



NAGYILLÉS JÁNOS

Sallustius, a filozófus – filológus szemmel¹

A Sallustius-filológia szinte csak hipotézisekben fogalmazhat. Maga a mű két kódexben hagyományozódott, s e kettő is egy családba tartozik egy elveszett harmadik révén².

A szerző és a mű összekapcsolására vonatkozóan ókori testimonium nincs, a régebbi kódex másolója, vagy más másoló az *archetypionig* bezárólag a Prächter szerint önkényesen jegyzi a művet Sallustius neve alatt³.

Legalább ilyen szövevényes kérdés azonban az is, hogy ki is volt Sallustius. Ma *consensus philologorum*-nak tekinthető, hogy a szerzőt azzal a Sallustiusszal azonosítják, akit Iulianus Apostata 4. beszédében barátjaként aposztrofál. Prächter szerint elképzelhető az is, hogy a filozófiában igen jártos Iulianus éppen ezzel akarta Sallustiust további tanulmányokra ösztönözni⁴. Zeller ezt azzal támasztja alá, hogy feltételezi, a mű nem más, mint a Iulianus programjában nagy jelentőséggel bíró politeista reakció manifesztuma, szerzője pedig a művel voltaképpen irodalmi propagandatevékenységet folytat. Prächter szemmel láthatóan egyetért ezzel, amikor a szerző ateizmusáról szóló megjegyzéseinek (Sal.XVIII,1)⁵ célpontját a kereszténységben gyanítja: az itt szereplő *atheiai* kifejezés helyes értelmezése eszerint nem más, mint a keresztény vallás és kultusz.

A mű formája filozófiai traktátus, praktikus összefoglalása az újplatonizmus tanainak, „dogmáinak”. Az írás tartalmi szempontok alapján két nagyobb egységre tagolható: I-XII.caput és XIII-XXI.caput. Mindkét főrészben azonos tehát a témák sorrendje: 1. metafizika és teológia; 2. kozmológia; 3. antropológia.

A mű rövid tartalmi összefoglalása e szempontok szerint a következő. Az első egység metafizikai részében a következőkről van szó: 1.c. bevezetés, a szerző összefoglalja a tanok hallgatójával szemben támasztható elvárásokat; 2-5.c. az első ok, valamint a mítoszok osztályozása; 6.c. átvezetés a kozmológiai részhez: az enkozmosz és hiperkozmosz istenek⁶; 7.c. a világ örökkévalóságának bizonyítékai; 8.c. az értelem és a lélek jelenléte a világban; 9.c. gondviselés, végzet és szerencse; 10.c. az antropológiai rész kezdete: az erényről és a gonoszságról; 11.c. a jó és rossz alkotmányok felosztását tartalmazza, lényegében Platón

¹ Az itt olvasható újplatonikus traktátus szerzője nem a történetíróként jól ismert Sallustius, hanem egy másik, az előzőnél mintegy négyszáz évvel későbbi szerző (*Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumwissenschaft* [a továbbiakban:] PWRE: Sallustius 37.).

² E kódexek a *cod. Ambrosianus B 99 sup.* a 13. századból, és a *cod. Barberinianus I 84* a 16. századból. A szöveghagyományra vonatkozó kimerítő tájékoztatást nyújt Prächter cikke: PWRE I.A.Bd.2 1960.50-1961.13.; *Salustios: Des dieux et du monde*, ed. par G. Rochefort, Société d'Édition «Les belles lettres», Paris, 1960: Introduction XXXIII-L.

³ A latin név görög átírata: Salustios. Mi a megszokottabb latin formát használjuk.

⁴ Bővebben ld. PWRE I.A.Bd.2. 1966.27. skk.

⁵ A továbbiakban Sallustius művét az egyszerűség kedvéért így idézem.

⁶ A fogalmak magyarázatát ld. a szövegben.

Államának államforma-rendszere alapján; 12.c. az emberi cselekedetekben artikulálódó rosszról értekezik metafizikai alapon. Prächter szerint az első egység végét jelzi a 12.c. eszkatologikus záradéka.

A második nagy szerkezeti egység (13-21.c.) egyes fejezeteit ugyanő exkurzusoknak minősíti, és úgy véli, az eddigiek kiegészítéséül szolgálnak. A 13-16.c.-ban így ismét a metafizika és teológia témája következik. A 13.c.-ban a szerző azt fejtegeti, hogyan származnak le az alacsonyabb rendű létezők a hierarchiában fölöttük állókból. A 14.c. az istenek változhatatlanságával össze nem illő apóriát igyekszik tisztázni, hogy ti. az isteneknek nem okoznak örömet az emberek tettei, de ugyanígy harag sem ébredhet bennük miattuk. A 15.c. lényegében ugyanezt a témát folytatja: az istenek változhatatlansága azt is kizárja, hogy emberi kultuszcselekményekkel törődjenek. A 16.c. tartalma az előzővel szorosán összefüggő, míg a 17.c. ismét felveszi a kozmológia fonalát, kiegészítve a világ örökkévalóságáról a 7.c.-ban mondottakat. A 18.c.-ban az atheiai taglalásával veszi kezdetét az antropológiai szakasz, mely a 19.c.-ban annak fejtegetésével folytatódik, hogy miért boldogulnak az életben jobban a gonoszak a derekaknál, s gonosz tetteikre miért nem következik rögtön büntetés. Ez már előkészíti a *metempsykhósis* 20.c.-ban taglalt témáját. Ezek után a 21.c.-ban ismét eszkatologikus záradékot olvashatunk.

