



Páros fiú portré karikával: „Ifj. Mara László és Mara István”.  
Péntek Elek, Déva, 1902.

(© Sárospataki Református Kollégium Múzeum)

D. Tóth Judit

# GYERMEK AZ ÓKORBAN. TÉNYEK ÉS TOPOSZOK A KLASSZIKUS ANTIKVITÁSBAN ÉS A KORA KERESZTÉNYSÉGBEN

„[...] s kétszer csaptam rá, és két jajdulás után / elernyedte minden tagja; és hogy elterült, / harmadszor is megtettem ezt: a föld alatt / a holtak Megváltó Zeuszának hálakép.” E sorokat a nem éppen gyengeségéről ismert Klütaimésztra mondja Aiszkhülosz *Agamemnón* című tragédiájában (1384–1387; Devecseri Gábor ford.), amikor a trójai háborúból tíz év után hazaérkező görög vezért, férjét, Agamemnónt brutális kegyetlenséggel megöli. A háromszori és ilyen módon rituálissá váló baltacsapás, vagyis a gyilkosság személyes okaként az asszony a „kicsinyekért” végrehajtott bosszút nevezi meg – bosszút a megölt gyermekekért, akiknek sorsa mint átok az Átreidák ősenek, Tantalosznak a szörnyű tettétől végigkísérte a királyi ház történetét. És nem utolsósorban Íphigeneiáért, a szinte már eladósorban lévő leányért, akit apja még a trójai háború tényleges kezdete előtt áldozott fel Auliszban, a feltételezett és várt siker érdekében. Azonban Klütaimésztra számára – akinek rettentő alakja az idézett sorokban Joan Rockwell szerint a matriarchális társadalmak már Aiszkhülosz korában is távoli világát idézi meg<sup>1</sup> – a sikeres bosszú feletti öröm láthatóan nagyobb, mint a megölt gyermekek sorsa feletti fájdalom.

A klasszikus kori Athén színpadán játszódó eseményeket látva már a korabeli néző is bizonyára érezte, hogy a bosszú ürügyeként felhozott tragikus gyermeki sorsok nem fontosak, másról van szó. Még akkor is, ha a „kicsinyek” iránti szülői szeretetet nem vitathatjuk el az ókor emberétől sem, még a mítosz gyermekgyilkos Médeiája esetében sem, és idézhetünk szöveg-

<sup>1</sup> ROCKWELL, Joan: Gondolatok az anyajogú társadalom lehetséges létezéséről az ókori Görögországban Aiszkhülosz *Oreszteiája* alapján, Ford. Izsák Julianna, *Helikon*, 1978/3, 349–357. Vö. THOMSON, George: *Aiszkhülosz és Athén: a dráma társadalmi eredetének vizsgálata*, Ford. V. MELLER Ágnes, Budapest, Gondolat, 1958, 253–254.

részleteket annak igazolására, hogy már az ókori gondolkodás is bennük látta a családi élet legfőbb értékét, folytonosságát: „Mert a halandók ragyogó / jórsának ez adja / talpkövét, a szilárdat, / hogyha mint gyümölcs, gyerekek / ragyognak az apai / házban” – éneklí a Kar Euripidész egyik darabjában (*Ión* 472–477; Devecseri Gábor ford.); a szoros apa–fiú kötelék pedig már Odüsszeusztól és Télemakhosztól kezdve jelen van az irodalomban. Az ilyen típusú megnyilvánulások azonban elsősorban a rokoni kapcsolatok és érzelmek mi korunkéval való hasonlóságára irányítják rá a figyelmünket.

A gyermek ókori társadalmakban, kultúrákban és vallásokban elfoglalt helyének és szerepének megértéséhez el kell szakadnunk a keresztény alapú európai, „fehér” világunk gyermeki létet és jogokat egyre jobban megértő és tiszteletben tartó szemléletétől, ugyanakkor az alteritás világába való kvázi visszahelyezkedés is kevésnek bizonyulhat. Annál is inkább, mert a gyermekkor mint nem pusztán biológiai, hanem mint társadalmilag és kulturálisan is konstruált életkor definíciójának történetében, másképpen fogalmazva a gyermeknek mint emberi létezőnek a szemlélésében nem az alteritás korának vége, a premodern beköszönte, hanem valójában a 19. század hozott változásokat, még ha ezt több tekintetben, például a festészet vonatkozásában Philippe Ariès korábbra is teszi.<sup>2</sup> És ha túlzásnak is érezhetjük Lloyd deMause elhíresült megfogalmazását a *The Evolution of Childhood* című tanulmányának elején, miszerint „[a] gyermekek története lidércnyomás, amelyből csak mostanában kezdtünk felébredni”,<sup>3</sup> az kétségtelen, hogy a gyermekkel mint ontológiai entitással szembeni attitűd megváltozása, a feléje forduló érdeklődés a legújabb kor fejleményének tekinthető; és az sem véletlen, hogy a gyermekkor, a gyermeki sorsokat és lelkületet tematizáló híres történetek száma is ekkortól szaporodik meg, az európai és magyar irodalomban egyaránt.

Egy olyan kérdés, hogy mit jelenthetett gyermeknek lenni az ókorban, megválaszolhatatlan, még akkor is, ha csak a klasszikus antikvitásra és a korai kereszténységre szűkítjük a figyelmünket – a gyermek ókori története nem vizsgálható, nem írható meg, legfeljebb egy-egy gyermeki csoporté, egy-egy korszakban egy-egy adott helyen. A korszak tág időbeli kerete és földrajzi tere, a társadalmi, gazdasági, kulturális és nyelvi különbségek, a szokások sokfélesége, a gyermekeknek a filozófiai gondolkodásban és vallásokban mutatkozó megítélése, az irodalmi és művészi alkotásokban ránk maradt ábrázolásuk változatos képet mutat, még a források szűkössége ellenére is. Kirajzolódik azonban – főképpen irodalmi/költői, művészeti alkotásokból és nem utolsó sorban régészeti leletekből – néhány olyan, évszázadokon átívelő vonás, motívum, toposz, amely megmutat számunkra valamit az ókori gyermek töredékesen kirakható történeti antropológiai puzzle-jából.

A 20. század utolsó két évtizedében fellendülő gyerekkorkutatások azt az első pillantásra meglepő következtetést fogalmazzák meg, hogy az ókori társadalmak „fi-

<sup>2</sup> ARIÈS, Philippe: *Gyermek, család, halál*, Ford. CsÁKÓ Mihály – SZAPOR Judit, Budapest, Gondolat, 1987, 210–246, 215–229.

