

57. Asklépios-fej Caracalla termáiból a római Museo Nazionale delle Terméből. A pergamoni Phyromakhos-szobor fejének egy másolatát vélték felismerni ebben: újabban kétségbe vont nézet. Hordja a jellegzetes koszorút, amely Commodus érmén hiányzik (55. kép). A szakállas Asklépios-arc legjellegzetesebb vonásainak késői összefoglalása. Kr. u. 2. sz. vége.

Fordította
RÁKÓCZI KATALIN

*A kötetet szakmailag ellenőrizte
és az utószót írta*
KÁDÁR ZOLTÁN

ker.

KERÉNYI KÁROLY

AZ ISTENI ORVOS

Tanulmányok Asklepiosról és kultuszhelyeiről



Megyei Könyvtár Győr



0-000001-029529
9021 Győr Baross Gábor u. 4.

EURÓPA KÖNYVKIADÓ
BUDAPEST, 1999

A fordítás az alábbi kiadás alapján készült:

Karl Kerényi:

Der göttliche Arzt

Studien über Asklepios und seine Kultstätten

Klett-Cotta

© 1948, 1998 J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH,
Stuttgart

Hungarian translation

© Rákóczi Katalin, 1999

368563

GYÖR

292

K 39

Európa Könyvkiadó, Budapest

Felelős kiadó Osztovíts Levente igazgató

Szedte az SZBÉ Bt.

Nyomta a Szekszárdi Nyomda Kft.

Felelős vezető Vadász József ügyvezető igazgató

Készült Szekszárdon, 1999-ben

A fordítást az eredetivel összevetette dr. Mollay Károly

Szerkesztette Zsolt Angéla

Felelős szerkesztő Lendvay Katalin

A kötetet tervezte Sz. Bodnár Éva

Műszaki vezető Névery Tibor

Készült 8,58 (A/5) iv terjedelemben, melléklettel

ISBN 963 07 6367 2

Ez könyv a Fűzfői Papír Rt.

80 g Fűzfőpress papírára készült

(a melléklet 115 g matt műnyomó).

TARTALOM

Előszó 7

Időrendi táblázat 19

Asklépios Rómában 21

Gyógyulások Epidaurosban 29

Asklépios fiai Kós szigeten 41

Orvos-hérosok és az istenek orvosa Homérosnál 49

A kezdetek Thessaliában 59

Utószó – Asklépios-Aesculapius világa a Kárpát-medencében

(Kádár Zoltán)

67

Válogatott irodalom az utószóhoz 75

Jegyzetek 77

A képek jegyzéke 93

ELŐSZÓ

E könyv mitológiai sétákra hív Asklépiosnak,* a gyógyítás istenének, a görög orvosok istenének kultuszhelyeire. A mítosz kutatás különös fajtájáról, egyben Asklépios-tanulmányokról lesz szó, amelyek nem egyetlen lehetséges felfogásként kívánnak az olvasóra kényszerülni, de amelyek ma nemcsak a pszichológia iránt érdeklődő orvosra és ókorkedvelőre tarthatnak. E szakterület egyéb művei, amelyek e tanulmányokkal egy időben keletkeztek, nem ezt a felfogást képviselik. Műfajról is lesz szó, hogy az olvasó ne jöjjön zavarba, ha fontos kérdésekben ellentmondásos eredményekkel kényszerül szembenézni.

A művek, amelyekre gondolok, elismerésre méltó szöveggyűjtemények: az egyik az irodalmi és feliratos forrásoké, a másik a kultuszemlékek fontos csoportjáé. Emma I. Edelstein és Ludwig Edelstein, *Asklepios, a Collection and interpretation of testimonies* (Baltimore, 1945) két kötete és Ulrich Hausmann, *Kunst und Heiligtum* (Potsdam, 1948) című könyvéről van szó. Mindkettő olyan meggyőződésből indul ki, amely e tanulmányok területén különben általános. E meggyőződés annak az elfogadása, hogy az Asklépiosra vonatkozó legenda és kultusztörténeti hagyomány lényegében a múlt század vége óta már végérvényesen tisztázott. Mégpedig eredete is tisztázott azáltal, hogy az Ilias az orvosok későbbi istenét csupán Makhaónnak és Podaleiriosnak, a két gyógyító hősnek az apjaként, sok más vitézhez hasonlóan, a seregek királyaként említi és csupán „kitűnő orvos”-nak nevezi. A homérosi költeményekből, amelyek Asklépios isteni méltóságáról és mítoszaról hallgatnak, azt a következtetést vonták le, hogy hazájában, Trikkában, az Iliasban is előforduló thesszali városban, „gyógyító hérós” volt. Csak később emelték vagy – ha az akkor beláthatatlan időkben mégis isten volt – emelték ismét isteni rangra. Mindenesetre évszázadokon keresztül csak hérósként, héróskultuszban

* A görög nevek írásánál a szerző magyar nyelven írt műveiben használt formát választottuk.

részcsített halandóként tisztelheték. Éppen ez a tisztelet, ez a kultusz egy olyan hős-síron, ahol talán már gyógyító álmokat álmodtak és gyógyulások is történtek, lehetett a kezdet: egy tisztán hipotetikus kezdet, amelyből az Asklépios-tanulmányok eme fajtái kiindulnak.

*

Hangsúlyozom, hogy vannak művek, akár az említettek is, amelyek a kezdet- és eredethipotézis nélkül is helytállóak lehetnének. Ama hipotézis gyengéje, amely már előttük is eredetdogma volt, könnyen kimutatható. Az Iliasból – szigorúan véve – még az sem vehető ki, hogy Asklépios Trikkában „gyógyító hős” volt. A homérosi költemények ezzel hallgatnak minden kultuszáról annak, akit csupán kitűnő orvosnak neveznek, így egyáltalán nem mondható meg, melyik kultuszáról hallgatnak: pusztán a hős vagy mégis egy isten kultuszáról? A hősök kultusz fokozott halottkultuszként fogható fel, de egy úgynevezett „khtonikus” istenség kultusza is lehet fokozott hősök kultusz. Ki húzhatja meg, ha csak hallgatólagosan is, a választóvonalat azzal a biztos megállapítással: Homéros elhallgat egy hősök kultuszt, tehát egy khtonikus isten, Asklépios kultusza akkor még nem létezett – csak mert az Ilias hallgat róla?

A homérosi hallgatást akkor értjük meg, ha felismerjük benne a görög vallás tudatos homérosi ábrázolásmódját. Az idézett művek ezt nem teszik, és a legnagyobb erőfeszítésre van szükségük, hogy az irodalomban oly későn jelentkező Asklépios-dicsőítést egy nagy istennek tulajdonítsák. Persze azon már túl vagyunk, hogy ezt a mivoltát az epidauroszi papok találták volna ki, ahogy még Wilamowitz mondja (l. Hausmann ellenvetését, 16. o.). Nem jobb az az ötlet sem, amely az orvosok Asklépios-kultuszára alapozva akarja a problémát megoldani, és bizonyos mértékben őket teszi a papok helyébe mint hősök isteni méltóságának feltalálói (Edelstein, 83. o.). Az archaikus elemekben oly gazdag Asklépios-kultusz levezetése egy tisztázatlan pontról, a trikkai „gyógyító hős” kultuszáról pusztán a képzelet szüleménye, ezzel szemben a Homéros utáni források és emlékek interpretációja, még ha hibás is, a konkrét hagyománnyal foglalkozik, és éppen a hagyomány ama részének tiszteletén alapul, amely a történelmi jog folytán mindenekelőtt méltó rá: a mitológiai hagyománynak.

*

Hogy a görögök számára mit jelentett valamelyik isten, azt mítosza, szóban és képen rögzített mitológiája fejezi ki. Ha valaki tudni akarja, ki volt Asklépios, el kell látogatnia kultuszhelyeire, ugyanakkor mitológiájában is el kell mélyülnie. Hogy azok az Asklépios-tanulmányok, amelyeknek eredethipotéziseit éppen megtárgyaltuk, miért nem ezt az utat járták, különösképpen két okra vezethető vissza. Az első kronológiai megfontolások képezik. Elvi megfontolásból rögtön alaptalannak bizonyulnak, habár azon a ki nem mondott, de a magát történetinek tartó valláskutatásban általánosan elfogadott alapelven nyugosznak, hogy a be nem bizonyított nem létezőnek tekintendő, és a szinte mindig véletlen első említésétől kezdve tekintendő létezőnek. Már-már szégyen ilyen téves következtetés ellen küzdeni. Elegendő azért, ha az alapelvre vonatkozólag Hermann Usenert, a vallástörténet mesterét idézzük, aki „*Mythologie*” (Archiv für Religionswissenschaft 7, 1904, 42) című tanulmányában már óvott az abból a hamis feltételezésből való kiindulástól, mely szerint minden korszak adatai megközelítő teljességgel rendelkezésünkre állnak. Egyenesen gyermekesnek nevezi azt a feltevést, hogy amiről nem tudunk, az nem is létezett.

Asklépios születéstörténete – és a születéstörténetére vonatkozó hagyomány mindig az a mitológéma, amely az isten lényét első felsejülésében a leghatásosabban kifejezi – valóban csak a Homéros utáni időkben származik. De jogos a kérdés, hogy Homéros az a költő volt-e, aki akár csak célzott is erre a csodálatos eseményre. Mert minden vonásában „nem-homérosi”, amiből még nem következik, hogy biztosan Homéros utáni. A mykénéi írás megfejtése, a Homéros előtti görög vallástörténet időszakát mint tényekkel és adatokkal alátámasztott történelmet évszázadokkal, sőt, ha a homérosi költemények eddigi keltezését (9–7. század) elfogadjuk, több mint fél évezreddel tágítja ki. Így már valóban lehet olyan görög mítoszokról beszélni – és ezt már az első beszámolóban leszögezték –, amelyek a Kr. e. 15–13. században ismertek voltak (Ventris und Chadwick: *Evidence for Greek Dialect in the Mycenaean Archives*, Journ. Hell. Stud. 73, 1953, 95). Ennek látszólagos képtelensége, akárcsak Asklépios esetében, a fejlődés vonalának néhány alaptalan rekonstrukciójához vezetett. Ugyanez történt Paiéonnal, aki az istenek orvosa Homérosnál, és akiről az utolsó előtti fejezetben lesz szó. Ezen a példán szeretném szemléltetni a kutatás új állását, mielőtt a mai nézőpontból vetnék pillantást az Asklépios-mítoszra.

*

Paiéon esetében az imaginárius fejlődésvonal egy ugyancsak imaginárius varázsének „Paiéon” felkiáltásától (bár ilyen refrénű „varázsének” nem maradt ránk) a homérosi Paiéon istenig húzódik: „Paiéonnak nincs kultusza, ő nem más, mint a gyógyító ének megtestesítője, amely maga orvossá vált.” (Így Nilsson, mások nyomán: *Geschichte der griechischen Religion* I²159.) Ám a mykénéi írásban olvasható első görög istennevek között megjelenik a *Paiavon* alak, amely mykénéi dialektusban a *Paiéon* szabályszerű megfelelője. Mítosza a 15–13. századiak közé tartozik és Knóssosban, ahol a 15. században említik, már kultusza is volt. Kereken ezer év múlva a róla elnevezett kultuszéneket még mindig ezzel a refrénnel éneklük: „Paian soha ne hagyjon el, sohase szűnjön meg!” Egy régi istentisztelet szívósságát kell itt megcsodálnunk. Az, akinek szól, úgy került az énekbe, mint ritkán más görög isten. Ez azonban nem bizonyítja, hogy az isten a dal vagy valaha is az lett volna. Az isten és a dal a kultuszban a legszorosabban összefonódott. A homérosi teológiára viszont az jellemző, hogy az istent oly magasan az emberi világ felett lebegőnek tekinti, hogy ő gyógyítja az Olympos isteneit. Az a magyarázat, amelyet az utolsó előtti fejezetben adok róla (55. o.), megállja a helyét az új adattal való összevetésben.

Homéros bizonyos tartózkodást tanúsít még a túl meleg, a túlságosan az istennel – Apollón Napistennel – összefüggő *paiané*nekléssel szemben is, habár az *Ilias*ban ő is megszólaltatja a *paian* mint hála- és győzelmi éneket. A homérosi Apollón-himnusz különösen jó *paiané*nekesként említi a krétaiakat (518), akik e dalt a szigetről, ahol a *Paiavon* név kimutatható, Apollónt kísérve Delphoiban meghonosították. Még tartózkodóbb Homéros Dionysoszal és kultuszával szemben. Mégpedig nem azért, mintha a Görögországba viszonylag későn bevándorló Homéros számára neki még új isten lett volna! (Ez egy másik, ma már megdőlt feltevés.) Neve a mykénéi iratokban már a 13. században előfordul a dél-peloponnésosi Pylosban, és kultusza sem időben, sem térben nem korlátozódott „Nestór palotájára”, amelyben tisztelete bizonyítást nyert. Ez a mítosz is a 15–13. századiak közé tartozik, de ez éppen olyan mítosz volt, amelynek nem jutott hely Homérosnál. A kidolgozott mítosz – az isten születésmítológé mája, valamint Dionysos és Ariadné meséje – csak később ér el hozzánk, de a homérosi költeményekben már utalásokat találunk legalább az Ariadné-történetre. Mindezek a történetek ugyanazt a témát variálják. Magjukat tekintve bizonyosan Homéros előttiék és egyben Asklé-

pios születéstörténetének legközelebbi párhuzamát alkotják. Csak a nevek mások, ám a mese ugyanaz a Homéros előtti, sőt valószínűleg görögök előtti mitológé ma.

*

Az Ariadné-történet és Asklépios születésmítológé májának párhuzamát Walter F. Otto vázolta fel egy bizonyos pontig *Dionysos* című könyvében (55. o.) a krétai királylány halála homérosi verziójának magyarázatául. E párhuzamok teljes kidolgozottságukban egzakt módon rajzolják meg a görög vallástörténet egyik legfontosabb mitológé májának, azon mítosz kifejtésének körvonalait, amelyet az eleusisi misztériumok is hirdettek. A homérosi költészet lemondott a kihirdetésről, de a mitológé máját ismerte. Mint az *Odysseiában* olvasható (11, 320), Thészeus nem tudta Ariadnént messzire szöktetni, mert a királylányt Artemis Dia szigeten, Dionysos figyelmeztetésére, megölte. Ebben Otto felismerte a párhuzamot Korónisnak, Asklépios anyjának történetével. Őt Artemis Apollón ösztönzésére azért lötte le, mert hűtlenné vált az istenhez, gyermeke apjához. Párhuzamosan futnak e hihetetlen esemény indoklásának száalai, s a mitológé ma tökéletes párhuzamban, sőt a lényeges vonások teljes azonosságával számol be róluk. Korónis máglyáján született meg Asklépios: Apollón elvette halott anyjától a gyermeket. Ariadnéról azt mesélte kultuszának ciprusi mitológé mája, hogy ott halt meg gyermekágyban. Ám e kultusz szent cselekményeihez hozzátartozott, hogy egy fiatalember eljátszotta a szülési fájdalmakat. Bizonyos mértékben átvette őket Ariadnéntól, és ezzel Zeus szerepébe lépett. Mert Zeus Dionysos születésekor valami hasonlót cselekedett: átvette és kihordta Semelé terhességét, midőn Semelé – bár nem máglyán, hanem villám tüzeiben – idő előtt megszülte fiát, Dionysost.

Születés a halálban: ezt hirdeti ez a mitológé ma. Valóban nem-homérosi mítosz! Csak az isten, kinek születése ilyen születés, mindig más és más nevet visel, s ő állítja olyan összefüggésbe a lehetetlenséget, amelyben az lehetőségnek tűnik fel, akárcsak a halálos betegségből való felgyógyulás nagy lehetősége Asklépios birodalmában. A ciprusi Ariadné-kultuszban Dionysos születését ismétlik meg, ha a gyermek nevét nem említik is. Dionysos nemcsak a thébai születéstörténetben, hanem ennek kései orfikus variánsában is a halálban született meg Persephoné fiaként. Ha e verzió nem régi hagyományon nyugodna, úgy a név görög fordítása „Semelé” volna: fríg nyelven a „Khthoniát” „az alvilági” nőt, vagyis

Persephonét¹ jelenti. Párhuzamként a Semelét elégető tűzhöz és Korónis máglyájához, amelyen Asklépios született, megjelenik a csodálatos születés állapotának egy másik kifejezésmódja is: az alvilág királynéjának tartománya, a holtak birodalma. És éppen ezt az eseményt, egy isteni gyermek, az alvilág nagy királynéjának gyermeke születését a halál birodalmában, a *születést a halálban* hirdette a hierophantés az eleusisi misztériumokban.

E kihirdetésről az utolsó fejezetben olvashatunk (61. o.). Az itt következő Asklépios-tanulmányok anélkül, hogy célul tűzték volna ki, már e mitológéma: a halálban való csodálatos születés ama mítoszának kifejtése felé haladnak, amely a gyógyítás mítoszában, az Asklépios-mítoszban hellénisztikus fordulatot vett és „*religio medici*”-vé, a görög orvos vallásává vált. E tanulmányok dogmamentes műfajának a szabadon szárnyaló konvergencia felel meg, mely mindvégig meg is marad: elegendő, hogy az alapmitológéma körvonalai igazolódjanak, s ezek egzakt módon ki is rajzolódjanak. Az a tény, hogy Ariadné neve ezzel a mitológémával kapcsolatban jelenik meg, kronológiai jelentőségű. Korónis is azáltal mutatkozik egyrészt Semelé, másrészt Ariadné ismétlésének, hogy mindketten kettős nevet hordanak isteni és halandó természetük kifejezésére: Korónist Aiglé, Ariadnét Aridéla névvel is illették. Ez illik az istennőkhöz, azaz valószínűleg egy meghatározott istennőhöz, akiről e tanulmányokban, ugyancsak megközelítően, szó lesz. Ariadné Knóssosban a *labirinthis* *potnia*, a „labirintus úrnője”-ként mézáldozatot kapott, kultuszát a 15. században Krétán kimutatták: alighanem ez a krétaiak alvilágistennő-kultusza.² Az a történet, amely szerint Korónis a halálban az apához hasonló fiút szül Apollónnak: Asklépiost, lehet későbbi keletkezésű, mint a halálban Dionysost megszüülő Ariadné története: mégis ugyanaz a hellén előtti szent történet.

Kronológiai megfontolásokon nyugszik annak oka, hogy az Asklépios-tanulmányok a mitológiai hagyománnyal szemben a képzelt eredet kérdését helyezik előtérbe. E tanulmányok úgy tekintik, mintha a mitológia tartalmának, a mítoszoknak és alapvető megfogalmazásaiknak, a mitológémáknak történetére vonatkozó mitológiai forrásaink időbeli sorrendet alkotnának. Mindenképpen lehetséges azonban a tartalmak alapján helyes kronológiát kialakítani.³ Tartalmi okokból világos, hogy Asklépios születéstörténete nem-homérosi, sőt bizonyosan egy Homéros előtti mitológémát fogalmaz meg. Aligha jöhetett volna létre abban az időben, amelyben a mitológéma egyrészt Eleusis, másrészt a Dionysos-vallás szá-

mára saját, részben titkos alapmitológéma volt és mindkét titkos kultuszban (hiszen a Dionysos-kultusz is félig-meddig titkos kultusz volt) zárt területekre szorult vissza. A két kultusz konvergenciáját lépésről lépésre megfigyelhetjük majd.

A másik ok nyilvánvalóan általános aggályokban állt. Otto *Theophrasia* című könyvében (1956), amelyet a homérosi vallás szellemének, de semmiképpen az ógörög vallás teljes jelenségének szentelt, rövid áttekintést adva a mítoszkutatás történetéről megjegyezte, hogy az igazi mítoszkutatás a Creuzer „*Symbolik*”-ja körül (1810) kialakult vita során halálos sebet kapott és egészen napjainkig nem éledt fel. Ez a megállapítás, ha leegyszerűsítve is, megfelel a tényállásnak. Creuzer ama kísérlete, hogy a mítoszokat titkos papi tanításokra vezesse vissza, annyira képtelen volt, hogy tévedésének cáfolata csak tagadáshoz vezethetett, nem pedig valamilyen termékeny kezdethez. A „szimbolista” álneve alatt az öreg „allegorista” lépett fel újra, késői követője a görög szofistáknak, akik a mitológia redukciójából indultak ki, redukcióból valami másra: az emberről és a világról szóló tanításra. Goethe, az igazi szimbolista 1810 körül mind Creuzert, mind a szimbólumellenes Vosst elutasította. Ő volt az egyetlen, aki akkoriban megfelelő komolysággal gondolkodott a szimbólumokról, és a szimbolikát abban az értelemben fogta fel, amelyben az antik vallásban ténylegesen megnyilvánult.⁴ A *Faust* második részének égei jelenete jó példája az ő mitológiájának és a mitológia tudományában is figyelmet érdemel.⁵ A mítoszkutatásra azonban sem módszere, sem a szimbólumokról és allegóriákról tett alkalmi megjegyzései (ezek egyikét az 51. l. idézi) nem voltak hatással.

A mítoszkutatásnak nemcsak a Creuzer-féle, hanem későbbi módszerei is eléggé aggasztóak, ha hiányzik belőlük az elhatározás vagy a képesség az újrakezdésre, az igény arra, hogy anyagukkal közvetlen kapcsolatot teremtsenek. Creuzer legalább nem becsülte le a mitológia vallásos jelentőségét, bár értékelése csak a félreértés egy formája volt. Ő azonban „a valami másra való redukcióval” kezdte az újabb korban, és akik utána jöttek, alapjában véve ugyanezt tették. Következett a természeti jelenségekre, hibás gondolatmenetekre, vagy egy sajátos gondolkozásmódra, költői kitalálásokra, társadalmi normákra, tudat alatti lelki folyamatokra való redukció – mindig valami másra, egyszerűre a mitológia gazdagsága és sokrétűsége mögött, vagy a semmire. Mert az egyik cél éppen annak bebizonyítása volt, hogy a mitológiában nincs semmi, semmi értelem, amelyen érdemes volna elgondolkozni, legfeljebb valami gyakorlati cél, a

normateremtésnek, a magyarázatnak valamilyen szándéka. Az allegorista és ellenfele, az allegóriaellenes és szimbólumellenes pozitívista mindig csak magát az anyagot vette számba, egy téves kronológiai elv és egy képzelt fejlődéstörténet alapján rendezte el, és eleve lemondott arról, hogy a mitológiai hagyományt – egyikét az antik hagyományoknak – a hozzá illő értelmezés révén szólaltassa meg. A mítoszok pozitívista felfogása ehelyett tagadásban és arra való figyelmeztetésben merül ki, hogy mit nem szabad a mitológiában keresni. Félresikerült redukciókból levont téves következtetések voltak ezek, amelyeknek hibája abban állt, hogy a mitológia egy-egy aspektusát mint egyedül igazit akarták bemutatni.

Az újrakezdés már csak azért is szükséges volt, mert a mitológiáról szóló irodalom, a benne felmerülő tévedések és félígazságok cáfolata, sőt még a mégiscsak már kimondott igazságok felmutatása is eltávolít magától a mitológiától, a hagyománnyal való foglalkozástól, méghozzá az elmélet irányába, ami természetesen szintén nélkülözhetetlen, de nem tárgya ennek a könyvnek.⁶ Elég itt csak arra a párhuzamra emlékeztetni, amelyről az *Einführung in das Wesen der Mythologie*-ban, azt hittem, hogy tekintet nélkül a mítoszkutatás nyomasztó örökségére, belőle lehet az újrakezdésnél kiindulni. A mitológiának a zenével való párhuzama volt ez. Ez a párhuzam azoknak a megfigyeléseknek az alapján, melyeket Otto tett a *Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens* (1954) című könyvében, lényegesen elmélyíthető. Ide iktatom szavait az állatok birodalmának zenéjéről – mondhatnánk, „őszenéről” – annak a mitológiaszemléletnek a megvilágítására, amelyen a következő Asklépios-tanulmányok alapulnak.

„Ahol akár csak a legegyszerűbb zenei hangsor is megjelenik, az élőlény egészen más állapotban van, mint a közvetlen felkiáltásnál. És erről az állapotról van szó, ha az őszeni jelenségnek a jelentőségét keressük. Az állatok énekénél is sok esetben félreismerhetetlen az, hogy önmagáért van, semmilyen célt nem szolgál, semmilyen hatást nem kíván előidézni. Az ilyen énekeket találóan önkifejezésnek nevezték. A teremtménynek abból az ősi sajátosságából fakadnak, hogy lényét kifejezze. De az önkifejezés valami jelenlevőt igényel, amelynek a kedvéért történik. Ez a jelenlevő a környező világ. Egyetlen élőlény sem létezik önmagában, valamennyi benne él a világban, és ez azt jelenti: mindegyik a maga világában. Az éneklő teremtmény tehát a saját világában és a saját világáért nyilvánul meg. Megnyilvánulása által tudomásul veszi a világot, derűsen

megszólítja, és vidáman birtokába keríti. Így emelkedik fel a pacsirta a levegőbe, amely az ő világa, szédítő magasságig, és énekl, minden más cél nélkül a dalt magáról és a saját világáról. Önnön létezésének nyelve egyben a világ valóságának nyelve is. A dalban eleven tudás hangzik fel. A zenélő embert körülvevő világ kétségtelenül sokkal tágasabb és gazdagabb. De a jelenség alapján véve ugyanaz. A hangokban saját magát kell kifejeznie, minden cél nélkül, nem törődve vele, hogy valaki más hallja-e vagy sem. De önábrázolás és a világról szóló kinyilatkoztatás itt is egy és ugyanaz. Mikor saját magát ábrázolja, zenéjében a környező lét valósága szólal meg.”

Az önábrázolás és a világról szóló kinyilatkoztatás idézett viszonya itt hasonlatként álljon és kizárólag ez a viszony legyen a hasonlat tárgya, nem pedig ennek a létrejötté. Az emberről és világról szóló ének az „ősmitológiáról” szóló hasonlat. A mitológia az ember önábrázolása – sőt a Dionysos-vallásban az élőlény önábrázolása –, egyúttal pedig a világról szóló kinyilatkoztatás is. Az ember saját léte és az őt körülvevő világ valósága egyszerre jut benne kifejezésre a mitológia sajátos hangján, amely nem a zene vagy egy másik művészet, nem a filozófia vagy valamely szaktudomány hangja. Semmi emberi és semmi, ami a környező világba tartozik, nincs kizárva a mitológiából, még ha az más módon asztrológiai megfigyelések vagy pszichológiai kutatás tárgya is. Ennek a könyvnek nincs több elméleti alapja, mint az, hogy nem korlátozódik egyetlen aspektus érvényesülésére, és hogy többre tartja a hagyományt egy bizonyítatlan eredetfeltevésnél.

*

A következőkben Asklépios-tanulmányaimnak a szövegét ismétlem, ahogyan az 1943 és '47 között a hagyománnyal való foglalkozás gyümölcseként létrejött. Elsősorban filológiai jellegű foglalkozás volt ez, kísérlet a források és az emlékananyag értelmezésére annak a visszavezetésnek az értelmében, amelyet *Apollon* című könyvemben (3. kiadás Düsseldorf, 1953. 87. o.) a klasszikus ókortudomány feladatául jelöltem meg: vagyis visszavezetés az ókor talajára, az antik lét közvetlenül szemlélt valóságához. Nem jelenti ez a Jung-féle pszichológia módszereivel végzett kísérletet. Hogy az ugyanerről a területről vett témát hogyan tárgyalja a Jung-iskola, azt jól mutatja C. A. Meier könyve, az „Antike Inkubation und moderne Psychotherapie, Studien aus dem C. G. Jung-Insti-

tut” (Zürich, 1949). Jóllehet a szilárd filológiai megalapozottság magától értődő követelmény az Asklépios-tanulmányok mindhárom fajtájánál – az Edelstein- és Hausmann-félénél, a C. A. Meierénél és az enyémnél –, mégis három különböző utat jelentenek, és csak remélni lehet, hogy konvergálnak.

Még egyszer rá kell térnem ebben az előszóban egy szövegre, egy olyan filológiai neuralgikus pontra, amelyből tanulmányaim kiindultak, s amely filológusgondjaim fő tárgya volt. Az epidaurosi Isyllos verse ez, amelyet kőbe vésve Asklépios szentélyében állítottak ki. Értelemzavaró hibával bizonyosan nem vette volna át a feliratot költője és felajánlója a vésőtől, akinél megrendelte, még kevésbé állította volna fel. A szöveg, amely értelmezésem alapja (33. o.), eléggé biztos olvasatú. Egy helyesírási hiba pedig a görögök számára nem volt a helyes olvasás akadályá, de még csak szépséghiba sem, amely indokolta volna, hogy ne fogadják el a követ. Ezért most úgy gondolom, hogy a két sort, amelyben Wilamowitz Isyllos „hebegését” vélte észrevenni, E. Kalinkával (Diel: *Anthologia Lyrica* II², 1942, 6, 116) és Hiller von Gärtringennel (*Athenische Mitteilungen* 67, 1942, 230 k.) egyetértésben a következőképpen kell olvasni:

...*Ek de Phlegya geneto, Aigla d' onomasthé*
tod' epónymon; tok' allós de Korónis epekléthé

„...és Phlegyas nemzé – és Aigla volt a neve – mellékeve volt ez – egyébként Korónisnak hívták”.⁷

Hogy ismereteinkben továbbjussunk, ahhoz mindenekelőtt az szükséges, hogy a magában a Hierónban végzett mélyásatásokkal folytatódjanak J. Papadimitru professzornak azok az ásatásai, amelyeknek során felszínre került az epidaurosi szentély fölött Apollón Maleatés temploma és hatalmas alépítménye a mykénéi korból származó maradványokkal. Csak ezután lehet jól megalapozott elképzelésünk az epidaurosi Asklépios-vallás történetéről. Jelenlegi képünk eléggé hipotetikus. Arról a kis leletről, amelyet a 40. oldalon említek, részletesen beszélek „Labyrinth-Studien” című írásom függelékében (2. kiadás Zürich, 1950. 61. o.). A tárgyat a Hierónban tett két újabb látogatásom során nem találtam meg, de még előkerülhet. Apollón Napisten jellegét, amely más aspektusait semmiképpen nem zárja ki, W. F. Otto „Apollón”-tanulmánya (*Neues Abendland* 4, 1944, 80) bizonyította be egyértelműen. A kis csuklyás istenről (46. és 60. o.) W. Deonna írt összefoglaló monográfiát: *De Telesphore au*

'moine bourru', Collection Latomus 21 (Berchem-Brüssel, 1955). Viszszafelé vezető utunkon az archeológia fog minket továbbkísérni. Helyes minden hipotézistől tartózkodni – ez elsősorban Grégoire, Goossens és Mathieu „Asklépios, Apollon Smintheus et Rudra” (Brüssel, 1950) című könyvére vonatkozik –, mielőtt a régész ásója lehetővé tenné a mélyebb rétegekben való sétákat.

A vallástörténeti elmélekedések, amelyek most „Az isteni orvos” címen megjelennek, szorosan kapcsolódnak az orvostörténelemhez. A hagyomány Asklépiosról, akiben a görög orvosok ősatyjukat tisztelték, atyjáról, Apollónról, tanítómesteréről, Kheirónról és Asklépios fiáról, Makhaónról – mindaz, amit ezekről és rokon orvosistenekről és -hérosokról a mitológiából és a kultuszemlékek révén ismerünk, egy határterületen foglal helyet mítosz kutatás és régészet, valláspszichológia és orvospszichológia között, ezért lehetővé teszi a kísérletet, hogy az orvosi hivatásnak mintegy „őskori rétegeibe” hatoljunk. A szerző ehhez régészeti és egyben pszichológiai módszert választott. A vezetést az időben és térben legközelebbi szinten kezdi, körütekintést enged itt a nézőnek, hogy megbarátkozzon az idegenszerűvel, és az öt fejezet mindegyikével mintegy lebont egy réteget, hogy egy még mélyebbhez jusson.

A „mitológiai sétáknak” ezt a keretét – ha megengedik, hogy híres és népszerű – „archeológiai séták” példájára így nevezzem – az a szándék határozta meg, hogy Asklépiosról és legfőbb kultuszhelyeiről beszéljek. Ilyenformán nem a teljes régészeti és filológiai anyag feldolgozását nyújtom, hanem csak bemutatom a mitológiai kutatás néhány sajátos szempontjának alkalmazási módját. Eközben a szerző úgy járt, mint ahogy ez gyakran megtörténik régészeti vezetéseknél: néhány dolog abból, amit bemutatni készült, a saját maga számára akkor kapta meg jelentését, amikor éppen azon volt, hogy a vezetés résztvevőivel megértesse a vezetés tárgyát. A szerzőt munkája közben gyakran inspirálta az, hogy olvasóira, különösképpen a pszichológia iránt érdeklődő és az ókort kedvelő orvosok típusára gondolt. Tudatában van annak, hogy még az elején tart az Apollón, Asklépios és Hygieia istenköréről szóló, minden igényt kielégítő és valóban átfogó ábrázolásnak, és ennek előkészítésén dolgozik.



IDŐRENDI TÁBLÁZAT

Kr. e. 1500 óta A görög mitológia létének első kimutatható nyomai. A thessaliali virágkorba tartozik Kheirón kentaur, Asklépiosnak az orvostudományban jártos tanítója. Lásd: „A kezdetek Thessaliában”, 60. o.

Kr. e. 600 előtt A homérosi és hésiodosi költészet, az orvos Asklépiosról és családjáról szóló legrégebb források virágkora. Lásd: „Orvos-hérosok és az istenek orvosa Homérosnál”, 49. o.

Kr. e. 600–400 Az Asklépiadák orvoscsaládjának virágkora Kós szigetén: 460–377 körül Hippokratés élete; nem sokkal később Asklépios-szentély alapítása Apollón Kyparissios ligetében. Lásd: „Asklépios fiai Kós szigetén”, 45. o.

Kr. e. 500–300 Az epidaurosi Asklépios-szentély első virágkora; 420: az itteni kultusz athéni megalapítása; 300 körül „Apollón és Asklépios gyógyításainak” és az epidaurosi Isyllos paianjának feliratos feljegyzése. Lásd: „Gyógyulások Epidaurosban”, 31. o.

Kr. e. 291 A kultusz megalapítása a római Tiberis-szigeten; döntő lépés az Asklépios-kultusz későbbi elterjedése felé a Római Birodalomban. Lásd: „Asklépios Rómában”, 21. o.

Amikor a Rómába látogató hagyományos szép sétát tesz a Tiberis-part mentén a Ponte Garibaldiig, néhány lépéssel tovább, az Aventinus irányában, mintegy véletlenül ahhoz a szentélyhez ér, amelyből a görög orvosisten hatása az egész Római Birodalomra kisu-gárzott. A Lungotevere dei Cencinél hirtelen a kórházszigettel, az Isola Tiberinával találja szembe magát, amelyen a kórházak mellett a San Bartolomeo-templom áll (1. kép). Templomnak és kórháznak ez a szomszéd-sága egy antik Asklépieion öröksége: egészében és formájára nézve egye-dülálló kultuszhely.¹ Közelebről megtekintve a sziget déli csúcsán fel lehet fedezni a travertinből készült régi peremszegély maradványait (2. kép), ez hajóalakat adott a szigetnek (3. kép), annak emlékére, hogy a gyógyító isten epidaurosi görög hazájából Rómába ment. A travertinfal-on még látható a rómaiaktól Aesculapius néven említett Asklépios dom-borműves ábrázolásának és egy kígyónak a töredéke. A kígyó botra csavarodik. A szigeten lévő templom belsejében antik templomok oszlopai állnak. És van itt még valami, ami nem feltétlenül tartozik egy keresztény isten házához: egy forrás szája a presbitériumhoz vezető lépcsőfokok közepén, 12. századi képekkel díszítve, mert a mai San Bartolomeo-temp-lomot csak 1000 körül építették. Ez a különös berendezés mégis egy olyan „templomtitokkal” van összhangban, amelyről Pausaniasnak, a görög utazónak meséltek. Amikor azt kérdezte Epidaurosban, hogy miért nem hoznak vizet vagy olajat az Asklépios-szobor elefántcsontrészeinek gondozására, a papok azt felelték: a kultuszszobor forrás szája fölött áll.² Amikor a szentélyt feltárták, a nyílást nem találták meg, de egy ilyen for-rás, úgy tűnik, általában hozzátartozott az Asklépios-templomok kellé-keihez.