Nem zárhatjuk ki, hogy a mű alapjául egy hosszabb, a ránk maradt traktátusban éppen csak említett témákat is kimerítően tárgyaló korábbi munka szolgált: Sallustius ezt a művet kivonatolta. Ez a hipotézis Prächtertől származik, szerinte az *excerptum* olyan személy műve, aki nem eléggé értett a filozófiához, mert fontosságukban nem különböző témák közül egyeseket hosszabban tárgyal, míg másokat elintéz egy-két szóval. A 8.c. elején például a *nus*-t alig magyarázza (*tis dynamis* – egy erő), a többi hiposztázist azonban behatóan taglalja. Prächter elméletével kapcsolatban azonban legalábbis elgondolkodtató az a tény, hogy az egyes filozófiai iskolák érdeklődése a filozófia tudományának egyes területei iránt az időben előrehaladva korántsem volt úgymond egyenletes, nem is beszélve esetleges területi megoszlásról.

Véleményünk szerint a mű rövidege sem mond ellent okvetlenül azzal, hogy a szerző eredeti munkája lenne. Az egész mű rövidegén kívül a mondottak könnyen elsajátítható formája, stílusának keresetlensége, dísztelensége azt a feltételezést is megengedi, hogy oktatási célokra készült, annál is inkább, mivel erre a mű első fejezeteiben többször is történik utalás. Ezt viszont mintha támogatná szöveg hagyományozása, nevezetesen az a tény, hogy a művet nem másolták nagy számban. Ha azonban elfogadjuk a *Sallusti libri* Iulianus idejéből való származását, és azt a másik hipotézist, hogy a szerző valóban az *Apostata* barátja volt, a szövegnek a 'terjedésre' mindössze három, és ráadásul nem is teljes három éve volt.

A szöveg keletkezésének indíttatásához nézetünk szerint közelebb visz bennünket a mítoszok osztályozásáról szóló rész beiktatása (Sal. IV.). Hasonló rendszert ugyanis korábbi újplatonisták nem hoztak létre. Mivel azonban ennek kifejtéséhez a mítoszok filozófiában játszott szerepének felmérésére van szükség, a Sallustiuszal és művével kapcsolatos rövid összefoglaló után térjünk át erre a témára. Vizsgálatunk kiindulópontja a platóni hagyaték, amely az újplatonizmus minden eklekticizmusa ellenére annak főforrását és legfőbb *auctoritas*-át jelenti.



Az első lépés azoknak a Platón-helyeknek a szemügyre vétele, amelyek a mítoszokról nyilatkoznak. Célunk ezzel egyrészt az, hogy rámutassunk, mennyire különböző azok megítélése már a különböző platóni dialógusokban is, másrészt pedig az, hogy valamiféle kritériumot keressünk, a mítoszok filozófiában való használhatóságának mércéjét, majd összevessük mindazzal, amit a témával kapcsolatban az újplatonizmus sallustiusi stádiumában tapasztalhatunk.

Második lépésben a mítoszok platóni alkalmazásában kívánunk kimutatni egyfajta toposzserűséget, és rávilágítani azokra a kezdeményekre, amelyek Sallustius mítoszosztályozását ihlették.

Korunk olvasója számára a mítoszok filozófiai felhasználását illetően az első kérdés bizonyára ennek miéértje lenne. A hagyomány alapján erre egyszerűen válaszolhatunk, ebben azon nyilatkozatokra támaszkodva, amelyeket a platóni dialógusok egy-egy szereplője bocsát előre vagy fűz magyarázatként a mítoszoknak az érvelésben való aktuális felhasználásakor.

Az *államférfi* 274e-ben az egyiptomi vendég így zárja nagy terjedelmű mitikus elbeszélését: „Ezzel vége a mítosznak, s most használjuk fel arra, hogy belássuk, mekkora hibát követtünk el, amikor az előzőekben a király és az államférfi alakját megrajzoltuk.”⁷

A *Kritias* 108c-ben a címszereplő – ugyancsak nagyszabású – mitikus elbeszélését Hermokratés unszolására adja elő: „... a régieket mint derék polgárokat mutasd meg s magasztald.”

Árulkodó megjegyzés ugyanezen kérdést illetően a *Törvények* 913c egy mondata: „De szót kell fogadni a mítoszoknak is (...).” A 931b-c-ben az athéni mitikus példával bizonyítja, hogy a szülők átkát meghallgatják az istenek.

A *Prótagoras* 320c-ben a címszereplő Prométheus és Epimétheus mítoszának elmondása előtt a következő kérdést intézi a jelenlévőkhöz: „(...) mondjak-e el egy mítoszt bizonyítékul, vagy inkább a fogalmi bizonyítás útját járjam végig?” Ugyanő beszéde végén így szólítja meg Sókratést (328 c): „Íme, Szókratész, mítoszzal is, érveléssel is bemutattam neked, hogy az erény tanítható.”

A fentiekén kívül a *Lakoma* több szereplője is mítoszokra, vagy legalábbis mitikus gyökerekre hivatkozva mondja el beszédét Erósról.

A *Phaidón*ban Sókratés a 112c-től az alvilági folyamatok leírásán és nevíük magyarázatán keresztül számol be a lelkek sorsáról földi porhüvelyük pusztulását követően. Ugyanígy az *Állam* 614b-től a pamphyliai Ér nagyszabású látomása tartalmilag más, lényegét illetően azonban azonos módon érzékelteti a lélek halál utáni egzisztenciájának függőségét földi életének minőségétől.