<sup>3</sup> DEMAUSE, Lloyd: *The Evolution of Childhood*, in Uő. (ed.): *The history of childhood, The untold story of child abuse*, New York, Peter Bedrick Books, 1974, 1–73, 1.

atal és eleven” közösségek voltak.<sup>4</sup> A gyermekek száma az ókori populációban jóval magasabb volt, mint a maiban (mint ahogy később is mindenütt a preindusztriális világban), a születések számát azonban kiegyenlítette a halálozások szintén magas száma (demográfiai kifejezéssel IMR [infant mortality rate]), így szinte mozdulatlanak látszó populációt eredményezve. Ha demográfiai értelemben a gyermekek és fiatalok világa volt is az ókor, semmilyen más értelemben nem tekinthető annak, jól lehet a gyermekek hétköznapi tevékenysége több dologban is hasonlított a maira: mindenekelőtt játszottak,<sup>5</sup> a megfelelő társadalmi státusszal rendelkező fiúk tanultak – a többség pedig dolgozott, amint bevonhatóvá vált a nagycsalád (*oikosz*, *familia*) jól szervezett működésébe.

Az ókor nem volt a gyermekek világa, mert bármiképpen is definiálták a gyermek (*paisz*, *puer*) fogalmát, bármiképpen is kötötték össze az emberi életkorokkal, mint Szolón, Claudius Ptolemaeus és sokan mások, minden esetben potenciális felnőttként tekintettek rájuk – a szocializációjuk, a felnőtt életkorra való előkészítésük idején a velük szembeni attitűd mindig a felnőttek nézőpontjából és érdekei alapján konstituálódott meg, ráadásul mindez felnőttektől (többnyire férfaktól) származó források alapján tudható, kutatható. Így az ókori gyermek, ha nem is teljesen láthatatlan számunkra, önmagában, *per se* nem fontos, egy-két üdítő irodalmi kivételtől eltekintve, mint amilyen például Longosz *Daphnisz és Khloēja*, amely paradox módon mégiscsak a gyermekkoron (sőt ebben az esetben inkább az ifjúkoron) jóval túlmutató általános emberi tapasztalások által válhatott örökérvényű klasszikussá.

Már az ókori görög mitológia ránk maradt történetei sem szenteltek különösebb figyelmet a gyermekeknek: nincs istenük sem az olümposziak körében, sem azon kívül. Megszületésüket még Artemisz vigyázza, a családon belüli életüket már Héra, aki a főisten, Zeusz feleségeként sokkal inkább ismert a férje félrelépései miatti féltékenységéből fakadó, sokszor jogtalan bosszúíró, mint a családi tűzhely, a családi béke őrzéséről. Héraklészt, akinek a neve is az istennő bosszújára utal (tudniillik ’Héra [üldözései] által hírnevet szerző’), már megszületése előtt nehéz sorsra ítéli, arra determinálva a heroszt, hogy felnőttként szüntelenül az élet és halál határmezsgyéjén mozogva végezze nehéz próbatételeit. Hermészről, az istenek hírvivőjéről, a szavaikat nemcsak közvetítő, hanem értelmező és olykor félreértelmező örök ifjú istenről jól ismert a történet, mely szerint újszülöttként kimászott a pólyából, elhajtotta Apollón isten csordáját, majd ezen kaland közben egy általa megölt teknős páncéljából megalkotta a lürát, a hangszert pedig később a csejt felismerő Apollónnak adta a marhacsorda és más ajándékok fejében. Mindez már a *felnőtt* isten tulajdonságait: ravaszságát, leleményességét, mozgékonyágát előlegezi meg, mint ahogy a heroszok

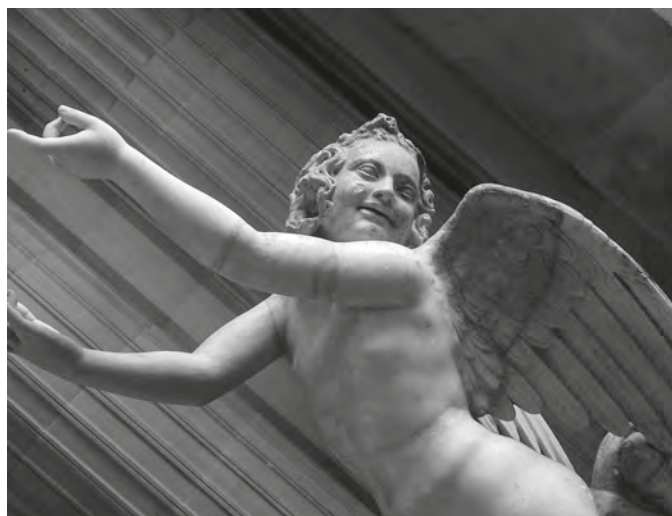
<sup>4</sup> PARKINS, Tim: The Demography of Infancy and Early Childhood in the Ancient World, in GRUBBS, Judith Evans – PARKINS, Tim – BELL, Roslynne (eds.): *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 40–62.

<sup>5</sup> Németh György jóvoltából mi, magyar olvasók is tudhatjuk, milyen meglepően sok és a maihoz hasonló játékaik voltak, lásd NÉMETH György: *Ókori játékok könyve*, Budapest, Pesti Szalon, 1994.; Uő.: *Ókori gyermekjátékok*, Budapest, Anno, 2003.

(akárcsak a későbbi keresztény szentirodalom hősei) születésekor és csecsemőkorában megmutatkozó csodás mozzanatok is felnőtt koruk eseményeire mutatnak előre, mintegy determinálják azokat, mint például Akhilleusz esetében, akit születése után isteni anyja, Thetisz sebezhetetlenné akart tenni a Sztüx folyóba mártva, egyetlen sebezhető pontot azonban akarata ellenére mégiscsak hagyott a gyermekén.

Van azonban a görög mitológiának és filozófiai gondolkodásnak egy olyan lény, akit az irodalom és képzőművészet nemcsak ifjúként vagy olykor felnőttként, hanem gyermekként is ábrázolt, annak ellenére, hogy az egyik legősibb isten volt: Erósz (Amor, Cupido). A Vágy/vágy Homérosznál a nemzés, a szexualitás, az evés, ivás és más kívánságok vágyát jelentette, Hésziodosz *Theogoniájában* a Kháoszt követően Gaiával együtt létrejövő erő, elvont fogalom („születését” a költő nem is problematizálja), akinek/amelynek már a kozmoszá rendeződő káosz vertikális hármasságának (Tartarosz–Gaia–Uranosz) a létrejöttében szerepe van – mint a folyamatokat elindító és irányító isteni erő, mint a nemzés vágya ott munkál mindenben: „Erosz, az, ki a legszebb mind a haláltalanok közt, / elbágyasztja a testet, az istenek és a halandók / keblében leigazza a józanságot, a bölcs észt.” (*Theog.* 120–122; Trenchsényi-Waldapfel Imre ford.).

