Claudio Mutti

EGYSÉG ÉS NEM-KETTŐSSÉG A HELLÉN TRADÍCIÓKBAN*

I.
AZ ISTENI EGYSÉG DOKTRÍNÁJA A HELLÉN HAGYOMÁNYBAN

Az istenek és az Egy

René Guénon szerint *„az Egység doktrínája, vagyis annak tételezése, hogy minden létezés Princípiuma lényegileg Egy, minden ortodox hagyományban közös fundamentális pont."*[1] Más szavakkal, még mindig Guénon szerint:

> „bármely valódi hagyomány lényegileg monoteista; pontosabb nyelvezetet használva, minden hagyomány mindenekelőtt a Legfőbb Princípium egységét tételezi, amelyből minden származik és amelytől minden teljességében függ; ez a tétel, azon kifejezési formában, melyet különösen a vallási formákban kap, alkotja a valódi értelemben vett monoteizmust".[2]

Ezeket az előfeltevéseket elfogadva nem létezhet semmilyen autentikus tradicionális forma, amely valóban politeista, vagyis amely megengedi a teljesen függetlennek tekintett princípiumok pluralitását. Maga Guénon állítja, hogy a politeizmus *„ezen tradicionális igazságok meg nem értésének következménye, egészen pontosan azon igazságoké, melyek az isteni aspektusokra vagy attribútumokra vonatkoznak"*;[3] és így folytatja: *„egy efféle nemértés mindig lehetséges elszigetelt egyének többé-kevésbé számos csoportja körében, ám általánossá válása, ami egyenértékű egy eltűnése előtt álló tradicionális forma szélsőségesen degenerált állapotával, kétségtelenül sokkal ritkább, mint általában hiszik"*.[4]

E ponton feltehetjük a következő kérdést: ha egy tradicionális forma legitimitását szorosan meghatározza az Egységgel való koherenciája, akkor mennyire érvényesek az európai antik világ tradicionális formái, amelyek általában az istenek sokaságát tárják elénk?

Mivel e helyütt nem tudom megvizsgálni ezt a kérdéskört az egyes tradicionális kultúrák változatainak viszonylatában, csupán a görög civilizációt tekintem át, amely tipikus esetet képez az istenalakok sokasága tekintetében.

Közismert, hogy a politeista szemléletet felülmúlja az a bölcseleti gondolatrendszer, amely egy egységes *arkhé* kereséséből indul ki a preszókratikusoknál és egy *causa causarum* megtalálásában csúcsosodik ki, amelyet Platón Legfőbb Jónak, Arisztotelész Mozdulatlan Mozgatónak, a sztoikusok *Logos*nak neveznek. A latin kultúrában Cicero úgy definiálja ezt az elsőleges Okot, mint *„a legfőbb Isten, amely az egész világot tartja"*.[5]

Mindazonáltal Görögországban az isteni Egység tételezése filozófiaitól eltérő körökben is megtalálható.

Az *Iliasz*ban az Olümposz összes istene és istennője szerepel, akik gyakran harcban állnak



„A sztoikusok a Zeusz nevet használják a minden létezőt alakító és számukra lelket és életet adó Logosz megnevezésére."

egymással, mert némelyikük az akhájok, mások viszont a trójaiak oldalán áll; mindazonáltal magában az *Iliasz*ban is vannak epizódok, melyek olyan vallási szemléletet mutatnak, amelyben az isteni alakok sokasága egy felsőbb és transzcendens, egységes princípiumra visszavezetett.

Így például a VIII. énekben található egy passzus, amely a bennünket érdeklő témára vonatkozó legősibb görög tanúbizonyságot képezi.

A következő epizódról van szó: Zeusz összehívja az isteneket az Olümposz legmagasabb csúcsára és ünnepélyesen kihirdeti, hogy tilos harcban részt venni, s hogy e tilalomnak mindannyiuknak engedelmeskedni kell. Először is szörnyű megtorlással fenyegeti (vagyis hogy a Tartarosz mélyére vetik) azt, aki esetleg megszegi a tilalmat, majd kihívóan nyilvánvalóvá kívánja tenni saját cáfolhatatlan felsőbbrendűségét az összes istenhez képest:

„Rajta, no, próbáljátok meg, lássátok is együtt,
egy nagy aranyláncot függesszetek itt le az égről,
istenek, istennők, s mind csimpaszkodjatok abba:
s még így sem húzhatjátok le a földre az égből
Zeusz legfőbb hadurat, bármily hosszan huzakodtok:
míg azután, ha magam vágynálak húzni magasba,
fölhúználak a földdel is én, tengerrel is együtt:
és az Olümposz csúcsa köré kötném ama láncot,
és az egész mindenség fönt csünghetne a légben.
Ennyire több vagyok én az isteneknél s az emberi
népnél."[6]

Zeusz hatalmának felsőbbrendűsége ama hatalom felett, mellyel az összes istenek együttesen rendelkeznek, szimbolizálja az isteni entitások sokaságának esszenciális semmisségét az Egyetlen Princípiummal szemben.

Ám ez nem minden: Zeusz hatalmát is, amely felsőbbrendű a többi isten hatalmának viszonylatában, korlátozza a Moirák hajlíthatatlan akarata.

Zeusz, a személyes isten alárendeltsége e személytelen akarattal szemben világosan kiderül az *Iliasz* azon passzusaiból, ahol ahhoz, hogy a Moirák rendelkezését megtudja, istenek és emberek Atyjának egy kozmikus mérleg segítségével meg kell mérnie a csatázók sorsát.

A legnyilvánvalóbb passzusok a VIII. ének 69–75. soraiban és a XXII. ének 209-től kezdődő verssoraiban találhatók: az elsőben a harcoló trójaiak és akhájok kollektív sorsát mérik meg, a másodikban Akhilleusz és Hektór egyéni sorsát. A második passzusból idézek:

„Akkor az Atya az arany mérleghez nyúlt, s a
magasba emelte

s hosszuranyujtó vég két sorsát tette be abba:
lószelídítő Hektórét meg Akhilleuszét,
s tartotta közepén ő maga: és Hektór végzet-teli
napja lesűllyedt
Hádész háza felé; elhagyta őt azonnal Phoibosz
Apollón."[7]

Apollón sorsára hagyja Hektórt, Athéné közli Akhilleusszal, hogy a győzelem az övé lesz, Zeusz lemond minden szándékáról, amelyel Hektórt megmenthetné a haláltól. Az összes isten egy felettük álló isteni erő akaratának engedelmeskedik.