A mítoszok kisebb, utalásszerű említéseinél külön hivatkozás nélkül, mondhatni spon-tán módon használják fel a történeteket Sókratés és más dialógusszereplők érvelésük alátámasztására, sokszor mitikus alapú metaforákat vesznek igénybe beszédük színezésére.⁸

⁷ Az idézett Platón-helyek fordítását ld. *Platón összes művei I-III.* (Bp., Európa, 1984, Bibliotheca Classica.)

⁸ Philébos 12 c-d és 16 c-ben Aphrodité név alatt beszélnek a gyönyörörről; a Szofista 242 d-ben a szicíliai múzsa Empedoklést, az ión múzsa Hérakleiotst jelenti.

Összegezve: főleg az utóbbiak mutatják, hogy először is magát a platóni kifejezőmódot szövi át a mítosz keresetlen egyszerűséggel. Erre alkalmat teremt Platón számára az, hogy a dialógusok életszerű helyzeteket idéznek meg, ezért e párbeszédnek gondolatmenetére a filozófiában teljes joggal elvárt szabatosságra való törekvés mellett is jellemző a traktátusénál nagyobb szabadság.

Ugyanez a szabadság egy másik szempontból is magyarázható, ez pedig az, hogy a platóni dialógusok nemcsak filozófiai jellegű írások, hanem műalkotások is.

Láthattuk azt is, hogy a mítosz auktoritása hihetőséget kölcsönöz azonos témáról (pl. az Alvilág) szóló, de tartalmilag homlokegyenest különböző elbeszéléseknek. Ez magyarázatát abban leli, hogy a mítosz elbeszélése nem cél, hanem eszköz, s a hit kérdése nem magával a mítosszal kapcsolatban merül fel, hanem a tétellel összefüggésben, amelyet a mítosz bizonyítani kíván. A nagyobb mitológémák tehát Platónnál az érvelés szerves tényezői, melyeknek az a tény, hogy bizonyos mítoszoknak isteni származást tulajdonítottak, nem csekély auktoritást kölcsönzött, mint fenti hivatkozásaink bizonyítják. Sőt nem túlzás, ha azt állítjuk, hogy bizonyos tárgyakkal kapcsolatban (ilyen például a lélek testbe költözés előtti és utáni egzisztenciája és egyes metafizikai témák) a dialógusok szereplői mintha nem is tudnák függetleníteni magukat a mítosztól. Az ezekkel kapcsolatban tapasztalható mitologizáló hajlandóságnak párhuzamául a kisebb-nagyobb, nem mítikus jellegű hasonlatok adódnak, melyekkel kapcsolatban nem kerülheti el figyelmünket az a tény, hogy tartalmuk helyességét, éppúgy, mint a mítoszok hitelét, sohasem vonják kétségbe.

De mi is a mítosz Platón szerint, és honnan származik? Az *államférfi* ifjú Sókratést faggató vendége a Kronos uralma idején élt emberekről beszélve jegyzi meg (271b): „Ők voltak a forrása ezeknek az elbeszéléseknek, amelyeket manapság sokan – tévesen – kétségbe vonnak.” A 272b-d-ben a vendég érdekes szembeállítást tesz: nem tudni – mondja, hogy az aranykori emberek testi-lelki jólétükben és mert szabadidejük is bőven volt, filozofáltak, vagy olyan mítoszokat meséltek egymásnak, amilyeneket manapság róluk szoktak mondani az emberek. Még a 272d-ben adódik a különbségtétel némiképp hiányos magyarázata: az előbbi két dolog közül az egyiket, és nem vitás, hogy a filozofálást, a „tudományok és beszélgetések okos felhasználása”-nak nevezi a vendég.

A *Timaios*ban Kritias egy öreg egyiptomi papnak tulajdonítja elbeszélését az özönvíz előtti Athén lakóiról. Ennek befejezése után Sókratés hálája kifejezése közben megjegyzi (26e): „(...) az is nagy dolog, hogy nem költött mítoszlól, hanem igaz történetről van szó.”

A *Törvények* 664d-ben az athéni a három múzsai kar egyikének a vénéket teszi meg, akikre az a hivatás vár, „hogy (...) az erkölcsi elvekről isteni szótát által mítoszokat mondjanak.”

Kifejtett definíciót tehát nem találunk a mítoszra vonatkozólag: a mítosz mint tudományos fejtegetés lehetséges tárgya nem volt érdekes a dialógusokban szereplő vitázó felek számára. Az előadott mitológémákról mindössze annyit tudunk meg, hogy mítikus kor emberei a főforrásai. Erre utal az is, hogy az özönvíz előtti Athénról és Atlantisról szóló elbeszélés forrása egy egyiptomi pap, az egyiptomiak pedig például a Thalésról szóló életrajzokban⁹ is – és persze szerte az egész görög-latin antikvitás hagyományában – valamiféle ősi

⁹ Diog. Laert. I. 22-44; Clem. I. 65.



tudás letéteményeseiként szerepelnek.

A mítoszok azonban bizonyos esetekben, minthogy költők által elmondott történetek, felvetik az előadásmód helyes voltának kérdését. Léteznie kell tehát egy magnak, a mitológéma egyfajta vázának, amelyre több módon, tehát helyesen és helytelenül is fel lehet a mítosz előadását építeni.