A Tiberis-szigeti templomtól és kórházaktól, az Asklépios-kultusz szin-te egyetlen eleven római emlékétől, vezessen utunk az istenhez, akiben az antik orvosok hivatásuk forrását és ősképét, testi és szellemi atyjukat látták. Mielőtt azonban erre az útra lépni, gondoljunk arra, hogy mit

jelentett az antik orvosoknak Asklépios ősatyjukba vetett hitük, származásuknak teljesen komolyan vett tudata. A klasszikus görög orvostudomány képviselői, akik a hellénisztikus Keleten főleg Kós és Knidos szigetén működtek, köztük az a Hippokratés is, akit megkülönböztettképpen hasonnevű unokáitól és rokonaitól „Nagy Hippokratés”-nek neveznek, egyetlen család, egyetlen orvosnemzetség tagjai voltak. A hippokratészi írások gyűjteményében fennmaradt orvosi eskü mindenkit, aki e hivatást gyakorolni akarta, arra kötelezett, hogy azt, aki az orvostudományra tanította, atyjának, a tanító fiait testvéreinek tekintse, akiknek akárcsak saját vérbeli fiainak, a tanítást ingyen kellett továbbadnia.³ A gyógyítás művészete leszármazási sorrendben apáról fiúra öröklődött, akik ezen a soron kívül álltak, a fizető tanulók, csak másodsorban jöttek számításba, de rájuk is ugyanaz az eskü volt érvényes: ezáltal mintegy örökbe fogadott fiakká, ugyanannak a nagycsaládnak tagjaivá váltak. Az orvosnemzetség ősatyjának Asklépiost tekintették. Tőle származtak hitük szerint a görög orvosok, akiket ezért Asklépiadáknak, „Asklépios-fiai”-nak hívtak.

Ebben az eleven, minden orvost érintő genealógiában két egymással összefüggő tényezőt kell figyelembe venni: egy orvosistent, az álmokban, víziókban, mitológiában és kultuszban megjelenő Asklépiost; másfelől pedig egy művészetet (*tekhné*), egyfajta tudást és képességet, amely családi hagyományként élt tovább, és apáról fiúra szálló tehetségként öröklődött. Az elsajátított készség fejlesztése és a származás tudatához – mint ennek a „technének” feltételéhez – való ragaszkodás elválaszthatatlan volt egymástól. Ennek a viszonyoknak az antik kifejezésmódja a mitikus genealógia és az ennek megfelelő családi kultusz volt. A nemzetség alapító istene nem annyira a hagyományozott tudás forrása, mint inkább egy istenalak képében megjelenő személy fölötti alapja egy öröklött tehetségnek. Asklépios orvosisten képe ebben az esetben a görög orvostudomány legmélyebb eredetéből tükrözött valamit vissza. Ezt csak mint általános utalást bocsátom előre, amely azonban különleges értelmet képes adni egy antik istenre vonatkozó történeti jellegű kutatásnak is.

Asklépios megérkezése Rómába érdekes történeti esemény volt, amely minden részletében és éppen legendás ékítményei révén tanulságos. Az istent a saját légkörében mutatja meg, melynek elemei Görögországban a legrégebb rétegekig nyomon követhetők. A források lényegében egybehangzóan számolnak be az esemény lefolyásáról, egy szent kígyó átviteléről Epidaurusból Rómába.⁴ A Kr. e. 295. és 293. évben pestis sújtot-

ta Rómát. Az antik szemlélet- és kifejezésmód e betegség hatását a tűzvésszével azonosítja, „égető” volt a pestis, mondja Livius, amikor a pusztításáról ír.⁵ A görögök a belső tűztől mintegy elszenesedett testek és ugyanúgy a holttesteket elégető máglya mögött a haragvó Apollónt sejtik. Az Iliasban olvashatjuk:⁶

„...rettenetes pengés hangzott, bongott az ezüst íj.
Kezdetben csak az öszvérekre s a fürge kutyákra
lőtte hegyes nyilait, de utána magára a népre:
szüntelen és sűrűn tetemek máglyái lobogtak...”

Apollón az, akihez ilyen esetekben fordultak, a homeopátia ősi elve szerint, amelyet az ókor Apollón bűvös jósszavaként ismert: „aki sebez, az gyógyít is”.⁷ A klarosi Apollón-szentély feliratai megőrizték azokat a válaszokat, amelyeket az isten akkor adott, amikor a segítségét kérték egy járvány ellen.⁸ A jóslat mindenekelőtt egy Apollón-szobor felállítását ajánlotta, vagyis megparancsolta az isten megjelenítését abban az alakjában, ahogyan az idézett Ilias-sorok ábrázolják. Egy Kr. e. 4. századi görög szobor, amelynek másolata „Belvederei Apolló”-ként ismert,⁹ megjeleníti számunkra a halálosztót, aki egyaránt tisztít és gyógyít (4. kép).

Amikor a rómaiak 293-ban megkérdezték a saját apollóni jóslatszövegeiket, a Sibylla-könyveket, azt a választ kapták: hívják el Asklépiost Epidaurusból Rómába. Ez a tanács elképzelhetetlen lett volna, ha Asklépios, aki ebben a funkciójában Apollónt helyettesítette, gyógyító istenként nem lett volna már ismert Itáliában, sőt magában Rómában is. Valamilyen új, hatalmas istenség idegenből Rómába való átköltöztetése elővigyázatosan és óvatossággal – vagyis *religió*-val – végrehajtott szertartást követelt.¹⁰ Először csak egyetlen imanapot szenteltek Asklépiosnak, mert a város éppen hadban állt. Csak 291-ben küldtek tíz férfit Epidaurusba Q. Ogulnius vezetésével, hogy az istent Rómába hozzák. E szertartások lényeges vonásai Ovidius *Átváltozások* című művének XV. könyvében költői fogalmazásban olvashatók. Elsősorban az az eszme, hogy a gyógyítás, ha nem is közvetlenül, de mégiscsak Apollóntól származik. Ovidius azzal emeli ki ezt a gondolatot, hogy a Sibylla-könyveket a legtekintélyesebb apollóni jóshellyel, magával Delphoival helyettesíti:¹¹

„Sok temetéstől lankadozón, látták, hogy a bajra
földi segítség nincs, gyógyítani már lehetetlen,

égi segítséghez folyamodtak, a föld közepéhez,
Delphihez mentek, Phoebus jósló küszöbéhez,
hogy nyomorult bajukon, gyógyító jóslatot adva
változtasson az úr, és vessen véget a vésznek.
Most az a hely, s a babér, s a tegez, mely az isteni vállon
függ, mind megreszket, s ily szózat hangzik az üstből,
templomi szent mélyből – dobbannak a szívek a szóra –:
»Azt, amit itt keresel, közelebb kell, római, lesned,
s kellett volna, de tedd meg most: mert hisz nem Apollo
kell nektek, de Apollónak fia...«

A római senatus erre azt kutatta, hogy hol lehet Apollón fiának lakhelye, mivel a jóslat az isteni fiút olyan fiatal, még ismeretlen istenségként mutatta be, aki éppen átveszi apja örökségét: a gyógyító isten már nem maga Apollón, akinek mellékneve „a gyógyító”, „az orvos” – a rómaiak számára Apollo Medicus¹² –, hanem az Epidaurosban különösen tisztelt Asklépios. Oda is küldték a követséget. A rómaiak megbízása az volt, hogy magát ezt az istent hozzák Rómába. Az epidaurosiai véleménye nyilvánvalóan más volt. Számukra Asklépios mindig Epidaurosban maradt és mégis mindenhol tevékenykedett, ahol az istennek innen származó kultuszát alakították meg, és ahová e célból szent kígyót küldtek. Ovidius az eseményt római felfogás szerint mondja el. Szerinte az epidaurosiai véleménye megoszlott: egyesek nem akarják a rómaiakat megfosztani e segítségtől, mások csak maguknak akarják megtartani az istent. Maga Asklépios volt az, aki a maga sajátos, Epidaurosra jellemző stílusában hozza meg a döntést, amikor Q. Ogulniusnak, ahogy a templomában alvó betegeknek, álmában nyilatkozott meg. Az isten a római fekvőhelye elé lép...

„...s csak olyan, mint temploma mélyén:
görcsös nagy botját tartotta a balkeze, jobbja
állán játszadozik, dús fürtű hosszú szakállán,
s kebléből kegyesen szól hozzád szózata ilykép:
»Csak sose félj! Megkapsz, de nem így, mint látsz e szoborban.
Nézd csak e kígyót itt, mely most botomon tekerődik,
képét vésd az eszedbe, hogy aztán újra felismerd!
Ezzé változom át: de nagyobb leszek, akkora éppen,
mint amilyené válnia kell istennek az égben.«

Asklépios úgy jelenik meg Ogulniusnak álmában, ahogyan templomában ábrázolják: abban az alakjában, ahogy az antik szobrászok megörökítették. Az epidaurosiai Thrasymédész aranyból és elefántcsontból mintázta meg őt trónján ülve, és így mutatják be ezt a kultuszképet az epidaurosiai érmék is, előtte a kígyóval (5. kép). Ismerjük az istennek egy másik kígyós trónoló alakját is (6. kép). De kultuszának virágkorában, amelyről Epidaurosban a gyógyulások hosszú listája¹³ tanúskodik, és Athénban már Aristophanész mesélt,¹⁴ a templomában alvó betegek előtt álmukban többször úgy jelent meg Asklépios, ahogy Ovidius ábrázolja. Így mutatják legismertebb szobrai is (7. kép): botjára támaszkodva, amelyre kígyó tekeredik. Ovidius híven ragaszkodik az istennek ehhez az emberi formájához, bár egyúttal állati megjelenési formáját is szemlélteti.

Reggel maguk az epidaurosiai kértek jelt Asklépiostól:

„Még csak alig végzik, s aranyos tarajú sziszegő nagy
kígyó képében jelenik meg előttük az isten,
s megjelenésével szobrot s ajtókat, az oltárt,
márvány padlatot is rendít, s aranyos magas ormot
és a terem közepén mellig meredezve magaslik,
így áll, szikrázó szeme így néz szét a teremben.
Reszket a rémült nép, föl is ismeri rögtön az istent
papja, ki tiszta fehér szalagokkal fürtjeim, ott állt;
»Itt van az isten, az isten!« szól »legyen áhítatos csönd
nyelveken és szíven is! Legyen áldott megjelenésed,
legszebb istenség! Aki híved, most te segítsd meg!«

Az egyébként szép, görög istennek nagyon nem görögös epifániája ez! Ám éppen ezért egyedülálló alkalom az Asklépios-vallás ama jellemző vonásának felismerésére, amely megkülönbözteti Homéros isteneinek olymposzi világától. „Khtonikus” volna az antik, más szempontból „istenteni hatalmat sugárzó” a modern kifejezés rá. Ezek a kifejezések a jelenség két különböző oldalát jellemzik, de mindig csak egy vonását jelölik, holott itt több is szóba jöhetne. D. H. Lawrence angol költő a lényegre mutat rá, amikor a kígyószimbólumot,¹⁵ olyan mélyenszántónak mondja, hogy „a fűben sziszegő kígyó a legkeményebb modern embert is megindítja azon mélyebb rétegeiben, amelyeknek nem tud parancsolni”. Az Asklépios-kultuszban az ember legmélyében rejlő és rejtett vonásai

kerülnek a görög templomok arany-, elefántcsont és márványfelszínére. És éppen ez, az ilyen mélységekbe nyúló kultusz kerül most Rómába. A kígyóisten az epidaurosi kikötőbe veszi útját és – így folytatódik a történet – önként száll fel a rómaiak hajójára.

Az út kedvező széllel Antiumig tart. Nemcsak Ovidius, hanem Valerius Maximus is elmeséli, hogy a kígyó itt elhagyta a hajót és megpihent egy templomban. Ovidius szerint a templom Apollóné volt, Valerius Maximus szerint azonban Asklépiosé. Az utóbbi elmondja még, hogy a kígyó három napig egy pálmán függött a templom előkertjében. Az Itáliában még nem honos fa apollóni légkört teremt. A délosi pálmára emlékezünk, amelynél Apollón született.¹⁶ Észak-Görögország egyik szent ligetében Apollón tiszteletére kígyókat tartottak „az isten játékszeréül”.¹⁷ Asklépios *Coluber longissimus* néven ismert szent kígyója fán él, és hossza Délen a két métert is eléri. Egy kígyókkal foglalkozó szerző azt írja róla:¹⁸ „csodáltam e karcsú test elegáns mozdulatait, a bronzsárgán csillogó fejet, amely mint finoman cizellált arany munka, felemelkedett és lehányatott, miközben nyelvét kísértetiesen mozgatta”. Ilyen állat a Napfán – ez volt a görögöknek a pálma, amely *phoenix* nevével a Nap vörös színéhez kapcsolódott – kevés khthonikus elemet tartalmaz, kevés olyan tulajdonságot, amely valami sötétre és alvilágira utalna.

Mint hamarosan kiderül, nem jelent lényeges különbséget, hogy az antiumi szentély Asklépiosé, avagy Apollóné volt-e. Nyilvánvalóan Ovidius a tájékozottabb, aki Asklépios Rómába érkezése előtt Antium kikötővárosában egy Apollón-templomot említ. Az e templomban tett szent látogatás után a hajóját folytatódik a Tiberis torkolatáig. Ott kezdődik az isten ünnepélyes bevonulása:

„Szembesiet vele ekkor a nép, az atyák is, a nők is,
együtt mind, s kik, trójaiak Véstája, vigyázunk
szent lángodra: vidám nagy lárma fogadja az istent.
S merre a szembelevő habon át tovasiklik a gálya,
jobb meg a balparton folyton füstöl föl a tömjén
sistergőn, s kegyes oltárokról illata árad,
s kést melegít omló vérével az áldozatállat.
Már Rómának, a legfőbbnek jártak kebelében:
fölmered ott, s nekidőlve az árbocfának, a kígyó,
nyakfogatva figyel: hol lel jó helyre, kutatja.

Kettős ágra szakadt a folyóban a hömpölydő víz,
(azt a helyet: Sziget, így nevezik) két oldalon árad
föld-ölelőn a folyó: ölelő két karja egyenlő.

Ott a latin gályát elhagyja a phoebusi kígyó,
ölti magára megint régebbi nagy istenalakját,
orvoslóként jön, s végét veti nyomban a gyásznak.”

Az isten ama kígyó képében, amelyet Ovidius „phoebusi”-nak,¹⁹ vagyis „apollóni”-nak nevez, a teljes legendai hagyomány szerint önmaga választja a Tiberis-szigetet lakhelyéül. A jámbor Antoninus Pius császár (Kr. u. 138–161) érmét (8. kép) készíttetett e jelenetről. A hely kiválasztásának, ami ebben a formában isteni rendelésre utal, nyilvánvalóan mélyebb oka volt, mint gondolnánk. Az ókorban egy kultusz hely kiválasztása mindig vallásos megfontoláson alapult, és ez többnyire a mitológiában is kifejezésre jutott. Mi készítette vajon a rómaiakat arra, hogy ezt a nyilvánvalóan sohasem teljesen egészséges szigetet Asklépiosnak szentelt kultusz- és gyógyhellyé tegyék? A Tiberis partja épp itt oly mélyre süllyed, hogy mindig különleges rendszabályokkal tudták csak az el-mocsarasodástól megóvni. Bachofen egy évszázaddal ezelőtt még ismerte azt az állapotot, amelyről az antik források szólnak.²⁰ Bár feliratok tanúsága szerint történtek csodálatos gyógyulások a szigeten,²¹ de a földrajzi helyzet világossá teszi, hogy nem higiéniai, hanem vallásos szempontok döntöttek e hely kiválasztásában. A Tiberis-sziget vallásos szempontból jelentős földterület volt: a római hagyomány szerint nem más, mint úszó föld, mely a Mars-mezőn képződött különleges anyagból, a folyóba dobott roszból, Ceres istennő szent növényéből.²² A Marsra és Ceresre való hivatkozás a halál és alvilág szférájára utal. Nemhiába volt a Campus Martius temető. A szigetet, miután kialakult, Faunus óitáliai „farkasisten”-nek szentelték. Faunus „öldöklő”-t²³ jelent, akárcsak papjainak „lupercus” neve, amely a *lupus*, „farkas” bővített formája.²⁴ Faunus lényében a rómaiak a görög Pánt ismerték fel, de még rémisztőbb, vadállati jellegzetességgel, amely a „farkasszerű”-t, a mindent felfaló sötétséget juttatja kifejezésre. Egy felirat mégsem Faunust, hanem Vediovis említ Aesculapiusszal együtt a szigeten: AESCV[LAPIO] VEDIOVI IN INSVLA.²⁵ Vediovis vagy Veiovis, az alvilági Iuppiter ugyanazt az istenalakot jelentette a korai Rómában, mint a görög Apollón, aki pestist és gyógyulást egyaránt küld. A Róma környéki Soracte hegyen ezt az itt is Apollónnal azonosított és Soranusnak nevezett alvilági istent különösen

tisztelték a papok, akiknek neve szabin nyelven *hirpus*, vagyis „farkas”.²⁶ Nem hiányzik a – tisztító – tűzzel való kapcsolat sem: a papok, *hirpi Sorani*-k átugorják a tüzet. A Tiberis-szigethez egy itáliai Apollón, egy a maga halálos és gyógyító hatásában rendkívül ambivalens istenalak tartozott.²⁷ Ezt a görög formájában az Ilias az íját felhúzó istent szólítják a Vesta-szüzek Apollo Medicusnak, Apollo Paeannak, neki emelnek külön szentélyt a „nép egészségének megőrzése érdekében”.²⁸

Ha az antik hermákkal díszített hídon a Tiberis-szigetre lépünk, a régi rómaiak felfogása szerint, akik Epidaurusból elhozták a kígyót, némileg alvilági látogatónak képzelhetjük magunkat. Asklépios kígyójának itt, Faunus mellett a farkas éji világában fel kellett ragyognia, és hideg testével bizonyos mértékben mégiscsak a meleg napvilágot megtestesítenie: ez a paradoxon vizsgálódásunk során ismételten felmerül majd. A Tiberis-szigeten ismert római Asklépios-kultuszban, szinte kísértetiesen összeérnek a khthonikus-halálosnak és a nap felragyogásának határai. Kísértetiesen azok számára, akik a legszívesebben megragadnának Görögország isteneinek schilleri szemléleténél, de az orvos számára talán kevésbé, hiszen ő az élet és halál bizonyos fokú kettősségét még az olyan egészségnek szentelt termekben is megszokta, amilyenek a sziget kultuszépületei voltak az ókorban.

GYÓGYULÁSOK EPIDAUROSBAN

S ok görögországi látogató Epidaurusból érkezve el sem jut addig a kis városig, amely köznyelven Epidavra névre hallgat. Ma is, akár csak az ókorban, mindenekelőtt a helységtől kilenc kilométerre fekvő kultuszhelyet, a nép ajkán „to Jero” néven élő „to Hierón”-t, „a szentély”-t keresi fel. Ma már a kis kikötővárosból kaptat fel, mint az ókorban, „a fáradságos szentélyhez”, ahogy Ovidius nevezi, és nem is Argosból, mint Pausanias görög utazó a Kr. u. 2. századi körútja során, hanem a Navplionból, Argolis tartomány mai fővárosából vezető modern utat használja. Általában gyorsan átfutja a Kelet-Peloponnésos nagy ásatási területeit a nyugati oldalon lévő nagyobb és híresebb Olympia után.

E két szentélyben azonban van valami közös. Az Epidaurusból vezető út először egyhangú, bozótos vidéken vezet keresztül a látogatót, ám Ligurio falu alatt, már epidaurusi földön, meglepő fordulattal egy ábrándosan ünnepélyes völgykatlanba kanyarodik, nem pedig városba, akár csak Olympiában. Ez a félreeső „szent liget” talán még inkább megőrizte eredeti állapotát, mint Zeus Olympios nyitottabb és a mindennapi élet-től jobban átjárt szent körzete. A két kultuszhely közös természeti adottsága nem csupán az elzártságban rejlik, hanem sokkal inkább a helyvállalással és az építéssel megteremtett különleges vallási övezetben, amelynek középpontja egy völgykatlanban van (9. kép). Olympiában azt várnánk, hogy az olymposzi uralkodó magas trónusa hegyen vagy legalábbis dombon álljon, ám a Zeus-templomot meglepő módon lenn az Alpheios-síkságon helyezték el. Ez az elhelyezés inkább Asklépioszhoz és kígyókultuszához illene. Ehhez képest a híres Asklépios-templom helyszínválasztása kevésbé meglepő. Sőt e két szentély azonos helyzete további azonosságokra is következtetni enged. Olympiában, a Kronos-domb lábánál levő barlangban is volt kígyókultusz: a kígyóvá változtatott isteni gyermeknek, „Sósipolis-nak”, „a város megmentőjé”-nek kultusza.²⁹

Az epidaurusi temploma, amelynek alapjait már teljes egészében feltárták, az olymposzi Zeus-templom mintájára épült. Az Asklépios-templom

lom szobrászai nemcsak ugyanazt a művészi irányzatot képviselték, hanem – úgy tűnik – valami olyan hasonlóságot is ki akartak fejezni, amely a két istenség lényéből fakad. Mindkét templomban komoly, szakállas isten trónoló szobra fénylett a fekete eleusisi kőből épült padlózaton, csakhogy Epidaurosban lényének komoly és sötét jellege erőteljesebb hangsúlyt kapott. A templom egyik oromzatának tartófigurái, akárcsak Olympiában, komor kentaurusok; ott a nyugati oldalon jelentek meg, Epidaurosban pedig a keleti oromzatot díszíti az a néhány töredék, amely a kentaurus családjának ábrázolásából fennmaradt. A nyugati oromzaton amazonjelenet látható. A két templom díszítésének hasonlósága, valamint az epidaurosi és olympiai isten művészi ábrázolásmódjának hasonlósága ugyanarra utal, amit a pergamoni Asklépios-kultusznak „Zeus Asklépios” elnevezése fejez ki. A név Epidaurosban és a szomszédos Hermioné városában is előfordul.

Ha tehát az Olympia keltette hangulatban érkező Epidaurosba, ugyanez a hangulat azt a közismert hatalmas márványfejet idézi emlékeztetünkbe, amelyet egyes régészek egy Zeus-, mások egy Asklépios-szobor tartozékának tulajdonítanak (10. kép).³⁰ A fejet Mélos szigetén, Asklépios és Hygieia barlangszentélyében találták meg. A barlangban előkerült egy kör alakú talpazat az istennő nevével, több kis Hygieia-szobor töredéke, valamint egy fogadalmi láb, melyet a két istenségnek szenteltek. Hogy e leletek ellenére akadnak tudósok, akik a mélosi fejkolosszusban Zeus fejét vélik felismerni, az azzal magyarázható, hogy típusa ahhoz az istenábrázoláshoz tartozik, amely végső soron Pheidias olympiai Zeus-szobrából vezethető le. Az epidaurosi templom kultuszszobra elsősorban abban különbözik ettől, hogy Asklépios trónja mellett kígyó és kutya is szerepel. Az ülő istenalak méltóságteljeségét az Epidaurosban talált másolatok segítségével tudjuk elképzelni (11. kép). Alaposabb vizsgálattal jelentős különbség fedezhető fel Asklépios arca és a Zeus-fej típusa között. A mélosi fejkolosszust azért lehetett biztosan és végérvényesen Asklépiosnak tulajdonítani, mert ugyanazt a jellegzetességet viseli, mint egy Epidaurosban talált kis fogadalmi szobor – vagy akár az itt látható –, amelynek arckifejezését egyetlen más görög istennek sem lehetne tulajdonítani (12. kép). A tekintet – ezen Asklépios-ábrázolás e vonásának egy jellemzése szerint³¹ – „meghatározott cél nélkül felfelé, a messzeségbe ível, s ez az eleven mozdulat azonnal felkelti az istent uraló erős belső felindulás, bizonyos szenvedés benyomását. Nem olymposzi nyugalom ez, amelyben előttünk áll: őt magát is szorongatja,

mondhatni, az emberi szenvedés, amelynek enyhítése az ő hivatása.” Persze nem szabad elhinnünk, hogy eme legrégebb ülő Asklépios-szobor kifejezése ennyire megindult lett volna, a patetikus vonást inkább Skopasnak, nem pedig Thrasymédésnek, az epidaurosi trónoló kultuszkép alkotójának kell tulajdonítanunk. Mégis ezen Asklépios-ábrázolás megalakítása óta szelíd, emberszerető istenarc lebeg a szent völgykatlan felett.

Ki volt tehát e hegy- és erdőszentély uralkodója, az a talányos isten, akinek klasszikus megjelenési formája oly különös kapcsolatban volt Zeus alakjával? Temploma – amelyet még pontosan felismerhetünk alapjairól (13. kép) – fallal körülvett hosszúkás téglalap formájú területen van, ám eltérően a legtöbb híres görög templomtól, nem a középpontban (14. kép). A legtöbb ismert templomalaprajztól az északi oldal nyugati felében két emeletet elfoglaló kettős oszlopocsarnok különbözteti meg.³² Az oszlopocsarnokot olyan betegeknek rendezték be, akik Epidaurosból jöttek a szentélyben hálalni; de hogy ez volt-e a tulajdonképpeni „templomi alvóhely”, azt nem tudjuk biztosan. Mindenesetre számtalan fogadalmi táblácska díszítette a belső falat. Ott voltak kőbe vésve a gyógyulásokat regisztráló hivatalos listák, amelyekből Pausanias még hat feliratos táblát látott, és amelyekből hármat az ásatások feltártak. Az első táblán mindenekelőtt az „istent” és a „jó szerencsét” hívták segítségül. Majd e szavak következtek: „Apollón és Asklépios gyógyításai”.³³ Ez azonban szemlélatomást nem egyezik a szöveg tartalmával, mivel abban sohasem Apollónt, hanem mindig csak Asklépiost nevezik meg. Kérdés tehát, hogy a tulajdonképpeni isten Apollón vagy Asklépios volt-e.

A gyógyulások, amelyekről a táblák szólnak, szintén – és általánosabban – talányosak. Ugyanazon probléma elé állítanak bennünket, mint a legtöbb „csodálatos gyógyulás” Dél- és Közép-Európa sok keresztény zarándoktemplomában. Csak annyiban „csodálatos gyógyulások” ezek, amennyiben minden gyógyulás, minden szerencsés kimenetel csoda ott, ahol a szerencsétlenség lehetősége is fennáll. Egy súlyos beteg, a halálnak kiszolgáltatott, természeti adottságainál fogva holtlénynak is nevezhető élőlény állapotának jobbra fordulása mindig marad valami megfoghatatlan, még ha az orvos a betegség okát felismerte és elhárította is. A gyógyulás bekövetkezéséhez az orvosi beavatkozás mellett mindig kell még valami segítség, amely a külső behatolással egy időben a beteg belsőjében végbemegy.³⁴ A csodálatos gyógyulás döntő pillanatában fellép valami hatás, amely mintha leginkább forrás felfakadásához volna hasonlítható. A keresztény néphit ezt az eseményt egy szent közbenjárásának,

egy Istentől különösen kegyelt személyiségnek tulajdonítja. A gyógyulás legmélyebb alapja e hit szerint Isten, akinek azonban nincs sajátos, a lényegét tekintve különlegesen kifejezésre jutó szerepe a gyógyulás fordulatában: Isten ugyanis mindent jobbra fordít, ha akarja. Az ilyen fordulatoknál a szent épp csak jelen van. Egy sajátosan gyógyító istenként felfogott istenalak értelme abban van, hogy a forrás belőle fakad. Ő nemcsak jelen van a gyógyulás fordulatában, hanem megjelenése maga a gyógyulás, és talán fordítva is: minden gyógyulás egyszersmind az ő epifániája.

Az epidauroszi gyógyulások tehát nem talányosabbak, mint a bárhol másutt bekövetkezők: ami talányos, az a gyógyulás maga. Epidaurost pedig az a különös talány övezi, hogy ki az az „isten”, akinek epifániája magával hozza a gyógyulás fordulatát. Eddig csak Asklépiosról vagy Zeus Asklépiosról beszéltünk. Rómában persze ismerjük a „farkas” Apollónt és az „alvilági Iuppitert”, vagyis Veiovist, Aesculapiusszal szoros összefüggésben. Minek ismerték és neveztek gyógyító istenüket a görögök? A szentély előjárói „Apollónra és Asklépiosra” gondoltak, amikor az „isten” szólították, hisz a gyógyulásokat regisztráló feliratokban mindkettő szerepel, ám gyógyító istenként egyedül csak Asklépios. Ezen a szent helyen ezt nem szabad elhamarkodottságnak, Apollón javára részrehajló szándékos következtetlenségnek³⁵ tekinteni. Neki mint a hatalmasabbnak nem kellett előbb birtokolnia egy olyan helyet, amely egészen különleges módon fia, Asklépios tulajdona volt. És milyen sok szent hellyel rendelkezett Görögországban! Ezekhez tartozott bizonyos fokig Epidauros területe is. Az Olympiával való összehasonlítás után ejtsünk szót a leghíresebb apollóni szent területre emlékeztető vonásokról is.

Gondoljunk a delphoi Apollón-templom fekvésére: egy vad szakadékbán, állítólag egy sziklahasadék fölött építették fel. Alapzatán a Kassótis-forrás folyik át. Pausaniasnak Epidaurosban egy forrásról meséltek, amely a kultuskép alatt van. Minthogy a régészek ott nem találtak rá, valószínűleg kívülről kellett a vizet bevezetni. A forrásokból gazdagon áradó víz egy szentély légkörének és életének fontos elemét alkotta. Gondoljunk ismét Delphoira, a Kassótis mellett a Kastalia dús forrására. A víz a Föld mélyével összekötő kapcsolat egy formáját jelentette a görögöknek. És mivel az ókorban az epidauroszi szentélyt többnyire a mai lovaglőúton közelítették meg a kikötő felől (akárcsak Delphoiban, amikor annak kikötőjéből a szakadékon keresztül igyekeztek a földmély szent helyére), valamivel jobban átérték az alvilágot, mint Olympiában...

Az Epidaurosban Maleatas néven illetett Apollónt a Kynortion hegy lábánál a völgykatlan délkeleti sarkában egy különleges kis szentélyben tisztelték. A „kynortion” szó a görög „kutya” és „kezdet” szóval függ össze. Lent a szentélyben a kígyó, itt fent, úgy tűnik, a „kutya” uralkodott. Ám Apollón lent a völgyben is jelen volt. A 4. században élt epidauroszi Isyllos³⁶ kőbe vésett költeményei azt hirdetik, hogy egy bizonyos Malos elsőként épített Apollón Maleatasnak oltárt és áldozott neki. Ez az oltár nyilvánvalóan a nagy szentély bejáratánál állt, mert Isyllos hozzáfűzi még, hogy Trikkában, a leghíresebb thessaliali Asklépios-szentélyben először Apollón Maleatasnak áldoztak. Apollón tehát az első a kultuszban, mitológiailag kifejezve ő az „atya”. Egy másik változat szerint³⁷ Phlegyas, a harcias thessaliali király, Epidaurosba érkezett lányával, Apollón kedvesével, aki már várandós volt Asklépioossal. Gyermekeit kitette egy hegyre, amelynek neve akkor „Mirtusz-hegy”, később „Mellbimbó-hegy” volt. Aresthanas, a pásztor ott talált rá a gyermekre egy kecske és egy kutya között: a kecske szoptatja, a kutya vigyáz a gyermekre a vakító fényben, s a pászornak ettől a mintegy isteni látomástól el kell fordítania az arcát. Ebben a pillanatban hang hallatszik, amely a Földön és tengeren kihirdeti, hogy az újszülött minden gyógyszert meg fog találni a betegeknek és fel fogja támasztani a halottakat. Isyllos az Apollón és Asklépios tiszteletére írott ünnepi énekében az isten születéstörténetét is Epidaurosba helyezi, elbeszélése azonban gazdagabb mitológiai adatokban és célzásokban, amelyek ugyan megoldják az apa és fiú talányát, ám közben az anya figuráját talányossá teszik.

Malos, az őseber, akit Zeus egy apollóni szűzzel, Erató múzsával egyesít szent házasságban, egy ugyancsak múzsaszerű leánynak „Kleophémának”, „a dicsőséghirdetőnek” lesz az apja. Phlegyas, Epidauros egyik őslakója, feleségül veszi Kleophémát. Az elbeszélés e helyen a következőket mondja: „és Phlegyas nemzé – Aigla volt a neve – mellékneve volt ez – szépsége miatt azonban Korónisnak hívták”.³⁸ Isyllos szándékosan akadozik, amikor Apollón jövődöbéli menyasszonyáról szól, akadozik azért, mert valódi nevét nem mondhatja ki. „Szépsége miatt” „Korónis” csak fekete hajú, sötét lány lehetett: a „Korónis” a görög „varjú”³⁹ szóra utal. Ám Aiglénak, „fényesnek” is hívják, e szó a görögben a „fényt” és a „ragyogást” (*aiglé*) jelenti. A gyermek, akit a szentélyben megszült, „anyja, Aiglé után az Apollóntól való Asklépios melléknevet kapta”.⁴⁰ Ezek a nevek és melléknevek – az Aiglé és az Asklépios – ténylegesen összefüggnek, a köztük lévő átmeneti formák bizonyítottak,

és a hangzováltozást, bármilyen idegenül hangzik is, el kell ismernünk.⁴¹ E szabálytalanság egy görög előtti, ősi mediterrán nyelv hatásának tulajdonítható. Apollónnak vannak olyan melléknevei, amelyek az *aiglé*-ből vezethetők le. „Anaphé” szigeten, amely a „felvilágítani” szótól kapta a nevét, az argonautáknak „Apollón Aiglétés” a „Fény-Apollón” ragyogott. Magán Anaphé szigetén az „Aiglétés”-t „Asgelatas”-nak hívták. Ehhez tartozik hangtanilag az „Asklépios” szó is. Jelentését tekintve az „Aiglaér” és „Aglaopés” szóval is szokták azonosítani: ezek fénylő lényeknek beszédes megnevezései. A vallásos, lelkiismeretes Isylosnak az Asklépios is csak „melléknév”, Epiklésis isten mellékneve, amely ugyanazt fejezi ki, mint Pausanias elbeszélésében az isteni gyermek fényepifániája. E mitológéma szerint a teremtó, nemző Apollón felsugárzása a sötét-világos anyából: Asklépios. A feliratokban oly sokszor feltűnő „Apollón Asklépios” szó párnak szoros kapcsolata Epidaurosban⁴² a nagyobb istennek (Apollón) és egy aspektusának (Asklépios) az egységére vezethető vissza, olyan egységre, amely Anaphé szigetén „Apollón Aiglétés” vagy „Apollón Asgelatas” formában még sokáig fennmaradt.

A felvilágító Apollón Epidaurosban Asklépiosként jelenik meg. Itt nem szabad külső fényjelenségre, egyszerűen a napfelkeltére gondolnunk. Persze nem véletlen, hogy Apollón Maleatást a völgy keleti részét uraló egyik magaslaton tisztelik, és hogy a kis Asklépios fenn, a völgykatlan felett úgy világlott fel, mint a felkelő Nap. A kutya, amelytől Kynortion hegy a nevét kapta, a görög mitológiában szinaranyból is lehet.⁴³ A farkas, a kutya alvilág által kijelölt rokona, szent állata volt Apollónnak, akit Itáliában „farkas”-istenként ismertünk meg, és akinek Argosban még farkasokat is áldoztak,⁴⁴ de Delphoiban az oltára mellett már csak egy ércfarkas állt áldozati ajándék gyanánt.⁴⁵ Asklépios, akire gyermekkorában egy kutya vigyázott, és akit mint gyógyító istent kutyák kísérnek (15. kép), Maleatas ellentétéként Apollónnak egy másik, sugárzóbb aspektusát jeleníti meg. Általánosságban elmondható, hogy a mitológiában az „apa” mindig „sötétebb”, mint a „fiú”. „Maleatas” jelentése „a Maleából való”, és Malea egy dél-peloponnésosi hegynek a neve, s komor ló vagy kecske alakú nemző istenségekkel: Poseidónnal, Kheirónnal, Silénozzsal áll kapcsolatban.⁴⁶ Ilyen lényekkel Apollónnak az apai, és csak az apai mivolta érintkezhet. Maleatas egy Asklépios-szentély⁴⁷ istenjegyzékében Apollón *előtti* különleges isteni személyként szerepel, mintha nem akarták volna Apollónt ilyen sötét névvel illetni. Apollónnal szemben egyébként Zeus mint atya a sötétebb. Zeus Asklépiosban ismét ez az

„atya”, nem az olymposzi, hanem az „alvilági Zeus” jut kifejezésre: a ragyogó felvilágításba vegyített sötétség, egy szelíd és komoly jellemvonás, amely nem a valóságos napfelkeltének, hanem amaz istennek a sajátja, aki a betegek éjszakai álmában megjelenik.

