

Ledán M. István*

Ókori csodák, csodatevők és csodaelbeszélések

„Számptalan csoda van...” – bevezető gondolatok

Pauszaniásznál olvashatjuk a *Görögország leírása* című művében, hogy Hellaszban sok bámulatra méltó dolgot lehet látni, és sok csodáról lehet hallani.¹ Ebben a tanulmányban mi most e sok csodát vizsgáljuk meg. Mondanunk sem kell, hogy nem vállalkozhatunk arra, hogy a görög (és római) világ minden csodájára vagy inkább minden típusú csodájára kitérünk. Elsősorban nem is annyira terjedelmi okok miatt, hanem azért, mert nem minden csodatípus tartozik érdeklődési körünkbe. Pauszaniász úgy folytatja a fentebb idézett mondatot, hogy minden csoda közül a legnagyobb az eleusziszi misztérium és az olimpiai játékok, mivel ezekben nyilvánul meg a leginkább az isteni gondoskodás. Mi itt sem az egyikkel, sem a másikkal nem foglalkozunk. Nem vizsgáljuk azokat a csodákat, vagy ha igen, akkor csak mellékesen, amelyek a csoda kategóriájába csak úgy férnek bele, ha túlon túl kitérjük a csoda fogalmát, azaz csodának veszünk minden érdekességet, kuriózumot, látnivalót és látványosságot. Ilyen értelemben természetesen csoda lehet az ókor úgynevezett hét csodája is, ám mi főként azokra a csodákra összpontosítunk, amelyekben valamilyen módon közvetlenül érzékelhető az „isteni meglepetés”. Amikor tehát csodáról beszélünk, azt a kézenfekvő meghatározást tartjuk szem előtt, hogy csodának tekinthe-

* Ledán M. István (Sepsiszentgyörgy, 1975) a Debreceni Református Hittudományi Egyetem (DRHE) Újszövetségi Tanszékének adjunktusa. A Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben folytatott teológiai tanulmányokat (1995–2000). 2020-ban szerzett doktori fokozatot a DRHE-n. Doktori disszertációjának címe: *A halál mint álom. Az újszövetségi álomeszkatológia az ógörög sírfeliratok tükrében*, amely a DRHE Újszövetségi Tanszékének kiadványaként jelent meg 2021-ben. Kutatási területe: az újszövetségi eszkatológia, különösen az ógörög és részben az ókori latin sírfeliratok tükrében és az Újszövetség hellenisztikus motívumainak vizsgálata.

¹ Pauszaniász: *Görögország leírása*. 1–2. kötet. Ford. Muraközy Gyula. *Fontes Historiae Antiquae* 4. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő 2008. Pauszaniász tulajdonképpen olyan dolgokra céloz, amiket érdemes látni és hallani: πολλά μὲν δὴ καὶ ἄλλα ἴδοι τις ἂν ἐν Ἑλλάσσι, τὰ δὲ καὶ ἀκούσαι θαύματος ἄξια (Paus 5. 10,1). Pausanias: *Graeciae Descriptio*. Vol. I–III. Ed. Maria Helena Rocha-Pereira. B. G Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig 1973–1989.

tő egy meglepő, remélt vagy nem remélt esemény vagy jelenség, amelyet nem lehet természeti törvényekkel magyarázni, s ezért a megtörtént, átélt, illetve receptált esemény vagy a megmagyarázhatatlan jelenség meglepte isteni beavatkozásnak tekinthető.² A könnyebb tájékozódás és áttekinthetőség kedvéért külön-külön fogjuk tárgyalni a különböző irodalmi műfajokban található csodákat. E műfajok szerinti tárgyalás azért is kézenfekvő, mert a különböző műfajok adott esetben különbözőképpen viszonyulnak a csodához.

Az első fejezetben három epikus művet vizsgálunk meg tüzetesebben: Homérosz *Íliászát* és *Odüsszeiáját*, valamint Nonnosz *Dionysiaca* című epikus költeményét.

1. Csodák az epikus művekben

1.1. Homérosz: *Íliász* és *Odüsszeia*

Homérosz költeményeiben mondhatni a csoda, a csodás a természetes, hiszen lépten-nyomon alakjukat folyton változtató istenekbe vagy csodálatos lényekbe botlunk, ám mi most kifejezetten olyan leírásokra figyelünk, amelyek az istenek közvetlen beavatkozásáról szólnak, vagy *jelként* előre jeleznek valamilyen bekövetkező eseményt, illetve kísérnek valamilyen nem mindennapi történést. Az istenek hatalmát, közvetlen beavatkozását szemlélteti az a jelenet, amikor Hektór megölése után Héra az Ókeanoszba küldte a napot a harcok hevében, és ezzel valójában előrehozta az éjszakát:

„Élioszt, a sosempihenőt, a tehénszemű Héra
Ókeanoszhoz küldte, pedig nem akart lenyugodni:
[...]”.³

Hasonló típusú csodával találkozunk az *Odüsszeiában*, amikor Odüsszeusz és Pénélopé találkozásakor Pallasz Athéné visszatartja a hajnal érkezését:

„föltartotta a hosszú éjt pályája határán,
s Ókeanoszban aranytrónú Hajnalt: paripáit

² Vö. Lateiner, Donald: Recognizing Miracles in Ancient Greek Novels. In: Gerolemou, Maria (ed.): *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*. Trends in Classics – Supplementary Volumes 53. De Gruyter, Berlin–Boston 2018, (381–415) 385.

³ Hom. *Íl.* XVIII, 239. Ld. Homérosz: *Íliász*. Ford., jegyz. Devecseri Gábor. Populart füzetek, 5. Európa Könyvkiadó, Budapest 1992.

fogni szekérbe se hagyta, a fényt hordó rohanókat,
Lamoszt és Phaethónt, Éosz gyorslábu csikóit.”⁴

Nem a természet folyásába való beavatkozásként, de ugyancsak az isteni hatalmat és az események rendjébe való beavatkozást illusztrálja Apolló tette, aki a harcok hevéből kimentette a megsebesült Aeneászt, majd eidolont (képmást) készített róla, és azt küldte vissza a csatába. Ez azt jelenti, hogy miközben úgy tűnt, hogy Aeneász továbbra is harcol, valójában Apolló pergamoszi szentélyében tartózkodott, ahol Artemisz istennő ápolta: „Artemisz úrnő gyógyította sebeit, erősítette nagy szentélyében.”⁵ Eidolont használ Athéné is Pénélopé megvigasztalásához. Pénélopé húgának képmását, eidolóját küldi el a királynőhöz:

„Képmást készítetett, ráadta egy asszony alakját:
Iphthimé volt ez, hőszívű Íkariosznak lánya,
kit Euméosz vett el, s hazavitte Pheraiba.”⁶

Az eidolón beszáll Pénélopé hálószobájába, a fejéhez áll és megvigasztalja férje távolléte miatti bánatában. Ébredésekor Pénélopé megérti, hogy ez valódi álmkép volt.

Isteni beavatkozásra történik meg Odüsszeusz kétszeri elváltozása is. Először bőre zsugorodik össze, szőke haja eltűnik, szeme ragyogása megtörik, azaz mondhatni egy fordított transzfiguráción esik át. Majd Pallasz Athéné vissza is változtatja, de alakja egyúttal istenibb is lesz:

„[...] nagy szépséget hintett a fejére Athéné
szemre nagyobbá tette, erősebbé, s a fejére
göndör fürtöket is, mint jácint-szirmokat, öntött.”⁷

Odüsszeusz a kádból kilépve olyan lesz, „mint valamely magas isten”. Felesége fel is ismeri, meg nem is. Tudja, hogy milyen volt a férje az elutazáskor, ám a mostani Odüsszeuszban csak azután képes felismerni urát, miután próbára teszi.

⁴ Hom. *Od.* XXIII, 241–243. Ld. Homérosz: *Odüsszeia*. Ford. Devecseri Gábor. Európa Könyvkiadó, Budapest 2010.

⁵ Hom. *Íl.* V, 449.

⁶ Hom. *Od.* IV, 797.

⁷ Hom. *Od.* XIII, 398., 429; XXIII, 156–163.

A csodáknak egy másik típusába tartoznak azok, amelyek tulajdonképpen isteni jelek, és előrejeleznek vagy kísérnek valamilyen többnyire baljóslatú eseményt. Odüsszeusz éhező társai leölik és felfalják a napisten, Éliosz marháit, de még mielőtt Zeusz megbüntetné Odüsszeusz embereit a napisten kérésére, az istenek nagy csodajelet tesznek:

„Aadtak az istenek ám tüstént csodajelt, nem is egyet:
megmozdultak a bőrök, a nyárson bögtek a húsok
sült és nyers darabok, mint élő barmok zizegtek.”⁸

Akhilleuszhoz visszabeszél Xanthosz nevű lova, és megjövendőli, hogy ma ugyan még megmentik őt, de veszte, végzete közel van. A lovat Héra istennő teszi szólóvá.⁹ Zeusz véres harmatot küld az égből, amely baljós *portentum*ként jelzi, hogy sokan kerülnek a Hádészba a harcok során.¹⁰ A görögök áldozatánál egy kígyó (sárkány) jelenik meg, amely felfal nyolc kicsi verébfiókat, majd kilencedikként az anyjukat is. Ezt követően Zeusz kővé változtatja a kígyót, a görögök pedig szintén kővé meredve állnak: „mi csak álltunk ott, s bámultuk, hogy mi is esett meg”.¹¹ Ez olyan isteni csodajel, amely azt jelzi, hogy a görögök kilenc évig harcolnak majd Trója ellen. Zeusz hamis jóslatot küld Agamemnónnak: gonosz Álmot, a gonosz Oneiroszt küldi el álmában Agamemnónnak Nesztór képében, és győzelmet ígér neki, célja azonban éppen az ellenkező. Azon töpreng, hogy miképpen ölhetne meg minél több görögöt:

„Néleusz gyermeke képében lépett a fejéhez,
Nesztóréban, akit minden vén közt a leginkább
tisztelt Átreidész; [...].”¹²

Pénélope kéréire Athéné nem szűnő nevetést bocsát, és Theoklümenosz eközben vértől lucskosan látja a palotát és holtaknak a lakomázó kéroket:

„nemlohadó nevetést keltett, s eszüket kicsavarta.
S már idegen lett állcsontjuk s még egyre nevettek,

⁸ Hom. *Od.* XII, 395–396.

⁹ Hom. *Íl.* XIX, 407.

¹⁰ Hom. *Íl.* XI, 53.

¹¹ Hom. *Íl.* II, 320: ἡμεῖς δ' ἑσταότες θαυμάζομεν οἶον ἐτύχθη.

¹² Hom. *Íl.* II, 19–20.

véres húsokat ettek, mindnek a két szeme könnyel
telt meg egészen, a lelkük már sejtette a sírást.¹³

A kérők édes nevetésre fakadnak azután is, hogy Theoklümenosz közli velük „látomásos előérzetét”. A nevetés arra szolgál, hogy elfedezze előlük közelgő vesztüket.¹⁴

A fenti példák azt mutatják, hogy a homéroszi költeményekben az istenek többször és többnyire jótékonyan avatkoznak be az események rendjébe, akár közvetlenül (Aeneász kimentése), akár pedig valamilyen rendkívüli (természeti) jelenséget felhasználva (előrehozott vagy visszatartott éjszaka, Odüsszeusz „színeváltozása”). Az isteni csodás jelek (portentumok) viszont többnyire akkor történnek, amikor valamilyen szerencsétlenség vagy (némelek által) nem kívánt esemény van kibontakozóban: nyárson sülő marhák bőgése, véres eső, kővé változott kígyó, Pénélopé kérőinek meg nem szűnő nevetése. Találunk példát arra is, hogy egy isteni csodajelnek egyenesen az a szándéka, hogy megtévessze azt, akinek a csodajelket küldik. Ilyen Nesztór álnok jövendölése Agamemnónnak.

1.2. Nonnosz: *Dionysiaca*

Nonnosz *Dionysiaca* című epikus költeménye a pogány görög szellem utolsó nagy ívű művének tekinthető, és ilyenként az ókori görög kultúra végpontján helyezkedik el. Szerzője a 4. században élt. Később keresztényé lett, és írt egy verses átiratot János evangéliumához, amely a *Metabolé* címet viseli. A *Dionysiaca* című epikus költeményt, ezt a monumentális eposzt még pogányként írta. Az eposzban fellelhető csodák a metamorfózis témája köré csoportosulnak, amely különösen a korai császárkorban volt igen népszerű téma. Ilyen például Ovidius *Átváltozások* című műve.¹⁵ A metamorfózis az eposzban olykor halált jelent (Niobé), máskor egyfajta menekülést egy szorongatott helyzetből (Philoméla és Prokné, akik az őket üldöző Théreusztól menekülve csalogánnyá, illetve fecskévé változtak), máskor pedig a kényszerű változás valójában büntetés. Ez utóbbit Aura példázza, aki kételkedett

¹³ Hom. *Od.* XX, 346–362.

¹⁴ A homéroszi költemények csodáinak feltérképezéséhez jó segítséget nyújtott: Gladstone, William Ewart: *Studies on Homer and the Homeric Age*. Vol. 2. Cambridge University Press 2010, 361–362.

¹⁵ Az eposzban található csodák, illetve motívumok feltérképezésénél segítségemre volt: Hadjittofi, Fotini: Major Themes and Motifs in the *Dionysiaca*. In: Accorinti, Domenico (ed.): *Nonus of Panopolis*. Brill, Leiden–Boston 2016, 125–152.

Artemisz istennő szüzességében, és az lett a büntetése, hogy nem maradhatt szűz.¹⁶ Számunkra a legérdekesebb metamorfózist az az eset jelenti, amikor az átváltozás egyfajta feltámadási csodára vonatkozik. Ampelosz, aki Dionüszosz kedvenc fiatal szatírja, metamorfózis révén éli túl a halált, amikor szőlőtőkévé változik. Ampeloszt egy bika veti le a hátáról és halálra tapossa. A gyászoló Dionüszosznak az egyik Moira, Atroposz (tulajdonképpen a *Soha-vissza-nem-térés*) azt mondja: Ampelosz él, mivel Dionüszosz gyásza módot talált arra, hogy miként változtathatja meg a hajthatatlan Sors fonalát. Ampelosz nem szelte át az Akherón keserű vizét, ha meghalt, sem halt meg: itallá, édes nektárrá változik.¹⁷ Ezt a csodát nem Dionüszosz hajtja végre, hanem a Moira, és Dionüszosz csupán átéli, hogy kedvence új életre támad: előbb kígyóként tekerőzik, majd fokozatosan a szőlőtőke formáját ölti magára: a hasa hosszú indává lesz, ujjai kacsokká, lába pedig gyökérré.¹⁸ Itt a kígyó az életre kelés, a halálból való kígyógyulás szimbólumaként értelmezhető, és azt jelzi, hogy meg fog történni az életre kelés. Figyelemre méltó, hogy bár nem Dionüszosz teszi a csodát, gyásza, könnyei, azaz szenvedése eszközli ki azt.

Fotini Hadjittofi szerint arról azonban nem esik szó, hogy Ampelosz feltámadása valamilyen prototípus lenne, s ennek következtében az emberi faj is reménykedhetne feltámadásban.¹⁹ De ha jobban megfigyeljük, Dionüszosz az egész emberi fajt siratja Ampelosz sorsában. Azért sír, hogy a halandók könnyeit elapassza.²⁰ A könnyek elapadása pedig Ampelosz életre kelésével történhet meg. Dionüszosz sírása már csak azért is jelentőségteljes, mert ő egyébként könnytelen (*ἀδακρύτες*),²¹ szeme nem ismer könnyeket (*ὄμμασιν ἀκλαύτοισιν*),²² illetve Pán isten szerint semmi köze a könnyekhez (*τί*

¹⁶ Nonnos: *Dion.* 48,416–440. Ld. Nonnos: *Dionysiaca, Volume III: Books 36–48.* Translated by W. H. D. Rouse. Loeb Classical Library 356. Harvard University Press, Cambridge, MA 1940.

¹⁷ Ἄμπελος οὐ τέθνηκε καὶ εἰ θάνατον. Nonnos: *Dion.* 12,144–145.

¹⁸ Az átváltozást így írja le Nonnosz: ἐὶν ἡλλάξατο μορφῆν. Nonnos: *Dion.* 12,142–146; 12,173–185.

¹⁹ Hadjittofi, Fotini: *i. m.* 134.

²⁰ Nonnos: *Dion.* 12,171: Βάκχος ἀναξ δάκρυσσε, / βροτῶν ἵνα δάκρυα λύση.

²¹ Nonnos: *Dion.* 11,208; 12,138; 30,110. Ld. Nonnos: *Dionysiaca. Volume I: Books 1–15.* Translated by W. H. D. Rouse. Loeb Classical Library No. 344. Harvard University Press, Cambridge MA 1940 és Nonnos: *Dionysiaca, Volume II: Books 16–35.* Translated by W. H. D. Rouse. Loeb Classical Library 354. Harvard University Press, Cambridge, MA 1940.

²² Nonnos: *Dion.* 25,310; 29,99.275.318; 37,42.

δάκρυσσι καὶ Διονύσῳ);²³ Ampelosz halálakor mégis könnyekre fakad. Gyászol, mert nincs gyógyszere (φάρμακον) a halálra.²⁴ Ampelosz átváltozását, metamorfózisát Dionüszosz úgy értékeli, hogy a szatírt Perszephoné életben tartotta az isten számára a halálban (καὶ σὲ νέκυν ζώγησεν),²⁵ illetve él, ha meg is halt (ζώεις δ' εἰς ἔτι, κοῦρε, καὶ εἰ θάνεις).²⁶

Ami kifejezetten Dionüszosz csodáit illeti, ilyen keveset olvasunk az eposzban. Dionüszosz nem csodatevőként szerepel, két csodáját viszont érdemes megemlítenünk. Egy idős indiai vak ember az előzőleg borfolyóvá változott Hüdaszpészből bánatszüntető nedűt, azaz bort hintett lezárt szemére. Amikor a vak megérezte a szemére hintett bort, visszanyerte látását. Az öregember ujjongva kezdett táncolni, és magasztalta a bajt elhárító bíbor nedűt. Megtöltötte tömlőjét borral, majd áldozatot mutatott be Zeusznak és Dionüszosznak, a bor adományozóinak, hogy újra megláthatta a hosszú ideje nem látott napot.²⁷

A másik említésre méltó csoda Laobié öt fiával történt, akik születésüktől fogva némák voltak, mint a halak. Dionüszosz megkönyörült rajtuk, megoldotta nyelvük kötelékét, és eltávolította torkukból a csöndet, amely eladig a társuk volt.²⁸

A két gyógyítási történet mellett, amelyek közül az egyikben Dionüszosz csupán közvetve gyógyít, ugyanis az indiai vak a bortól nyeri vissza a látását, Ampelosz metamorfózisa érdemel fokozott figyelmet. Ez az átváltozás valójában feltámadás, még ha az új éltre kelés egészen más alakban is történik. Az új életformára új életként lehet tekinteni, vagyis ez a metamorfózis győzelem a halál felett.

Zárjuk ezt a fejezetet Glen Bowersock véleményével, aki szerint a császárkori irodalomnak egyik legfeltűnőbb jellegzetessége a testi feltámadással való foglalatosság. Ez látszik a fikciós irodalomban (lásd majd alább) és a quasimitológiai szövegekben is (Ovidius). A feltámadásmotívum olyan gyakorivá lett a regényekben, a mitológiai tárgyú művekben és szatírákban, mint soha azelőtt. Ez Bowersock meglátásában nem magyarázható mással, csakis az

²³ Nonnos: *Dion.* 19,170.

²⁴ Uo. 12,118.

²⁵ Uo. 12,215–216.

²⁶ Uo. 12,219.

