felirattal.
- 70 Például Servius *ad Verg. Georgica* I. 12–14.
- 71 Attika-ábrázolások erotikus felhanggal: egy Kr. e. 4. század eleji vázán Attika a két isten között, fátyolban, felkészerezve illegeti magát (vörösalakos kehelykratér; München Antikensammlung inv. 6488); a Kr. e. 4. század közepére datálják azt a Szentpéterváron őrzött reliefdíszes vázát, amelyen a két isten heves mozdulatokkal összecsap, lásd 32. jegyzet. Athéna (és az ő oldalán harcoló Dionysos) mögött, a felső sávban áttetsző ruhás, nyakláncos nőalak hever, akit szintén Attikával szoktak azonosítani. Ugyancsak elfekvő nőalak személyesíti meg a két isten által áhitott földterületet a fent említett kósi mozaikon.
- 72 Mango–Bennett (1994, 174) urnának nevezi.
- 73 Egy berlini (St. Mus. ltsz. FG 8400) és egy londoni gemma (BM ltsz. 1923,0401.165 – ez utóbbin az istennőt Rómaként is azonosítják).
- 74 Pausanias I. 26, 6–7; Strabón IX. 1, 16; Plutarchos: *Numa* 9. 5; *Sulla* 13. 3; lásd még Nonnos: *Dionysiaka* XXXIII. 124 és XXVII. 110–117. A harcos istennő attribútumaként megjelenik a lámpás az *Odysseia* egyik jelenetében (XIX. 31–43).
- 75 A mécsesről Palagia 1984; Lesk 2004, 130–138; Stupperich 2012; Meyer 2017, 49. Rekonstruálásához segítségül szoktak hívni egy Kr. u. 2–3. századi domborművet, amely egy Oxfordban őrzött (Ashmolean Museum) pilasztert díszít (Michaelis 1882, no. 225).
- 76 Demargne–Cassimatis 1984, 1021–1023.

Bibliográfia

- Agard, W. R. 1944. „Athen's Choice of Athena”: *The Classical Weekly* 38, 14–15.
- Asheri, D. (szerk.) 2003. *Erodoto, Le storie, libro VIII. Commento aggiornato da P. Vannicelli, testo critico di A. Corcella, trad. di Augusto Fraschetti*. Fondazione Lorenzo Valla.
- Binder, J. 1984. „The West Pediment of the Parthenon: Poseidon”: K. J. Rigsby (szerk.): *Studies Presented to Sterling Dow. GRBS Monographs 10*. Durham, NC, 15–22.
- Birley, A. 2001. *Hadrian the Restless Emperor*. London.
- Bolonyai G. (szerk.) 2003. *Lysias beszédei*. Budapest.
- Bowie, A. M. (szerk.) 2007. *Herodotus Histories Book VIII*. Cambridge University Press.
- Bowie, E. L. 1970. „Greeks and their Past in the Second Sophistic”: *Past and Present* 46, 3–41.
- Bömer, F. 1976. *P. Ovidius Naso, Metamorphosen, Buch VI-VII*. Heidelberg.
- Burkert, W. 2011². *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart.
- Burkert, W. 1972. *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin – New York.
- Camp, J. M. 2001. *The Archeology of Athens*. New Haven – London.
- Canciani, F. 1984. „Athena/Minerva”: *LIMC II*. 1074–1109.
- Chantraine, P. 2009. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris.
- Christopoulos, M. 1994. „Poseidon Erechtheus and ΕΡΕΧΘΗΣ ΘΑΛΑΣΣΑ”: R. Hägg (szerk.): *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, Swedish Institute at Athens, 22–24. November 1991*. Stockholm, 123–130.
- Clarke, M. L. 1971. *Higher Education in the Ancient World*. London.
- Collard, C. – Cropp, M. J. – Lee, K. H. (szerk.) 1997. *Euripides, Selected Fragmentary Plays. Vol. I*. Warminster.
- Daly, J. 1986. „'Oedipus Coloneus': Sophocles' 'Threpteria' to Athens. II”: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 23, 65–84.
- De Matteis, L. M. 2004. *Mosaici di Cos. Dagli scavi delle mossopmo italiane e tedesce (1900–1945). Monografie della Scuola Archeologica di Atene e delle missioni italiane in oriente*. Atene.