És ahogy a valóságos napfelkelte, úgy a valóságos születés és az igazi halál – és aminek utána következnie kell: a halottak feltámadása – is kívül rekedt azokon az isteni eseményeken, amelyek az epidaurosi szentélyben sötét éjjel bekövetkeztek. Isylos szerint Asklépios szülőhelye maga a szentély volt. A gyógyulás fordulatának helyén azonban csak isteni születés következhetett be vagy a gyógyító isten epifániái történhetek meg. Szülő nőket kizártak a szentély területéről; a terhesség nem betegség, amely gyógyítást igényelne. De haldoklókat sem vihettek be a szentélybe. Szülő nőknek és haldoklóknak csak a római császárság idejében rendeztek be a szentélykörzeten kívül egy termet, ekkor azonban a kultusz már nem kizárólag valamilyen isteni eseményre, már nem a gyógyító fordulat előidézésére szorítkozott, és Epidaurosból légkúra- és a legtágabb értelemben vett gyógyhely vált. Halottak feltámasztásáról, amelyet Asklépios születésének részletes elbeszélése említ, sehol sincs szó, a gyógyulások leírásában, mely sok „csodát” tartalmaz. A mitológia szól Asklépios halottfeltámasztásairól és saját haláláról is, amelyet büntetésképpen szenvedett el.⁴⁸ Epidaurosban egyetlen feltámasztási mítosz sem maradt fenn, sőt az isten haláláról sem szól egyetlen elbeszélés sem. És persze egyetlen beteg haláláról sem. Teljesen értelmetlen is lett volna az epifániák között olyan eseteket megemlíteni, amelyben nem jött létre epifánia. Ha azonban Epidaurosban a halottfeltámasztásnak lett volna valami értelme, könnyen lehetett volna költeni ilyen elbeszélést.

A gyógyító fordulat nem a tulajdonképpeni napfelkelte, csak bizonyosfajta napfelkelte; nem az ember tulajdonképpeni születése és nem a halott feltámadása, hanem a holtak birodalmának határán lejátszódó esemény. A kutya – ha Hekaté alvilági istennőt követi – szintén alvilági, egyben azonban a fény felkeltét jelző lény, és itt nyilvánvalóan átmeneti állapotot jelez: átmenetet a lenn és a fenn, az éj és a nappal, a halál és az élet között. Asklépios ismertebb szent állata, a kígyó, szintén ehhez a szituációhoz tartozik. A kutya és kígyó egyenlővé tétele, alakjuk egymásba vegyítése, valamint jelentésük a görög alvilág-mitológia metaforikus nyelvén, elég feltűnő. „Kutyák a kígyók is” – mondja egy régi etimológus.⁴⁹ Egyenlővé tételük csak úgy értelmezhető, hogy mindkét állat ugyanannak a lelki tartalomnak a kifejezésére képes. Az állatszimbólumok erede-

ti földrajzi érvényességének tartománya megegyezik az illető állatok életterével. A vándornépek szimbólumok formájában ugyanúgy magukkal viszik régi hazájuk állatvilágának emlékképeit, mint a szelídített állatokat. Így kerülhetett a kutya – egy korábbi északi szimbólum – a kígyó mellé, amely legfőképpen déli szimbólumállat, amikor a görögök egy kígyóban gazdagabb földön telepedtek le. Ugyanezt a folyamatot jelenti a kecskébak felmerülése a római farkaspapok, „lupercusok”⁵⁰ kultuszában vagy a medve-oroszlán váltás Artemis istennő kultusz- és mítoszkörében.

A kutya és kígyó, amely ugyanannak az életkörülménynek a halál birodalmához közeli, mégis a gyógyulási szituációnak természet nyújtotta kifejezésformája,⁵¹ az epidaurosi elbeszélés szerint azonos szerepben jelenik meg. „Egy kutya meggyógyított egy aiginai ifjút” – olvashatjuk az egyik táblán.⁵² „Daganat volt a nyakán. Amikor az istenhez érkezett, a szent kutyák egyike virrasztott mellette, nyelvvel kezelte és egészségessé tette.” Ennek felel meg egy másik adat is:⁵³ „Egy férfi lábujját kígyó marta meg. A lábujján támadt gonosz daganat igen rossz állapotban volt. Egy napon a szolgálok kihozták, és egy széken ült. Amikor elaludt, a szentély legmélyéből előmászott egy kígyó, és meggyógyította a nyelvvel a lábujját, majd dolga végeztével, visszatért ugyanoda. Amikor a férfi gyógyultan felébredt, azt mondta, hogy látott egy arcot, és azt álmodta, hogy egy szép külsejű ifjú gyógyszert kent a lábujjára.”

Az ilyen csodákról szóló elbeszélések az álmok és az álmon kívüli események szigorú szétválasztásával olyan „igaz történetek”-ként kívánnak hatni, amelyek állítólag a szentélyben lejátszódtak. Valóban akadnak az adatok között olyanok, amelyek mint események elbeszélései ebben az értelemben akár igazak is lehettek, mint például az, amely egy néma kislány gyógyulásáról szól.⁵⁴ „Amikor a lány a szentélyben járkált, egy kígyót látott a liget egyik fájáról lefelé kúszni (16. kép). Megriadva azonnal anyja és apja után kiáltott; és egészségesen távozott.” Az ilyen állattörténeteket azonban általában véve inkább álmokként kell értelmeznünk. A szent állatok olyan helyzetet jelenítenek meg, amelyben a halál határmezsgyéjén jelentkezik az élő – hogy az ellentmondásos valóságot szavakkal is megközelítsük –, és úgy mozdul meg, mint egy sötét és hideg, egyben mégis meleg és aranyló réteg az egyértelműen fényes napvilág alatt, és megvalósul a gyógyulás csodája. A szép ifjú gyógyítóként való megjelenése a kígyó általi gyógyítás folyamán nem más, mint egy álom az álomban, és még mélyebb értelmet sugall: az isten közvetlen

élményét abban a természetes csodában, amelyet „gyógyító fordulatnak” neveztünk.

Az epidaurosi szentélylátogatásnak az volt az értelme, hogy a betegek elébe menjenek ennek az istennek a gyógyító fordulat során. Ez az út nem az orvoshoz vitt, aki csak közvetíti a gyógyulást, hanem magához a gyógyuláshoz, annak közvetlen, csupasz eseményszerűségéhez, ahogy azt sokszor fenséges (17. kép), sokszor drasztikus álomtörténetekben (18. kép) meg is élték. Az isten az álomban gyakran közvetlenül is beavatkozott: „Az epidaurosi Pamphaés, burjánzó daganattal a szájában” – így szól az egyik gyógyulási beszámoló felirata.⁵⁵ „Amikor a szentély mélyében aludt, egy arcot látott: azt álmodta, az isten kinyitja, ék segítségével széttárja az állkapcsát és kitisztítja a száját, ettől aztán meggyógyult.” A gyógyulás eme útjára jellemző, hogy alvás és álom révén található meg. Alvás közben a beteg visszahúzódik embertársaitól, az orvosától is, és közvetlenül átadja magát a benne végbemenő eseménynek. Ha a fogadalmi domborművek a gyógyításnál jelen lévő embereket is ábrázolnak, áhítatosan csodálkozó családtagokat vagy segítő személyzetet, például egy közönséges operációnál, egy másik, külsőleg is látható aspektusát jelenítik meg a belső folyamatnak, melyet nem választanak el a vallásos élménytől.

Kultikus út volt az, amelyre a beteg lépett, de az út részleteiről Epidauros szinte semmit sem hagyományozott ránk. Nem tudjuk, hol volt a szentély „legmélye”, az abaton, ahová a beteg „templomi alváshoz”, a tulajdonképpeni *incubatio*-hoz visszavonult. Kígyókkal itt lépten-nyomon találkozhatott. A templomi személyzetnek bizonyosan volt orvosi képzettsége vagy tehetsége. Viselkedése azonban láthatóan inkább passzív volt, tevékenysége legfeljebb a döntésre és kiválasztásra korlátozódott. Haldoklókat, mint mondtuk, nem vettek fel, és a többi beteget, igen bölcsen, hagyták gyógyulásának „saját útját” járni. Ez az út annyira hasonlított a bármely jóshelyen szokásos templomi alváshoz, hogy néha Epidaurosban sem gyógyulásért, hanem tanácsért keresték fel az istent olyan bajban, amely nem az egészségre vonatkozott. De fordítva is megtörtént: az attikai Orópos jósistene, Amphiaraios néha az orvosisten szerepében (19. kép) is megjelent. A gyógyuláshoz vezető út azonban Epidaurosban egy lényeges pontban mégiscsak különbözik a jóshelyi búcsújárástól, ebben viszont rokonságot mutat az eleusisi misztériumok beavatottjainak útjával: az, hogy valamilyen nagy élményre várnak a célnál. Az Epidauros és Eleusis közti rokonság azonban nemcsak mindkét szen-

telében meglévő általános misztériumjellegben állt. Önmagában nem jelent sokat, hogy később a „hierophantészek”, egy eleusisi papi méltóság viselői szerepet kaptak Epidauróban is.⁵⁶ Ám kellett hogy valami különös oka legyen annak, hogy az „epidauriák”, az „epidaurosi események” az Asklépios-kultusz athéni bevezetése után bekerültek az eleusisi misztériumok ünnepi ciklusába is, ez pedig nem volt más, mint a beavatottak felkészítése az élményekre. Bármilyen keveset tudunk is az epidaurosi és eleusisi szent cselekményekről, mitológiai kifejezőmódjukat ismerjük, és ez jelentős azonosságokat mutat.

Asklépios különböző alakban jelenhetett meg tisztelői előtt – az apollóni ifjú nem kevesebb figyelmet érdemel (20. kép), mint a Zeushoz hasonló trónoló férfi (21. kép) –, a kultuszában átélt epifánia amaz isteni gyermek felsugárzása volt, akit hangos szóval üdvözöltek. „Dicsőítem a szép gyermeket, halandók világosságát, Asklépiost” – így zeng a kórus szertartásos szava Aristophanésnél, amikor Plútós, a gazdagság vak istene, a peiraieusi Asklépios-szentélyben kinyitja a szemét.⁵⁷ Ebben a formában éltek át és hirdették ki egy isteni gyermek születését az eleusisi misztériumok záró aktusában.⁵⁸ És ahogy az epidaurosi Isyllos ezzel a fényes születéssel együtt a talányos anyát is ünnepli és felsorolja mellékneveit anélkül, hogy a tulajdonképpeni nevét kimondaná, ugyanúgy tilos az eleusisi gyermek szent anyját is megnevezni.⁵⁹ Amikor a beavatott iniciációja kezdetén⁶⁰ beburkoltságának homályából a magát megnevezni nem akaró istennő trónja elé lép, barátságos kígyó fogadta (22. kép). Az alvilág képe ebbe a jelenetbe sokkal inkább belejátszik, mint Epidauróban, de még Eleusisban sem a halottak birodalmaként gondolnak rá, ahonnan nincs visszatérés, és újjászületés sem lehetséges. Az eleusisi események mélyebb rétegbe vezettek, mint az epidaurosiak. Az út ugyanaz volt, csupán a beteg, aki Epidauróban gyógyulást talált, hamarabb visszafordult, mint a mystés, aki az eleusisi beavatás során egészen az alvilág királynőjéig hatolt előre.

Eleusisban a nagy istenasszony uralkodott, aki a halhatatlanság misztériumát azzal tárta fel, hogy anya és leány volt egyszerre, önmagát örökké újjáteremtő női lény.⁶¹ Epidauróban a férifőprincípium uralkodott, sötétséget áttörő erejének felsugárzásában. Epidaurósba meddő nők mentek, hogy az istentől teherbe essenek: „A messénéi Nikesibulé – mondja ismét egy »gyógyulásról« szóló történet⁶² – aludt a szentélyben, hogy gyermekáldásban részesüljön, és álmot látott. Azt álmodta, az isten az őt követő kígyóval hozzájött és ő vele hált. És egy éven belül két fiút

szült.” Aratost, a Kr. e. 3. századi nagy sikyóni hadvezért és államférfit anyjának hasonló élménye alapján tartották Asklépios fiának.⁶³ A kígyó az isten megjelenési formája volt, aki az Epidaurósból való Andromakhé gyógyulásának történetében ebben a funkcióban lépett fel: „Az asszony a szentély legmélyén aludt és álmot látott: azt álmodta, egy szép ifjú kitakarja, mire megérintette a kezével az istent.” Ennek hatására Andromakhé fiút fogant a férjétől Arybbastól, Épeiros királyától.

Ez a vonás is hozzátartozik az epidaurosi Asklépios-szentély képéhez, és ezzel még távolról sem tárta fel minden titkát. Asklépios emberi fájdalmaikat ismerő, férfiasan komoly arca, ahogy már megismertük és még látni fogjuk, a legkevésbé sem szellemtelen. A szellem megsemmisítő apollóni éle azonban megenyhül a fellobbanásban egy sötétebb melegséggel, és ekkor megnyilatkozik Dionysossszal való rokonsága, ahogy egy klasszikussá nem vált Asklépios-típust ábrázoló domborművön kifejezésre jut (23. kép). Annak is bizonyára több oka volt, hogy az athéni Asklépcion került olyan körzet szomszédságába, melyet az Akropolis déli lejtőjén Dionysosznak szenteltek (24. kép). A dionysosi vonás azonban magából az epidaurosi szentélyből sem hiányzik teljesen. A szent terület nyugati felén egy olyan talányos körépitmény alapjai láthatók, mely egyszerre az egész szentély minden titokzatosságának szimbóluma (25. kép). Az alapok szabályos labirintust mutatnak koncentrikus körökből, amelyek nyílásokkal annyira összekapcsolódnak, hogy minden egyes kört teljesen körül kell járni, ha kívülről a középpontba akarunk jutni. Ennek a konstrukciónak csak akkor volt értelme, ha bizonyos alkalmakkor ilyen rituális körutat kellett tenni, mielőtt valaki a középpontba került, ahonnan felmehetett a felső építményhez. Ezt két kolonnád közti körfal alkotta, keleti bejárattal és gazdagon díszített koronával. Az épület külső falát élénken színezték, belül a körfal lába fekete márványból készült. A belső teret festmények is díszítették (26. kép). Pausaniasnak különösen két alak tűnt fel: egy isteni gyermek – benne, korának szokásai szerint, Erózt látja –, aki az íjat és a nyilat félretéve lantot tart a kezében, valamint egy átlátszó üveg pohárból ivó nőt, akit Pausanias „Méthének” „a részegességnek” nevez.⁶⁴ Kétségtelenül dionysosi nőalakról van szó, akinek, akárcsak a gyermeknek, kapcsolata volt a kultusszal, amelynek célját az épület szolgálta.

Pausanias e körépitményt egyfajta oltárnak, „thymelének” mondja, mely szó, a dionysosi színházban is a legfontosabb kultikus helyet jelöli. Az epidaurosi „körépitmény” a tudományos irodalomban „tholosként”

ismert. Feltárója a misztériumünnepnek⁶⁵ szentelt épületet látott benne. Közlebbit ma sem tudunk mondani róla.⁶⁶ Csupán most, a pergamoni Asklépieion – Kis-Ázsia leghíresebb és legnagyobb tholosza – feltárása után vált bizonyossá, hogy egy félig föld alatti körépitmény később is hozzátartozott az Asklépios-kultuszhoz (27. kép). E sorok szerzője leszállt az epidaurosi tholos labirintusába és márványtöredékek között talált egy fatörzset utánzó márványt, amelyen egér vagy patkány ül; ez kétségtelenül célzás ez Apollón „Smintheus”-ra, az egércsapást és pestisjárványt küldő istenre. Apollón „smintheus” mellékneve, amelyet akkor visel az Iliasban, amikor a pestist küldi, az „egeret” jelentő „sminthos” görög vagy még görög előtti szóból származik. Ám Apollón az egyedüli isten, akinek egyszerre attribútuma az íj is, és a lant is.⁶⁷ Bármilyen dionysosi külsőségekkel ünnepelték is itt az isteni gyermek születését, újjászületés volt ez abban az értelemben, hogy Apollón egyik aspektusa, a másik helyre lépett, és megfelelt a gyógyító fordultnak: az öldöklő erő átváltozott gyógyító erővé. És alapjában véve ezt keresték a betegek Epidaurosban.

ASKLÉPIOS FIAI KÓS SZIGETEN

A Görögországba látogatók hagyományos kulturális programjában Kós szigete sohasem szerepelt. Annál több érdeklődést váltott ki a régészek körében a maga szelíd varázsában, akár egy mély álomban fekvő sziget – egyike azon tizenkettőnek, amelyeknek Dodekanésos a gyűjtőnévük. Az érdeklődés elsősorban a híres Asklépieionnak szólt, amelyet 1902-ben találtak meg és a rá következő években ástak ki.⁶⁸ Nem csekély meglepetést kínált: összes titkát a mai napig sem tárták fel, tanításait, amelyeket sugall, nem merítették ki. A szentély fekvése önmagában nem rendkívüli. Az antik írók szerint a görögök Asklépios-szentélyeiket egészséges és forrásban gazdag vidéken építették fel.⁶⁹ Ez legalábbis akkor és ott volt érvényes, amikor és ahol a tisztán vallásos igényekhez higiéniai megfontolások is társultak. Rómában, ahogy láttuk, nem ez volt a helyzet, Epidaurosban és Athénban viszont a hely kiválasztása minden szempontból csodálatra méltó. A kiválasztásban bizonyosan közrejátszott a helyi istenségek ősrégi kultusza, vagy egyéb istenségek szomszédsága, ám a higiéniai igények is érvényre jutottak: mindkét szentély szélárnyékban, mégis tiszta levegőn található. Kóstól, az ókori orvostudomány egyik fő központjától ez egyenesen elvárható. Nem okozott meglepetést tehát, hogy az Asklépieion hatalmas alapjait Kós városának közelében, a sziget belseje felé, a dombok lábánál, egy szelíd és egészséges magaslaton, nem messze egy ásványvízforrástól fedezték fel (28. kép).

Meglepő ezzel szemben az épületek kronológiája. Egy kósi költő segített hozzá, hogy a szentélyt látogatni lehessen. Az Asklépios-szentély művészi látványosságai 1891 után (ekkor találták meg és tették közzé a Kr. e. 250 körül élt Hérondas mimosait, a „mimiambusokat”) váltak ismertté. Hérondas negyedik verse, amelynek címe „Künnő és barátnője áldozatot mutat be Asklépiosnak”, két egyszerű kósi nőről szól, amint kora reggel elzarándokolnak a szentélybe. Kövessük őket, és figyeljük meg áldozatukat. A költemény egy Kr. e. 3. századi népies vallásos, görög

kultusz hely naiv művészetámulatának átszellemült varázsába vezet bennünket. Az ásátások kronológiai eredményét azonban nem sejtthettük, vagyis azt, hogy ez az Asklépios-templom Hérondas idejében még egészen új volt, és a szobrok, amelyek a két egymást csodálkozva nézegető nőt ábrázolják, a templom első, akkori virágkorából valók. Hérondas, a nagy alexandriai kortársa, akárcsak a hozzá különösen közel álló művészi elveket valló Theokritos, költeményében Kós új fénypontját, az Asklépieiont hirdeti, hiszen a régi hírnevet, az orvosiskola dicsőségét Hippokratés már minden időre biztosította.

Hippokratés és az Asklépieion összefüggését régen másképpen ítélték meg. Az a megállapítás, hogy Hippokratés tudományát a templom gyógyulástörténeteiből merítette, magából az ókorból származik.⁷⁰ Hérondas asszonyai szemünk láttára helyeznek el hasonló történetet tartalmazó fogadalmi táblát. Az ásátások azt mutatják, hogy e szokás Epidauroszhoz viszonyítva Kósban nagyon későn és csak igen szerényen alakult ki; és hogy a kósi orvostudomány forrásaként már csak kronológiai okból sem jöhet számításba. Az asszonyok felkereste kis templom alatt és fölött (29. kép) hatalmas épületegyüttes áll: mindenekelőtt egy Kr. e. 2. századi, jóval nagyobb templom a felső teraszon. Ma jól rekonstruálható ez a szétterülő, templomból és termekből álló gyógyhely a feltárt maradványokból (30. kép). Ám éppen ennek vajmi kevés köze van a régi kósi Asklépios-vallás hagyományaihoz. Sokkal inkább azt a hatást bizonyítja, amely Epidaurusból kisugárzott, és amely elől Kós orvosai a 4. század végétől már nem zárkozhattak el. Ha valamit meg akarunk érteni az epidaurosi hatástól még nem érintett Asklépios-vallásról, amelynek hordozói a kósi orvosok voltak, azt az állapotot kell közelebbről megnéznünk, amely Kósban megelőzte az Asklépieion felépítését és kibővítését.

Ismét el kell képzelnünk, hogy az epidaurosi minta szerint épült és a templomi alvász helyéül szolgáló Asklépieionban a lehető legközvetlenebb gyógyító eljárás folyt. Ez lehetőséget nyújtott arra, hogy a gyógyulás fordulátát, amelynek legmélyebb alapfeltételeit minden beteg magában hordta, önmaga siettesse. Ehhez olyan környezetet hoztak létre, ahonnan – a mai modern légkúra- és fürdőhelyekhez hasonlóan –, minden zavaró és egészségtelen körülményt kirekesztettek, és amelynek vallásos atmoszférája is hozzájárult ahhoz, hogy az ember legmélyebb lényé kifejtse gyógyító lehetőségeit. Az orvos a beteg gyógyulásának egyéni misztériumából voltaképpen ki volt zárva: az ember az istenséget sokkal személyesebb módon kereste fel, úgy, mint például az archaikus és klasz-

szikus kor nagy misztériumaiban. Epidauróban tehát az orvos feltehetően szándékosan maradt a háttérben. Hogy ez mennyiben volt érvényes az orvosiskolájáról híres Kós szigetén, nem tudjuk. Elképzelhető, hogy az az erőteljesebb tudományos orvosi befolyás, amely később a legtöbb Asklépieionban érezhető volt, éppenséggel Kósból indult ki. A legvalószínűbb kronológiai vonal a következő lehet: először elérik az orvostudomány magas szintjét, amelyet a kósi orvosi iskola fejlesztett ki, utána az epidaurosi kultusz helyből kiindulva egyfajta vallásos mélységhez fordulnak, ami magára Kósra is kihatott, végül az orvostudomány ismét elsőbbséget szerez a korai császárkorban magában Epidauróban. Kósban az Epidaurós előtti periódus nem feltétlenül volt vallástalan, épp csak másfajta vallással rendelkezett. Nem a beteg vallása jellemezte, hanem az orvosé, és ez játszotta a vezető szerepet.

Abban az időben, amikor Kós szigetén az orvostudomány a virágkorát élte, a későbbi Asklépios-szentélynek a templomi alváshoz alkalmas berendezései helyett állami kórház működött, amelyben a polgár ingyen részesült orvosi kezelésben. Meglepően messzire nyúlik vissza az orvosi ellátás állami formája. Charóndas, a csodálatos törvényhozó idejében – akire a kósiak számos intézményüket visszavezették – Katana szicíliai görög városban állítólag már létezett államilag szervezett egészségvédelem a polgárok számára.⁷¹ A nevéhez fűződő törvényhozás olyan vidéken keletkezett, ahol a görög orvostudomány a virágkorát élte, egyértelműen vallásos keretben. Ezt a keretet nyújtotta a pythagoreizmus a maga jellegzetes Apollón-vallásával, amely a tisztán szellemi istennek ember alakban, mindenekelőtt Pythagoras alakjában való megtestesüléséről szóló tant hirdette.⁷² Ezen apollóni bölcs mellett kitűnt egy fiatal kortárs, az orvos Alkmaion.⁷³ Az orvosi hivatásnak ez a vallásilag indokolt, tisztán szellemi, következőképp „államosított” formája sehol sem volt természetesebb, mint a dél-itáliai pythagoreusoknál. Ez pedig az antik világban hasonló vallási háttér nélkül alig volt elképzelhető.

Kósban ezt a háttérrel az Asklépiadák családi kultuszában kell keresnünk, amelynek morális követelményei a görög orvosi eskü szövegéből ismertek. Az „Asklépiadák” nevet szó szerint kell értenünk: a fentebb említett hagyományok szerint, ők Apollón fiának, Asklépiosnak utódai, s a két isten tudását és isteni jellegét továbbadják saját fiaiknak. A Kós szigetén vezető nemesi család származástörténete a sziget görög gyarmatosítása előtti időre, a régi Thessaliáig⁷⁴ nyúlik vissza. Nehéz eldönteni, hogy Argolist és Epidauróst érintette-e, ahogy Hérodotos egy adata

szerint lehetséges volna,⁷⁵ vagy az epidaurosi szentély alapítói és őrzői ugyanannak a genealógiai vonalnak egy-egy elágazását jelentik-e csupán. A Kós szigetén élő nemzetség sajátos tehetsége mindenestre másképpen nyilvánult meg, mint az epidaurosiaké. Sokkal inkább aktív és alkotó, praktikus-tudományos, semmint passzív, belenyugvó, misztikus álmódzó formában juthatott kifejezésre. Ám a kósi forma sem volt kevésbé vallásos, mint az epidaurosi. Abban az antik értelemben volt az, ahogy a valamennyi életforma eredete iránti tisztelet, ebben az esetben az orvosi életforma eredete iránti tisztelet, már önmagában is vallásos.

Egy levélformában írott novellaszerű feldolgozás⁷⁶ magát a nagy Hippokratést meséli egy ünnepről, amely nyilvánvalóan az Asklépiadák különleges ünnepe volt Kósban. A „bot felemelése” nevet viselő ünnep⁷⁷ minden évben a Kós város közelében elterülő szent ciprusligetbe vivő zarándokúttal járt együtt. Nincs szó róla, hogy a „bot” ama liget egyik faágából készült volna, mégis igen valószínű. Egy cipruságból nehezen alakítható ki teljesen egyenes bot, de az, amit egy igencsak realiztikus rhodosi szobron Asklépios a kezében tart (31. kép), könnyen származhatott egy ciprusligetből. Elvben nem különbözik a görög királyi jogartól, amely ugyanolyan, mint az a bot, amelyet a vezető nemesi – a homérosi időkben királyi⁷⁸ – családok generációról generációra továbbadtak. A kigyó Asklépios botján (32. kép) másik attribútumot képez, amely összhangban van a család vagy nemzetség eredetére utaló szimbólummal. A bot felemelése és hazavitele a szent ligetből a nemzetség szimbolikus visszatérése volt eredetéhez, Asklépioszhoz és Apollónhoz. És ez az egyszerű és világos kultikus cselekmény jelentőségteljes, gazdag tartalommal telítődik, ha fontolóra vesszük Apollón viszonyát a ciprushoz.

Mert Kós városa közelében az övé, Apollón Kyparissios istené volt egy ciprusliget. Ez nem lehetett más, mint amelyikben Hippokratés halála után hamarosan felépült Kós első Asklépios-temploma, később pedig a teljes Asklépieion. Nem kétséges, hogy Apollón melyik aspektusát mutathatta meg a ciprusligetben. E sötét fát, melynek örökzöldje és férfiasan felmeredő ereje ugyan az elpusztíthatatlan életéről tanúskodik, a déli népek tudata az ókortól napjainkig változatlanul a síri világhoz kapcsolja.⁷⁹ Nem lehet véletlen az sem, hogy Veiovis szobrát Rómában éppen ciprusfából készítették,⁸⁰ hiszen a Tiberis-szigeten a sötét Apollón tulajdonságaival ruházták fel és Aesculapiusszal a legszorosabb kapcsolatban tisztelték. A monda szerint a ciprus eredetileg egy szép fiú, az Apollón kedvelte, Kyparissos volt, aki tévedésből megölte szeretett szarvasát, majd

bánatában utánaemésztette magát és végül ciprusfává változott. Ez a monda, amely későbbi, hellénisztikus feldolgozásában, állítólag nem Kós, hanem Keos szigetről származik,⁸¹ az isten nevének említésén kívül kétszeresen: a ciprus és a szarvas révén is utal Apollónra. Az utóbbi aligha kötődik kevésbé Apollónhoz, mint testvéréhez, Artemishez.⁸² Mind a ciprus, mind a szarvas olyan szoros mitológiai kapcsolatban jelenik meg a kósi Asklépiadákkal – ismerjük ennek néprajzi kifejezőmódját is – mintha totemnövénye és -állata volna annak a nemzetségnek, amely a ciprusligetben ünnepét ülte. A monda szerint Hippokratés egyik öse Nebros, „a fiatal szarvas”⁸³ volt. Egy jóslat azt parancsolta – szól tovább a monda –, hogy a Delphoiben tomboló pestis ellen, „a szarvas fiát” és „az aranyost” hívják segítségül. A megfejtést megtalálva, Nebros kósi orvost és fiát, Khryoszt Delphoiba hívták. Amikor Khryosos a *khry-saiak* elleni harcban elesett, a hippodromban temették el. Nevének „arany” jelentése, valamint az a tény, hogy a napjárást felidéző rituális kocsiverseny helyén temették el,⁸⁴ Nebros e fiában a Napot sejteti, önmagában, vagyis a szarvasban pedig a fényes fiú sötét állatatyját.

A Nebros-monda mitológiai vonásai családi hagyományhoz tartoznak, melyet az Asklépiadák északról, Thessaliából hoztak magukkal. A név „Nebros, Nebros fia” kósi feliratokban fordul elő,⁸⁵ és ahhoz a mitológiai állathoz fűződő belsőviszonyról tanúskodik, amely megközelíti a „totemállat” fogalmát; ám a görög állapotokat tekintve, amelyekből hiányzott a totemisztikus társadalmi struktúra, helyesebb a „szimbólumállat” kifejezésnél maradnunk. Ugyanennek tudatnak a kifejezésére, vagyis hogy az orvosnemzetség és tagjai isteniek, az északi „szimbólumállathoz” délen egy „szimbólumnövény”, a ciprus társult. A nagy Hippokratés (meghalt Kr. e. 370 körül) tehát Epidauros virágkora után a Drakón, „kigyó” név is előfordult a családban. Így hívták már állítólag Hippokratés második fiát, majd a „thessaliai”⁸⁶ Thessalos első fiának fiát is. A kósi Asklépiadáknál új korszak veszi kezdetét, ebben a „szimbólumállat” az isteni eredetű nemesi nemzetség botjával egyesítve az orvosok címerállata lett. Ekkortájt építették az első Asklépios-templomot Apollón Kyparissios ligetében, majd lassan kibővítették gyógyhellyé, és a gyógyulásnak azt a titokzatos isteni forrását, amelyet a kósi orvosok családi örökségképpen kultikusan ápoltak, epidaurosi mintára a szenvedők rendelkezésére bocsátották.

Az az Asklépios-oltár, amelyet a 4. század közepe táján, még az első templom felépítése előtt állítottak fel a ciprusligetben, ugyanúgy a titok-

zatosság áttetszőbb szimbólumait viseli, mint az addigra már régen megmerevedett állat- és növény-szimbolika. Asklépios fiával, Makhaónnal együtt Héliost és Hémerát, a „Nap” és a „nappal” istenét is tisztelték.⁸⁷ Mellettük Hekatéra, a holdszerű istennőre is gondoltak. Asklépios többi kísérője közül itt kiemelkedik Hygieia lánya s az isten feleségeként értelmezett Épioné; később főleg őt ábrázolják mint az isten élettársát és női megfelelőjét (33., 34. kép). Hémera, a nappal istennője, Asklépios-szal együtt csak itt fordul elő, ám Hélios gyakrabban is, s a feliratban a Napisten neve Asklépiosé előtt áll.⁸⁸ Ez már önmagában is bizonyítja, hogy nem mellékalakról van szó. Az antik orvosok és szentélyalapítók bölcsessége a gyógyulással kapcsolatos titokzatos eljárást természetesen inkább az éjszakának és az alvásnak, semmint a nappalnak és ébrenlétnek tulajdonította. Bizonyíték erre a templomi alvás intézménye, de erről tanúskodik egy törpeszerű, éjszakai figura, egy csuklyás gyermek is, aki gyakran Asklépios kísérőjeként jelenik meg, és akit a pergamoni Asklépieionban egy jóslat alapján tiszteltek.⁸⁹ Ezt a kis istenséget ott kétértelmű szóval Télesphorosznak, „a beteljesítőnek” hívták, hiszen a beteljesítő a halál is lehetett – másutt azonban „a gyógyulás” volt a neve.⁹⁰ Az olvasó az utolsó fejezetben még találkozik vele. Az éjszakai háttér eközben már jelen volt a sötétebb Apollón ciprusligetében is, amelynek mintájára Rómában a Veiovist alakították ki. A Nap és a nappal itt, ahol Asklépios-szal együtt jelenik meg, egyformán sötét háttérű: ez a háttér a tapasztalat és a logika alapján minden felsugárzáshoz hozzátartozik. Vallási jelentőségét az Asklépios-kultuszban közvetlenül is felismerhetjük, ha most visszatérünk Héronidas asszonyaihoz.⁹¹

Úgy rendezték, hogy az egyórányi útra lévő városból napfelkelte előtt érkezzenek a ciprusliget templomába, mert hálaáldozatukat egy beteg felgyógyulásáért idejében át akarták nyújtani a templomszolgának. A magukkal hozott áldozati állat kakas volt, jellegzetes Asklépios-áldozat (35. kép), amely világos szimbóluma a napfelkeltének. Nyomban be is mutatják az áldozatukat. Az asszonyok kiáltják:

*„De im a nap feljött, kinyílt az ajtó már s föllebbent
A kárpit.”**

* Módi Mihály fordítása.

Eddig a pillanatig a templom zárva volt. Az asszonyok, a gyógyító Apollón „Paiéon úr” megszólításával már köszöntötték az istent külső szobránál, de az isteni megjelenés, az epifánia csak a kakasáldozattal, a templomajtó kinyitásával és a napfelkeltével együtt történik meg. Keletre nyílt az ajtó az öregebb kis templomon, amelyet Héronidas asszonyai meglátogattak, keletre nézett a nagy oltár, amely a kibővített épületegyüttesben is kultikus központ maradt. Ugyanez volt az Asklépios-templom helyzete az epidaurosi szent területen, a nagy betegek csarnoka viszont a valamivel délkeletebbre fekvő „Kutyahegyre”, a Kynortionra nézett. Asklépios ébresztő éneke az athéni Asklépieionban később egy márványtáblán volt olvasható.⁹² A szöveg így kezdődik: „Ébredj Paiéon Asklépios, népek ura”, és hasonlóan fejeződik be: „Ébredj, és halld himnusodat!” Az isten napfelkeltéhez fűződő kapcsolata és bizonyosfajta napepifánia-ként való megjelenése, alig fejezhető ki világosabban. Mindig csodálkozunk azon, hogy mit akarhattak kifejezni Sókratés különös utolsó szavai.⁹³ „Ó Kritón, tartozunk Asklépiosnak egy kakással, adjátok meg neki, el ne mulasszátok!” Így szólt a haldokló filozófus, és most már megértjük, mire gondolt. Azt is mondhatta volna: „A Nap felkelt, jön a fény, mondjunk köszönetet érte!”

