

LINDNER GYULA

Plutarchos és a pogány monoteizmus

Plutarch and the Pagan Monotheism

There is an ongoing scholarly debate about the role of monotheism in the religious history of the Roman Empire. In the recently developed framework the scholars question the antagonism/dichotomy of Christian monotheism and pagan polytheism, and introduce new terminology aiming to describe the changes of the religious horizon in this period. According to the paradigmatic shift the conceptions of the so-called *henotheism*, *monolatry*, or *pagan/inclusive monotheism* have recently dominated the field in the study of the religious history of the Roman Empire, emphasizing the view that personal, monotheistic choices among the gods are widespread phenomena of the Greco-Roman, i.e. non-Christian religiosity between the 1st–5th centuries AD. The Middle Platonic religious concepts of Plutarch (cc. 40–125) and his philosophical, theological and cosmogonic views are interpretable by means of the changing religious trends of this epoch. Plutarch in his Pythian dialogues displays the role of Delphi on the religious landscape of Hellas and attributes an outstanding role to Apollo in the Greek pantheon. The interplay between his monotheistic concept and the Apollonian religiosity comes forward mainly in his Pythian dialogue, *De E apud Delphos*. This controversial work about the mysterious E in the oracle of Delphi foreshadows the new theological and philosophical attitudes, which determined the religious horizon of the Roman Empire and interacted unequivocally with Christianity.



George Bernard Shaw egyszer azt állította, hogy Plutarchos írásai valójában a forradalmak kézikönyvének tekinthetők. Nyilván itt elsősorban a *Párhuzamos életrajzok* címen kiadott, görög és római hőseket párba állító írásaira gondolt, amelyek hosszú évszázadok gondolkodóit, államférfiai inspirálták: a gyermek Rousseau-ra apja mellett Plutarchos hősei gyakorolták a legnagyobb hatást, és saját bevallása szerint köztársasági érzületét éppen ezekből az életrajzokból merítette, sőt önéletírásában azzal is eldicsekszik (bármennyire is valószerűtlen), hogy 8 éves korára kívülről

megtanulta az összes életrajz szövegét. Charlotte Corday állítása szerint gyerekkortól olvasta Plutarchos életrajzait, a sors különös fintora, hogy a Marat meggyilkolása előtti napon sem tett másképpen. Montesquieu nemkülönben nyert ösztönzést forradalmi hangvételű politikai teóriái kifejtése során Plutarchos műveiből. Mary Shelley, a *Frankenstein avagy az új Prométheus* c. romantikus regény szerzője Milton *Elveszett paradicsoma* és Goethe *Werthere* mellett kizárólag Plutarchos életrajzait tartotta érdemesnek arra, hogy a művében szereplő szörnyetegből embert faragjon és így egy eljövendő forradalmi kulturális fejlődés alapját megvesse. Nietzsche *A történelem hasznáról és káráról* c. korszerűtlen elmékedésében úgy vélte, hogy bármely plutarchosi hős képes lenne saját kora zajongó félművelt vagy álfélművelt közéletét elhallgattatni, ezért is tartotta fontosnak, hogy a történész lelke éppen Plutarchos életrajzaival töltekezzen.¹

A sort hosszasan lehetne folytatni, de talán szükségtelen. Fenti példáink ugyanis azt sugallják, hogy nevezett szerzők, politikusok, gondolkodók Plutarchos életrajzaiban valami olyan új, forradalmi gondolat megnyilatkozását látták, amelyet szembe lehetett szegezni saját koruk értékrendjével, és amelyből inspirációt, ösztönzést tudtak meríteni egy nagy és nemes vállalkozás véghezvitelére, legyen az a tudósi-kutatói függetlenség, a köztársasági érzület, vagy a szabadságon és hazafiaságon alapuló politikai szándék megvalósítása. Plutarchosnak a középkoron, majd a reneszánsz, a fölvilágosodás és a romantika időszakán át egészen a modernitásig ívelő népszerűsége éppen ezekre az életrajzokra és a bennük megjelenő forradalmi gondolatokra vezethető vissza.

Az viszont már kevésbé ismert, hogy Plutarchos nemcsak ezekkel az életrajzokkal tette le névjegyét az európai szellemtörténet asztalára: életművének másik része, amely a *Moralia*, azaz morálfilozófiai értekezések címet viseli, a legkülönfélébb tárgyú írások gyűjteményét tartalmazza: vallásfilozófiai értekezés, gyermeknevelési és életvezetési tanácsadás, csillagászati vagy etológiai okfejtés, a húsevés és a vegetarizmus különbségeit tárgyaló, vagy éppen a platóni filozófia jobb megértését szolgáló írások egyaránt helyet kaptak ebben a gyűjteményben. Ezekben az írásokban, ahogy az a fentiek alapján el is várható a chairóneiai szerzőtől, számos forradalmi gondolat megjelenik, azok számbavétele azonban szétfeszítené jelen írás kereteit, így attól el kell tekintetünk. Az alábbiakban csupán egyetlen forradalmi gondolatról fog szó esni és ennek vizsgálata során fogunk érvelni amellett, hogy Plutarchosnak az egyetemes emberi kultúrára gyakorolt hatása nemcsak a politikatörténet berkein belül mutatható ki, hanem az az európai vallástörténet egy meghatározó irányának, mégpedig az ún. pogány monoteizmusnak a kiformalódását is ösztönözte, hogy aztán ez a fejlődési szakasz a későbbiekben a keresztyén Európa vallási világképének a kialakulására is egyértelműen rányomja a bélyegét.