Erre látszik utalni az *Állam* egy helye (390c), ahol Sókratés kárhóztatja az istenekről szóló olyan elbeszéléseket, melyekben az olymposiak szertelen vágyakozásukban az emberi világban sem helyénvaló tettekre vetemednek. Sókratés a maga részéről példát is ad arra, hogy hogyan kell elmondani egy olyan történetet, amelynek istenek és hősök a szereplői (*Állam* 393e-394b). Amit Sókratés a mítosz elbeszélése közben igyekszik elkerülni, az az utánczás, vagyis amit a mai esztétikai érzék leginkább keres efféle elbeszélésekben: hogy ti. a művész, empátiája révén, bizonyos nyelvi eszközök segítségével minél életszerűbbé tegyen egy történetet. Sókratés az utánczással az egyszerű elbeszélést helyezi szembe (*Állam* 392d-393c). Nyilvánvaló, hogy mi vezethette erre a némiképp művészetellenesnek tekinthető igény megfogalmazására: a mindenkori elbeszélőtől azt várta el, hogy a mítosz által hordozott elemi mondanivalót, tanulságot hagyja minél tisztábban, az előadásmód sajátosságaitól érintetlenül.

Mármost ami Sallustiuszt illeti: rövid terjedelmű művébe nyilván olyan mítoszokat vett fel, amelyeket hitelességük és tartalmuk miatt is alkalmasnak talált erre. A mítoszokat tárgyak szerint csoportosította, az egyes csoportokon belül példaként felhozott mítoszokat pedig magyarázta. Mindeközben azonban a hit kérdésével a mítoszokkal kapcsolatban nem foglalkozott, holott, mivel Platón nagyon is tág teret szánt dialógusaiban az ilyen elbeszéléseknek, nem hagyhatta figyelmen kívül ezt a kérdést¹⁰. A probléma Iulianus Apostata és Sallustius korában különös aktualitást nyer a keresztények és a pogány filozófusok vitáiban, és szerepe van a mű keletkezési körülményeivel kapcsolatos elméletünkben is, ezért a következőkben ezt vesszük szemügyre.

Lássuk tehát, mutatkozik-e Platónnál valamilyen kritérium a mítosz hitelével kapcsolatban. Hogy a következtetést elővételezzük, ilyen kritérium van, és pedig az a filozófiai következtetésekből származó meggyőződés, hogy mit lehet az istenekről állítani. Egy kevésbé objektív, másik kritériumról az erre adott példák után szólnunk.

Sókratés az *Állam* 377e-380c-ben kizárná a nevelésből azon mítoszokat, amelyek Uranos és Kronos rettenetes tetteiről, vagy Héra, Héphaistos és Zeus viszályairól beszélnek. A 379a-ban Platón mestere Adeimantos kérdésére kijelenti, hogy „amilyen az isten lényege, olyanak kell őt mindig feltüntetni, akár hősköltevényben, akár dalban, akár tragédiában ábrázolja is a költő.” Az erre következő fejtegetésben pedig az istenek ábrázolhatóságának elveire is fény derül: az isten lényegileg jó (379a), következésképp nem árthat (379b), nem tehet rosszat, és nem is lehet oka semmi rossznak (uo.), ha nem ártalmas, akkor hasznos, sőt oka az ember jó helyzetének (uo.). Sókratés a nevelés szempontjából (*Állam* 389a) kímé-

¹⁰ A kérdést behatóan taglalja Kerényi Károly: *Mi a mitológia?* c. tanulmányában: in Kerényi Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. Magvető kiadó, Bp. 1984, 352-369.o. Platón és a mítosz viszonyáról Kerényi szól még Platonizmus c. tanulmányában: uo. 472-477. o.

letlenül elveti azt a híres Homéros-helyet is, ahol Héphaistos fölött az istenek „ki nem oltódó nevetésre fakadtak”¹¹.

A *Phaidros* 229b-e-ben egy kultusz-aition, Boreas oltára kapcsán merül fel a hit kérdése. Ezzel kapcsolatban teszi fel *Phaidros* Sókratésnek azt a kérdést, melyet sokan korszakhatárnak tekintenek a görög gondolkodás történetében (229 c): „(...) hiszed, hogy igaz ez a mitikus elbeszélés?” Sókratés azonban nem mutat túl élénk érdeklődést a téma iránt: szerinte a „bölcsek”, azaz a szofisták szokása, hogy ésszerűen próbáljanak megmagyarázni ilyesmit, ami pedig a különös mitikus lényeket illeti, a bennük való hit őt hidegen hagyja, számára közömbös, főképp mert ezek valami „szörnyű okos” ember találmányai lehetnek.

Hogy az ilyen történetek fölött Sókratés nem tör határozottabban pálcát, annak csakis az lehet az oka, hogy a beszélgetésben épp nem a nevelés irányelveiről van szó: igaz-e a mítosz, vagy nem, szinte közömbös.

Csakhogy a mítoszok hiteles vagy helytelen előadásának van természetfölötti következménye is, mégpedig az, hogy aki helytelenül mondja el a mítoszokat, az gyalázza az isteneket. Ennek ismert példája Stésikhoros palinódiája, amelyről Platón is tud, sőt említésre méltónak tartja: Stésikhoros egy költeményével megsértette az isteni Helenét (azt állította, ott volt Trójában), aki ezért vaksággal sújtotta; váratlan betegsége csak akkor múlik el, amikor egy másik költeményben visszavonja Helenével kapcsolatos állításait (*Phaidros* 243a-b).

Az előzőekben megállapított kritériumok alapján teljesen érthető, hogy miért kritizál az idősebb korában már valamelyest rigorózusabb Platón a *Törvények*ben több mítoszt is. A 636d-ben a krétaiak hazugságának tulajdonítja és elítéli a Ganymédész-mítoszt, mondván, hogy csak azért találták ki ezt a történetet, hogy istenük példája alapján maguk is élvezhessék a homoerotikus kapcsolatokat. A 663e-ben a dialógus athéni szereplője a Kadmos-mítoszt a sárkányfog-veteménnyel a hiszékenység példájaként idézi fel.