- Demargne, P. – Cassimatis, H. 1984. „Athena”: *LIMC II*. 955–1044.
- Detienne, M. 1970. „L'olivier: un mythe politico-religieux”: *Revue de l'histoire des religions* 178, 5–23.
- Dumitrascu, S. 1973. *Tezaurul de la Tauteni-Bihor*. Nagyvárad.
- Furtwängler, A. 1893. *Meisterwerke der griechischen Plastik*. Leipzig–Berlin.
- Gardner, P. 1888. „Cities and Countries in Ancient Art”: *JHS* 9, 47–81.
- Gauckler, P. 1910. *Inventaire des mosaïques de la Gaule et de l'Afrique II, Tunisie*. Paris.
- Ghedini, F. 1983. „Il gruppo di Atena e Poseidon sull' Acropoli di Atene”: *Rivista di Archeologia* 7, 12–36.
- Gildenhard, I. – Zissos, A. 2004. „Ovid's 'Hecale'. Deconstructing Athens in the Metamorphoses”: *JRS* 94, 47–72.
- Gmyrek, C. 1997. *Römische Kaiser und Griechische Göttin. Die religiös-politische Funktion der Athena/Minerva in der Selbstdarstellung der römischen Kaiser. Nomismata. Historisch-numismatische Forschungen*. Milano.
- Gnecchi, F. 1912. *I medaglioni Romani. I–III*. Milano.
- Grethlein, J. 2003. *Asyl und Athen. Die Konstruktion kollektiver Identität in der griechischen Tragödie*. Stuttgart–Weimar.
- Habicht, Ch. 1997. *Athens from Alexander to Antony*. Ford. Deborah Lucas Schneider. Cambridge, MA – London.
- Harding, Ph. 2015. *Athens Transformed, 404–262. From Popular Sovereignty to the Dominion of the Elite*. New York – London.
- Harrison, J. E. 1895. „Some Points in Dr. Furtwängler's Theories on the Parthenon and Its Marbles”: *CR* 9, 85–92.
- Heimberg, U. 1968. *Das Bild des Poseidon in der griechischen Vasenmalerei*. Freiburg.
- Herington, C. J. 1955. *Athena Polias and Athena Parthenos. A Study in the Religion of Periclean Athens*. Manchester.
- How, W. W. – Wells, J. 1912. *A Commentary on Herodotus, II. (Books V–IX)*. Oxford.
- Imhoof-Blumer, F. – Gardner, P. 1887. „A Numismatic Commentary on Pausanias”: *JHS* 8, 6–63.
- Isler-Kerényi, C. 2009. „Dionysos párduca”: *Ókor* 8/1, 33–39.
- Jeffery, L. H. 1988. „Poseidon on the Acropolis”: *Praktika tou XII Diethnous Synedriou Klasikēs Arhaiologias* 3, 124–126. Athens.
- Kallet, L. – Kroll, J. H. 2020. *The Athenian Empire. Using Coins as Sources*. Cambridge.
- Kamerbeek, J. C. 1984. *The Plays of Sophocles. Commentaries VII. The Oedipus Coloneus*. Leiden.
- Kankeleit, A. 1994. *Kaiserzeitliche Mosaiken in Griechenland. I–II. (Diss.) Bonn–München*.
- Kienast, D. 1993. „Antonius, Augustus, die Kaiser und Athen”: K. Dietz – D. Hennig – H. Kaletsch (szerk.): *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet*. Würzburg, 191–222.
- Klößner, A. 1997. *Poseidon und Neptun. Zur Rezeption griechischer Götterbilder in der römischen Kunst*. Saarbrücken.
- Kraus, W. 1950. „Athena”: *RAC I*. 870–881.
- Kron, U. 1976. *Die zehn attischen Phylenheroen. Geschichte, Mythos, Kult und Darstellungen*. Berlin.
- Lachenaud, G. 1978. *Mythologies, religion et philosophie de l'histoire dans Herodote*. Lille–Paris.
- Lancel, S. 2004. *Szent Ágoston*. Ford. Kamocsay Ildikó. Budapest.
- Lesk, A. L. 2004. *A Diachronic Examination of the Erechtheion and Its Reception. (Diss.) University of Cincinnati*.
