

Buzási Gábor (1969) klasszika-filológus, hebraista. Kutatási területe a késő antik vallási gondolkodás és az újplatonizmus.

A mítosz repedései Újplatonikus hermeneutika Julianus császárnál

Buzási Gábor

Egy igazi cinikus tartózkodjék a mítoszoktól

Julianus udvarában egyszer vándorprédikátor jelentkezett, és arra kérte a császárt, hogy hallgassa meg az előadását. Az uralkodó eleget tett a meghívásnak, és barátainak, a birodalom befolyásos személyiségeinek társaságában be is ült az előadásra. Holott az önjelölt előadó nem tartozott az előkelők közé, és a jelek szerint híres sem volt. A leírás alapján meglehetősen szakadt figurát kell magunk elé képzelnünk, ápolatlan szakállal, kezében koldusbottal – nagyjából olyan látvány lehetett tehát, mint Szent Ferenc a pápai udvarban, vagy a Szókratészt utánzó Arisztodémosz Platón *Lakomájában*. Csakhogy ebben a kora bizánci udvarban a császár sem éppen úgy festett, mint elődei vagy középkori utódai. Julianus maga sem adott többet a küllemére, mint a jövevény – ebből a szempontból akár helyet is cserélhetek volna. (Különbségnek számító aszketizmusa miatt az ápolat antiokhiaiak egyszer röpcédulakampányt indítottak ellene, amikor náluk állomásozott – mire ő szankciók helyett öngúnyba bújtatott szatírával válaszolt nekik.¹)

A császár tehát nem igazán adott a külsőségekre, kivéve – mint látni fogjuk – ha az istenek tiszteletéről volt szó. Nem csupán az effajta jöttment alakokkal állt szóba, hanem, mint fennmaradt levelezéséből kiderül, ahol csak lehetett, közvetlenségre törekedett, rangra nem adott – mondhatnánk, csakis a belsőre figyelt. Bizonyos értelemben ez is lett a veszte. Mindössze másfél éve volt Róma császára,

amikor 363 nyarának napfordulója után nem sokkal, harminc-egynéhány évesen, sikeres perzsa hadjárata kellős közepén egy hirtelen támadt összecsapás helyszínére is megfelelő páncélzat nélkül sietett, és – talán a győzelem kapujában – nem tudni, melyik irányból, halálos dárdszúrás érte.²

A mostani jelenetben azonban még a – nyilván hosszúára tervezett – uralma elején lévő filozófuscsászárt látjuk magunk előtt barátai körében, amint épp azon munkálkodik, hogy végre igazi platóni alapokra helyezze a földkerekség legjobb államát – nem abban az értelemben, hogy betű szerint a gyakorlatba ültetné át az *Államban* vagy a *Törvényekben* foglaltakat; inkább úgy tűnik, a dialógusok szólásszabadságon és meggyőzésen alapuló szellemiségét készül újjáéleszteni. Annyira bízik az értelem erejében, hogy szívesen áll ki vitázni bárkivel, ha az alkalom úgy hozza, és ideje engedi. Fennmaradt írásai egy része vitairat, de többi műve is zömében valamilyen alkalomra íródott, mégpedig többnyire pár nap alatt, hiszen nem szabadidőben (*szkholé*) bővelkedő tudással van dolgunk (mint amilyenek az athéni Akadémia tagjai voltak a következő másfél században), hanem örökösen elfoglalt politikussal. A most szóban forgó eseményről is a császártól magától szerezhetünk tudomást, de formáját tekintve e műve sem akadémikus értekezés, hanem gyorsan papírra vetett vitairat (*Her.* 216a–b).



Julianus Apostata (Kr. u. 361–363) éremképe egy arany soliduson

Ennek alapján kimondhatjuk, hogy a színleges rokonság dacára az említett előadás hangulata korántsem volt szívélyes. Az előadó ugyanis arra használta fel a kiügyeskedett alkalmat, hogy a császárt kritizálja – szemtől szemben, de képes beszéd, azaz *mítosz* révén. Amikor a császár ezt megértette, egy pillanatra erős késztetést érzett arra, hogy azonnal fölálljon és felosszassa az összejövetelt (*Her.* 204a–b). De aztán inkább mégis kivárta a végét, és pár nappal később valóban helyet cseréltek, mert maga olvasta fel a válaszát. Ennek köszönhetően értesülünk mi is az esetről.

De ki volt az előadó? Nem szerzetes volt, bár lehetett volna, hiszen a császár maga hasonlítja őt az ekkoriban elterjedő szerzetesi mozgalom tagjaihoz. Minden bizonnyal nem is keresztény, bár ez egyértelműen nem derül ki. De nem is közvetlenül Szókratész-utánzó, ő maga legalábbis Diogenész követőjének hirdette magát, vagyis cinikus (a mai korszakolás szerint neocinikus) filozófusként lépett föl. Még a nevét is tudjuk: Hérakleiosznak hívták; ő volt tehát az, aki a nagy Alexandroszt félretesékelő legendás hordólakót igyekezett utánozni (és ő lett Julianus művének címzettje is). Csakhogy a világhódító királlyal versenyre kelő császár – mint most már sejtethetjük – maga is nagy tisztelője volt Diogenésznek, mint ahogy általában minden olyan irányzat jeles képviselőinek, amely a régmúltban gyökerezett. Így tehát nem hozta zavarba sem a helyzet, sem a kritika. Hogy közelebbről miben kritizálta a jövevény a császárt, Julianus válaszából nehéz kibogozni. Nem a kritika *tartalmával* volt ugyanis a császárnak baja, hanem a megfogalmazás *módjával*. Mert egy cinikusnak – mondja – bátran és főként leplezetlenül kell kimondania az igazságot, nem pedig talányos beszédekbe – *mítosz*ba – csomagolva. Ez ugyanis magában hordozza az alávetettség és szolgálalkúság elemét (a gyávaságról nem is beszélve), ami ha valakihez, hát Diogenész követőjéhez, a *parrhészia* és az *eleutheria* hirdetőjéhez semmiképp sem illő (*Her.* 207d, 208c–d).