²⁷ Uo. 25,281–291.

²⁸ Uo. 26,261–290.

evangéliumnak a pogány gondolkodásra gyakorolt hatásával.²⁹ Egészen nyilvánvaló a keresztyén hatás abban, ahogyan Nonnosz mutatja be a könnyező Dionüszoszt (vö. Jn 11,33.35.38).

2. Csodák a görög és római drámákban

Ebben a fejezetben öt drámát vizsgálunk meg a görög, illetve latin drámairodalomból: Szophoklész *Oidipusz Kolónoszbán* című drámáját, Euripidész *Bakkhánsnők*, *Iphigeneia Auliszbán* és *Alkésztisz* című drámáit, valamint Plautus *Amphitruo* című (tragi)komédiáját.

2.1. Szophoklész: *Oidipusz Kolónoszbán*

Szophoklész említett drámája azt beszéli el, hogy Oidipusz miként vett búcsút leányaitól, illetve hogy miként ment le a holtak országába. A jelenet azzal indul, hogy „itt kezdődik már a csoda”,³⁰ viszont a csodának nincs konkrét leírása. A szerző csupán sejteti a történeteket. Oidipusz egy kőszir és egy szikla közé vezet el leányait (nem a lányok vezetik el őt kőszir és a szikla közé), itt leveteti szennyes ruháit, megfürdik, majd egy isteni hangra elindul. Oidipusz azzal búcsúzik el leányaitól, hogy azt, ami ezután következik, tilos látniuk. Egyetlen szemtanúja lehet a történeteknek, Thészeusz, aki viszont nem beszélhet a történetekről. Nem mutathatja meg Oidipusz sírját, talán azért sem, mert nincs sírja. Nem tudni, hogy pontosan mi történt: az olvasó arra gondolhat, hogy megnyílt a föld és elnyelte Oidipuszt; de arra is, hogy egy isten vezette le őt az alvilágba. Mindenesetre az, ami történt, csoda, titok, misztérium.³¹

2.2. Euripidész: *Bakkhánsnők*, *Iphigeneia Auliszbán* és *Alkésztisz*

Csodálatos szabadulásról, illetve „isteni átverésről” olvasunk Euripidész *Bakkhánsnők* című darabjában. Pentheusz király megkötözi Dionüszoszt és

²⁹ Bowersock, Glen Warren: *Fiction as History*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1994, 113. Ld. még: Shorrock, Robert: Christian Themes in the Dionysiac. In: Accorinti Domenico (ed.): *Nonnus of Panopolis*. Brill, Leiden–Boston 2016, 577–601.

³⁰ Soph. OC, 1586: ταῦτ' ἐστὶν ἤδη κάποθαυμάσαι πρόεπον. Ld. *Sophocles, with an English translation by F. Storr. Volume 1: Oedipus the king. Oedipus at Colonus. Antigone*. Loeb Classical Library No. 20. William Heinemann Ltd, London–New York 1912.

³¹ *Szophoklész drámái*. Osiris klasszikusok. Ford. Babits Mihály, Devecseri Gábor, Horváth István Károly, Jánosy István, Kardos László, Kerényi Grácia, Mészöly Dezső. Szerk. Dokomos Mátvás, Bolonyai Gábor, Nagy Zsejke. Osiris Kiadó, Budapest 2004, 364–368.

palotája istállójába záratja. Ám egyrészt nem tudja, hogy Dionüszoszt kötözi meg, ugyanis egyik papjának hiszi; másrészt valójában meg sem kötözi, ugyanis egy hazug látomás rabja lesz. Miközben meg van győződve arról, hogy Dionüszosz papját ejtette foglyul, az istálló egyik bikáját kötözi meg. A szabadulást csodák előzik meg, illetve csodás jelek kísérik. A palotát földrengés rázza meg, Szemelé sírjából villám csap ki, a palota összeomlik, de nem temeti maga alá Dionüszoszt, ugyanis ő már előbb kiszabadult. Mint mondja: „Én magam voltam feloldóm, könnyűszerrel, kintalan”.³²

Euripidész másik ismert drámája *Iphigeneia* feláldozását dolgozza fel. A görög hajóhad Auliszban vesztegel kedvező szélre várva a kihajózáshoz, a kedvező széljárás viszont késik. Ahhoz, hogy a hajóhad kihajózhasson a tengerre, áldozatra van szükség: Agamemnónnak fel kell áldoznia szűz leányát. Az utolsó jelenetben annak vagyunk tanúi, hogy a leány elfogadja a sorsát, és önként vállalja az áldozatot népéért. Úgy hiszi, hogy „odaát másik új életet, s más végzetet lel”. Abban a pillanatban, amikor az áldozópap kardja lesújt, csoda történik: mindenki látja, hogy a kard lesújt Iphigeneiára, de senki nem látja, hogy hová tűnik el. Helyette egy vergődő szarvas fekszik az áldozóhelyen. A hihetetlen csodát egy isten cselekszi: a titokzatos eltűnés nem jelenthet mást, mint azt, hogy az istenek magukhoz vették a lányt. Egy hírnök (ἄγγελος) pedig ezt mondja: „ím, e nap meghalni s látva-látni látta lányodat”.³³ Ez azt jelenti, hogy Iphigeneia halott és ugyanakkor reményben látható.³⁴

Euripidész *Alkésztisz* című drámájának középpontjában egy feltámasztási csoda áll. Héraklész találkozik Admétossal, aki felesége temetéséről érkezik. Admétosz különösen szomorú, mert Alkésztisz helyette vállalta a halált. Héraklész mellett egy elfátyolozott nő áll, aki csendben hallgatja Héraklész és Admétosz beszélgetését, amelynek végén fény derül a csodára. Admétosz alig meri elhinni, hogy a Héraklész mellett álló nő a felesége. Arra gondol, hogy egy alvilági árnyat lát. De végül meg kell győződnie arról, hogy azt a nőt látja, akit nemrégtemetett el. Héraklész úgy tudja visz-

³² Eur. *Bacch.* 589–609. Ld. *Euripidész összes drámái.* A világirodalom klasszikusai. Ford. Devecseri Gábor, Horváth István Károly, Jánosy István, Kerényi Grácia. Európa Könyvkiadó, Budapest 1984.

³³ Eur. *IA.* 1611–1612. ἡμαρ γὰρ τότε θανοῦσαν εἶδε καὶ βλέπουσαν παῖδα σὴν. Ld. *Euripidis Fabulae.* Volume 3. Ed. Gilbert Murray. Clarendon Press, Oxford 1913.

³⁴ *Görög drámák.* Európa diákkönyvtár. Ford. Devecseri Gábor, Arany János, Trencsényi-Waldapfel Imre. Európa Könyvkiadó, Budapest 1998, 138–141.

szahozni Alkésztiszt a fényre, hogy magát a Halált, a halál urát győzi le. Alkésztisz csak három nap eltelte után szólalhat meg: előbb áldoznia kell az alvilági isteneknek. A kar így dicséri a feltámasztó Héraklést:

„Sok alakja van az isteninek,
sok nemreméltet is végre segít.
s mire várunk az sose jó el,
míg s *sosevártnak* utat nyit a sors:
így ért ez is, íme, a célhoz.”³⁵

Láthatjuk, hogy a fentebb bemutatott görög drámákban a csodák a szabaduláshoz (*Bakkhánsnők*), illetve a halál ilyen vagy olyan formában történő legyőzéséhez kapcsolódnak (*Oidipusz Kolónoszban*, *Iphigeneia Auliszban*, *Alkésztisz*). Míg Oidipusz és Iphigeneia minden jel szerint testi mivoltukban jutnak az Alvilágba, illetve az istenek közé (az egyiknek a sírja nem található sehol, másoknak a teste tűnik el), addig Alkésztisz esetében feltámasztás történik. A szöveg kifejezetten hangsúlyozza, hogy Alkésztisz nem árnyként vagy szellemként, hanem testi valójában érkezett vissza a holtak világából. Mindhárom dráma a halál legyőzésének témájára épül, viszont más az életre találás iránya. Oidipusz és Iphigeneia a földi létből jutnak valamilyen túlvilági szférába, Alkésztisz viszont éppen fordítva: a túlvilági szférából kerül vissza a földi létbe.

2.3. Plautus: *Amphitruo*

Most rátérünk az egyetlen latin drámára, amelyet témánk szempontjából relevánsnak tartunk. Plautus *Amphitruo* című komédiája egy igen különös darab, amely az isteni csalás, illetve csaló motívumára épül, s amelyben maga Jupiter játszik komédiát. Ez az egyetlen latin komédia, amely az isteni körül forog. A darab Hercules (Héraklész) mondáját dolgozza fel. Jupiter kihasználja Amphitruo távollétét, s miután magára ölti Amphitruo alakját, annak feleségével, Alcumenával hál. Mercurius, Jupiter kísérője is alakot vált, és ő Sosiának, Amphitruo rabszolgájának az alakjába bújik. A komédiában igen nagy szerep jut a csodának. Valahányszor a szereplők zavarodottságot, megrökönyödést élnek át, a szövegben általában a *miror* (csodálkozni) igét, illetve a *mirus* és a *mirabilis* (csodálatos) mellékneveket olvashatjuk. Ez rendszerint akkor történik, amikor azzal szembesülnek, hogy „isteni csalás” ál-

³⁵ Eur. *Alc.* 1159–1163. Ld. Euripidész összes drámái. 1159–1163.

dozataivá váltak.³⁶ A szereplők megkettőződése igazi drámai mesterfogás, hiszen ez jelenti a humor forrását a nézők (olvasók) számára. A néző azt élvezheti, hogy „többet tud” a szereplőknél. E „többlettudás” miatt már nem is tud azonosulni a szereplők csodálkozásával. Egyébként a nézők csak annak alapján tudnak különbséget tenni a megkettőzött szereplők, vagyis a valódi Amphitruo és a Juppiter-Amphitruo, illetve Sosia és Mercurius-Sosia között, hogy az isteni szereplők megkülönböztető jelt (*signa*) viselnek: Mercurius kalapján toll, Jupiter fején pedig sodrott aranyfonálból készült dísz van.³⁷ Mercurius elhiteti Sosiával, hogy nem Sosia. Zavarában a rabszolga ezt kérdezi: „Ki vagyok hát, ha nem Sosia?”³⁸ Később elfogadja a csodát, és azt valóban csodának is tartja: „mindenképpen itt is vagyok és amott is: csodálható”.³⁹

Amikor Amphitruó hazajön a csatából, kiderül, hogy Alcumena úgy viselkedik vele, mintha már járt volna otthon, és együtt töltötték volna az éjszakát. Bizonyíték rá, hogy az asszonymál van az aranyserleg, amelyet a férj ajándékba kívánt adni neki. Ugyanis üres a láda, amiben a serleget hozta. A férj majd eszt veszti a megdöbbenéstől. Nem tud másra gondolni, csak arra, hogy asszonya megcsalta. A darab vége felé, amikor Jupiter és Amphitruo találkoznak, Blepharónak, a hajókormányosnak kell eldöntenie, hogy melyikük az igazi, de nem tud dönteni. Ezt mondja: „Életemben nem láttam még ilyen szörnyű nagy csodát.”⁴⁰

Amphitruo dühödten, eszt veszelve és gyilkos szándékkal ront a házba, mivel képtelen elfogadni, hogy csoda történt. Különösen érdekes a darabban a szereplők viszonyulása a csodához. Sosia, a rabszolga különösebb nehézség nélkül tudja elfogadni a csodát. Ugyancsak könnyen fogadja el egy másik rabszolga, Bromia is Alcumena csodás szülését. Bromia isteni epifániát él át. Azt tapasztalta, hogy a szüléskor az ég dörög, és valaki hatalmas hangon ezt kiáltja: „Hozzád és a tiedhez az ég királya kegyesen közeleg,

³⁶ Ld. Demetriou, Chrysanthi: Wonder(s) in Plautus. In: Gerolemou, Maria (ed.): *i. m.* (153–179) 154.

³⁷ Plaut. *Amph.* 142–147. Ld. *Plautus vígjátékai*. 1. kötet. Devecseri Gábor művei. Ford. Devecseri Gábor. Magyar Helikon, Budapest 1977.

³⁸ Plaut. *Amph.* 438.

³⁹ Plaut. *Amph.* 594. „Sum profecto et hic et illic: hoc cuivis mirari licet.” Ld. *Plauti Comediae*. Recesuit et emendavit Fridericus Leo. Volumen prius. Weidmann, Berlin 1895.

⁴⁰ Plaut. *Amph.* 1036. „Ego umquam usquam tanta mira me vidisse censeo.”

a ház úgy tündököl, mintha égne.”⁴¹ Bromia ekképpen ad hangot a csoda során tapasztalt érzéseinek: „A ház csodákkal van tele körös-körül. Jaj énnekem!”⁴² A legszkeptikusabb szereplő Amphitruo. Őt végül Jupiter megjelenése és kijelentése győzi meg. Még mielőtt értesülne a csodás születésről, epifániát, isteni jelenléte él át: Jupiter mennydörgése a porba sújtja. Miután a szolga elmeséli neki a csodás születést, a születéssel együtt járó epifániát, illetve azt, hogy az ikrek közül az egyik fiú az övé, a másik pedig Jupiteré, maga az isten is megjelenik neki, immár saját alakjában. Elmondja, hogy ő hált Alcumenával, és azt kéri a férjtől, hogy fogadja vissza feleségét. A darab azzal végződik, hogy Amphitruo teljesíti Jupiter kérését.

Feltűnő, hogy a műben a csoda végig a paródia és az áhítat határán mozog.⁴³ Parodisztikus, illetve humoros, ahogyan a szereplők a megkettőződésüket kezelik, de áhítatot ébreszt például a csodálatos szülés elbeszélése, illetve Jupiter és Amphitruo párbeszéde. Végül a komédia szerzője nem űz gúnyt a csodából, és nem célja a csodákban való hit nevetségessé tétele. Az, ahogyan a szereplők elfogadással vagy szkepszissel viszonyulnak a csodához, talán Plautus kortársainak, illetve közönségének csodákhoz kapcsolódó szemléletét is tükrözi.⁴⁴ Nem feltétlenül arról van szó, hogy a szerző szerint főként a rabszolgákat jellemzi a csodákban való hit, hiszen végül Amphitruo is feladja kezdeti szkepsziséjét, inkább arra gondolhatunk, hogy a csoda különféle viszonyulásokat vált ki, ám ezek a viszonyulások változhatnak.

3. Csodák a görög és római életrajzokban

Ebben a fejezetben három biografikus műre összpontosítunk: Plutarkhosz, Diogenész Laertiosz és kisebb részben Publius Cornelius Tacitus műveiben vizsgáljuk meg, hogy miként jelennek meg a csodamotívumok a költők, filozófusok és államférfiak életéről szóló beszámolóiban.

Ami a költők és filozófusok életét kísérő csodákat illeti, megfigyelhetjük, hogy ezek a csodák három téma köré csoportosulnak: származás-születés, elhívás és halál. Egy költő vagy filozófus születését, illetve halálát nem ritkán jövendölések előzték meg. Ez természetesen jelzi az illető költő vagy

⁴¹ Plaut. *Amph.* 1065.

⁴² Plaut. *Amph.* 1058. „Ita tanta mira in aedibus sunt facta. Vae miserae mihi.”

⁴³ Ld. Demetriou, Chrysanthi: *i. m.* 173.

⁴⁴ Ld. uo. 172.

filozófus társadalmi megbecsültségét, de emellett a természetfeletti származásnak negatív implikációi is voltak. Az ilyen emberek ilyen vagy olyan mértékben valamiképpen outsiders, közösségen kívüliek voltak. Ezt jelzi gyakori testi fogyatékoságuk: vakok (Homérosz), csúnyák (Szókratész) vagy gyenge hangúak (Platón).⁴⁵

Példaként a Platón életével kapcsolatos csodákra vetünk egy rövid pillantást. A Platónról fennmaradt hat életrajz közül mi most csak Diogenész Laertiosz Platón-életrajzát vizsgáljuk meg abból a szempontból, hogy miként meséli el a filozófus születését, elhívását és halálát. A születéssel kapcsolatban a szerző egy korábbi műre hivatkozik, és ezt írja:

„Anaxilaidész a *Filozófusokról* második könyvében azt írja, hogy Athénben az a szóbeszéd járta, hogy Arisztón meg akarta erőszakolni Periktionét, aki fiatalsága virágában volt, ám nem sikerült neki. Ekkor álmában látta Apollónt; ettől kezdve tisztán hagyta a házassélettől, amíg el nem jött szülésének ideje.”⁴⁶

Feltűnő, hogy a szerző a csodás születés elbeszélésekor mintegy távolságot tart a csodától. Egyrészt idézetként emeli be a szövegébe, másrészt viszont szóbeszédnek tekinti a csodás történetet, és ezzel azt éri el, hogy az olvasó is anekdotaként tekintsen Platón csodás születésére. Ugyanilyen távolságtartással beszél el Platón elhívását is:

„Azt mesélik, hogy Szókratész fiatal hattyúról álmódott, amint térdein ül. A hattyú egyszerre csak elvetve tollat a magasba repült és édes hangot hallatott. Másnap odajött Platón, és Szókratész kijelentette, hogy ő ez az álombeli madár.”⁴⁷

Az „aszt mesélik” bevezetés világosan jelzi a szerző viszonyulását a történethez, amit egyértelműen az anekdoták világába helyez.

Nem mondható mindennapinak Platón halála sem, ugyanis a vég egy menyegzőn érte utol. Egyébként a szerző különféle hagyományokat helyez

⁴⁵ Ld. Tsakmakis, Antonis: *Miracles in Greek Biography*. In: Gerolemou, Maria (ed.): *i. m.* (327–353), 332–333.

⁴⁶ Diog. Laert. 3. Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei*. 1. I–V. könyv. Ford. Rokay Zoltán. Jel Könyvkiadó, Budapest 2005.

⁴⁷ Uo.

egymás mellé, s ezzel is relativizálja Platón rendkívüli születésének és halálának történeti hitelét.⁴⁸

Hasonló viszonyulással találkozunk Plutarkhosznál, a *Párhuzamos életrajzok* elbeszéléseiben is. A szerző görög és római államférfiakat állít párhuzamba egymással, és külön-külön meséli el az egymás mellé állított történelmi személyiségek életét. A csodás elemek iránti óvatosság jelenik meg a mű elején olvasható írói mentegetőzésben is:

„De amikor a történelem makacsul ellenáll a hihetőségnek, és semmi valószínűt nem nyújt, kérem olvasóimat, fogadják megértő jóakarattal az őskori mondákat.”⁴⁹

Ez azt (is) jelenti, hogy a műben a csodás elemek csaknem kivétel nélkül mitikus személyekkel kapcsolatban tűnnek fel.⁵⁰ Így például Romulus csodálatos és ugyanakkor tiltott módon fogan, amikor pedig életére törnek, megmenekül.⁵¹ Csodák kísérik halálát is. Romulus nyom nélkül tűnt el, testének legkisebb porcikája, ruházatának egyetlen apró foszlánya sem maradt meg. Eltűnését a szerző így írja le:

„Állítólag⁵² népgyűlést tartott kint az úgynevezett Kecse-mocsárnál, amikor hirtelen csodálatos és elmondhatatlan változások mutatkoztak a levegőben és az égen. A nap elsötétedett, és leszállt az éj, de nem szelíden és csendesen, hanem szörnyű égzengés, zápor és orkánszerű szélvihar közepette. Erre a sokaság szerteszét szaladt, de a patríciusok együtt maradtak. Mihelyt a vihar elmúlt, és a nap kisütött, a nép visszatért, és kétségbeesve kutatta, hol a király. A patríciusok nem engedték, hogy keressék és nyomozzanak utána, hanem felszólítottak mindenkit, hogy részesítsék Romulust vallásos tiszteletben, mert az istenek közé ragadtatott, és a népnek most már nem jó királya, hanem kegyes istene lesz. A sokaság szót fogadott, és áhítatos boldogságban, jó reményekkel ment útjára. De akad-

⁴⁸ Például megemlíti, hogy Apollodórosz szerint Platón ugyanazon a napon született, mint Apolló. Uo.

