

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

Legutóbbi írása az *Ókorban*: *Kerényi, Meuli, Burkert és a görög vallástörténet-írás új útjai* (2018/2).

Nympholépsia

A nymphák és a személyiség megváltozása a görög vallásban

Lindner Gyula

Sókratés a platóni *Phaidros*ban egy hosszabb lélegzetvételű, az Erós mibenlétét érintő gondolatmenet lezárásaként saját bőbeszédűségét a nympháktól való megszállottságra vezeti vissza, amelyet – elmondása alapján – a beszélgetés helyszínének szentsége vált ki belőle.¹ Később a szerelemről adott meghatározását isteni inspiráció, *enthusiasmos* révén magyarázza: definíciója ilyen módon messze felülmúlja azt a másikat, amely a beszélgetés alapjául szolgáló Lysias-beszédben szerepelt (263d). Sókratés a dialógus egészében szokatlanul jár el: magasztos költői stílusban, saját bevallása szerint már-már dithyrambosban beszél, felfokozott lelkiállapotában pedig hosszú beszédeket tart (a szokásos kérdezz-felelek mellett), és maga is elismeri, hogy távolodva a várostól egyre inkább a helyszín, az Ilissos-part szentsége keríti hatalmába, az istenek megszállják, a Múzsák pedig szokatlan adománnyal, a szónoklás képességével ruhazzák föl. Hasonló elképzelés rajzolódik ki Ailios Aristeidés második smyrnai szónoklatából, amelynek a végén a szónok a Melés-folyót érintő díszes és magával ragadó gondolatmenetét a nympháktól való megszállottsággal magyarázza, hiszen az istennők emelték rétorikai képességeit ebbe a magasságba, ő erről a témáról eredetileg nem kívánt szólni (21, 15).

A fenti két szöveghely alapján annyi kétségtelenül megállapítható, hogy a *nympholépsia* – mint ahogy a vele rokonítható *panolépsia* és *theolépsia* kifejezés is –, amelyet hagyományosan a nymphák (vagy a másik kettő esetében Pan, illetve egyéb istenek) által okozott megszállottság megnevezésére használunk, nem föltétlenül jelent egyet a tébolyult örvénylés vagy az önkívület állapotaival. A felfokozott tudatállapot és hangulat, a magasztos stílus és a költői, emelkedett vagy szokatlanul folyékony beszédmód elérése viszont annál inkább társítható a fenti szavak jelentésmezejéhez.

A *nympholépsia* sokféle jelentést hordoz.² A hangulat, a beszédmód és a stílus isteni eredetű megváltozása, vagy a boldog, felfokozott tudatállapot elérése kétségtelenül a szó jelentésmezejéhez tartoznak, amint azt a fenti példák sugallják. Költészet, a magasztos és emelkedett stílus alkalmazása, valamint az isteni inspiráció természetesen számos ponton összefügg a görög gondolkodásban: a kézenfekvő példák között gondoljunk Hésiodos Múzsák általi elhívására a Helikón lejtőin,³ a már idézett *Phaidros* gondolatmenetére, ahol a költészet isteni adományként, a *mania* egy fajtájaként jelenik meg (245a), vagy a platóni *Ión*ban olvasható elképzelésre, miszerint a Múzsák vagy az Orpheus/Musaios, esetleg a Homéros általi inspiráció teszi képessé a mindenkori költőt az alkotásra, a címszereplőt pedig az utóbbi által okozott megszállottság az epikus szövegek előadására és magyarázatára.⁴

A *nympholéptos* tehát, amennyiben magasztosan és emelkedett stílusban beszél, akár csak a költő, olyan isteni megszállottságot él át, amelyet környezete aligha gondolna patológiakusnak. Ehelyett a tudatállapot megváltozásának egy olyan fajtáját tapasztalja meg, amelyet embertársai irodalmi ismereteik és vallási elképzeléseik koordinátarendszerében könnyűszerrel el tudnak helyezni, és annak okaira képesek magyarázatot adni. Nem véletlen, hogy Simichidas, Theokritos hőse a költői inspirációt éppen a nymphák tanítására vezeti vissza, s talán az sem véletlen, hogy a messénéi Alkaios szerint a görög költői tradíció kezdetén álló, elhívott és istenektől inspirált

költő, Hésiodos holttestét halála után éppen a nymphák mosás meg és helyezik végső nyughelyére.⁵

Emellett azonban van a *nympholépsia* kifejezésnek egy másik, jobban adatolható és a felírt anyagban is inkább megragadható jelentéstartalma, amely azt valóban a tudat és a személység megváltozása, továbbá mindazon jelentéstartalmak felé közelíti, amelyeket az antikvitásban a módosult tudatállapotokkal társítottak. Az egyik ilyen jelentés a *nympholépsiát* a jóslással hozza összefüggésbe: amikor a görögök a plataiai ütközetre készülődtek, több istenség és hős között áldozniuk kellett a sphragidioni nympháknak a Kithairón hegyén. Barlangjukról Plutarchos mellékesen jegyzi meg, hogy itt egykor jósszentély állt, és a környék lakói közül a nymphák közelsége okán sokan *nympholéptoszá* váltak, Pausanias pedig úgy tudja, hogy ezen a helyen egykor a nymphák jóslatokat adtak.⁶ A Kr. e. 4. századi Atthis-szerzőről, Amelasagorasról (vagy Melésagorasról) följegyezték, hogy a nympháktól eredő megszállottság (*ek nymphón katochos*) révén *sophosszá* (bölc) és *mantikosszá* (jós) vált.⁷ A ciprusi *nympholéptos*, Onésagoras, aki egy kicsiny Kafizin-közeli barlangszentélyben épít ki szoros kapcsolatot Nymphével (lásd alább), az egyik felírt tanúságtétele alapján szintén köthetett a jósláshoz.⁸

A nymphák kapcsolata a jóslással a klasszikus korra mélyen beágyazódott a görög gondolkodásba, Aischylos nem véletlenül nevezi őket egy töredékében *namerteis*nek, ami annyit tesz, mint 'tévedhetetlen' vagy 'csalhatatlan' (fr. 168). A nymphák kötődnek a vízhez, amely gyakran a prófécia és az inspiráció hordozójaként jelenik meg: Próteus és Néreus egyaránt a fenti jelző birtokosaként képesek a jövőndő meglátására, de a tyanaei Apollónios is úgy véli, hogy a víz fölötté áll a bornak, mert előbbi a tiszta isteni inspiráció forrása. Ennek tükrében jelzésértékű, hogy Apollónios magát a józsanság *nympholéptos*ának és bakchásának tartja. A legtöbb jósszentély maga is kapcsolódik valamely folyóhoz, forráshoz, például a boiótiai Ptóon és Trophónios jósdája, illetve Klaros és a Branchidák szentélye.⁹ Plutarchos ráadásul úgy tudja, hogy nemcsak Delphoiban, hanem Hellas-szerte számos jósdá esetében a víz ivása az isteni inspiráció elérésének az előfeltétele (*De defectu oraculorum* 432E sk.).