Zeusz legfőbb hatalmának tételezését találjuk Aiszkhülosz *Agamemnón*jában is, ahol a tizenkét öregből álló Kórus, miután felidézte a Priamosz városa elleni hadjárat kezdetét, fennkölt himnuszt énekel:

„Zeusz! mert bárki légyen ő, e név
hogyha kedves őneki,
ajkam ezzel illeti;
más olyanra nem lelek,
bárhová is fordulok,
kívüle, hogyha hiú terehét a szivemnek
kell lerázni biztosan."[8]

E passzus arra utal, hogy Kalkhasz jövendölése szerint hatalmas lesz majd Artemisz haragja az atreidészekkel szemben, és a Kórus szerint csak úgy lehet megszabadulni az e jövendölés miatti aggodalomtól, ha Zeuszhoz és kizárólag Zeuszhoz fordulnak, mert nincs senki és semmi, aki egyenlő volna vele.

A sztoikusok a Zeusz nevet használják a minden létezőt alakító és számukra lelket és életet adó *Logosz* megnevezésére. A sztoikus vallásosság kifejeződése az asszoszi Kleanthész (Kr. e. 4–3. sz.) által írt *Himnusz Zeuszhoz*, amely az elején úgy énekli meg Zeuszt, mint eredetét és urát mindannak, ami létezik:

„Mindenség ura, legfőbb és legdicsőségesebb úr
a halhatatlanok közt, soknevű isten, mindig
mindenható Zeusz, a természet princípiuma, Ki
mindent törvénnyel kormányzol, üdvözlégy!"[9]

Max Pohlenz írja, hogy amint a filozófus-költő *„invokálja a »soknevű« Zeuszt, a hívek meghallják-megérzik, hogy Zeusz, Logosz, Phüszisz, Pronoia, Heimarmené nem mások, mint az egyetlen univerzális istenség különböző nevei"*.[10]

A szoloi-i Aratosz (Kr. e. 320–250) *Phainomena* című művének fennkölt kezdő soraiban szintén Zeusznak nevezi a kozmikus megnyilvánulás princípiumát, melyet a világ minden sarkában mindig jelenlevő szellemként fog fel:

„Kezdjük Zeusszal! Mivel halandók vagyunk, nem
mulaszthatjuk el,
hogy őt hívjuk. Vele van telve az emberek minden útja,
minden tere, vele van telve a tenger és a kikötők;
Zeuszhoz fordulunk mindannyian, minden
körülmények között".[11]

Plutarkhosz az isteni egység és egyedülvalóság szimbolizálása végett viszont nem Zeusz alakjához, hanem Apollónéhoz fordul. *A delphoi-i E-ről* szóló dialógusban – amelyben az Apollón delphoi-i templomának bejáratán szereplő *E (epszilon)* betű értelmezési lehetőségeit sorolják fel – a végső magyarázatot Ammóniosz, Plutarkhosz mestere adja meg. Szerinte az *E* betű, mivel *e*inek kell kiolvasni, megegyezik az *eimi* jelen idejű, egyes szám második személyű alakjával, tehát azt jelenti, hogy *„(te) vagy"*. Így a *„te vagy"*, azon istennek kimondva, aki arra buzdítja az embert, hogy ismerje meg önmagát (pontosan a *gnóthi szeauton* feliratot vésték a delphoi-i szentély homlokzatára), isten Létként való felismerését jelenti.

„Aphroditét az égi istenek összhangját jelenti, azt a szeretetet és harmóniát, amely lényegi egységüket jellemzi."

„Amikor tehát hódolunk neki, hozzá kell fordulni és így üdvözölni: »te vagy«, vagy pedig, Zeuszra, úgy szólni hozzá: »Egy vagy«. Az isteni nem sokaság, mint mi mindannyian, akik tízezer ellentétes szenvedélyből vagyunk, sokalakú halmazként, büszke keverékként. A Lét viszont szükségszerűen Egy, ahogyan az Egy szükségszerűen Lét. (…) Így hát istennek az ő első neve felel meg, ahogyan a második és a harmadik is. Ez pedig *Apollón*, mert kizárja a sokaságot és tagadja a sokféleséget; *Iéiosz*, amennyiben Egy és Egyetlen; *Phoibosz*, mert így hívták a régiek – igaz? – mindazt, ami tiszta és szennyezetlen".[12]

Azon hermeneutikai eljárás szerint, amely egy adott szót alkotó elemek szimbolikus értékén alapul, az *Apollón* nevet úgy lehet értelmezni, hogy a fosztóképző *a*-ból és a „sok" jelentésű *polüsz*, *pollé*, *polü* szóból tevődik össze, tehát jelentése: „sokaság/sokféleség nélküli". Az *Iéiosz* a *heisz*, „egy" jelentésű szóval áll kapcsolatban. *Phoibosz*, amely etimológiailag a *phaosz*, „fény" szóhoz kapcsolódik, „fénylőt", „tisztát", vagyis „nem kevertet" jelent.

Apollón isteni Személye tehát az egyetemes megnyilvánulás egy és egyetlen princípiumának szimbóluma, Legfőbb Önmaga mindennek, ami létezik.

Apameiai Numéniosz (2. század) Plutarkhosz nyomán úgy értelmezi Apollón *delphisz* jelzőjét mint ősi görög szót, amelynek jelentése *„egyetlen és egyedülvaló"*.[13]

A „szoláris monoteizmus"

A „szoláris monoteizmusban", amely Aurelianusszal (Kr. u. 274) a Római Birodalom hivatalos vallásává válik, Apollón alakját Héliosszal azonosítják, akinek latin neve, Sol, jelentőségteljesen visszahangzik a *solus*, „egyetlen" melléknévben. Konsztantinosz idejében a Napisten alakjai – Apollón és Sol Invictus – megtalálhatók pénzérméken és a diadalív domborművein is.