⁴⁹ Thészeusz, 1. Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok*. Bibliotheca Classica. 1–2 kötet. Ford. Máthé Elek. Magyar Helikon, Budapest 1978.

⁵⁰ Jellemző, hogy Plutarkhosz a nem mitikus szereplők esetében, mint amilyen például Nagy Sándor, kerüli a csodás elemek beemelését az életrajzba. Ld. Tsakmakis, Antonis: *i. m.* 344–345.

⁵¹ Romulus, 2. Ld. Plutarkhosz: *i. m.*

⁵² A *dólt* kiemelés tőlem, L. M. I.

tak olyanok is, akik haragosan és ellenségesen szidalmazták a patrícusokat, s azzal vádolták őket, hogy együgyű mesével áltatják a népet, noha ők a király gyilkosai.”⁵³

A történet bővülködik a csodás elemekben. A leginkább Romulus halálának pillanatában feltűnő szokatlan természeti jelenségek szembeötlőek (vö. Mt 27,45). A csodát ugyanakkor nem mindenki fogadja el azok közül, akik szemtanúi voltak a szokatlan természeti jelenségeknek, maga a szerző pedig igyekszik értelmezni Romulus elragadtatását, felemeltetését.

Ezt a történetet Plutarkhosz más, ehhez hasonló történetekkel veti össze, és azt a követetkeztetést vonja le, hogy csak a lélek mehet fel az istenkehez, mert ez a sors nem vonatkozhat a testre. Úgy véli, hogy noha Romulus nem ment fel az égbe, az olvasó az isteni beavatkozást fedezheti fel a mitikus király életében. Mindaz, amit elragadtatásáról mondanak, utalás a lélek halhatatlanságára.⁵⁴ Plutarkhosz tehát a lehetséges platonikus üzenetre céloz a Romulusról szóló hagyomány receptálásban.⁵⁵

Bár a nem mitikus személyek esetében Plutarkhosz kerüli a csodás elemek beépítését, Pürrhosz esetében – úgy tűnik – kivételt tesz. A róla szóló beszámolóban a király monstrositása, gyógyító ereje, illetve a halála (elhamvasztása) során tapasztalt csoda dominál:

„Pürrhosz arckifejezésében volt valami inkább félelmet keltő, mint királyhoz illő fenséges vonás. Fogai nem külön nőttek, felső állkapcsa egyetlen összefüggő csont volt, amelyen a fogközöket csak alig látható rovátkák jelezték. *Állítólag*⁵⁶ segíteni tudott a lépbántalomban szenvedőkön, ilyenkor fehér kakast áldozott, s a hanyatt fektetett beteg lépét jobb lábával gyengéden megnyomta. Senki nem lehetett olyan szegény vagy alacsony sorsú, hogy ha kérte, ne lett volna hajlandó meggyógyítani. Az áldozatnak hozott kakast elfogadta, s ez az ajándék szerezte neki a legnagyobb örömet. Azt mondják, hogy lábának hüvelykujjában isteni erő volt. Mikor halála után elhamvasztották, egész holtteste elhamvadt, de ezt a lábujját épségben megtalálták.”⁵⁷

⁵³ Romulus, 27. Ld. Plutarkhosz: *i. m.*

⁵⁴ Romulus, 28. Plutarkhosz: *i. m.*

⁵⁵ Ld. Tsakmakis, Antonis: *i. m.* 344., 347.

⁵⁶ A *dólt* kiemelés tőlem, L. M. I.

⁵⁷ Pürrhosz, 3. Plutarkhosz: *i. m.*

Érdeemes észrevennünk, hogy míg a gyógyítással kapcsolatban a szerző az ἐδόκει (azt állítják) igét használja, amely kisebb ellenállást sejtet a gyógyító erő hitelességét illetően, a lábujjal kapcsolatos leírásban olvasható λέγεται (azt mondják) igealakban jobban tetten érhető a szerzői ellenállás.⁵⁸ A szöveg azonban a szerzői viszonyulástól függetlenül mégiscsak jelzi, hogy az érintéssel történő gyógyítás, illetve az (emberi) érintésben megnyilvánuló isteni erő koncepciója ismert volt a görög-római világban.⁵⁹ Más kérdés, hogy erről mit gondolt Plutarkhosz.

Más típusú csodákkal találkozunk a Gracchusokról szóló beszámolóiban. A két tragikus sorsú római politikus életrajzában csupán csodás, többnyire baljóslatú előjelekkel találkozunk. A Gracchusok apjáról azt olvassuk, hogy egy alkalommal egy hím és egy nőstény kígyót fogott az ágyában. Ezt a jósok csodajelnek tekintették, és azt mondták, hogy amennyiben a hímet pusztítja el, az rá hoz halált, amennyiben a nőstényt, az a felesége halálát fogja okozni. Mivel az idősebb Tiberius nagyon szerette a feleségét, a hím kígyót verte agyon, a nőstényt pedig elengedte. Nem sok idővel később meg is halt.⁶⁰

Hasonlóan nyugtalanító jelek előzték meg az ifjabb Tiberius halálát is. A jósláshoz használt csirkék nem akartak előjönni a ketrecből. Díszes sisakjába, amelyet csatákban viselt, kígyók kúsztak be, tojásokat raktak bele, és kiköltötték azokat. A házból kijövet megbotlott a küszöbben, és nagylábujján behasadt a köröm, a kiserkenő vér pedig sarujára csorgott. Alig ment néhány lépést, amikor két veszekedő holló közül az egyik éppen az ő lábára ejtett egy követ, holott sokan mások sétáltak arra. A sok baljós előjel azonban nem tartotta vissza attól, hogy a polgárok közé menjen, ahol végül halálát lelte.⁶¹ Nincs viszont rövidtávú szerencsétlen következménye azoknak az előjeleknek, amelyeket Caius Gracchus tapasztalt a Karthágó helyén épülő város alapításakor. Bár az erős szél kitepte a zászlót a zászlóvivő kezéből, és szétszórta az oltárra helyezett áldozati húst, Caius mindent szándéka szerint rendezett el, majd visszatért Rómába.⁶²

Végül röviden Vespasianus császár két csodáját ismertetjük, amelyekről Suetonius, Dio Cassius és Tacitus is beszámolnak. Mi Tacitus nyomán is-

⁵⁸ Az eredeti szöveget ld. *Plutarch's Lives. With an English Translation by Bernadotte Perrin.* Harvard University Press, London 1914.

⁵⁹ Vö. Tsakmakis, Antonis: *i. m.* 345–346.

⁶⁰ Tiberius Gracchus, 1. Plutarkhosz: *i. m.*

⁶¹ Tiberius Gracchus, 17. Uo.

⁶² Caius Gracchus, 11. Uo.

mertetjük a császár csodáit. Alexandriai tartózkodása alatt egy megvakult ember kereste fel Vespasianust, aki arra kérte, hogy a császár a nyálával nedvesítse be arcát és szemét, hogy visszanyerhesse látását. Egy béna karú ember pedig azzal fordult hozzá, hogy lépjen rá beteg karjára, és így gyógyítsa meg őt. Mindketten azt állították, hogy Szerapisz isten küldte őket a császárhoz. A császár előbb vonakodott eleget tenni a kéréseknek, gúnyolódott is a betegek óhaján, később azonban tanácsadóira hallgatva megtette, amit kértek. A tanácsadók azzal érveltek, hogy az isten szemelte ki erre a feladatra, és amennyiben a betegek meggyógyulnak, az a dicsőségét fogja szolgálni, amennyiben meg nem sikerül a gyógyítás, az csupán a betegekre hoz majd gyalázatot. Vespasianus végül teljesítette mindkét beteg kérését, és mindketten gyógyultan távoztak a császár elől.⁶³

Igen érdekes végigkövetni a beszámolóban, hogy a császár miként viszonyult a gyógyításhoz. Először vonakodott és gúnyolódott, majd orvosaival konzultált, és afelől érdeklődött, hogy elképzelhető-e racionálisan egy ilyen gyógyítás, végül pedig eljut odáig, hogy – tekintve szerencsés életútját – számára semmi sem lehetetlen. Tacitus egyébként teljesen hihetőnek tartja a két csodás gyógyítást, és azzal érvel, hogy azokat a császár halála után is emlegették, amikor már semmi értelme nem volt a hazugságnak, azaz a hízeldésnek. Suetonius viszont már sokkal óvatosabban kezeli a két csodát, és azt mondja, hogy a gyógyítások legitimitást adtak a császárnak, mivel új ember lévén nélkülözött minden méltóságot, és e két csodának is köszönhette, hogy később megszerezte ezt a méltóságot.⁶⁴

Láthattuk, hogy a biografikus vagy történelmi művekben többnyire olyan csodákkal találkozunk, amelyek filozófusok, költők, királyok, császárok születésével, elhívásával (hivatalba lépésével) és halálával kapcsolatosak. Főleg, de nem kizárólag⁶⁵ államférfiak életrajzában találkozunk gyógyítási csodákkal is. Az életrajzokban ugyanakkor szerepet kapnak a csodás előjelek is, amelyek többnyire baljós események bekövetkezését jelzik. Emellett azt is láthattuk, hogy a csoda nem teológiai célokat szolgál az életrajzokban,

⁶³ Tac. *Hist.* 4,81. A csoda részletes leírását ld. *Tacitus összes művei*. I. kötet. Bibliotheca Classica. Ford. Borzsák István. Európa Könyvkiadó, Budapest 1980.

⁶⁴ Suet. *Vesp.* 7. Suetonius: *Caesarok élete*. Ford. Kis Ferencné. Holnap, Budapest 2013.

⁶⁵ Diogenész Laertiosz azt írja például Empedoklészről, hogy meggyógyított egy Panthea nevű asszonyt, akiről lemondtak az orvosok, azaz gyógyíthatatlannak tartották (ἀπιηλιτισμévην ὑπὸ τῶν ἰατρῶν). Diog. *Laert.* 8,69.

nem arra való, hogy valamilyen kultikus gyakorlatot erősítsen meg, és még csak nem is valamiféle histográfiai adalék, hanem az illető személy jelentőségét, kiválóságát hivatott érzékeltetni.⁶⁶ Igaz ez annak ellenére is, hogy az idézett szerzők jobbra fenntartással vagy távolságtartással kezelik a csodákat, és a mondák világához sorolják azokat.

4. Csodák az ógörög regényekben

Az előző fejezetben láthattuk, hogy a biográfiai és történelmi művek szerzői többé-kevésbé távolságot tartottak a szövegeikbe beépített csodáktól. Ez a viszonyulás nem jellemző a regényírókra. A regényíróknak nem kellett eltávolodniuk a csodától, vagy hűvös szkepszissel szemlélniük, szemléltetniük azokat, mivel műveikben a csoda egészen más funkciót tölt be. A csodák recepcióját illetően az a döntő különbség a biográfiai (történelmi) és a fikciós szövegek között, hogy míg az előbbiek a tényközlés igényével lépnek fel, az utóbbiak bevallottan a képzelet szüleményei. Ennek következtében a biográfiák és a történelmi művek szerzői szkeptikusan viszonyulnak a csodához, mivel tudatában vannak annak, hogy művelt olvasóik legfennebb „megértő jóakarattal” tudnák elfogadni a csodákat (lásd Plutarkhosz mentegetését; Thészeusz, 1.). A fikciós művek szerzőin nincs ilyen nyomás, mivel regények olvasása közben az olvasó nem érzi szükségét annak, hogy működésben tartsa a szkepszisét.⁶⁷

Mi, mai olvasók is másként viszonyulunk a csodás elemhez, ha azt egy újsághírben olvassuk, és megint másként, ha egy filmen látjuk. Egy újsághírben olvasott csoda kételkedést vált ki belőlünk, a filmen látott vagy fantasy regényben olvasott csodát viszont „elhiszük”. Egyszerűen a regényekben másképpen működik a csoda: nem az eszünkhöz szól, hanem a lelkünkhöz; nem a racionális lényünket aktiválja, hanem a szépérzékünket. Ez pedig azt jelenti, hogy a regényekben beledolgozott csodák egyszerűen gyönyörködtetik az olvasót. Nem az a kérdés, hogy *igaz-e* az, amit olvas, hanem hogy *szép-e*. Egy regénybeli csoda nem fenyegeti az olvasót, ellenkezőleg: *örül* a csodának.

Az öt fennmaradt ógörög regény közül mi most négyet fogunk röviden megvizsgálni. Ezekben a regényekben két fő toposzt különböztethetünk meg. Az egyik ilyen toposz a szerelmesek újra egymásra találása, amelyet szám-

⁶⁶ Ld. Tsakmakis, Antonis: *i. m.* 333.

⁶⁷ Lateiner, Donald: *i. m.* 383–384.

talán külső esemény, véletlen vagy ármánykodás próbál megakadályozni. Ennek az egymásra találásnak az irodalmi ősmintája Odüsszeusz és Pénélope egymásra találása. A másik téma egy különlegesen szép nő vagy ifjú tisztaságának, szüzességének a megőrzése rendkívüli mostoha körülmények között. Ezt a toposzt egyébként a keresztény heroinákról szóló elbeszélésekben is megtaláljuk, például a Theklában. E két fő témára fűzve jelennek meg a különféle csodák, amelyek közül különösen az a csodatípus méltó figyelmünkre, amelyet quasi-feltámadásnak nevezhetnénk, mivel a halottnak hitt hős vagy hősnő életre kelését beszéljük el.⁶⁸

4.1. Longosz: *Daphnisz és Chloé*

Az erényüket, tisztaságukat extrém körülmények között is megőrző, végül pedig egymásra találó szerelmesek toposza jelenik meg a 2. században élt Longosz *Daphnisz és Chloé* című regényében. Mindketten kitett gyermekek. Szüleik csecsemőkorukban tették ki őket némi kincssel, azaz a csaknem biztos halálba küldték gyermeküket. A gyermekek viszont megmenekülnek és bukolikus környezetben nevelkednek fel együtt. Mindkettőjükre pásztorok találnak rá, a fiút egy kecske, a leányt egy anyajuh táplálta. A szerző az állatok általi táplálást és a látszólag véletlenszerű, valójában istenek irányította megtalálásukat csodadolognak (θέαμα) nevezi. A pásztorokat ámulatba ejti a látvány, s ez arra indítja őket, hogy meginduljon a szívük, és magukhoz fogadják a gyermekeket. A történet fordulópontjain újra és újra istenek szólalnak meg, és álomban közlik szándékukat. Az ifjak végül találkoznak szüleikkel, és összeházasodnak.⁶⁹

4.2. Kharitón: *Kallirhoé*

Kharitón *Kallirhoé* című regényében, amely a Kr. e. 1. század végén vagy a Kr. u. I. század folyamán keletkezett, a szerelmesek sok szerencsés egybeesés során találnak ismét egymásra. Érosz szerelmet ébreszt Kaireász és Kallirhoé között, azonban egy félreértés miatt támadt dühében Kaireász megúrja szerelmét, aki összeesik, és mindenki úgy gondolja, hogy meghalt.

⁶⁸ Vö. Lateiner, Donald: *i. m.* 385.

⁶⁹ Magyar fordítását ld. Simon Róbert (szerk): *Lakoma. A görög-latin próza mesterei. A világirodalom remekei* 5. Európa Könyvkiadó, Budapest 1974, 193–259. Eredeti szövegét ld. Λογγου Σοφοιστου των κατα Δαφνιν και Χλοην λογοι δ. In: *Ερωτικων λογων συγγραφεις. Erotici Scriptores Graeci*. Tomus prior. Recognovit Rudolphus Hercher. Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri MDCCCLVII [1858], 239–326.

A mennyasszonyi ruhába öltöztetett Kallirhoé úgy fekszik a ravatalon, mint az alvó Ariadné. Eltemetik, de magához tér, és ezzel kezdetét veszi kalandor történetük. Annak ellenére, hogy Kallirhoé csupán látszólag volt halott, a szerző második születésnek nevezi (δευτέρα παλιγγενήσια) feléledését. Kallirhoé úgy érzi, hogy álomból ébredt fel (ἐγειρομένης ἐξ ὕπνου). Ez per-se azt is jelentheti, hogy ő is úgy gondolja, hogy a halálból jött vissza.⁷⁰

4.3. Epheszoszi Xenophón: *Efézusi mese*

Ugyancsak a végül egymáshoz visszatalált szerelmesekről szól Epheszoszi Xenophón (2–3. század) *Efézusi meséje*, amely Habrokomész és Anthia viszonytagságos szerelmét meséli el. A regényekben szokványosnak mondható csodák mellett különösen egy „keresztrefeszítéses” csoda ragadhatja meg figyelmünket. Habrokomészt útonállás miatt feszítik keresztre Egyiptomban, ám ő imádkozik, és az istenség meghallgatja: a keresztet egy erős szellőkés röpíti a Nílusba, s így a kereszttel együtt sodródik a folyamon mindaddig, míg ki nem halásszák és újra át nem adják Egyiptom kormányzójának. Ekkor a kormányzó úgy dönt, hogy elevenen égetteti el. Habrokomész ismét imádságban folyamodik segítségért, és a Nílus vize eloltja a máglya tüzét. A kormányzó ezután börtönbe zárátja, de miután megismeri történetét, szabadon bocsátja. A szabadon bocsátás annak is köszönhető, hogy a kormányzó megérti: csoda történt (θαῦμα δὲ τὸ γενόμενον τοῖς παροῦσιν ἦν).⁷¹El lehet gondolkozni azon, hogy vajon az útonálló, azaz rabló Habrokomész keresztaláltól való megmenekülése és az ennek érdekében mondott imádsága nem arra szolgál-e, hogy a szerző kigúnyolja a kereszténység számára oly lényeges szenvedéstörténetet?

4.4. Héliodorosz: *Sorsüldözött szerelmesek (Aethiopica)*

Egészen nyilvánvaló a feltámadás kigúnyolása Héliodorosz (3. század) *Sorsüldözött szerelmesek (Aethiopica)* című regényében, amely szintén az egy-

⁷⁰ Magyar fordítását ld. Khariton: *Kallirhoé*. Ford. Orosz Ágnes. K. u. K. Kiadó, Budapest 2006. Kall. 1,5–8. Eredeti szövegét ld. Χαριτωνος Αφροδοσιευος Των περι Χαιρειαν και Καλλιρον λογοι η. In: *Ερωτικων λογων συγγραφεις. Erotici Scriptores Graeci*. Tomus alter. Recognovit Rudolfus Hercher. Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri MDCCCLIX [1859], 3–157.

⁷¹ Xen. Eph. 4,2. A teljes szöveget ld. Anderson, Graham: *Xenophon of Ephesus: An Ephesian Tale*. In: Reardon, B. P. (ed.): *Collected Ancient Greek Novels*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1989. Eredeti szövegét ld. Ξενοφωτος Εφεσιου Των κατα Ανθειαν και Αβροκομν Εφεσιακων βιβλια ε. In: *Ερωτικων λογων συγγραφεις. Erotici Scriptores Graeci I.*, 327–399.

mástól elszakított, majd pedig újra egymásra találó szerelmesek motívumára épül.⁷² A regény egyik jelenetében arról olvasunk, hogy egy egyiptomi boszorkány anélkül, hogy tudna róla, szemtanúk, a főhős nő Kharikleia és egy pap jelenlétében támasztja fel a fiát a csatatéren, hogy érdeklődjék a másik fia sorsáról. Halottidéző praktikákkal kelti életre a fiút, és arra kényszeríti, hogy föltápaszkodjék és válaszoljon a neki feltett kérdésre (ἐξηγήσεις τε, καὶ ὀρθὸν ἐστάναι).⁷³ A kérdésre a halott csak bólint, majd újra összecsuklik. Az anya ezek után újra talpra állítja, és kényszeríti, hogy érthető szavakban tudassa a jövődőt. A halott gyalázatosnak és önzőnek tartja anyja praktikáit, és megjósolja az anya halálát, ugyanakkor pozitív jóslatot mond a szerelmesek szerelmének beteljesüléséről. A feltámasztás borzongató, helyenként gyomorforgató, ugyanakkor némileg komikus leírása csaknem biztosan a zsidó-keresztyén feltámadáshit kigúnyolásának szándékával kerülhetett a szövegbe.