A nymphákat szoros viszony fűzi Apollónhoz, a jósisstenhez: Kyrénében Apollónt Nymphagetas néven tisztelték (ami jelzésértékű Kyréné és Apollón szerelmi történetét figyelembe véve),¹⁰ Daphnis nympa már Apollón megérkezése előtt Delphoiban jósol,¹¹ az arkadiai Erató nympa Pan jóslatait közvetíti, Teiresias anyja, Charikló maga is nympa volt, ahogy az Erythraiban székelő Sibylláé is,¹² míg a homérosi *Hermés-himnusz* végén szereplő hajadonok, akiket Apollón ajánl föl fiatalabb testvérének kárpótlásul, amiért Hermés nem részesül a jóslás magasabb képességéből és Zeus akaratának megismeréséből, parnassosi nymphákként (Thriai) azonosíthatók.¹³ A Thriai egyúttal a Delphoi fölötti Kórykion-barlang nympháival feleltethetők meg, nem meglepő, hogy barlangjukból előkerült egy felírt, amelyet egy nymphák és Pan által megragadott nő állított.¹⁴ A barlangban egyébként számos *astragalost* (birkabokacsont-kocka; tulajdonképpen dobókocka) és kavicst találtak, amelyek a Hermés és a nymphák által végzett jóstevékenység (*kléromanteia*) eszközeiként azonosíthatók. Hasonló szentély, amelyben a jóstevékenység a nymphákhoz kötődött, az illyriai Apollóniában volt található.¹⁵

A krétai Epimenidésről is följegyezték, hogy miután 57 évet aludt egy barlangban, fölbredve a nympháknak épített szentélyt, majd megtisztította Athént, és Hellas-szerte nagy hírnévre tett szert,¹⁶ sőt Plutarchos úgy tudja, hogy Epimenidés Balté nympa fia volt.¹⁷ Nymphák által inspirált jóslatok Hellas-szerte ismertek lehettek és Bakis jóslataiként forogtak közkezen, akit *nympholéptos*ként írnak le forrásaink.¹⁸ A fentiek alapján leszűrhető, hogy a nymphák kapcsolata a jósláshoz a görög vallás elfogadott és hivatkozott vonásaként jelenik meg.

A *nympholéptos* a nymphák akaratából és az ő erejüket felhasználva cselekszik, beszél, ebből a szempontból tehát nem ura önmagának. Viselkedése hasonló a költőéhez, akit az isteni megszállottság és lelkesültség indít a költészetre, vagy akár a jóshoz, aki az isteni akarat kifejezésekor nem ura önmagának, amint azt Plátón a dódonai papnők rajongásáról, valamint a *mantis* és a *mania* szavak összefüggéséről szólva kifejti (*Phaidros* 244b–d). Költői stílushoz és a jóslat megfogalmazásához tehát egyaránt olyan módosult tudatállapot elérése szükséges, ami például a delphoi Pythia sajátja, akiről Plutarchos úgy véli, hogy bár a halandó ember beszél és jelent ki dolgokat, de maga a mondanivaló, a stílus és a forma az apollóni inspiráció, megszállottság eredménye.¹⁹ Érdekes, hogy míg a nőnemű Sibyllát vagy Pythiát egy isten, Apollón inspirálja, addig a hímnemű jósokat, akiket Bakis néven nevez meg a hagyomány, istennők, nymphák teszik megszállottá. Ez egyúttal jelezheti a *nympholépsia* szexuális tartalmát, női *nympholéptosokról* ugyanis, a sírfeliratokat és a mitológiai anyagot leszámítva, nem rendelkezünk információval.²⁰ A nymphák úrnökként és a *nympholéptos* alárendelt szolgálaként történő megnevezése, amelyre az epigráfiai anyagban találunk nem egy példát, szintén a *nympholépsia* szexualitáshoz kötődő jelentéstartalmát idézheti meg (lásd alább).²¹

Kallimachos egy epigrammájában a pásztor Astakidést ragadja el a nympa: a pásztor *hierosszá*, a profán világból kiemeltté, az istenek számára elválasztottá válik, míg társai ezentúl nem legeltetnek a Dikté hegyén, hanem Astakidésről énekelnek. Astakidés éppen a szövegben is hangsúlyozott *hieros* státusza érdemesíti arra, hogy barátai később egy lehetséges vallási rituálé keretében megemlékezzenek róla.²² A *nympholépsia* fizikai vetülete, azaz az istennőhöz/istennőkhöz fűződő testi kapcsolat hellénisztikus kori példáinkban, Hylas, Bórmos, Hermaphroditos történeteiből olvasható ki: a nympa elragadja a halandót és szerelmi kapcsolatra lép vele, az ifjú elragadásának és keresésének a története pedig később az adott helyhez kötődő rituálé alapját adja.²³

A Theokritos egy sorához írt magyarázat külön hangsúlyozza, hogy a nymphák félelmetes istennők, hiszen hajlamosak elragadni azt a személyt, akivel találkoznak, és megszállottságot bocsátanak rá, amely a *nympholépsia* szóval írható le.²⁴ Ez esetben tehát a *nympholépsia* nem a jótékony inspiráció, hanem a találkozásból eredő félelem és rettegés jelölésére szolgál. A hellénisztikus és római kori sírfeliratok kedvelt motívuma, hogy a halál nem a Moirák vagy valamely istenség akaratából következik be, hanem a nymphák/Néreidák ragadják el idő előtt a halandót, sok esetben kislányt (az ifjút elragadó halál témája Hylas, Bórmos történeteinek az értelmezésekor is fölmerül, de a sírfeliratokon a nymphákhoz kötődő szerelmi kapcsolat motívuma nem jelenik meg).²⁵

A fentiek alapján leszűrhető, hogy a klasszikus korban a *nympholépsia* mint módosult tudatállapot jelenségéhez semmiféle negatív jelentéstartalmat nem társítottak, az sem az önvészélyes vagy disszociatív viselkedés, sem a közösségi bomlasztás kategóriáival nem állt összefüggésben. A *nympholépsia* egyfajta speciális kapcsolatként írható le a nymphákkal, ahogy azt az alábbi, feliratos példákon keresztül látni fogjuk (a fent említett krétai Epimenidés esetében forrásaink ki is emelik ezt a szoros kapcsolatot az égiekkel, amely misztikus és eksztatikus tudásának az okozója). A *nympholépsia* negatív értékelése, a jelenség erőszakos és negatív aspektusa csupán a hellénisztikus és római kori forrásokból olvasható ki.