Erósz a klasszikus kori filozófiai gondolkodásban Platónnál is a „legősibb és legdicőbb isten”-ként jelenik meg, ahogy *A lakomában* a beszélgetők egyike, Phaidrosz nevezi őt (*Szümp.* 180B). A fiktív dialógusban sokféle hagyománya megidéződik, annál is inkább, mert magának a beszélgetés kereteként szolgáló lakomának is a legfőbb témája Aphrodité, a szerelem és szépség istennőjének gyermeke. Ez a sokféleképpen megidézett isten a legnagyobb jó az ember életében, amely nemcsak a szerelem, hanem az erény és a boldogság megszerzésében is szerepet játszik. A lakomán utolsóként megszólaló Szókratész által felidézett Diotima-beszédben pedig már egy átgondolt metafizikai rendszer *daimón*jaként, köztes lényeként jelenik meg, aki a földi test börtönében, „sírjában” (*szóma – széma*) lévő lelket igazi létezése, az ideák világa felé vonzza.



ERÓSZ MINT GYERMEK  
(ismeretlen alkotó,  
Louvre múzeum;  
a szerző fotója)

Gyermekistenként ábrázolva Erósz angyalszárnyú pajkos kisfiúként repked, tegezében nyilakkal, melyekkel szerelemre sebzi a kiszemelteket. A képzőművészeti és irodalmi alkotásokat látva, olvasva nem lepődünk meg azon, hogy az archaikus és klasszikus kor görög irodalmában még inkább erőteljes istenségként, a hetero- és homoszexuális szerelmi szenvedélyek felkeltőjeként, a mindent átható szerzés vágyaként, egyszóval a minden földi és égi jó okozójaként megjelenő Erósz csupán egy „mihaszna kölyök”, ahogy Meleagrosz *Koszorújának* egyik epigrammája nevezi. Egy másik, Platónnak tulajdonított epigrammában almaarcú, rózsák között álmában mosolyogva szundikáló kisgyermek, akinek a mások elől elfutó szertelenségét az archaikus és hellénisztikus kor erotikus költészetéből ismerhetjük, és ezek a tulajdonságai később is békésen megférnek önmaga másik énjével mint a világ őseredeti alapelvével. Évszázadokkal később, a feltehetően Kr. u. 2. század legvégén alkotó Longosz regényében jól felismerhető intertextuális utalások (Hésziodosztól kezdve [*Theog.*] Platónon [*Szümp.*], Moszkhoszon át (*A megszőkött Erósz*) Lucretius *De rerum naturájáig* [főleg annak invokációjáig: 1, 6–9]) emelik ki alakját az egyszerű történetből. A fiatalokat Erósszal megismertető öreg pásztor, Philéasz is úgy beszél róla, mint a mikrokozmoszként is értelmezhető kertjében hancúrozó fürge fiúcskáról, majd nem sokkal később így oktatja tovább Daphniszt és Khloét: „Hatalma meg nagyobb még a Zeuszénál is. Ura az őselemeknek, ura az égitesteknek, s olyan a hatalma a hozzá hasonló istenek fölött, mint a tiétek a kecskék és a juhok között. A virágok is mind Erósz teremtményei, a fákat is mind ő növeszti. Az ő parancsára folynak a vizek, és fújnak a szelek.” (2, 7; Détsky Mihály ford.) Ő maga csak egyszer válik erőtlenné: a kíváncsisága miatt bajba kerülő Pszükhé iránti szerelmében... (Apuleius *Met.*). A történetben oda kerül, ahol mindig is van a helye: a lélek mellé.

Ha az ókori gyermekeket mint biológiai lényeket képesek is vagyunk „könynyedén” kiléptetni a homályból és láthatóvá tenni, saját cselekvéseiknek a kontextusában már nehezebben tudjuk megragadni őket. A legfőbb közeg, amelyben és amelyhez viszonyítva a gyermekkor elsősorban vizsgálható, és vizsgálták is, a család volt, a kutatások pedig olyan intenzitással folytak – kezdetben főként a római családokra vonatkozóan, aminek úttörője Beryl Rawson volt –<sup>6</sup> hogy az 1990-es éveket az ókori család évtizedének nevezték (*decade of the ancient family*). A házasság és a család mellett csak a 2000-es években kezdtek a kutatások a görög és római antikvitás gyermekeire is fókuszálni, és ebbe az irodalmi, jogi, epigráfiai, ikonográfiai, archeológiai és egyéb források alapján egyre inkább bevonták a perifériális helyzetben lévőket is.<sup>7</sup> A család szerepét a kutatások egyik nem esetében sem iktathatják ki, vizsgálniuk kell viszont azokat a családi és intézményes különbségeket, amelyek a fiúkat és a lányokat a nevelés tekintetében is elválasztották egymástól. Utóbbia-

<sup>6</sup> Lásd RAWSON, Beryl (ed.): *The Family in Ancient Rome, New Perspectives*, Ithaca, NY., Cornell University Press, 1986.; valamint a több mint harminc éves munka összegzéseként Uő.: *Children and Childhood in Roman Italy*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

<sup>7</sup> BEAUMONT, Lesley A.: *Childhood in Ancient Athens, Iconography and Social History*, London – New York, Routledge, 2012. – Kutatástörténeti utalások és módszertani megfontolások: 3–14.

kat a görög polgári társadalomban a fiúktól szinte teljesen elkülönítve, csupán az oikosz keretében nevelték, ami az ő esetükben a háztartási ismeretekre, szövésre-fonásra korlátozódott, majd amikor tizennégy éves koruk körül az apjuk fennhatósága alól a férj fennhatósága alá kerültek (szó szerint átadattak, *ekdoszisz*), kiegészült a gyermeknevelésre vonatkozókkal. Életük mindvégig a nagycsalád jól szervezett, gazdaságosan és praktikusán működő rendszerében telt, helyzetük sok tekintetben az alárendelt rabszolgákéhoz hasonlított, és szabad cselekvésre csupán az oikosz zárt terében és hierarchikus kapcsolataiban nyílt lehetőségük.