A felkelő Nap annak a titokzatos istennek nagy természeti szimbóluma volt, akit az Asklépiadák Kós szigetén családi kultuszukban tiszteltek. A gondolkozásmód tisztasága és világossága, amely a kósi orvoscsaládból származó Hippokratés nevének kiadott írásokat jellemzi,⁹⁴ nem áll ellentétben a vallástörténeti lelettel. Ha a „szent betegségről” szóló írás szerzője azt állítja, hogy öelötte minden betegség emberi és isteni,⁹⁵ ez nem azt jelenti, hogy természetes és természetfeletti, hanem azt, hogy „természetes és éppen ezért isteni”. Így kell tehát értelmeznünk az orvosoknak azt a felfogását, hogy művészetük isteni. Ez a természetes dolgokról vallott felfogás alkotja alapját annak a követelménynek és következtetésnek, mely a később keletkezett „az orvosi hivatás illendőségéről” szóló iratban⁹⁶ olvasható: „Ezért kell a filozófiai tudást a gyógyítás tanába és a gyógyítás tanát a filozófusok tudományába bevezetni. Mert az az orvos, aki filozófiai tudással rendelkezik, hasonló az istenhez.” A segíteni tudás belső tisztaság nélkül – és persze a filozófus tudása is önmagában, a segítő tudás nélkül – nem tenné az orvost istenhez hasonlóvá.⁹⁷ Az isteni orvos azonban, aki egyesíti magában a fényt és segítséget, vagyis Asklépios a halandó orvosok őse és eszményképe: így értelmezhetjük most már alakját.

A mélosi fejet és a legtöbb epidaurosi ábrázolást megelőzően részben az 5. században, a klasszikus művészet nagy időszakában Athénban keletkeztek már Asklépios-ábrázolások, méghozzá nemcsak szakállas férfiarccal, hanem szakálltalan változatban is. Az előző és következő oldalakon válogatást talál az olvasó azokból a típusokból, amelyekben jelentős görög művészek megjelenítették az isten arcát⁹⁸ (36–44. kép). Ezek után következik magának Hippokratésnek az ábrázolása (45. kép), amely az Ostia melletti Isola Sacra egy lelete alapján volt azonosítható.⁹⁹

Nem csekély a jelentősége az azokról az aranyozott koszorúkról szóló kiadványoknak sem, amelyeket az orvosok pályájuk csúcspontján kaptak. A legenda szerint, az eleusisi misztériumokon az athéniak fiához, Thesaloszhoz hasonlóan állami díszvendégként szerepeltetett¹⁰⁰ Hippokratést is megkoszorúzták ezer aranyat érő aranykoszorúval.¹⁰¹ Koszorú tartozott a mélosi barlang kolosszális Asklépios-fejéhez is, és hallani fogunk még egy koszorús szoborról, mely Asklépios fiát, Makhaónt ábrázolja. Az aranykoszorú mindig sugárkoszorú, a sugárkoszorú a napszerűség jele. Ilyen tisztelet – vagy egy ilyen tisztelet legendája – plasztikus mitológiai formában éppen azt hangsúlyozza, ami a megélt Asklépios-vallásban az Asklépiadák különlegességét, a valódi orvost jellemzi. Mert az orvosi adottság valami különleges dolog, amelyet az Asklépiadák napszerű ősatyjuktól vélték örökölni: sem nem vallásos, sem nem filozófiai, sem nem csupán szakmai tudás, hanem sokkal inkább közvetlen, nem tanult jártasság a betegség és gyógyítás terén. A mélységből való kiemelkedést szolgáló szikrázó tudás a megfigyelés, a gyakorlás és a felkészítés révén magas fokú művészetté és tudománnyá, valódi gyógyító művészetté fejlődött. Ezt a szikrát és napszerű felsugárzását tisztelték a kósi orvosok vallásában. A gyógyító művészet szikrázó mivoltának mitológiai kifejezési formáit a következő elmélkedésekben kísérhetjük nyomon.

ORVOS-HÉRÓSOK ÉS AZ ISTENEK ORVOSA HOMÉROSNÁL

Az Asklépios-vallás nyomdokain tett utazásunk Rómából Epidaurósba vezetett, majd tovább Keletre, Kós szigetre, ám nem hagyhatjuk ki a Kis-Ázsiában, alig egy ugrásnyira lévő pergamoni Asklépieiont sem. Nem feledkezhetünk meg továbbá a görög világ központjáról, Attika vidékéről és Athén városáról, sőt Homéros nagy költészetéről és mondavilágáról, valamint az ő nevével fémjelzett hősi eposzokról sem, amelyekhez a kósi Asklépiadák családi hagyományaik révén ugyanúgy kötődtek, mint ősi istenük kultuszához. A homérosi költészet és egy Asklépieionból vagy – a kósi kultusz hely archaikusabb nevén – Apollón Kyparissios egyik szent ligetéből származó kultikus legendák az elbeszéléseknek két teljesen eltérő válfaját alkotják: ezek sem mentesek bizonyos lényeges diszharmoniótól. Ellentmondanak egymásnak abban, hogy Homéros és az ő nyomán alkotó eposzköltők szerint Asklépios nem isten, hanem halandó hős: hérós, aki meghal, és mint halott kapja meg a halott királyi hősöknek járó tiszteletet, egyébként pedig csak „kitűnő orvosként”¹⁰² szerepel. Hogy mit jelentett egy ilyen orvos-héros vallásos tisztelete, azt majd Attikában tapasztaljuk, az ellentmondás magyarázatát pedig magától Homérostól tudhatjuk meg.¹⁰³

Asklépios Kr. e. 420-ban vonult be ünnepélyesen Athénba,¹⁰⁴ s az Akropolis déli lejtőjén, szélárnyékos helyen kapott szentélyt, ama források közelében, amelyeket ma is még „gyógyforrásokként” emlegetnek. Itt lelt otthonra családjával, a már említett Hygieia és Epioné istennővel (46. kép) és fiaival. Néha istenek népes felvonulása élén jelenik meg (47. kép). Attikában azonban egyéb „emberről magasabb rendű” orvosok is tiszteletben álltak. Az „idegen orvos”¹⁰⁵ emlékműve Lukianos szatíráiról idejében (Kr. e. 2. sz.) a Dipylon, a nagy kettős kapu közelében állt: ez a tapasztalataikat az *Epidemiai* című írásban összegező vándorló kósi orvosokat idézi fel, valamint a mondaszerű Apollónt megszemélyesítő és küldötteinek tartott csodatévőket, amelyen Pythagoras és a skytha Abaris voltak. A mitikus orvos Attikában felállított szobra nem „idegen”, hanem

a homérosi hősök mintájára: „hérós”¹⁰⁶ volt. Athénban „Hérós Iatros”, „hős orvos” volt a neve, egy feliraton „a városi” (*ho en astei*) kifejezéssel megtoldva. Ez a kultusz hely szerinti különleges megnevezés egyben egy intézmény neve is, amelynek a városban és Athénon kívül Attikában is van megfelelője. Magáról az intézményről két nagyobb felirat alapján lehet elképzelésünk, mindkettő a „Hérós Iatros”-szentély leltárában szereplő tárgyakra vonatkozik.¹⁰⁷

A Kr. e. 2. sz. végéről származó egyik feliraton egy áldozati kosárról, egy boroskancsóról, két pohárról, két tömjénes szelencéről és egy csészéről van szó, melyek használhatatlanná váltak, valamint fém fogadalmi figurákról, főleg végtagokról; mindezeket hivatalos felügyelet alatt beolvasztották. A fémről új kultikus edényeket állítottak elő. A Kr. e. 222–221-ből származó másik felirat felsorolja a beolvasztott fogadalmi tárgyakat a gyógyultak, valamint a háború és hajótörés menekültjeinek nevével együtt (a megmenekülést kisméretű pajzs és hajóalkatrész jelképezi), továbbá megnevezi az új kultusztárgyat is: egy nagy boroskancsót. A boradomány nem állandó eleme a hérósok áldozatának. E két felirat alapján azonban a bor a – az utóbbi feliraton „isten” néven illetett – „hérós orvos” áldozati szertartásában jelentős szerepet játszik. Mégis fel kell tennünk a kérdést: milyen kapcsolata lehetett egy Hérós Iatrosnak Dionysoshoz és annak köréhez?

Az epidaurosi körépítményből emlékezhetünk egy Dionysos-ábrázolásra. Az asklépioni és dionysosi szféra érintkezésének Athénban az Asklépieion és a Dionysos-színház szomszédsága, a városon kívüli, Marathónban pedig a Dionysos-szentély mellé helyezett Hérós Iatros sír felel meg.¹⁰⁸ Itt – más kifejezéssel élve – egy alvilági szentély állt egy dionysosi mellett. Nevét is ismerjük annak, akit e sírkultusszal megtiszteltek: „a városi Hérós Iatrosnak” hívták. Mielőtt továbbmennénk, elmondjuk, hogy hogyan kell az ilyen megnevezéseket értelmezni.

Athén városán és Marathón falun kívül más attikai helységnek is volt saját gyógyító hérósa: így Eleusisnak és Rhamusnak is. Az eleusisi hős orvosra később az Orsinios tulajdonnevet hagyományozták,¹⁰⁹ egy olyan orvos nevével, aki egykoron valóban élt – ezt hangsúlyozzák is –, és akiről feltételezhető, hogy sírkultusza egy isteni orvos kultuszává vált. Ebben az esetben egy gyógyító férfi hatásos tevékenységének emlékezete a Hérós Iatros kezdettől fogva tisztelt alakját új, személyes vonással ruházta fel. Eredetileg persze nem tekintették „hérósnak” minden testület (így az orvosi testület) halottait: a hérósok régi idők hősei voltak, akiket koráb-

ban a homérosi eposzok, később az attikai tragédiák ábrázoltak. Azok az orvosok pedig, akik előfordultak közöttük, mindenekelőtt harcosok és hadvezérek voltak. A „Hérós Iatros” ennek megfelelően Athénban és Marathónban hősi név, mely viselőit a régi háborús hősökkel kapcsolja össze. Aristomakhos „a legjobb harcosnak” hívják, amely inkább tipikus, mint egyéni vagy híres név. Az Aristomakhos nem olyan gyakran megénekelt név, mint például az Amphiaraios – így nevezik a közeli Oróposban tisztelt jós- és gyógyító istent. Mellette Aristomakhos egyre halványabbá vált: Rhamnusban Amphiaraiosnak is hívták, illetve Amphilo-khosnak, Amphiaraios egyik fiának tartották.¹¹⁰

E hősi eposzi nevekkél látszólag messzire eltávolodtunk a dionysosi körtől. Nem úgy a kósi orvosnemzetség családi hagyományaitól. Most elhagyjuk Attikát: az athéni ásatások kamillaillatú helyét, az Orópos és Eleusis közti aleppófenyőktől illatos levegőjű földet. Pausanias, eddig is követett útkalauzunk, olyan himnuszokról beszél, amelyeket a pergamoni Asklépios-szentélyben énekeltek,¹¹¹ és amelyek az eposzi és tragédiahősök sorából egy héróست emlegetnek, aki különös módon kapcsolatban van a gyógyító művészet titkaival. Mitológiai elmélkedésünk tárgyaként őt is meg kell ismernünk, legalábbis futólag, hogy a hérósok és Asklépiadák két, látszólag oly különböző világának sokrétű, ellentétes kapcsolatába betekintést nyerjünk.

Arról a Téphosról van szó, akit Akhilleus megsebesített, s aki az apollóni jóslattól azt a választ kapta: aki megsebezte, az meg is gyógyítja.¹¹² Téphos annak a kis-ázsiai földnek a védője volt, ahol később Pergamon csodálatos városa emelkedett, és azokkal az idevonuló görögökkel vívott harcban sebesült meg, akik tévesen Tróját keresték itt. A pergamoni Asklépieion ünnepi énekei az ő nevének említésével kezdődnek. Nemcsak azért, mert a vidék leghíresebb hérósa volt, hanem bizonyosan azért is, mert Asklépios utódainak sok változatban ismert története¹¹³ jelentőségek lettek. A sebesült Téphost a sebesítője általi gyógyulása Apollónhoz, a szarvashoz és a ciprushoz kapcsolja. Nevelőapját Korythosnak hívták,¹¹⁴ ez egyébként Apollón egyik mellékneve, és éppen Messéniában Apollón Korythosként szerepelt gyógyító istenként.¹¹⁵ Egy szarvastehén táplálta a kitett gyermeket, Téphost, akinek neve ezt jelenti „a messzire fénylő”, s akinek anyja, Augé, „a fény” volt. Téphos egyik fia, az Apollón kedvelte Kyparissios szeretett szarvasának elejtése miatti bánatában ciprussá változott. Mindezek a vonások, a nap születésének és a fény napenkénti és évenkénti – a téli napforduló idején a fény egyfajta kihunyá-

sától megelőzőtt – megjelenésének mitológiai változatai, s a gyógyító fordulat és az azt kiváltó napfényserű sugárzás szimbólumai voltak. Ezért volt helyük az Asklépios-liturgia egy himnuszában.

Pausanias azért valami rosszat is elárul róla, ám az is csak azt bizonyítja, hogy a Téléphosszal kezdődő himnusz, az Asklépiadákra vonatkozott: Téléphos egyik fiát a templomban még emlegetni sem volt szabad, nem-hogy megénekelni. Ennek a fiúnak beszédes alvilági neve volt: Eurypylosnak, „a széles kapujúnak” hívták. Róla meséli a Kis Ilias,¹¹⁶ hogy agyonsújtotta Makhaónt, a már az Iliasban is említett két Asklépios-fiú és orvos-héros egyikét is. Ő volt az első seborvos, fivére, Podaleirios pedig a „láthatatlan”, vagyis a lelki betegségeket is gyógyította.¹¹⁷ Arktinos Homéros utáni eposzköltő, aki erről a különleges vonásról beszámol, Poseidónt jelöli meg a testvérpár apjaként – ami az eposz különleges eltérése az Asklépiadák ama hagyományaitól, amelyek éppen abban voltak összhangban Homérosszal, hogy a két nagy ősbén, Podaleiriosban és Makhaónbán, Asklépios első fiait tisztelték. Ezen a különbségen, valamint Homéros tartózkodásán, amelyről hamarosan szó lesz, mégsem szabad csodálkoznunk. Hiszen a homérosi költészet éppen azokat a mitológiai elemeket hagyja ki gondosan, amelyekre ezekben az elemzésekben felfigyeltünk.¹¹⁸

Ha most Makhaón, az első seborvos alakjához fordulunk, figyelmünk, mint általában a görög orvosistenek mitológiájában, elsősorban nem az eleven-éltetőnek, a sötét háttérből kiemelkedő felsugárzó-világosnak szól, hanem magának a háttérnek: a halálos-gyilkosnak. Makhaón, a Héros Iatros, a szó eredeti értelmében ugyanolyan harcias nevet visel, mint Aristomakhos, kinek neve, „a hentes”, ugyanabból a töből származik, mint a görög csata (*makhé*)¹¹⁹ szó. Akik Makhaón fiainak számító egyéb istenségek és gyógyító hérosok, nevük után ugyancsak inkább harci istenségek lehetnek: ilyen például Polemokratés¹²⁰ és Nikomakhos,¹²¹ „a háborút uraló” és „a csatában győző”. Mint harcosok és orvosok egy személyben egységet fejeznek ki. Sebezni és sebesültnek lenni azt a sötétet jelenti, amely a gyógyítás előfeltételéhez tartozik, és amely az orvosi hivatást mindenekelőtt lehetővé, sőt az emberi létezés szempontjából szükségyszerűséggé teszi. Mert ez a létezés több értelme mellett azt az egyet: egy sebzó és sebezhető létezését is jelenti, de a gyógyító lényt is egyben, ezzel szemben az állat sebez és sebezhető csupán. Ám az embernek csupán sebei gyógyíthatók, ő maga nem. Eurypylos, „a széles kapujú” alvilági uralkodó végérvényesen befogadja a sebzó és gyógyító, de

lényét tekintve gyógyíthatatlant Makhaónt. A harcos és seborvos sebesülten hal meg. Sír kultuszában azonban továbbél és eléri a görög istenek létezési formáját, amelynek ismérve, hogy az isten sebzó és sebezhető, gyógyító és gyógyítható.

Az ilyen orvos-hérosok Athén városában és azon kívül, sőt egyéb görög vidékeken is, amelyek nem dicsekedhetnek olyan rendkívüli, eredeti orvosi kultúrával, mint Kós, csupán ügyetlen és esetlen csodatevők lettek. Eredeti jelentésük a mitológiai és hősi mondák gazdagabb szövevényében mutatkozik meg. Nem szabad csodálkoznunk azon, hogy amikor az antik hagyományok, az Asklépiadák családi tradíciójához, a különleges – orvosi – létük alapjairól szóló mitológiai tudáshoz nyúlnak vissza, éppen a legsötétebből és legmélyebbről viszonylag keveset mesélnek. A legmélyebb dolgokhoz a hallgatás, a természetes és közvetlen hallgatás illik, habár az emberi lét legnagyobb titkai bizonyos mértékig mindig nyílt titkok. Elmélkedésünk során beszéljünk talán éppen az orvosi titok egy fajtájáról: annak az öndiagnózisnak a titkáról, amely Görögország első orvosait felruházta az istenek, hérosok és a hérosi sors alakjaival. A görög orvost az ilyen önismerethez a költők is hozzásegítették: a mitológémák alkotói szerint az emberi létről oly mély és átfogó ismeretekkel rendelkező Homéros is. A nagy eposz, amely a sebzésről és a sebesülésről, egyszerűen a „háborúról” szól, az Ilias. És míg a hérosok szenvedéseiről és fáradozásairól beszél, nem is hallgatag.

A Homéros-magyarázóknak kezdettől fogva feltűnt, hogy milyen sok seborvos szerepel az Iliasban. A sebesülteket hozzájuk kell vinni, mint Idomeneus és társai teszik a XIII. énekben (210–214), ők azonban többszörösen jelen vannak és hozzátartoznak magához az eposzhoz. Némely tudós ebben a bizonyára primitívebb eredeti körülmények későbbi változását akarta látni, és az ilyen névtelen seborvosok pusztá említését is el akarta hagyni az eposzból.¹²² Mintha nem éppen ez az állapot jelentené a sebesület fejlődésében a szükségszerű és természetes fokozatot! A sebesülések két szakértőjének: hérosnak és felcserének egymásmellettsége éppen archaikus körülmények között természetes. Asklépios két fia, Podaleirios és Makhaón, akik saját kis seregükkel jelennek meg Trója harcmezéjén, személyükben egyesítik a harci szellemet a jó orvos tulajdonságával.

Az Iliasban a gyógyító művészet isteni őseként Kheirón kentaur, egy igen régi istenség félig állati, félig emberi alakja áll¹²³ Asklépios két fia mögött. Maga Asklépios csak a két fiú apjaként kerül szóba. A hősök fel-

sorolásában¹²⁴ és a IV. énekben, ahol Makhaónt Menelaoszhoz hívják,¹²⁵ úgy tűnik, mintha a költő semmit sem tudna egy orvosistenről, legfeljebb egy félistenné vált halandó orvosról, Asklépiosról. Apát sem említi vele kapcsolatban, csak Kheirónt, az apai barátot és tanítót, akitől Asklépios a gyógynövények használatát eltanulta. Még csak meg sem különbözteti Asklépiost a többi félistentől. Kheirón egyik tanítványa maga Akhilleusz volt, aki a tőle tanult ismereteket – mint a chironion¹²⁶ gyógynövényt – még barátjának, Patroklosnak is továbbadta. Az ilyen jellegű hivatkozás a bölcs és igazságos kentaurra inkább leleplezi mindazt, amit a költő az orvosok istenéről tud. Csak a későbbi hagyományból tudjuk, hogy Kheirón is megsebesült, sőt egy gyógyíthatatlan seb halhatatlan hordozója volt. Hasonlóképpen járt Asklépios: Homéros gondosan válogató művésze szándékosan hagyja őt ki; ennek okát majd később fogjuk felismerni.

Az istenek sebeiről az Ilias V. éneke mesél. A cselekmény tetőpontját ebben az énekben jelentős sebesülések jelzik. Az, hogy a görögök erejük legjavát adják, azzal is kifejezésre jut, hogy Diomédész a beavatkozó istenségeket is megsebesíti: az V. éneket az istenek sebesüléséről szóló éneknek is tekinthetnénk. Aphrodité az első, aki kezén fájdalmas sebet kap. És ha az isteni szenvedés fájdalma feloldódik is Zeus atyai mosolyában,¹²⁷ Dioné, a sebesült istennő anyja vigasztaló szavaival egyéb, sokkal nagyobb mitológiai sebeket is feltár. Hogy a görög istenvilág e sötét aspektusát megismerjük, legalább egy részletet el kell olvasnunk a leleplezésekből.¹²⁸

„Tűrj, fékezd magad, én lányom” – így kezdi Dioné ama szenvedései felsorolását, amelyeket a féktelen emberi tettek okoztak az isteneknek, és elsőnek azt említi, hogy Alóeus két óriásgyermekét megláncolta Arészt: de az isten karjára vette.¹²⁹

*„Tűrt Héré, mikor őt izmos fia Amphitruónnak
jobb mellbimbóján hármassal nyíllal megütötte:
Hérét nem lohadó iszonyú kín fogta el akkor.”*

Az istenek királynéjának gyógyíthatatlan fájdalmai olyan sebekről származnak, amelyek Héra periodikus lényében¹³⁰ ugyanúgy visszatérnek, akárcsak gyógyulásai. Az istenek sebei ebben az összefüggésben most csak arra figyelmeztessenek bennünket, hogy a seb jelentősége mennyi-

vel nagyobb a görög világképben, és hogy nem korlátozódik az egyes, esetleg az éppen szóban forgó emberre.

Hérán kívül Dioné egy másik sebesült istent is megemlít: Hádészt, az alvilág istenét, vagy ahogy Homéros nevezi, Aidészt:

*„Tűrt Hádész, a hatalmas-termetű, fűrgye nyilatól
ennek az embernek: pajzsos Zeusz gyermeke őt is
megkínította nyilával a holtaknak kapujában.
Zeusz házába szaladt Hádész, az olümposzi csúcsra,
fájó szívvel, s kínoktól átjárva: s a vessző
izmos vállából kimeredve gyötörte a lelkét,
Paiéon hintett rá jó irt, fájdaloműzőt,
és meggyógyította: mivel nem földi halandó.”*

Ezt a sebet azonban Héraklés nyila ejti. Homérosnál az alvilág istenének birodalma, mint Pylos helység és mint „a holtak kapuja” néven szerepel. Hádész, aki sebet lenn „a kapunál” kapja, felmegy az Olymposra, és ott találja az orvost. Ugyanazt, aki az Ilias V. énekében a másik sebesült istent gyógyítja. Ezt a második sebesültet, egyben a legtöbb sebet osztót: Arészt, a háború istenét a Pallas Athéné segítségét élvező Diomédész sebesítette meg „érckelevezéssel”. Arész „tízezer harcos rivalgásával iszonyút bődülve” menekült az Olymposra, és Paiéon ugyanabból az okból gyógyítja meg, mint Hádészt: isten lévén nem halhat meg.¹³¹

Ki ez az olymposi isteni orvos, aki azzal szavatolja az istenek halhatatlanságát, hogy meggyógyítja sebeiket? Csupán az orvosi funkció égbe emelt megszemélyesítője volna? Semmiképpen sem a földi orvos funkcióját tölti be! Homérosnál ez a funkció Kheirón kentaurtól ered, aki az élet és halál Olympos nélküli világával összekapcsolva a Földön marad. Homéros áthághatatlan határvonallal választja el a halhatatlanok világát a halandók szférájától. Neki a legjobb orvos, maga Asklépios, vagy az istenibb Kheirón létezésével és tevékenységével együtt a halandó világhoz tartozik, ám Paiéon az orvosok fölött áll, a gyógyításnak Kheirónnál vagy Asklépiosnál magasabb forrását képezi. Az Odyszeiában, a gyógyszerek terén járatos egyiptómiaiak, egy szinte mitológiai Föld lakói, származnak tőle. Az Odyszeia egy szövegváltozata Paiéonon kívül Apollónt nevezi úgy, mintha ő volna a gyógyító művészet tulajdonképpeni forrása.¹³² De ez a változat nem terjedt el általánosan. Homéros és az epikai hagyomány az ifjas Apollón alakját tartotta meg minden veszélyes tulaj-

donságával együtt. Ebben a hagyományban Paiéon csak gyógyító erőként Apollón mellett áll: ő az istenek orvosa, akinek fénye túragyogja Asklépiosét.

Homérosnak egy más szempontból ismert különleges teológája, az Olympos és az Olympos nélküli világot, az örök világosat és a halálos-elsötétetést szigorúan elválasztotta egymástól. Ettől eltekintve minden apollóni kultushelyen a jámbor szokás és vallásos felfogás azt a rituális éneket, amelyet „Paiéon” után „paiannak” hívtak, Apollón dicsőítésére szólaltatta meg. És ebben a szokásban a paian és az Apollón közti mély összefüggés nyilvánul meg. Maguk a görögök Apollónnak éneklük a paiant az Iliasban, hogy a kibékülést és az általa küldött pestis megszűnését ünnepeljék. A paian nem a pestis elhárítását vagy elűzését jelenti, hanem lényege szerint mindig teljesen pozitív: valami jótékony dolgot üdvözöl. Delphoiban a paiant tavasztól késő őszig énekeltek és csak a téli hónapokban hallgatott el.¹³³ Az énekek refrénszerűen ismétlődő tipikus sora mégis kifejezi a kívánságot:¹³⁴ „De Paian sohase hagyjon el” – ne szűnjön meg és ne hiányozzon. Ki tehát ez a Paian?

Nem a paiannak nevezett ének az, amely sohase szűnjön meg és sohase hiányozzon! Hanem éppenséggel az a pozitívum, amelyet Homéros mint a halhatatlanok sebet gyógyító istent az Olymposra helyez, s ezzel neki, Paiéonnak azt a helyet utalja ki, ahol nincs megszűnés. Különösképpen pedig annak megszűnése nincs, ami Paiéon isteni lényét jelenti. Az Olympos az örök fény helye volt. Nem csupán az égi, absztrakt, hanem a napos, meleg fényé is, mert az istenek még az embereknél is jobban szeretik a Napot. Hélios azonban, vagyis a mi számunkra, a halandók számára sütő Nap lenyugszik. Télen elveszti erejét, sőt Hélios atya néha el is sötétül. Hallgassuk azt a paiant, amelyet Pindaros a napfogyatkozás idején költött honfitársainak! Ez nem a sötétség elhárítására való hívás, hanem a Napsugarhoz való ragaszkodás kifejezése: „Nap sugara te, anyja a földi szemeknek, égi csillag – így kezdődik az ének¹³⁵ –, oh mi szokatlant tervezel...?” Amihez itt ragaszkodnak, az ott, az Olymposon örökké jelen van. Mi a Nap tiszta gyógyító erejének neveznénk. Apollón ezt az erőt jelentette a görögök számára,¹³⁶ de nem csak ezt. Íjában magával hordozta a sebzőt, a halálosat is. Homéros teológiájának hatáskörén kívül mi sem volt természetesebb, mint a segítőkész Asklépiost paianként megszólítani és neki elénekelni a paiant. Homéros nem hagyja magát az átmeneti jellegű, földi gyógyulástól megtéveszteni. Pontosan tudja, olyan

„gyógyító” mint Paiéon, az istenek sebeihez tartozik, a mi sebeinkhez legfeljebb egy orvos-héros illik.

Az Ilias IX. éneke ismét a cselekmény olyan csúcspontja, amelyet sebesülések jellemeznek. Itt nem istenek, hanem emberek sebesülnek meg, köztük az orvos Makhaón. És ez a lehető legnagyobb veszélyt is jelenti egyben. A görögöknek már szinte minden nagy hőse megsebesült: Agamemnón, Diomédés, Odysseus. Ekkor találja el egy háromlú nyíl magát Makhaónt a jobb vállán. Az öreg Nestór feladata, hogy a harctérről gyorsan a sátorba vigye. „Mert aki orvos – így szólak Idomeneus¹³⁷ híres szavai –, az ér ám annyit, mint sokan együtt, hogyha kimetszeni nyilvesszőt kell, s hinteni gyógyszert.” Akhilleus látja Nestórt elhajtani a sebesült orvossal, és ekkor felismeri, hogy eljött az ő ideje: a görögöket Zeus mélyen megalázta. Maga az orvos szorul orvosra! Ezt a jelentőségteljes mondatot annak a hősnek a szájából halljuk, akinek sebesülése a sebesültek jelentőségteljes sorát lezárja.¹³⁸ Eurypylosnak hívják, és sebet Patroklos kötözi be.

Már hallottuk, hogy Patroklos honnan szerezte orvosi ismereteit.¹³⁹ És ismerünk egy jelenetet, amely Akhilleus barátját mint sebesültet ábrázolja, akit a görögök eme legnagyobb hőse ápol. A Kr. e. 5. század egy kiváló vázafestője ezzel a jelenettel díszített egy vázát (48. kép). Az Akhilleus név a héróshoz, a Patroklos a sebesülthöz kapcsolódik. A szenvedő maga segít bekötözni sebet, amelyet a már kihúzott és mellettük heverő nyíl okozott. Egy íjász puzdráját hordja a hátán. Patroklos az Iliasban nem íjjal és nyíllal, hanem lándzsával harcol. Az Ilias szerint nem íjász még csak Eurypylos sem, akit Patroklos bekötöz. Homérosból legfeljebb az inspirációt meríthette volna a festő a sebesült sebző és gyógyulást váró és Akhilleusnak ügyes kézzel segítő hős képéhez. Nem alaptalanul gondoltak tehát arra,¹⁴⁰ hogy Sósias vázafestő egyáltalán nem az Iliasból, hanem a Kypria című eposzból merített, amely az Akhilleus haragját előkészítő eseményeket adta elő. Ezekhez tartozik a görögök kikötése a rossz parton Kis-Ázsiában, ahol Téléphos csatába bocsátkozik velük. Az Akhilleus által megsebesített harcosnak Apollón jóslata szerint a gyógyulást is Akhilleusnál kell keresnie. Később az őt megsebző ember – egy ismert változatban a sebesülést okozó lándzsa által – meggyógyult. A csatában Patroklos hőiesen harcolt,¹⁴¹ akkor kaphatta a sebet, amelyet Akhilleus a Sósias-vázán bekötöz, méghozzá a példászerűen megsebesített Téléphostól, akinek fia névrokona az Iliasban szereplő Eurypylosnak, és joggal viselője ennek az alvilági névnek, hiszen később neki kell megölnie

Makhaón seborvost. Ez a szép vázakép a Téléphostól megsebesített Patroklosnak állít emléket.

A költészetben és az Eurypylosról, Téléphos fiáról szóló hősi mondákban Makhaón az, aki mint Asklépios fia apjának a sötétebb, a halálhoz szorosabban kapcsolódó aspektusát folytatja, és az orvosi sors minden lehetőségét a Földön egyesíti. Ő az égi Paiéon földi ellenképe. Az istenek olymposi orvosa csak gyógyító, minden halálostól mentes isten. A legjobb földi orvos-héros, aki sebez, gyógyít, és akit halálosan eltalálnak. Makhaónnak kultusztól övezett hős-sírja volt a messéniai Gerénia városában.¹⁴² Nestórt, aki az Iliasban gondját viseli és Pylosban – mintegy az alvilág kapujában – uralkodik, a város után Geréniosnak hívják. Azoknak a tudósoknak, akik a homérosi öregben egy korábbi, Homéros előtti alvilági istent sejtettek, igazuk volt. Eredeti lényében nem különbözött attól az Eurypylostól, akinek kezétől Makhaón halálát lelta.

De még így sem a halál helye volt az a geréniai szentély, amelyben Makhaónnak az a koszorús szobra állt:¹⁴³ talán sok Asklépios-szobor különleges fejdíszének lehetséges ősképe (49–51. kép). A „Héros Iatros”, amivé Makhaón halála után vált, meghalt – és mégsem halt meg. A szentélynek különleges neve volt, ugyanaz, mint a Napsziget: Rhodosnak hívták. Ez a név a napraforgót, a rózsát sejteti, és vele együtt azt a napszerű felsugárzást, amellyel Asklépios kultuszában, mítoszában és szent helyein találkozunk. E sírszentélyből kiindulva azt sem tartjuk már idegennek, hogy a Marathónban lévő Aristomakhos-sír egy Dionysos-templom szomszédságában áll, hiszen a Téléphos- és Eurypylos-monda feltűnő vonásai a Dionysos-szférára utalnak. Az arany levelű és ezüst szőlőjű töke dionysosi adománya csalta Trójába Eurypylost, hogy ott Makhaónt megölje.¹⁴⁴ Téléphost csak úgy sebezhetette meg Akhilleus, hogy Dionysos a harctér kellős közepén szőlőtőkét fakasztott, amelybe belegabalyította Téléphost.¹⁴⁵ Az isteni sebesülteket, a sebesülést okozókat és seborvosokat körülvevő sötétség különös módon keveredik a dionysosival, amely sajátosan megint nem a halálra, hanem arra a melegre és napsütésre emlékeztet, amelyet a bor és venyige a sötétség közepette is magában rejt.

A KEZDETEK THESSALIÁBAN

Asklépios két fia, Makhaón és Podaleirios, az északgörög Thessaliából férfiakat hoz – mondja az Ilias –, akiknek személyében a hellén törzsek első ízben találkoznak a görög előtti világ képviselőivel a Földközi-tenger térségében.¹⁴⁶ A Homéros említette három thessaliali város közül,¹⁴⁷ Triikka áll az első helyen. Hérondas versében az asszonyok Asklépiost, az olympiai istenorvost Paiéon néven, egyben Triikka uralkodójaként szólítják meg.¹⁴⁸ Kós csak a második helyet foglalja el az isten kedvenc helyei közül. Az epidaurosi Isyllos is megemlíti az Apollónnak és Asklépiosnak szóló paiant megelőző verseiben a thessaliali Triikkát; először itt áldoznak, mint mondja, Apollón Maleatasnak, és csak azután szállnak le az Asklépieion legfelsőbb szentélyébe.¹⁴⁹ A trikkai Asklépieion Strabón geográfus szerint a legrégebb, és az isten jelenlétével a leginkább kitüntetett ilyen szentély Görögországban. Strabón mitológiai források alapján elmondja, hogy Asklépios ott, a Léthaios folyó lábánál született.¹⁵⁰ Ha Epidauros az Asklépios-vallás Rómája volt – innen áramlott szét az antik kultúra világába –, akkor Triikka a Betlehemje, Thessalia a Palesztinájának nevezhető, Kós pedig egyfajta patriarchátust alkot, amely eredetét közvetlenül Triikkára vezeti vissza. Könynyű lenne elfogadni a feltételezést, hogy Epidauros fénye, a szentély pompás berendezésének változatos formái visszahatottak mind Kós szigetére, mind a thessaliali ősszentélyre. A Léthaios folyónál azonban nem lehetett olyan méretű és olyan eredményes ásatásokat folytatni, mint az epidaurosi Kósban.¹⁵¹ A szentély alapján álló Triikka bizánci-keresztény, később török és ma ismét görög város, mely e szentély romjait felhasználta építési anyagként. Az a körülmény, hogy négy templom, köztük a város anyatemploma az Akropolis és a közvetlenül a folyónál fakadó Gurna-forrás közti viszonylag kis területen áll, e föld ősi szentségéről tanúskodik.

A métropolis, az „anyatemplom” keleti oldalán lévő falmaradványok, amelyeket egy késő római mozaikpadló alatt fedeztek fel, bár szabályos

görög építési stílust mutatnak, nem bizonyítanak semmit. Valamivel többet mondanak a már korábban megtalált kisebb leletek, és a középkori erődnek az ókori Akropolis helyén, a hegy délkeleti lejtőjén elfoglalt helyzete. Jellegzetes fogadalmi szobrocskákat találtak itt: Télesphorost, a kis csuklyás éjszakai istent (52., 53. kép), egy kakast, az új nap hírnökét és egy pólyásgyermeket. Ez utóbbit alighanem hálából adományozták egy csecsemő gyógyulásáért, hiszen Görögországban még ma is elvisznek „templomi alvástra” egészen kicsi gyermekeket egy-egy csodatevő istenanyához. Nem könnyű a sárga kis arcokat elfelejteni, ha egyszer látja az ember őket éjszakai gyertyafényben az ikon előtti pódiumon aludni! Egy Asklépieionban azonban, és éppen a trikkaiban, a pólyásgyermek áldozati adománya magával az istennel lehetett közvetlen összefüggésben.