A *nympholéptos* a klasszikus kori példák alapján a nymphák társává, olykor szolgájává lesz, ügyessége, fizikai ereje, kitarása megsokszorozódik, magasztos, költői stílus lesz a sajátja, életét és cselekedeteit az istennő(k)nek szenteli, az istennő közelében él, vele szoros, akár testi kapcsolatot alakítva ki. A *nympholépsia* mindig egy adott helyhez kötődik: ahogy a nymphák is egy forráshoz, folyóhoz, fához, barlanghoz kapcsolódnak, úgy az általuk okozott tudatmódosulás és inspiráció is kizárólag azon a helyen élhető át. A *nympholépsia*-történetek/esetek állandó elemei a barlangok, lakott területtől távoli helyszínek, a megragadott egyén magányos állapota, és ez párosul a jóserő, az isteni közelség és a kitüntetett státusz hangsúlyozásával. A *nympholépsia* helyhez kötöttsége okán tehát különbözik a más istenektől származó megszállottságtól, amennyiben ez utóbbit az egyén bármikor, bármilyen élethelyzetben megtapasztalhatja, szemben a nymphák által okozott tudatmódosulással.²⁶

A *nympholéptos* a jóskokhoz, gyógyítókhoz, költőkhöz hasonlóan részesül a szentségből, részt vesz a szent szférában, hiszen istenekhez fűződő kapcsolata erre föl jogosítja, személye *hierosszá* válik, azaz Walter Burkert találó megfogalmazása szerint az isten tulajdonává válik, olyan személlyé, akire az isten árnyéka vetül.²⁷ A *nympholéptos* személye mellett ugyanakkor maga a hely is szentté válik, ahol a *nympholépsiára* sor kerül, amint azt a kallimachosi epigramma sugallja.

A *nympholépsia* jelensége, a *nympholéptos* viselkedése és tudatállapota ebben a sajátos, irodalmi példákkal is alátámasztható vallási keretben értelmezhető. Az alábbiakban az epigráfiai emlékek alapján azt vizsgáljuk, hogy a *nympholépsia* mennyiben tekinthető az egyéni vallási identitás kifejezési eszközének, az egyes példák mit mondanak el az egyén és az isten közötti kialakuló szoros vallási kapcsolatáról és ezek a személyes vallási megnyilvánulások mennyiben illeszkednek a polis által fönntartott vallási keretrendszerbe.

A kósi Chrysogonos sírfeliratán azt olvassuk, hogy az elhunyt a nymphák szolgája (*latris*) volt.²⁸ Apollónios fia, Apellés a Kr. e. 2. században Halikarnassosban ajánl föl egy votív reliefet Acheolóosnak, Hermésnek és a nympháknak, amelyen magát szintén az istenek szolgájának (*hypurgos*) nevezi.²⁹ A *hypurgos* és a *latris* kifejezések szokatlannak minősülnek efféle vallási kontextusban a görög anyagot figyelembe véve: azok általában a szoros, hierarchikus isten–ember kapcsolatok leírására szolgálnak, a nymphák kultusza mellett pedig Asklépios, Dionysos, az Anakes, de akár Athéné kultuszaihoz kötődő feliratokon is találkozunk velük.³⁰

Hasonlóan szoros isten–ember viszony látszik kirajzolódni a ciprusi Kafizin egyik dombján található barlangszentély leletei alapján, ahol 310 darab görög, illetve ciprusi szótagírással írt feliratos cserépdarabot találtak egy bizonyos nymphának címezve. Ezek nagy részét – egészen pontosan 269 darabot – Onésagoras, Philunios fia ajánlotta föl Kr. e. 225 és 218 között, s bár magát nem nevezi *nympholéptos*nak, dedikációinak intenzitása szoros kapcsolatról tudósít, amely közötté és a nympa között fönnállhatott.³¹ A nymphák efféle kultusza Cipruson egyébként is ritka, Onésagoras kultikus tevékenysége tehát annál inkább különlegesnek tekinthető. A nympa iránti elköteleződését jelzi, hogy egyes feliratokon a szeretőjeként, saját testvéreként, illetve lányként nevezi meg az istennőt.³²

A thériai Archedémos az attikai Hyméttos-hegyen, a mai Varival szemközti található barlang nymphakultuszának az alapítója, illetve az ő követői a Kr. e. 4. század során több feliratokban is a barlangban zajló *nympholéptos*i tevékenységről és a kultuszalapítás körülményeiről adnak számot, sőt egy alkalommal a felirat szerzője Archedémost a *nympholéptos* jelzővel írja le.³³ A kultusz alapítója föltehetőleg kereskedőként kerül Attikába és telepszik le *metoikos*ként, ebből származó bevételei pedig lehetővé teszik, hogy a nymphák parancsára szentélyt, kertet és táncteret alakítson ki, sőt saját portréját is elkészíttesse és kiállítsa a barlangban. Ez utóbbi rövid *chitón*-ban, kezében vesső és egyéb munkaeszközökkel ábrázolja Archedémost, ezzel is jelezve a nymphák tiszteletére végzett farradozását és e fölött érzett büszkeségét.³⁴

Archedémos feliratainak nyelvezete különleges, számos kevésbé gyakori szót alkalmaz (például a barlang megnevezésére *spelaion* helyett *antron* áll; az epikus *phradé* kifejezéssel jelöli a nymphák parancsát; a barlang és a kert megmunkálását a klasszikus kori görögben kevésbé gyakori *exoikodomeó*, *exergadzomai* igékkel fejezi ki), emelkedettebb költői stílusban ír, ezzel is jelezve, hogy a nymphák nemcsak a kultuszhely és a kert kialakítására tették alkalmassá, hanem beszédmódjára, stílusára is pozitív hatást gyakoroltak.³⁵ Archedémos tehát szemmel láthatólag büszke arra, hogy a nymphák éppen őt bízták meg a kultuszhely megalkotásával, *nympholépsiája*



1. kép. A nymphák barlangja és a trónon ülő alak. Vari, Hyméttos, Attika (Larson 2001, 244 nyomán)



2. kép. Archedemos alakja. Vari, Hyméttos, Attika
(Larson 2001, 244 nyomán)



3. kép. Pan és a nymphák barlangja. Phylé, Parnés, Attika
(Larson 2001, 245 nyomán)

révén pedig nemcsak kultuszalapítónak, hanem költővé és művésszé is válik.