A feltámadáshit vagy a keresztyén tanítás középpontjában álló kereszt igen valószínű kigúnyolása azonban nem jelenti azt, hogy az ókori regényírók kritikusan szemlélték volna a csodát, és hogy ezt a kritikus viszonyulást várták volna el olvasóiktól. Az a tény, hogy sok csodás elemet illesztettek műveikbe, azt jelzi, hogy ezzel az olvasói igényeknek igyekeztek eleget tenni. Az ókori ember – nyilván nem válogatás és előítélet nélkül – hitt a csodákban.⁷⁴ Ennek ellenére a regényekben leírt csodák nem hitre hívtak, hanem inkább morálisan igazolták a többnyire sorsüldözött szereplőket.⁷⁵

A regényekben megjelenő csodák kapcsán nem kerülheti el figyelmünket egy fontos szempont: hogy mi számít csodának, az a szemlélő, a befogadó, illetve olvasó személy kognitív horizontján múlik. A kételkedő a csodát *kiindulópont*nak tartja. Ha valami meglepővel, megmagyarázhatatlannal találkozik, szeretne észszerű magyarázatot adni rá. Szeretné uralni a csodát. A csodálkozó viszont olyan *végpont*nak tekinti a csodát, amely önmagában tiszteletet érdemel, és nincs szükség semmilyen más magyarázatra azon

⁷² Magyar fordítását ld. Héliodorosz: *Sorsüldözött szerelmesek*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1976.

⁷³ Helioid. *Aeth.* 6. 14,4–15,5. Eredeti szövege: *Scriptores Erotici Graeci III*. Graece et Latine textum recognovit, selectamque lectionis varietatem adjecit, Christoph Wilhelm Mitscherlich. Ex typographia Societatis Bipontinae 1792. Magyarul: Héliodorosz: *i. m.* 192–195.

⁷⁴ Lateiner, Donald: *i. m.* 383.

⁷⁵ Uo. 413.

kívül, hogy isteni beavatkozás történt.⁷⁶ Aligha kétséges, hogy a regényekben megjelenő csodák érzékenyebbé tették az olvasót a csodás elemek iránt: mintegy megváltoztatták kognitív horizontját, és a csodálkozást szinte észrevétlenül tették alapállásává.

5. Csodák a hierografikus művekben

5.1. Philosztratosz: *Tüanai Apollóniosz élete*

Némi fenntartással idesoroljuk Lucius Flavius Philosztratosz (kb. 160/170–247/250) *Tüanai Apollóniosz élete* című művét, amelynek hőse egy úgynevezett *theiosz anér* (istenember). Apollóniosz történelmi személyként a Kr. u. első században élt. A személyéhez kapcsolt legendák szerint születését orákulum előzte meg, amely azt tudatta anyjával, hogy születendő fia nem közönséges halandó lesz. Felnőttkorában elhagyta otthonát, és elment Indiáig, majd visszatérése után bejárta Görögországot, Itáliát, és eljutott Hispániáig, végül dél felé, Egyiptomba utazott, prédikált és csodákat tett. Tanítványokat gyűjtött maga köré, akiket azzal győzött meg isteni természetével, hogy betegeket gyógyított, démonokat űzött ki, halottat támasztott fel. Többször citálták a római hatóságok elé, majd különös eltűnése után megjelent tanítványai előtt, bizonyítva, hogy az istenek világában él tovább.⁷⁷

Philosztratosz írásának helye lehetne a biografikus művek között is, hiszen sok tekintetben emlékeztet azokra. Mivel azonban a mű célja érezhetően Apollóniosz személyének, isteni természetének és különlegességének igazolása, és leginkább az evangéliumi elbeszélésekkel, illetve a szentek életét bemutató későbbi írásokkal mutat rokonságot, helyénvalóbbnak látjuk külön fejezetben foglalkozni vele.

Apollóniosz csodái között találunk jövendöléseket, a jövőbe és a múltba látást, illetve különleges tudását bizonyító eseteket, démon- és szelleműzést, feltámasztást, továbbá szabadulás- és szabadítástörténeteket.⁷⁸ Először is olyan történetekkel ismerkedjünk meg, amelyek jövendőmondó képességeiről tanúskodnak.

⁷⁶ Lateiner, Donald: *i. m.* 384.

⁷⁷ Ehrman, Bart D.: *Did Jesus Exist? The Historical Argument for Jesus of Nazareth*. Harper Collins, New York, NY 2012, 208.

⁷⁸ A csodák feltérképezésében igen nagy segítségemre volt: Mead, George: *Apollonius of Tyana, the Philosopher-Reformer of the First Century AD*. Theosophical Publ. Society, London–Benares 1901, 111–118.

Egy kicsapongó életű fiatalember, aki Kilikia kormányzója volt, felkereste Apollónioszt, akinek hallott rendkívüli szépségéről, és azt hazudta neki, hogy beteg, és emiatt szüksége van Aszklepiosz segítségére, majd arra kérte Apollónioszt, hogy ajánlja be őt Aszklepiosznak. Apollóniosz pedig megkérdezte tőle, hogy ugyan mi szüksége van ajánlásra, ha jó, hiszen az istenek szeretik az erényes embert, és pártfogó nélkül is szívesen látják. A fiatalember azonban előbb mindenképpen kérni szeretett volna tőle valamit. Amikor Apollóniosz engedély adott erre, a fiatal kormányzó illetlen kéréssel fordult hozzá. Apollóniosz haragra gerjedt, és gazembernek nevezte az ifjút, az pedig megfenyegetette, hogy lefejezteti. Erre Apollóniosz megjövendölte, hogy őt fogják kivégezni, és ez három nap múlva be is következett.⁷⁹

Jövendőmondói képességeiről számtalan más csoda is beszél. Egy leölt anyaoroszlán és a benne levő nyolc kölyök arra indítja, hogy megjövendölje: egy évet és nyolc hónapot maradnak a pártus király udvarában.⁸⁰ Efézusban megjövendöli a pestis eldurvulását, ám az efézusiak nem vették komolyan a figyelmeztetést. Természeti csapásokat jövendöl meg Szmirnában, Milétoszban, Khioszon és Számoszon.⁸¹ Epidaurosban megmondja, hogy ki avatja majd be a misztériumba, miközben arra a papra néz, aki a jelenlegit követi a szentély vezetőjeként.⁸² Megjövendöli, hogy Néro soha nem fog hajózni az Iszthmoszi-csatornán, nem fejezi be a munkálatokat, mint ahogyan a dalait sem fejezte be soha, továbbá azt is, hogy Néro után rövid ideig uralkodó császárok fognak következni. Egészen pontosan azt mondja, hogy Néro halála után sok thébai lesz, és ezzel arra céloz, hogy a thébai királyok csak kevés ideig uralkodtak Hellász fölött.⁸³ Négyszemközti beszélgetésben óvja Titust a testvérétől, Domitianustól, és megjövendöli a halálát, hogy tudniillik azt mérgezett tengeri hal fogja okozni. A jövendölés szó szerint úgy hangzik, hogy Titus úgy fog meghalni, mint Odüsszeusz, azaz a ten-

⁷⁹ Philostr. VA, 1,12. Görög szövegét és angol fordítását ld. az alábbi kiadás I. kötetében: Philostratus: *Life of Apollonius of Tyana. The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*. Vol. I–II. Trans. F. C. Conybeare. The Loeb Classical Library. William Heinemann, London – The Macmillan Co., New York 1912.

⁸⁰ Philostr. VA, Vol. I. 1,22.

⁸¹ Uo. Vol. I. 4,4; 4,6.

⁸² Uo. Vol. I. 4,18.

⁸³ Uo. Vol. I. 5,7; 5,11.

gerről jön a halála.⁸⁴ Ezekben a jövendölésekben egyrészt Apollóniosz élénk politikai érdeklődését és a politikai szereplőkkel szembeni bátor filozófusi, már-már prófétai fellépését láthatjuk megnyilvánulni, másrészt szembetűnő a jövendölések metaforikus, irodalmi utalásokkal átszótt nyelvezete. Főként a politikai vonatkozású jövendöléseire jellemző az enigmatikusság, illetve a metaforikus nyelvezet.

Távolbalátására, illetve a közvetlen veszély érzékelésére két példát hozunk. Efézusi tartózkodása alatt látta, hogy mi történik Rómában, amikor Domitianust meggyilkolták, és megszakítva előadását ezt mondta: „Vágd a zsarnokot, vágd!”⁸⁵ Egy Akhája felé tartó hajóról hirtelen kiszállt, és vele együtt szálltak ki azok is, akik ismerték képességét. Ő pedig ilyen szavakkal szakította meg utazását: „Gyertek, szálljunk le erről a hajóról, mert jobb nekünk nem folytatni az utat Akhája felé.”⁸⁶ A hajó nemsokára el is süllyedt.

Különleges emberismeretére, illetve gondolatolvasó képességére példa a közte és egyik tanítványa között lezajló párbeszéd. Damisz, későbbi hűséges tanítványa felajánlja, hogy követi őt, és azt mondja, hogy ismeri azoknak a népeknek nyelvét, akikhez majd menni fognak. Apollóniosz így válaszol neki: „Kedves barátom, minden nyelvet ismerek, holott egyiket sem tanultam soha.” Amikor pedig azt látta, hogy Damisz elcsodálkozott a válaszában, ezt mondta neki:

„Ne csodálkozz, hogy azt mondtam, ismerek minden emberi nyelvet. Nemcsak azt ismerem, amit kimondanak az emberek, hanem azt is, amit elhallgatnak.”⁸⁷

Ez elsősorban nem azt jelenti, hogy Apollóniosz csakugyan minden nyelvet ismert volna, hanem inkább azt, hogy ismeri az emberek gondolatait. Egyébként nem csupán az emberi nyelveket, hanem az állatok nyelvét is ismerte.⁸⁸ Megértette, hogy egy szelíd oroszlánba, aki panaszosan hozzádörgölődött, Amaszisz egyiptomi király lelke költözött.⁸⁹

⁸⁴ Philostr. VA, Vol. II. 6,32.

⁸⁵ Uo. Vol. II. 8,26.

⁸⁶ Uo. Vol. I. 5,18.

⁸⁷ Uo. 1,19. μή θαυμάσης, εἶπεν εἰ πάσας οἶδα φωνὰς ἀνθρώπων: οἶδα γὰρ δὴ καὶ ὅσα σιωπῶσιν ἄνθρωποι. Vö. Lk 11,17: „Ő azonban ismerve gondolataikat, ezt mondta...” Az eredeti szöveg forrása: *Flavii Philostrati Opera. Vol 1. Philostratus the Athenian.* Carl Ludwig Kayser in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1870.

⁸⁸ Philostr. VA, Vol. I. 1,20.

⁸⁹ Uo. Vol. I. 5,42.

Különösen nagy hangsúlyt kapnak az életrajzban Apollóniosz démon- és szelleműzései. Legismertebb csodatette éppen egy démonűzéshez kapcsolódik. Menipposz, egy szép fiatalember, aki rokonszenvezett Apollóniosszal, nősülni készült. Egy feltűnően szép és gazdag idegen nőt készült elvenni. Apollóniosz figyelmeztette a fiatalembert, hogy a nő nem az, akinek látszik, és hogy Menipposz voltaképpen kígyóval ölelkezik. A lakodalom reggelén Apollóniosz is megjelent a vendégek között, és megkérdezte, hogy kié a sok arany és ezüst. Miután azt a választ kapta, hogy a sok kincs a nő tulajdona, Apollóniosz azt mondta: mindez csak látszat és tünemény, mert a nő egy *lamia*, aki szerelmet színlel szép ifjak iránt, hogy aztán felfalja a testüket. Erre a leleplezésre eltűnt az arany és az ezüst, valamint a felszolgáló személyzet. A nő sírást színlelt, és azt kérte, hogy Apollóniosz ne gyötörje, és ne kényszerítse arra, hogy színt valljon, majd elmondja, hogy kicsoda ő valójában. Apollóniosz viszont nem engedett, a nő pedig bevallotta, hogy ő egy *empusza*, azaz egy Hekatétól küldött rém, aki testekkel táplálkozik.⁹⁰

Összehasonlítva a történetet az azonos műfajú újszövetségi történetekkel, először is az tűnik fel, hogy Menipposz története színesebb és novellisztikusabb az újszövetségi exorcizmuselbeszéléseknél. Ugyanakkor szembetűnő az is, hogy történetünknek van egy erősen etikai dimenziója, azaz metaforikus értelmezésben akár arról is szólhat, hogy valójában az anyagiasság kötözi meg az embert, és veszi el annyira az eszét, hogy csupán a látszatra és a külsőségekre képes figyelni. A színvallásra kényszerített démon reakciója viszont igen hasonló a Menipposz és a gadarai megszállott történetében. Ugyanis a gadarai megszállott (valójában a benne lévő démon) a történetbeli női démonéhoz hasonló kéréssel fordul Jézushoz: „Az Istenre kérek, ne gyötörj engem!” (ὁρκίζω σε, μή με βασανίσῃς – Mk 5,7)⁹¹ Közös motívum a démonok színvallása is („Légió a nevem” (Mk5,9) – a nő bevallotta, hogy testekkel táplálkozó empusza).

Ezekhez hasonló motívumokat találunk az evangéliumi elbeszélések és Apollóniosz egy másik démonűzése között is. Egyszer, amikor az áldozatok kérdéséről beszélt, jelen volt egy korkürai fiatalember, akik kicsapongó életet folytatott. Apollóniosz beszéde közben egyszer csak hangos nevetésben tört ki. Ez a fiatalember olykor ok nélkül nevetett, máskor ok nélkül fakadt

⁹⁰ Philostr. VA, Vol. I. 4,25.

⁹¹ A nő ezt mondja Apollóniosznak: μή βασανίζεις αὐτό, μηδὲ ἀναγκάζεις ὁμολογεῖν. Uo. Vol. I. 4,25.

sírásra. Apolloniosz ránézett, és ezt mondta: „Nem te követted el ezt a sértezt, hanem egy benned lakó démon” (ὁ δαίμων, ὃς ἐλαύνει σε οὐκ εἰδότηα). Amikor Apollóniosz ránézett az ifjúra, a benne levő *eidolon* (εἶδωλον), azaz lélek/fantom félelmében és dühében kiáltozni kezdett, és megesküdött, hogy soha többé nem megy bele egy emberbe sem (μηδενὶ ἀνθρώπων ἐμπεσεῖσθαι). De Apollóniosz haragosan rászólt, hogy hagyja el a fiatalembert, és adja látható jelét annak, hogy kiment belőle. „Le fogom dönteni azt a szobrot” – mondta a démon, és úgy is tett. Az emberek összecsapták a tenyerüket csodálkozásukban (ἐκρότησαν ὑπὸ θαύματος), a fiatalember pedig kinyitotta a szemét, mintha most ébredt volna fel, és felnézett a napra. Tekintete már nem kéjsóvárságról és kicsapongásról árulkodott, hanem szerény kifejezés látszott az arcán, és teljesen magához tért, mintha csak valamilyen gyógyszert kapott volna. Levetette finom, lenge ruháját és minden elpuhultságát, felvette a filozófusok elnyútt köpenyét, és Apollóniosz követője lett.⁹²

A történetben szereplő kicsapongó fiatalember külseje, illetve ruházata éppen úgy változik meg, mint a gadarai megszállotté (vö. Mk 5,15). A korkürai fiatalember a démonúzó tanítványául szegődik, amiképpen a gadarai megszállott is követni szeretné Jézust; ő viszont inkább azzal a küldetéssel bízza meg, hogy saját szülőföldjén hirdesse mindazt, amit vele tett, és hogy irgalmasságot cselekedett vele (vö. Mk 5,18–20). A gadarai megszállott éppúgy nem felelős tetteiért és beszédmódjáért, miként a korkürai fiatalember (Mk 5,7). Feltűnő különbség viszont – nyilván sok más mellett –, hogy az evangéliumi exorcizmustörténetek nem számolnak be olyan „bizonyítékokról”, amelyek meggyőzik a szemlélőket afelől, hogy a gonosz lélek valóban elhagyta a megszállottat (szobor ledöntése).⁹³ Az evangéliumi történetekben bőséges bizonyítékul szolgál a szabadulásra a megkötözött szemmel látható jobbulása és megváltozása.

Apollóniosz azt is elmondja tanítványainak, hogy milyen módszerrel lehet sikeresen ki- és elűzni a démonokat, az ártó szellemeket. Amikor átkeltek a Kaukázuson, és éjjel holdvilágnál utaztak, feltűnt előttük egy empusza, aki folyton változtatta az alakját, olykor pedig a semmibe enyészett. Ekkor

⁹² Philostr. VA, Vol. I. 4,20.

⁹³ A tengerbe rohanó disznónyáj kapcsán gondolhatnánk arra, hogy Jézus ezzel bizonyítaná, hogy az ördögök valóban kimentek az emberből. Véleményünk szerint azonban a jelenet sokkal inkább a démon pusztító erejét „bizonyítja”, és megmutatja, hogy végső soron milyen sors várt volna a megszállott emberre.

Apollóniosz megdorgálta a jelenést (ἐλοιδορεῖτο – gyalázta, szidalmazta, korholta, átkozta), és azt mondta az övéinek, hogy ők is ezt tegyék, mert ez a legjobb gyógyír az ilyenfajta támadásra. Az empusza pedig eltűnt sikítva, miként az eidolonok szoktak.⁹⁴

Quasi-démonűzéssel van dolgunk abban a történetben, amely egy vesztettségűtől szenvedő fiúról szól. Tarszoszban egy fiút megmart egy veszett kutya, s ennek következtében a fiú úgy ugatott és viselkedett, mint a kutyák. Apollóniosz megkerestette a kutyát, amelyről kiderült, hogy Téléphosz lelke költözött bele, és éppen az történt vele, mint magával Téléphossal, akit Akhilleusz dárdája sebesített meg, végül pedig a dárda hegyéről vett reszelék gyógyította meg. Apollóniosz megszelídítette a kutyát, és rábírta, hogy a fiú sebet nyalogatva segítse elő gyógyulását. A fiú visszatért szüleihez, és úgy viselkedett, mint annakelőtte. Apollóniosz ugyanakkor a kutyát is meggyógyította.⁹⁵

A gyógyítási csodákhoz tartozik Apollóniosz feltámasztási csodája is. A történetben arról értesülünk, hogy egy fiatal római nő éppen házasságkötése napján halt meg. Egész Róma vele gyászolt, mivel a lány egy consul családjából származott. Gyászuk láttán Apollóniosz ezt mondta: „Tegyétek le a koporsót, és én elapasztom könnyeiteket.” Ekkor megkérdezte, hogy mi volt a menyasszony neve. A körülállók azt hitték, hogy gyászbeszédet vagy vigasztaló szavakat kíván mondani. Ő viszont megérintette a menyasszonyt, fölé hajolva titokban mondott neki valamit, mire leány felébredt látszólagos halálából (ἀφύπνισε τὴν κόρην τοῦ δοκοῦντος θανάτου), hangos szóval beszélni kezdett, és hazatért otthonába, akárcsak Alkésztisz, akit Herkules hozott vissza az életbe. A család százötvenezer sestertiust ajánlott fel honoráriumként Apollóniosznak, de ő nem fogadta el.⁹⁶

Ebben a történetben is találunk olyan elemeket, amelyek az evangéliumi feltámasztástörténetekből ismerősek számunkra. Apollóniosz egy temetési menetet tartóztat fel, akárcsak Jézus a naini ifjú történetében. Mindkét történet nagy sokaságról beszél, és mindkettőben az teszi nyilvánvalóvá a csodát, hogy a feltámasztottak elkezdtek beszélni (vö. Lk 7,11–17). Apollóniosz felébreszti (ἀφύπνισε) a fiatal nőt, miként Jézus is felébreszti Lázárt (ἐξ-υπνίσω – Jn 11,11). Azonban történetünkben egy különös ambivalenciát fe-

⁹⁴ Philostr. VA, Vol. I. 2,4.