A mitológiai források, amelyek Asklépios születéséről mesélnek, többet mondanak nekünk, mint a régészeti leletek, és világosan megjelölik, hogy milyen szempontból kell a szentély helyzetét, sőt Thessalia egész vidékét néznünk. A folyó, amely az isten születéshelyét északról, délről és részben keletről félkörívben körülöleli, „Léthé”, a felejtés és rejtettség alvilági folyója: világos utalás ez a hely mitológiai értelmére. A Léthé pontos fordításban „rejtettséget” és „elvonultságot” jelent. A „Léthaios”, a Léthéhez tartozó folyó elvágja Asklépios szülőhelyét – mintegy a „túlvilágit” – más tájaktól Thessaliában, amelynek legnagyobb síksága a trikka Akropolis előtt magas hegyekkel körülvett, különleges világként terül el. Ha az újszülött isten születéshelyéről keletre tekintett, nemcsak a napfelkelte vidékét látta, amelyben saját születésének képét újból és újból felismerhette, hanem egyben nemzésének és mitológiailag oly jelentőségeltjes történetének helyszínét is.

A kisebb thessaliali síkságot a Boibéis tóval mint önmagában létező világot körülölelő és északra lezáró hegykaréj fölött látták Trikka lakói felkelni a Napot. Ennél a Trikka felől nem látható túlvilági tónál, a hatalmas Pélion nyugati és északi hegycsúcsai alatt történtek azok a kimondhatatlan események, amelyek Asklépios születését megelőzték, sőt talán maga a születés is, ahogy az ősi és az irodalomban vallásos tiszteletből csak ritkán és visszafogottan előadott elbeszélésekből kivehető. Az epidauroszi változatot amaz Isylos paianjából ismerjük, aki félreérthetetlenül tudtunkra adja, hogy Asklépios anyjának tulajdonképpeni neve kimondhatatlan. A thessaliali születés két költői feldolgozása: a töredékesen fennmaradt hésiodosi, és Pindaros harmadik pythói ódája a legrégebb

mitológia nyelvét átvezeti egy újabb hősi mondáéba. Más hagyományok is kötődnek e thessaliali tájhoz, ezek Homérosnál, Hésiodosnál és a hősi mondáknál is régebbi dolgokat árulnak el nekünk.

A Boibéis tó, ha nevét pontosan lefordítjuk, jelentheti a boibéi tavat és Boibé tavát. Hiszen Boibé a tó partján elterülő város, annak az istennőnek a nevét viseli a helyi nyelvjárásban, akit Görögországban egyébként „Phoibé” néven emlegetnek.¹⁵² Ő uralkodott tehát a Pélion északi és nyugati lankáinál elterülő mocsaras kiszögellés vizei felett. Ám ha megkérdezzük a mitológust, hogy ki volt Phoibé istennő a görögök számára, csak két utalást kapunk. A hésiodosi családfán, amely a klasszikus görög vallás szempontjából mérvadó volt, az apollóni vonal őreként felül Koios titán állt: unokája volt a Phoibos melléknevű Apollón. Női oldalon Phoibé titánia, Koios felesége állt az első helyen. Ő tehát az őszanya, akinek neve a kósi Asklépiadák családjában női névként visszatér. Claudius császár idejéből adatok bizonyítják egy Claudia Phoibe létezését.¹⁵³ A névnek ez a – mégoly kései – előfordulása alig értelmezhető másképpen, mint a Nebroszhoz és Drakónhoz hasonló férfinevek használata: ahogy az így megnevezettben egy mitológiai ős, úgy az emberi Phoibében egy mitológiai őszanya újjászületését kell látnunk. A második utalást a római költőknél találjuk, akiknek a Hold görögül Phoibé.¹⁵⁴

Az Asklépiadák őszanyjáról, Phoibé holdistennőről itt csak a legszükségesebb mondható el. Róla szól az az őskori szerelmi történet, amely állítólag a Boibéis tónál játszódott le:¹⁵⁵ vagyis az ősiszennő, a világ első asszonya násza egy férfiszimbólumként ábrázolt istennel, akit a mitográfusok hangsúlyozott phallikus alkata miatt Hermésnek – azaz őshermának, ősphallikus bálványának¹⁵⁶ neveznek. Az istennőt is különféle nevekkkel és melléknevekkel illették, de csak olyan istenségek után, akiket az ókorban a Holddal azonosítottak, vagy hozzá kapcsoltak, mint Persephoné alvilági istennő vagy Artemis (a rómaiaknál Diana). A Boibéis tó istennőjét Brimónak is hívták, mint a közeli thessaliali város, Pherai nagy istennőjét, aki Persephoné misztériumistennő északgörög megjelenési formája, s akinek azért van különösképpen sok neve, mert a tulajdonképpeni nem volt szabad kimondani: ő „a megnevezhetetlen”. Az eleusisi misztériumokban, amelyek egy isteni gyermek születését ünneplik, a pap ezt az eseményt a következő szavakkal hirdeti ki: „a királynő szent gyermeket szült, a Brimó a Brimost”. A mi informátorunk még hozzáfűzi, hogy ez annyit jelent: „az erős (nő) egy erős (férfi)”.¹⁵⁷ „Brimó” és „Brimos” ugyanis nem közönséges görög név, hanem a thessaliali

nyelvjárás szava, akárcsak a Boibé, amelyet a görög „Phoibé” forma helyett használtak.

A Boibéis tó melléki őskori szerető neve megjelenik fordításban a klasszikus görög és latin forrásokban is. Latinul „Valens”, „az erős”, görögül „Iskhys”, vagyis olyan szó, amely a görög köznyelvben „az erő” fogalomtól csak hangsúlyában tér el.¹⁵⁸ Ez az ősférfiasságot ábrázoló isten, aki „Hermés” vagy „az erős”, nemzette Phoibé vagy Brimó holdistennővel, az isteni ósaszonnyal, a női „erőssel” azt a gyermeket, akit „Brimos”, „az erős” néven szólítottak meg. Erről a fiúról azt mesélték Thessaliában, hogy ő Korónis fia, a Trikkában tisztelt Asklépios. Mert ilyenek a valódi, és nem csupán az irodalom céljaira kitalált mitológiai elbeszélések. Különbő nevekkel és alakokkal variálják ugyanazt a témát: ez esetben amaz isteni gyermek születését, aki – előbb sötét, majd felsugárzik – a holdistennőtől és egy sötétben ható erős istentől származik.

A különböző nevek, amelyekkel az istennőt illetik, részben a Hold egyes fázisaira vonatkoznak. Ezek a fázisok a mitológiában lánytestvérek alakjában egymás mellett lépnek fel. Számuk legtöbbször három, és jelentésük a sötétségből felkelő és növekvő Holdra, majd a két „félhold” közötti alakra, végül arra a fázisra utal, amelyben a Hold sarló alakú lesz és eltűnik.¹⁵⁹ Így érthető, ha Messéniában, ahová Thessaliából eljutott Asklépios születési mítosza, az anyát Arsinoénak hívták, két testvére közül az egyiket Hilaeirának, „a kegyesnek” (a szelíd telihold egyik mellékeve),¹⁶⁰ a másikat Phoibének. Az Arsinoé szó első szótagja a sötétségből való kiemelkedést jelzi és egyben Asklépios nemzésének idejét: egy sötét újhold időszakát. Ez azt is megmagyarázza, hogy Asklépios anyja miért nevezhető Isyllos szerint Aiglénak, „a fényesnek”, s hogy Apollón kedveseként miért ismert mégis „varjúlány”, Korónis, a sötét szépség néven.

Gondoljunk arra, hogy ezeket a neveket itt erőszakos etimológiával nemcsak átértelmezték, hanem már alapjelentésükben is beszédesek. A Hésiodosnak tulajdonított epikus költemény egy női hős, Korónis és Apollón szerelméről azt is elmondja, hogy a varjú régebben fehér volt, és e szerelem következtében vált feketévé. Ez a nem csak Görögországban elterjedt állatmese¹⁶¹ a Hold elsötétedésének mitológiai kifejezése. Az az indoklás, hogy a varjút Apollón változtatta át, mert ő hozta Korónis hűtlenségének hírét, később került az elbeszélés eredeti mitológiai állományába, melyhez a kedves állat alakja tartozott, a madaré, amely megváltozott szerepében megmaradt a leányalak mellett. A holdistennő hol világos, hol sötét, és sötét volt éjszakai szeretőjével, Asklépios apjával

való egyesületekor is. Erről az eseményről a mítosz költői feldolgozásai több részletet közölnek. A hősi mondákban, amelyekben az epikus költők a mitológiai anyagot feldolgozták, természetesen nehéz ugyanazt a héróst hol sötét, hol világos formában megjeleníteni. Az istennőnek mint héróinának hűtlenné kell válnia világos szeretőjéhez, aki a felsugárzó gyermekében folytatódik, hogy a sötét állományhoz is tartozhasson.

A hésiodosi változat Korónist királylánynak és fenséges szűznek mondja, aki lábával a Boibéis tó vizében állt, amikor Apollón megpillantotta és szerelemre gyulladt iránta.¹⁶² Anyját sohasem emlegetik, mintha a homerosi hősi mondaköltészet világában még anyátlan lett volna, akárcsak a mitológiai ősléány: az első asszony.¹⁶³ Félélmetesek azonban a férfiak, akik a hősi mondákban Apollónon kívül hozzá tartoznak. Apja Phlegyas király,¹⁶⁴ Arés hadisten fia (és Khrysésé, az „arany” istennőé is), a gyűjtogató, az istenek és emberek megrontója, aki felgyújtotta Delphoiban Apollón templomát. Fivére, Ixión a másik gonosztevő Korónis¹⁶⁵ környezetében: ő az első gyilkos és Héra istenasszony erőszakos szeretője. Neki is köze van a tűzhöz, minthogy egy barlangban megölte vendégét és Héra szerelmével kérkedett: büntetésképpen napkerékre kötötték. Phlegyas és Ixión Apollónnal ellentétes alakok, a gonosz tűz, a pusztító erejű tűz megtestesítői.

Phlegyas az egyik hésiodosi verzió szerint lányát, aki már Apollón isteni gyermekét hordta, Iskhyshez, Elatos fiához adja feleségül. Az apa, Elatos fiánál, az „erősnél” nem kevésbé beszédes nevet hord, hiszen Elatos jelentése a „fenyő”. Péliontól északra az Ossa-hegy nyugati lejtőjén terül el Elatia, „a fenyőváros”, ehhez tartozhatott Elatos és fia. Itt volt a Tempévölgy bejárata is, amely Apollón mítoszában és kultuszában nagy szerepet játszott. Ide jött Apollón minden nyolcadik évben Delphoiból egy ifjú képében, hogy mintegy önmagára leljen, és ahogy egy rituális formula mondja, „valódi Phoibosszá” váljon.¹⁶⁶ Apollón sötét aspektusában szoros kapcsolatban állt egy fával, a ciprussal, ezzel megismerkedtünk már a kósi szent ciprusligetben. A ciprus és a fenyő a Pélion hegyen¹⁶⁷ található, ez az a hely, ahol az északibb fa szimbóluma vegyülhetett a déliével. Iskhys fenyőgyermek egy Phoibosnak és Phoibének szentelt tájon mint ennek az istennek a szerelmese nagyon közel áll Apollón sötét arcához. A hősi mondák nyelvére lefordítva, Elatos király fiának az isten vetélytársaként kellett megjelenie, Korónis héróinának pedig hűtlen menyasszonyként, akit a lakodalmi ünnepségen eltálnak Artemisnek, Apollón testvéreinek nyilai és megölnek. Így ő is kapcsolatba kerül a go-

nosz, pusztító tűzzel: máglyára vetik, és ebből a tűzből emeli ki Apollón a gyermek Asklépiost, az anyja halálából született fiút. A gyógyításban jártas Kheirón kentaurnak adja nevelésre, aki a Pélion csúcsán egy barlangban lakik.

Így szól a hésiódosi elbeszélés. Pindaros¹⁶⁸ előtérbe állítja Korónis és „az erős” közti, a sötétben titokban lejátszódó szerelmet, és ezzel még inkább megindokolja az isten haragját. Nála Iskhys Arkadiából érkezett csábító vendég, akinek Phlegyas lánya, az új és idegen után sóvárogva nem tud ellenállni. De az, hogy Pindarosnál Apollón vetélytársa Arkadiából érkezik, elárul valamit Iskhys eredeti alakjáról. Arkadiában találkozzunk olyan mitológiai lényekkel, akiknek pontos megfelelői őshazájukból, Thessaliából ismertek, ezekhez tartozik Elatos, Iskhys apja is. Ő ama kentaurok egyike, akik Thessaliában és Arkadiában és a Peloponnésos magas hegyvidékein otthonosak.¹⁶⁹ Kheirón, a jóindulatú kentaurok barlangja a Pélionon van, ő pedig Maleán, a peloponnésosi előhegyen tanyázik. Nos, a két kentaurok, Elatos és Kheirón, különös kapcsolatban van egymással. Heraklésnak Elatosra kilőtt nyila halálosan megsebzte Kheirónt maleai barlangjában. Egy másik hagyomány szerint a Pélionon történt vele valami hasonló.¹⁷⁰ Malea és Pélion egyazon mitológiai esemény két különböző helyszíne. Korónis erős csábítója és szeretője egy ősvilági kentaurok tartományból jön, teljesen mindegy, hogy Thessaliából vagy délebbre fekvő területéről-e. E területen Kheirón kentaurok uralkodik (54. kép).

Asklépios születéstörténetében a Boibéis tó uralkodónője a sötét szférát képviseli, a születés és halál körüli tapasztalatok éjszakai világát, amelyben a csírák és az erők összeáramlanak a szellemi születéshez. Az ilyen csírák és erők hordozói a mitológiai ősvilágban állati vagy félig állati, ellentmondásos alakokként jelennek meg, és Asklépiossal mindig kapcsolatban maradnak (55. kép). „Az erős”, aki a holdasszonyhoz való eredeti viszonyában csak férfiprincípium volt, szintén Apollón egyik sötétebb hasonmásaként jelentkezik. Elatos fiaként a kentaurok nemzetségéhez tartozik. Elatos, „a fenyő”, fa és kentaurok egyben.¹⁷¹ Kheirón, aki isteni orvosként hal meg, úgy tűnik, a görög mitológia legellentmondásosabb teremtménye. Habár görög isten, gyógyíthatatlan sebet hordoz. Sőt az állatit egyesíti az apollónival, amennyiben nemző és pusztító természetű lóteste ellenére – ahogy a kentaurok általában közismertek – a hősök tanítója a gyógyítás művészetében és a zenében.¹⁷² A Malea-fokkal rajta kívül csak sötét nemző istenek, a lótestben is megjelenő Poseidón

és az ugyancsak állati Silénos állnak kapcsolatban. Maleata, „a Maleából való” azonban „atyaként” maga Apollón, akinek Trikkában és Epidauróban Asklépios előtt kellett az áldozatot bemutatni.

Ez a különleges közelség és rokonság Kheirón és Apollón között ismét csak a sötét, mégsem a lélektelen szférát hangsúlyozza, amelyből a görög mitológia szerint a gyógyító művészet fakad. Apollón a római Veiovishez ugyanolyan közel áll, mint Kheirónhoz, és a Veiovis nevet „alvilági Zeusként” fordítják görögre.¹⁷³ Ezzel pontosan ugyanazt a szférát jelölik, amelyet Kheirón a Pélionon ural.¹⁷⁴ A csúcson Zeus Akraios, a hegycsúcsok és az ég Zeusát tisztelték, de nem csak őt. A szentély, amelynek alapjait fent megtalálták, két részre oszlott. Déli részén, a napos oldalon, mintegy a világ napoldalát szemlélve, Zeus temploma állt. Északi felén egy barlang, a nevezetes Kheirónion található, amely Kheirón barlangja lehet. Ez a kettéosztottság nemcsak Kheirón éjszakai jellegét bizonyítja, hanem a thessaliali istenek rendjében elfoglalt magas rangját is. Nemhiába volt ő a klasszikus görög mitológiában Kronosnak, az istenek atyjának és Philyrának, „a hársfa” istennőnek a fia. Ő Zeus egyik fivére, és vele osztozik a világon.

Kheirón világfelén terül el a Pélion lábánál a Boibéis tó és barlangja alatt van a Pelethronion-völgy, amely gyógynövények gazdagságáról volt híres.¹⁷⁵ Ebben a völgyben barátkozott meg Asklépios, Kheirón kentaurok neveltje a növényekkel, ezek titkos erejével – és a kígyóval.¹⁷⁶ Itt nőtt a kentaureion vagy chironion növény, amely állítólag minden kígyómarást, sőt még a mérgezett nyíl sebeit is meggyógyította.¹⁷⁷ Ezzel szemben áll a tragédiaköltők felfogása:¹⁷⁸ Kheirón szenvedése gyógyíthatatlan volt. Ezért kellett Kheirón világának kimeríthetetlen gyógyítási lehetőségeivel együtt az örök haldoklás világának maradnia. Barlangja, a föld alatti alvilági kultusz helye, e szenvedések nélkül is az alvilág bejárata volt. Az a kép, amely mindezekből az elemekből – a vallási és a költői anyagból – összeáll, páratlan: a csak félig ember alakú, félig thériomorf isten örökké szenved a sebe miatt, melyet az alvilágba is elvisz, mintha az őstudomány, amelyet ez a mitológiai orvos, a világos istenorvos elődje az utókor szemében megtestesít, nem volna más, csupán egy seb tudata, amelytől a gyógyító örökké szenved.

Az orvosok Démétrias városában, amelyhez a Pélion hegy szentélye is tartozott, Kheirónban ugyanúgy tisztelték nemzetségük őseit,¹⁷⁹ mint a kősi orvosok Asklépiostan az ővékét. Egy másik thessaliali városban ezzel szemben Kheirónnak és az ugyancsak a Pélion hegyen honos Péleus

hérosnak mutattak be emberáldozatokat úgy, ahogy a veszélyes alvilági isteneknek áldoztak: olyan hír ez, amely ebben a formájában alig érdemel hitelt,¹⁸⁰ mégis összefüggésbe hozza Asklépiost az alvilággal. Mesélnek a halálbüntetéséről, amelyet el kellett szenvednie, amiért halottakat támasztott fel, és ezzel a Moirák régibb törvényei ellen vétett: Zeus villámával az alvilágba taszította.¹⁸¹ Felsugárzását Trikkában a Léthaios alvilági folyónál is megünnepelték egy isteni gyermek születésében. Tudtak azonban egy még titokzatosabb születésről is, amely Kheirón barlangjában lejátszódott: ez volt az első kentaur születése.¹⁸² A gyermek apja Ixion volt, Korónis fivére. Mindig egyazon a mitológiai kör, amelybe Asklépios is beletartozik. És bárhol ünnepelték is Thessaliában születését¹⁸³ – az apollóni gyógyító isten születését –, Asklépios éppen felsugárzásában (56. kép) nem kevesebb kapcsolatot árul el az alvilággal, mint Kheirón.

Pindaros Kheirónt halott istennek tartotta, és valóban az volt ő két vonatkozásban is: mint alvilági isten és mint „Héros Iatros”, aki meghalt és mégsem halt meg; de abban az értelemben is, ahogy a görög vallás az ilyen ellentmondásos alakokat a régebbi és ősi mitológiából egyre inkább kiiktatta, és csak mint a héroikus őskor figuráit szerepeltette. A gyógyításhoz értő thessaliaiak és a későbbi görög orvosok szemében az a különös ellentmondás, amely Kheirón istenben kifejezést nyert, talán éppenséggel magának a gyógyító művészetnek az ellentmondása. Kheirón, a sötét isten, még a vak szeme világát is képes volt visszaadni,¹⁸⁴ habár a szemészet megalapítójaként Apollónt tisztelték.¹⁸⁵ Ahhoz, hogy Asklépios születésében a napos fordulat elővárásolható legyen, a betegség sötéttségében kell otthonosnak lenni, a fény és gyógyulás csírát kell megtalálni – olyan ellentmondás ez, akárcsak Kheirón személye, és ennek ellenére ugyanúgy az orvostudomány ragyogó oldalához tartozik, mint Paiéon gyógyító fényforrásainak feltárása.

UTÓSZÓ

Asklépios-Aesculapius világa a Kárpát-medencében

A z aquincumi múzeum egyik köemlékén fekvő, félmeztelen férfi felsőteste látható, mellette kis csuklyás alak, hátul jobboldalt pedig egy tengeri lény – Triton van ábrázolva. A fekvő alak alatt felirattörödédek: *con/iugi karissim/ale* – azaz „a legdrágább feleségnek” olvasható. A köemlék értelmét Kerényi Károly fejtette meg *Telesphoros*-ról, a különös démonalakról szóló tanulmányában, amelyben legelőször foglalkozik az asklépiosi világ lényegével. A szóban forgó értekezésében írja, hogy a síremlék „egy folyamistent, egy tritont és a *cucullatus*-t ábrázolja. Ki is ez a „*cucullatus*”? A latin név a kis alak sajátos viseletére, a csuklyára utal. Kerényi a figurát az Asklépiost kísérő *Telesphoros*-szal (latinul Telesphorus) azonosítja, és figyelmünket a nagy istenség kettős arculatára irányítja: „Ez a hatalmas gyógyító isten nem csupán a halál félig megvalósult formáiból, a betegségekből ígér gyógyulást, hanem mind-ama sötétből és alacsonyrendűből is, amely mint a halál maga jelenik meg nekünk, noha annak – a *telos*-nak – csupán külső burka.” *Telesphoros* kettős értelmű: „véghordozó”-t és „célhordozó”-t jelent egyaránt, hiszen a betegség után mindenképpen egy másik állapot következik: vagy gyógyulás, vagy halál. Ám a kettő lényegileg elválaszthatatlan, ahogy Dzsida Jenő erdélyi költő is írja:

„...élet és halál, egy a kettő,
Tő melyen reggel és este terem,
S amit balkezevel visszavett Ő
a jobb kezéből ismét elnyerem...”

Trencsényi-Waldapfel Imre is utal a szóban forgó aquincumi emlék kapcsán a *Telesphoros*szal való kapcsolatra, ám arra is, hogy kifejezetten *Asklépios*-szimbólum hiányában „óvatosabban járunk el, ha az általánosabb »*cucullatus*« megjelölést használjuk”. Más a helyzet – folytatja fejtegetésében – „pl. az ismert tordai köreliefnél, ahol, mint számos más

hasonló emléken, a csuklyás alak Asklépios és Hygieia kíséretében fordul elő, bár kétségtelen, hogy *Aesculapius* kultusza, bizonyára gyógyító forrásaival kapcsolatban, Aquincumban is igen elterjedt volt, sőt egy szerencsés lelet... éppen a katonai kórház gondnoka által *Telesphorus*-nak dedikált követ is napfényre hozott." A továbbiakban Trencsényi-Waldapfel hivatkozik Nagy Lajos megállapítására, aki szerint a köemlék egy szarkofág része, majd így folytatja az aquincumi köemlékkel kapcsolatos elemzését: „Kerényi magyarázata után a *cucullatus*-szimbólum sepulchralis előfordulásánál valóban aligha képzelhető természetesebb valami. Az sem ejthetne zavarba, hogy a kövön a halott nevét nem olvashatjuk, csupán a kő felállításáról gondoskodó hátramaradotthoz való viszonyát. A *cucullatus*-szimbólum a halálban az elrejtettség, elrejtőzködés mozzanatát élezi ki, szinte azt mondhatnám, hogy az a vallásos érzés, mely a *Genius cucullatus* alakját faragta a síremlékre, önmagához maradt hű, amikor a halott nevét lényegtelennek érezte.” Trencsényi-Waldapfel vizsgálódása kissé túlmegegy azon a lehetőségen, amit a töredék interpretációja reálisan megenged: ugyanis a szarkofágfedél bal oldali része hiányzik, a felirat nyilvánvalóan töredékes, az eleje – ahol a halott neve olvasható volt – hiányzik. Nagy Lajos az említett köemlékkel kapcsolatosan megjegyzi, hogy anyaga a többi aquincumi emléktől eltérően kis-ázsiai mész-kő s tipográfiailag az ún. kliné-szarkofágokhoz tartozik, amelyeknek fedőlapján az elhunyt alakját ábrázolták, mégpedig díszes szóttessel takart nyugágyon (*klinén*) elhelyezkedve. A férfi „héroizált tartású”, testének mozdulata – kinyújtott jobb karjának tartása, írja a kiváló régész, „csak úgy érthető, ha azzal a mögötte fekvő elhunyt hitvesét karolta át. Erre utal a felirat csonka sora is.” Trencsényi-Waldapfel Imre ehhez a magyarázathoz hozzáfűzi, hogy bármiként is magyarázzuk ezt az alakot, „a kezevet külső oldalára faragott *Triton* a „*cucullatus*” mellett feltétlenül a víz kétértelmű (már ti. életadó és halálos – K. Z.) elemét képviseli”.

Telesphoros-Telesphorus szerepel minden kétséget kizárva azon a római reliefen is, amely a daciai Potaiissáról (Torda) került elő – írja Trencsényi-Waldapfel Imre –, amelyet *Aurelius Aeternal* állítottatott *Aesculapius* és *Hygieia* istennek, továbbá *Telesphorus*-nak. Asklépios itt tojással (!), a termékenység ősi jelképével eteti a hosszan tekerőző kígyót, míg Hygieia csak egy kurta kígyót táplál a baljában tartott csészéből. Ugyanez a személy Apulumban (Gyulafehérvár) is állított oltárt *Aesculapius*-nak és leányának. Figyelemre méltó, hogy Sarmizegethusa – később Várhely – területéről is előkerült a három istenséggel díszített márvány dombormű a

Hunyad megyei múzeum régiségtárába, sőt ugyanonnan egy kis *Telesphorus*-t ábrázoló dombormű is ismeretes.

Az eddigi fejtegetésekből nemcsak az derül ki, hogy az *Asklépios-Aesculapius* és leánya társaságában a kárpát-medencei két római tartományban: a nyugati Pannoniában és a keleti Daciában megjelenő két csuklyás istenség, *Telesphoros-Telesphorus*, milyen kettős arcú lény – élet és halál hirdetője –, hanem arra is történt utalás, hogy a felsorolt emlékek az idézett latin nyelvű feliratok ellenére is – a birodalom hellénisztikus hagyományokat folytató lakosságának vallási és művészeti életéhez tartoztak. Ezek a görög és orientális elemek, bár, mint láttuk, Pannoniában is jelentkeztek, mégis Daciában voltak erősebbek. A daciai feliratok újabb, a korszerű antik névkutatás módszerével történt vizsgálata világosan bebizonyította azt, hogy e tartományban a birodalom keleti, görög kultúrájú etnikumának volt meghatározó szerepe. Ezt tanúsítja felvetett témánkhoz kapcsolódva az a tény is, hogy a Kárpát-medencében talált mindhárom görög nyelvű, tehát *Asklépios* és nem a római *Aesculapius* tiszteletére emelt felirat Erdélyben, a római Dacia területén került napvilágra. Mindhárom oltáron együtt szerepel *Asklépios* és leánya *Hygieia*; az Apulumban előkerült emléken az előbbi jelzője *Kyrios*, azaz „Úr”, ezzel szemben a Sarmizethusából a szebeni Brukenthal múzeumba került oltár, amelyet édesatyja, egy igen magas rangú állami tisztviselő üdvéért állított fia *Q. Axius Aelianus*, az említett isteneket *philanthropoi*-nak nevezi. Mi ennek a megtisztelő jelzőnek az igazi értelme? Az, hogy ezek az istenségek különösképpen az emberek pártján állnak – az összes földi és földöntúli hatalmakkal szemben! (Megjegyzendő, hogy az említett fiatalember egy hasonló tartalmú latin nyelvű oltár feliratán is könyörgött a gyógyító istenekhez édesatyjáért, ám sajnos ezen az istenek nevét tartalmazó legfelső rész hiányzik.) Lényegében véve a szóban forgó istenpárnak hasonló felfogását árulja el az a felirat is, amelyet Mehádiából ismerünk: ennek állítója ugyanis „*Dius magnis et bonis*”, tehát „nagy és jóságos” istenségeknek nevezi őket. Ugyanezt a szemléletet tükrözi egy másik mehádiai felirat is, amely az istenségeknek arra a sajátos aspektusára utal, amely e csodálatos szépségű, balzsamos illatú, hegyi erdőkben, üdítő csobogású forrásokban gazdag vidék gyógyító erejében nyilvánul meg. Ez a felirat, amelyet egy görög nevű asszony, *Iunia Cyrilla* állított, arról tanúskodik, hogy hosszú betegségéből a forrásokban rejlő aesculapiusi erőttől gyógyult meg (*longa infirmitate virtute aquarum numinis sui revocaverunt*). A daciai görög jellegű gyógyító is-

tenségről még annyit, hogy egy latin nyelvű felirat dedikációja *Askulapio* (így!) ajánlással kezdődik, továbbá egy görög nyelvű sarmizegethusai pap (*flamen*), akit *C. Spedius Hermias*-nak hívtak, *Aesculapio Pergameno* tiszteletére állít feliratot. Ismeretes, hogy Pergamon a kis-ázsiai Asklépios-kultusz központja volt s a római császárkor legnagyobb görög származású orvosa, Galénos is itt kezdte működését!

A nagy gyógyító istenség *numen*-je: a lényegét adó, a belőle kisugárzó hatalmas erő, amely segít, védelmez, oltalmaz, fontos szerepet játszott *Aesculapius* daciai tiszteletében. Ennek a fogalomnak különleges hatékonyságára utal az a várhelyi felirat, amely egyenesen az istenség fenéges erejének (*Numini Augusti Aesculapi*) tiszteletére állítottatott. Ez az istenség néha a legszemélyesebb kapcsolatba lép a halandó emberrel. Jellegzetes példa erre a daciai Apulumból (Gyulafehérvár) az a felirat, amelyet egy felszabadítottból lett magas rangú tisztviselő és a császárkultusz papja (*augustalis*) *Septimus Asclepius hermes* állított *Iupiter, Iuno, Minerva* – tehát a capitoliumi triász – és *Aesculapius*, az „Úr” (*dominus*) tiszteletére, akinek ő – mint nevének hordozója – (*nomen Aesculapi habens*), különös oltalma alatt állott... Megjegyzendő, hogy nem ő az egyetlen Daciában, aki ennek a gyógyító-oltalmazó istenségnek a nevét viseli, olyant is ismerünk, akinek atyja is viselte *Aesculapius* nevét (*Asclepius Asclepiadis filius*), sőt nemcsak férfiak, hanem nők is (*Asclepia Chorona*), akik közvetlenül az istenség védelme alatt állottak (természetesen a nőknél inkább a *Hygia* név volt gyakori).

Teljesen szokatlan annak a Szebenben talált oltárnak az ajánlása, amelyből megtudjuk, hogy a nagy gyógyító isten *numen*-e álmában figyelmeztetett egy veteránust, hogy a szír istenségnek *Iupiter Optimus Maximus Dolichenus*-nak állítson oltárt.

Arra is van több példánk Daciából, hogy ez a gyógyító istenség látomásban megjelenik. Érdekes az a felirat, amely Apulumból származik s e hely összes gyógyító istenének szól (*Aesculapio et Hygiae ceterisque diis deabusque salutaribus*) hálából, hogy a felirat állítójának ezek visszaadták a szeme világát (*redditis sibi luminibus*).

Hasonlóképpen értelmezi a híres vallástörténész Georg Wissowa azt az ugyancsak apulumi feliratot, amely *Auribus Aesculapi et Hygiae et Apolloni et Dianae* szól: szerinte ezt azért állították fel a görög nevű apulumi augustalisok (*Dius, Farnax és Irenicus*), mert az említett istenségek meggyógyították őket egy bizonyos fülbetegségből; Steuding ezzel szemben úgy véli, hogy a szöveg az istenek fülére utal, amellyel az állítók könyör-

géseit meghallgatták. *Apollo*, Asklépios-Aesculapius atyja szerepéről a betegségek leküzdésében fentebb Kerényi Károly fejtegetéseiben sok szó esett, daciai vonatkozásban azonban egy nagyon érdekes feliratot kell megemlítenünk: Apulum forumának díszét képezte – írja Király Pál – *Aeternus* isten közkútja, amelyet *Ulp. Proculinus* katonatiszt az álmában megjelent *Apollo* parancsára javítottatott ki. Ez a felirat tehát a víz életető erejének tiszteletét összekapcsolja az élet-halál mélységét „sötétbe játszó” ragyogással kifejező istenséggel, összekapcsolván a két ellentétes őselem, a víz és tűz világát. Az erdélyi Alsó-Ilosván *Apollo* együtt szerepel *Aesculapius*-szal *Hygieia*-val és a fürdők jótevőjével, a *Fortuna balnearis*-szal.

Láttuk, hogy Daciában az Asklépios-tisztelet miként kapcsolódik a források világához, ám az is kiderült, hogy *Aesculapius* és *Hygieia* tisztelete nem mindig a források bőségével függ össze, mint pl. Mehádiában vagy Kis-Kalánban, ahol ma is buzog az istenség emlékei közelében a forrás – hanem szorosán kapcsolódik a daciai görög nyelvterületről származott, illetve orientális személyek szerepéhez a provincia életében. Mi a helyzet Pannoniában? 1962-ben Póczy Klára feltárta az aquincumi polgárváros vízellátását biztosító aquaeductus forrásait a mai Római fürdő strandjának területén. Az aquaeductus vízellátását biztosító források az ókorban vallásos tiszteletben részesültek itt is, s a kutatás megállapította, hogy majdnem minden forrás szájánál egy-egy kőoltár hevert, sőt egyesek a feltárásakor még eredeti helyzetükben kerültek napfényre. Az oltárok részben a gyógyító istenségek tiszteletét hirdetik, köztük *Aesculapius* és *Hygieia*, továbbá *Apollo* és *Serona* (*Sirona*) szerepelnek. Ez utóbbinak emlékeit főként a három Galliából (Gallia Aquitania, Lugdunensis és Belgica), továbbá Germania Superiorból ismerjük, ám a dunai tartományokban is előfordul Raetiában, és a szomszédos Noricumban *Apollo Grannus*, sőt az utóbbi *Hygieia* társaságában is. Daciával ellentétben tehát Aquincumban biztosan bizonyítható, hogy a helyi – itt kelta – lakosság ősi istenei továbbélnek a klasszikus istenségek formájában, *Apollo Grannus* és *Hygieia* kultusza Brigetioban (Szöny) is kimutatható. Az ottani forrásokkal állott kapcsolatban ezeknek az istenségeknek a tisztelete, akiknek *Q. Ulpius Felix* magas rangú tisztviselő, a város augustalisa templomot is állítottatott. Megjegyzendő, hogy Brigetioban *Aesculapius*-nak is előkerült nemcsak egy domborműve, hanem olyan szobra is, amely Hekler Antal szerint a pergamoni kultuszszobor típusát követi.

Aquincumban *Aesculapius* kultusza a katonasághoz kapcsolódott, a tábori kórházban (*valetudinarium*) volt tiszteletének egyik központja, melynek megléte, mint Nagy Tibor hangsúlyozta, Traianus császár idejétől (98–117) igazolható, hiszen ennek tájáról a gyógyító istenségnek ábrázolása is előkerült. Ellentétben Daciával, ahonnan egyetlen olyan oltárt sem ismerünk, amelyet orvos állítottatott volna *Aesculapius*-nak és *Hygieiá*-nak, az Aquincumból ismert nyolc orvos közül kettőről a gyógyító isteneknek ajánlott emlék alapján van tudomásunk, egyet pedig egy kórházi alkalmazott emel. Brelich Angelo ezekkel kapcsolatban hangsúlyozza, hogy az antik szemlélet szerint: „Orvosnak lenni annyit jelent, mint élet és halál (s ezek a szavak nem annyit fednek, mint ma) közé állni és ragaszkodni egy asclepiosi-hygieiai ideál megvalósításához, egy chtonikus jellegű harmóniához – amely lehet a halálé is.”