- Linder, M. 2009. „Athena und Poesidon in 'Oidipus auf Kolonos': ein Phänomen der Stadtwerdung Athens”: *Rivista Storica dell'Antichità* 39, 31–50.
- Loraux, N. 1986. *The Invention of Athens. The Funeral Oration in the Classical City*. Ford. A. Sheridan. Cambridge, MA – London (eredetileg: *L'invention d'Athènes: Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*). Paris, 1981).
- Loraux, N. 1993. *The Children of Athena. Athenian Ideas about Citizenship and the Division between Sexes*. Ford. C. Levine. Princeton.
- Luyster, R. 1965. „Symbolic Elements in the Cult of Athena”: *History of Religions* 5, 133–163.
- Macan, R. W. (szerk.) 1908. *Herodotus, the Seventh, Eighth & Ninth Books, with Introduction, Text, Apparatus, Commentary, Appendices, Indices, Maps., Vol I. part II*. London.
- Mango, M. M. – Bennett, A. 1994. *The Sevso Treasure. Part I*. Ann Arbor.
- Marx, P. A. 2011. „Athens NM Acropolois 923 and the Contest between Athena and Poseidon for the Land of Attica”: *Antike Kunst* 54, 21–40.
- Métzger, H. 1996. „Le 'Génie du Lieu' dans les imageries attique et italote”: *Journal des Savants*, 261–289.
- Meyer, M. 2006. *Die Personifikation der Stadt Antiocheia. Ein neues Bild für eine neue Gottheit*. Berlin – New York.
- Meyer, M. 2017a. *Athena, Göttin von Athen. Kult und Mythos auf der Akropolis bis in klassische Zeit*. Wien.
- Meyer, M. 2017b. „Contexts of Contest. Athena, Poseidon and the Martyria in the West Pediment of the Parthenon”: D. Rodríguez

- Peréz (szerk.): *Greek Art in Context. Archaeological and Art Historical Perspectives*. London – New York, 119–131.
- Michaelis, A. 1882. *Ancient Marbles in Great Britain*. Cambridge.
- Oliver, J. H. 1981. „Roman Emperors and Athens”: *Historia* 30, 412–423.
- Oliver, J. H. 1968. „The Civilizing Power. A Study of the Panathenaic Discourse of Aelius Aristides against the Background of Literature and Cultural Conflict, with Text, Translation, and Commentary”: *Transactions of the American Philosophical Society* 58, 1–223.
- Osada, T. 2019. „Rethinking the Parthenon Frieze as a Votive List of Dedicator, Recipient, and Beneficiary”: *JDAI* 134, 1–51.
- Palagia, O. 1984. „A Niche for Kallimachos’ Lamp?”: *AJA* 88, 515–521.
- Palagia, O. 1993. *The Pediments of the Parthenon*. Leiden – New York – Köln.
- Palagia, O. 2005. „Fire from Heaven. Pediments and Akroteria of the Parthenon”: J. Neils (szerk.): *The Parthenon. From Antiquity to the Present*. Cambridge University Press, 225–259.
- Parker, R. 1997. *Athenian Religion. A History*. Oxford.
- Parker, R. 2005. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford.
- Patay-Horváth András, 2016. „The Contest between Athena and Poseidon. Myth, History and Art”: *Historika. Studi di Storia Greca e Romana* 5, 353–362.
- Pease, A. S. 1937. „Ölbaum”: *RE XVII/2*. 1998–2022.
- Penella, R. J. 2007. *Man and the Word. The Orations of Himerius*. Berkeley – Los Angeles – London.
- Preller, L. – Robert, C. 1872. *Griechische Mythologie I*. Berlin.
- Rambach, H. 2011. „Reflections in Gems Depicting the Contest of Athena and Poseidon”: N. Adams – Ch. Entwistle (szerk.): *‘Gems of Heaven’. Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity, AD 200–600*. London, 274–285.
- Reinach, S. 1912. *Répertoire des reliefs Grecs et Romains*. III. Paris.
- Rosivach, V. J. 1987. „Autochthony and the Athenians”: *CQ* 37, 294–306.
- Russell, D. A. 1983. *Greek Declamation*. Cambridge.