⁹⁵ Uo. Vol. II. 6,43.

⁹⁶ Uo. VA, Vol. I. 4,45.

dezhetünk fel abban, ahogyan a szerző viszonyul a csodához. Ezt a kettős viszonyulást csupán ebben a feltámasztáscsodában érzékeljük. A szerző egyrészt azt állítja, hogy Apollóniosz úgy hozta vissza a menyasszonyt a halálból, mint Heraklész Alkésztiszt, azaz nem férhet kétség ahhoz, hogy a nő valóban halott volt; másrészt viszont azt mondja, hogy a nő a látszólagos halálból ébredt fel. Mi több, a szerző azt is fontosnak tartja megjegyezni, hogy sem a szemtanúk nem tudtak, sem ő maga nem tud állást foglalni abban, hogy pislákol-e még az élet a menyasszonyban, vagy pedig teljesen halott volt. Mondanunk sem kell, hogy ez a lebegtetés egyáltalán nem jellemző az evangéliumi feltámasztástörténetekre.

Végül megemlítünk még négy olyan szabadulási, illetve szabadítási csodát, amelyek az ApCsel szabadulási történeteivel mutatnak itt-ott hasonlóságot (vö. ApCsel 5,17 skk, 12,6 skk, 16,25 skk).

Apollónioszt Rómában Néro elleni felségsértéssel vádolják meg, és börtönbe zárják. Valójában csak annyit tett, hogy elítélte azokat az embereket, akik a templomokban azért fohászkodtak, hogy jöjjön helyre Néro toroka. Tigellinus, a vádolója, úgy hadonászott Apollóniosz irányában a vádirat tekercsével, mintha csak kardot tartott volna a kezében. Amikor azonban kigöngyölytette a tekercsot, egyetlen betűt sem látott rajta. Ekkor arra a következtetésre jutott, hogy démonnal van dolga, majd egy Apollóniosz kilétét tisztázó négy szemközti beszélgetés után szabadon engedte őt.⁹⁷

Ugyancsak Rómában, de már Domitianus császár idejében játszódik két másik szabadulási csoda. Domitianus börtönbe zárátja és bilincsbe vereti a vándorfilozófust. Hűséges tanítványa, Damisz arra kíváncsi, hogy mi fog történni velük: meg fog-e szabadulni Apollóniosz, s ha igen, mikor? Akkor Apollóniosz így válaszol neki: „Amennyiben a törvényszéken múlik, még ma, amennyiben rajtam, itt és most.” Miközben ezt mondta, kivette a lábát a béklyókból, és így szólt: „Íme a bizonyíték a szabadságomra, hogy bátorságot öntsek beléd.” Ezt követően Apollóniosz újra visszatette lábát a béklyókba. A szerző megjegyzi, hogy Damisz ekkor döbbent rá arra, hogy Apollóniosznak isteni, emberfeletti természete van.⁹⁸

Egy másik alkalommal, amikor szintén Domitianus udvarába szállítják kihallgatásra, egyszerűen eltűnik. De még előtte ezt mondta a császárnak:

⁹⁷ Philostr. *VA*, Vol. I. 4,44.

⁹⁸ Uo. Vol. II. 7,38.

„Küldj valakit, aki elfogja a testemet, mert a lelkemet nem lehet elfogni. Sőt, a testemet sem lehet elfogni, »megölni sem tudsz engem, mert nem vagyok halandó«; és amikor ezeket mondta, eltűnt a törvényszékről.”⁹⁹

Apollóniosz itt valójában az *Íliász*ból idézi Apolló szavait, aki hasonló szavakkal fordul az őt üldöző Akhilleuszhoz.¹⁰⁰

Zárjuk Apollóniosz csodáinak – természetesen messze nem teljes – lajstromát egy szabadítási csodával. Egyiptomi tartózkodása alatt történt, hogy miközben kivégzésre kísérték tizenkét rablót, Apollóniosz rátekintett az egyikre, megmondta a nevét, és közölte a kísérőkkel, hogy ártatlan. Majd megparancsolta a hóhéroknak, hogy a megnevezetett hagyják utoljára. Mire sor került volna a kivégzésére, kiderült, hogy valóban ártatlan. Lóháton jött egy ember a hírrrel, hogy Phariónt, az ártatlanul elítéltet meg kell kímélni.¹⁰¹

Philosztratosz Apollóniosz-életrajzában egy olyan *theiosz anért* ismerhetünk meg, aki ostorozza a materialista életszemléletet, bátran kritizálja az uralkodókat, s akinek isteni eredetét sokkal inkább csodálatos szabadulásai, jövőbe és távolba látása támasztják alá, mint például feltámasztási csodája. Ez utóbbi ambivalens elbeszélésmódja (is) arra enged következtetni, hogy a szerző szándéka feltehetően egy ellenevangélium felkínálása volt a pogány olvasóközönség számára egy olyan korban, amelyben a kereszténység egyre erősödött, és missziója egyre eredményesebb volt. Ennek az „ellen-evangéliumnak” a hőse nemcsak azzal tűnik ki, hogy nem tartotta távol magát az aktuálpolitikától, hanem azzal is, hogy Philosztratosz úgy mutatja be Apollóniuszt, mint aki – szemben az evangéliumok szenvedő és engedelmes alakjával – képes volt megszabadulni a szorult helyzetekből.

5.2. Szentélyek csodabeszámolói

Ebben a fejezetben kifejezetten gyógyulási csodákkal foglalkozunk. Ide soroljuk a feltámasztást is, mint amely a halálból való „kigyógyulásnak” tekinthető. Noha elvileg bármelyik istenhez (és szentélyhez) lehetett azzal a reménnyel fordulni, hogy ott gyógyulást nyer az ember, gyakorlatilag csupán néhány istenség nevéhez főződnek rendszeres gyógyítási beszámolók.

⁹⁹ Philostr. VA, Vol. II. 8,5. δός, εἰ βούλοιο, κάμοι τόπον, εἰ δὲ μή, πέμπε τὸν ληψόμενον μου τὸ σῶμα, τὴν γὰρ ψυχὴν ἀδύνατον: μᾶλλον δὲ οὐδ' ἂν τὸ σῶμα τοῦμόν λάβοις, οὐ γάρ με κτενείεις, ἐπεὶ οὗτοι μόρσιμός εἰμι. καὶ εἰπὼν ταῦτα ἠφανίσθη τοῦ δικαστηρίου.

¹⁰⁰ Hom. *Íl.* 22,13 – „engem ugyan le nem ölsz, hisz rajtam nem fog a végzet.”

¹⁰¹ Philostr. VA, I. 5,24.

A drámák tárgyalásánál már láthattunk példát arra, hogy Héraklész visszahoz valakit a tényleges halálból. A görög pantheonból főleg őt tartották olyan istenségnek, aki együttérzéssel fordul az emberek felé. Héraklész ugyanis ember volt, mielőtt isteni rangra emelték volna, s ennél fogva a gyógyulásra vágyó betegek abban reménykedhettek, hogy nem felejtette el az emberként átélt megpróbáltatásokat.¹⁰²

5.2.1. Ízisz

Az idegen istenségek közül Íziszhez mint szerető anyához lehetett gyógyulásért folyamodni. Ízisz misztériuma népszerű volt az egész Mediterráneumban. Úgy tekintettek rá, mint a gyengék és kiszolgáltatottak védelmezőjére. Továbbá, Ízisz segítsége nem függött a társadalmi helyzettől.¹⁰³ A 2. században élt egyiptomi pap, Iszidórosz Ízisz-himnusza így magasztalja az istennő gyógyító hatalmát:

„Úrnő, nem szűnök meg magasztalni nagy hatalmadat,
Halhatatlan Szabadító, sok névvel illetett, hatalmas Izisz!
[...]
Mindazok, akiket fájdalom kínoz hosszú éjeken át,
[...]
Ezek mind megszabadulnak, mikor megjelenésedet kérik.
Hallgasd meg könyörgésem, te, kinek neve hatalmas,
Légy irgalmas hozzám, és adj enyhét minden fájdalmamra!”¹⁰⁴

Diodorus Siculus (Kr. e 1. sz.–Kr. u. 1. sz.) azt írja, hogy Ízisz sok orvosságot (φάρμακον) talált fel, és igen járatos volt a gyógyítás tudományában. Mivel elnyerte a halhatatlanságot, az emberek gyógyításában lelte gyönyörűségét, és álomban nyújtott segítséget azoknak, akik hozzá folyamodtak.

Szintén Diodorus írja, hogy az egyiptomiak szerint Ízisz gyógyításairól nem mesék és mítoszok beszélnek, hanem tények. Álmukban megállt a betegek fölött, és segített nyavalyáikon. Mindazokat, akik engedelmeskedtek neki, hatalmasan meggyógyította (παράδοξως υγιάζεσθαι). Segített azokon,

¹⁰² Ld. Cotter, Wendy: *Miracles in Graeco-Roman Antiquity: A Sourcebook for the Study of New Testament Miracle Stories*. Routledge, London 1999, 11.

¹⁰³ Uo. 30.

¹⁰⁴ Iszidórosz: *I. Himnusz*, 25–26.34–35. Az idézet forrása: Vanderlip, Vera Frederika: *The Four Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*. American Studies in Papyrology 12. A. M Hakkert LTD, Toronto 1972, 17–18.

akiknek súlyos betegségét az orvosok nem tudták meggyógyítani. Azoknak, akik elvesztették a szemüket vagy más testrészüket, visszaállította korábbi állapotukat, ha segítségül hívták őt. Ő volt az, aki felfedezte a halhatatlanság gyógyszerét (*ἀθανασία φάρμακον*), és ezzel támasztotta fel Hóruszt: nemcsak lelkét adta vissza, hanem egyúttal halhatatlanná is tette őt.¹⁰⁵

5.2.2. Aszklépiosz

A legnépszerűbb istenség kétségkívül Aszklépiosz, aki korábban szintén ember volt, akárcsak Héraklész. Sokatmondóak a róla fennmaradt ábrázolások. Kerényi Károly szerint Aszklépiosz arcára egyáltalán nem jellemző az olümposzi nyugalom. Arca olyan jellemvonásokat hordoz, amelyek egyetlen más görög istenre sem jellemzőek. Felfelé irányuló, mintegy a messzeségbe révülő tekintete a szenvedés benyomását kelti, és azt üzeni, hogy az emberi szenvedés őt magát is nyomasztja.¹⁰⁶

Apollodórosz szerint Aszklépiosz összesen hat embert támasztott fel, de valójában minden gyógyítása a halál elodázását, kijátszását jelenti.¹⁰⁷ Gyógyításai és feltámasztásai miatt, mivel Hádész panaszt tett ellene, Zeusz villámával sújtotta.¹⁰⁸ Hippokrátész is arra figyelmezteti az orvosokat, hogy ősük, Aszklépiosz fizetsége villámcsapás volt az emberek megmentéséért. Azt is mondhatjuk, hogy Aszklépiosz az életét adta azért, hogy embereket hozzon vissza a halálból.¹⁰⁹

Mit kellett tennie a betegnek annak érdekében, hogy Aszklépiosztól gyógyulást nyerjen? Ahhoz, hogy valaki a szentélye területére léphessen, meg kellett tisztulnia. Ez például Korinthusban a tengernél történt. Mielőtt a beteg beléphetett volna az *abaton*ba, a szentély elzárt részébe, a kultikus tisztálkodás mellett feltehetően rendszeres tisztálkodáson is át kellett esnie. Emellett

¹⁰⁵ Diod. Sic. 1. 25,2–6. Diodorus Siculus: *The Library of History*. Volume 1, Books 1–2.34. Translated by C. H. Oldfather. The Loeb Classical Library 279. William Heinemann Ltd., Cambridge, MA – Harvard University Press, London 1933.

¹⁰⁶ Kerényi Károly: *Az isteni orvos*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1999, 30–31.

¹⁰⁷ Apollod. *Bibl.* 3. 10,3–4. Apollodorus: *The Library*. Translated by Sir James George Frazer. Loeb Classical Library Volumes 121 & 122. Harvard University Press, Cambridge, MA – William Heinemann Ltd., London 1921.

¹⁰⁸ Diod. Sic. 4. 71,1–3. Diodorus Siculus: *The Library of History*. Volume 3, Books 4.59–8. Translated by C. H. Oldfather. Loeb Classical Library 340. Harvard University Press, Cambridge, MA 1939.

¹⁰⁹ Hippocrates: *Epistulae*, 17. Edelstein, Emma – Edelstein, Ludwig (eds.): *Asclepius*. Volume 1. The John Hopkins Press, Baltimore 1945, 264.

mézes lepényt is kellett áldozatként bemutatnia Aszklepiosznak. Ezek után kerülhetett sor arra, hogy a gyógyulást kereső beteg lefeküdt, a templomszolgák eloltották a lámpásokat, a beteg pedig álomra hajtotta fejét. A gyógyulás álomban következett be. A meggyógyult betegek többek között terrakotta testrészeket ajánlottak fel *ex voto* az istenségnek, amelyek a beteg és a meggyógyított szerv másolatai voltak, és ezeket valószínűleg, mint egyfajta ókori szuvenírboltban, a helyszínen lehetett megvásárolni vagy megrendelni. A férfi testrészeket vörösre, a nőieket fehérre festették, és a haj ezeken is, meg amazokon is sötétvörös volt.¹¹⁰ A testrészekből, főleg ha ezeket összevetjük az epidauroszi szentély mintegy hetven feliratán¹¹¹ megörökített gyógyulásbeszámolókkal (Kr. e. 4. sz.), megtudhatjuk, hogy milyen betegségben szenvedtek leginkább az emberek. Tulajdonképpen szinte minden testrészről maradtak fenn terrakotta szobrocskák: kéz és láb, illetve annak részei; fej, szem, fül, mellkas, gyomor, méh, női mell, férfi nemi szerv, petefészek. Szinte minden típusú terrakotta testrészhöz tudunk társítani valamilyen gyógyulásbeszámolót, és így képet alkothatunk a konkrét betegségekről, illetve gyógyulásokról.

Nem minden betegséget lehetett konkrét formában megörökíteni. Igen nehéz lett volna például megformázni a krónikus fejfájást. Az asklepiionokból (Aszklepiosz-szentélyek) származó terrakottafejek feltehetően ilyen krónikus fejfájásra utalnak. Az egyik epidauroszi beszámolóban arról olvasunk, hogy egy Hagesztratosz nevű férfi álmatlanságban szenvedett állandó fejfájása miatt. Az abatonban aludt, és álmot látott. Álmában eljött Aszklepiosz és meggyógyította.¹¹² De utalhat a fej valamilyen szégyellt fogyatékosagra is. Héraieüs kopasz volt, de annál több szőrzet volt a mellén. Az emberek gúnyolták emiatt, ezért Epidaurosiban keresett megoldást szégyenére. Álmában Aszklepiosz megkente a fejét valamilyen kenőccsel, és kinőtt a haja.¹¹³

A legtöbb epidauroszi beszámoló szembetegségekkel vagy vaksággal kapcsolatos. Ezek a szövegek a terrakottaszemek felajánlásait világítják meg.

¹¹⁰ Lang, Mabel: *Cure and Cult in Ancient Corinth*. American School of Classical Studies at Athens, Princeton, N. J. 1977, 13–15.

¹¹¹ Németh György: Az epidauroszi Asklepiosz-szentély gyógyulási feliratai. In: *Vallástudományi Szemle* XI. (2015/2), (57–62) 58.

¹¹² LiDonnici, Lynn R. (trans.): *The Epidaurian Miracle Inscriptions: Text, Translation and Commentary*. Scholars Press, Atlanta 1995, 107. A csodabeszámolók magyar fordítását ld. Czeti István – Seres Dániel: Az epidauroszi gyógyulási feliratok. In: *Vallástudományi Szemle* XI. (2015/2), 62–73.

¹¹³ LiDonnici, Lynn R. (trans.): *i. m.* 99.

Egy betegnek üres volt az egyik szemgödre, és úgy gondolta, hogy kigyógyulhat félvakságából. A szentélyben némelyek kigúnyolták. Naivnak tartották, hogy ilyen csodában reménykedik. De Aszklépiosz megjelent neki álmában, gyógyírt szórt az üres szemgödörbe, s amikor felébredt, már két szemmel látott.¹¹⁴

Egy Ambroszia nevű asszony szintén az egyik szemére volt vak. Elment a szentélybe, de nem hitte, hogy a vakság és bénaság gyógyítható. Álmában megjelent Aszklépiosz, és azt mondta neki, hogy meggyógyítja, viszont az asszonnak fizetségként egy ezüst disznót kell felajánlania tudatlansága miatt. Ezután kivágta a beteg szemet és gyógyírt hintett bele, az asszony pedig gyógyultán távozott.¹¹⁵

Egy másik vaksággal kapcsolatos beszámoló szerint egy Hermón nevű férfi vakon érkezett a szentélybe. Az isten meggyógyította. De mert nem adta meg a felajánlást vagy a fizetséget, újra megvakította, és csak azután nyerte vissza látását, miután bemutatta az áldozatot.¹¹⁶

Az Aszklépiosz-szentélyekben meglehetősen sok terrakotta mellkast, illetve torzókat találtak. Ezek esetében nem lehet tudni, hogy pontosan milyen betegséggel keresték fel az emberek a szentélyt. Egy epidauroszi beszámoló viszont valamelyes fényt vet ezekre az esetekre. Egy ember, aki valamilyen férgek miatt szenvedett, felkereste a szentélyt. Álmában az istenség felnyitotta a mellkasát, kivette belőle a férgeket, a férfi kezébe adta, majd összevarrta a mellkasát. Felvirradva azt látta, hogy a férgek a kezében vannak, és meggyógyulva távozott.¹¹⁷

A női mellet vagy anyaméhet formázó szerv felajánlása valószínűleg valamilyen sajátos női betegséggel, terhességgel vagy meddőséggel állhat összefüggésben. Az egyik epidauroszi beszámoló szerint Andromakhé meddőség miatt kereste fel a szentélyt. Álmában egy szép ifjú takarta ki őt, majd az isten megérintette. Ezek után fia született a férjétől.¹¹⁸

Egy másik beszámolóból megtudjuk, hogy egy meddő asszony leánygyermeket kért Aszklepiosztól. Az istenség azt mondta neki, hogy teljesíteni fogja a kérését, és megkérdezte, hogy tehet-e még érte valamit. Az asszony azt felelte, hogy nincs semmilyen más vágya. Teherbe esett, és három

¹¹⁴ LiDonnici, Lynn R. (trans.): *i. m.* 93.

¹¹⁵ Uo. 89.

¹¹⁶ Uo. 101.

¹¹⁷ Uo. 95.

¹¹⁸ Uo. 109.