A Hérakleiosz elleni vitairat tézise tehát az, hogy a cinikus szemléletmód és a mitikus beszéd egymást kizáró dolgok. Ez lesz tehát az eszmefuttatás kiindulópontja, és ennek két aspektusát fejti ki azután a császár: egyrészt azt, hogy mi a cinizmus lényege, másrészt azt, hogy mire jók a mítoszok, hogyan keletkeznek, és hogyan kell őket értelmezni. A jelen tanulmányban ezt az utóbbi fonalat szeretném felvenni, és – legalább egy darabig – követni, mert ez a császár vallásfilozófiájának és egyben személyes gondolkodásának centrumához vezet.

A mítosz alkalmazásával, különösen pedig azzal, hogy a szereplők valódi kilétét istennevekkel fedte el, Hérakleiosz darázsfszékbe nyúlt. Julianus valláspolitikájának közismert célja volt a hagyományok újjáélesztése, vagy pontosabban – ahogy ő látta – a keresztény évtizedek alatt foganatosított korlátozások feloldása, majd ennek hatására e hagyományok spontán újjáéledése. Márpedig nyilvánvaló, hogy a vallás kifejeződési formája – mintegy anyaga – a szent tárgyak és cselekmények mellett éppen a mítosz, vagyis a vallás narratív vetülete. Ahogyan a templomokat ismét használatba kellett venni, az elkobzottakat újra a hívek rendelkezésére bocsátani, a romba dőlteket pedig felépíteni, úgy a mítoszokat is meg kellett tisztítani azoktól a rárakódásoktól, amelyek elfedték eredeti fényüket, és az istenalakokat holt metaforákká fakították. A mítosszal való visszaélés tipikus példája volt a császár szemében az a hányavetiség, ahogy Hérakleiosz istenneveket akasztgatott példázatának sze-

replőire (*Her.* 208a–b). Közvetlenül tehát ez indította értekezésének megírására, világos azonban, hogy a benne foglalt gondolatok régebb óta érlelődtek. Sőt, Julianus nem egyedül érlelte őket, hanem mestereivel és barátaival, a körülötte régóta formálódó platonikus kör tagjaival közösen. Közülük többen jelen vannak mindkét előadáson, mindenekelőtt Sallustius, a *De deis et mundo* (a továbbiakban: *DM*) című újplatonikus bevezetés szerzője, a császár több művének címzettje (*Her.* 223a–b).³ Az uralkodó azt sem mulasztja el megjegyezni, amit ugyancsak jelenlévő mesterének köszönhet, vagyis hogy beavatta őt az isteni Jamblikhosz műveibe, aki teológiai elméletével rehabilitálta az isteneket, és újra régi fényükben mutatta meg őket (*Her.* 235a).⁴

Mit fednek el, és miért? A mítoszok eredete és fajtái

Nézzük először is, hogy mit nevez a császár egyáltalán *mítosz*osznak. Első közelítésben minden olyan szöveget, amelynek szerzője nem közvetlenül azt mondja ki, amit valójában gondol (ahogy azt az igazi *künikosztól* elvárjuk), hanem valami nem igazat (*pszeudosz*) próbál elhíttetni – így tehát a költészet, általában az irodalom, sőt, sok tekintetben még a történetírás egy része is ide sorolható (*Her.* 205c). Az így definiált mítosz tehát elfed, nem pedig megmutat, és csak az a kérdés, mit fed el, és miért. Kezdetben, mondja Julianus, vagyis az ősidőkben – ne feledjük, a császár felfogásában a világ örökkévaló, és az emberiség is időtlen idők óta lakja – eredetileg tehát talán egyszerűen az *unalmat* volt hivatva elűzni, célja a szórakoztatás (*terpszisz*, *pszükhagógia*), mint a mindenkorli pásztorok körében (*Her.* 206a). De *fájdalmat* is feledtethet a mítosz, mint a fogzó csecsemők esetében a rágnivaló vagy a sarjadó szárnytollak okozta viszketegség esetén a gyógyír. Mert ahogy a *Phaidrosz* mítoszában olvassuk, az értelmi szépség látványától megrendült lélek még nem volna képes magát az igazságot tapasztalni, ezért jobb, ha heves tudásvágyát (a lélek szárnyainak bontakozásával járó irritációt) csillapítandó kezdetben képletes beszédekkel táplálják (*Her.* 206d). Aztán olyan is van, mondja, és ez a harmadik eset (bár a másodikkal rokon), amikor a szerző a már felnőtt közönség miatt nem mondhatja el nyíltan az igazságot – vagy azért, mert ezzel elidegenítené őket magától, vagy mivel kimondottan retorziótól kell tartania (*Her.* 207a–d). Irodalomtörténeti áttekintése során a császár itt Arkhilokhosz és Hésziadosz mellett mindenekelőtt Aiszóposzt említi példaként, aki rabszolgaként nyilván nem mondhatott szabadon véleményt.⁵ Végül pedig van egy olyan fajtája is a mítosznak, amelyet azzal a céllal hoznak létre, hogy elrejtessenek bizonyos, kiemelten fontos és kényes tartalmakat, hogy azok ne jussanak el az avatatlanokhoz, hanem csak azokhoz, akik méltók a megismerésükre. Ahogy a fentebbiek inkább az etikára, vagyis a gyakorlati filozófia egyik részterületére tartoznak – mondja a császár, miután rögtönözve felvázolja a filozófia főbb ágait (215c–216a) –, úgy e negyedik fajta mítosz témája jellemzően a teológia, vagyis a létezőkkel foglalkozó filozófiai diszciplína felső tartománya (*Her.* 216b–c). Hiszen mi más lehetne fontosabb és kényesebb téma, mint az istenek, vagyis a világot működtető eleven, de rejtett erők tudománya? Ezért van az – mondja a császár –, hogy a