A barlangban folyó jóstevékenységet a belső részben egy sziklából durván kifaragott trónon ülő alak és egy ovális kő, az *omphalos* jelzi; ez utóbbi nemcsak Delphoiban, hanem más kultuszhelyeken is a földből nyerhető életerővel és ilyen módon a jóslással kerül kapcsolatba. Egy Kr. e. 4. századi, a Parnés-hegyről származó reliefen Pan, kecskék és nymphák, illetve Hermés vagy egy *nympholéptos* alakja láthatók egy *omphalos* társaságában.³⁶ A barlangba való belépéskor a nympa kifaragott szobra fogadta a kultusz résztvevőjét: a feliratok olvasása után tehát – amelyek eredetileg a barlang bejáratánál állhattak – az azokon említett alakra terelődött a szentélylátogató

figyelme.³⁷ A hyméttoszi barlang nymphakultusza jól illusztrálja a *nympholépsia* fogalmának összetettségét, hiszen a kultuszhelyen nemcsak a vallási, hanem egyúttal a költői-művészi inspiráció nyomaival is találkozunk.

Archedemos halálát követően a nymphabarlang ugyanúgy fogadta a dedikációkat, afféle misztérium-kultuszként funkcionálhatott, sőt egészen a késői antikvitásig folytatódott a kultikus tevékenység és a nympholéptikus találkozások megörökítése, illetve az ezekből táplálkozó dedikációk, feliratok állítása. A hagyomány szerint a még csecsemő Platón szülei elvitték a Hyméttos-hegyre, s miközben apja, Aristón Apollónnak, a Múzsáknak és a nympháknak mutatott be áldozatot, a méhek az alvó gyermek szája körül zsongtak, mézet csurgattak bele és azt susogták, hogy a gyermek egykor majd mézédesszavakat fog szólni. Minthogy a Hyméttoson másutt nem tisztelik az említett isteneket közös kultusz keretében, ezért föl-tételezhető, hogy a Platónhoz kötődő hagyományban az Archedemos által alapított nymphabarlangról lehet szó.³⁸ A kultuszhely népszerűsége és a barlang szentsége egyébként nem enyészett el a kései antikvitásban, annak helyén ugyanis a 4. században keresztény szentély létesült.

Archedemos kultuszalapítása a nympháknak nem lehetett szokatlan a Kr. e. 5. századi Attikában, hiszen mind az Akropolison, mind a Parnés-hegyen Phylénéél a nymphákat barlangkultusz keretében tisztelték. Ez utóbbi kultuszhely jelenik meg Menandros *Dyskolos* című komédiájában, ahol a főhős anyja áldozatot mutat be egy álmát követően.³⁹ Attikában ezeken kívül Marathónnál, Eleusisnél és a Pentelikon-hegyen is tisztelték a nymphákat. A nymphák kultuszának népszerűvé válása Attikában Pan 5. századi eleji megjelenésével állhatott összefüggésben.⁴⁰

Archedemos kultuszalapításához hasonlítható Pantalkésé, aki a thessaliali Pharsalos mellett a Kr. e. 4. század elején egy barlangban egyszerre több istennek, köztük a nympháknak alapít kultuszhelyet.⁴¹ A kultuszhelyen talált egyik, hexameterben íródott felirat részletesen bemutatja, hogy Pantalkés milyen szerepet játszott a kultusz adminisztrációjában. A nymphák őt tették meg kertjük felügyelőjévé és gondozójává (*episkopos*), ő alakította ki a barlang bejáratához vezető utat, saját kezével ültette és gondozta a növényeket (*taut' ephyteuse kai exepónésato cherssin*), illetve a kultuszhely fizikai jellegét is ő határozta meg, a nymphák pedig cserébe kiváló férfivá (*anér agathos*) tették és boldog életet adtak a számára (*antidosan d' autó bion aphthonon émata panta*). Pantalkés ugyan nem nevezi magát *nympholéptos*nak, de a nymphák kitüntetett szerepe a feliraton és a tőlük (illetve a többi istentől) érkező jótétemények ezt valószínűsítik.

A barlang a nymphák mellett Pannak, Hermésnek, Apollónnak, Héraklésnak, Cheirónnak, Asklépiosnak és Hygieiának van szentelve, akiktől különböző fizikai és szellemi adományokban részesült (érdekes, hogy az itt felsorolt istenek mindegyike valamilyen módon kapcsolódik a gyógyításhoz, illetve a testi jóléthez, egészséghöz): Hérakléstól erőt, *aretét* és kitartást

kapott, így tudta megmunkálni a köveket, Apollón és Hermész egészséget, Pan nevetést és örömet, míg Cheirón bölcsességet és költői tehetséget adott. Ez utóbbi adomány különösen érdekes annak tükrében, hogy a *nympholépsia* a korábbi példákban is a költői, magasstílusú elsajátításával és alkalmazásával kapcsolódott össze. Pantalkés a felirat zárásaképpen a felirat olvasóit, a kultusz leendő résztvevőit szólítja meg: „menj föl, áldozz, Pannak, imádkozz és érezd jól magad, mert ez a hely elfeledteti a bajokat [...] és a háborúságot”.⁴²

Pantalkés felirata szintén emelkedett stílusban tudósít az ember és az isteni szféra találkozásáról. Amellett, hogy a felirat hexameterben íródott, szóhasználatában az epikus nyelvet idézi meg: a barlangot Archedémóshoz hasonlóan *antronként* nevezi meg, a nymphák eljövételére vonatkozó *epibainó* ige a homérosi eposzokban leírt isteni epiphaniák fontos kifejezése, sőt Pantalkés Cheirón jóvoltából maga is *aoidosz*-szá válik, de nymphák által történő átváltozása (*andra epoiésant' agathon*), valamint a szentély megépítésén történő fáradozása (*exepónésato*) is költői megfogalmazást nyer.⁴³ A *ponos* hangsúlyozása a feliraton ugyanakkor kétértelműséget is magában hordoz: egyrészt jelzi a nymphakultusz kialakítását és az ezzel járó fáradságot, illetve az erről tudósító költői szöveg megalkotásának a nehézségeit.⁴⁴

A fenti példák azt sugallják, hogy a *nympholéptos* inspirált, megszállott állapotában, (vagy amint azt hellénisztikus kori példáinkon látjuk, olykor félelemmel eltelve), elhagyja az élet normális rendjét, láthatóan kivonul a társadalomból, vagy eleve a társadalom perifériáján mozog: Sókratés a városból kivonulva, Astakidés pásztorként a civilizáción kívüli területen, Archedamos, Pantalkés, Onésagoras és *nympholéptos*-társaik is mind a lakott területtől távol élnek meg *nympholépsijukat*, alapítanak kultuszt az istennők tiszteletére, vagy tudósítanak megváltozott tudatállapotokról. Ez párosul azzal, hogy Archedamos, Pantalkés olyan helyen alapítanak kultuszt, amely hazájuktól távol van, tehát a befogadó társadalomban eleve idegenként, annak perifériáján mozognak, fizikai és társadalmi marginalitásukat pedig úgy próbálják elfogadni és láthatóvá tenni, hogy még az őket befogadó társadalomból is kivonulnak és a város közelében, természeti környezetben alapítanak kultuszhelyet.