Nincs lehetőség arra, hogy a Kárpát-medence összes *Asklépios-Aesculapius*-kultuszra vonatkozó emlékét bemutassuk. Nem is ez volt a célunk. Sokkal inkább annak bizonyítása, amit Kerényi Károly több mint félszáz évvel ezelőtt „Wilamowitz filológiája és a magyar föld antik emlékei” című előadásának zárogondolatában olyan meggyőzően hangsúlyozott, hogy a hazánkban található római vallási emlékek, még a művészileg „meghatóan ügyetlen” alkotások is, azt bizonyítják, hogy az antik világ tanulmányának a Kárpát-medence egykori római területein valamivel több alapja és létjoga van, mint a római limesen kívül. Romantikus valláskutatónk, Ipolyi Arnold ezt a hívószózatot nyomtatta „Magyar mythológiája” címlapjára: *Introite, et hic dii sunt*. Ugyanezt mondhatjuk el a magyar földről – mi, akik Wilamowitzzal nem romantikusok, hanem ásnik kívánók vagyunk – *itt is istenek vannak*.

Végezetül térjünk vissza Kerényi Károly fentebb magyarul is olvasható *Asklépios*-könyvének jelentőségére. Századunk legfinomabb tollú magyar esztétáinak egyike, Cs. Szabó László, *Görögökről* című tanulmánykötetében „Az orvosisten és az öreg garabonciás” című fejezetet a következő gondolatokkal fejezi be: „Láttam Asklépios három nagy szentélyét, Kós a gyöngyszem. Középső teraszán egyszer fültanúja voltam egy görög vezető angol előadásának. Segítőkészségben és tudásban talán a legjobb ka-lauzok a világon az athéni nők. Alig hallgatom pár percig, megszólal bennem egy hang: kutya legyek, ha ez nem Kerényi-szöveg. Bár Kerényi Károly mítoszfejtő mélylélektani hálójában fennakadt jóformán minden görög isten, éppen Asklépiosról szól egyik kevésbé ismert, legjobb könyve.

Szétszéledt a csoport, megszólítottam a vezetőt: – Bocsásson meg, nem olvasta véletlenül Kerényi Károlyt? – Rám meredt, aztán cinkos mosollyal benyúlt csíkos szövésű tarisznyájába, s kihalászta a könyv angol fordítását: – Nem olvastam, olvasom.

Hetven körül a szél szabadon turkált hófehér hajában, vékony csontú szikár, fűrge test zergekönnyedséggel mozgott hegyre föl, hegyről le, ő volt Asklépios leghatásosabb élő reklámja. Elneveztem öreg garabonciás diáknak.”

Kádár Zoltán

1. Pál, László: *Az ókori Dacia lakosságának szociális és gazdasági viszonyai* (Budaörs: Dacia, 1982).
2. Brelich, Angelo: *Asclepius und Hygieia* (Bonn: 1958).
3. Cs. Szabó László: *Görögökről* (Budapest: 1981).
4. Kerényi Károly: *Magyar mythológiája* (Budapest: 1911).
5. Kerényi Károly: *Magyar mythológiája* (Budapest: 1984).
6. Kerényi Károly: *Magyar mythológiája* (Budapest: 1911).
7. Nagy Lajos: *Magyar mythológiája* (Budapest: 1901).
8. Nagy Tibor: *Magyar mythológiája* (Budapest: 1901).
9. Póczy Klára: *Középkori magyar nyelv és irodalom* (Budapest: 1981).
10. Trüszényi Valószínű: *Magyar mythológiája* (Budapest: 1981).

VÁLOGATOTT IRODALOM AZ UTÓSZÓHOZ

1. Balla Lajos: *A római Dacia lakosságtörténetének kérdéséhez* (Tanulmányok Erdély történetéről, Debrecen, 1988).
2. Brelich Angelo: *Aquincum vallásos élete* (Laureae Aquincenses, Diss. Pann. ser. II. No. 10. Budapest, 1938, 20–142.).
3. Cs. Szabó László: *Görögökről* (Budapest, 1981).
4. Kerényi András: *A daciai személynevek* (Diss. Pann. ser. I. fasc. 3. Budapest, 1941).
5. Kerényi Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás* (Budapest, 1984).
6. Korbuly György: *Aquincum orvosi emlékei* (Diss. Pann. ser. I. fasc. 3. Budapest, 1934).
7. Nagy Lajos: *Művészetek* (Budapest története az ókorban, II. rész. Budapest, 1942).
8. Nagy Tibor: *Vallási élet Aquincumban* (Budapest az ókorban, II. rész. Budapest, 1942).
9. Póczy Klára: *Közművek a római kori Magyarországon* (Budapest, 1980).
10. Trencsény-Waldapfel Imre: *Vallástörténeti tanulmányok* (Budapest, 1981).

VÁLOGATOTT IRADALOM
AZ UTÓSZÓHOZ

1. Balla István: A név: Daria lakosságnevelés kérdéseiről
(Tanulmányok Erdély történetéről, Debrecen, 1988)
2. Brisch August: Mythen und Sagen
(Bayerische Akademie, Das Volk, ser. II, Nr. 10)
Budapest, 1938, 20-142.)
3. Cs. Szabó István: (Kézirat)
Budapest, 1941)
4. Kerényi András: A dániak szöveggyűjteménye
(Kézirat, ser. I, fasc. 3, Budapest, 1941)
5. Kerényi Károly: Hólmennyezet és Apollón-templom
(Budapest, 1984)
6. Korösi György: (Kézirat, ser. I, fasc. 3, Budapest, 1941)
7. Nagy Lajos: Művészetek
(Budapesti történelmi és régészeti intézet, II. rész, Budapest, 1913)
8. Nagy Tibor: Kézirat, ser. I, fasc. 3, Budapest, 1941)
(Budapesti történelmi és régészeti intézet, II. rész, Budapest, 1942)
9. Pócs Kálmán: Kézirat, ser. I, fasc. 3, Budapest, 1941)
(Budapest, 1980)
10. Tóth László: (Kézirat, ser. I, fasc. 3, Budapest, 1941)
(Budapest, 1981)

JEGYZETEK AZ ELŐSZÓHOZ

1. Kerényi, *Miti sul concepimento di Dioniso* (Maia 4, 1951, 12); az etimológia Kretschmer után (Anomia 18 kk.).
2. Kerényi, *Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Köln 1956, 58. füzet); a *labyrinthio potnia* olvasata Palmer után (Bull. Inst. Class. Stud. Univ. London 2, 1955, 40.).
3. Kerényi, *Die Schichten der Mythologie und ihre Erforschung* (Universitas 9, 1954, 637; Maia 4, 1951, 1.).
4. Kerényi, *Symbolismus in der antiken Religion* (Archivio di Filosofia, Rom 1956.).
5. Kerényi, *Das Ägäische Fest* (3. kiadás, Wiesbaden 1950).
6. Vö. a bevezetést Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* (4. kiadás, Zürich 1951); az előszót uő., *Niobe* (Zürich 1959); uő. *Umgang mit dem Göttlichen* (Göttingen, 1955).
7. Vö. 76. old. 17. sort, ahol a „Kronos, az istenek atyja” szöveg olvasható.
8. *Die Götterwelt der Griechen*, Leipzig, 1907, 14. uo.
9. *Die Götterwelt der Griechen*, Leipzig, 1907, 14. uo.
10. *Die Götterwelt der Griechen*, Leipzig, 1907, 14. uo.
11. *Die Götterwelt der Griechen*, Leipzig, 1907, 14. uo.
12. *Die Götterwelt der Griechen*, Leipzig, 1907, 14. uo.
13. *Die Götterwelt der Griechen*, Leipzig, 1907, 14. uo.
14. *Die Götterwelt der Griechen*, Leipzig, 1907, 14. uo.
15. *Die Götterwelt der Griechen*, Leipzig, 1907, 14. uo.
16. *Die Götterwelt der Griechen*, Leipzig, 1907, 14. uo.
17. *Die Götterwelt der Griechen*, Leipzig, 1907, 14. uo.
18. *Die Götterwelt der Griechen*, Leipzig, 1907, 14. uo.
19. *Die Götterwelt der Griechen*, Leipzig, 1907, 14. uo.
20. *Die Götterwelt der Griechen*, Leipzig, 1907, 14. uo.

JEGYZETEK

1. M. Besnier, *L'Île Tibérine dans l'antiquité* (Paris 1902); a legfontosabb adatok a sziget középkori és még későbbi történetéhez: i. m. 3. kk.; *Bädeker, Mittelitalien und Rom*; a meglévő emlékekhez: L. Homo, *La Rome antique* (Paris 1921, 336.), H. Jordan, *Sugli avanzi dell'antica decorazione dell'Isola Tiberina* (Ann. Ist. Corr. Arch. 1867, 389 kk.); az újabb leletekről: M. Morella, *Notizie intorno a 5 statue rinvenute nell'Isola Tiberina* (Not. Scavi 1943, 265 kk.).

2. Paus. V 11, 11. Ailios Aristidéstől (Asklépios egyik nagy tisztelőjétől), a Kr. u. 2. évszázadból két dicsőítő beszéd maradt fenn a pergamoni Asklépieion forrásáról és vizéről: a 39. és 53. beszéd. Mindezek és a később idézett Asklépios-források megtalálhatók angol fordításban: E. J. és L. Edelstein, *Asclepius. A collection and interpretation of the testimonies, I* (Baltimore 1945). Ez a mű akkor jelent meg, amikor „Az isteni orvos” lényegében már elkészült. Utólag sem találtam okot a változtatásokra, bár szempontjaink és szemléletmódunk eltérő, de a gazdag és áttekinthető gyűjteményes művet csak ajánlani tudom az olvasónak.

3. Hippocr. *Opera* (ed. I. L. Ilberg, Corp. Med. Graec. 1927, I 1, 5.); német fordításban Walter Müri ajánlásra méltó könyvecskéjében: *Der Arzt im Altertum* (München, 1938).

4. Liv X 47 és Periocha XI; Valerius Maximus I 8, 2; Anonymus (Aurelius Victor) vir. ill. 22, 1–3; Ovid. Met XV 622–744; vö. Ernst Schmidt, *Kultübertragungen* (Rel.-Gesch. Versuche und Vorarbeiten VIII 2, Gießen, 1909), G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (2. kiadás, München 1912). A kritikus Wissowa joggal jegyzi meg, hogy Schmidt hagyománykritikája messze túllő a célon.

5. Liv. X. 47: *multis rebus lactus annus vix ad solacium unius mali, pestilentiae urentis simul urbem atque agros, suffecit.*

6. *Ilias* I. 49–52. A szövegben előforduló valamennyi vers Devcséri Gábor fordításában szerepel.

7. Az Akhilleus által megsebesített Téléphos a következő jóslatot kapja: *ho trósas kai iasetai*, *Paroemiographi* II. 736, 28; Preller-Robert, *Griech. Myth.* (II. 3. 1139, 2.). A Klarosból való motívumhoz és példákhoz lásd O. Weinreich, *Antike Heilungswunder, Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer* (Rel.-Gesch. Versuche und Vorarbeiten VIII. 1, Gießen 1909., 147 kk.).
8. Vö. K. Buresch, *Klaros, Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums* (Leipzig 1889, 10. k. és 81. k.); Weinreich i. m. 150.
9. A fán lévő kígyó a háttérben lehetséges, hogy a római másoló toldáléka, lásd Kerényi, *Apollon-Epiphaniien* (Eranos-Jahrbuch 13, 1945, 45 k.); uő. *Niobe* (Zürich 1949).
10. A *religio* ebben az értelemben: W. F. Otto, *Archiv für Rel.-Wiss.* (14, 1911, 104.); Kerényi, *Die antike Religion* (Amsterdam, 1942, 74 kk.).
11. Ovid. *Met.* XV. 628 kk.
12. Macrobi. *Sat.* I 17, 15; Wissowa i. m. 294.
13. *Inscr. Graec.* IV² 1, 121–127; ford. és kommentárok R. Herzogtól, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (Philologus Suppl. 22, 1931, 3.); vö. Weinreich kommentárjával is in Dittenberger: *Sylloge* (Inscr. Graec. III³ 1920. 1168 kk.).
14. *Plutos* 400–413. és 633. kk.
15. *Apocalypse* (Albatross-kiadás 1932, 166).
16. Kallim. *Hymn. Del.* 210; Kerényi, *Apollon-Epiphaniien* (23.).
17. Aelian *De nat. an* XI 3; Kerényi, *Apollon-Epiphaniien* (40.).
18. A svájci Jakob Flachnál, „Ungereimtes Maienlied”. Paus. után II 28, 1, ez a „szőkébb” kígyófaj csak Epidaurosban honos.
19. XV 742: *Phoebeius anguis*.
20. J. J. Bachofen, *Gesammelte Werke I* (Basel 1943, 104.).
21. Vö. Wissowa i. m. 308.
22. Livius II 5, 2; Bionys. *Hal.* V 13; Plutarch *Publ.* 8; vö. L. Euing, *Die Sage von Tanaquil* (Frankfurter Studien II, 1933. 40 kk.).
23. F. Altheim, *Römische Rel.-Gesch. II* (Berlin 1932. 71 kk.); *A History of Roman Religion* (London 1938, 207 kk.); A. v. Blumenthal után *He-sychstudien* (38.).
24. Altheim, *Röm. Rel.-Gesch.* (II 80 kk.); *A History of Roman Religion* (113 k.).
25. Mindkét istenségnek szenteltek templomot a Tiberis-szigeten január 1-jén: Aesculapiusnak Kr. e. 291-ben, Vediovisnak Kr. e. 194-ben; az

idézett feliratos naptár (Fasti Praenestini): CIL I² 231; vö. még C. Koch, *Der römische Juppiter* (Frankf. Stud. XIV, 1937, 81 k.).

26. Servius ad Verg. *Aen.* XI 785; Wissowa 238, Altheim i. h.
27. A két istenség lényegbeli összefüggését nemcsak templomaik közös „születésnapja”, e jelentőségteljes január 1-je bizonyítja, hanem az a rendkívüliség is, hogy a szigetre kitett beteg rabszolgák, ha meggyógyultak, Claudius császár rendelkezése értelmében szabaddá váltak: vö. Sueton *Claud.* 25; Cassius Dio LX 29. A gyógyító istenség Aesculapius volt, ám a szabadító, Vediovis, aki egyéb vonatkozásban is kapcsolatban volt a menedékjoggal és rabszolgavédelemmel, vö. Altheim, *Röm. Rel.-Gesch.* (II 55.); *A History of Rom. Rel.* (262.); Koch 78; Kerényi, *Die antike Religion* (191.). A gyógyítás és szabadítás összekapcsolása egyetlen közös szent területen, a két isten közös hatalmi köréről tanúskodik.
28. Liv. IV 15, 3; 29, 7; XL 51, 6; Wissowa 294; a Vesta-szüzek segítségül hívásához lásd a 12. lábjegyzetet.
29. Paus. VI 20, 2–4. Az epidaurosi Hierón ábrázolásához lásd Paus. II 27 és J. G. Frazer kommentárját: *Pausanias' Description of Greece* III (London 1898, 236 kk.), és a szerző saját véleményét.
30. Vö. P. Wolters, *Darstellungen des Asklepios* (Ath. Mitt. 17, 1892, 1 kk.); H. Brunn, *Griechische Götterideale* című művében (München 1893.) az *Asklepios und Zeus* című fejezetet.
31. Wolters, i. h.
32. Frazer, i. h. P. Cavvadias, *Poulliers d'Epidaure* után (Athén 1893.). A következőkhöz Herzog i. m. a 13. lábjegyzetben.
33. *Inscr. Gr.* IV², 121:
- THEOS TYKHA AGATHA
IAMATA TU APOLLONOS KAITU
ASKLÉPIU
34. W. Jaeger kiemeli azt a hippokratési gondolatot, hogy a gyógyulásnak van természetes folyamata, amire az orvosnak figyelnie kell, amíg a természet önmagán segít, helyesebben önmaga „segítségére siet”, *boéthei*: vö. Kerényi, *Paideia* III. angol nyelvű kiadását (Oxford 1945, 28.).
35. Herzog i. h. Az isten, aki „segítségül siet” (*boéthei*), a görögök számára Apollónt jelenti, akinek a Boédromios vagy a Boathos melléknevet adják. (Az utóbbi hónapnévként maradt ránk.)
36. *Inscr. Gr.* IV² 1, 128 Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff kommentárjával, *Isylos von Epidauros* (Philol. Unters. IX. Berlin 1886).

37. Paus. II 26, 3–5.

38. Inscr. Gr. IV² 1, 128, 43:

*Ek te Phlegya geneto, Aigla d'onomasthé.
tod' epónymon; to kallos de Korónis epekléthé.*

Íme az eddig nem helyesen értelmezett verssorok Wilamowitz átírásában, az utolsó öt szóhoz a 18. lapon a következőket jegyzi meg: „Itt a *to kallos*-nak *accusativus*nak kell lennie és feltételezni kell, hogy ez a *dia*-val való prepozicionális kapcsolatot helyettesíti, amely itt aligha nélkülözhető. Mivel ezzel kapcsolatban oly sok a fenntartásom, a változtatás szükségességéről szilárdan meg voltam győződve; amikor minden keresés és gondolkodás hiábavalónak bizonyult, még ki akartam fejezni azt a reményemet, hogy mások talán szerencsésebbek lehetnek. Most már elhiszem Isylos akadozó beszédét, mert az értelem kívánja ezt, amit jól vagy rosszul kifejezett; egy konjektúra tehát csak a kifejezés formáját javíthatja meg.” Konjektúrákat alkalmaztak is (megtalálható az Inscr. Gr.-ben), de nem meggyőzőek. Nem marad más hátra, mint fenntartani az „akadozást”, de nem lebecsülve Isylost, akiről Wilamowitz egyébként nem tud sok jót mondani.

39. A *koróné* szó jelentése *Corvus cornix* és valószínűleg *Corvus corone* is; vö. Liddell-Scott görög szótárával. Ám így nevezhető minden olyasmi is, ami görbe és hajlított. Az első jelentés nyilvánvalóbb, mert ez a nézet egy másik tulajdonnévvel, a *Koróné* városnévvel kapcsolatban, képben és szóban is bizonyított; vö. Paus. IV 34, 5–6. Majd látni fogjuk, hogy a varjú *Korónis* történetében is szerepet kap.

40. A szöveg szó szerint: „*epiklésin de nin Aiglas matros Asklapion ónomaxen Apollón.*”

41. Vö. Wilamowitz 91 kk., aki az említett mellékneveket ebbe az okos összefüggésbe állította. Görög előtti eredetre utal H. Ammann, *Glotta* 25 (1936, 5 kk.). A hamarosan felmerülő szigetnévhez vö. *anaptó* „meggyújtani” és *aphé* „meggyújtás”.

42. Inscr. Gr. IV² 1, 198–209 stb. „Apollón és Asklépios” értelemben.

43. Talán Zeus arany kutyája is, amelyet Pandareos vagy Tantalos ellopott; vö. a monda variánsait Preller-Robertnél, II 1. 378.

44. Schol. in Sophoclis Electram 6.

45. Paus. X 14, 7; Altheim, *Röm. Rel.-Gesch.* I 52 kk.; *A History of Rom. Rel.* 261; Kerényi, *Apollon* (2. kiad., Amsterdam 1941, 44.).

46. Poseidónról Paus. III 23, 2; Kheirónról az V. fejezetben; Silénosról Pindaros fr. 142 in Paus. III. 25, 2.

47. Peiraieusban: Inscr. Gr. II² 4962.

48. Vö. a bizonyítékokat Asklépios csodatevéseiről, haláláról és sírjáról Edelsteinnél Nr. 66–120.

49. Heysch, vö. Herzog, *Arch. Rel.-Wiss.* 10 (1907, 225.).

50. Közelebbit erről: *Kerényi, Wolf und Ziege am Fest der Lupercalia* (Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à J. Marouzeau par ses collègues et élèves étrangers, Paris 1948).

51. Ebben az értelemben Goethe, *Farbenlehre*, 916 § k. (szimbolikus az, ami „a természettel teljesen megegyezik” és „rögtön a jelentését is kifejezi”, ellentétben az allegorikussal) a szimbólum fogalma és minden szimbolikus így értendő; vö. Kerényi, *Die antike Religion* 91, amit W. J. Verdenius teljesen félreértett (Mnemosyne 1945, 58), aki önkéntelenül azt mutatja meg, hogyan *nem* értelmeztem a szimbolikus fogalmat. Az ilyen szimbólumok éppoly kevésbé spekulációk és elhatározások eredményei, akárcsak a szimbólumok az álomban.

52. Inscr. Gr. IV² 1, 122, XXV (hasonlóan 121 XX); a fordítások legtöbbször Herzogtól valók. A templomi alvásról, az *incubatio*-ról gazdag irodalmat ad Edelstein, *Asclepius* II 145 kk.; dr. C. A. Meier a Jung-in-tézet első közleményeiben: *Veröffentlichungen des Jung-Institut* (Zürich 1948.).

53. Inscr. Gr. IV² 1, 121, XVII.

54. Inscr. Gr. IV² 1, 123, XLIV.

55. Inscr. Gr. IV² 1, 123, 135.

56. Inscr. Gr. IV² 1, 417; 438; 424/5. Az ókor végén a jóslatkérés is felvesz misztikus vonásokat, vö. S. Eitrem, *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike* (Albae Vigiliae N. F. V., Zürich 1947. 66. kk.).

57. Plutos 640/41:

*anaboasomai ton eupaida kai
mega brotoisi phengos Asklépcion*

Az *eupais* melléknévvvel („a szép gyermek”) vö. az azonos értelmű *kallipais*-t, a két misztériumistenség: Kabeiros (Hippol. Ref. V 6) és Persephoné (Eur. Or. 946) jelzőjeként. Kerényi, *Der große Daimon des Symposion* (Albae Vigiliae XIII, Amsterdam 1942, 30.); a *phengos* „a fény” misztérium értelméhez vö. Aristoph. Ranae 456:

*monois gar hémim hélios
kai phengos hilaron estin
hosoi menyémetha...*

58. Hippol. Ref. V 8; Kerényi in: Jung–Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* (Amsterdam und Zürich 1941, 199 k.).
59. *Az arretos kúra*, Eur. Hel. 1307; fr. 63; Karkinos, Diod. Sic.-nél V 5, 1; Kerényi in: Jung–Kerényi (Einführung 167.).
60. Irodalom M. P. Nilssonnál, *Gesch. d. griech. Rel.* I (München 1941, 620 kk.); a „mysteria” szó a beburkolozás ünnepét jelenti: Kerényi, *Die Geburt der Helena* (Albae Vigiliae, N. F. III, Zürich 1945, 51 kk.).
61. Jung–Kerényi, *Einführung* (162 kk., 242 kk.).
62. Inscr. Gr. IV² 1, 122, XLII.
63. Paus. II 10, 3; a hamarosan szóba kerülő történet: Inscr. Gr. IV² 1, 122, XXXI.
64. Paus. II 27, 3. Aristoph. Plut. 644/45 hozza a párhuzamot és a magyarázatot: az asszony, aki az 57. lábjegyzetben említett kiáltást hallja, gyorsan igyon bort...
65. Cavvadias, *Praktika tés árkh.* (ET. 1882, 81 k.).
66. F. Noack, *Jahr. Deutsch. Arch. Inst.* 42, 1927, 75, az épület magját egy régebbi „kultuszépület”-nek véli, amely köré később a thymelé-t építették. Igen alapos, elismerésre méltó, Görögország minden vallásos jellegű körépítményét magába foglaló feldolgozása F. Roberttől, Thymelé, *Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires de l'architecture religieuse de la Grèce* (Paris 1940). A szerző megállapítja, hogy a labirintus az alvilágiaknak szánt véráldozat céljából készült, mégis bizonyítás híján marad. Ha ez bizonyítható volna, és ténylegesen bizonyítást nyerne is, akkor is fel kell vetni a kérdést, hogy ez a cél – az alvilágiaknak szóló véráldozat bemutatása – megmagyarázza-e a labirintus kialakítását. A labirintus motívum értelmezéséről általánosságban (út a halálon keresztül az életbe): Kerényi, *Labyrinth-Studien* (Albae Vigiliae XV, Amsterdam 1941).
67. Vö. W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands* (2. kiad. Frankfurt a. M. 1934, 96 kk.).
68. Vö. R. Herzog és P. Schazmann (kiad.), *Kos I.* (Berlin, Deutsches Archäologisches Institut, 1932.); A. Neppi Modona, *L'Isola di Coa nell'antichità classica* (Memorie pubbl. Ist. Storico-Archeol. di Rodi I, Rodi 1933.).
69. Vitruvius I 2, 7: *naturalis autem decor sic erit, si primum omnibus templis saluberrimae regiones aquarumque fontes in locis idoneis eligentur in quibus fana constituentur, deinde maxime Aesculapio Salutis* (azaz Asklépiosnak és Hygieiának), *quorum deorum plurimi medicinis aegri curari*

videntur. Cum enim ex pestilenti in salubrem locum aegra corpora translata fuerint et e fontibus salubribus aquarum usus subministrabuntur, celerius convalescunt. – A magaslát is szabályszerű, lásd Plut. Quaest. Rom. 94.

70. Vö. R. Herzog, *Koische Forschungen und Funde* (Leipzig 1899, 202 k.).
71. Herzog 204 k.; Charondasról: Diodor. XII 12 k.
72. Kerényi, *Pythagoras und Orpheus* (2. kiad. Albae Vigiliae II, Amsterdam 1940, 11 kk.).
73. Kerényi, *Pythagoras und Orpheus* 22 k.; továbbit róla: J. Schumacher, *Antike Medizin I.* (Berlin 1940, 66 kk.).
74. Wilamowitz, *Isyllos* 101; Herzog, *Koische Forschungen* 172.
75. Hérodotos VII 99.
76. Hippokratés 11. levele egy olyan ismeretlen szerző fogalmazása, aki még ismerte a kósi állapotokat; megtalálható: Hipp. Werke (szerk.) Littré, IX. köt.; Hercher (szerk.) *Epistolographi Graeci*, 292 k.
77. *Analépsis tu rábdu.* Vö. Nilsson, *Griech. Feste* 411. Az Asklépiosbot ábrázolása (*dei medici baculum*) megmunkálatlan faágként, lásd Apuleius, *Met. I 4: quod ramulis semiampulatis nodosum gerit.*
78. Vö. általánosságban: H. Diels, *Die Scepter der Universität* (Berliner Rektoratsrede 1905.); egyenként: Sorlin Dorigny in *Daremberg-Saglio, Dictionnaire des Antiquités* IV 1115 kk.
79. Hádésnek szentelve: Plin. *Nat. hist.* XVI 139; vö. még Lajard, *Recherches sur le culte du cyprès pyramidal* (Mém. Ac. Ins. XXX 2, 199 kk.); J. H. Dierbach, *Flora Mythologica* (Frankfurt a. M. 1833, 50.); A. De Gubernatis, *Mythologie des plantes* II (Paris 1882, 118.); J. Murr, *Die Pflanzenwelt in der griech. Mythologie* (Innsbruck 1890, 124.); O. Gruppe, *Griech. Mythologie und Rel.-Gesch.* I (München 1906, 789, 1.); F. Cumont, *La stèle du danseur d'Antibes et son décor végétal* (Paris 1942, 39 k.).
80. Gellius *Noct. Att.* V 12, 11 k.; Wissowa i. h. 237.
81. Ovid. *Met.* X 106 kk.; nem kapcsolódik kizárólagosan Keosó-szigethez, más forrás szerint krétai volt; vö. *Serv. ad Verg. Aen.* III 680; Gruppe i. h. 788, 6.
82. Vö. Paus. X 13, 5 és a kauloniai éremképeket, amelyek Apollónt a szarvassal, kedvenc állatával ábrázolják.
83. Vö. a második fiktív Hippokratés-levelet Thessalosnak, a Hippokratés fiának állítólagos beszédével, ugyanabban a levélgyűjteményben, a 27. számú levélben, amely a mondát tartalmazza.

84. A római *circus* analógiája a legkézenfekvőbb az ehhez hasonló versenyfutás színhelyeként. Eredeti vallásos jelentése a régi római Nap-kultusszal összefüggésben C. Kochnál, *Gestirnverehrung im alten Italien* (Frankfurter Studien III, 1933, 41 kk.)

85. Platon-Hicks, *The Inscriptions of Cos* (Oxford 1891, 387, 27); Herzog, *Koische Forschungen* 200, 2.

86. Vö. Wellmann in Pauly-Wissowa, Realenc. V 1663, és a családfát Modonánál 119, (Pomtow után) további irodalmi hivatkozásokkal.

87. Vö. R. Herzog, *Heilige Gesetze von Kos* (Abh. Akad. Berlin 1928.), Phil.-Hist. Nr. 6, 48.

88. Vö. Herzog előbb említett művében szereplő feliratokkal. Schol. in Aristoph. Plut. 701 szerint Asklépios felesége Hélios lánya, Lampetié: ez talán a legrégebb adat Asklépios feleségéről; vö. Edelstein, *Asclepius* II 87, 43. Lampetiéről, a Hélios-lányról: Hom. Od. XII 132; Kerényi, *Töchter der Sonne* (Zürich, 1944, 65 kk.).

89. Paus. II 11, 7. Genius Cucullatussal, a Római Birodalomban igen elterjedt alakjával azonos; vö. R. Egger, *Wiener Prähist. Zeitschr.* 19, 1932, 311 kk.; Kerényi, *Egyetemes Philologiai Közöny* 57, 1933, 156 kk. (német nyelven); F. M. Heichelheim, *Archaeologia Aeliana*, 4, 12, 1935, 187. A kereszténység Szent Cucufatusként tiszteli: I. Waldapfel, *Martyr occultus* (Lyka-Emlékkönyv, Budapest 1944, 138 kk., magyar nyelven).

90. Pausanias szerint II, 11, 7, aki Télesphorossal Euameriont is azonosítja. Neki a titanébeli Asklépieionban istenként áldoztak, ám a vele összekapcsolt Alexanórt khthonikus áldozatokkal és csak naplemente után tisztelték. Télesphorosnak ruhái sötétségébe burkolt világos természete nyilvánul meg abban az epifániában, amelyet Ailios Aristidés mesél róla: a vele szemben lévő fal mintegy a napfényt tükrözte vissza; vö. J. Schmidt in Roscher, *Myth. Lex.* V 310.

91. Kommentárokkal ellátott kiadás német fordítással: Crusius és Herzog, Leipzig 1926; angol ford.: A. D. Knox, London 1929; francia ford.: J. Arbutnot Nairn és L. Laloy, Paris 1928. A következő jelenethez: R. Wunsch, *Dankopfer an Asklépios* (Archiv für Rel.-Wiss. 7, 1904, 95 kk.); R. Herzog *Arch. Rel.-Wiss.* 10, 1907, 201 kk.

92. Inscr. Gr. II-III² 3, 4533; P. Maas, *Epidaurische Hymnen* (Schriften der Königsberger Ges. für Geisteswiss. 9, 5, 1933, 151. és a 103. láb-jegyzetben idézett Kutsch-műben).

93. Platón, Phaidón 118a. Vö. az előtte lévő elbeszéléssel az „igazi” túlvilágról és annak „igazi fényéről” (109 d 7).

94. Vö. a jellemzést Jaeger, Paideira III 3 kk., ami igazi szellemtörténeti értékelés, és vallástörténeti felfogásunkat a legkívánatosabb módon megerősíti.

95. *Peri hierés nosu* p. 615, 1 Kühn: *alla pantha theia kai anthrópina panta*.

96. *Peri enskhémosynés* p. 69/70. Kühn: *dio dei ... metagein tén sóphén es tén iatrikén kai tén iatrikén es tén sóphén iétros gar philosophos isotheos*.

97. *Peri enskhémosynés* p. 73 Kühn: *pollá gár úde syllogismu, alla boétheiés deitai tón pragmatón*. Vö. a 34. és 35. lábjegyzetet, valamint a *ta tu Asklépiu boématha* kifejezést in: Pseudo-Hippokr. Briefsammlung, Epistolographi Graeci 290, 2.

98. A kiválasztás sokkal inkább az arckifejezés, mintsem a régészet szempontjait követi. A régészek között, a II. típus kivételével, nincs egyetértés az eredeti művészeti értékelés tekintetében. (A fennmaradt szobrok persze kivétel nélkül római másolatok.) A Furtwängler az I típusról azt írja *Meisterwerke der griechischen Plastik* (Leipzig-Berlin 1893, 394 kk.) című művében, hogy Myrón az, az 5. sz. nagy ércöntője. Eredeti egyedi figuraként fogta fel, aki csak később egy Hygieia-alakkal összekapcsolva került a felületes másolat csoportképébe (Róma, Palazzo Barberini, Furtwängler Fig. 60). Ludwig Curtius, *Zeus und Hermes* (Röm. Mitt. Erg. I 1931, 64.) ugyanezt a szobrot „római pasticciónak” tartja. K. A. Neugebauer, *Asklepios* 87 (Berliner Winkelmannsprogramm 1921) értékelése a II. típusról szilárd alapokon nyugszik: „egy attikai művész Asklépios-típusa az 5. század közepéből”. A III. típust Arndt bizonytalanul bár, de Praxitelesnek tulajdonítja, Arndt-Amelung, *Einzelstudien* Nr. 219/20, habár a szobor a könyvvel egy valamivel későbbi, inkább hellénisztikus Asklépios-felfogásra példa. A „szakálltalan” a Braccio Nuovóban a Vatikánban a II. típus ruhás alakjához tartozik; persze annak okára nem adható magyarázat, „hogyan egy klasszikus szobortípust egy hozzá nem illő ifjúfejjel idealizált szoborrá egyesítettek”, Neugebauer, 42 k.

99. C. Becatti, *Il ritratto di Ippocrate* (Atti Pont. Acc. Rom. Arch. III, Rendic. 21, 1945/6, 122 kk.). A „főorvos” (*arkhiatros*) K. Markios Démétrios – neve után talán a thessaliali Démétrias város orvosnemzetiségéből való (bővebbet lásd a 179. jegyzetben) – kb. Kr. u. 100-ban a 29 éves Julia Proculának és hozzátartozóinak egy sírépületet emeltetett a

portói temetőben a Tiberis torkolatánál. A sírban a fiatal elhunyt szobra állt Hygieia képében (vö. G. Calza, *La Necropoli del Porto di Roma nell'Isola Sacra*, fig. 121 és 122), valamint egy talpzat azzal a felirattal, amelyet N. Guarducci ugyanabban a kötetben publikált, 143 kk.: *Brakhys ho bios makron de ton kata gas aióna teletómen brotoi. Pani de moira pheresthai daimonos aisan ha tis an tykhéi*. „Rövid az élet” olvasható Hippokratés mondása előtt: *ho men bios brakhus*, a folytatása a hely és istenség szellemének megfelelően alakul: „de hosszú az idő, amelyet mi, halandók a föld alatt töltünk el. A sors határozta meg mindannyiunk számára, hogy egy isten ránk mért végzetét hordoznunk kell, ahogy éppen ér bennünket.” A fej, amely ehhez az alapzathoz tartozik, annak az ismert portrénak utánezata, amelyet eddig nem elég alapos indoklással Karneadás filozófusnak tartottak. Aligha tévedünk, ha Becattival azt hisszük, Hippokratésnek a kósi éremképekkel megegyező régen keresett képéről van szó, amely végre megkerült, vö. K. Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker* 172, 24–25. A Portóból való kissé megrongált és hiányos szobor az ostiai múzeumban található, száma 98.

100. Vö. Thessalos állítólagos beszédével: Pseudo-Hippokratische Briefsammlung, Nr. 27, Epist Gr. 316, 45.

101. Vö. az állítólagos *Dogma Athénaion*-t (Pseudo-Hippokratische Briefsammlung, Nr. 25.) Herzog kritikai megjegyzéseivel; *Koische Forschungen* 215.

102. Hom. II. IV 194, XI 518, vö. XI 835. Az utóbbi idézet azt mutatja, hogy az *anymón* melléknév nem a halottaknak jár, hanem a jó orvost illeti, akinek itt nincs külön neve.

103. Első megfogalmazásban Eranos-Jahrbuch XII. *Studien zum Problem des Archetypischen* (Festgabe für C. G. Jung, Zürich 1945, 33. kk.), benne F. Kutsch, *Attische Heilgötter und Heilheroen* (Rel.-Gesch. Versuche und Vorarbeiten XII, 3, Gießen 1913) című mű elméleti részének kritikájával, amely egyébként hasznos összeállítás, forrásként figyelemre méltó.

104. Inscr. Gr. II–III² 3, 4960.

105. A *xenos iatros*, Lukianos, *Toxaris* 1 k.

106. E szó jelentésváltozásáról lásd E. Rohde, *Psyche*, 2. és a következő kiadásokban, 154 kk. A „Héros Iatros”-ról, H. Usenerrel szemben: *Götternamen* 149–153; 185, 3.