legmisztikusabb teológusok, például Orpheusz és Platon, gyakran folyamodtak mítoszhoz (*Her.* 216d–217a).⁶

A teológiai mítoszok működésének bemutatásához a császár közvetlenül Jamblikhoszt hívja segítségül (*Her.* 217b). A szíriai platonista hatása egyébként teljességgel átjárja Julianus teológiai munkáit. Ő maga jelenti ki például, hogy talán legfontosabb művét – a Naphoz intézett himnuszát – teljes mértékben Jamblikhosz alapján írta (*Sol.* 157c–158a), amit a mű terminológiájának és érvrendszerének elemzése teljes mértékben alá is támaszt. Ugyanakkor *Az istenek anyjához* című másik fontos teológiai értekezéséről azt állítja, hogy a benne szereplő gondolatmenet kizárólag saját kútfőből származik, ami lehetséges is, ám ennek alapját ott is félreismerhetetlen jamblikhoszi elméletek képezik. Ezen elméletek egyikét ismerteti tehát a császár itt, a Hérakleiosz elleni vitáiratban is, amelyet Jamblikhosz eredetileg az orphikus költeményekkel kapcsolatban fogalmazott meg (*Her.* 217c), Julianus azonban (és nyilván előtte a jamblikhoszi iskola tagjai) kiterjeszti minden beavatási jellegű, azaz teológiai mítoszra.

Paradoxon és blaszfémia: a teológiai mítoszok botránys elemei

Az elmélet lényege röviden a következő: a valószínűtlen (*apemphainon*), abszurd (*paradoxon*) vagy bizarr (*teratódész*) elemek jelenléte nemhogy nem ássa alá a mítoszok hitelességét, hanem egyenesen ezek jelentik a kiindulópontot a mögötük rejlő igazság megközelítéséhez (*Her.* 217c). A gondolkodó ember ugyanis ezeket a botránys elemeket nem fogadja el kritikátlanul és szó szerint, hanem gyanút fog, törni kezdi a fejét, és nem nyugszik, amíg a szöveg mögött ki nem rajzolódik egy megnyugtatóan értelmes kép. Ily módon tehát az arra fogékony olvasó önállóan fejt meg a mítosz rejtett értelmét, míg a sokaság előtt mindez észrevétlen marad. Ha gúnyolják a mítoszokat látszólagos értelmetlenségük miatt, ezzel az isteneket gúnyolják, kárt azonban nem okoznak nekik, legfeljebb maguknak, amennyiben elesnek a tőlük áradó javaktól (*Her.* 222b–c). Az istenek ugyanis teljességgel függetlenek az emberek elismerésétől, miközben az emberek minden szempontból – testileg és lelkileg – tőlük függnék. Mindazonáltal az isteni annyira áthatja ezeket a mítoszokat, hogy a szavak és szimbólumok – mint afféle varázsigék – öntudatlanul is jótékonyan és gyógyítóan hatnak, mégpedig nemcsak a lélekre, hanem gyakran még a testre is (*Her.* 216c–d). Jamblikhosz egyébként az abszurd mellett megemlíti még a teológiai mítoszok másik válfaját, az ünnepélyest is (*to szemnon*) (*Her.* 218c). Ennek előnye, hogy nem tartalmaz istenkáromlásra alkalmas elemeket, ugyanakkor itt fennáll a veszély, hogy a beavatatlan olvasó az isteneket tévedésből egyszerűen embereknek véli (*Her.* 222d). Ezzel szemben az abszurd mítoszok, bár egyesek számára nevetség tárgyai lehetnek, mintegy a fülünkbe „harsogják”, hogy ne higgyünk a szó szerinti olvasatnak, hanem kutassuk a rejtett értelmet – vagy legyintsünk az egésze.

Könnyen kitapintható az elmélet apologetikus éle: eszerint tehát a mítoszok legnagyobb érdeme éppen abban áll, ami miatt hagyományosan a legtöbb kritika éri őket mind a filozófusok, mint az egyházatyák részéről: hogy ellentmondásosak, gyakran

értelmetlenek, sőt megdöbbentő és istenkáromló elemekkel vannak tele. Ugyanígy rögtön felsejlik előttünk az is, miért válhatott épp Jamblikhosz a császár és az egész késő antik pogány teológiai mozgalom legnagyobb hőisévé – mint ahogy talán egyszersmind az is, hogy miért veszett el szinte az összes műve.