A platóni mítosz mibenlétének, igazsága kritériumainak, és bizonyos tárgyi kérdéseknek a tisztázása után térjünk vissza Sallustius művére: hogyan rendszerezi a 4. századi filozófus mintegy nyolcszáz esztendővel Platón halála után a mítoszokat, mit gondol az egyes mítoszosztályokba tartozóknak, s e kettő után, figyelembe véve a platóni mítoszfelfogásról mondottakat, azt a problémát próbáljuk meg körüljárni, hogy pusztán szubjektív rendszerző hajlandóság, vagy valami más, aktuális és praktikus szempont vezette arra szerzőnket, hogy rövid művében e tárgynak külön fejezetet szenteljen.

Említettük, hogy korábbi újplatonisták és általában a korábbi filozófia használja ugyan érvelésében a mítoszokat, azonban a Sallustiuséhoz hasonló rendszerbe senki sem foglalja őket. Hogy szerzőnk eredetit alkotott vagy már meglévő művet, illetve műveket kivonatolt, ebből a szempontból majdnem közömbös. Annál fontosabb viszont, hogy a mítoszosztályozás példái Sallustiusnál nagyrészt olyan mítoszok, amelyek a keresztényeket a leginkább megbotránkoztatták, s amelyek fontos érvet jelentettek számukra, ha a pogányok vallásosságát ellen akarták kifogást emelni. Ugyanezt az eszközt persze a pogányok is használták, maga Iulianus is *Galileai* c. beszédében, melyet a keresztények ellen írt, és amelynek számos

¹¹ Hom. II. I 599-600., Devecseri Gábor ford.



töredéke található meg idézetként Kyrillos püspök ellenművében. A Galileai természetesen Jézus, akinek csodái természetfölöttiek és megmagyarázhatatlanok lévén a pogányok keresztényekkel szembeni gúnyolódásának legfőbb céltáblái voltak. Hasonlóképp a keresztények a pogánysággal szemben annak transzcendens szféráról szóló, ősi elbeszéléseit tudták a leginkább kijátszani. Ilyesfajta támadásokra mi sem alkalmasabb, mint a nézetek autentikus voltát és igazságát bizonyító szövegek hitelének becsmérlése. Minden valószínűség szerint erről volt szó Iulianus előbb említett beszédében, és ugyanezt tették a művelt keresztény tollforgatók, valahányszor rámutattak a pogány filozófia istenképe és a rólok szóló mítoszokban foglaltak között feszülő mérhetetlen ellentmondásra, amelyet a pogány filozófia csak allegorizáló mítoszmagyarázatokkal tudott enyhíteni¹².

A filozofikus és a mitikus gondolkodásmód és világszemlélet ellentétének felismerése már Platón idején megtörtént. A „mítoszok használata” azonban, hogy Sallustius kifejezésével éljünk (Sal.III.1), annyira mélyen gyökerezett a görög gondolkodásban, hogy a kettő: mítosz és filozófia egymás mellett élt még a Platón és Sallustius között eltelt – feltételezhetően – mintegy nyolcszáz esztendő elteltével is. Talán továbbra is békén megfértek volna egymással, ha időközben nem emelkedik államvallás rangjára a kereszténység, és nem illeti vehemens bírálattal mindkettőt, de az – ott szembetűnőbb – politeizmus miatt elsősorban a mitológiát. Iulianus alatt bekövetkezett az ellentámadás. A mítoszokról külön szóló 3. és 4. caput beiktatásának általunk feltételezett intenciója tehát egyfelől a mítosz apológiája, másfelől a filozófiáé, amely a vallási életen és a költészet-irodalmon kívül ugyancsak kapcsolatba került a mítoszokkal azok allegorikus magyarázata révén. Az apologetikus szándék a két fejezetben több helyütt kimutatható, ugyanígy az is, hogy a szerző a mítoszok használatát, minthogy a mítoszok az allegorikus magyarázatok szerint rejtett tartalmakat takarnak (*prokalymmata* – Sal.III,4,3) a filozófiával mondhatni egyenrangúnak tartja.

A III.1-ben a kérdés feltételét követően, hogy miért használtak a régiek mítoszokat, figyelmen kívül hagyva a tanokat, a szerző a mítoszok isteni eredetét igyekszik bizonyítani azzal, hogy mintegy elővételezve a 4.c. mítoszosztályozásának szempontjait, az istentől ihletett költőkre, a legjobb filozófusokra, a rítusok gyakorlóira, és nem utolsósorban magukra az istenekre osztja fel a mítoszokkal élők körét.

A III.2 szerint filozófiai bizonyíték is van a mítoszok isteni eredetére: az, hogy a hasonló dolgok kapcsolatban állnak egymással¹³. Következésképp – mondja a szerző – az istenekről szóló történetek is hasonlóak az istenekhez, és biztosítják az istenek jóindulatát azok iránt, akik a mítoszokat megfogalmazzák.

A III.3 a mítoszok egymással különösebb összefüggésben nem álló részleteit veszi védelmébe: a mítoszok az isteneket, valamint az istenek tevékenységét és jóságát utánozzák, ami bennük *arrhêton* (elmondhatatlan), *aphanes* (nem látható) vagy *kryptomenon* (rejtett), csak

¹² Az allegorizáló mítoszmagyarázat ősi kezdeményeit láthatjuk Platón *Kratylos*ának allegorikus istennév-etimológiáiban.