107. Kutschnál szerepel nyomtatásban.

108. Bekker, *Anecdota Graeca* 262, 16.

109. Bekker, *Anecdota Graeca* 263, 11.

110. A feliratok Kutschnál i. m. 48–52.

111. Paus. III 26, 10.

112. Vö. a 7. jegyzettel.

113. Preller–Robert II 3, 1138 kk.

114. Apollod. III 104; Diod. IV 33.

115. Koróné városban, melynek nevét a 39. jegyzetben „varjú” értelemben említettük, Paus. IV 34, 7.

116. Fr. 7 Kinkel; VII Allen; Paus. III 26, 9.

117. Schol. BT Eust. ad Hom II IX 515.

118. Hasonlóan a Homéros előtti általános lélekkultuszhoz, lásd Rhode, *Psyche* 1–110; ebben a vonatkozásában nem módosította W. F. Otto, *Die Manen* (Berlin 1923).

119. Ezt a magyarázatot Makhaón hamarosan megnevezésre kerülő két fiának neve sugallja.

120. Paus. II 38, 6.

121. Paus. IV 3, 10; 30, 3.

122. Wilamowitz, *Isyllos* 45 k.

123. Neve a vázaképeken Khirón, az irodalmi szövegekben Kheirón, vö. Wilamowitz, *Neue Jahrbücher* 33, 1914, 242.

124. Hom. II. II 729–33.

125. Hom. II. IV 192 kk.

126. Vö. Hom. II. XI 830–32; a növényre vonatkozó források: F. Stählin, *Das hellenische Thessalien* (Stuttgart 1924, 43, 7.); a botanikai vonatkozások: Murr, *Die Pflanzenwelt der griech. Mythologie* 223 kk.; (magyar neve: ezerjófű).

127. Kerényi, *Die antike Religion* 171 k.

128. Vö. Kerényi, *Prometheus. Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz* (Albae Vigiliae N. F. IV, Zürich 1946, 16 k.).

129. Hom. II. V 392–94: *tlé d'Héré, hote min krateros pais Amphitroónos dexiteron kata madzon oistói triglókhini dedlékei: tote kai min anékeston laben algos*.

130. Vö. Kerényi, *Töchter der Sonne. Betrachtungen über griechische Gottheiten* (Zürich, 1944, 136 kk.).

131. Hom. II. V 402. és 901.

132. Hom. Od. IV. 231/2: *iétros de hekastos epei ophisi dóken 'Apollón iasthai hé gar Paiéonos eisi genethlés*. Aristarch szerint. Az elfogadott szöveg

a következőképpen hangzik: *iétros de hekastos epistamenos peri pantón anthrópón, hé gar Paiéonos eisi genethlēs.*

133. Plut. De EI 389 c.
134. Pindaros, Paean II (fr. 36 Bowra). Vö. általános értelemben: A. v. Blumenthal „Paian” in Pauly–Wissowa, Realenc.
135. Paean IX (fr. 44 Bowra). Csengery János fordítása.
136. Kerényi, Apollon–Epiphanien, 30 kk.
137. Hom. II. XI 514: *iétros gar anér pollón antaksios allón.*
138. Hom. II. XI 833–36.
139. Vö. a 126. jegyzettel.
140. Preller–Robert II 3, 1148.
141. Pind. OL IX 70 kk.
142. Paus. III 26, 6.
143. Paus. II 26, 6: *kai Rhodon men to khorion to hieron onomadzusin. Agalma de to Makhaonos khalkun estin orthon epikeitai de hoi téi kephaléi stephanos, on hoi Messénioi kiphos kalusi téi epikhóriói phónéi.* Hogy miben állt e koszorú különlegessége, nem tudjuk, így csak általánosságban mutatunk rá ama jellegzetességre és érdekességre, amely a számos Asklepios-szobor sajátja.
144. Schol. Od. XI 520–21.
145. Schol. Il. A I 59; Apollod. Epit. 3, 17; Pind. Isthm. VIII 49.
146. Vö. általánosságban: P. Philippson, *Thessalische Mythologie* (Zürich 1944, 9 kk.).
147. Hom. II. II 729–31.
148. Héronidas IV I; a Thessaliából és a Peloponnésosról származó legrégibb bizonyítékokról Leo Weber, *Asklepios* (Philologus 87, 1932, 398.). E cikkre úgy hivatkozom, mint a 2. jegyzetben Edelstein Asklepiusára. Vö. még Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen* (II 223 kk.).
149. C 4; Wilamowitz, *Isyllos* 11.
150. Strabo, Geogr. XIV 1, 39.
151. Vö. Ziehen, Ath. Mitt. 17, 182, 195 kk.; E. Kirsten in Pauly–Wissowa, Raelenc, „Triikka” alatt.
152. P. Kretschmer, Glotta 16, 1927, 173.
153. Herzog, *Koische Forschungen* (75 és 191 k.).
154. S. Eiterem in Pauly–Wissowa „Phoibe” alatt, 354, 3.
155. Properz II 2, 11; Kerényi, *Hermes, der Seelenführer* (Albae Vigiliae N. F. 1, Zürich 1944, 75 kk.).

156. Kerényi i. h. és Jung–Kerényi, *Einführung* 81 k.; a „Megnevezhetetlen”-ről lásd az 59. jegyzetet.

157. Hippol. Ref. V 8: *iskhyron iskhyra.*

158. *Iskhys* és *iskhys*. Wilamowitz, *Isyllos* 81, 54 úgy gondolja, a névnek nincs köze az *iskhys*-höz, esetleg megfelel az Iskhomakhos rövid formájának. A latin fordítás „Valens”, Cicerónál De nat. deor. III 56, azt bizonyítja, hogy az eleven görög nyelvérzék másképpen értelmezte. Hogy Cicerónak vagy Wilamowitznak van-e igaza, egyre megy: Iskhomakhos „az erővel küzdő” – hősies kifejezéssel élve – mégis csak *iskhyros*.

159. Gondoljunk a görög naptár beosztására, mely szerint nem négy hétre, hanem három dekádra oszlik egy hónap: W Kubitschek, *Grundriß der antiken Zeitrechnung* (Handbuch der Altertumswissenschaft 17, München 1927, 28.); W. H. Roscher, *Enneadische Studien* (Abh. Sächs. Ges. Wiss. Leipzig, 26, 1907, 1 kk.).

160. E felfogás alátámasztásához és további párhuzamok találhatóak még Kerényi, *Niobe* (Zürich 1949).

161. Általános tájékozódáshoz: Handbuch des deutschen Aberglaubens, a „Krähe” és „Rabe” című fejezetek; mitológiai értelméhez: P. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* I 326, „Sonnenfalke gegen die Mondkrähe” és más helyen is, lásd az egyes kötetek mutatóit.

162. Hésiodos fr. 122 Rzach.

163. Kerényi, in Jung–Kerényi, *Einführung*, 207 kk.

164. Preller–Robert II 1, 26 kk.

165. Preller–Robert II 1, 12 kk.

166. Plut. De def. or. 418 A; 421 B; Quaest. Gr. 12, 293 B.

167. Stählin, *Das hellenische Thessalien* 43, 10.

168. Pyth. III 25. kk.

169. F. Bolte in Pauly–Wissowa „Pholoe” alatt, 515 k.

170. Minden variáns legjobb összefoglalása: Escher in Pauly–Wissowa, Realenc. „Chiron” alatt; Hérahkléshez való viszonya: 2305 k.

171. Elatos kentaurról: Apollod. V 5, 4, 4 kk. Egy fenyőtörzs a kentaur állandó attribútuma a régebbi művészetben: Preller–Robert II 1, 5. Elatost mint Iskhys apját már a thessaliai hagyomány a lapithák közé sorolta: Preller–Robert II 1, 8 k. Ez semmit nem változtat azon, hogy az eredeti alak „kentauri”.

172. Preller–Robert II 1, 21 kk.

173. Wissowa Rel. und Kultus der Römer 237; Koch i. h.

174. Preller–Robert II 1, 19 k.; Stählin 42 k.

175. Preller–Robert II 1, 20; Stählin 43.
 176. Stählin 43.
 177. Plin. Nat. hist. XXV 66.
 178. Aiskhylos állította színpadra, vö. Preller–Robert I 101; Kerényi, *Prometheus* 74 kk.
 179. Démétriaszt csak Kr. e. 293-ban alapította Démétrios Poliorketész. Az az orvosnemzettség, amely itt Héraklés szerint Kheiróntól származik, régebbi thesszaliai nemzettség lehet (fr. 60.): Preller–Robert II 1, 20. A 99. jegyzetben említett orvos neve a város héraosa, Ktistés után azonban így hangozhatott.
 180. Preller–Robert II 1, 20, vö. az 5. jegyzettel.
 181. Hésiodos fr. 125 Rzach.
 182. Stählin 43, 1.
 183. Triikka városán kívül a Boibéis tótól északra fekvő vidék is Asklépios születéshelyének számított. Ha a homérosi Asklépios-himnusz (XVI 3), a doti síkságot általánosságban említi, úgy valószínűleg a Hésiodos fr. 122-n szereplő kettős dombot, Didymoitot érti: Stählin 59. Apollonios Rhodios, Argon. IV 616; Lakereia nevét említi, ez egyébként olyan név, amely más végződéssel együtt a varjú állandó mellékeve, vö. *lakerydza koroné*: Hes. Op. 747; Aristoph. Aves. 609.
 184. Ő a vak Phoinix gyógyítója; Apollod. III 175; vö. Escher i. h. 2306. Wellmann in Pauly-Wissowa, Realenc. II 2311-ben szemkenőcsöt említ a nevével: Cels. VI 6, 20.
 185. Apollónról, a gyógyító istenről: Ganszyniec, Archiv f. Gesch. der Med. 15, 1923, 33 k.; vö. még A. Pazzini, *Il significato degli „ex voto” ed il concetto della divinità guaritrice* (Acc. Lincei, Roma 1935, 66 kk.). Az a fontos bizonyíték, amelyre Koch, *Der römische Jupiter* 80 k. utal az Iuliosok Apollón-kultuszával – lényegében Veiovis kultuszával – összefüggésben, még idetartozik. Az az isten, aki a születéséhez érett volt, mégis erőszakos úton került ki az anya testéből, Asklépios. Serv. Comm. in Verg. Aen. X 316 szerint mindazok, akik erőszakos módon, császármetszéssel kerülnek a világra, Apollón szentjeinek, kiválasztottjainak számítottak: *omnes qui secto matris ventre procreantur ideo sunt Apollini consecrati, quia deus est medicinae, per quem lucem sortiuntur.*

A KÉPEK JEGYZÉKE

Éremkép a 3. oldalon: Asklépios szárnyas kígyón. Alexander Severus érme a kis-ázsiai Nikaiából. Abh. d. kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin a. d. J. 1845 kötetből, Berlin 1847 után.

1. A Tiberis-sziget Rómában a 19. sz. előtt, Giov. Battista Piranesi (1707–1778) metszete alapján. London, British Museum. London, British Museum felvétele.

2. A hajó alakú Tiberis-sziget antik keretének mai maradványai. A Ciba felvétele.

3. A sziget antik alakja. Egy 16. századi rajzoló rekonstrukciója. Cod. Vat. 3439 f. 42. A Cibának készült másolat.

4. A Belvederei Apolló. Róma, Museo Vaticano. Alinari felvétele, Firenze.

5. Ezüstérem Epidauros-ból. Másolat a Ciba Zeitschriftből, 1936 30. sz.

6. Asklépios a Monte Pincióról, Róma. A Ciba felvétele.

7. Aesculapius Porto d'Anzióból. Róma, Museo Capitolino. Alinari felvétele, Firenze.

8. Az Asklépios-kígyó megérkezése a Tiberis-szigetre. Párizs, Cabinet des Médailles. A Cibának készült másolat.

9. Az epidaurosi szentély helyszínrajza. Cavvadias tervei alapján készült a Cibának.

10. Az epidaurosi szentély alaprajza. Cavvadias tervei alapján a Cibának készült rajz.

11. Asklépios-fej Mélos szigetéről. London, British Museum. A British Museum felvétele, London.

12. Dombormű az epidaurosi szentélyből. Athén, Nemzeti Múzeum. Brunn-Bruckmann: *Denkmäler griechischer und römischer Skulptur* című művéből, München 1888–1932.

13. Egy Asklépios-szobor töredéke. Athén, Nemzeti Múzeum. Alinari felvétele, Firenze.

14. Az epidaurosi szent terület. Ninon Hesse felvétele.

15. Áldozati dombormű Epidaurosól. Athén, Nemzeti Múzeum. Alinari felvétele, Firenze.

16. Fogadalmi dombormű az athéni Asklépieionból. Athén, Nemzeti Múzeum. Alinari felvétele, Firenze.

17. Rajz egy elveszett áldozati dombormúról. Arch. f. Gesch. d. Med., 18. kötetből, Leipzig 1926. Utánrajzolás.

18. Áldozati dombormű Asklépiosnak. Pireus, Múzeum. Schuchardt, Walter-Herwig: Die Kunst der Griechen című tanulmányából, in: Geschichte der Kunst, 2. kötet, Berlin 1940.

19. Arkhinos áldozati domborműve Amphiaraosnak, a jósiszternek Oróposban (Attika). Athén, Nemzeti Múzeum. Az Archeologiai Társaság felvétele, Athén.

20. Asklépios vándorló ifjú képében. Athén, Nemzeti Múzeum. Alinari felvétele, Firenze.

21. Áldozati dombormű Asklépiosnak. Athén, Nemzeti Múzeum. Alinari felvétele, Firenze.

22. Beavatási szertartás az ún. Urna Lovatellinél. Róma, Museo Nazionale delle Terme. Ludwig Deubner: Attische Feste című könyvéből, Berlin 1932.

23. Töredék egy áldozati domborműből Asklépiossal. Athén, Nemzeti Múzeum. Mitt. d. k. deutsch. Arch. Inst., Athenische Abt., 17. kötetből, Athén 1892.

24/a. Az athéni Asklépieion az Akropolis déli lejtőjén. A Ciba felvétele.

24/b. Az athéni Asklépieion az Akropolis déli lejtőjén. A Ciba felvétele.

25. Az epidaurosi szentély tholosának labirintusszerű alépítménye. Laignel-Lavastine: Histoire générale de la médecine, 1. kötetből, Paris 1936.

26. A rekonstruált tholos keresztmetszete. H. Lechat: Epidaure című könyvéből, Paris 1895.

27. A pergamoni Asklépieion. Rekonstrukció. O. Deubner: Das Asklepieion von Pergamon című könyvéből, Berlin 1938.

28. Tájépkép a kósi Asklépieionnal. „Kos” Sammelwerk des Archäologischen Institutes des Deutschen Reiches, 1. kötetből, Berlin 1932.

29. A kósi Asklépieion középső terasza. „Kos” Sammelwerk des Archäologischen Institutes des Deutschen Reiches, 1. kötetből, Berlin 1932.

30. A kósi Asklépieion a hellénisztikus korban. Rekonstrukció. Rajz P. Schazmann után. „Kos” Sammelwerk des Archäologischen Institutes des Deutschen Reiches, 1. kötetből, Berlin 1932.

31. Kis Asklépios-szobor Rhodosról. Rhodos, Régészeti Múzeum. Memorie dell'istituto storico-archeologico di Rodi. II. kötetből, Rodi 1938.

32. Domborműtöredék az athéni Asklépieionból. Athén, Nemzeti Múzeum. Eugen Holländer: Plastik und Medizin című könyvéből, Stuttgart 1912.

33. Kis Hygieia-szobor Rhodosról. Rhodos, Régészeti Múzeum. A Ciba felvétele.

34. Késő római elefántcsont-faragás Hygieia alakjával. Liverpool, Museum. Giraudon felvétele.

35. Asklépios-szobor gyermeki mellékalakkal. Róma, Forum Romanum, Iuturna-forrás, a Ciba felvétele.

36. Asklépios-szobor. Firenze, Uffizi. Alinari felvétele, Firenze.

37. Részlet a 36. képből. Arndt-Amelung: Photographische Einzelaufnahmen antiker Skulpturen című könyvéből, München 1893–1925.

38. Részlet a 36. képből. Arndt-Amelung: Photographische Einzelaufnahmen antiker Skulpturen című könyvéből, München 1893–1925.

39. Asklépios-szobor. Firenze, Uffizi. Alinari felvétele, Firenze.

40. Asklépios-szobor. Siracusa, Museo Nazionale. Anderson felvétele, Róma.

41. Asklépios-szobor. Róma, a Vatikán Braccio Nuovója. Anderson felvétele, Róma.

42. A 41. kép szobrának feje. A Deutsches Archäologisches Institut felvétele, Róma.

43. Asklépios. Firenze, Palazzo Pitti. Alinari felvétele, Firenze.

44. Részlet a 43. képből. Arndt-Amelung: Photographische Einzelaufnahmen antiker Skulpturen című könyvéből, München 1893–1925.

45. Hippokratés. Firenze, Uffizi. Alinari felvétele, Firenze.

46. Egy áldozati dombormű töredéke. Athén, Nemzeti Múzeum. Alinari felvétele, Firenze.

47. Áldozati dombormű az argolisi Thyreából. Athén, Nemzeti Múzeum, Alinari felvétele, Firenze.

48. Sósias vázafestő vázaképe. Régen Berlin, Altes Museum. Propyläen-Kunstgeschichte, 2. kötetből, Berlin 1931.

49. Asklépios-fej. Mantua. Arndt-Amelung: Photographische Einzelaufnahmen antiker Skulpturen című könyvéből, München 1893–1925.

50. Egy ifjú feje. Róma, Palazzo Colonna. Arndt-Amelung: Photographische Einzelaufnahmen antiker Skulpturen című könyvéből, München 1893–1925.

51. Egy ifjú feje. Róma, Palazzo Colonna. Arndt-Amelung: Photographische Einzelaufnahmen antiker Skulpturen című könyvéből, München, 1893–1925.

52. Asklépios és Télesphoros. Róma, Museo Borghese. Anderson felvétele, Róma.

53. Télesphoros. München, Glyptothek. Arndt-Amelung: Photographische Einzelaufnahmen antiker Skulpturen című könyvéből, München, 1893–1925.

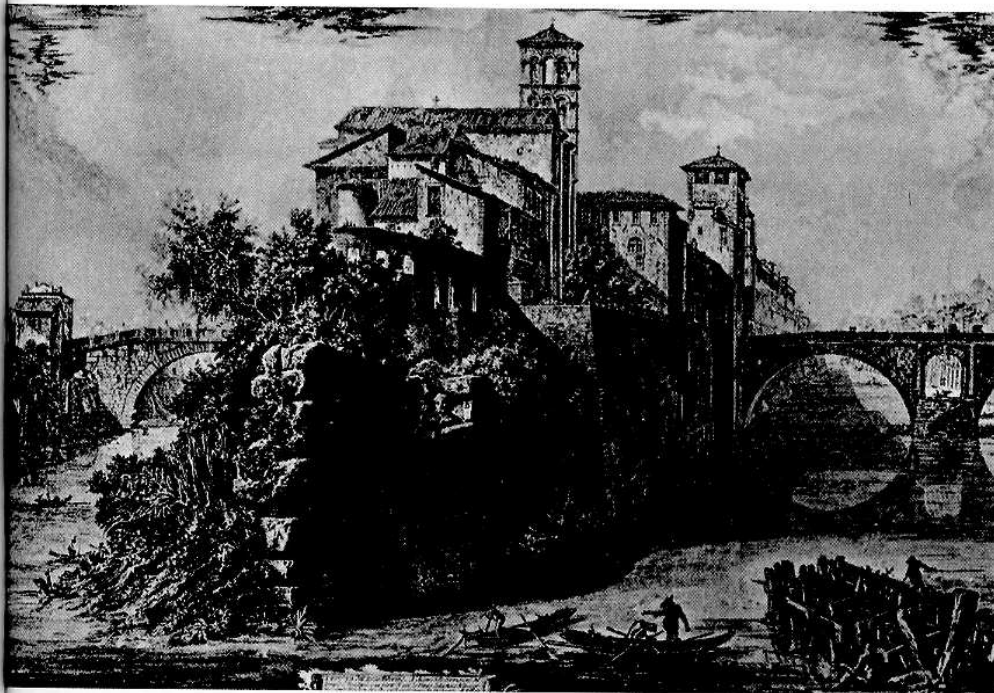
54. Kheirón kentaur. Attikai amfora Münchenben. Furtwängler-Reinhold művéből: Griechische Vasenmalerei, Textband III. München 1932.

55. Asklépios-kultuszszobor Pergamonban Commodus egyik érmén. Abh. d. kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin a. d. J. 1845 kötetből, Berlin 1847 után.

56. Asklépios szárnyas kígyón. Alexander Severus érme a kis-ázsiai Nikaiából. Abh. d. kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin a. d. J. 1845 kötetből, Berlin 1847 után.

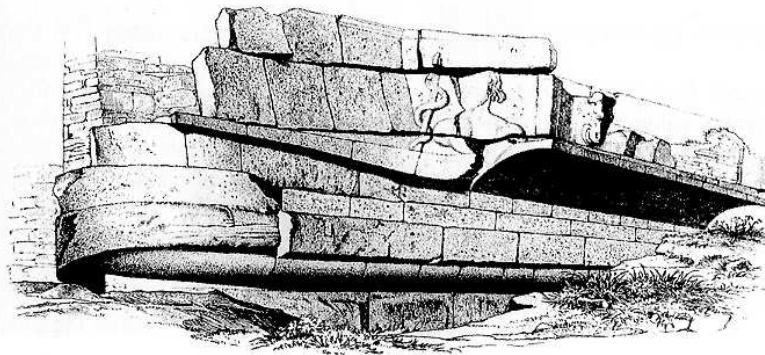
57. Asklépios-fej Caracalla termából. Róma, Museo Nazionale delle Terme. Anderson felvétele, Róma.

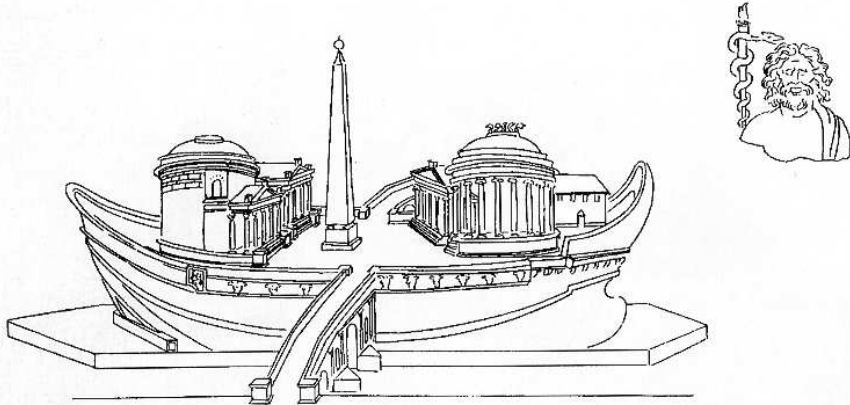
368563 ✓
GYÖR



1. A Tiberis-sziget Rómában a 19. sz. előtt. Giov. Battista Piranesi (1707–1778) rajza, aki a falon lévő Aesculapius-mellszobrot a kép közepétől balra hangsúlyozottan kiemeli.

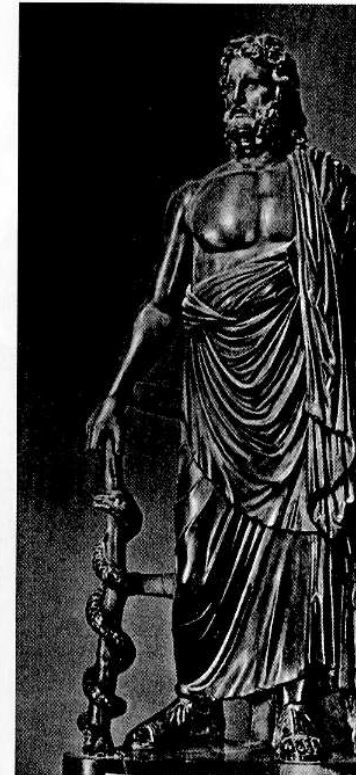
2. A hajó alakú Tiberis-sziget antik keretének mai maradványai. Az Aesculapius-mellszobor és kígyós bot nyomai még láthatók, mellette a hajószigetet díszítő bikafejek egyike.





3. A sziget antik alakja. Egy 16. századi rajzoló rekonstrukciója, mely az Aesculapius-mellszobrot és kígyós botot felül külön is bemutatja. A késői ókorban felállított obeliszk azt bizonyítja, hogy az északi érkezési irányba állított hajószigetet Naphajónak fogták fel.

5. Ezüstérem Epidaurosból, Kr. e. 350-ből, Asklépios kultuszképével. A trón alatt kutya hever.
6. A trónoló Asklépius kígyója a római Monte Pinción. Az isten két alkarja, a kígyó nyaka, valamint a szobor egyéb részei kiegészítések; a lényeges része: a kígyó csavarulata egyfajta tengely (omphalos) körül a trón alatt, antik. Klasszszicista, Kr. u. 2. sz.
7. Aesculapius Porto d'Anzióból, az antik Antiumból, ahol az isten a legenda szerint először partra szállt. Római szobor, Róma, Museo Capitolino. Kr. u. 150 körül.
8. Az Asklépius-kígyó megérkezése a Tiberis-szigetre, ahol Faunus, a sziget istene fogadja.



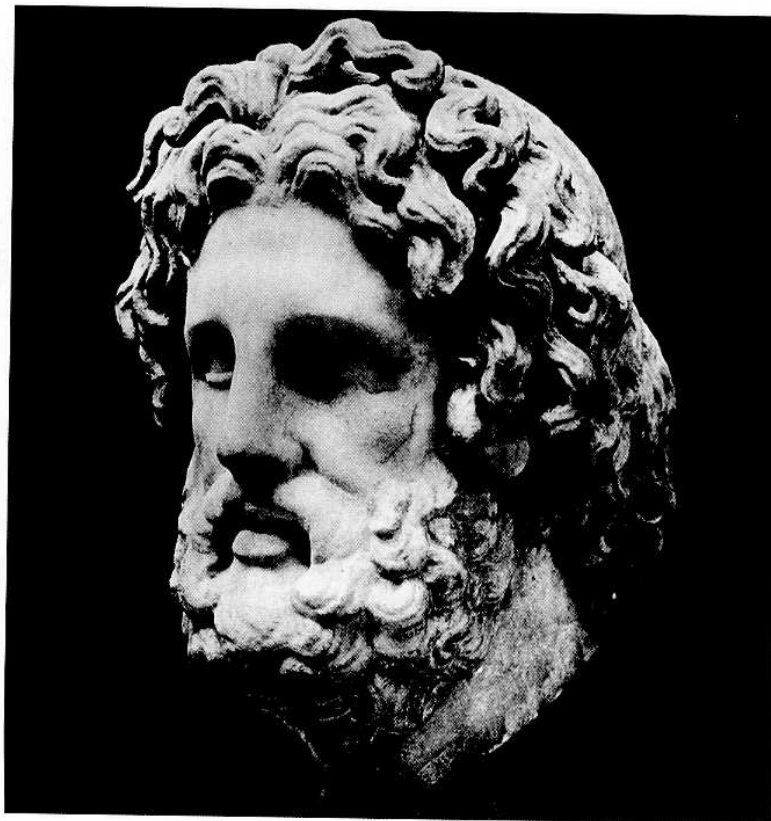
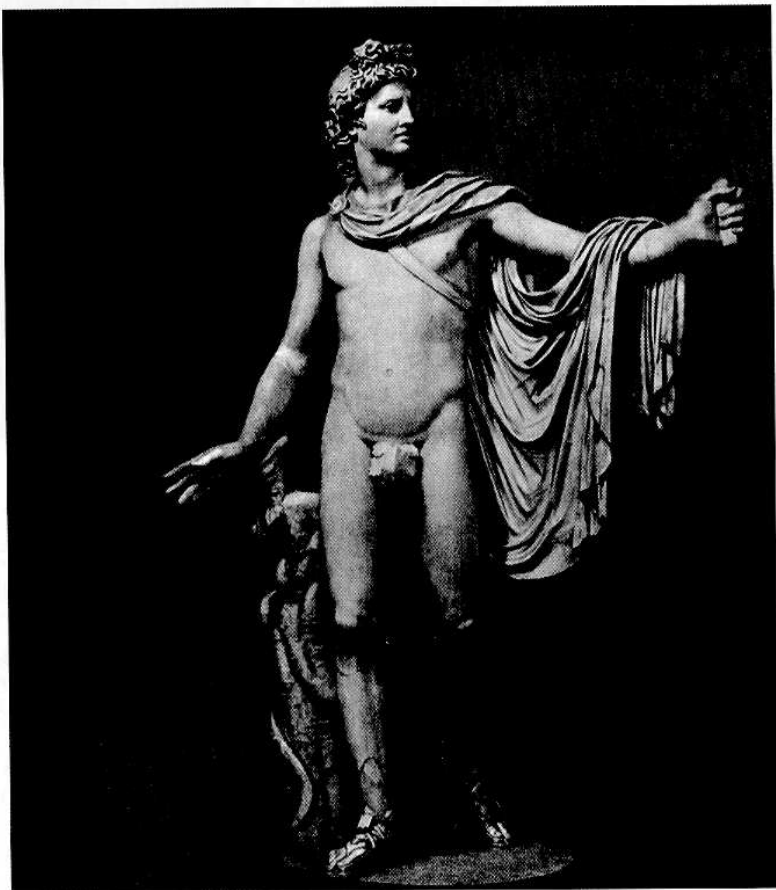
7

5

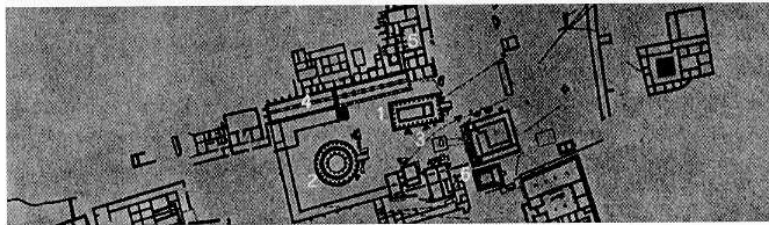
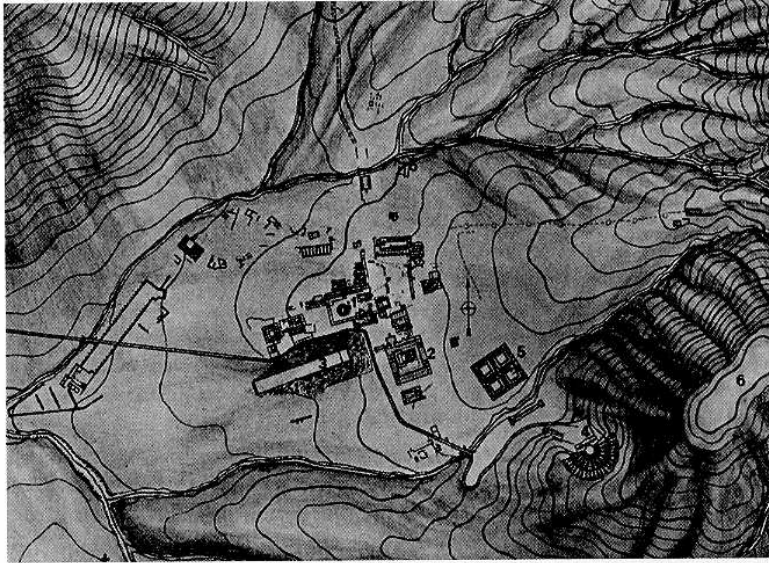
6

8

4. A Rómában talán Apollo Medicusnak tekintett Belvederei Apolló. A kis kígyó a fa törzsén (akárcsak a fatörzs, a római másoló toldaléka) inkább az orvosistenre jellemző „barátságos kígyó”.



11. Asklépios-fej Mélos szigetről.
London, British Museum. Kr. e. 340 körül.

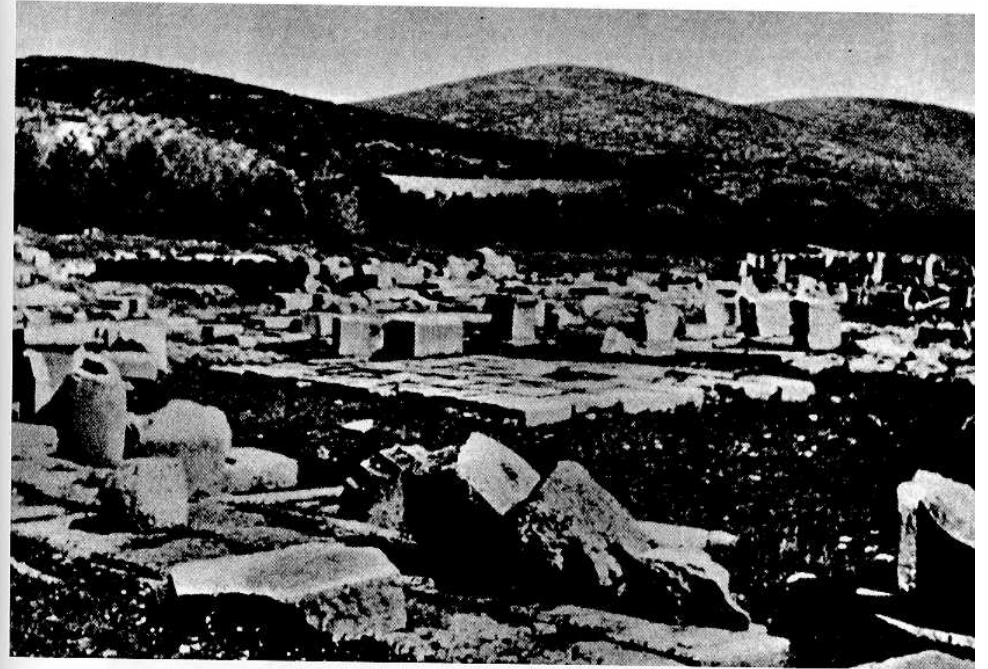


9. Az epidaurosi szentély helyszínrajza

1. Asklépieion
2. gymnazion
3. stadion
4. színház
5. vendégház
6. Kynortion hegy

10. Az epidaurosi szentély alaprajza

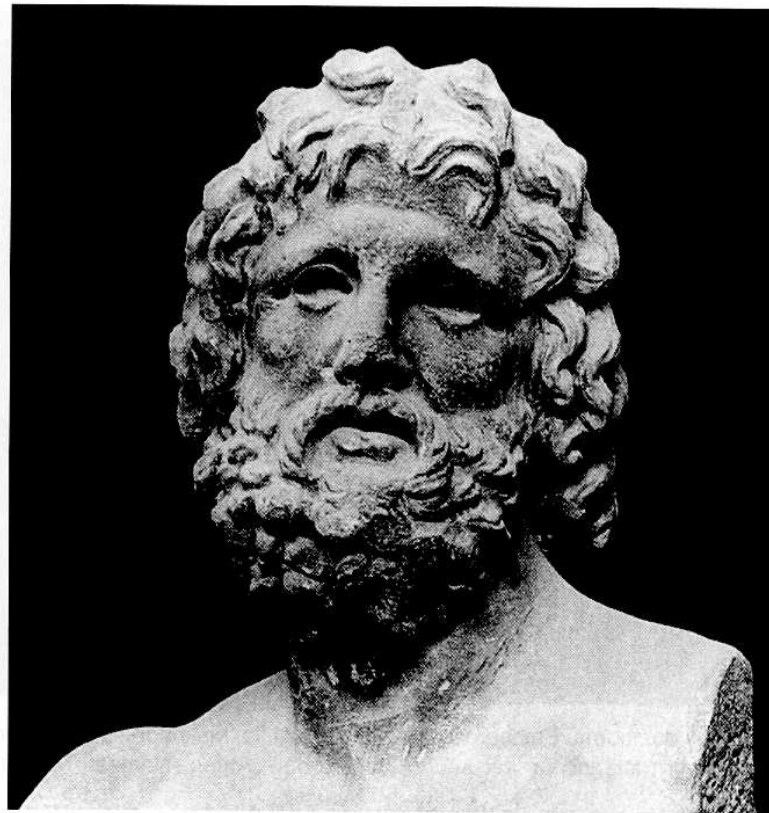
1. Asklépios-templom
2. tholos
3. nagy oltár
4. oszlopcsarnokok
5. fürdők
6. Artemis-templom



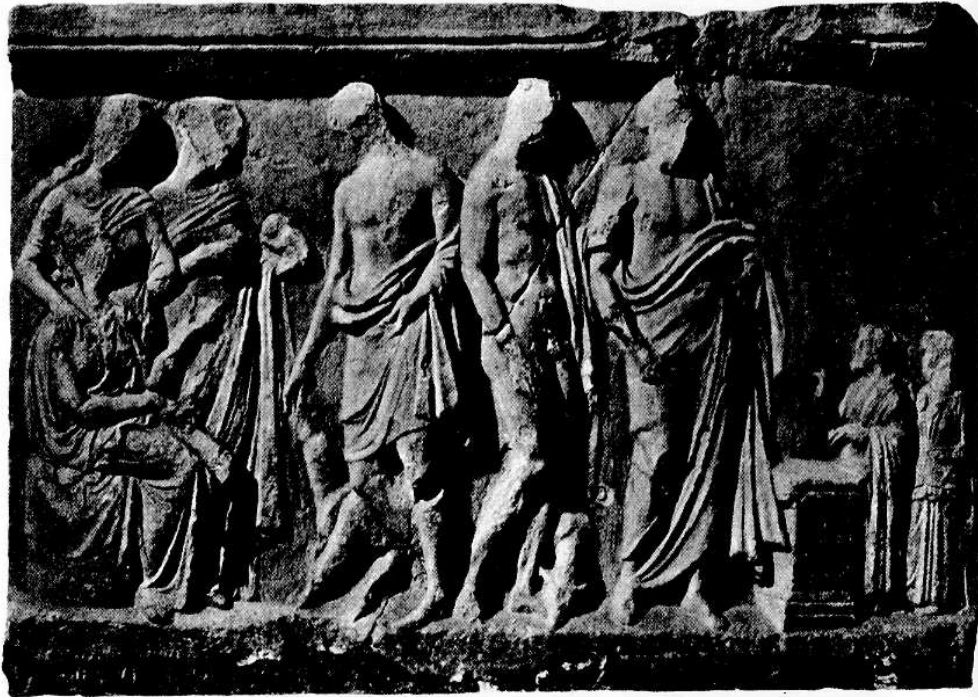
14. Látkép az epidaurosi szent területéről délkeletre, a Kynortion hegy irányában, valószínűleg a nagy betegcsarnokból; a hegyek az ókorban sokkal erdősebbek voltak.