Joggal várnánk, hogy a szerző ezután felsorol néhány példát annak szemléltetésére, milyenek is a teológiai mítoszok, és hogyan kell őket megfejteni. És valóban idéz is három mítoszt, nevezetesen Héraklész munkáit, Dionüszosz születését és Pentheusz széttépetését, célja azonban itt inkább csak az, hogy nem minden irónia nélkül rámutasson e mítoszok hihetetlen, semmiképp sem emberi elemeire (219a–222b). Azt, hogy egy másik síkra vetítve milyen értelmet nyernek, csak részben tárja elénk, talán azért, mert az adott összefüggésben, a cinikusokkal vitázva, a teológiai mítosz csak mellékszál. A Hérakleiosz elleni vitáirat fő vonulata az embereket ábrázoló, etikai célzatú mítosz, mint amelyet Hérakleiosznak kellett volna írnia, már ha nem lett volna cinikus. Julianus egyébként a mű vége felé maga mutat példát arra, hogy milyenek kell lennie szerinte az ilyenfajta mítoszoknak. Ez az önéletrajzi mítosz elhivatás-élményének és küldetésudatának legfontosabb forrása (*Her.* 227c–235c).

Egy példa: az Attisz-mítosz teológiai értelmezése

Ha arra vagyunk kíváncsiak, milyenek a *teológiai* mítoszok, és Julianus hogyan fejt meg őket, akkor más műveihez kell fordulnunk. Legjobb talán, ha a példát *Az Istenek anyjához* írott prózahimnuszából vesszük, amelyet teljes egészében az Attisz és az Istenanya (Magna Mater) alakjához fűződő mítosz és kultusz elemzésének szentel. Fontos megismételni, hogy saját állítása szerint itt önálló értelmezést ad, noha tudja, hogy állítólag Porphüriosz is foglalkozott ezzel a témával (*Matr.* 161c), Sallustiusnál pedig megtaláljuk ugyanezt az értelmezést, a jamblikhoszi elmélet főbb vonalainak ismertetésével együtt (*DM* 4). A császár tehát itt, úgy tűnik, valóra váltja azt az elvet, amely szerint a paradox elemeket az olvasónak magának kell megfejtenie.

A mítosz Julianus-féle változata röviden a következő: Attiszt újszülöttként kiteszik az örvénylő Gallosz folyó partjára, ahol virágzó ifjúvá serdül. Itt belészeret az Istenek Anyja, mindent rábíz, még csillagsüveget (csillagokkal díszített tiarát) is ad neki (*Matr.* 165b). Vidáman táncolhat és szökdecselhet, azaz az egy feltétellel, hogy az Anyához teljességgel hű marad, senki mással együtt nem hál. Ám az ifjú alászáll a barlangba, és szerelembe vegyül a Nimfával (*Matr.* 165c). A Nap, a mindent látó, szól az oroszlánnak, aki napvilágra hozza a dolgot (*Matr.* 167b). Az Istenek Anyja haragra gerjed, az ifjút pedig büntetésből kasztrálják (*Matr.* 167c). Ő azonban ezek után mégis visszatér hozzá, és újra elfoglalja a helyét mellette (*Matr.* 168a) – hogy aztán a következő tavasszal újból megismétlődjék alászállása és visszatérése. A mítosz ugyanis egy ünnepkörhöz kapcsolódik, amelyet a császár részletesen ismertet, és bevon értelmezésébe. Az ünnep a tavaszi napéjegyenlőség körüli három szent napra esik, főbb mozzanatai pedig a szent fa kivágása, a trombitaharsogás, végül az örömmünnep (*Hilaria*), melyek nyilvánvalóan a bukás, a visszahívás és az újbóli visszatérés szimbólumai (*Matr.* 168c–169d).