Köztudott, hogy a szoláris monoteizmus római birodalmi elterjedésében meghatározó szerepe volt a Földközi-tenger keleti részén, főként Szíriában élő népek körében már igen elterjedt napkultusznak. Miután megtisztították a római szellemiség számára elfogadhatatlan aspektusaitól, állami kultusszá vált az úgynevezett „emeszai Napisten" kultusza – amely az iszlám előtt az Arab-félsziget nomád népei között született –, és a Napistent a capitoliumi Jupiterrel és Apollónnal azonosították. E tény – amelyet Guénon a „Kelet gondviselésszerű beavatkozásának" nevezhetett volna Róma érdekében – azon oknál fogva történhetett meg, hogy a későókori napkultusz egy közös primordiális örökség újrafelbukkanását jelentette. És éppen Guénont érdemes idézni a szoláris szimbolizmus jelentése tekintetében:

„A Nap úgy jelenik meg (…), mint az Egyetlen Princípium *(Alláhu Ahad) par excellence* szimbóluma: a szükségszerű Lét, amely egyedül elégséges Önmaga számára a Maga abszolút teljességében *(Alláhu esz-Szamad)*, és amelytől minden dolog léte és fennmaradása teljes mértékben függ, melyek Nélküle semmik nem lennének. A »monoteizmus« – már ha ezzel a szóval lehet fordítani az *at-Tauhíd*ot, annak dacára, hogy némiképp leszűkíti a jelentését, hiszen szinte kizárólag vallásos nézőpontra utal – lényegében »szoláris« jellegű. (…) Nem lehetne igazabb képet találni az Egységre, mint ezt: anélkül bontakozik ki a sokféleségben, hogy megszűnne önmaga lenni és hatna rá a sokféleség, valamint hogy visszavezeti a sokféleséget önmagához, legalábbis látszat szerint, mivel e sokféleség valójában soha nem létezett, hiszen semmi sem létezik a Princípiumon kívül, amelyhez semmit nem lehet hozzáadni és semmit nem


Apollón

lehet elvenni belőle, minthogy az Egyetlen Lét oszthatatlan teljességét jelképezi."[14]

Az úgynevezett „szoláris monoteizmus" doktrínája – mely szerint Héliosz a Princípium hiposztázisa, miközben a számos görög-római isten panteonja csak specifikus és részleges aspektusait jelenti – Flavius Claudius Julianus császár *Héliosz királyhoz (Eisz ton baszilea Hélion)* írt *Himnusz*ában kerül kifejezésre.**

Az alapvető hivatkozási pont itt Platón. Julianus a *Politeiá*ból idéz egy szakaszt (508B–C), melyből kiderül, hogy a Nap *(Héliosz)* az érzéki *(aiszthétosz)* és a látható *(horatosz)* világban az, ami a Legfőbb Jó, a létezés transzcendens forrása az intelligíbilis *(noétosz)* világban; más szavakkal a nappali csillag nem más, mint annak a metafizikai Napnak a tükröződése, amely megvilágítja és megtermékenyíti az archetipikus eszszenciák világát, a platóni „ideákat".

Julius Evolával szólva pedig: *„Héliosz a Nap; nem mint megistenített fizikai csillag, hanem mint a metafizikai fény és egy transzcendens értelemben vett hatalom szimbóluma".*[15]

Ám a tiszta Lét intelligíbilis világa és a testi formák fizikai látással és más érzékszervekkel érzékelhető világa között van egy harmadik világ, amelyet „intellektuálisnak" *(noérosz)*, vagyis intelligenciával bírónak neveznek.

Röviden emlékeztetnék arra, hogy Mahmúd Qotbuddin Sírází perzsa filozófus (1237–1311) így foglalja össze a három világról szóló tanítást. Azt mondja: Platón és az ókori Görögország többi bölcse *„egy kettős univerzum létezését vallották: egyik oldalról a tiszta, érzékfeletti univerzumét, amely magában foglalja az Istenség világát és az angyali intelligenciákét, másik oldalról a materiális formákét, vagyis az égi Szférákét és az Elemekét; s e két világ között van az autonóm imaginális Formák világa".*[16]

E közbülső világ középpontjában, mint a Legfőbb Princípium hiposztázisa („az Egy fia"), Héliosz közvetítő, összehangoló és egyesítő feladatot lát el az intellektuális és démiurgikus okok viszonyában, miközben részt vesz úgy a transzcendens Princípium egységében, mint a jelenségvilág megnyilvánulásának esetleges sokféleségében.

Ez a pozíciója tehát az elképzelhető legcentrálisabb, és a számára elismert Király címet indokolja. Teológiai fogalmakkal: minden isten Héliosz fényétől függ, aki viszont az egyetlen, ki nincs alávetve Zeusz kényszerítő szükségszerűségének *(ananké)*, akivel valójában azonosul.

Henry Corbin nyomán, aki *„az úgynevezett kései újplatonistákat"* (tehát Julianus császárt is) a *Korán*ban szereplő Könyv Népeinek tagjai közé sorolja,[17] egy olasz tudós azt javasolta, hogy úgy tekintsünk Hélioszra, mint aki *„egyenértékű azzal, amit az iszlámban* an-núr min 'amri-lláh*nak, »az isteni parancsból fakadó fénynek« neveznek".* Így a szoláris istenség *„nem más, mint azon »fények fülkéje«, amelyből (…) minden tudást merítünk".*[18]

Julianus később tárgyalja Héliosz hatalmait (*dünameiai*) és erőit (*energeiai*), vagyis a három világgal kapcsolatos képességeit és aktivitásait. A himnusz e részében (143B–152A) az a legjelentősebb, hogy az istenek sokféleségét megpróbálja visszavezetni a pontosan Héliosz által képviselt principiális Egységhez, oly módon, hogy a különféle isteni alakok az ő aspektusaiként jelennek meg, vagyis megszámlálhatatlan minőségeinek megfelelő Nevekként.[***]

Ezzel analóg doktrínát egyébként Diogenész Laertiosz fogalmazott meg, aki Zeuszt, Athénét, Hérát, Hephaisztoszt, Poszeidónt és Démétért az egyetlen Isten *„hatalmi módjainak"* megfelelő nevekként értelmezte.[19]

Hélioszba tehát Zeusz démiurgoszi ereje árad; egyébiránt nincs valódi különbség kettőjük között.