¹³ Rochefort az imitatív szimpátia fontosságára nézve kiemeli még a XIV,2,1-2 és a XV,2,3 helyeket.

azoknak szól, akik képesek a transzcendencia összefüggéseinek felfogására. A jelentés efféle rejtőzése illetve ennek feltételezése annál is kézenfekvőbb a szerző számára, mivel a világban is megtaláljuk párhuzamát (III.3.2), amennyiben ott is csak a testek és dolgok láthatóak, a lélek és értelem viszont láthatatlan.

A III.4 szerint a szerző didaktikai szempontból tartja helyesnek az igazság mítoszokban való megfogalmazását. Ha a tanító nem mítoszokban fogalmazna – állítja Sallustius – azaz filozófiai formában, a tudatlanok nem értenék meg, és megvetnék az igazságot, a tanulmányokban szorgalmasak viszont elbíznák magukat (rhythymia): a mitikus fogalmazásmód őket további filozofálásra ösztönzi.

A mítoszhasználat jogosságának több úton történő bizonyítása után, a szerző rátér a mítoszok azon részleteire, amelyek *atopiai*-t (nem helyénvaló, szokatlan, elítélendő részletek) tartalmaznak (III.4.2): házasságtöréseket, rablásokat, atyák megkötözését. Ezek a történetek nem valók másra (III.4.3), mint arra, hogy újfent felhívják a figyelmet: a mítosz szavai csak az igazságra boruló fátyol (*prokalumma*), melyek hallatán az ember rögtön belátja, hogy az igazság elmondhatatlan (*aporrhéton*)¹⁴.

A 3. caput paragrafusainak tartalmára állításunk bizonyítása során még rövidesen visszatérünk. Most azonban lássuk, a mítosz apológiája után hogyan szemlélteti szerzőnk, hogy a mítoszok miképp tartalmaznak a filozófia által kikutatottakkal egybecsengő igazságokat.

Prächter a mítoszok efféle osztályozásában kézenfekvő logikai hibát lát, mely elmélete szerint a kivonatoló hozzá nem értését bizonyítja. Az eredeti mű – állítja Prächter – bizonyára ugyancsak tartalmazott egy hasonló klasszifikációt, és a mítoszok magyarázatának kiemelésén tárgyalt metódusát. A feltételezett szerkesztő a kettőt logikailag átgondolatlanul ötvözve hozta létre ezt a rendszert a ránk maradt formában.¹⁵

Prächter hipotézisének helyességét helybenhagyva is található azonban koherencia mítoszok ilyen módon történő osztályozásában.

Sallustius 5 mítoszfajtát különböztet meg: *tropos theologikos* (istenekre vonatkozó típus), *tropos physikos* (természettel kapcsolatos típus), *tropos psychikos* (a lélekről szóló típus), *tropos hylikos* (az anyagról szóló típus), és a két utóbbi keveréke a *mikton eidos* (kevert fajta) (IV.1.1).

Az öt csoport közül az első három sorrendjét a világ hierarchiájában egymást követő hiposztázisok határozzák meg (IV.1-2). A harmadik, *tropos hylikos*-ról szóló paragrafus, bár ebben a formájában túlteng benne a kritikai hangvétel, a hiposztázisok újplatonista hierarchiájában – utolsóként – beilleszthető egy logikus leszármazási sorba. Végül azzal, hogy a mítoszok kevert fajtáját *ek tútón miktoi*-nak (IV1.1) nevezi szerzőnk, tehát a (két) előzőből összetettnek, elismeri a *tropos miktos* létjogosultságát, annál is inkább, mivel az anyagi természetű egyiptomi mítoszok elítélése után, példát is hoz a görög kultúrkörből e mítoszfaj

¹⁴ Összecseng Plótinus elragadtatás-tanával, azaz azzal, hogy a végső dolgok, transzcendencia, nem intelligibilisek, hanem misztikus formában megragadhatók, ebben azonban az emberi lelkét a testtel való összekötöttsége megakadályozza.

¹⁵ PWRE I.A.Bd.2.1962.5-1963.30.



helyes használatára.

Lássuk most kissé részletesebben Sallustius mítoszosztályait.

1. *Mythos theologikos* (IV.1.2): az ilyen mítosz tárgya nem az anyagi szféra, hanem az isteni hiposztázisok és ezek egymáshoz való viszonya. Példája, aminek később még jelentősége lesz, az a mítosz, amelyben Kronos felfalja gyermekeit. A mítosz az útplatonista hagyományban másutt is felbukkan. Plótinus (*Enneades* V.1.7) ebben leli allegorikus magyarázatát annak, hogy „minden az istenből származik, és oda tér vissza”. Szerzőnk szűkebb értelemben annak allegóriáját látja a történetben, hogy az isten szellem lévén önmagába fordul.

2. *Mythos physikos* (IV.2.1): az ilyen mítosz az istenek természetére és világra gyakorolt hatását tárgyalja. Újra a Kronos-mítosz a példa, Kronos nevét a népetimológia már az ókorban is hajlamos volt *khronos*-ként értelmezni. Kézenfekvő tehát az allegorikus magyarázat: Kronos az idő (*Kronos* = *khronos*), gyermekei pedig az idő részei (*ta merh tu kronu*), akik az egészből (*to olon*) származnak és abba térnek vissza. Ezzel a szerző a világnak időbeli meghatározottságát és változandóságát fejezi ki.