A fiúgyermek nevelését a városi oktatás hellénisztikus kori kialakulásáig a családfő szervezte meg, ami nemcsak a betűvetés és olvasás, számolás alapvető ismereteire, a testedzésre korlátozódott, hanem más, a korban fontos tudás mellett a nyilvános életre, a társadalmi kapcsolatokra való felkészítésre is, legalábbis az arisztokrata származású gyermekek mint potenciális felnőttek esetében. Nem véletlen, hogy a magasztaló, dicsőítő (sőt, a halotti) beszédek retorikai topikájában a *trophé*, a táplálás, gondoskodás mellett a *paideia*, a neveletés még fontosabb helyet foglalt el. A sokjelentésű, a modern nyelvekben egyetlen szóval vissza nem adható *paideia* (oktatás, tanulás, nevelés, nevelődés, művelés, művelődés) leginkább az emberformálás szóval adható vissza, amely a szabad, előkelő fiúgyermeknek a felnőttek gazdasági és szellemi világába, társasági életébe való minél zökkenő mentesebb beavatására (Kréta), bevezetésére (klasszikus kori Athén) irányult. A *paideia* kontextusában helyezhető el a görög homoszexualitás értelmezése is, amely már a Kr. e. 6. század elejétől jellegzetessége volt a görög életnek, bár a fiúszerelmre már a mitológiában is találunk példát, Zeus Ganümedész iránti vágyában és csábításában, vagy Orpheusz alakjában, akit a mitológiai hagyomány elsőként tartott számon mint olyat, aki a felesége, Euridiké végleges elvesztése utáni bánatában fiúkkal vigasztalta magát. Mások szerint viszont a szokás Homérosz tanítójától, Thamürisztől eredt. A főként férfi homoszexualitásnak mindvégig gazdag irodalmi és képzőművészeti ábrázolása volt, az általunk ismert sajátos éthoszát azonban csak a 4. századi Athénban kapta meg.

A felnőtt férfi, a „szerető” (*erasztész*) a homoerotikus vonzalmat és érintkezést nem nélkülöző kapcsolatban a gyermekkor határát éppen csak átlépő ifjú „szeretettet”, „kedvest” (*erómenosz*) oktatta, nevelte, ami korántsem járt együtt az iránta érzett szexuális vágyak mértéktelen kiélésével. Ahogy Kenneth James Dover,<sup>8</sup> vagy Michel Foucault jól ismert monográfiáiból is tudjuk,<sup>9</sup> ebben a kapcsolatban az erasztésznek önmérsékletet kellett tanúsítania a passzív szerepet játszó fiúcskával (*paidika*) szemben, megfékezve Erószt, akit a hellénisztikus kor költészete a homoszexuális vágy felkeltőjének tartott: „Küprisztől gerjed be a férfi, ha nőbe szerelmes, / ám ha fiút kíván, tűzbe taszítja Erósz.” (Meleagrosz *Koszorú* 18; Csehy Zoltán ford.) Pártfogójától a fiúgyermek nemcsak a korabeli tudást és műveltséget szerzi meg, hanem azt is megtanulja, hogyan kell viselkednie a felnőtt férfiak világában, milyen erényeket kell

<sup>8</sup> DOVER, Kenneth James: *Görög homoszexualitás*, Ford. DUPCSIK Csaba, Budapest, Osiris, 2001.

<sup>9</sup> FOUCAULT, Michel: *A szexualitás története* I–III. kötet, Ford. SOMLYÓ Bálint – ALBERT Sándor – SZÁNTÓ István, Budapest, Atlantisz, 1999–2001.

kialakítania önmagában, és gyakorolnia, hogy megbecsült polgár legyen. Ezek között volt tehát a józanság, önmérséklet is (*szóphroszüné*), amely a vágyak jelenlétét és az ellenük folytatott harcot egyaránt feltételezte, és amelyet Platón az *Allamban* a négy fő erény között említ a bölcsesség (*szophia*), a bátorság (*andreia*) és az igazságosság (*dikaioszüné*) mellett (4. könyv). Klasszikus példáját is Platónnál találjuk, *A lakomában*, amikor az öreg és csúnya Szókratész ellenáll a fiatal és szép Alkibiadész csábítási kísérletének (*Szümp.* 216D kk.).

Az ókorban a gyermek helyzetét a családban és a társadalomban – a fentiek ellenére, vagy talán éppen ezek praktikus működésének következtében – a teljes bizonytalanság jellemezte, még akkor is, ha egészségesen és megfelelő körülmények közepette született. Eltekintve most a gyermekgyilkosság és a rituális gyermekáldozat (általában az emberáldozat) sokat vitatott zsidó, görög és római példáitól, a kitett gyermek antikvitás irodalmában gyakorta megjelenő motívuma nemcsak a költői, írói invencióról, hanem a valóságról is sokat elárul: a kitett (majd rabszolgaként felnevelt) gyermek esete legalább annyira valós, mint amennyire irodalmi. Jól ismert példa Augustus unokájáé, ifjabb Júliáé, akinek a gyermekét a császár kitevésére ítélte (Suetonius *Aug.* 65, 3). Ugyanakkor éppen ennek a kornak volt az írója Halikarnasszoszi Dionüsziosz is, aki idéz egy bizonyos „Romulus-törvényt”, melyet inkább kortárs reflexiónak, mint valós „törvénynek” tartottak. Eszerint Romulus, Róma mitikus-legendás alapítója, maga is kitett gyermek, elrendelte, hogy a rómaiak felneveljenek minden (egészséges) fiút és elsőszülött lányt, és ne öljenek meg, ne tegyenek ki egyetlen gyermeket sem három éves koruk alatt, ha pedig erre készülnek betegség, fogyatékoság vagy más okok miatt, csak öt felnőtt férfi jóváhagyásával tegyék (*Római régiségek* 2, 15).<sup>10</sup>

A gyermekkitevés (*ektheszisz*, *apotheszisz*; *expositio*) az újszülött életének első hetében lezajló esemény, a családba való befogadás és a megtisztítás és névadás rítusai előtt.<sup>11</sup> A szándék lehetett a gyermek elpusztítása, ahogy Szophoklész tragédiájában is, amelyben Oidipusz megmenekülését csak az isteni jóslat beteljesülésének szükségessége teszi lehetővé. A valóságban az okok igen változatosak lehetnek: családi botrány, özvegyesség, válás, betegen születés, éhínség és mások. A családok gazdasági nehézségeinek példáját látjuk Longosz regényében is: Daphniszt gazdag földbirtokos apja, Dionüszophanész mint felesleges harmadik gyermeket téteti ki (4, 24), Khloétól pedig apja a szegénysége miatt válik meg (4, 30). Előfordulhatott házasság előtti csábítás, melynek elkövetőjeként a mítoszok gyakran az isteneket nevezték meg: Ión apja Apollón, Romulusé és Remusé Mars isten. Euripidész darabjában Ión éles kritikát fogalmaz meg Apollón istennel szemben, akiről akkor még nem tudja, hogy neki is nemzőapja: „Korholnom kell istenem, / Phoiboszt, mit mível? Erőszakkal szüzeket / ölel, s elhagyja őket; titkon gyermeket / nemz, aztán halni hagyja!” (*Ión* 436–439; Devecseri Gábor ford.) A görög újkomédia és a római vígjáték viszont kedvelte a

<sup>10</sup> Vö. GRUBBS, Judith Evans: Infant Exposure and Infanticide, in GRUBBS – PARKINS – BELL: i. m., 83–106, 84, 90.