Athéné Pronoia a maga egészében Héliosz teljességéből származik; mivel ő a tökéletes intelligenciája, egyesíti a Hélioszt körülvevő isteneket és létrehozza az egyesülést Héliosszal.

Aphrodité az égi istenek összhangját jelenti, azt a szeretetet és harmóniát, amely lényegi egységüket jellemzi.

De mivel a legharmonikusabb intellektuális szintézis princípiumait egyesíti magában, Hélioszt mindenekelőtt Apollónnal azonosítják, aki – tekintve, hogy olyan fundamentális kvalitásokat birtokol, mint a változhatatlanság, a tökéletesség, az öröklét és az intellektuális kiválóság – azon isteni egység megszemélyesítője, amely tiszta és abszolút intelligenciaként jut kifejeződésre.

A *Himnusz* utolsó része felsorolja azokat az ajándékokat és javakat, amelyeket Héliosz ad az emberi nemnek, mely belőle származik és amelyet ő tart fenn.

Dionüszosz atyjaként valamint a Múzsák uraként Héliosz adományoz az embereknek minden bölcsességet; Apollón, Aszklépiosz, Aphrodité és Athéné ihletőjeként ő a közösség


Athéné

törvényhozója; végül pedig ő, Héliosz, Róma valódi alapítója és védője.

Julianus tehát ezen istenhez, halhatatlan lelkének teremtőjéhez fordul a kéréssel, hogy biztosítson a Városnak is hasonlóan halhatatlan létet, meghatározva így *„nemcsak saját személyes küldetését a földön, hanem szellemi üdvözülését is a Birodalom felvirágzásával együtt"*.[20]

A gondolatmenet egy utolsó, Hélioszhoz szóló imával zárul (amely a harmadik a *Himnusz*ban): hogy az univerzum Királya kegyesen biztosítson odaadó hívének erényes életet, tökéletesebb tudást, és hogy a végső órában felemelkedhessen Őhozzá.

Julianus annak a Sallustiusnak ajánlja a *Héliosz királyhoz szóló himnusz*t, aki az *Istenekről és a világról* szóló rövid tanulmányban az alábbiak szerint fogalmazza meg az Egységet:

> „Az első oknak egynek kell lennie (mert az egység megelőz minden sokaságot), erőben és jóságban pedig mindent felülmúl, és emiatt szükségszerű, hogy minden részesüljön

belőle. Ereje miatt ugyanis semmi más nem fogja akadályozni, jósága miatt pedig semmitől nem tartja magát távol".[21]

Történelmi keretben tekintve Julianus szoláris teológiája az újplatonizmus érett szakaszába tartozik, melyben e spirituális áramlat sarkalatos doktrinális pontjai már véglegesen rögzültek és megszilárdultak.

Amíg az iskola alapítója, Plótinosz (204–270) a létezés princípiumát és az egyetemes posszibilitás centrumát ismerte fel az Egyben, addig utódja, türoszi Porphüriosz (233–305) egy *A Napról* szóló tanulmányában szoláris teológiával foglalkozott, amely azonban elveszett.[22] Egy idézet maradt fenn belőle a *Saturnalia*ban, ahol Macrobius, miután a szoláris princípiummal hozza kapcsolatba Apollónt, Libert, Marsot, Mercuriust, Saturnust és Jupitert, azt mondja, hogy Porphüriosz szerint *„Minerva [is] a Nap ereje, amely belátást ad az emberek elméjének".*[23]

Porphüriosz *Az orákulumok bölcseletéréről* szóló tanulmányában egyébiránt idézett egy apollóni választ, amely szerint csak egy isten van, Aión („az öröklét"), a többi isten pedig nem más, mint az ő hírnöke.[24]

Julianus után a „szoláris" hagyomány Proklosig (410–485) követhető, aki többek között a *Himnusz Hélioszhoz* című alkotás szerzője, amelyben úgy invokálja Hélioszt mint *„az intellektuális tűz királyát"* (*pürosz noérou baszileiu*, 1. vers), és mint *„a minden dolgokat teremtő isten képmását"* (*eikon pangenéthao theou*, 34. vers), vagyis mint a Legfőbb Isten epifániáját.[25]

Ami a vallás isteneinek sokaságát illeti, Proklosz úgy oldja meg, hogy az Egyre vezeti vissza őket; az Egy pedig Isten, mert – mondja – a Jó és az Egy ugyanaz, s a Jó azonos Istennel.[26]

Így érthető meg, hogy miért szorgalmazta annyira Henry Corbin az összevetést Proklosz teológiája és Pszeudo-Dionüsziosz valamint Muhjiddin Ibn 'Arabí tanításai között. Azt írja, igen hasznos lenne

„egy elmélyült összehasonlítás az isteni Nevek elmélete és azon teofániáké között, amelyek az isteni Urakra vonatkoznak: úgy értem, hogy a párhuzamokról, amelyek egyik oldalon Ibn 'Arabí – azon Isten kifejezhetetlen mivolta, aki az Urak Ura és az isteni Nevek hierarchiája által alkotott sokszoros teofániák –, másik oldalról pedig Proklosz között állnak fenn; a hierarchiáról, amely a *henád*ok [*henász*ok – egységek] *henász*ából ered és amelyet maguk a *henád*ok nyilvánítanak meg, s a létezés hierarchiáinak minden fokán keresztülterjed".[27]

Ám amit *„a szoláris szinkretizmus Nyugaton fellelhető utolsó tanúbizonyságaként"* definiáltak,[28] az Phülológia imája a Naphoz,[29] *„a késő neoplatonizmus »szoláris teológiájának« figyelemreméltó dokumentuma"*,[30] melyet Martianus Capellának, Proklosz kortársának köszönhetünk.

Azért utolsó tanúbizonyság, mert 531 körül, amikor a tudós Damaszkiosz (470–544) valamint a többi neoplatonista Perzsiába menekült, a „szoláris" hagyomány léte ugyanazokon a helyeken folytatódott, ahonnan eredt, majd egész Európában elterjedt Mithra kultusza.