3. *Mythos psychikos* (IV.2.2): az istenektől származó lelkek (*psykhai*) hatásait és tevékenységét vizsgáló mítoszokat foglalja magában. Példát a típusra nem hoz a szerző, G. Rochefort szerint azonban olyan mítoszokról lehet szó, mint Platón *Lakomájának* 23. fejezetében (*Poros és Penia*), amelyet Plótinus az *Enneades* III.VI.9-ben magyaráz.

4. *Mythos hylikos* (IV.3.1-2): szerzőnk szerint műveletlenségük miatt főleg az egyiptomiak használják, mivel testeknek vélik az isteneket (IV.3.1), szerintük Isis a föld, Osiris a nedvesség, Typhón a hőség, Kronos a víz, Adónis a gyümölcsöket jelenti, Dionysos pedig a bort. Ilyesmit: a fákat, köveket, stb. isteneknek tartani szerzőnk szerint balgaság. Sallustius ellenpéldájából kiderül, hogy ő ilyesmivel kapcsolatban csak az istennevek metaforikus használatát tudja elfogadni, és erre számtalan példa van a görög és latin irodalomban.

5. *Mythos miktos* (IV.6.1): a IV.6.1 és a III.1.2 egymással összecsengő állítása szerint a rítusok alapjául szolgáló, azokban „eljátszott” mítosz. Ezzel Sallustius véleményünk szerint, ki nem mondva bár, de a pogány rítust veszi védelmébe. A kultikus rítuscselekmény (*ta drómena*) eszerint ugyanúgy kifejezési módja az elmondhatatlan igazságnak, mint maga a benne foglalt mítosz.

A *mythos miktos*-ra két példát is hoz a szerző, melyek közül – ha a mű valóban két korábbi munka kivonatának összedolgozása – az első az eredetihez, a kivonatolt műhöz tartozónak vélhetjük, a másodikat viszont aktuális kiegészítésnek. Lássuk őket sorrendben.

Az első példa az istenek közé vetett aranyalma mítosza (IV.4). Az értelmezés szerint (IV.5) valóban megvan benne a világtrend hierarchiájának minden szintje: az istenek lakomája a világ fölött álló erők egységét jelenti, az aranyalma, mivel Eris veti az istenek közé, maga a világ, mely egymással viszályban álló ellentétekből tevődik össze. Az istenek vitája az alma fölött azt fejezi ki, hogy más és más javakban részesítik a világot. Paris, az érzékelése szerint élő lélek allegóriája, mivel a világban működő erők közül csak a szépséget látja, a szépségnek, Aphroditének adja az almát.

A második példát a Magna Mater-Attis mítosz (IV.7-11), a 7. paragrafus mondatának feltételes voltából kiindulva (*ei de dei kai eteron mython eipein*), ami válasz lehet egy feltételezett kérdésre, a Iulianus Apostata barátjával azonosított szerkesztő betoldásának tartják¹⁶, mi-

vel Iulianus 4. beszéde¹⁷, *Az istenek anyjára* címmel, ugyancsak újplatonista módon, allegorizálva magyarázza a Kybelé-mítoszt¹⁸.

Eltekintve azonban attól, hogy a mítoszsztyálok felsorolása után záradéknak is tekinthető IV.6-ot követően már a IV.7-11.1-2 valóban némileg következtelenül folytatja az egyszerű már berekesztett fejezetet, a szóbanforgó részlet mégis újabb adalékként is felfogható, ha figyelembe vesszük: egy nagy jelentőségű mítoszt a vele kapcsolatos rítussal és a kultuszhoz tartozó, a keresztények által elutasított szokásokkal egyetemben magyaráz, úgy, hogy még a rítusok időpontját is ebbe a nagy összefüggésbe tudja állítani¹⁹. A mítosz itteni tárgyalásának jelentősége annál is nagyobb, mivel magába foglalja a keletkezés egész újplatonista elméletét az első októl egészen az anyagig.

Nézzünk most néhány testimoniumot Nazianzoszi Szent Gergely műveiből annak illusztrálására, hogy a Sallustius művében szereplő mítoszok és magyarázatuk válasz lehet bizonyos, a keresztények által a pogány vallás és filozófia ellen felhozott vádakra.

Nazianzoszi Szent Gergely 363/64 telén írta megbélyegző beszédeit Iulianus ellen, közvetlenül az uralkodó halála után²⁰. Szent Gergely első megbélyegző beszéde Iulianus ellen fiktív szónoklat, tehát a szerző élőszóban sohasem adta elő, példái mindazonáltal érdekes számunkra. A 70. fejezetben Szent Gergely ezt mondja a császárnak:

„Ezzel szemben csodálad Herkules máglyával végződő kudarcát, amely a feleségével történt joggalanság következménye volt, s Pelopsz feldarabolását – ami vendégszeretettől vagy az istenek iránti szeretettől történt – (...) megcsodálad a frígéknél szokásost csonkítást is, ennek fájdalmát furulyaszóval csillapítják, utána azonban meggyalázzák magukat.”

Ugyanő a 108. fejezetben így vádaskodik:

„Mit mondanánk akkor, ha a földművelés vagy hajóépítés felől kérdezősködnének az athéniek, s Démétérre²¹, Triptolemosra utalnának, s a sárkányokra, aztán Keleosra és Ikariosra, s elmondanák az egész hozzájuk kapcsolódó mitológiát, mely szégyenletes és valóban az éjszakához illő misztériumaitok alapjául szolgált?”