<sup>11</sup> Uo., 83.



halandók által elkövetett erőszak következtében megcsélt lány és kített gyermeke fabuláris sémáját: a részeg fiatal emberek által elkövetett nemi erőszak toposza Menandrosz *Ítéletkérőkjében*, Terentius *Hecyrájában* hozza lendületbe a vígjátéki cselekményt.

A döntés a gyermek sorsáról jog szerint az apáé volt (*ius exponendi*), a valóságban azonban gyakran az anyák döntöttek, voltak kénytelenek dönteni.<sup>12</sup> A kevésbé elhagyott vagy nyilvános térbe való kihelyezés esélyt adott arra, hogy valaki rátaláljon a változatos okok miatt kített gyermekre, majd felnevelje, és a valóságnak ezt a hétköznapi jelenségét az irodalom az identitásnak, az önismeretnek, a sors forgandóságának és még sok egyéb kérdésnek a paradigmájává tudta tenni a tragédia, a komédia és a regény műfajában egyaránt. A Babits által a világirodalom első detektívtörténetének nevezett *Oidipusz királyban* Oidipusz az önmaga utáni nyomozásban az értelem, a ráció sikerességében bízva értelmezi a múlt- és jelenbeli eseményeket és jeleket, és miközben beteljesíti a *Gnóthi szeauton!*, *Ismerd meg önmagad!* apollóni parancsát, annak a felismerésére is eljut, hogy az életünket alapvetően irányító erőket az értelemmel legfeljebb meglátni és megérteni, de uralni nem tudjuk.

A delphoi Apollón-templom egyik felirataként ismert parancs származásra vonatkozó eleme Oidipusz történetében a múlt feltárása közben fokozatosan válik ismertté, Euripidész úgynevezett új tragédiáitól kezdve azonban már a gyermek mellé kihelyezett ékszerek, személyes tárgyak, ismertetőjelek segítik a felnőtté váláskor (vagy már kicsiny korban) származásuk felderítését, a vérszerinti szülőkkel való egymásra ismerést, anagnórisziszt. A későbbi komédia- és regényirodalomban népszerűvé váló toposz, az ismertetőjelek elhelyezése már mintegy meg is előlegezi a későbbi happyendet: ezek segítségével a származásnak ki kell derülnie, a világ rendjének helyre kell állnia, legalábbis részben. Euripidész *Ión* című darabjában, amely egyben az ión törzs (isten) származásának is aitiológiai története, egy kosárka (amelyben a pólyás Iónt anyja, Kreúza kittede) és annak tartalma segíti majd anyja és fia egymásra ismerését: egy Gorgó-fejet ábrázoló szöttecs, két összefonódó kígyót formázó nyakék, amely a régi hite szerint az újszülöttek védelmét szolgálta és egy, Pallasz Athéné első olajfájáról letört ág (a két utóbbi egyben az athéni identitásnak is jelölője). A későbbi komédia- és regényirodalomban a kített gyermek mellé helyezett ismertetőjelek nemcsak az önismeret származásra vonatkozó parancsának a teljesülését (vagy olykor a felnevelés anyagi fedezetét) tették lehetővé, hanem bizonyos esetekben az események határolt, zárt terének a mindenkorai társadalmi-politikai központ felé való „megnyitását” is.

Longosz regényében a címszereplőként is megjelenő Daphnisz és Khloé előkelő származását nemcsak a melléjük helyezett „ismertetőjelek” sejtetik már (1, 2; 1, 5), hanem a kecske- és birkapásztor nevelőszülők által is észrevett testi szépség, nemes külső, amely az egész ókori görög és római gondolkodáson végigvonuló kalokagathia eszméjét visszahangozza: a külső testi szépségnek és a belső lelki nemességnek a(z arisztokrata) hősnőben (leginkább a felnőtt, szabad férfiban) megmutatkozó harmóniáját. A bukolikus miliót megteremtő Longosz bizonytalanságban tartja a befogadót a te-

<sup>12</sup> Uo., 85.

kintetben, hogy emberi vagy isteni lényekként tekintsen-e a két gyermekre, akiknek esetéhez hasonlókat az ókori olvasó nemcsak a mitológiai hagyományból, irodalmi művekből és retorikai feladatokból, hanem a való életből is ismerhetett, azonban az már csak a mitikus világban fordulhatott elő, hogy a gyermekeket állatok táplálták, még magát Zeuszt, a későbbi főistent is.

Ha a kitett gyermek antik irodalmon végigvonuló toposzának jócskán voltak is valós vonatkozásai, egy másik, a profán (görög, római) és hagiográfiai irodalomban egyaránt népszerű toposz, a 'bölc/s/öreg gyermek'-é (*andropaisz*, *puer senex*) kétségkívül egy vágyott ideál irodalmi képét mutatja (habár olykor sírfeliratokon is találkozhatunk vele): a gyermekét, vagy még inkább ifjút, aki már zsenge korában a felnőttek bölcsességét hivatott mutatni. Az antik retorikában a dicséret, a magasztalás topikájának részeként olyan emberideált jelentett, amelyben a gyermek- vagy ifjúkor dicsőítése és az időskor tisztelete összekapcsolódott, az ifjúság és az aggkor ellentéte feloldódott. Ernst Robert Curtius, aki elsőként vette a *puer senexet* (*Knabe und Greis*) mint szellemtörténeti jelenséget komolyan, úgy vélte, a toposz a késő antikvitás „lélekállapotából” (*Seelenlage*) fejlődött ki: az antik kultúra késői időszaka az, amelynek emberideáljában megjelenik.<sup>13</sup> Mások szerint viszont a római szellem sajátosságaiból, közelebbről pedig a cicerói gondolatvilágból fejlődött ki. Ahogy Cicero megfogalmazza a *Cato maiorban*: „Én azt az ifjat dicsérem, akiben van valami öreges, és hasonlóképpen azt az öreget, akiben van valami az ifjúból; aki ilyen, testileg öreg lehet, de lelkileg soha.” (11, 38; Némethy Géza ford.). A római szerzők a példaként említett ifjak komolyságát, erkölcsösségét, érettségét, élelméjűségét, méltóságát dicsérik, Ovidius pedig azt is kijelenti, hogy mindezt égi adománynak kell tekinteni, ami csak a félisteneket illeti meg (*Ars amatoria* 1, 185kk). Ismét mások szerint már Aiszkhülosztól, Pindarosztól, Szophoklésztől kezdve jelen van a korai bölcs ideálja.