éven át hordta a magzatát, úgyhogy újra felkereste a szentélyt. Álmában az istenség azt kérdezte az asszonytól, hogy vajon nem teljesítette-e a kérését. Ugyanis csupán azt kérte, hogy essék teherbe, azt viszont nem, hogy világra is hozza gyermekét. Az álom után sietve elhagyta a szentélyt, és leánygyermeknek adott életet.¹¹⁹

A kézfelajánlások különféle kelésekre vagy bénulásokra utalnak. Nem valószínű, hogy törésekkel keresték volna fel az Aszklépiosz-szentélyeket, rosszul összeforrt végtagokkal viszont annál inkább. Az egyik, bénulással kapcsolatos beszámoló szerint egy ember kezének ujjai bénultak le egy ujj kivételével. Elment a szentélybe, de látva a feliratokat, gúnyolódni kezdett, és nem hitte el az elbeszélt gyógyulásokat. Álmában azt látta, hogy kockázik a templomon kívül. Éppen dobni akart, amikor az isten rálépett a kezére, majd elkezdte kiegyenesíteni az ujjait. Amikor abbahagyta, a férfi is elkezdte egyenként hajlítgatni és egyenesíteni az ujjait. Amikor abbahagyta, Aszklépiosz megkérdezte, hogy még mindig kételkedik-e a feliratokban. Bár válasza nemleges volt, Aszklépiosz így szólt hozzá: mivel kételkedtél, ezentúl „Hitetlen” (Ἄπιστος) lesz a neved.¹²⁰

Végül a számos lábfelajánlás arról árulkodik, hogy sokan keresték fel a szentélyeket sántaság, isiász, bénulás, kelések vagy fájdalmas sebek miatt. Egy kissé töredékes állapotban fennmaradt beszámoló szerint egy sánta beteget hordágyon vittek el a szentélybe. Álmában azt látta, hogy megjelenik neki az isten, eltöri a mankóját, majd azt parancsolja neki, hogy hozzon egy létrát, támassza oda a templomhoz, és másszon azon minél magasabbra. A férfi úgy is tett, és elkezdett felfele lépkedni a létrán, de elbátortalanodott és megállt az egyik fokon, majd kezdett lefelé lépkedni. Az isten előbb bosszankodott, majd kinevette gyávasága miatt. De amikor felébredt és teljesítette a feladatot, egészségesen távozott.¹²¹

Talán merő véletlen, hogy Epidaurosban nincs a süketség gyógyításával kapcsolatos beszámoló,¹²² holott a különféle szentélyekben számtalan terra-

¹¹⁹ LiDonnici, Lynn R. (trans.): *i. m.* 87.

¹²⁰ Uo. 87.

¹²¹ Uo. 111.

¹²² Horn, Cornelia B.: A Nexus of Disability in Ancient Greek Miracle Stories: A Comparison of Accounts of Blindness from the Asklepieion in Epiadaros and the Shrine of Thecla in Seleucia. In: Goodey, C. F. – Lynn, Rose M. – Laes, Christiaan (eds.): *Disabilities in Roman Antiquity: Disparate Bodies a Capite ad Calcem*. Mnemosyne Supplement vol. 356. Brill, Leiden–Boston 2013, (116–143), 117.

kottafület fedeztek fel, amelyeket párban vagy egyedül ajánlottak fel. Egy athéni feliratban viszont azt olvashatjuk, hogy egy Arisztagora nevű asszony két fület és fogakat ajánlott fel. Ebből sejthető, hogy a betegsége valamilyen gyulladás lehetett.¹²³

A felsorolt betegségeken kívül Aszklépiosz gyógyított még némaságot, urológiai problémát, sőt epilepsziát is, annak ellenére, hogy az ilyen betegségben szenvedők nem léphettek be a szentély területére. Epidauruszban sem találunk beszámolót az epilepszia gyógyításáról. Viszont az előkelő családból származó Oribasziosz orvos (326–403) egyik leírásából tudjuk, hogy Aszklépiosz hathatósan gyógyította ezt a betegséget is.

Egy Teucer nevű férfi epilepsziában szenvedett. Felkereste a pergamoni Aszklépiosz-szentélyt, és azt kérte, hogy szabaduljon meg súlyos betegségétől. Aszklépiosz megjelent neki, és beszélgetésbe elegyedve vele megkérdezte, hogy kívánja-e jelenlegi betegségét lecserélni egy másikra. Teucer azt válaszolta, hogy nem szeretné ezt, hanem inkább rögvést meg kívánna szabadulni gonosz betegségétől; de ha ez nem lehetséges, akkor azt kérné, hogy jövőbeli állapota semmiképpen ne legyen rosszabb a mostaninál. Ekkor Aszklépiosz azt mondta, hogy az a betegség könnyebb lesz, és meg is fogja gyógyítani őt a jelenlegi betegségéből. Teucer beleegyezett, és ekkor hideg-lelése támadt, viszont megmegszabadult az epilepsziától.¹²⁴

Láthatjuk, hogy az Aszklépiosz gyógyításairól szóló beszámolókból a betegségek nagyjából megegyeznek azokkal, amelyekkel az evangéliumi gyógyítástörténetekben is találkozhatunk. A gyógyulásnál igen fontos szerepet játszik a hit, illetve a gyógyulásnak akadálya lehet a hitetlenség. A hit és az engedelmesség az Ízisztől kért segítség esetében is fontos volt. Az egyik betegnek Aszklépiosz büntetésként a „hitetlen” nevet adta, amit egész életében viselnie kellett kételkedése miatt, egy másik betegnek pedig disznót kellett áldoznia. Igen beszédes, hogy a vakságból kigyógyított nőnek disznót kell felajánlania tudatlansága miatt. A tudatlanság az, hogy látja (egyik szemével) a feliratokat, azaz tudhat a feliratokon megőrzött tanúságtételekről, és mégse ad hitelt nekik. Az áldozat az asszony megalázkodását, ugyanakkor hálá-

¹²³ Ld. *Inscriptiones Graecae* [IG] II², 1534, 55. *Inscriptiones Graecae II et III: Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. Part I–III*. Editio altera. Edid. Johannes Kirchner. Berlin 1913–1940. Ld. még <https://epigraphy.packhum.org/text/3751?hs=41461-41470> (2023. jún. 7.).

¹²⁴ Oribasius: *Collectiones Medicae*, 45. 30,10–14. Edelstein, Emma – Edelstein Ludwig (eds.): *i. m.* 238–239.

ját fejezheti ki Aszklépiosz iránt, de talán szimbolikusan tudatlanságára is utal.¹²⁵ Ugyanis Platón szerint mielőtt a filozófia birtokba venné az ember lelkét, tudatlanságban dagonyázik (disznóként).¹²⁶

Az epidauroszi gyógyulási beszámolókból arról is olvasunk, hogy a meggyógyítottaknak adományt, honoráriumot kellett adniuk a gyógyító istenségnek, még ha jelképest is. Ez az elem ismeretlen az evangéliumokban. Az adomány, a honorárium elmulasztása azzal járhatott, hogy a meggyógyított ember visszaesett korábbi állapotába. Az evangéliumi csodatörténetekben ugyancsak ismeretlen az epidauroszi beszámolóktól nem idegen isteni humor. Aszklépiosz megtréfálta azt az asszonyt, aki meddősége miatt fordult hozzá, ám nem kérte azt is, hogy idejében szülhessen.

Feltűnő az is, hogy a gyógyulások csaknem minden esetben álomban történnek. Egészen pontosan a gyógyulás álomban kezdődik el, és aztán a felébredéskor vagy az után lesz teljessé. A gyógyulást valójában az álomban megjelenő istenség hozza. Kerényi Károly szavaival azt is mondhatnánk, hogy Aszklépiosz megjelenése maga a gyógyulás, és minden gyógyulás voltaképpen isteni epifánia.¹²⁷

Végül tegyük fel azt a talán megkerülhetetlen kérdést, hogy hitelesnek tarthatjuk-e az epidauroszi vagy akár az Ízisszel kapcsolatos beszámolókat. Valóban megtörténtek-e ezek a gyógyulások? Robert Garland úgy véli, hogy a betegségek pszichoszomatikus eredetűek voltak. A kezelés szimptomatikus volt, és nem volt végérvényes. Inkább az autoszugesztív játszott benne szerepet, vagy egy karizmatikus személy ráhatása. Pszichológiai értelemben javulás történt, patológiai értelemben nem.¹²⁸ Azonban a testrészek felajánlása azt jelzi, hogy a gyógyulások nem lehetettek rövidtávúak. Ezeket a testrészeket hálából ajánlották fel a meggyógyult betegek. Ha gyakran fordult volna elő visszaesés, a meggyógyultak minden bizonnyal óvatosabbak lettek volna a hálás felajánlásokkal, és a szentélyek sem örvendhetek volna tartós népszerűségnek. Valójában a feliratokat is hálából vésték fel, és ez ismét arra utal, hogy aligha szolgáltak kizárólag propagandisztikus célokat, és hogy nélkülöztek volna minden valóságalmot.¹²⁹

¹²⁵ Horn, Cornelia B.: *i. m.* 125–128.

¹²⁶ Phaidón 82e. Platón összes művei. 1. kötet. Ford. Devecseri Gábor, Kerényi Grácia et al. Bibliotheca Classica. Európa Könyvkiadó, Budapest 1984.

¹²⁷ Kerényi Károly: *i. m.* 32.

¹²⁸ Garland, Robert: *The Eye of the Beholder*. Cornell University Press, Ithaca, N. Y. 1995, 137.

¹²⁹ Horn, Cornelia B.: *i. m.* 119.

6. Csodák más irodalmi alkotásokban

Ebben a fejezetben három művet fogunk tárgyalni: ifjabb Plinius: *Levelek*, Pauszaniasz: *Görögország leírása* és Sztrabón: *Geógraphika*. Ezek műfajukban eltérőek ugyan (levélirodalom, útleírás, földrajz), a bennük található csodatípusokat illetően viszont hasonlóságokat fedezhetünk fel. Egyezéseket találunk ugyanakkor abban is, ahogyan a szerzők receptálják a csodát, illetve ahogyan viszonyulnak az általuk leírt csodás történetekhez, jelenségekhez.

Elsőként az ifjabb Plinius irodalmi igényvel írt leveleiben térképezzük fel a csodákat.

6.1. Ifjabb Plinius: *Levelek*

A műben található csodákat két típusra oszthatjuk. Az első típusba tartoznak az álmokról és a szokatlan, természetfölötti tapasztalatokról szóló beszámolók, a második típushoz pedig a természeti csodákról szóló feljegyzéseket sorolhatjuk.¹³⁰

Ifjabb Plinius többször is beszél különös álmokról, illetve kísértetekről, méghozzá úgy, hogy olykor az álom és a kísértet látása közötti határ elmosódni látszik. Egy ízben egyik barátja elmeséli neki, hogy rossz álma volt, és az iránt érdeklődik, hogy jelenjék-e meg másnap a törvényszéken. Plinius azt feleli neki, hogy az álmok néha éppen az ellenkezőjét jelzik annak, amiről szólnak, és elmeséli ügyvéd barátjának egyik korábbi álmát, amelyben anyósát látta, aki könyörgött neki, hogy ne vállalja el a következő napi ügyet. Nem teljesítette az álombeli kérést, és másnap fényes sikert aratott.¹³¹

Mást jelez az álom Fannius esetében, aki Néró császár bűneiről írt egy többkötetes könyvet. Mielőtt Fannius váratlanul meghalt, azt álmodta, hogy Néró lefekszik az ő (Fannius) heverőjére, és olvasni kezdi könyvének elkészült részeit. Miután a harmadik könyvet is végigolvasta, eltávozott. Fannius megrémült, és úgy magyarázta magának az álmot, hogy neki is ott kell abbahagynia a könyv írását, ahol Néró. És úgy is történt: nemsoká hirtelen meghalt.¹³²

¹³⁰ A csodák beazonosításánál az alábbi tanulmány volt nagy segítségemre: Neger, Margot: Telling Tales of Wonder: Mirabilia in the Letters of Pliny the Younger. In: Gerolemou, Maria (ed.): *i. m.* (179–203) 180.

¹³¹ Plin. *Ep.* 1,18. Ld. Ifjabb Plinius: *Levelek*. Ford. Borzsák István, Maróti Egon, Muraközy Gyula, Szepessy Tibor. Magyar Helikon, Budapest 1966.

¹³² Plin. *Ep.* 5,5.

Egy másik levelében Plinius a kísértetek létezésének kérdését veti fel, és azt kérdezi barátjától, Surától, hogy léteznek-e szellemek, és „van-e valamilyen testük és hatalmuk” („habere propriam figuram numenque”).¹³³ Plinius bevallja, hogy ő hisz bennük, majd elmesél egy történetet, amely Curtius Rufusszal esett meg. Még jelentéktelen hivatalnok volt, amikor Africa helytartójának kertjében sétálgatott, és hirtelen megjelent előtte egy nő, aki magasabb és szebb volt annál, hogysem ember lett volna, és elmondta Curtiusnak, hogy ő jövődő sorsának előhírnöke, és hogy majd helytartóként fog visszatérni a provinciába. Az előrejelzések rendre beteljesedtek. Curtius esete kapcsán Plinius még két kísértethistóriát mesél el.

Athénban egy bilincseit rázó szellem jelent meg újra és újra egy házban. A lakók a virrasztások és rettegés miatt előbb megbetegedtek, majd meg is haltak. A házat később Athenodórosz, a filozófus vásárolta meg, noha tudott az előzményekről. A szellem neki is megjelent, ám a filozófus nem rettent meg tőle. A szellem hívására a nyomába szegődött, az pedig a saját sírjához vezette. A filozófus másnap a hatóságokhoz fordult, a sírt kiásták, amelyből egy meggyilkolt ember csontváza került elő. Miután a csontjait összeszedték és tisztességesen eltemették, a szellem nem kísértett többé.

A másik eset éppen Pliniushoz kapcsolódik. Az ő házában történt, hogy egyik rabszolgája arról álmodott: valaki levágott néhány tincset a hajából. Reggel meg is találta a hajtincseket az ágyában. Hasonló jelenet egy másik rabszolgával is megesett. Ő azt álmodta, hogy két fehér tunikás alak jött be az ablakon, és megnyírták. Reggel ő is ott találta szanaszét szórt haját az ágyán. Plinius szerint a jelenés, illetve álom egy veszély elmúltát jelezte. Mint később kiderült: Domitianus eltervezte, hogy kivégezteti (Pliniust magát), de ez végül nem következett be, mert meggyilkolták. A levágott haj tehát azt jelezte, hogy elmúlt a veszély, ugyanis a vádlottak meg szokták növeszteni a hajukat.¹³⁴

Egy másik álomban maga Plinius a kísértet. A szerző egyik sikeres perében megtámadta és legyőzte Certust. Certus nem sokra rá megbetegedett és meghalt, méghozzá úgy, hogy folyton Pliniust látta, amint karddal a kezében üldözte őt.¹³⁵

¹³³ Latin szöveget ld. Pliny: *Letters*. Vol. 1–2. Translated by William Melmoth. Loeb Classical Library. William Heinemann, London 1927.

¹³⁴ Plin. *Ep.* 7,27.

¹³⁵ Plin. *Ep.* 9,13.

Feltűnő, hogy az álmok, illetve a kísértethistóriák fontos életrajzi adatokkal kapcsolatban jelennek meg. Fannius esetében mintha az álom Néro véres korszakát illusztrálná. Fannius hirtelen halálakor Néro már halott volt, mégis mintha Fannius lenne a zsarnok utolsó áldozata. A házában megegett „kísértetes” álom elbeszélése egyszerre mutat meg és rejt el egy biografikus adatot, de most Plinius életével kapcsolatban. A történet elmesélésével Plinius úgy teszi, hogy az olvasónak fel sem tűnik: valójában maga a szerző a főszereplő. A levélben a kísértetek létezésének a problematikáját érzékeljük fő témának, Plinius életének veszélyben forgása pedig csupán mellékszálként tűnik, és mégis a „sztorizás” oda fut ki, hogy a szerző majdnem életét veszítette Domitianus alatt.¹³⁶

Mind a filozófus Athenodórosz, mind pedig Plinius esetében szembeötlő a történetek elmesélését jellemző higgadtság. A filozófust egyértelműen a tudományos kíváncsiság motiválja, amikor megvásárolja a kísértet járta házat, és ugyanez a kíváncsiság jellemzi Pliniust is a kérdés feltevésében.¹³⁷ Nem az a fő kérdés, hogy mit jelent egy álom önmagában, illetve hogy igaz-e vagy pedig hamis egy kísértethistória, hanem az, hogy mit hoz ki belőle az elbeszélő: az álmokban, a látomásokban, a kísértetek feltűnésében narrációs potenciál van.¹³⁸

A levelekben található csodák másik típusába azok a leírások tartoznak, amelyek a természet furcsa és szokatlan jelenségeit taglalják. Ezeket a természeti csodákat két csoportra oszthatjuk: a természet destruktív erejéről szóló beszámolók, például a Vezúv kitörése (6,20), illetve a különféle kellemes helyeket („locus amoenus”) és jelenségeket bemutató leírások. Mi most ez utóbbiakra hozunk fel két példát.

A Vadimon-tóról szóló beszámolót nem csupán a jelenség érzékletes és művészi leírása teszi számunkra érdekessé, hanem a beszámolóhoz kapcsolt írói kommentár is. A Vadimon-tó szabályosan kerek. A vize gyógyhatású, és képes összeragasztani eltörött tárgyakat is. A tó felszínén úszó szigetek lebegnek, amelyek néha összekapcsolódnak, néha pedig szétválnak, olykor pedig a parthoz tapadnak. Megesik, hogy az állatok rálépnek egy-egy ilyen part-

¹³⁶ Vö. Neger, Margot: *i. m.* 188.

¹³⁷ Vö. uo. 186.

¹³⁸ Ld. uo. 200.

tal egybeolvadó szigetre, amely aztán észrevétlenül a tulsó partra szállítja őket, és észre se veszik, hogy a vízről a szárazra kerültek.¹³⁹

Plinius azt fűzi a jelenség leírásához, hogy az embereknek gyakran nincs szemük annak meglátására, ami a közelükben van, és távoli vidékekre utaznak csodát látni. Hasonlítanak a mozgó szigeteken észrevétlenül a túlpartra kerülő állatokhoz: nem veszik észre a szemük előtt levő csodákat.

Plinius fontosnak tartja megörökíteni a természeti csodát, amelyről – mint írja – hihetetlen dolgokat mesélnek („quaedam incredibilia narrantur”). Viszont nem elégszik meg azzal, hogy leírja mindazt, amit hallott, hanem a saját szemével győződik meg a valóságról. Leírásai személyes élményekből születnek. Azzal sem elégszik meg, hogy pusztán csak beszámoljon egy csodálatos természeti jelenségről. A Vadimon-tóról szóló beszámoló egyfajta példázattá is válik: azt példázza, hogy kortársai vakok a közvetlen közelükben fellelhető helyi csodák meglátására.

Hasonló élelenséggel beszél el Plinius a hippói delfin történetét. A történet egy játékos kedvű delfinről szól, amely előbb egy fiút, aztán több másikat is a hátára vesz, és játszik velük. Így aztán Hippo – ma így mondanánk – idegenforgalmi célpont lesz, ám az egyre több látogató igencsak megterheli a várost, s ezért titokban elpusztítják a delfint. Plinius szerint az eset igazi költői téma, amelynek megírását költő barátjának figyelmébe ajánlja.¹⁴⁰ A tragikus eset nyilván azt példázza, hogy az emberek hajlamosak tönkretenni a csodát.

Az álmok, a kísértethistóriák és a természeti csodák leírásában egyaránt megfigyelhetjük Plinius azon igyekezetét, hogy mintegy szemtanúvá avassa az olvasót, azaz úgy beszélje el a személyesen is átélt dolgokat, mintha azok az olvasó szeme előtt történtek volna (vö. Jn 21,24; 1Jn 1,1). Ezt egyébként kifejezetten el is várták egy írótól vagy szónoktól. Quintilianus például azt írja, hogy elsősorban nem azt kell megjeleníteni, *ami* történt, hanem azt, *ahogyan* történt.¹⁴¹

¹³⁹ Plin. *Ep.* 8,20.