Ugyanakkor különbség van az Ilissos partján átért sókratészi *nympholépsia* és a sphragidioni nymphák okozta megszállottság között: előbbi csupán Sókratést keríti hatalmába, amikor a folyóparton beszélgetnek, míg a Kithairón környékén élők Plutarchos híradása szerint sorra kerültek a *nympholépsia* állapotába. Bizonyos helyeken tehát csak az arra fogékonyak élnek át a tudatmódosulás ezen fajtáját, míg másutt a nymphák jelenléte annyira erős, hogy azt tömegesen tapasztalhatták az emberek. Arra vonatkozóan nincs információnk, hogy a kultuszt megalapító és *nympholépsiat* átélő Archedémoson, Pantalkésen és Onésagorason kívül a kultusz más résztvevői is ebbe az állapotba kerültek-e a barlangszentélyek látogatása során, de a kultuszhely gondos kialakítása és ott az istennel történő találkozás élményének a hangsúlyozása azt sugall-

ja, hogy ezt a találkozást és a *nympholépsiat* a kultusz bármely résztvevője megtapasztalhatta.

A *nympholéptos* különleges kapcsolatban áll az isteni szférával, tiszteletre méltóvá – olykor megközelíthetetlené – válik környezete szemében, marginális státusza tehát vallási tekintéllyel párosul a nymphák jóvoltából. A *nympholéptos* büszkeség tölti el, mert speciális kapcsolatban áll az istenekkel és ennek feliratain, esetleg saját portréja elkészítésén és kiállításán keresztül hangot is ad: személyes jelenlétét és személye különlegességét tehát folyamatosan jelzi az általa létrehozott kultuszhelyen, hiszen a nymphákhoz fűződő sajátos kapcsolata kiemeli őt az átlagemberek sorából. Társadalmi marginalitásuk ellenére a *nympholéptosok* egyúttal jelzik szándékukat, hogy a poliszvallás keretén belül jól körülhatárolható pozícióval rendelkeznek, vallási identitásuk megélésére pedig a nagyközön-



4. kép. Hermész, három nympa és Achelóos. Relief, Kr. e. 325–300 k. New York, Metropolitan Museum of Art, It. sz. 25.78.59



5. kép. Szakállas férfialak, Hermész, három nympa és Achelóos. Relief, Kr. e. 400 k. Berlin, Staatliche Museen, Sk 709a

ség, azaz a polispolgárok számára is elérhető kultikus formát hoznak létre (Archedemos kultusza nem kötődik kifejezetten egyetlen *phylé*hez, *trittys*höz, *dém*oshoz, *genos*hoz vagy *phrat-riá*hoz sem, hanem potenciálisan a polis lakóinak egészét célozza meg.)

A *nympholéptos* „vadságba” történő kivonulása a hagyományos társadalmi kötelékek lebontása mellett ugyanakkor az érzékelés finomodását, kiszélesedését, egy speciális tudatállapot elérését is jelentheti, majd ennek nyomán egy új identitás és státusz/személyiség kialakulását. Archedemos, Pantalkés és *nympholéptos*-társaik vallási identitása különleges a görög vallás tanulmányozása szempontjából, hiszen az általuk létrehozott kultusz hely és az ehhez kapcsolódó felírt anyag egy kevéssé látható aspektusát mutatja meg a görög vallásnak: azt a személyes kapcsolatrendszer ember és isten között, amit sokan hiányoltak a görög vallásból, elvitatva a görög embertől a saját vallásossága terén megélt emocionális mélységet.⁴⁵

A *nympholéptos*, amikor önmagát ábrázolja felíratain és elhelyezi magát az általa létrehozott kultusz szakrális terén belül, a *nympholépsia*t körbeölelő irodalmi és vallási motívumok rendszeréből merít, mint azt a fenti példák alapján láttuk (a stílus finomodása, az isteni kegy, a közelség hangsúlyozása, a fizikai erő megnövekedése, kiválasztottság-tudat). Ugyanakkor a kultusz hely elrendezésében és az ott végzendő rituálék meghatározásában a saját igényeit, elképzeléseit (és olykor – mint azt Archedemos esetében látjuk – az általa tisztelt és a személyét megszólító és kitüntető istenek parancsait) követi, a teret egyéni szándéka szerint alakítja át, a későbbi látogatók pedig az első *nympholéptikus* találkozás emlékéit látják a kultusz helyre történő belépéskor.

Az tehát, ami a polis által fenntartott kultuszok lefolytatásában elsődleges szempontként jelenik meg, az atyai hagyományok (*ta patria*, *ta nomizomena*) követése, a *nympholéptos* újszerű kultuszalapítása esetében nincs jelen.⁴⁶ A *nympholépsia* a személyes vallásosság megnyilvánulásának igen sajátos és innovatív formája a görög világban, amely jelzi, hogy a poliszvallás sok esetben monolitikusnak és mindenhatónak láttatott keretében igenis vannak az egyéni vallásosságnak olyan szigetei, amelyek nem a polis kezdeményezésére és az általa biztosított föltételrendszer mellett jönnek létre, hanem egyéni szándék, igény és fantázia alapján.⁴⁷

A polis tehát nem ellenőrzi és kontrollálja a területén végzett kultikus praxis minden aspektusát, hanem bizonyos esetekben lehetőséget ad a személyes vallási identitás megélésére. Archedemos, Pantalkés (és részben Onésagoras) kultuszai ezeknek az egyéni vallási igényeknek a megvalósulását jelzik, kultuszaik létét a polis ha nem is támogatta, de szemmel láthatólag megtűrte és azokban a polispolgárok részvételét engedélyezte; ezt mutatja az egyes kultuszok hosszabb időn át történő, régészetileg is megfogható fennmaradása.⁴⁸ S bár a *nympholéptos* kultuszalapítása az egyéni akarat megnyilvánulása, de a kultusz idővel a közösség számára is fontossá válik.⁴⁹