„Héliosz közvetítő, összehangoló és egyesítő feladatot lát el az intellektuális és démiurgikus okok viszonyában, miközben részt vesz úgy a transzcendens Princípium egységében, mint a jelenségvilág megnyilvánulásának esetleges sokféleségében."

Franz Altheim véleménye szerint a neoplatonikusok által kidolgozott szoláris teológia nem nélkülözte a kapcsolatot az iszlám monoteizmussal sem. *„Mohamed üzenete* – írja – *az egység fogalma köré összpontosult, és kizárta, hogy*

az istenségnek »társa« lehessen, amivel az őt megelőző és azonos helyről származó neoplatonisták és monofiziták nyomdokába lépett. Így hát a Próféta vallási heve képes volt újult erővel felszínre hozni azt, amit előtte már mások éreztek és áhítottak".[31]

II.
KHAOSZ

Ha már megállapítottuk, hogy a görög hagyomány történeti vonulatában egészen Homérosztól az úgynevezett „szoláris monoteizmusig", változó, de világosan igazolható módon jelen van az isteni egység tana, akkor fel lehet vetni egy új kérdést, amely szorosan kapcsolódik az egység doktrínájához: jelen van-e a görög gondolkozásban az egységen is túl lévő legfelső princípium fogalma? Más szavakkal: létezett-e görögöknél az a felfogás, amely szerint a lét egysége, mely meghalad minden látszólagos sokféleséget, maga is meghaladott egy nem-meghatározott princípium által, ahogyan a taoista tanításban a *ju* (lét) a *vu*ból származik, amely kifejezés nem egy negatív „nemléttel" egyenlő, hanem olyan ürességgel, amely tökéletes és abszolút teljesség?

Vajon e nem-meghatározott princípium az-e, amit Anaximandrosz, *„az első metafizikus"*, úgy kívánt jelölni, hogy alanyosította az *apeirón* melléknév semleges alakját?[32]

Theophrasztosz tanúskodik arról, hogy Anaximandrosz *„azt mondta, a létezők princípiuma és eleme* (arkhén te kai sztoikheion) *a végtelen* (to apeirón)*, és ezzel elsőként vezette be azt a nevet, hogy »princípium«; s azt mondja, hogy ez se nem a víz, se nem valamelyik más az úgynevezett elemek közül, hanem egyfajta végtelen természet* (tina phüszin apeirón)*, mely különbözik azoktól, és amelytől minden egek születnek és a bennük lévő összes világ".*[33]

Etimológiai szempontból az *apeirón* kapcsolatba hozható a *perasz*, „határ" szóval, így arra vonatkozik, ami „határtalan"; és amennyiben a *per (peiro, perao* stb.) igegyökből származtatjuk, akkor is „nem átjárható, kimeríthetetlen" jelentést kapunk, vagyis az *apeirón* mindenhogyan „végtelent" jelent. Nem különös tehát, hogy az anaximandroszi *apeirón*t *Theogóniá*jában Hésziodosz a Khaosszal állította párhuzamba.[34]

Hésziodosz teológiája szerint *„valóban előbb volt a Khaosz" (etoi men protiszta Khaosz genet)*,[35] s később ebből született Gaia, a Tartarosz, Erósz, Erebosz, az Éj, és tőlük fokozatosan az istenek összes nemzedéke. Platón elmondja, hogy Hésziodosszal *„Akuszilaosz is egyetért, mikor azt mondja, hogy Gaia és Erósz a Khaosz után születtek".*[36]

Ugyanez a fogalom tér vissza Arisztophanésznál is: *„Kezdetben volt a Khaosz és az Éj, s a fekete Erebosz és a hatalmas Tartarosz" (Khaosz en kai Nüx Erebosz te melan proton kai Tartarosz eurüsz).*[37]

Az arisztotelészi *Metafizika* XIV. könyvében olvashatjuk, hogy az ősi teológusok szerint *„nem az őseredeti istenek* (tousz prótousz) *– mint az Éj, az Ég, a Khaosz vagy Ókeanosz – uralkodnak és kormányoznak* (baszileuein kai arkhein)*, hanem Zeusz".*[38]

E szerzők az istenek és minden létező nemformális princípiumának jelölésére használják a *khaosz* semlegesneműfőnevet, amely így az *„üres tér, tágas levegőtávlat"* tágabb értelmére tesz szert,[39] mint Bakkhülidesznél: *„en atrütoi khaei",*[40] vagy Arisztophanésznél: *„to khaosz touti",*[41] *„diapetei – dia tész poleosz tész allotriasz kai tou khaousz?".*[42]

Ettől a jelentéstől a *„földalatti szakadék, sötét mélység"* jelentésre térnek át,[43] mint a Platónnak tulajdonított *Axiokhosz*ban, ahol *khaosz* a föld sötéten homályos mélyét jelöli: *„ep'erebosz kai khaosz dia Tartarou";*[44] a szónak ugyanaz a jelentése, mint az *Anthologia Palatiná*ban, ahol Kerberosz *„a Khaosz kutyája".*[45] Így jutunk a szó kiterjesztett értelméhez Apollóniosz Rhódiosznál: *„ouranothen melan khaosz",*[46] amit

Francis Vian *„noire béance émanée du ciel*ként", égből kiáradó fekete mélységként fordított.[47]

Ereboszt és Khaoszt Vergilius és Ovidius is együtt emlegeti: *„Erebumque Chaosque"*,[48] *„Ereboque Chaoque"*.[49] Mindazonáltal Ovidius, aki *chaos*nak az Orpheus által bejárt hatalmas mélységi birodalmat nevezi,[50] visszaadja a kifejezés azon jelentését, amely a teogónián belül megilleti:

> *„Tenger s föld, s mindent takaró égboltnak előtte mind e világ kerekén egyarcú volt az egész nagy természet: chaos, így hívták: csak nyers kusza halmaz; csak tunya súly: egymásra sodort, s még össze nem illő magvai nem jól összetapadt elemek tömegének."* [51]