¹⁴⁰ Plin. *Ep.* 9,23.

¹⁴¹ Quint. *Inst.* 8. 3,62; 9. 2,40. Idézi: Neger, Margot: *i. m.* 199. Magyarul: Quintilianus: *Szónoklattan*. Fordította és a jegyzeteket összeállította Adamik Tamás, Csehy Zoltán, Gonda Attila, Kopeczky Rita, Krupp József, Polgár Anikó, Simon L. Zoltán, Tordai Éva. Kalligram, Pozsony 2008.

6.2. Pauszaniász: Görögország lírása

Pauszaniász 2. századi történész s egyben író és utazó volt. Ez utóbbi minőségében nem a szó mai értelmében vett turista volt, hanem sokkal inkább zarándok. Impozáns művének az a célja, hogy bemutassa Görögország látványosságait: épített örökségét, vallását és a mitológiáját. Könyve amolyan ókori bédekkernek is tekinthető, amely az igen hatalmas anyagot régiók szerinti felosztásban tárgyalja.

Pauszaniász úgy mutatja be magát, mint aki képes eldönteni, hogy amit elbeszél, az igaz vagy pedig hamis. Az általa leírt csodák vonatkozhatnak Görögország mitikus múltjára, olyan személyek tetteire, akik a klasszikus korban vagy később éltek, de akár természeti csodákra vagy szent cselekményekre is.¹⁴²

Arisztomenész síremlékénél Pauszaniász azt a mítoszt idézi fel, amely szerint a hős, noha már halott volt, megjelent, hogy a thébiaiak oldalán harcoljon a spártaiak ellen, és neki köszönhető az utóbbiak veresége. Ennek valószínűségét azzal támasztja alá, hogy mind a káldeusok, mind az indusok, mind pedig Platón hittek a lélek halhatatlanságában. Arisztomenész megjelenését a következő frazeológiával írja le: παραγενέσθαι δὲ Ἀριστομένην – Arisztomenész közel ment, megjelent, melléjük lépett). Ez igen hasonlít ahhoz, ahogyan Lukács beszéli el Jézus megjelenését az emmausi tanítványoknak: ἐγγίσας συνεπορεύετο αὐτοῖς – hozzájuk közeledve együtt ment velük; Lk 24,15).¹⁴³

Pauszaniász különösen érdekelt a különféle szent rítusok leírásában; sok ilyen cselekményben maga is részt vett.¹⁴⁴ Éleában Dionüszosz papjai a polgárok szeme láttára visznek be három üres edényt az istenség szentélyébe, majd bezárják az ajtót, és le is pecsételik. Ezt bárki más megteheti, aki hajlandó rá. Másnap, miután meggyőződnek arról, hogy a pecsétek sértetlenek, kinyitják az ajtót, és az edényeket borral megtöltve találják. Ezért aztán az éleai Dionüszosz-imádók azt állítják, hogy az istenség részt vesz az ün-

¹⁴² Ld. Langerwerf, Lydia: Many Are the Wonders in Greece: Pausanias the Wandering Philosopher. In: Gerolemou, Maria (ed.): *i. m.* (305–327) 305–306. A tanulmány nagy segítségemre volt a hatalmas műben található csodák feltérképezéséhez.

¹⁴³ Paus. Vol I. 4. 32,4. Eredeti szövege: *Pausaniae Graeciae Descriptio* Vol. I–III. Ed. Maria Helena Rocha-Pereira. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. BSB B. G Teubner, Verlagsgesellschaft 1973–1989.

¹⁴⁴ Langerwerf, Lydia: *i. m.* 309.

nepükön. Pauszaniász megjegyzi, hogy ennek a csodának nem volt szemtanúja egyszer sem, ennek ellenére hitelt ad neki.¹⁴⁵

Trophóniosz jóshelyének bemutatásánál egyaránt támaszkodik a saját élményeire és mások beszámolóira. A jóslatkérőnek különféle felkészítő szertartásokon kell átesnie. Például innia kell egy forrásból, amit Léthének neveznek, hogy elfelejtse mindazt, amit eddig gondolt, majd pedig egy másik forrásból is, amit Mnémoszünének neveznek, hogy emlékezessen arra, amit leereszkedés közben látott vagy hallott. A jóslatkérőnek egy hasadékon át egy üregbe kell alászállnia (ἄδυτον). Először a lábát kell bepréselnie az üregbe, majd pedig a térdeit, de ezután már könnyen megy a leszállás, ugyanis valami úgy ragadja magával, mintha csak egy folyó árja sodorná. Amit az ember ott tapasztal, egészen személyre szabott. Van, aki csak hall dolgokat, mások látnak is. Az üregből ugyanolyan módon lehet visszajönni, mint ahogyan bejutott oda az ember. Miután a jóslatkérő visszatér, sokáig magán kívül van, senkit nem ismer fel, és öntudata csak fokozatosan tér vissza. Köteles egy táblát felajánlani, amire le kell írnia mindazt, amit látott vagy hallott. Pauszaniász megjegyzi, hogy csak egyvalaki nem jött vissza elevenen az üregből. Ő nem végezte el az előkészítő szertartásokat, és azért ereszkedett le az üregbe, mert arra gondolt, hogy ott kincseket találhat.¹⁴⁶

Az üregbe való alászállás valójában beavatás, utazás az alvilágba, de mivel az alászállás teljesen megváltoztatja az embert, sőt újjászüli (ugyanis fokozatosan tér vissza az öntudata), azt is mondhatnánk, hogy az üregbe szálló személyek egyfajta *metanoián* estek át.¹⁴⁷

Pauszaniász több úgynevezett természeti csodát is elbeszél. Ezek közül kettőt említünk. A lakóniai Tainaronon van egy forrás, amely a szerző korában már semmi csodálatra méltót nem nyújtott, viszont korábban „állítólag” (*amint mondják*, φασί) ha valaki belenézett, megláthatta a hajók és kikötők tükörképét. De ezeket már nem lehet látni benne, ugyanis a forrás eme tulajdonságát egy asszony szüntette meg, aki szennyes ruhát mosott benne.¹⁴⁸ Pauszaniász láthatóan szkepszissel viszonyul ehhez a természeti csodához. A kifejezésmódban (φασί) a szerző távolságtartását érzékeljük. Ugyan korrekt módon beszéli el a valamikori csodás jelenséget és megszűnésének okát, de nem hisz a csodás jelenség valóságában. Ugyancsak távolságtartással

¹⁴⁵ Paus. Vol. II. 6. 26.2.

¹⁴⁶ Paus. Vol. III. 9. 39,4–14.

¹⁴⁷ Vö. Langerwerf, Lydia: *i. m.* 310.

¹⁴⁸ Paus. Vol. I. 3. 25,8.

beszél arról a tarkának nevezett halról, amely „állítólag” (λέγουσι) olyan hangokat ad ki, mint a rigó, azaz füttyül. A szerző szemtanúja volt annak, hogy ilyen halakat halásztak ki a folyóból, ám egyik sem füttyült.¹⁴⁹

Pauszanasz viszonyulása a csodához ambivalensnek mondható. Egyrészt tiszteletteljes csodálkozás jellemzi különösen a szent cselekmények, helyek bemutatásánál, másrészt kritikus távolságtartást és szkepszist tanúsít, jellemzően inkább az úgynevezett természeti csodák leírásánál. A szerző kritikusan, ítészként (*arbitror*) közelít a csodához, aki mérlegel, és esetről esetre kívánja eldönteni, hogy az adott csoda hihető, avagy nem. Ő maga hajlamos hinni a csodákban, de csak egy bizonyos pontig. Az a tény, hogy sokat foglalkozik a csodával, arra utal, hogy ezt az ismeret, a megismerés részének tekinti. A csoda vizsgálatra, ezáltal megismerésre és ismeretre ösztökél.¹⁵⁰

Mint láthattuk, a Trophóniosz jóshelyéről szóló beszámoló, illetve a tarka halas történet azt jelzi, hogy Pauszanasz hinni akar, de nem hiszékeny. Igen érdekes összevetni például a Tainaron-forrásról szóló beszámolót a betesdai beteg meggyógyításának a történetével (Jn 5,1–9). Pauszanasz aprólékosan számol be a csodás jelenségről, viszont megjegyzi, hogy a csodás jelenség ma már nem látható, és ezzel eltávolítja magát a csodától. János evangéliumában viszont azt látjuk, hogy noha nincs feltétlenül szükség arra, hogy az olvasó tényként kezelje a medence vizének angyal általi felkavarását is, az evangélista mégsem tart távolságot a csodától. Mi több, minden kétségen felül álló tényként kezeli, hogy aki elsőként lépett a vízbe, bármilyen betegségből meggyógyulhatott. János hittel viszonyul a betesdai gyógyforrás csodájához is. Pauszanasz szerint viszont a csodának egyszerre kell rendkívülinek, megdöbbentőnek és ugyanakkor hihetőnek lennie. A csodának meg kell állnia a racionalitás mérlegén. Egyszóval a csodához a szerző vérbeli történészként közeledik.¹⁵¹

6.3. Sztrabón: *Geógraphika*

Végül Sztrabón (Kr. e. kb. 63–Kr. u. 23 után) *Geógraphika* című művéből vizsgálunk meg néhány csodafeljegyzést. Látni fogjuk, hogy a szerző teljesen „természettudományos” módon közelítette meg a csodát. Csodás feljegyzéseit két kategóriába sorolhatjuk. Az első csoportba azok a csodák tartoznak,

¹⁴⁹ Paus. Vol. II. 8. 21,2.

¹⁵⁰ Langerwerf, Lydia: *i. m.* 322.

¹⁵¹ Uo. 323.

amelyeket a szerző τὸ θαυμαστὸν καὶ τὸ τερατῶδες-ként¹⁵² jegyzett le. Ezek olyan csodás, elbűvölő, elképesztő dolgok, amelyek arra alkalmasak, hogy gyönyörködtessenek, és ezáltal tanulásra serkentsenek.¹⁵³ Azonban Sztrabón számára hiteltelen minden olyan dolog és esemény, amelyben istenek és csodás elemek szerepelnek. A brahmanokról például azt mondja, hogy Platónhoz hasonlóan ők is költöttek regéket a lélek halhatatlanságáról, az alvilági bíráskodásról és más ezekhez hasonló dolgokról.¹⁵⁴ Ebből a megjegyzésből valószínűsíthetjük, hogy Sztrabón nem hitt semmiféle halálon túli életben.

Kritikával illet minden olyan korábbi beszámolót, amelyben csodás elemek kaptak helyet. Mese minden olyan beszámoló, amelyben furcsa alakú emberekről esik szó, akiknek sarkuk elől van, a lábujjaik pedig hátul. Hiteltelenek azok a beszámolók is, amelyek sült hús gőzével, gyümölcsök és virágok illatával táplálkozó emberekről szólnak, akiknek száj helyett légzőlyukaik vannak. A költészet világába tartoznak azok az emberi lények is, akiknek egyetlen szeme van a homlokuk közepén, hajuk pedig egyenesen fölfelé áll.

Sztrabón szerint nem érdemelnek hitelt az olyan beszámolók sem, amelyek szerint bizonyos helyeken cseppekben esik a rézeső, az emberek pedig összesöprik azokat.¹⁵⁵ A tudatlanságnak és a nagy távolságnak tudható be, hogy leírások szólnak a Hypanisz folyón túli területekről, ahol aranyásós hangyákkal, illetve olyan emberekkel lehet találkozni, akik kétszáz esztendőnél is tovább élnek.¹⁵⁶

Nem tarthatóak hitelesnek azok a beszámolók sem, amelyek híres történelmi személyiségekkel kapcsolatban beszélnek el csodás történéseket. Ilyen például az, amely szerint Nagy Sándor felkereste Ammón jósdáját. Útközben feltámadtak a déli szelek, és hatalmas porfelhőt kavartak, de ő erőszakolta a továbbmenetelt. A porfelhőben bolyongva megmentette az esőt, és két holló mutatta számára az utat. Sztrabón természetesen nem ad hitelt a történetnek, mert szerinte az uralkodó iránti hízelgés szülte azt.¹⁵⁷

¹⁵² Az eredeti szöveget ld. *Strabonis Geographica*. Recognovit Augustus Meineke. Vol. I–II. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. In aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1877.

¹⁵³ Str. I. 2,8. Strabón: *Geógraphika*. Ford. Földy József, Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1977.

¹⁵⁴ Str. XV. 1,59.

¹⁵⁵ Str. XV. 1,58.

¹⁵⁶ Str. XV, 1,37.

¹⁵⁷ Str. XVII. 1,43.

A csodák másik csoportjába azokat a jelenségeket sorolhatjuk, amelyeket a szerző *παράδοξια*-nak nevezett. Hasonló szóhasználattal él Lukács evangélista, amikor a béna meggyógyításán ámuló tömeget szavait idézi: „Csodálatos dolgokat láttunk ma!” (Εἶδαμεν παράδοξα σήμερον. Lk 5,26; *παράδοξος* – *váratlan, szokatlan, hihetetlen, csodálatos, paradoxon*.) A *παράδοξια* olyan jelenség Sztrabónnál, amelyet ritkasága tesz a csodálat tárgyává (τὸ δέ σπάνιον ποιεῖ τὴν παράδοξίαν), de semmi természetfölötti nincs benne.

„[Egy tengerpartnak] az az különlegessége [...], hogy itt halakat lehet kiásni, egy másiknak talán még ennél is nagyobb, és ez a következő: Massalia és a Rhodanosz torkolata között síkság terül el a tengertől mintegy 100 stadionnyira, az átmérője is ugyanennyi, egészen kör alakú, és természeti sajátossága miatt kőmezőnek nevezik, mert tele van tenyérszerű kövekkel, s ezek közt olyan fű terem, amely a nyájak számára bőséges legelőt biztosít, közben pedig tavak, sós források vannak, és kősó.”¹⁵⁸

A paradoxon tehát hihetetlen, csodálatos, ritka, ám valós dolog. Az ilyen és ehhez hasonló jelenségeket a szerző eléggé következetesen nevezi paradoxonnak. Csupán néhányszor fordul elő, hogy paradoxonnak nevez olyan jelenséget is, amelyet nem csupán rendkívülinek, hanem hihetetlennek és hamisnak is tart. Példaként említhetjük a kólóei Artemisz nagy tiszteletben álló templomával kapcsolatos megjegyzését: „Azt mondják, hogy itt az ünnepek alkalmával táncolnak az áldozati kosarak.” Majd hozzáteszi: „Nem tudom, hogy miért beszélnek szívesebben a csodás dolgokat, mint a valóságot.”¹⁵⁹ A *Geógraphiká*t egyébként ez a csodával, illetve a csodás elemeket tartalmazó leírásokkal, beszámolókkal szembeni értetlenség, rosszálló fejcsóválás jellemzi.¹⁶⁰

Bár ebben a fejezetben különböző műfajú műveket vizsgáltunk meg, láthattuk, hogy a szerzők csodához való viszonya meglehetősen hasonló alapokon áll. A legszkeptikusabb Sztrabón, aki semmilyen természetfeletti

¹⁵⁸ Str. IV. 1,7.

¹⁵⁹ Str. XIII. 4,5.

¹⁶⁰ A *Geógraphiká*ban leírt csodák feltérképezésében és osztályozásban igen nagy segítségemre volt a következő tanulmány: Malinowski, Gosciwit: *Mythology, Paradoxography and Teratology in Strabo's Geography*. In: Courrént, Mireille – Thomas, Joël (dir.): *Imaginaire et modes de construction du savoir antique dans les textes scientifiques et techniques. Actes Colloques des Perpignan 12 et 13 mai 2000*. Presses Universitaires de Perpignan, Perpignan 2017, 107–119.

csodát nem tud elfogadni. De távolságtartást figyelhetünk meg olykor-olykor Pauszaniásznál is, aki viszont tiszteletteljes csodálkozást tanúsít, valahányszor olyan szent cselekményekről ír, amelyekben nem ritkán ő maga is részt vett. A csodákat leginkább az ifjabb Plinius tudja elfogadni, aki minden igyekezetével az általa leírt csodák szemtanújává kívánja avatni az olvasót. Ez az elfogadó(bb) magatartás talán azzal is magyarázható, hogy Plinius a saját életének történéseibe építi be a csodákat.

Összefoglalás, kiértékelés

Különbéféle műfajú irodalmi, illetve nem irodalmi igényű (epidauroszi gyógyulási feljegyzések) szövegeket vizsgáltunk meg, és azt kutattuk, hogy ezek milyen típusú csodákról számolnak be, és hogy szerzőik miként viszonyulnak a csodához. A vizsgált szövegekben fellelhető csodákat a következőképpen osztályozhatjuk:

1. *Isteni jelek, portentumok.* Ezek a csodák előrejeleznek vagy kísérnek valamilyen, többnyire baljóslatú eseményt. Idetartozik Homérosz költeményeiben a nyáron sülő marhák bőgése, a véres eső, a kővé változott kígyó, Pénélopé kérőinek meg nem szűnő nevetése. Romulus eltűnésekor a nap elsötétedik, és szörnyű égzengés közben leszáll az éj (Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok; Romulus*). Nyugtalanító jelek előzik meg az idősebb, illetve az ifjabb Tiberius Gracchus halálát. Ifjabb Tiberius díszes sisakjába, amelyet csatákban szokott használni, kígyók kúsznak be, tojásokat raknak, és kiköltik azokat. Veszekedő hollók követ ejtenek a lábára (Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok; Tiberius Gracchus*).

2. *Istének által véghezvitt szabadítási csodák.* Ezekben az istenek úgy mentenek ki embereket veszélyes helyzetekből, hogy beavatkoznak az események menetébe. Idetartozik Apolló tette, aki a harcok hevéből menti ki a megsebesült Aeneászt, és miközben látszólag tovább harcol, valójában pergamoszi szentélyében tartózkodik, ahol Artemisz istennő ápolja. Ebbe a csodatípusba sorolhatjuk Habrokomész keresztről, majd máglyától való megszabadulását (Xenophón: *Efézusi mese*). Ilyen szabadítási csoda az ártatlanul halálra ítélt egyiptomi rab Apollóniosz általi megszabadítása. Apollóniosz csupán rátekint, és felismeri, hogy ártatlan (Philosztratosz: *Apollóniosz élete*).

3. *Istének és csodatevők szabadulásáról szóló csodák.* Ezekben az istenek és csodatevők látványos és csodálatos módon szabadulnak ki valamilyen szorult

helyzetből. Csodálatos módon szabadul meg Dionüszosz Pentheusz király istállójából (Nonnosz: *Dyonisiaca*). Apollóniosszal kapcsolatban többször is szó esik arról, hogy kiszabadult a fogságból; vagy megszabadult a fogságtól. Idesorolhatjuk azt a csodát is, amelyben eltűnik az ellene szóló vádirat szövege, valamint eltűnését Domitianus udvarából.

4. *Terápiák, gyógyítások*, amelyeknek során testi betegségben szenvedő vagy gonosz lelkek által megköttözött személyek nyerik vissza egészségüket. Idetartoznak a vakságból, bénaságból, meddőségből való gyógyulások is, ugyanakkor idesoroljuk az exorcizmusokat, valamint a feltámasztási történeteket is. Ilyeneket találunk különösen Apollóniosz praxisában és az epidauroszi gyógyulási beszámolóknak, de biografikus, epikus és drámai művekben is. A csodát végrehajtó személyek lehetnek istenek (Aszklépiosz, Izisz), hősök (Héraklész), vándor csodatevők (Apollóniosz) vagy akár politikai személyek (Vespasianus), sőt boszorkányok is (Héliodorosz: *Sorsüldözött szerelmek*).