Talán nem járunk a helyes úton, ha a tudatmódosulás fentiekben ismertetett változatának igazságtartalmára kérdezzük rá. Aligha ez a helyes kérdésfeltevés, hiszen egy szubjektív élmény valóság-tartalmát sok évszázad távlatából és objektívnek aligha nevezhető eszközökkel megítélni képtelenség. Ami viszont kétségtelenül rögzíthető: a nymphák közelsége, a velük kialakított szoros viszony, alkalmankénti erőszakosságuk visszatérő motívumként szerepel szövegeinkben, ez a kapcsolat pedig egyértelműen hatást gyakorol az egyén életére. Ehhez mérten forrásainkban (irodalmi, epigráfiai, részben képi) van utalás a nymphák által keltett személyiségváltozásra/tudatmódosulásra (azaz a *nympholépsia*ra), az tehát a görög valláson belül igenis létező és hivatkozott kategória. Ha viszont mindezt elfogadjuk, akkor émikus perspektívában, tehát a görög kultúra belső logikája szerint a *nympholépsia* jelenségének van igazságtartalma, a személyiségváltozás ezen kategóriájára történő rákérdezés pedig igenis indokolt lehet. S bár nem tudjuk, hogy a nymphák hívása/parancsa mellett mi készítette Archedemost és Pantalkést addigi tevékenységük föladására, és miért fogtak bele valami egészen másba, de a kultusz helyek gondos kivitelezése, felügyelete és karbantartása és az ezt kísérő felírtak öntudatos megszövegezése jelzi, hogy a nymphákhoz fűződő kapcsolatuk alapvetően meghatározta életük további alakulását, személyes jólétük és boldogulásuk pedig a nymphák kegyéből a kultusz alapításán keresztül valósult meg. Talán igaza van Aristotelésnek, amikor azt írja az *Eudemosi etikában* (1214a), hogy az igazi boldogság isteni behatás, megszállottság és önkívület révén érhető el, ahogy azt a *nympholéptosok* és *theoléptosok* példája is mutatja.

Jegyzetek

- 1 Platón: *Phaidros* 238 c–d; a beszélgetés helyszíne Sókratés elmondása alapján a nympháknak és Achelóosnak van szentelve. Ehhez lásd *Phaidros* 230 b–c. A témához lásd Connor 1988, 155–189; Borgeaud 1988, 104–107; Larson 2001, 11–20; Purvis 2003; Ustinova 2009, 55–64; Pache 2011 (különösen: 37–70); Versnel 2011, 119–130; Fong Jim 2012, 9–26; Ustinova 2018, 245–264. Larson szerint (2001, 128) az első nymphákat ábrázoló attikai relief a *Phaidros* dramatikus időpontja (Kr. e. 414) és valós megírása (Kr. e. 370 körül) között keletkezett.
- 2 A szó jelentéséhez lásd Pollux 1, 19. A *panolépsia* jelenségéhez: Borgeaud 1988.
- 3 *Theogonia* 22–23. Hésiodosnak a Múzsákkal történő *nympholéptikus* találkozásához lásd Pache 2011, 175. Pache szerint (2011, 181) a bukolikus környezetben a Múzsákkal történő találkozások a hellénisztikus korra egyre inkább a nymphák alakjához kötődnek.
- 4 536b–c. Az, hogy különböző istenek különböző típusú és intenzitású megszállottságot képesek bocsátani az emberre, nem megelődő gondolat: az *Iónban* Sókratés szerint a különböző Múzsák különböző költőkben más-más típusú megszállottságot képesek létrehozni. De az elképzelés már a hippokratészi korpuszba tartozó *De morbo sacro* című munkában is megtalálható, ahol Métér, Poseidón, Enodia, Apollón Nomius, Arés és Hekaté alakjához más-más típusú ekstázis kötődik. Csak összehasonlításképpen: az intenzív és magasztos beszédmód itt éppen Poseidón hatáskörébe tartozik. Ehhez lásd *De morbo sacro* 4.
- 5 Theokritos: 7. *idill* 91–92; *Anthologia Graeca* VII. 55. Vö. Larson 2001, 55; Pache 2011, 180.
- 6 Kleidemos FGrH 323 F22 = Plut. *Arist.* 11; Pausanias IX. 3, 9.
- 7 Maximos: *Dialexeis* 38, 3a, 3; FGrH 330 T3.