Nyers kusza halmaz, tunya súly, össze nem illő magvak halmaza: ez a *chaos antiquum*, amelybe visszatérne az univerzum, ha tenger, föld és ég összekeveredne.[52] Az alaktalan, sötét és zavaros anyag *(aphanesz kai kekhümene amorphia)* az, melyet a Princípiumból származó *(he protoszporosz arkhé)* Erósz arra kényszerít, hogy – miután, mint egy sírboltból, kivont belőle mindent *(to pan)* – a Tartarosz zugaiba meneküljön.[53]



Janus

Míg a Khaosz e „principiális" értékét a pitagóreusok visszaállították és az egység szimbólumává teszik,[54] az ókori sztoicizmus a *kheó*, „önteni, folyatni" igéből származtatja, és „víz" jelentéssel ruházza fel: *„Nam Zenon Citieus sic interpretatur, aquam chaos appellatum apo tou kheeszthai"*.[55] Ugyanez a jelentés található Plutarkhosz *Aquane an ignis sit utilior* című rövid írásában is.[56]

Érdekesebbnek tűnik a Varro-i etimológia, amely a Khaoszt *Hianus*szal (Janusszal) hozza összefüggésbe, ami a római-itáliai vallás egyik primordiális istenének neve: *„Me Chaos antiqui – nam sum res prisca – vocabant"*.[57] Az efféle latin *nirukta* – azon túl, hogy visszaadja a *chaos* névnek a principiális isteni valóság *(res prisca)* jelentést, megszabadítva a későbbi alvilági jelentésárnyalatoktól – felfedi a Princípium „ürességgel" való lényegi kapcsolatát, hiszen Janus a nyitások istene. Amíg ugyanis *Janus* a *ianuá*hoz kapcsolódik, addig a *Hianus* alak tartalmazza a *hio* és *hi(a)sco*, „megnyílni" gyököt, ami a *chaos* gyöke is. Ez ugyanaz az indoeurópai gyök, amelyből a görög nyelvben a *khaszko* és *khaino*, „megnyílni, kitárulkozni" igék lettek; a szanszkritban a *(vi)haja*, „nyílt mező"; az ónorvégban a *gina;* az ónémetben a *gien, ginen;* a litvánban *zhióju* „kinyitom"; a szerbhorvátban a *zjam*, „kinyitom a számat"; a románban *a casca*, „szájat nyitni".

Annak ellenére, hogy ugyanazon gyökből milyen lexikális változatosság jött létre, és hogy maga a *khaosz* szó milyen szemantikai csúsztatásoknak esett áldozatul, e kifejezés eredeti jelentése *„azt a határtalan nyílást, azt a korlátlan kitárást jelöli, amelyben felszínre kerül és megmarad minden dolog. Igaz ugyan, hogy Hésziodosz* Theogóniájában *a hangsúly azon van, hogy a dolgok a* Khaoszból *kiemelkedő mozgásban vannak, ám az is igaz, hogy Arisztotelész emlékeztet arra, hogy az ősi mitikus hagyomány szerint* periekhei to theion tén holen phüszin (Metafizika *1074b3*)*, vagyis az isteni körülveszi a mindenséget, és mivel a* Khaosz*, mint az istenek nemzője, a* par excellence *isteni, ebből az*

következik, hogy belőle a dolgok nem úgy emelkednek ki, mint egy elmúlt dologból, amelyet maguk mögött hagynak, hogy egy új dimenzióba lépjenek, hanem benne emelkednek ki és benne, ami mindent körülölel, maradnak meg".[58]

Szintén a *khaosz* gyökére vezethető vissza a szanszkrit *kha* semleges főnév, melynek a következő jelentései vannak: *„odú, lyuk, barlang, érzékszerv, ég, Brahma",*[59] továbbá *„tér, belső térség, az »ég« mint tiszta, kontingenciáktól nem függő tudatosság".*[60] A *Rig-véd*ában például a *kha* kifejezés jelöli *„a kerékagyban lévő lyukat, amelyen a kerék tengelye áthalad";*[61] Ananda Coomaraswamy szerint *„a védikus* kha *(….) eredetileg az a* cshaszma *[nyílás] volt, amit a Napkapu és a Világ Kapuja jelölt".*[62]

Az *Upanisad*okban *kh*ának nevezik a primordiális éteri teret, melyet a *brahman*nal azonosítanak: *„kham brahma, kham puránam, vájuram kham".*[63] De a *brahman* nemcsak az üresség, ő a teljesség-teltség is *(púrna)*: *„púrnam adah, púrnam idam, púrnát púrnam udacsjaté…".*[64] Az üresség és a teltség közötti ellentét pusztán látszólagos, amennyiben a meghatározottságok és képességek „ürességében" a posszibilitások végtelen „teljessége" van. A *súnja* (ami egy másik szó az üresség jelzésére) tehát nem „semmi", és nem is fejez ki negatív vagy megsemmisülési jelleget.[65]

Az indiaiaknál *súnja* az elnevezése a nulla matematikai jelének is, amelyet az *ákás*ával („űr, éter") azonosítva *„eredetileg úgy fogtak fel, mint a* brahman *és a* nirvána *szimbólumát".*[66] A nullát tehát mind az „ürességnek" megfelelő szavakkal *(kha, súnja)*, mind a „teliségnek" megfelelővel *(púrna)* jelölik, mégpedig azért, mert *„minden szám virtuálisan vagy potenciálisan jelen van abban, ami szám nélküli",*[67] jegyzi meg Coomaraswamy, és így folytatja érvelését: *„ha ezt az ideát a 0=X–X egyenlettel fejezzük ki, nyilvánvaló lesz, hogy a nulla a számhoz képest az, ami a posszibilitás az aktualizációhoz képest. Az ugyanilyen vonatkozásban használt* ananta *(»végnélküli«) kifejezés magában hordozza a nulla végtelennel való azonosítását, hiszen minden sorozat kezdete azonos annak végével".*[68]

A matematikai nulla tehát a végtelen posszibilitás jele, és azonnal eszünkbe juttatja azt a metafizikai nullát, amelyről René Guénon ezt írja: *„a metafizikai nulla, ami a Nem-Lét, ugyanúgy nem a mennyiségi nulla, ahogy a metafizikai Egység, ami a Lét, sem a számtani egy; amit e kifejezések jelölnek, csak analogikus áttétel révén lehet az, ami, hiszen ha az egyetemesbe helyezzük magunkat, nyilvánvalóan felette állunk minden speciális területnek, amilyen a mennyiségé is".*[69]