Mit rejt tehát ez a szimbólumrendszer, pontosabban mit rejtettek bele – tudatosan vagy sugallat hatására – a régiek? (*Matr.* 170a–b) Első ránézésre egyszerűen a természet évenkénti megújulását, de Julianus számára, aki mélyebbre tekint, ennek a természetes folyamatnak a transzcendens okait. Attisz így szerinte nem más, mint a fény (*aktisz*) (*Matr.* 165c), amely – mint a Démiurgosz (a világszellem) testetlen energiája – a transzcendens isteni világból világít a látható kozmoszba, létrehozva és fenntartva azt (*Sol.* 134a–b). Az isteni fény tartalmazza mindazokat a formákat, amelyek az anyagra ráhelyeződve (*enhüla eidé*) a mindenkor látható világot, az egészet létrehozó keletkező-pusztuló részeket alkotják (*Matr.* 161d–165a). Ezek a formák a magasabb, intelligibilis világban örökké fennálló transzcendens formák vagy ideák lenyomatai, így a fény ezeket a transzcendens ösképeket közvetíti a lét látható szintjei felé – a *Timaios*ban foglaltaknak megfelelően, ahol a Démiurgosz a tökéletes élőlénynek (*to pantelesz zóon*), az örök intelligibilis paradigmának a mintájára alkotja meg a fizikai mindenséget (39e–40a). A Démiurgosz nem más, mint Zeusz atya, akinek hitvese a mítoszban az Istenek Anyja, a Teremtő isten női aspektusa (*Matr.* 166a, 179d). Így tehát Attisz együttléte az istenek Anyjával, a tőle való eltávolodása (vagyis alászállása) és a hozzá való visszatérése nem más, mint a teremtő fény jelenléte a Teremtő isteni értelemben, az ebből történő kisugárzása és kiáramlása, majd a hozzá való visszatérése. Attisz egyfelől az atyaisten *tevékenysége* (*energeia*), másfelől viszont maga is isteni lény (*uszia*), hiszen ő az, aki által a Démiurgosz a világot teremti. Mivel a világ mint egész örökké fennáll, a mítoszban foglaltak is örök folyamatok, így oktalanság volna azt feltételezni – mondja a császár –, hogy ez valaha valahol megtörtént volna: a mítosz ugyanis mindig történik (*Matr.* 171c–d). Mi felel meg tehát akkor a drámai történet cselekményidejének? Nyilvánvalóan az év köre, vagyis a Napkorongnak, a fény elsődleges kozmikus közvetítőjének éves mozgása. Ez biztosítja ugyanis a megfelelő mértéket és ritmust a keletkezés és pusztulás folyamatában, rajta keresztül lesz az idő, és vele a világ, az örökkévalóság mozgó képmása (*Sol.* 137c–d). Attisz maga, vagyis a fény, e keletkezésre hajlamos földi világba érve végtelen és önpusztító burjánzást idézne elő, ha önfeledt kreativitásának nem szabna határt a Nap mozgása. Ezért lesz a Nap az, aki a mítoszban véget vet Attisz és a Nimfa titkos nászának (*Matr.* 167b–c). A Nimfa ugyanis nem más, mint az anyag, pontosabban az anyag felett álló legutolsó isteni princípium (*Matr.* 165d). Az ünnep időpontja, tehát az a nap, amikor az éjszaka és a nappal hossza pontosan azonos, maga is a lehatároltság és a mérték kifejeződése, ami a világ rendjének és fennmaradásának záloga – itt tehát a szerző már a látható világot magát vonja be exegetikai tevékenységébe. Azt is megtudjuk, mit várt volna el az Anya Attisztól, amikor megtiltotta neki az idelenti anyaggal való termékeny egyesülést. Azt várta volna el tőle, hogy maradjon meg tisztán az égitestek folttalan, nem változó, éteri világában, mint az összes többi égi isten, akik e tiszta és tökéletesen áttetsző éterestestekkel egyesülve mentesek maradnak a földi keletkezés árnyától (*Matr.* 166c–d). Ezt az égi dimenziót jelzi számunkra a csillagsüveg és az égi körforgásokat szimbolizáló örvénylő folyó. A mítosz szerint tehát a földi világ fény és lélek általi teremtése egy örök és kozmikus vétség eredménye, amely ugyanakkor, tehetnének hozzá, szerencsés vétek (*felix culpa*), hiszen nélküle nem lehetett volna teljes a világ –

még ha az istenek a teremtésnek ettől a legutolsó fázisától legszívesebben elfordítanak is fénylő tekintetüket.

Természetesen most nem térhetünk ki e sokrétű mítosz minden részletének a feltárására. De ez nem is célunk, hiszen az Attisz-történet csupán egy példa annak megvilágítására, hogyan fedez fel a Jamblikhosz-iskola kreatív növendéke teológiai titkokat egy kirívóan abszurd mítoszban. Igaz, közben meg sem fordul a fejében, hogy ez esetleg pusztán belemagyarázás volna, jobb esetben a számtalan lehetséges interpretáció egyike. Nem, ő úgy gondolja, hogy itt maga a rejtett igazság tárul fel. De honnan tudja, hogy megfejtése helyes? Pusztán a tekintély, a csoportidentitás ruhazza fel ezzel a magabiztossággal? Részben biztosan ez a helyzet, hiszen Sallustius, aki ott ült mellette Hérakleiosz előadásán is, szinte szó szerint ugyanezeket írja le, bár kissé más hangsúlyokkal. Érdemes azonban megfigyelni, hogy ha így van, akkor a csoportidentitás elméleti alapjai milyen gondosan ki vannak dolgozva.

A repedéseken átszüremlő fény: többszintű valóság a mítoszok mélyén

Idézzük fel még egyszer az elmélet lényegét! Az abszurd elemek tehát jelek, amelyek a mitikus történetek szintjénél rejtettebb világra, magára a világ rejtett szerkezetére utalnak. Mivel ez utóbbi a fényvel kapcsolatos, úgy is fogalmazhatnánk, hogy ezek az oda nem illő elemek repedések, szándékos rések, amelyek a valóság fénye szüremlik ki. Sallustius fogalmazza meg, de Julianusnál is nyomon követhető, hogy ez a valóság maga is többrétű. Ugyanaz a mítosz olvasható materiális szinten (*hülikósz*), de lelki (*pszükhikósz*) és metafizikai szinten is (*theologikósz*), miközben persze vannak olyan mítoszok is, amelyek csupán ezen szintek valamelyikének feleltethetők meg. Mindenesetre a többszintű valóság, amely a mítoszok mélyén föltárul, az a platonikus (újplatonikus) léthierarchia, amely a fizikai-lelki-szellemi valóság egészét egyetlen dinamikus struktúrába szervezi. Egységét az analógia és az oksági összefüggés adja, dinamizmusát pedig egyrészt az, hogy elemei aktív princípiumok (mint mondjuk a fizikai törvények), sőt istenek, másrészt az, hogy az emberi értelem számára egészében sohasem hozzáférhető, ezért átlátása folyamatos és vég nélküli intellektuális erőfeszítést igényel.