Lássuk a beszéd 115. fejezetét, ahol Szent Gergely egy pogány nevében beszél:

„Majd, hogy az istennő szólt és feltárta combjait«, azért tudniillik, hogy szeretőit beavassa, amit szimbolikusan még mindig végeznek. Fellépnek végül Phanés és Érikepaios, és az, aki minden istent felfal és kihány, hogy az összes isten és az emberek atyja legyen. Ezeket adják elő a teológia csodálatra méltó hallgatóinak, majd fejtsék meg az ezekben rejlő

¹⁶ Pusztán a feltételes módban való megfogalmazásból azonban nézetünk szerint nem lehet megszeméno következtetéseket levonni: az adott kontextusban tartalmilag egyenértékű pl. ezzel: „Álljon itt egy másik példa ...” – a magunk részéről csak egy ilyesfajta mondat változatának tekintjük.

¹⁷ or.4.161c-176a

¹⁸ PWRE I.A.Bd.2.1964.61. skk.; K.Prächter: *Die Philosophie des Altertums*, Berlin, 1926. 620-621.o.

¹⁹ Ez az időpont a kevert mítosz fizikai eleme.

²⁰ Ld. *A kappadókiai atyák.* (Ford.: Gianits József.) Szt. István Társulat, Bp., 1983, 291-487.

²¹ Sall.IV,11,2 is utal a Koré elrablására és a nagy eleusisi misztériumokra.



allegóriákat és csodás jeleket, melyek révén a fejtegetés tárgyától elköszál, s mély szakadékkba zuhan, az eszmélkedés olyan lejtőre téved, melyen megállás nincs.”

A 116. fejezet az istenek szerelmi életét és erkölcstelenségeit bírálja:²²

„Bizony nem kis gondot okoz annak felismerése, hogy hogyan békül ki Ókeanos Thétysszel, miközben az oly parázna módon feldíszített Héra közvetít, hisz a világmindenségre nézve annyira veszedelmes, ha ők szemérmesen csak bizonyos időre is megtartóztatják magukat. Értheted ezen akár a száraz és nedves természet békekötését is, nehogy valamilyeknek túltengése következtében zavar lépjen fel a világban, vagy még ennél nagyobb oktalanságot is ki lehet találni.”

A 120. fejezet az erkölcsi tanokról és a mitikus példák ezekre gyakorolt hatásáról szól:

„Mit is mondanál az erkölcsi tanokról? Milyen példákkal tanítják őket? Vajon az istenek háborúinak, felkeléseinek és lázadásainak elmondásával, s a tömérdék gonoszság előadásával, melyekben egyénileg és közösen részt vettek, s másokat is részesítettek, amikkel szinte minden írásuk és költeményük tele van.”

A 121. fejezetben ismét a Kronos-mítosz a rossz példa:

„Másodszor a szülők iránti megbecsülést és tiszteletet kellene szem előtt tartaniok. (...) Hogyhogy nem győz meg erről az Uranoszt megcsonkító Kronosz? Ez az előbbi nemzőerejétől megfosztotta, hogy ne nemzzen isteneket, erejét azután a hullámoknak adja, melyek létrehozzák az istennőt, a habok szülöttét.”

Szent Gergely 5. teológiai beszédének 16. fejezete Sallustius művében a III.4.2 sorainak kiváltója lehetne:

„Végül olyan istenre is bukkanunk, aki uralomvágyból gyűlölte gyermekeit, telhetetlenségében felfalta azokat, hogy ezután minden embernek és istennek atyjává legyen, majd szerencsétlenül ismét kihányta azokat, akiket előbb elnyelt. Ha ezek csak mítoszok és jelképek, mint mondják, hogy a történeteket szégyenletes részleteitől megfosszák, mit szólnak ahhoz, hogy a mindenséget három isten között osztották fel, mindegyik felügyelt egy részre, rangjukban és felségterületük szempontjából is különböztek egymástól. A mi tanításunk nem ilyen jellegű.”

Nézetünk szerint tehát a mítoszok osztályozása, valamint az, hogy – bárki is legyen a szerző – éppen ezeket a mítoszokat választotta ki példáknak, nem öncélú. Platónnal kapcsolatos vizsgálódásainkban előzőleg kimutattuk, hogy már az ókorban szelektálták a mítoszokat. A filozófiai gondolkodás rostáján fennakadtak mindazok, amelyek túlságosan elrugaszkodott fantáziáról tettek bizonyosságot, vagy nem értek meg a filozófia által az istenek jóságáról alkotott nézetekkel (Sall.III.4.2). Természetesnek tartjuk, hogy a pogányság és kereszténység Iulianus Apostata alatt a politeista reakció és a pogány filozófia újjáélesztése miatt kiéleződött vitájában a pogány nézetekkel vitatkozó keresztények éppen azzal tudtak leginkább ellenfeleik elevenébe vágni, hogy azt használták fel ellenük, amit a pogányok sem értettek igazán. Ez pedig éppen a pogány kultúrát át- meg átszövő mítosz. Így a mítoszok Sallustiusztól vagy az általa kivonatolt szerzőtől való osztályozása nem lehet öncélú, mint

²² A 116. fejezetben hosszan folyik ezeknek a mítoszoknak a felsorolása; ld. *A kappadókiai atyák*, 367-368.o.

ahogy a példák kiválasztása sem véletlen, hanem arra válaszol, ami Nazianzoszi Szent Gergely műveiben is Iulianus és a pogány filozófia elleni érvként és vádként artikulálódik, és – persze a vád szempontjából – néhol meglepő párhuzamot mutat a Sallustius által mondottakkal. A magunk részről ezzel az adalékkal kívánunk hozzájárulni annak a hipotézisnek a megalapozásához, hogy Sallustius műve, a *peri theón kai kosmu* valóban a Iulianusi érában született, a 4. század hatvanas éveiben.