Guénon tovább boncolgatja a matematikai nulla és a metafizikai Zéró közötti analógiát, azt állítva, hogy az utóbbi az Egység *princípiuma*, és hogy a Nem-Lét a Lét princípiuma. Ezt írja: *„Ahogyan a Nem-Lét, a nem-megnyilvánult magában foglalja és tartalmazza a Létet, a megnyilvánulás princípiumát, úgy a csend is tartalmazza magában a beszéd princípiumát; más szavakkal, ahogyan az Egység (a Lét) nem más, mint a kifejezésre jutott metafizikai Zéró (a Nem-Lét), úgy a beszéd sem más, mint a kifejezésre jutott csend; s megfordítva, habár a metafizikai Zéró a nem kifejezésre jutott Egység, valami több is (pontosabban szólva, valami végtelenül több)".*[70]

Mint közismert, a nullának megfelelő számrajzolatnak két változata volt a történelem során, az egyik kör, a másik pont formájú; míg az előbbi esetben az üres tér képét jelképezi, az utóbbiban valós értelemben principiális és axiális szimbólummal van dolgunk.

A pont ugyanis, mint az egyetlen kiterjedés nélküli forma, az a *nihil*, amely a maga teljessé-

„(…) a »te vagy«, azon istennek kimondva, aki arra buzdítja az embert, hogy ismerje meg önmagát (pontosan a* gnóthi szeauton *feliratot vésték a delphoi-i szentély homlokzatára), isten Létként való felismerését jelenti."

gében vett *arkhét* alkotja és amelyen a mindenség saját léte alapul – ahogyan ez különösen nyilvánvalóvá válik, ha figyelembe vesszük a *szvasztika* középpontja által betöltött „mozdulatlan mozgató" *(akineton kinoun)* funkciót.

Ugyanilyen nyilvánvaló a pont szimbólumához – az *arkhé* azon képéhez, amikor *„az Ige volt"* – kapcsolódó principiális érték, ha figyelembe vesszük, hogy Alí imám egyik híres mondása szerint az isteni Igét tartalmazza a *bá'* betű megkülönböztető pontja, amely az az arab betű, amellyel a *Korán* első szúrájának *(al-Fátihah)* első verse (a *baszmalah*) kezdődik: *„Tudd meg* – mondja az Imám –, *hogy az égi Könyvek minden titka benne van a* Koránban*; és minden, ami a* Koránban *van, benne van a* Fátihahban*; és minden, ami benne van a* Fátihahban*, benne van a* baszmalahban*; és minden, ami benne van a* baszmalahban*, benne van a* bá'*-ban; és minden, ami benne van a* bá'*-ban, benne van a pontban; és én vagyok a* bá' *alatti pont".*[71]

Ford. Dávid Andrea

Jegyzetek

* A jelen közlés alapja a szerző olasz nyelvű előadásának előre megírt szövege, amelyet 2014. október 24-én tartott Budapesten, az azóta megszűnt Atilla Király Szellemtudományi és Nemzetstratégiai Akadémián. Később a következő kötet első két fejezeteként jelent meg: Claudio Mutti: *Saturnia Regna. Monoteismo solare e teologia dell'Impero*. Genova, 2015, Effepi /Prove 10/. *(A szerk.)*

[1] René Guénon: *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*. Párizs, 1973, Gallimard, 38. o.

[2] Uő: Monothéisme et angélologie. *Études Traditionnelles* (Párizs) 255. sz. (1946. október–november.) [Magyarul lásd *Axis Polaris* (Budapest) 2. sz. (é. n.) 27–30. o. *(A szerk.)*]

[3] Uo.

[4] Uo.

[5] *„Princeps deus, qui omnem mundum regit"*. Cicero: *Somnium Scipionis* 3.

[6] Homérosz: *Iliasz* VIII. 23–27. Az idézetet én fordítottam, s minden görög és latin szöveget, Proklosz kivételével, melyet Michele Losacco változatában adok meg. [Magyarul Devecseri Gábor fordítása. *(A ford.)*]

[7] Uo. 209–213. [Magyarul Claudio Mutti és Devecseri Gábor fordítása. *(A ford.)*]

[8] Aiszkhülosz: *Agamemnón* 160–166. [Magyarul Devecseri Gábor fordítása. *(A ford.)*]

[9] Kleantész: *Himnusz Zeuszhoz* I. 1–3.

[10] Max Pohlenz: *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*. I. köt. Firenze, 1967, La Nuova Italia, 218. o.

[11] Aratosz: *Phainomena* 1–4.

[12] Plutarchus: *De E apud Delphos* 393B–C. [Magyarul, görögből fordítva, lásd *Axis Polaris* (Budapest) 3. sz. (é. n.) 38. o. *(A szerk.)*]

[13] *„Apollona Delphion vocant, quod (…), ut Numenio placet, quasi unum et solum. Ait enim prisca Græcorum lingua delphon unum vocari"*. Macrobius: *Saturnalia* I. 17. 65.

[14] René Guénon: Et-Tawhîd. *Le Voile d'Isis* (Párizs) 1930. július.

** Magyarul lásd a *Tradíció* évkönyv (Debrecen) 2005-ös számában. *(A szerk.)*

[15] Julius Evola: *Ricognizioni. Uomini e problemi*. Róma, 1974, Edizioni Mediterranee, 140. o.

[16] Henry Corbin: *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*. Milánó, 1986, Adelphi, 140. o.

[17] Uő: *Il paradosso del monoteismo*. Casale Monferrato, 1986, Marietti, 70. o.

[18] Roberto Billi: *L'Asino e il Leone. Metafisica e Politica nell'opera dell'Imperatore Giuliano*. Doktori értekezés. Università di Parma, 1989–1990, 79–80. o.

*** Magyarul lásd: i. h. 12–13., 20. és 22–23. o. *(A szerk.)*

[19] Diogenész Laertiosz VII. 147. (*Stoicorum Veterum Fragmenta* II. köt. 1021. töredék.)