Ezt az értelmet meghaladó, mégis mindenben jelen levő valóságot az emberi értelem háromféleképpen közelítheti meg. Egyrészt a természettudományon keresztül, hiszen a fizikai világ ennek a transzcendens valóságnak az érzékelhető kivetülése és következménye, így megfigyeléséből analógia útján következtethetünk a természetfeletti okokra. Másrészt szövegek exegézisén keresztül, amelyeknek a most vizsgált teológiai mítoszok csupán egyik típusát jelentik – hiszen ott vannak az igazságot a mítoszoknál közvetlenebb formában kinyilvánító szerzők (Platón, Arisztotelész, Plótinosz és mások), végül az orákulumok, amelyekben közvetlenül az istenek nyilatkoznak meg. E két megközelítési mód – vagyis a természet megfigyelése, illetve a szövegek értelmezése – valójában egyaránt exegézis, csak míg az egyik esetben szövegeket, a másikban jelenségeket értelmezzünk. Nem csoda, hogy Sallustius egy helyütt ki is jelenti: maga a világ is joggal nevezhető mítosznak.⁷ Végül

harmadik megközelítési módként ott van a befelé fordulás és a tiszta spekuláció, hiszen az emberi lélek és értelem már megtesztelése előtt is a világlélek és világertelem töredékes, de örök mása, így az önismeret szintén elvezet a valóságismerethez. Ez a három megközelítés – a természettudomány, a szövegértelmezés és az introspekció (ezeket a császár egy helyütt a látáshoz, a halláshoz és az értelmi megismeréshez [*noészisz*] hasonlítja) (*Sol.* 145d) – egymást támogatva juttatja el az embert ahhoz a helyesnek tekintett megfejtéshez, amelyre többek között a teológiai mítoszok abszurd elemei is utalnak. Természetesen előfordulhat az is, hogy valaki más megfejtésre jut, ezt azonban a császár a párbeszéddel és a meggyőzéssel tartja kiküszöbölhetőnek – bár vannak jelei annak is, hogy az istenek létét tagadókkal, vagyis a világ rendjét felforgatókkal szemben szigorúbb fellépést is indokoltnak tartana (*Her.* 209d–210c).

Ha most megfordítva, annak a transzcendens valóságnak a szemszögéből nézzük ugyanezt, amelyet az említett három csatornán keresztül közelíthetünk meg, akkor Julianus művei alapján a következő képet kapjuk. Az egyetlen forrásból (az Egyből, a Jóból vagy a legfőbb Istenből) eredő valóság – amely onnan azért áramlik ki és sugárzik szét, mert nem akarja jóságát irigyen magába zárni – a létezés különböző síkjaiban kristályosodik ki. Más a tiszta lét szintje, más az értelemé, megint más a léleké, és ezektől különbözik a fizikai világé. Az egyre alacsonyabb – hozánk egyre közelebb eső – létszintek egyre szétdaraboltabb módon jelenítik meg ugyanazt a valóságot, amely a magasabb szinteken egységesebb, tisztább és intenzívebb formában áll fenn. A folyamat legalsó fázisa a hold alatti világ folyamatos létrejötte és szétbomlása az azt közvetlenül alakító égi istenek révén. De a változatlan – bár mozgó – égi istenek maguk is csak megnyilvánulásai egy még felsőbb valóságnak, ahol már minden láthatatlan; ez az a szféra, amely az égnek, és rajta keresztül a földi folyamatoknak a tényleges mozgatórugóit rejt. Ez a világlélek és a világszellem szintje, aki, mint az Attisz-mítosz áttekintésénél láttuk, a platóni Démiurgosszal, a Magna Materral, másutt a tulajdonképpeni (vagyis világleletti) Nappal azonosítható, de más istennevekkel is érzékeltethető. Kulcsfontosságú a mostani vizsgálódásunk szempontjából, hogy ő a közvetlen forrása mind a lelki, mind a fizikai valóságnak. Ennélfogva a mi belső valóságunk is ugyanabból a forrásból származik, mint ahonnan maga a fizikai valóság. Amikor tehát a külső valóságot – a természetet, a csillagokat, az eseményeket – szemléljük, nem valami tőlünk idegen dolgot szemlélünk, hanem a saját belső valóságunk oda-kinti megfelelőjét. Amikor valamit megértünk, ugyanaz a fény világítja be gondolatainkat – lelkünk tartalmait –, mint amely a külső világot alkotja és alakítja. Így tehát a fizikai világ tanulmányozása saját természetünk megismeréséhez segít hozzá, míg önmagunk megfigyelése során a világ ismeretében is jobban elmélyedünk. Mindkettő túlmutat azonban önmagán, és ugyanabba az irányba lendít bennünket, vagyis a lelki és a fizikai világot egyaránt megformáló isteni értelem felé, és rajta keresztül még följebb, minden dolgok abszolút kiindulópontja felé.