5. *Metamorphózisok, átváltozások*, amelyekben istenek, emberek és tárgyak változnak át. Idetartoznak az istenek gyakori alakváltoztatásai Homérosz költeményeiben, Odüsszeusz kétszeres „transzfigurációja”: előbb öregemberré változik, majd visszaváltozik, de alakja egyúttal istenibb is lesz. Idesorolhatjuk Ampelosz szőlővé változását a *Dionysiacában*, amely ugyanakkor feltámadás is, illetve a víz borrá változását Dionüszosz éleai szentélyében (Pauszaniász: *Görögország leírása*).

6. *Epifániák*, amelyekben az istenség személyesen jelenik meg, hogy kijelentsen valami fontosat, vagy utasítást adjon valamilyen dolog megtételére. Isteni jelenléte él át például Amphitruo, akinek Jupiter saját alakjában jelenik meg, és arra utasítja, hogy fogadja vissza a feleségét, mivel Hercules csodálatos születése az ő közreműködésével történt. De valójában epifániának tarthatunk minden csodálatos gyógyulást is, hiszen az epidauroszi gyógyulásokban maga az álmokban megjelenő Aszklépiosz közvetíti a gyógyulást a betegeknek.

7. *Szentélyekhez köthető csodák*. Idesorolhatjuk a Trophóniosz jóshelyének bemutatását (Pauszaniász), ahol az üregbe való leszállás valójában beavatás, utazás az alvilágba, mi több, egyfajta újjászületés és metanoia.

8. *Álmok*, amelyek egyaránt szolgálhatnak arra, hogy általuk az istenség megvigasztalja az embert (Athéné húga képmezését küldi el Pénélopéhez,

hogy megvigasztalja férje távolléte miatti bánatában), figyelmeztessenek valamilyen baljós (Fannius álma Néróról) vagy örömteli eseményre (Plinius rabszolgáinak az álma, annak jelzésére, hogy megmenekül Domitianustól), vagy kijelentsenek valamilyen fontos dolgot (Szókratész álma egy fiatal hatytyúról, amely Plátón „elhívását” közli a filozófussal). De az álom akár eszköze is lehet annak, hogy az istenség megtévessze általa az embert (Nesztór álmok jövendölése Agamemnón álmában).

9. *Jövendölések*, amelyekben többé-kevésbé enigmatikus beszédmódban kerül sor jövőbeli események jelzésére. Ide lehet sorolni a távolba látást is, amikor a csodatevő egy olyan eseményt jelez, amely térben ugyan távol, de a bekövetkező eseménnyel egy időben történik. Ilyen típusú csodákat főként Apollóniosznál találunk.

10. *„Bukolikus” csodák*. Jobb híján így nevezhetjük azokat a tulajdonképpen szabadulási csodákat, amelyekben állatok mentenek meg magatehetetlen gyermekeket (Romulus és Remus, Daphisz és Chloé), noha a megmenetésben istenségek játszanak közre. Az állatok általi táplálás és a látszólag véletlenszerű, valójában istenek irányította megtalálásuk nyilvánvaló csodadolognak számít (θέαμα).

11. *Természeti csodák*. Ezek a szó szoros értelmében nem számítanak csodának, hanem valójában a természet furcsa, megmagyarázhatatlan dolgai. Idetartoznak Plinius, Pauszaniász és Sztrabón beszámolóí a különös alakú vagy rendkívüli képességű állatokról és emberekről, valamint a természeti törvényekkel megmagyarázhatatlan jelenségekről.

Ami a szerzők (szövegek) csodához való viszonyát, a csoda recepcióját illeti, ötféle viszonyulást különböztethetünk meg:

1. *A szerző tényként kezeli a csodát*, és azt mindenféle kommentár nélkül beszéli el (Homérosz, Nonnosz, Szophoklész, Euripidész).

2. *A szerző szükségét látja annak, hogy pozitívan állást foglaljon a csoda valószínűsége mellett* (Pauszaniász, Plinius).

3. *A szerző kritikus, szkeptikus, vagy fenntartásai vannak*, és jelzi, hogy nem tartja hihetőnek az illető csodát (Sztrabón és bizonyos csodatípusok esetében Pauszaniász is).

4. *A szerző ambivalens módon viszonyul a csodához.* Plautusnál figyelhetjük meg, hogy a csoda végig a paródia és az áhítat határán mozog. Parodisztikus, illetve humoros abban, ahogyan a szereplők kezelik a megkettőződésüket, viszont áhítatot ébreszt például a csodálatos szülés elbeszélése, illetve Jupiter és Amphitruo párbeszéde. Ide sorolhatjuk Apollóniosz feltámasztástörténetét is, amelyet a szerző (Philosztratosz) igen kétértelmű módon beszél el.

5. *A szerző gúnyolódik bizonyos csodatípusokon.* Héliodorosz *Sorsüldözött szerelmesek (Aethiopica)* című regényében a feltámasztás iszonyatot keltő, helyenként gyomorforgató, ugyanakkor némileg komikus leírása feltehetően azzal a szándékkal kerülhetett a szövegbe, hogy kigúnyolja a zsidó-keresztyén feláradáshitét.

Összevetve az ógörög irodalom, illetve más antik szövegek csodáit az újszövetségi csodákkal, szinte teljes átfedést találunk a csodák típusait, „műfajait” illetően. Az is látható – különösen a gyógyítási csodákban –, hogy adott esetben a csodákban fellelhető motívumok is hasonlóságot mutatnak. Az adott fejezetben jeleztük a hasonlóságokat s ugyanakkor az ellentéteket is. Az egyes csodáknak minden nehézség nélkül megtalálhatjuk az újszövetségi (bibliai) „párját”. Így egymás mellé tehetjük – nyilván csupán csak fenomenológiailag – Odüsszeusz átváltozását és Jézus színeváltozását, illetve Apollóniosz szabadulásait és az ApCsel szabadulástörténeteit.

Láthatjuk, hogy csoda, a *mirabilia* kétségkívül irodalmi műfaj, amely az evangéliumi csodatörténetek írásba foglalásakor már igen hosszú hagyományra tekintett vissza a görög kultúrában (is). Ha azonban összehasonlítjuk a görög-római műveket az evangéliumokkal, azt is láthatjuk, hogy a legtöbb megvizsgált klasszikus műben egészen más a „szerzői” szándék. A csodák elbeszélése mögötti írói szándék lehet a gyönyörködtetés (regények), az ismeretek átadása (Pauszaniasz), a katarzis előidézése (drámák), a tudományos alapú „kijózanítás” (Sztrabón), vagy éppen ellenpropaganda (Philosztratosz).

Az evangéliumi csodák elbeszélések esetében a szándék egyértelműen az, hogy az olvasó hitre jusson. Az evangéliumok olvasója arra kap bátorítást, hogy érzékelje: a csodák nem önmagukban érdekesek, s ezért elsősorban nem is a csodákban kell hinnie. A csodák csupán jelek, amelyek meggyőzhetnek arról, hogy Jézus a Krisztus (Jn 20,30–31).

Felhasznált irodalom

- Anderson, Graham: Xenophon of Ephesus: An Ephesian Tale. In: Reardon, B. P. (ed.): *Collected Ancient Greek Novels*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1989.
- Apollodorus: *The Library*. Translated by Sir James George Frazer. Loeb Classical Library Volumes 121 & 122. Harvard University Press, Cambridge, MA – William Heinemann Ltd, London 1921.
- Bowersock, Glen Warren: *Fiction as History*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1994.
- Czeti István – Seres Dániel: Az epidaurosi gyógyulási feliratok. In: *Vallástudományi Szemle* XI. (2015/2), 62–73.
- Cotter, Wendy: *Miracles in Graeco-Roman Antiquity: A Sourcebook for the Study of New Testament Miracle Stories*. Routledge, London 1999.
- Demetriou, Chrysanthi: Wonder(s) in Plautus. In: Gerolemou, Maria (ed.): *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*. Trends in Classics – Supplementary Volumes 53. De Gruyter, Berlin–Boston 2018, 153–179.
- Diodorus Siculus: *The Library of History. Volume 1, Books 1–2.34*. Translated by C. H. Oldfather. The Loeb Classical Library 279. William Heinemann Ltd., Cambridge, MA – Harvard University Press, London 1933.
- Diodorus Siculus: *The Library of History. Volume 3, Books 4.59–8*. Translated by C. H. Oldfather. Loeb Classical Library 340. Harvard University Press, Cambridge 1939.
- Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei. 1. I–V. könyv*. Ford. Rokay Zoltán. Jel Könyvkiadó, Budapest 2005.
- Ehrman, Bart D.: *Did Jesus Exist? The Historical Argument for Jesus of Nazareth*. Harper Collins, New York, NY 2012.
- Euripidis Fabulae*. Volume 3. Ed. Gilbert Murray. Clarendon Press, Oxford 1913.
- Euripidész összes drámái. A világirodalom klasszikusai*. Ford. Devecseri Gábor, Horváth István Károly, Jánosy István, Kerényi Gácia. Európa Könyvkiadó, Budapest 1984.
- Flavii Philostrati Opera. Vol 1. Philostratus the Athenian*. Carl Ludwig Kayser in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1870.
- Garland, Robert: *The Eye of the Beholder*. Cornell University Press, Ithaca, N. Y. 1995.
- Gladstone, William Ewart: *Studies on Homer and the Homeric Age*. Vol. 2. Cambridge University Press 2010.
- Görög drámák*. Európa diákkönyvtár. Ford. Devecseri Gábor, Arany János, Trencsényi-Waldapfel Imre. Európa Könyvkiadó, Budapest 1998.
- Hadjittofi, Fotini: Major Themes and Motifs in the Dionysiaca. In: Accorinti, Domenico (ed.): *Nonus of Panopolis*. Brill, Leiden–Boston 2016, 125–152.
- Héliodorosz: *Sorsüldözött szerelmesek*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1976.

- Homérosz: *Íliász*. Ford., jegyz. Devecseri Gábor. Populart füzetek, 5. Európa Könyvkiadó, Budapest 1992.
- Homérosz: *Odüsszeia*. Ford. Devecseri Gábor. Európa Könyvkiadó, Budapest 2010.
- Horn, Cornelia B.: A Nexus of Disability in Ancient Greek Miracle Stories: A Comparison of Accounts of Blindness from the Asklepieion in Epiadaros and the Shrine of Thecla in Seleucia. In: Goodey, C. F. – Lynn, Rose M. – Laes, Christiaan (eds.): *Disabilities in Roman Antiquity: Disparate Bodies a Capite ad Calcem*. Mnemosyne Supplement vol. 356. Brill, Leiden–Boston 2013, 116–143.
- Iffabb Plinius: *Levelek*. Ford. Borzsák István, Maróti Egon, Muraközy Gyula, Szepessy Tibor. Magyar Helikon, Budapest 1966.
- Inscriptiones Graecae II et III: Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. Part I–III. Editio altera*. Edid. Johannes Kirchner. Berlin 1913–1940. Ld. még <https://epigraphy.packhum.org/text/3751?hs=41461-41470> (2023. jún. 7.).
- Kerényi Károly: *Az isteni orvos*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1999.
- Kharitón: *Kallirhoé*. Ford. Orosz Ágnes. K. u. K. Kiadó, Budapest 2006.
- Χαριτωνος Αφροδισιευως των περι Χαιρειαν και Καλλιρσην λογοι η. In: *Ερωτικων λογων συγγραφεις. Erotici Scriptores Graeci*. Tomus alter. Recognovit Rudolfus Hercher. Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri MDCCCLIX [1859], 3–157.
- Ξενοφωτος Εφεσιου των κατα Ανθειαν και Αβροκομν Εφεσιακων βιβλια ε. In: *Ερωτικων λογων συγγραφεις. Erotici Scriptores Graeci*. Tomus prior. Recognovit Rudolfus Hercher. Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri MDCCCLVII [1858], 327–399.
- Lang, Mabel: *Cure and Cult in Ancient Corinth*. American School of Classical Studies at Athens, Princeton, N. J. 1977.
- Langerwerf, Lydia: Many Are the Wonders in Greece: Pausanias the Wandering Philosopher. Miracles in Greek Biography. In: Gerolemou, Maria (ed.): *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*. Trends in Classics – Supplementary Volumes 53. De Gruyter, Berlin–Boston 2018, 305–327.
- Lateiner, Donald: Recognizing Miracles in Ancient Greek, Novels. In: Gerolemou, Maria (ed.): *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*. Trends in Classics – Supplementary Volumes 53. De Gruyter, Berlin–Boston 2018, 381–415.
- LiDonnici, Lynn R. (trans.): *The Epidaurian Miracle Inscriptions: Text, Translation and Commentary*. Scholars Press, Atlanta 1995.
- Λογγου Σοφιστου των κατα Δαφνιν και Χλοην λογοι δ. In: *Ερωτικων λογων συγγραφεις. Erotici Scriptores Graeci*. Tomus prior. Recognovit Rudolfus Hercher. Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri MDCCCLVII [1858], 239–326.
- Malinowski, Gosciwit: Mythology, Paradoxography and Teratology in Strabo’s Geography. In: Courrént, Mireille – Thomas, Joël (dir.): *Imaginaire et modes de construction du savoir antique dans les textes scientifiques et techniques. Actes Colloques des Perpignan 12 et 13 mai 2000*. Presses Universitaires de Perpignan, Perpignan 2017, 107–119.

- Mead, George: *Apollonius of Tyana, the Philosopher-Reformer of the First Century AD*. Theosophical Publ. Society, London–Benares 1901.
- Neger, Margot: Telling Tales of Wonder: Mirabilia in the Letters of Pliny the Younger. In: Gerolemou, Maria (ed.): *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*. Trends in Classics – Supplementary Volumes 53. De Gruyter, Berlin–Boston 2018, 179–203.
- Németh György: Az epidaurosi Asklepios-szentély gyógyulási feliratai. In: *Vallástudományi Szemle* XI. (2015/2), 57–62.
- Nonnos: *Dionysiaca. Volume I: Books 1–15*. Translated by W. H. D. Rouse. Loeb Classical Library No. 344. Harvard University Press, Cambridge MA 1940.
- Nonnos: *Dionysiaca, Volume II: Books 16–35*. Translated by W. H. D. Rouse. Loeb Classical Library 354. Harvard University Press, Cambridge, MA 1940.
- Nonnos: *Dionysiaca, Volume III: Books 36–48*. Translated by W. H. D. Rouse. Loeb Classical Library 356. Harvard University Press, Cambridge, MA 1940.
- Oribasius: *Collectiones Medicae*, 45. 30,10–14. Edelstein, Emma – Edelstein, Ludwig (eds.): *Asclepius*. Volume 1. The John Hopkins Press, Baltimore 1945, 238–239.
- Pausaniae Graeciae Descriptio* Vol. I–III. Ed. Maria Helena Rocha-Pereira. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. BSB B. G Teubner, Verlagsgesellschaft 1973–1989.
- Pausanias: *Graeciae Descriptio*. Vol. I–III. Ed. Maria Helena Rocha-Pereira. B. G Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig 1973–1989.
- Pauszaniasz: *Görögország leírása*. 1–2. kötet. Ford. Muraközy Gyula. Fontes Historiae Antiquae 4. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő 2008.
- Philostratus: *Life of Apollonius of Tyana. The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*. Vol. I–II. Trans. F. C. Conybeare. The Loeb Classical Library. William Heinemann, London – The Macmillan Co., New York 1912.
- Plautus vígjátékai*. 1. kötet. Devecseri Gábor művei. Ford. Devecseri Gábor. Magyar Helikon, Budapest 1977.
- Platón *összes művei*. 1. kötet. Ford. Devecseri Gábor, Kerényi Grácia et al. Bibliotheca Classica. Európa Könyvkiadó, Budapest 1984.
- Plauti Comoediae*. Recesuit et emendavit Fridericus Leo. Volumen prius. Weidmann, Berlin 1895.
- Pliny: *Letters*. Vol. 1–2. Translated by William Melmoth. Loeb Classical Library. William Heinemann, London 1927.
- Plutarch's Lives*. With an English Translation by Bernadotte Perrin. Harvard University Press, London 1914.
- Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok*. Bibliotheca Classica. 1–2 kötet. Ford. Máthé Elek. Magyar Helikon, Budapest 1978.
- Quintilianus: *Szónoklattan*. Fordította és a jegyzeteket összeállította Adamik Tamás, Csehy Zoltán, Gonda Attila, Kopeczky Rita, Krupp József, Polgár Anikó, Simon L. Zoltán, Tordai Éva. Kalligram, Pozsony 2008.

Scriptores Erotici Graeci III. Graece et Latine textum recognovit, selectamque lectionis varietatem adjecit, Christoph Wilhelm Mitscherlich. Ex typographia Societatis Bipontinae 1792.

Shorrock, Robert: Christian Themes in the Dionysiaca. In: Accorinti Domenico (ed.): *Nonnus of Panopolis*. Brill, Leiden-Boston 2016.

Simon Róbert (szerk): *Lakoma. A görög-latin próza mesterei*. A világirodalom remekei 5. Európa Könyvkiadó, Budapest 1974.

Sophocles, with an English translation by F. Storr. Volume 1: Oedipus the king. Oedipus at Colonus. Antigone. Loeb Classical Library No. 20. William Heinemann Ltd., London–New York 1912.

Suetonius: *Caesarok élete*. Ford. Kis Ferencné. Holnap, Budapest 2013.

Szophoklész drámái. Osiris klasszikusok. Ford. Babits Mihály, Devecseri Gábor, Horváth István Károly, Jánosy István, Kardos László, Kerényi Grácia, Mészöly Dezső. Szerk. Dokomos Mátyás, Bolonyai Gábor, Nagy Zsejke. Osiris Kiadó, Budapest 2004.

Strabón: *Geógraphika*. Ford. Földy József, Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1977.

Strabonis Geographica. Recognovit Augustus Meineke. Vol. I–II. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. In aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1877.

Tacitus összes művei. I. kötet. Bibliotheca Classica. Ford. Borzsák István. Európa Könyvkiadó, Budapest 1980.

Tsakmakis, Antonis: Miracles in Greek Biography. In: Gerolemou, Maria (ed.): *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*. Trends in Classics – Supplementary Volumes 53. De Gruyter, Berlin–Boston 2018, 327–353.

Vanderlip, Vera Frederika: *The Four Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*. American Studies in Papyrology 12. A. M Hakkert LTD, Toronto 1972.

* * *

Ancient Miracles, Wonder-workers and Miracle Stories

In this paper I examined ancient (mostly Greek) literary texts of different genres, asking what types of miracles are reported, and how the authors of these different texts relate to miracles. If we compare the miracles of ancient Greek literature and other ancient texts with the miracles of the New Testament (or the Bible), we see an almost complete overlap in the types of miracles. In each miracle, the reader can easily find its New Testament (biblical) „counterpart”. Thus, we can juxtapose – phenomenologically speaking – the „transfiguration” of Odysseus and of Jesus, or the Apollonius of Tyana’s miraculous escapes and the escape-stories of Acts. We can see that miracles, the *mirabilia* are undoubtedly a literary genre with a long tradition in Greek culture, but we are also able to see that in most of the classical works we have examined, compared with the Gospels the „authorial” intentions are quite different. The authorial intention in the classical or other ancient Greek (or Latin)

texts may be delighting (novels), imparting knowledge (Pausanias), inducing catharsis (dramas), a kind of enlightening on a scientific basis (Strabo), or even counter-propaganda (Philostratus). In the miracles stories of the Gospels, the intention is clearly to bring the reader to faith. The reader of the Gospels is encouraged to perceive that the miracles are not interesting in themselves, they are merely signs that can convince us that Jesus is the Christ (John 20:30–31).

Keywords: miracles, Hellenistic world, Ancient Greek literature.