[20] Mario Mazza: Filosofia religiosa ed "Imperium" in Giuliano. In Bruno Gentili (szerk.): *Giuliano Imperatore. Atti del Convegno della S.I.S.A.C. (Messina, 3 aprile 1984)*. Urbino, 1986, QuattroVenti /Società Italiana per lo Studio dell'Antichità Classica. Atti di Convegni 3/, 90. o.

[21] Sallustio: *Sugli dèi e il mondo*. Szerk. C. Mutti. 2. kiad. Padova, 1993, Edizioni di Ar, 27–28. o. [Magyarul uő:

Az istenekről és a rendezett mindenségről. In *Pogány teológia I*. H. n., 2004, Kairosz Kiadó, 39–40. o. Lautner Péter fordítása. *(A ford.)*]

[22] Porphüriosz művét Servius idézi (*Commentarii ad Eclogas* V. 66.), melyet talán azonosítani lehetne az *Isteni nevekről* cíművel is, vagy esetleg *Az orákulumok bölcseletéről* része lehetett. Vö. Gilbert Heuten: Le "Soleil" de Porphyre. In *Mélanges F. Cumont*. I. köt. Brüsszel, 1936, 253. oldaltól.

[23] *„(…) et Porphyrius testatur Minervam esse virtutem Solis quæ humanis mentibus prudentiam subministrat"*. Macrobius: i. m. I. 17. 70.

[24] Gustav Wolff (szerk.): *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiæ*. Berlin, 1866, Springer.

[25] Proclo: *Inni*. Szerk. D. Giordano. Firenze, 1957, Fussi-Sansoni, 20–25. o.

[26] Uő: *Elementi di teologia*. Parma, 1983, Edizioni all'insegna del Veltro, 94–95. o.

[27] Henry Corbin: *Il paradosso del monoteismo*. Id. kiad. 8. o.

[28] Robert Turcan: Martianus Capella et Jamblique. *Revue des Études Latins* (Párizs) 36. évf. (1958) 249. o.

[29] Martianus Capella: *De nuptiis* II. 185–193.

[30] Uő: *De nuptiis Philologiæ et Mercurii liber secundus*. Bev., ford. és komm. Luciano Lenaz. Padova, 1975, Liviana, 46. o.

[31] Franz Altheim: *Deus invictus. Le religioni e la fine del mondo antico*, Róma, 2007, Edizioni Mediterranee, 115–116. o.

[32] George Bosworth Burch: Anaximander the first Metaphysician. *The Review of Metaphysics* (Washington) 3. évf. (1949–1950) 137–160. o.

[33] Theophrasztosz: *Phragmentosz* 12A 9D–K.

[34] Friedrich Solmsen: Chaos and Apeiron. *Studi Italiani di Filologia Classica* (Firenze) 24. évf. (1950) 235–248. o.

[35] Hésziodosz: *Theogónia* 116.

[36] Platón: *Szümposzion* 178B.

[37] Arisztophanész: *Ornithesz* 693.

[38] Arisztotelész: *Metaphüszika* XIV. 4. 1091b6.

[39] Franco Montanari: *Vocabolario della lingua greca*. Torino, 2004, Loescher.

[40] Bakkhülidesz: *Epinikion* V. 27.

[41] Arisztophanész: *Nephelai* 424.

[42] Uő: *Ornithesz* 1218.

[43] Franco Montanari: i. m.

[44] Platón: *Axiokhosz* 371.

[45] *Anthologia Palatina* XVI. 91.

[46] Apollóniosz Rhódiosz: *Argonautika* IV. 1697.

[47] Uő: *Argonautiques*. 3. köt. Párizs, 1981, Pierre Vidal-Naquet, 142. o.

[48] Vergilius: *Æneis* IV. 510.

[49] Ovidius: *Metamorphosis* XIV. 404.

[50] Uo. X. 30.

[51] Uo. I. 5–9. [Magyarul Devecseri Gábor fordítása. *(A ford.)*]

[52] Uo. II. 299.

[53] (Pseudo-)Lucianus: *Erótesz* 32.

[54] Pseudo-Iamblicus: *Theologumena arithmeticæ* 6.

[55] Zénón idézete. *Stoicorum Veterum Fragmenta* I. köt. 29. o.

[56] Plutarchus: *Aquane an ignis sit utilior* 955.

[57] Ovidius: *Fasti* I. 103.

[58] Emanuele Severino: *Essenza del nichilismo*. Milánó, 1982, Adelphi, 393–394. o.

[59] Tiziana Pontilllo: *Dizionario sanscrito-italiano*, Milánó, 1993, A. Vallardi.

[60] Gruppo Kevala: *Glossario sanscrito*. Róma, 1988, Asram Vidya.

[61] Monier Monier-Williams. Idézi Ananda Kentish Coomaraswamy: Kha and other words denoting "Zero" in connection with the Indian metaphysics of space. *Oriens* (Toronto) 7. évf. 7–9. sz. (2010. nyár) 1. o. [Magyarul lásd *Arkhé* (Budapest) 2. sz. (1994) 47–56. o. *(A ford.)*]

[62] Ananda Kentish Coomaraswamy: *Il grande brivido. Saggi di simbolica e arte*. Milánó, 1987, Adelphi, 488. o.

[63] *Brihadáranjaka-upasiad* V. 1.

[64] Uo. Vö. *Atharva-véda* X. 8. 29.

[65] Gruppo Kevala: i. m.

[66] Betty Heimann: *Facets of Indian Thought*. London, 1964, Allen & Unwin, 24. o.

[67] Ananda Kentish Coomaraswamy: Kha and other words denoting "Zero" in connection with the Indian metaphysics of space. I. h. 1. o.

[68] Uo.

[69] René Guénon: *La metafisica del numero. Principi del calcolo infinitesimale*. Carmagnola, 1990, Arktos–Oggero Editore, 86–87. o.

[70] René Guénon: *Gli stati molteplici dell'essere*. Torino, 1965, Edizioni Studi Tradizionali, 41. o. [Magyarul lásd in René Guénon: *Metafizikai írások I*. Budapest, 1993, Farkas Lőrinc Imre. *(A ford.)*]

[71] Al-Qandûzî al-Hanafî: *Kitâbu yanâbî' i 'l-mawadda*. [H. é. k. n.] 79. o.