Andreas Gnülka kutatásai nyomán tudjuk, hogy a toposz a keresztény gondolatvilágban is jelentős helyet foglalt el,<sup>14</sup> így a hagiográfiai irodalom nemcsak a pogány, hanem a zsidó és őskeresztény hagyományra is támaszkodhatott. Könyvének *Vorbilder des puer senex* című fejezetében (49–55.) számos példát sorol fel a Bibliából, megállapítva, hogy a példák sokasága és az ideál széles körű elterjedése nem lett volna lehetséges, ha a Biblia tekintélye nem támogatta volna és nem kerestek volna rá bizonyítékokat az Írásban. A nagy ószövetségi alakok mellett Jézus neve – meglepő módon – ritkán bukkan fel a felsorolásokban, pedig már Hippolütosz is megjegyezte, hogy az idősek felett bírásokodó Dániel előképe a fiatal Jézusnak. Jézus születéséről és gyermekségéről a kanonikus evangéliumok közül csak Máté és Lukács evangéliuma adnak hírt, és Lukács az, aki előzményekre támaszkodva megfogalmazza, hogy már tizenkét éves korában tanújelét adta bölcsességének (Lk 2,41–47). A többi, Jézus gyermekkoráról tudósító „esemény” az apokrif iratok legtöbbször legendaszerű, folklorisztikus történeteiben maradt ránk. Az ebben a műfajban egyik legnépszerűbb, a keresztények kíváncsiságát is kielégítő írás a

<sup>13</sup> CURTIUS, Ernst Robert: *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern, A. Francke, 1948.

<sup>14</sup> GNÜLKA, Andreas: *Aetas Spiritualis: des Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens*, Bonn, Hanstein, 1972, 49–55.

*Tamás gyermekségevangélium* volt, amelynek ismeretlen szerzője Jézus tizenkét éves kora előtti életével foglalkozik, mesés, fantasztikus, csodás elemekkel beszélve el a gyermek Jézus különböző tetteit, zavarba ejtő bölcsességét pedig tanítójával fogalmaztatja meg, aki így kiált fel: „Tanítványt kerestem és tanítóra akadtam!”<sup>15</sup>

Az ókeresztény kor egyházatyái a 4. század második felében több bibliai „mintagyerekből” (*Musterknabe*) úgynevezett példasort állítottak össze, melyekben a felsorolt gyermekek, ifjak neve, száma, sorrendje a szerző aktuális (például éppen neveléssel kapcsolatos) szándékának, írása műfajának megfelelően változhatott. A négy, hat vagy nyolc felsorolt, főképpen ószövetségi név között néhány kivételtől eltekintve ugyanazok a nevek szerepeltek, annak ellenére, hogy a szerzők jelzik, a példák száma szaporítható volna. Szent Ignác, Szent Jeromos, Szent Ambrus, a kappadokiai atyák vagy Aranyszájú Szent János felsorolásában az ószövetségi alakok közül legtöbbször Ábrahám, Izsák, Jákob, József, Sámuel, Salamon, Dávid, Izaiás, Jeremiás, Dániel (a bibliai ifjú bölcsék kiemelkedő alakja), a Dániel könyvében szereplő három ifjú, a Makkabeus-testvérek szerepelnek. Érdekes módon, de talán nem is annyira megmagyarázhatatlanul, Mózes neve egyik példaláncban sem szerepel, de a késői ókor keresztény művészetének egy alkotásán keresztül mégis bekerült a puer senex ideáljai közé. Gnillka érvelésében a III. Sixtus idején épült Santa Maria Maggiore-bazilika diadalívén található mozaikrészletről van szó, amelyen a beszélgető bölcs filozófusok között ott találjuk az ifjú Mózeset, aki jobb kezét felemeli, bal kezében pedig papírtekercset tart. A félkör ívben ülő idős szakállas férfiak és a fiatal Mózes beszélgetésének alapja nem a Szentírás, hanem a legendairódalom volt.

A szentekről szóló hagiográfiai irodalomban (Remete Szent Antal, Szent Hilarion, Szent Makrina és mások életrajzában, *vitájában*) a toposz a szent szentségének, korán megnyilvánuló bölcsességének kiemelését szolgálja. A legendairódalom főszereplői az aggok bölcsességét szinte kivétel nélkül mutatják, már gyermek- és ifjúkoruktól öreg, azaz érett szívet (*cor senile*) hordoznak; az öregség pedig már az Ószövetségben összekapcsolódott Istennel: az öregeket Isten lelke teszi bölccsé (Jób 32,7kk.), Salamon bölcsességei pedig tiszteletreméltónak nyilvánítják az öregkort (4,8kk.). A puer senex ideáljáról tehát a keresztény hagiográfiai irodalomban is akkor lehet beszélni, ha egy bizonyos életkor szellemi és morális minősége olyan embert állít elénk, aki meghaladja életkorát, illetve egy másik korosztályhoz tartozónak mutatkozik, magasabb szellemi képességekről tesz bizonyosságot, mint azt életkora alapján gondolnánk. Van azonban egy lényeges különbség a Jézus előtti ószövetségi és pogány „bölcs gyermekek” és a szentéletrajzok (*biosz/vita*) puer senexei között. A viták szentjeinek gyermekkorban megnyilvánuló bölcsessége szorosan összefonódik keresztény hitükkel, a bölcsesség forrása végső soron a Krisztusba vetett hit. Nem véletlen, hogy az egyházatyák a gyermekkor általánosan elfogadott korhatáraként a 12 évet említették, amiben a gyermek Jézus templomi jelenete lehetett a mérvadó.