A mítosz mint az isteni pedagógia eszköze

Egyazon valóság két vetületéről van tehát szó, és elvileg mindkettő mindig hozzáférhető, de az emberi természet gyengesége miatt az értelem gyakran az anyagba süpped és eltömpul, ezért

különböző motiváló tényezőkre van szüksége, hogy valóban látni kezdje azt, amit tulajdonképpen már amúgy is lát. Erre való a mítosz, amely, különösen ha abszurd elemek és más effektusok (helyek, tárgyak, díszletek, cselekmények) is kísérik, ügyesen magára vonja a lélek figyelmét, és talányosságával le is köti, jó esetben egészen addig, amíg derengeni nem kezd számára valami abból a valóságot átható fényből, amely nélkül szükségképpen sötétben tapogatózik. Ezért csomagolták tehát a régiek – akik ugyanazt az örök valóságot szemlélték, mint bármely kor embere – felfedezéseiket mítoszokba. Ezért van az, hogy a mítoszok még öntudatlanul is gyógyítanak, hiszen metaforák és szimbólumok révén az istenek természetét és hatásaikat közvetítik. S ezért képesek több szinten hatni, mint ahogy az Attisz-mítosz is értelmezhető nemcsak a fenti kozmikus teológiai szinten, hanem politikai és etikai szinten is. Etikai szinten e mítosz azt üzeni az aszketikus császárnak (és szerinte nekünk is), hogy jobb a szellemi dolgok felé fordulni, és ott alkotni, mint testben nemzeni, bár végső soron az utóbbi is jóra vezet – nagyjából úgy, ahogy *A lakoma* Szókratészának beszédében olvassuk (207d skk., kül. 209a skk.). Politikai szinten pedig nyilvánvalóan az a szándék vezérli Julianust, hogy gyengítse az akkori ellenzék, vagyis a kereszténység pozícióit. Attisszal és tavaszünnepeivel ugyanis minden jel szerint Krisztust és a húsvéti misztériumot kívánja felülírni, mint ahogy az Egyház korábban a karácsony bevezetésével a téli napfordulót, a Napisten évenkénti teremtő tevékenységének újjászületését ruházta fel új értelemmel.⁸

Levonhatjuk a tanulságot: a mítoszok tehát Julianus szerint ugyanabból a forrásból fakadnak (a világ-értelemről), mint a valóság, amelyre felnyitják a szemet, és mint a hallgatóság (az emberi értelem), amely az értelmezésükre törekszik. Ezért lehetséges azt feltételezni, hogy *van* helyes megfejtése egy-egy mítosznak. Mindemellett láttuk azt is, hogy az értelmezések sokfélesége érvényesülhet, csupán hierarchikus és analogikus rendbe ágyazódik. Érdekes volna megvizsgálni ennek a jamblikhoszi elméletnek a gyakorlati működését további exegetikai megoldások esetében is, ahol a gondolati mélység rendre filológiai leleménnyel párosul. Láthatnánk itt példát bőven nemcsak görög, de római, föníciai, egyiptomi és bibliai történetek értelmezésére is. Ez azonban most nem cél, mert a lényeg talán az idézett példából is világos.

Mítoszok egy filozófuscászár kezében

A tanulmány elején két hasonló küllemű vitázó fél képét láttuk, egy vándorprédikátorét és egy császáráét. Hogy az előbbi mit gondolt az utóbbiról, legfeljebb sejtethetjük. A császár azonban azt gondolta az őt képes beszéd révén kioktató cinikusról, hogy megjelenése nem több, mint külsőség. Attribútumai alapján akár igazi filozófus is lehetne, mint Diogenész vagy Szókratész, szavai azonban elárulják, hogy nem látja azt, amit ők láttak, belülről nem olyan, mint ők voltak. Megjelenéséhez hasonlóan szavai is – csupa külsőség. Istennevek, istentörténetek, célzások, utalások, de nem áll össze belőlük semmi, ami indokolná ezt az arzenált. Holott a szavak, különösen az olyan súlyúak, mint az istennevek, megjelenítő erővel bírnak. De vissza is lehet élni velük, kegyes és épületes történetekké lehet laposítani a mondandójukat. Ezért akkor már jobb is, ha a történetek

nem kegyesek, hanem érdesek, sőt akár megdöbbenőek, durvák. Ez elriasztja azokat, akik visszaélnének velük, az arra méltókat viszont elvezetik a mítoszok belső világához, és ezen keresztül a saját belső világukhoz és magához a valósághoz. Az igazi filozófus olyan, mint az igazi mítosz: kívül szokatlan és talán igénytelen, bensőjében viszont a valóság kristályszerkezete fénylik, mint az arany istenképmások a kinyitható szilénosz-szobrok belsejében, amelyekhez *A lakoma* Alkibiadésze hasonlítja Szókratészt (215b–217a). Julianus kétségkívül ilyennek látta mestereit, ilyennek szerette volna magát is látni, és bizonyos ilyennek látták barátai is.

A mítoszok azért is voltak számára fontosak, mert ezek voltak hivatva bizonyítani, hogy a valóság természete minden korban és minden helyen hozzáférhető azok számára, akik képesek értő füllel hallgatni őket. Hiszen a világ örök, az istenek nem változnak (akkor nem volnának istenek), a világot tehát és benne az embert ugyanúgy szólították meg régen, mint ma. Szavaik értelmezésében talán mutatkozik fejlődés, hiszen Julianus és Sallustius nem képzelhető el Jamblikhosz nélkül, Jamblikhosz Platón és Arisztotelész nélkül, sem Platón Szókratész nélkül; viszont Szókratész magától az istentől kapta a küldetést egyszerű jóslat formájában,⁹ amelyet ő csak ellenőrzött, és ezáltal kibontott, majd ezt az értelmezést fejtették tovább az utódok. A valóság megismeréséhez talán elég lenne ezeket a filozófusokat olvasni – vagy akár még őket is mellőzve közvetlenül a jóslatokra hallgatni. Hogy mégis szükség van a mítoszokra, annak két oka van. Egyrészt a filozófia nem mindenki számára követhető, sokakat csak a mítosz képes megszólítani. Másrészt a mítosz bizonyíték, hogy a filozófusok tanai nem új keletű eredetiségűek, hanem a világgal egyidős igazságok új formába

öntve. Hiszen láttuk, Jamblikhosz iskolájában úgy gondolták, a mítosz egyidős az emberrel. A mítosz tehát az emberiség univerzális nyelve, amely megfelelő interpretáció segítségével közös nevezőre képes hozni az *oikumené* népeit. Amiként ez történt is korábban, sőt később is, a kereszténység terjedésével.