- Schefold, K. 1981. *Die Göttersage in der klassischen und hellenistischen Kunst*. München.
- Shapiro, H. A. 1988. „Local Personifications in Greek Vase Painting”: *Praktika tou XII Diethnous Synedriou Klasikēs Archaialogias* 2, 205–208.
- Shear, J. P. 1936. „Athenian Imperial Coinage”: *Hesperia* 5, 285–332.
- Shear, T. L. 1981. „Athens: From City-State to Provincial Town”: *Hesperia* 50, 356–377.
- Siebert, G. 1978. *Recherches sur les ateliers de bols à reliefs du Péloponnèse à l’époque hellénistique*. Athènes–Paris.
- Simon, E. 1980. „Die Mittelgruppe im Westgiebel des Parthenon”: H. A. Cahn – E. Simon (szerk.), *Tainia. R. Hampe zum 70. Geburtstag am 2. Dezember 1978*. Mainz a. R., 239–255.
- Smith, A. C. 2011. *Polis and Personification in Classical Athenian Art*. Leiden.
- Sourvinou-Inwood, C. 2005. *Hylas, the Nymphs, Dionysos and Others. Myth, Ritual, Ethnicity*. Stockholm.
- Speath, B. S. 1991. „Athenians and Eleusinians in the West Pediment of the Parthenon”: *Hesperia* 60, 331–362.
- Squarciapino, M. 1943. *La scuola di Afrodizia*. Roma.
- Starr, C. 1970. *Athenian Coinage 480–449 B. C.* Oxford.
- Stephani, L. 1872. „Erklärung einiger im Jahre 1871 im südlichen Russland gefundener Kunstwerke”: *Compte rendu de la commission impériale archéologique de St. Pétersbourg*, 3–174.
- Stueding, C. H. 1897. „Lokalpersonifikationen, Ortsgottheiten”: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. II/2, 2074–2139.
- Strack, P. L. 1933. *Untersuchungen zu römischen Reichsprägung des zweiten Jahrhunderts, Teil II. Die Reichsprägung zur Zeit Hadrian*. Stuttgart.
- Strocka, V. M. 2012/2013. „Hadrian und Kekrops”: *MDAI(A)* 127/128, 289–305.
- Stupperich, R. 2012. „Kallimachos’ Golden Lamp”: L. Chrzanowski (szerk.): *Le luminaire antique. Lychnological Acts* 3. Montagnac, 337–339.
- Svoronos, N. – Pick, B. 1975. *Corpus of the Ancient Coins of Athens*. Chicago.
- Szilágyi J. Gy. 2006. „Periklés művészei”: Németh Gy. – Ritoók Zs. – Sarkady J. – Szilágyi J. Gy.: *Görög művelődéstörténet*. Budapest, 451–516.
- Tiverios, M. 2005. „Der Streit um das attische Land. Götter, Heroen und die historische Wirklichkeit”: V. M. Strocka (szerk.): *Meisterwerke. Internationale Symposion anlässlich des 150. Geburtstages von Adolf Furtwängler*. München, 299–319.
- Tóth A. 2013. „Athéni nőkből athéniai lányok – Kekrops mítosza”: Tóth Orsolya – Forisek Péter (szerk.): *Ünnepi kötet Gesztelyi Tamás 70. születésnapjára*. Debrecen, 195–202.
- Toynbee, J. M. C. 1944. *Roman Medallions*. Numismatic Studies 5. New York.
- Van Alfen, P. G. 2012. „The Coinage of Athens, Sixth to First Century B. C.”: W. E. Metcalf (szerk.): *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*. Oxford, 88–104.
- Vida T. 2016. *Késő antik fémédények a Kárpát-medencében. Gazdagság és hatalom a népvándorlás korában*. Budapest.
- Watts, E. J. 2006. *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. Berkeley – Los Angeles – London.
- Willers, D. 1996. „Die Neugestaltung Athens durch Hadrian. Hadrians panhellenisches Programm.”: *AW* 27, 3–17.
- Yatromanolakis, Y. 2005. „Poleos erastes: the Greek City as the Beloved”: E. Stafford – J. Herrin (szerk.): *Personification in the Greek World from Antiquity to Byzantium*. London, 267–283.