A költői alkotások gyermekekre vonatkozó mitikus és poétikus képét tovább árnyalhatják más irodalmi (történeti, filozófiai, retorikai, orvosi, jogi, vallási) művek,

<sup>15</sup> RAFFAY Sándor (ford.): Újszövetségi apokrifusok, Pozsony, Wigand, 1905, 80.

a képzőművészeti alkotások, a régészeti emlékek, köztük használati tárgyak, játékok és nem utolsósorban a temetkezési szokások, maguk a temetők. Az ókor halállal és temetkezéssel kapcsolatos szokásainak, tárgyi bizonyítékainak vizsgálata egyre több ismeretet hoz felszínre a gyermekek haláláról és temetéséről, a gyászról, ráadásul a tárgyi bizonyítékok egy része (elsősorban a csontok) az utóbbi időben, de a jövőben még inkább új technológiai eljárásokkal (CT, MRI, DNS-vizsgálatok) is vizsgálható lesz, újabb adalékokkal szolgálva a halál mindenütt jelenlévő valóságáról. *Elmélkedéseiben* Marcus Aurelius – részben Epiktétoszra hivatkozva – hangot ad a szülő gyermeke lehetséges elvesztése feletti szorongásának (11, 34), nem alaptalanul, hiszen a feleségétől, Faustinától született tizenhárom vagy tizennégy gyermeke közül egyedül a későbbi császár, Commodus élte túl őt mint apát. A termékenységnak és a magas gyermekhalandóságnak más példái is ismertek: a termékenység és fegyelem szimbólumává és ideáljává vált Cornelia (Tiberius és Gaius Gracchus anyja) akinek tizenkét gyermekéből csak három élte túl a gyerekkort, anyjukat pedig egyik sem (vö. Cicero *Brutus* 211; Tacitus *Dial* 28; Plinius *NH* 7,57), és a példák sora folytatható volna.<sup>16</sup>

Ugyanakkor a halál az ókori gondolkodás számára a gyermekek esetében is az élet természetes rendjének látszott. A gyerek- és időskort nemcsak a fentebb említett puer senex toposza kapcsolta össze, hanem az is, hogy mindkettőt veszélyes életszakasznak tartották, és mindkettőben elfogadhatónak a halált. Marcus Aurelius minden szülői szorongása ellenére is természetesnek veszi a gyermekek halálát, amikor nyíltan összehasonlítja és összekapcsolja a nagyon fiatalok és nagyon öregek távozását az életből, lévén mindkettő természetes: „Minden, amit látsz, mihamar elpusztul, és a pusztulást szemlélők maguk is egykettőre elpusztulnak. Aki késő öregségében hal meg, ugyanarra jut, amire az idő előtt elhunyt.” (*Elm.* 9, 33; Huszti József ford.) Ahogy Cicero megfogalmazza, némiképp más vonatkozásban: „Az életnek megvan a maga meghatározott pályája, s a természetnek csak egy, éspedig egyenes útja van, és minden életkornak megfelelő fejlődési fok jutott; ennél fogva a gyermek gyámoltalansága, csakúgy, mint az ifjú szilajsága, továbbá a már megállapodott kor komolysága és az öregség értettsége oly természetes valami, amit el kell fogadnunk.” (*Az idősebb Cato vagy az öregségről* 10, 33; Némethy Géza ford.) Ilyen reflexióik nem csak a filozófusoknak lehettek: jól ismert a New York-i Metropolitan Múzeum gyűjteményében található, Kr. e. 430 tájára datálható fehér alapú attikai terrakotta lekythos (váza), amelyen egy, Kharón ladikja felé tartó, játékát maga után húzó gyermek int búcsút anyjának (No. 09.221.44.).<sup>17</sup>

Hogy az ókori gyermek helyzetében és annak megítélésében, a velük szembeni attitűdben milyen változást hozott, vagy hozott-e egyáltalán változást a keresztény vallás megszületése, még kétezer év távlatából sem könnyű megválaszolni. A termékenységet és a gyermekáldást már az Őszövetség is Isten ajándékának tekintette, ahogy a gyakran idézett 128. zsoltár is megfogalmazza ezt: „Feleséged olyan házad belsejében,

<sup>16</sup> PARKINS: i. m., 43–45.

<sup>17</sup> Vö. Uo., 44.

mint a termő szőlőtő; gyermekeid olyanok asztalod körül, mint az olajfacsemeték. Ilyen áldásban részesül az az ember, aki féli az URat.” (128,3–4; Magyar Bibliatárs. új ford.) A termékenység Isten áldását (5Móz 28,4; Zsolt 127,3; 128,3–4; Jób 5,25; Péld 17,6), a meddőség büntetését jelentette (1Móz 30,23; 1Sám 1,6.7; Ézs 47,9), de ezek a megfogalmazások korántsem az egyébként Isten teremtményének tartott gyermek megbecsült státuszára utalnak. Az újszövetségi Szentírás vonatkozásában – túl azon, hogy a gyermekségtörténetet is tartalmazó Máté és Lukács evangéliumában magára Jézusra is tekinthetünk mint (isteni) gyermekre – leghamarabb a kicsinyek megáldásának jelenete juthat eszünkbe: „Engedjétek hozzám jönni a kisgyermekeket, és ne akadályozzátok őket, mert ilyeneké az Isten országa. Bizony mondom nektek: aki nem úgy fogadja az Isten országát, mint egy kisgyermek, semmiképpen sem megy be oda. Ekkor átölelte és kezét rájuk téve megáldotta őket.” (Mk 10,14–16; Magyar Bibliatárs. új ford.; vö. Mt 19,13–15; Lk 18,15–17) A gyermekek ártatlanságára, tisztaságára mint követendő állapotra utaló jézusi kijelentések a kereszténység teológiai alap gondolatai közé emelkednek majd, de nyilvános működésének idején még inkább csak óhajként vannak jelen; Istentől kapott méltóságuk az éppen megszületett és még jó ideig súlytalan új vallás gondolataként nem interiorizálódik a mindennapokba. (Jézus egyébként is sok tekintetben liberálisabb nézetet vallott, mint ami elterjedt volt a saját korában.)