Joggal merül fel tehát a kérdés: miért nem vonta be a császár a bibliai mítoszokat (a fenti, tág értelemben) ebbe az egyetemes exegetikai vállalkozásba? Úgy gondolom, semmiképp sem azért, mintha ez nem lett volna lehetséges. Nemcsak Philón és számos egyházatyá exegetikai munkássága bizonyítja ezt, de maga Julianus is, aki *Contra Galilaeos* című keresztényellenes vitáirátában mintegy önkéntelenül is számos – főként ószövetségi – bibliai helynek ad allegorikus értelmezést.¹⁰ Nyilván meghatározott polemikus cél volt az, ami visszatartotta. Ha a keresztények elvitatják a nem bibliai hagyományok ihletettségét, akkor támaszkodjanak csak a Bibliára, tekintsék szentírásnak, és olvassák szó szerint – fogalmazza meg híres-hírhedt oktatási törvényében is, amelyben megtiltja a klasszikusok oktatását azoknak a tanároknak, akik tagadják a bennük szereplő istenek létét.¹¹ Másrészt talán úgy gondolta, a kizárólagosság nemcsak az istenek univerzális természetével nem egyeztethető össze, hanem a politikai realitással sem. Valószínűleg attól tartott, hogy a népek és a rajtuk átívelő kultuszközösségek a mítoszait nem lesznek hajlandók föladni annak érdekében, hogy egy központi mítosz vegye át a világmagyarázat szerepét. De feltehetően úgy gondolta, hogy ezeket a mítoszokat nem is lehetséges föladni, hiszen azokat a világot alkotó és fenntartó törvényeket fejezik ki emberi nyelven, amelyek nélkül a világ nem állhatna fenn, és amelyek nélkül az ember sem érthetné meg, mit keres a világban.

Jegyzetek

A tanulmány a 8. Ókortudományi Konferencián, Szegeden 2008. május 23-án elhangzott előadás írott változata.

- 1 A mű *Miszopogón*, vagyis „Szakállgyűlölő” címen maradt ránk. A császár műveinek két legfontosabb kiadása és fordítása: *The Works of the Emperor Julian*, ed. W. C. Wright, Harvard University Press, 1913–1923 (Loeb-sorozat, 3 kötet); *L'Empereur Julien, Oeuvres complètes*, ed. J. Bidez, G. Rochefort, Ch. Lacombrade, Les Belles Lettres, 1924–1964 (Budé-sorozat, 4 kötet). A cikkben előforduló rövidítések: *Her.* = *Héраклеiosz ellen*; *Matr.* = *Az istenek anyjához*; *Sol.* = *A Napkirályhoz*.
- 2 Ammianus XXV 3; K. Rosen, *Julian. Kaiser, Gott und Christen-hasser*; Klett-Cotta, Stuttgart, 2006, 363 skk.
- 3 A mű *Az istenekről és a rendezett mindenségről* címmel magyarul is olvasható a *Pogány teológia* I. című kötetben (Kairosz, Budapest, 2004), Lautner Péter fordításában.
- 4 Jamblikhosz a Plótinosz utáni újplatonikus iskola meghatározó alakja. Életéről és munkásságáról magyarul lásd: R. T. Wallis, *Az újplatonizmus*, fordította Buzási Gábor, Osiris, Budapest, 2002, 133 skk., kül. 163 skk.

- 5 Fontos megjegyezni, hogy a császárnak személyes tapasztalatai is voltak e téren. Rettegett elődjéhez és unokatestvéréhez, II. Constantiushoz írott *enkómion*jai közül kettő is fennmaradt, és ezekből jól kiviláglik az akkor még *caesari* – alcsászári – rangban lévő szerző kettős célja: egyrészt hogy közölje, amit fontosnak tart, másrészt hogy elkerülje a felségsértés vádját. Úgy tűnik tehát, hogy hivatalos viselő ember nem lehet igazán *künikosz*, mert az utóbbival ellentétben nem engedheti meg magának, hogy kendőzetlenül mondja ki, amit gondol, hiszen van mit veszítenie.
- 6 Itt nem említi Homéroszt, pedig műveiben a legtöbb mítoszt tőle idézi.
- 7 *DM* 3. E szöveg 3–4. fejezete, melyben Sallustius általános bevezetést nyújt a mítoszokról, számos ponton érintkezik a Julianus által mondottakkal.
- 8 M. Wallraff, *Christus versus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster, 2001, 174–195.
- 9 *Szókratész védőbeszéde* 20c skk., 23a skk.
- 10 Újszövetség-értelmezéseit sajnos Alexandriai Szent Cirill nem idézte, márpedig a művet lényegében csak az ő cáfolatán keresztül ismerjük.
- 11 *Ep.* 36 Wright = 61c Bidez.