12. Dombormű az epidaurosi szentélyből. Valószínűleg Asklépios epidaurosi kultusképének másolata. Athén, Nemzeti Múzeum, Kr. e. 370/360.



13. Egy Asklépios-szobor töredéke. Athén, Nemzeti Múzeum. Kr. e. 250 körül.



15. Áldozati dombormű Epidaurosból. Asklépios két fia, Makhaón és Podaleirios, kutyák, három istennő és két imádó kíséretében. Athén, Nemzeti Múzeum. Kr. e. 360 körül.

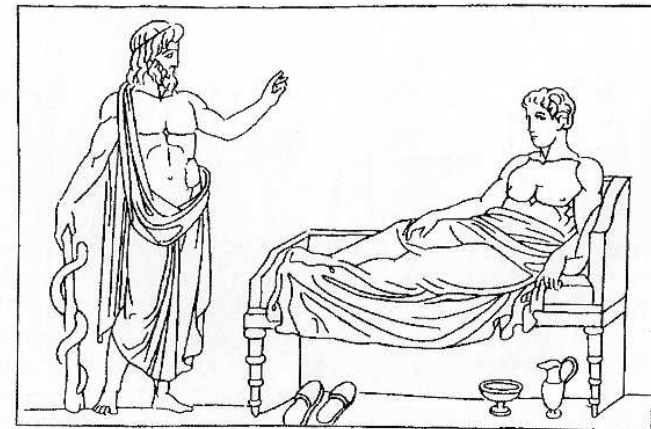
16

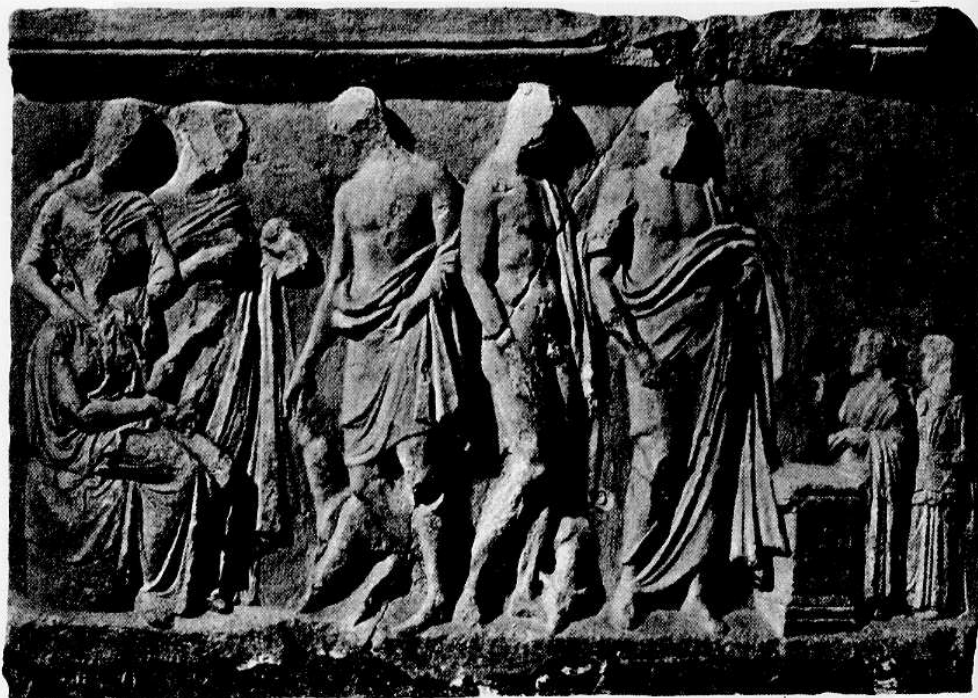


16. Fogadalmi dombormű az athéni Asklépieionból. Egy család áldozatot hoz Asklépiosnak: a háttérben Hygieia és egy kígyó látható, amely a liget egyik fájáról kúszik lefelé. Az oltáron gyümölcs és kalács. Athén, Nemzeti Múzeum. Kr. e. 330 körül.

17. Rajz egy elveszett áldozati domborműről: Asklépios megjelenik egy betegnek. A felemelt bal kéz az istennek a beteghez való közvetlen, személyes kapcsolatát fejezi ki.

17





15. Áldozati dombormű Epidaurosból. Asklépios két fia, Makhaón és Podaleirios, kutyák, három istennő és két imádó kíséretében. Athén, Nemzeti Múzeum. Kr. e. 360 körül.

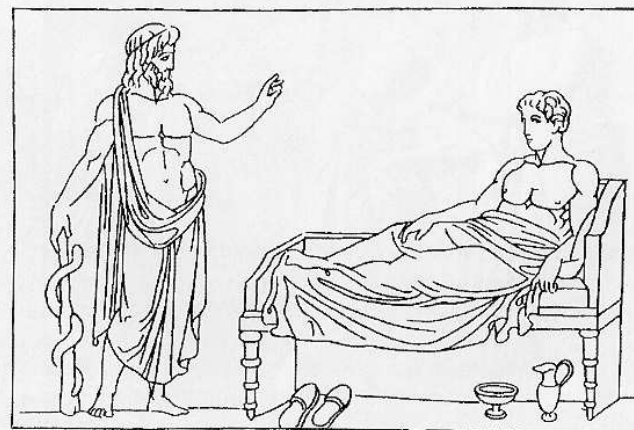
16

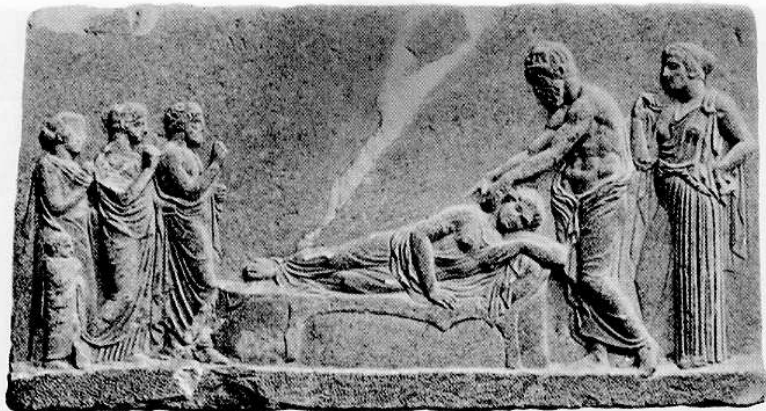


16. Fogadalmi dombormű az athéni Asklepieionból. Egy család áldozatot hoz Asklépiosnak: a háttérben Hygieia és egy kígyó látható, amely a liget egyik fájáról kúszik lefelé. Az oltáron gyümölcs és kalács. Athén, Nemzeti Múzeum. Kr. e. 330 körül.

17. Rajz egy elveszett áldozati domborműről: Asklépios megjelenik egy betegnek. A felemelt bal kéz az istennek a beteghez való közvetlen, személyes kapcsolatát fejezi ki.

17



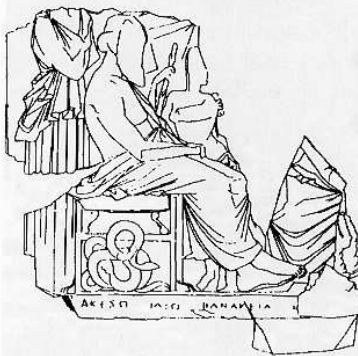


18. Áldozati dombormű a peiraieusi Asklépios-szentélyből: az isten beavatkozása. Asklépios mögött Hygieia, balra a beteg családtagjai láthatók. Pireus, Múzeum. Kr. e. 400 körül.

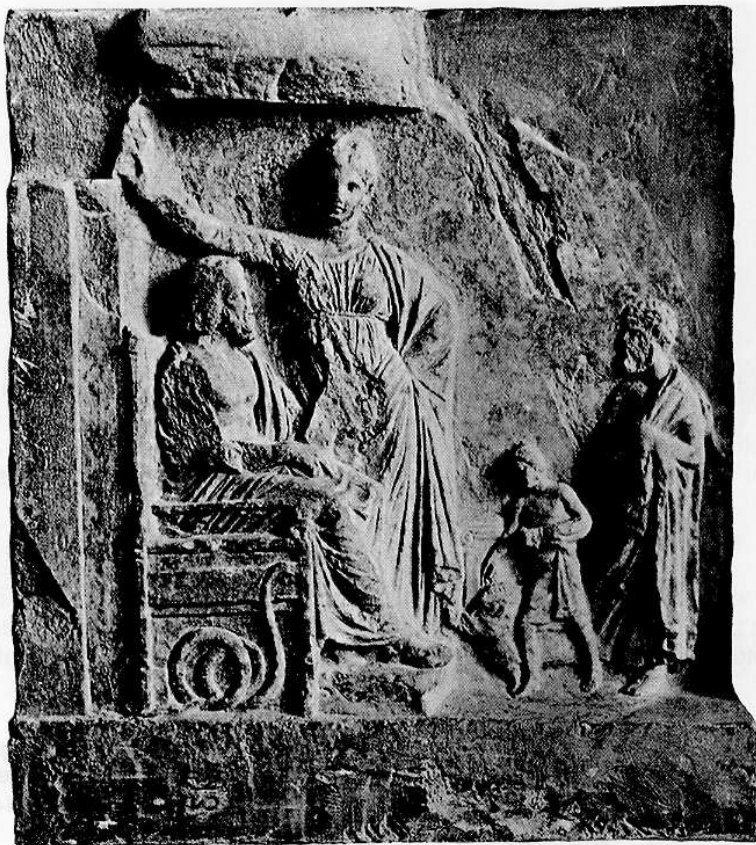
19. Arkhinos áldozati domborműve Amphiaraosnak, a jósiszternek Oróposban (Attika). Az előtérben azt álmodja a beteg, hogy az isten operációt végez rajta; a kép háttérében látható, amint a valóságban egy kígyó nyaldossa a beteget. Athén, Nemzeti Múzeum. Kr. 380/370 körül.



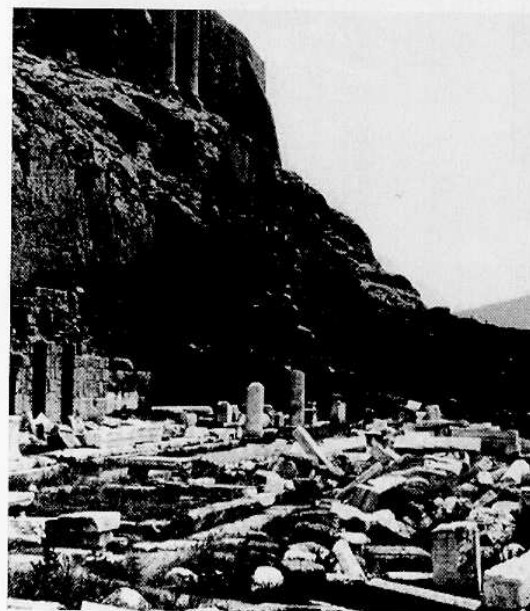
20. Asklépios vándorló ifjú képében. Athén, Nemzeti Múzeum. Kr. u. 140 körül.



23. Töredék egy áldozati domborműből Asklépioossal dionysosi hajviseletben. Három istennő veszi körül, akiket a felirat megnevez: Akeso, Iaso, Panakeira. Athén, Nemzeti Múzeum. Kr. e. 340 körül.



21. Áldozati dombormű Asklépiosnak. Egy férfi és egy fiú a trónoló istennek és Hygieiának malacot hoz, amely az alvilági istenségeknek szóló áldozati állatnak számít. Athén, Nemzeti Múzeum. Kr. e. 300 körül.

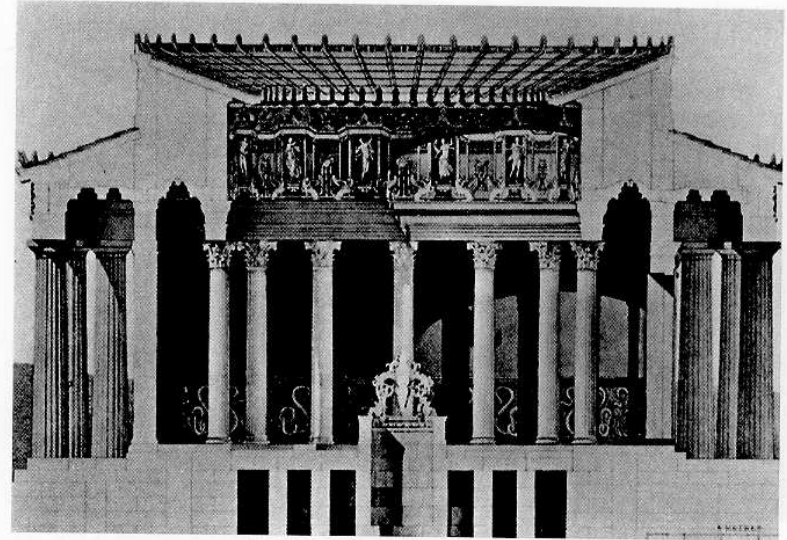


24/a, 24/b.
Az athéni Asklépieion látképe az Akropolis déli lejtőjén. Felül láthatók az Akropolis támfalai és Dionysos szent területének egy része a győzelmi oszlopokkal.



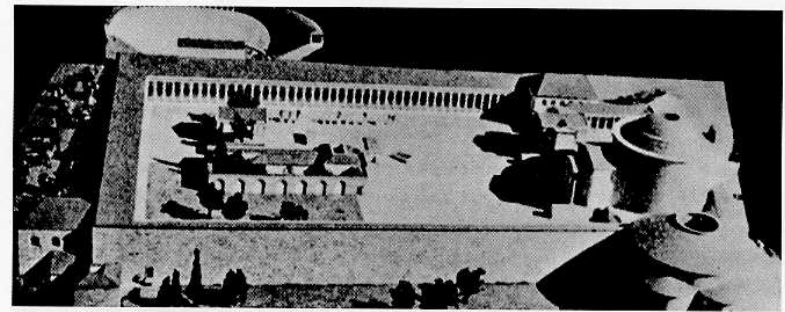
22. Beavatási szertartás az ún. Urna Lovatellinél, dombormű-ábrázolás. Ezek valószínűleg a kisebb agréi misztériumok, amelyek a nagyobb eleusisieket megelőzték. A beavatott (Héraklés) több jelenetben látható: malacádozatot hozva, lepelben, végül az alvilági istennő kígyójával játszva. Róma, Museo Nazionale delle Terme. Az Esquilinusról. Kr. u. 2. század elejéről.

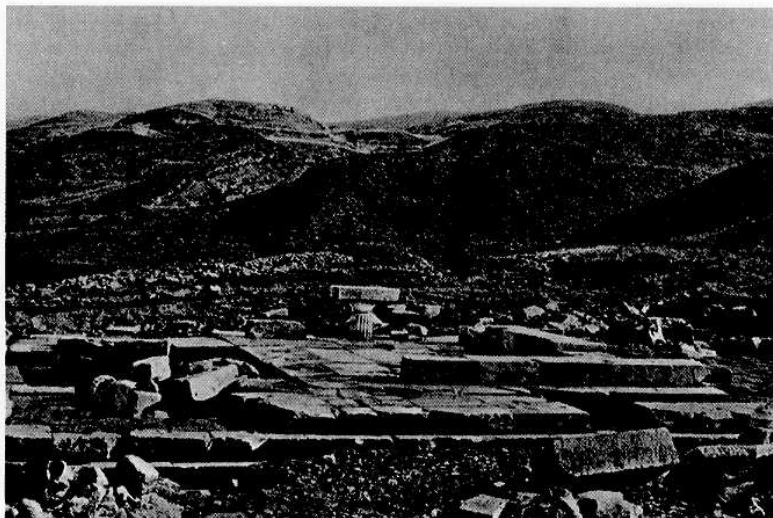
25. Az epidauroszi szentély tholosának labirintusszerű alépítménye. Mai állapot.



26. A rekonstruált tholos keresztmetszete.

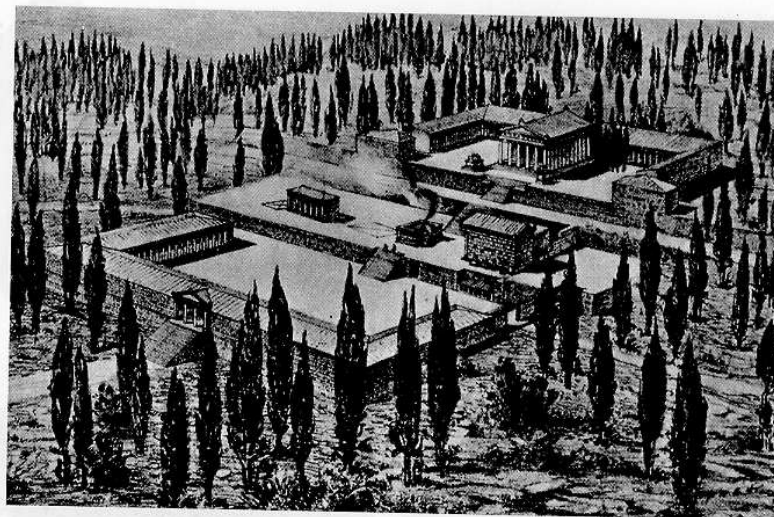
27. A pergamoni Asklepieion, H. Schleif rekonstrukciója. A körépitmény, amely az epidauroszi tholosnak felel meg, az előtérben látható.





28. Tájkép a kósi Asklépieionnal: az ókorban erdős volt. Az előtérben a felső teraszon a nagy templom maradványai.

29. A kósi Asklépieion középső terasza. Az előtérben a nagy oltár maradványai, a háttérben a legrégebbi kis templom romjai.



30. A kósi Asklépieion a hellénisztikus korban. Rekonstrukció.

31



31. Kis Asklépios-szobor Rhodosról. Az isten idealizált alakját mutatja hellénisztikus, emberiesített formában. Rhodos, Régészeti Múzeum. Kr. u. 140 körül.

34



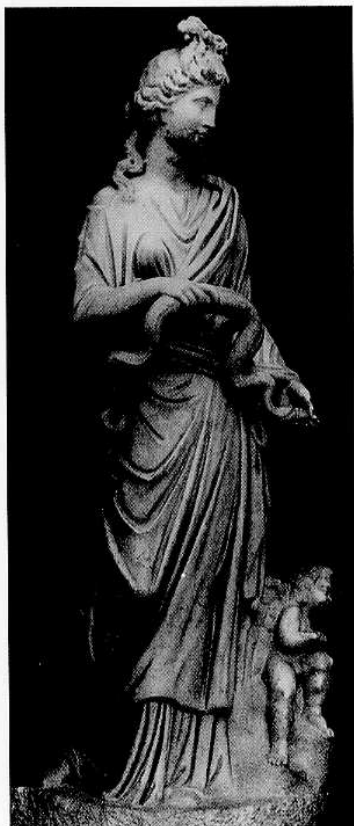
34. Késő római elefántcsont faragás Hygieia alakjával. Az apollóni kígyó egy háromlábú (tripus) tekeredik le. Felül misztériumokra utaló kultuszdedények láthatók: boroscancsó kígyóval, kosár – cista mystica – kígyóval és egy isteni gyermekkel. Az isteni gyermek egy másik megjelenési formája lent az istennő mellett látható. Liverpool, Kr. u. 4. sz. vége.



32. Domborműtöredék az athéni Asklépieionból. Látható az isten botja a kígyóval, orvosságot nyújtó keze és egy nőbeteg. Kr. e. 4. sz.



35. Asklépios-szobor gyermek mellékalkalakkal, aki a kakast és az áldozati kést viszi. A Forum Romanumon a Vestaszüzek házában áll az Iuturna-forrásnál. Kr. u. 150 körül.



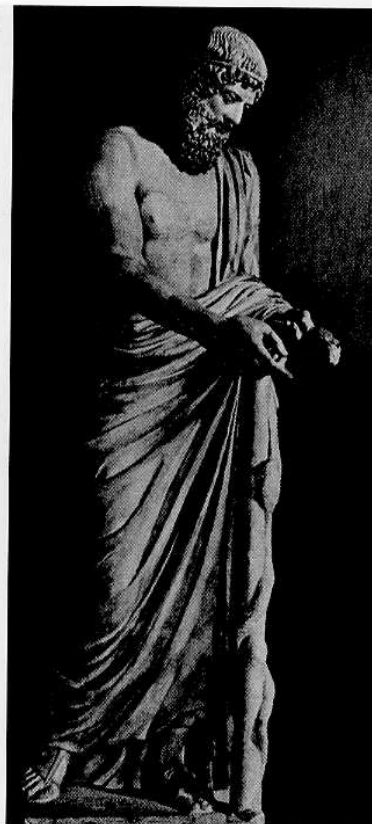
33. Kis Hygieia-szobor Rhodosról. Az istennő és a kígyó szoros kapcsolatát fejezi ki. Rhodos, Régészeti Múzeum. Kr. u. 140 körül.

36. Asklépios-szobor a firenzei Uffiziben. A legtöbb csodálatot kiváltó szobrot Myrón másolatának tartják; ez a mi I. típusunk. Római munka a Kr. u. 2. század végéről.

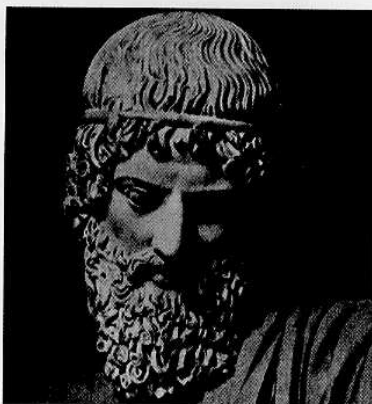
37–38. Részletfelvételek az előző (36. sz.) Asklépios-szoborról; I típus.

39. Asklépios-szobor a firenzei Uffiziből: II. típusunk. Római munka, Kr. u. 150 körül, valószínűleg Alkamenés kultuszszobra után, amelyet Kr. e. 400 körül az athéni Asklépieionnak készített.

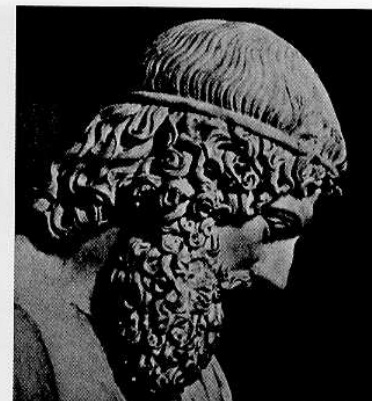
36



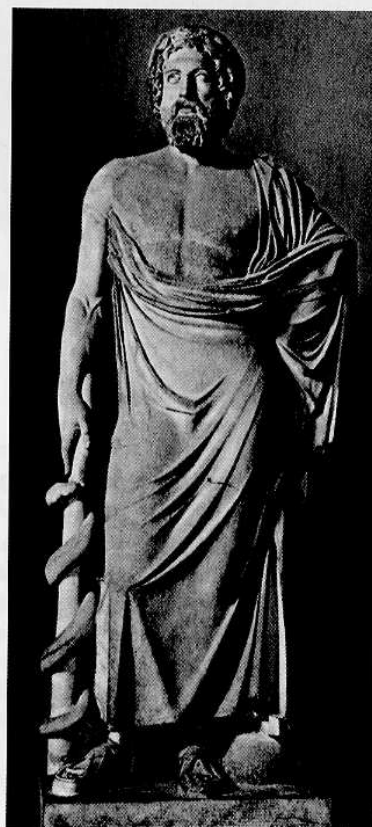
38



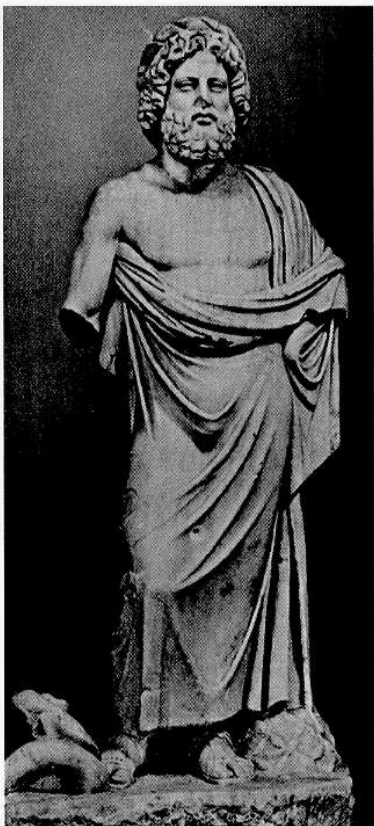
37



39

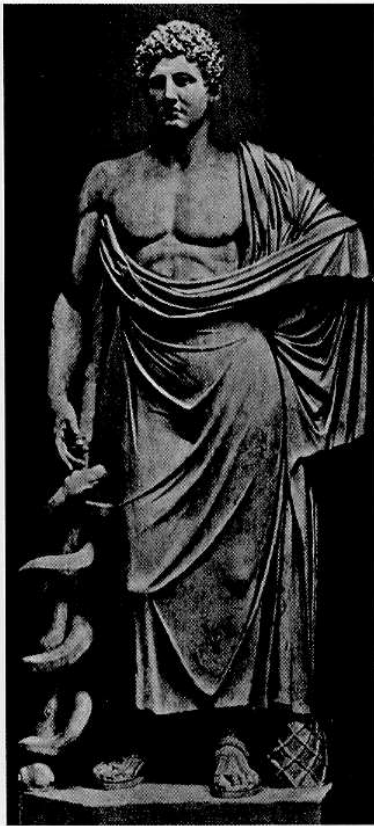


40

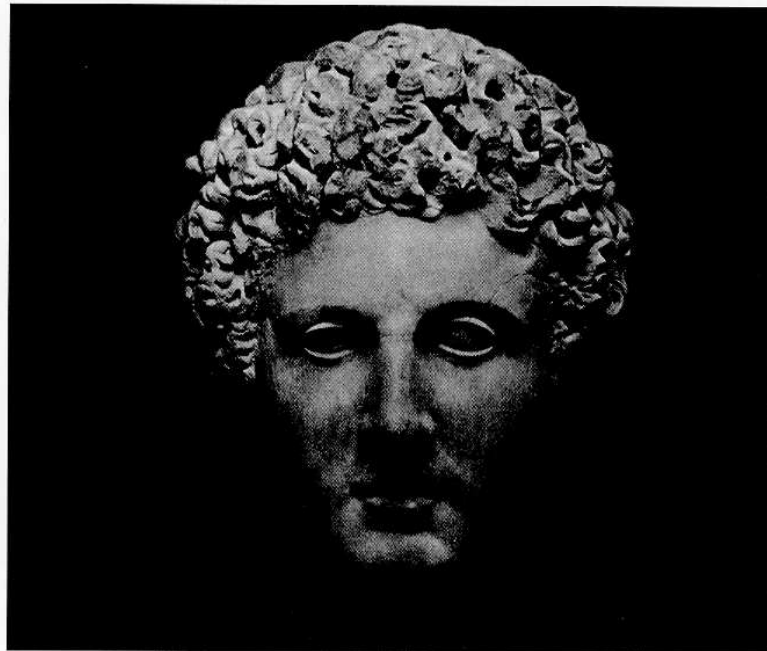


40. Asklépios-szobor a siracusai múzeumból. A II. típus második példája: a görög eredeti szobor másolata. Figyelemre méltó az omphalos balra lenn: ez egyébként Apollónhoz tartozik.

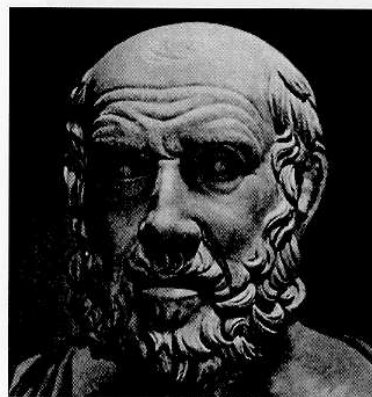
41



41. Asklépios a vatikáni Braccio Nuovóban, IIa típus. Az eredeti II. típus másolata a szakálltalan fej kivételével. Asklépios ifjúként való ábrázolása az ókorban nem volt ritka, feltűnő azonban a bajszos típusnak ez a római változata.



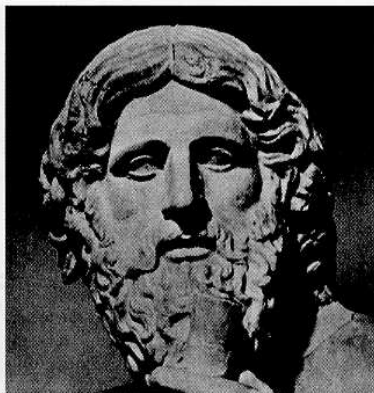
42. A 41. kép IIa típusú Asklépios-szobor feje.



45. Hippokratés a firenzei Uffiziben. Régebben hibásan és nem elég alapos indoklással Karneadés filozófusnak tartották; azonosításához az ostiai múzeumból való lelet egyik másolata szolgált, valamint a kósi éremképhez való nagy hasonlósága. Az eredetét Kr. e. a 2. században alkották.



43



44

43. Asklépios a firenzei Pitti-palotában: III. típusunk. Klasszikus munka Kr. u. 130 körül, amely a könyvet író orvos képét egy isteni látnokéval egyesíti; valószínűleg Kr. e. 4. század eleji eredeti után.

44. A 43. kép, III. típusú Asklépios-szobrának részlete.

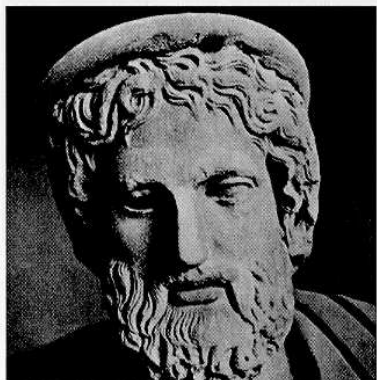
46. Áldozati dombormű töredéke a Kr. e. 390 körüli időből. Asklépios két istennő kíséretében. Athén, Nemzeti Múzeum.





47. Áldozati dombormű az argolisi Thyreából: a teljes Asklépios-család képe. Asklépios mögött Hygieia szinte csak árnyépként látható. Két fia: Makhaón és Podaleirios és még három istennő: Akeso, Iaso, Panakeia követi. (23. kép) Athén, Nemzeti Múzeum, Kr. e. 360/370.

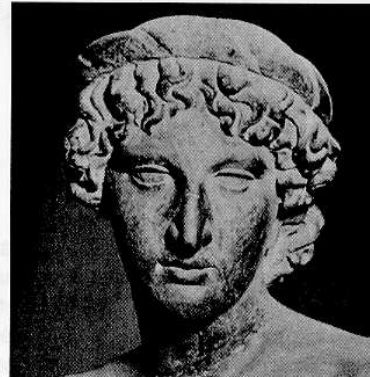
49. Asklépios-fej Mantuában. A szobor a II. típushoz tartozik. A szinte turbán-szerű koszorú hangsúlyozottabb, mint a többi példán, de azokon sem hiányzik. Kr. u. korai 2. sz.



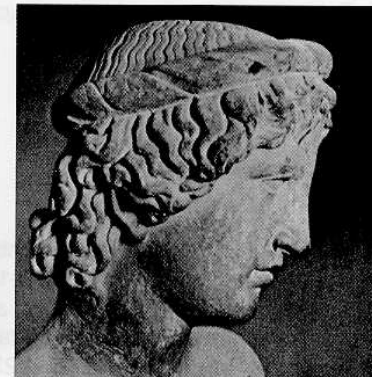
48. Sósias vázafestő vázaképe. Kr. e. 500 körül. Akhilleus bekötözi a sebesült Patroklost. Régen Berlin. Altes Museum.

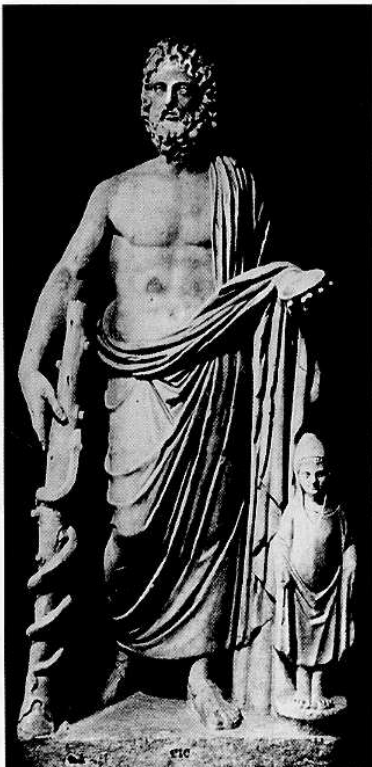
50. és 51. Egy ifjú feje a római Palazzo Colonnában. A koszorú miatt igen nagy bizonyossággal a fiatal Asklépiosnak mondható: kifejezése Apollón és Eubuleus, az alvilági isten közötti, ez utóbbi miatt is valószínűleg Asklépios (Amelung). Kr. u. 150 körül.

50



51





52. Asklépios és Télesphoros a római Museo Borghesében. A II. típus másolata. Télesphoros feje nem antik. Kr. u. korai 2. század.

53. Télesphoros hagyományos alakja. München, Glyptothek. Kr. u. 2. sz.



54. Kheirón kentaur: tipikus archaikus ábrázolása fenyővel és vadászszák-mánnyal. Attikai amfora Münchenben. Kr. e. 520 körül.

55. Asklépios-kultuszszobor Pergamonban, oldalán két ifjú kentaur. Phylomakhos munkája, Commodus (Kr. u. 180–192) egyik érmén. A szobor fejét abban a római másolatban vélték felismerni, amely e könyv végén (57. kép) látható.
56. Asklépios szárnyas kígyón, a sötétségből napszerűen felsugárzó istenségként. Alexander Severus (Kr. u. 222–235) egyik érmén a kis-ázsiai Nikaiából.