- 8 LSJ s. v. „mantiarchéō”; Mitford 1980, no. 258b; Connor 1988, 164; Fong Jim 2012, 20.
- 9 *Odysseia* IV. 348; Hésiodos: *Theogonia* 235. Vö. Connor 1988, 184; Larson 2001, 11; Ustinova 2009, 61; Apollónioshoz lásd Philostratos: *Tyanai Apollónios élete* II. 37. Apollónios egy alkalommal a Puteoliban található *nymphaion*ban jelent meg tanítványainak. Ehhez lásd Philostratos: *Tyanai Apollónios élete* VIII. 11–12. Trophónios barlangjához lásd Pausanias IX. 39, 4–12.
- 10 LSS 116; SEG 175; SEG 38,1900. Kyréné nympa alakjához lásd Larson 2001, 188–191.
- 11 Pausanias X. 5, 5.
- 12 Pausanias X. 12, 3–6; Dion. Hal. *Ant. Rom.* I. 55, 4.
- 13 *Homérosi Hermés-himnusz* 552–566. Alakjukhoz lásd Philochoros FGrH 328 F195; Suda/Hésychios s. v. „Thriai”. Apollodóros (III. 10, 2) úgy tudja, hogy Apollón tanítja meg Hermést a kavicsokból történő jóslásra.
- 14 SEG 3,406: Νυμφῶν [καὶ] Πανὸς κλύουσα [a nő neve] ἐλήφ[θη].
- 15 Cassius Dio X. 41, 45; vö. Larsson 2001, 11.
- 16 Pausanias I. 14, 4; Diogenés Laertios I. 10, 109.
- 17 Plutarchos: *Párhuzamos életrajzok – Solón* 12; a *Suda* Blasténak nevezi Epimenidés anyját; a névhez lásd Poljakov 1987, 410–412.
- 18 Theopompos FGrH 115 F77; schol. Arist. *Pax* 1071; Pausanias IV. 27, 4; X. 12, 11; Suda B47 s. v. „Bakis”; Bakis és Epimenidés alakjához, illetve az isteni inspiráció alapuló jósláshoz lásd Cicero: *A jóslásról* I. 18, 34. *Nympholépsia* és jóslás kapcsolatához lásd még Hésychios (N 724) s. v. „nympholéptoi: manteis kai epitheistikoí”.
- 19 Plutarchos: *De Pythiae oraculis* 397C; vö. Larsson 2001, 13.
- 20 A Sibyllához lásd Vergilius: *Aeneis* VI. 46–51; 77–80. Bakishoz lásd a 18. jegyzetet. A Bakis nevezetű jósokhoz lásd schol. Arist. *Pax* 1071; Ps-Aristotelés: *Problémata* 954a.
- 21 Onésagoras több feliratán *despotis*nak nevezi a nymphát: Mitford 1980, no. 9; 307; 308.
- 22 *Anthologia Graeca* VII. 518; halandó esetében igen szokatlan a *hieros* jelző alkalmazása. Vö. Sophoklés: *Oidipus király* 287 – Oidipus használja magára ezt a jelzőt, amikor megérkezik Kolónosba, illetve Sókratés, saját halála előtt, amikor Apollón jóstehetségű éneklő hatyúíhoz hasonlítja magát (Platón: *Phaidón* 85b). Thanatos Alkéstist is ezzel a jelzővel illeti: Euripidés: *Alkésztis* 75.
- 23 Apollónios Rhodios: *Argonautika* I. 1228–1239; Theokritos: *13. idill*, 43–50; Nymphis FGrH 432 F5a–b; Ovid. *Met.* 4, 285–388; Bórmost Hésychios *nympholéptos*ként nevezi meg: Hésychios s.v. „Bórmos”. Hylas kultuszához lásd Strabón XII. 4, 3; Apollónios Rhodios: *Argonautika* I. 1354–1356; Ant. Lib. *Met.* 26. Vö. Larson 2001, 66–70. A nymphák olykor nőket is elragadnak és játszótársukká teszik, mint azt pl. Dryópé és Kyréné történeteiben olvassuk: Ant. Lib. *Met.* 32; vö. Ovidius: *Metamorphoses* IX. 326–391; vö. Larson 2001, 188–191. Erythrai Sibyllája, Hérophilé egy nympa és egy Theodóros nevezetű pásztor nászából született: Pausanias X. 12, 7.
- 24 Schol. Theokritos *Id.* 13, 44.
- 25 IG XIV 2040: πενταέτη νύμφην πᾶσιν ἀγαλλομένην (...) παιῖδα γὰρ ἐσθλήν ἤρπασαν ὡς τερπνήν Ναΐδες, οὐ Θάνατος; IG XIV 2067: Νύμφαι κρηναῖαι με συνήρπασαν ἐκ βιότοιο; CIL VI 29195: *raptus a nymphis*; vö. *Anthologia Graeca* VII. 170.
- 26 A nymphák mint a természethez kötődő istenalakok leginkább barlangokban, források mellett élnek, így a legtöbb *nympholépsia*-esetről szóló tudósítás is efféle helyszíneken játszódik. Vö. *Odysseia* XIII, 103–108; XVII. 205–211; illetve Mitford 1980, 261; Larson 2001, 226–258; Pache 2011, 38. A megszállottság különböző típusaihoz lásd Smith 1965, 403–426.
- 27 Connor 1988, 166; a szóhoz lásd Burkert 2011, 402–403; vö. Parker 1983, 151; 328.
- 28 Herzog 1899, no. 163; Versnel 2011, 127.
- 29 Apellés reliefjéhez lásd Pleket 1981, 161; Versnel 2011, 126.
- 30 A *latris* és *hypurgos* fogalmak az isten–ember kapcsolat hierarchikus, alá-fölrendeltségi viszonyon alapuló elképzelését jelzik. További példákhoz lásd Pleket 1981.
- 31 A témához lásd Mitford 1980; Connor 1988, 163–164; Larson 2001, 257–258; Pache 2011, 55–61; Fong Jim 2012, 9–26. Vö. SEG 30, 1608. Onésagoras magát több feliratán is (Mitford no. 104; 138a–b; 283) *dekatéphoros*nak nevezi.
- 32 Mitford 1980, no. 48; 82; 194; 213d; 251; 253; 283; 293.
- 33 IG P² 784–788; IG P³ 977–980; Archedamoshoz lásd még Van Straten 1981, 95; Connor 1988; Purvis 2003, 31–60; Ustinova 2009, 61–63; Versnel 2011, 119–130. A feliratok közül kettő Archedamoshoz kötődik, a többit föltehetőleg követői állították. Ehhez lásd Borgeaud 1988, 104. A barlanghoz lásd Schörner–Goette 2004. Az attikai nymphareliefiekhez: Feubel 1935.
- 34 Archedemos saját portréja ritkaságnak számít, hasonlóval Thérán a pergéi Artemidóros által alapított kultuszok esetében találkozzunk. Ehhez lásd Van Straten 1993, 260–261.
- 35 Connor 1988, 173.
- 36 Athén NM 4761; Connor 1988, 188. Ember és nympa találkozásának ikonográfiai skémájához lásd Feubel 1935; Klöckner 2010, 115–118.
- 37 Connor 1988, 185–187; Pache 2011, 49.
- 38 Ailianos: *Poikilé historia* X. 21; Olympiodóros: *Vita Platonis* 24–29; a fenti hagyományhoz és a platóni nyelv édességéhez lásd még Cicero: *A jóslásról* I. 36, 78. Wright úgy véli, hogy a platóni barlanghasolat mögött valós, Hellas-szerte ismert barlangokat, barlangszentélyeket kell keresnünk: a szóba jöhető barlangok között ő a fent ismertetett Platón-tradícióból kiindulva Archedemos nympa-kultusz helyét is említi. Ehhez lásd Wright 1906, 131–142.
- 39 *Dyskolos* 260; vö. Versnel 2011, 125–126.
- 40 Az attikai nympa-barlangokhoz lásd Larson 2001, 242–250, Pan megjelenéséhez: Hérodotos VI. 105–106.
- 41 SEG 1, 247–248; 2, 357; 3, 476; 16, 377–378; Van Straten 1981, 79; 95; Pleket 1981, 162–163; Connor 1988, 162–163.
- 42 *I. Thess.* 1,73 – ἀναβαίνετ[ε], θύετε Πανί, εὐχεσθε, εὐφραίνεσθε· κακῶν δ...σις ἀπάν[των] ἐνθάδ’ ἔνεστ’, (...) [Ἄλχος(?)] πολέμοιό [τε λήξις(?)].
- 43 *Ilias* XIV. 226; *Odysseia* V. 50.
- 44 Pache 2011, 55.
- 45 A témához lásd Lindner 2018. A személyes vallásosság kérdéséhez: Festugiére 1952; Kerényi 1984a–b; Kerényi 2003; Rusten 1983, 289–297; Harrison 2000, 18–23; Instone 2009; Versnel 2011, 102–142, 439–492; Eidinow 2007; Eidinow 2013, 21–39; Kindt 2015, 35–50.
- 46 *A ta patria, ta nomizomena* vallási jelentőségéhez és a *kata ta patria* megvalósuló kultikus praxis fontosságához lásd Nilsson 1955, 844–845; Henrichs 2003, 40–41; Kindt 2009, 12; Burkert 2011, 18; Lindner 2017, 22–23.
- 47 A polisvallás modelljéhez alapvető: Sourvinou-Inwood 2000a–b; a témához lásd még: Polignac 1991; Cole 1994, 292–325. A polisvallás modelljét alapul véve számos negatív vélemény született az egyéni vallásosság problematikájáról az utóbbi három évtizedben. Ehhez lásd Versnel 2011, 123, 357. jegyzet.
- 48 Az Archedemos és Pantalkés kultuszhelyein talált feliratok egy része későbbi, mint a kultusz alapítása, így azokat föltehetőleg a két kultuszalapító barátai, követői állították. Szemben Archedemos és Pantalkés kultuszának hosszan tartó népszerűségével, a ciprusi nymphabarlangé nem adatolható Onésagoras halálát követően. Vö. Larson 2001, 18. A Varinál található nymphabarlangot még a késői antikvitásban is használták, ehhez lásd Larson 2001, 242–243.
- 49 Pache 2011, 38.