A gyermekek családi, közösségi életében, lehetőségeiben a 4. század kétségkívül hozott változásokat, nem függetlenül a kereszténység elismert, majd államvallássá válásától. Nagy Konstantin intézkedései a gyermekeket is védték, vagy például egy későbbi, 442-ben megtartott zsinat határozata értelmében a „kitett gyermekeket” templomokba, kolostorokba kellett vinni, ott gondoskodtak a nevelésükről és többnyire egyházi, kolostori szolgálatba állításukról. A teológiai gondolkodásban is egyre inkább tematizálódott a gyermek és ifjú helyzete, szerepe. A teremtett ember bűnösségének tudatát erősítő nyugati kereszténységben – Pál apostol nyomán – Szent Ágoston az áteredő bűn determináló erejét önmaga legszemélyesebb tetteiben sem kérdőjelezi meg. „Ártatlan ugyan a gyöngye csecsemőtest, de a lélek immár nem ártatlan benne.” – írja a *Vallomások* elején (I, 7, 11; Városi István ford.), és a megfigyelt csecsemők ösztönös megnyilvánulásaiából (mint például az irigység, féltékenység) a saját bűnösségére is következtet. Az Istenhez való hasonulás, az „átistenülés” törekvését az ember bűnösségénél fontosabbnak tartó keleti gondolkodás kereste a gyermek nevelésében megmutakozó lehetőségeket, nem függetlenül a kereszténység „aranykorának” egyik alapvető kérdésétől, tudniillik attól: hogyan integrálható a görögök és rómaiak öröksége a kereszténységbe. Nagy Szent Baszileiosz híres munkája, a *Buzdítás az ifjakhoz* jól ismert hasonlattal ad olyan választ a „hogyan olvashatják haszonnal a pogány irodalmi műveket” kérdésére, amely lényegében a 4. század egyházatyáit egységesen jellemezte, nyugaton és keleten egyaránt. „A könyveket teljesen a méhek példájára használjátok! A méhek sem repülnek válogatás nélkül minden virágra. Sőt, ha valamelyikre rászállnak, nem akarják mindentől elvinni. Csak annyit szívnak ki belőle, amennyi a munkájukhoz szüksé-

ges. A többit nyugodtan otthagyják.” (*Buzdítás az ifjakhoz* 4; Nádasy Alfonz ford.) (A válogatás, szemelgetés korántsem volt azonban ilyen következetes az egyházatyák esetében sem, az ő tudásuk – lévén koruk legműveltebb emberei – mélyen a görög-római hagyományban és képzési rendszerekben gyökerezett.)

A keresztény paideia alapját természetesen a Szentírás jelentette, a kinyilatkoztatás könyveit azonban jól átgondolt szellemben és sorrendben kellett megismertetni a keresztény gyermekekkel, fiúkkal és lányokkal egyaránt. Egy másik kappadokiai atya, Baszileiosz testvére, Nüsszai Szent Gergely – közös barátjukhoz, Nazianzoszi Szent Gergelyhez hasonlóan – a filozófus életforma (*biosz philosophosz*) részeként fogalmazta meg azt a nevelési-nevelődési és cselekvési programot, amelynek lényege és célja a tökéletes élet, vagyis az isteni természetből való minél nagyobb mértékű részesedés elérése volt, már itt, a földi életben. Ennek jól ismert paradigmáját a *Szent Makrina élete* című vitájának poétikus megfogalmazásában adja, ahol a tanítójukként tisztelt nővérük gyerekkori képzéséről is szól. A kislányt a családban nevelő anya az elemi ismereteken túl a világi és enciklopédikus tudományokat nem tartotta fontosnak, a legtöbb költői alkotást (főleg az eposzokat és tragédiákat) pedig kifejezetten károsnak ítélte az illetlen gondolatok és szenvedélyek felkeltése miatt. Az elképzelés összhangban állt a kor szintén jelentős keleti teológusának, Aranyszájú Szent Jánosnak a keresztény családi nevelést bemutató munkája alapelvével, mely szerint a krisztusi szellemű nevelés megköveteli, hogy a szülők óvják gyermekeik tiszta és romlatlan lelkét a káros hatásoktól (*A hivalkodásról, s arról, hogy a szülőknek miképpen kell gyermekeiket felnevelniök*). A Szentírás könyveinek megismertetése Makrina esetében is egymásra épült: mindenekelőtt Salamon bölcsessége és a Zsoltárok könyve segítette elő erkölcsös viselkedését (*Makr.* 3).

A 4. századi kereszténység gyermekekre vonatkozó legizgalmasabb teológiai problémája azonban kétségkívül a keresztség nélkül elhunytak üdvözülésének kérdése volt. A férfi és nő mint Isten teremtményei egyenlőségének tanítása elterjedt volt az egyházatyák gondolkodásában, és a század utolsó harmadában – a felnőtt keresztség korában – már megjelentek a gyermekek megkereszteléséről érkező munkák is, amelyek szintén széles teológiai–antropológiai–szótériológiai kontextusban helyezkedtek el. Nüsszai Gergely levélformában írott, egyfajta polémiának is tekinthető traktátusára a keresztség előtt elhunyt gyermekek üdvözüléséről (*Az idejekorán elhunyt gyermekekről*) például úgy is szokás tekinteni, mint Gergely egyfajta antropológiai programjának befejező mozzanatára, amely az ember (férfi és nő) teremtése (*Az ember teremtéséről*), halála és feltámadása (*A lélekről és a feltámadásról*) után az ártatlan gyermekek sorsára fókuszál a Kr. u. 370-es, 380-as évek fordulóján. Gergely írása arra keresi a választ: „mit kell tudnunk azokról az idejekorán elragadottakról, akiknél a születés kis híján egybeesik a halállal” (Vanyó László ford.). A válasz nehézségét nemcsak az adja, hogy a Szentírás nem szól erről, hanem az is, hogy a filozófiai-teológiai gondolkodás érvei is ellentétes következtetésekre adnak lehetőséget: az idő előtt elhunyt gyermekek ugyanis sem a rossz által nem távolodnak el Istentől, sem az erények gyakorlása által nem kerülnek közel hozzá. A kappadokiai atya bonyolult

érvelése kivonja az elhunyt gyermekek túlvilági sorsát a bűn és büntetés logikája alól, és Isten (ember)szeretetére bízza őket.

A késő antikvitás és a kora középkor határán, a kereszténység terjedésével a gyermekek földi sorsa és üdvössége egyaránt fontossá kezdett válni, mégis közel másfél ezer évnek kellett még elteltie ahhoz, hogy a gyerekkor modernnek nevezett, számkra ismerős szemlélete kiformalódhasson.

## ABSTRACT

### Child in Antiquity: Facts and Topoi in Classical Antiquity and in Early Christianity

In her essay, Judit Tóth D. provides an answer to the hard question what might have meant to be a child in antiquity. She does so by using Greek, Roman and Christian mythological features, motives and topoi but also by highlighting some poetic, artistic and archaeological examples which with their centuries-old presence help us to see more clearly the fragmentary picture of the historical-anthropological jigsaw of the antique child. The essay deals with questions like what did it mean to be a child in the family and in the wider environment, how can we reconstruct the lifestyle and the *paideia* of the child, what is the significance of the 'abandoned child'-motif or the *puer senex* topos and what place does the child occupy in mythological thinking and in Christian hagiography.