Bibliográfia

- Borgeaud, Ph. 1988. *The Cult of Pan in Ancient Greece*. Chicago–London.
- Bremmer, J. 2010. „Manteis, Magic, Mysteries and Mythography”: *Kernos* 23, 13–35.
- Burkert, W. 2011. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart.
- Cole, S. G. 1994. „Civic Cult and Civic Identity”: M. H. Hansen (szerk.): *Sources for the Ancient Greek City State*. Copenhagen, 292–325.
- Connor, W. R. 1988. „Seized by the Nymphs. Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece: *Classical Antiquity* 7/2, 155–189.
- Eidinow, E. 2007. *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. Oxford.
- Eidinow, E. 2011. „Networks and Narratives. A Model for Ancient Greek Religion”: *Kernos* 24, 9–38.
- Eidinow, E. 2013. „Oracular Consultation, Fate and the Concept of the Individual”: V. Rosenberger (szerk.): *Divination in the Ancient World. Religious Options and the Individual*. Stuttgart, 21–39.
- Festugière, A. J. 1952. *Personal Religion among the Greeks*. Berkeley – Los Angeles.
- Feubel, R. 1935. *Die attischen Nymphenreliefs und ihre Vorbilder*. Heidelberg.
- Fong Jim, Th. S. 2012. „Seized by the Nymph? Onesagoras the ‘dekatephoros’ in the Nymphaeum at Kafizin in Cyprus”: *Kernos* 25, 9–26.
- Harrison, Th. 2000. *Divinity and History. The Religion of Herodotus*. Oxford.
- Henrichs, A. 2003. „Writing Religion. Inscribed Texts, Ritual Authority, and the Religious Discourse of the Polis”: H. Yunis (szerk.): *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*. Cambridge, 38–58.
- Herzog, R. 1899. *Koische Forschungen und Funde*. Leipzig.
- Hughes, J. 2017. „Souvenirs of the Self. Personal Belongings as Votive Offerings in Ancient Religion”: *Religion in the Roman Empire* 3/2, 181–201.
- Instone, S. 2009. *Greek Personal Religion. A Reader*. Oxford.
- Kerényi K. 1984a. „Eulabeia”: uő: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*. Budapest, 65–74.
- Kerényi K. 1984b. „Valláslélektan és antik vallás”: uő: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*. Budapest, 263–275.
- Kerényi K. 2003. „Az ókortudomány vallástörténeti megújítása”: uő: *Az örök Antigóné. Vallástörténeti tanulmányok*. Budapest, 143–150.
- Kindt, J. 2009. „Polis-Religion. A Critical Appreciation”: *Kernos* 22, 9–34.
- Kindt, J. 2015. „Personal Religion. A Productive Category for the Study of Ancient Greek Religion”: *Journal of Hellenic Studies* 135, 35–50.
- Klöckner, A. 2010. „Getting in Contact. Concepts of Human-Divine Encounter in Classical Greek Art”: J. Bremmer – A. Erskine (szerk.): *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. Edinburgh, 106–125.
- Larson, J. 2001. *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*. Oxford.
- Lindner Gy. 2017. „A konzervatív Plutarchos”: Mészáros T. (szerk.): *Klasszikus ókor, Bizánc, humanizmus. A XII. Magyar Ókortudományi Konferencia előadásaiból*. Budapest, 20–38.
- Lindner Gy. 2018. „Kerényi, Meuli, Burkert és a görög vallástörténetírás új útjai”: *Ókor* 17/1, 71–82.
- Mitford, T. B. 1980. *The Nymphaeum of Kafizin*. Berlin – New York.
- Nilsson, M. P. 1955. *Geschichte der griechischen Religion*. München.
- Pache, C. O. 2011. *A Moment's Ornament. The Poetics of Nympholepsy in Ancient Greece*. Oxford.
- Parker, R. 1983. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford.
- Pleket, H. W. 1981. „Religious History as the History of Mentality. The Believer as Servant of the Deity in the Greek World”: H. S. Versnel (szerk.): *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Leiden.
- Polignac, F. de 1991. *Cults, Territory, and the Origin of the Greek City State*. Chicago.
- Poljakov, Th. 1987. „The Nymph Balte, Mother of Epimenides”: *Rheinisches Museum* 130/3–4, 410–412.
- Purvis, A. 2003. *Singular Dedications. Founders and Innovators of Private Cults in Classical Greece*. New York.
- Rask, K. 2016. „Devotionalism, Material Culture and the Personal in Greek Religion”: *Kernos* 29, 9–41.
- Rusten, J. S. 1983. „Γεῖτον Ἡρώς. Pindar's Prayer to Heracles (*N.* 7,86–101) and Greek Popular Religion”: *Harvard Studies in Classical Philology* 87, 289–297.
- Schörner, G. – Goette, H. R. 2004. *Die Pan-Grotte von Vari*. With epigraphical commentary by Kl. Hallof. Mainz.
- Smith, W. D. 1965. „So-Called Possession in Pre-Christian Greece”: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 96, 403–426.
- Sourvinou-Inwood, Ch. 2000a. „What is Polis Religion?”: R. Buxton (szerk.): *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 13–37.
- Sourvinou-Inwood, Ch. 2000b. „Further Aspects of Polis-Religion”: R. Buxton (szerk.): *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford, 38–55.
- Ustinova, Y. 2009. *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford.
- Ustinova, Y. 2018. *Divine Mania. Alteration of Consciousness in Ancient Greece*. London – New York.
- Van Straten, F. T. 1981. „Gift for the Gods”: H. S. Versnel (szerk.): *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Leiden.
- Van Straten, F. T. 1993. „Images of Gods and Men in a Changing Society. Self-Identity in Hellenistic Religion”: A. Bulloch et al. (szerk.): *Images and Ideologies. Self-Definition in the Hellenistic World*. Los Angeles – London, 248–264.
- Versnel, H. S. 2011. *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden – Boston.
- Wright, J. H. 1906. „The Origin of Plato's Cave”: *HSCP* 17, 131–142.