¹ Goldhill 2002. 246–293.; Goldhill 2011. 3–4.

Plutarchos *De E apud Delphos – A delphoi E-ről* c. írása egy már az antikvitásban is élénk vita tárgyát képező kérdést tárgyal, mégpedig azt, hogy a delphoi jósdá *pronaos*-ában látható E szimbólum milyen jelentést hordoz magában.² A műben olvasható, a platóni dialógusok szellemiségét idéző beszélgetés résztvevői Ammónios (Plutarchos tanára), Lamprias (Plutarchos testvére), Theón, Nikandros, Eustrophos, maga Plutarchos és más névtelen hallgatók, kiindulópontja pedig az a Plutarchos fiai által fölített kérdés, amely a szimbólum jelentésére irányul. Ez készíti a szerzőt arra – aki maga a Kr.u. 90-es évek közepétől egészen haláláig Delphoi papjaként tevékenykedett, ilyen minőségében pedig a jósdához és az Apollón-szentélyhez kötődő hagyományok és történetek alapos ismerője lehetett –, hogy mellőzve a sorozatos kitérő válaszokat kifejtse nézeteit a tárgyban és fölidézze egy régi vita emlékét, amely sok évvel ezelőtt ezt a problémát boncolgatta (385 a).³ Ez a beszélgetés, amelyre Plutarchos visszaemlékszik, Kr.u. 66/67-ben zajlott, abban az évben, amikor Neró császár Hellasban időzött (385 b), ennek alapján, ha Plutarchos fiai húsz év körüli ifjaknak tekintjük a kiinduló beszélgetés során, annak valós idejét a 90 körüli időszakra tehetjük.

A vita értelmezéséhez nem árt tudni, hogy Plutarchos korában Delphoiban egy aranyból készült E szimbólum volt látható a jósdá területén, amelyet Livia, Augustus felesége ajánlott föl a szentély számára kb. 100 évvel jelen írás megszületése előtt.⁴ Ennek elődje és párja egy athéniai által dedikált bronz *epsilon* volt, illetve egy még ennél is korábbi, a görög bölcsek által följánlott fából készült szimbólum (385 f–386 a).⁵ Az E a Γωῶθι σαυτὸν (Ismerd meg önmagad!) és a Μηδὲν ἄγαν (Semmit se túlságosan!) életbölcsesekkel együtt valahol az Apollón-templom bejáratánál helyezkedett el (385 d), a jósdába érkező személyeknek tehát mindenképpen látniuk kellett azokat. A szimbólum népszerűségére némi fényt vet, hogy Hadrianus kori érmék hátoldalán szerepel az *epsilon*, amely tény egyesek szerint főként ennek az írásnak köszönhető. Plutarchos ugyanis mindamellet, hogy papi funkciót látott el Delphoiban, több írásával, az ún. pythói dialógusokkal (*De Pythiae oraculis*, *De defectu oraculorum*, *De sera numinis vindicta*) és életrajzaiban a Delphoira tett utalásokkal egyaránt az Apollón-szentélyt övező, már a görögység archaikus időszakában meginduló vallási

² A *De E apud Delphos* c. írás Plutarchos kései vallásfilozófiai munkái közé tartozik. Ő maga az ún. pythói dialógusok részeként nevezi meg (384 e), az tehát a *De defectu oraculorum* (A jóslatok hanyatlásáról), a *De Pythiae oraculis* (A Pythia jóslatairól) és a *De sera numinis vindicta* (Az isteni büntetés késlekedéséről) fémjelzte sorba illeszkedik. Ehhez l. Kindt 2016. 169.; Brenk 2017. 14–15.

³ A szövegre az alábbiakban – amint az a *Moralia* c. gyűjteménybe sorolt többi írásnál is megszokott – a 16. századi Henricus Stephanus-féle kiadás számozása szerint hivatkozom.

⁴ Az 1913-ban Apollón-templomában talált omphaloson szintén megtalálható az E szimbólum.

⁵ Fries 1930. 343–344.; Berman – Losada 1975. 115–117.; Trevor Hodge 1981. 83–84. Vö. Pausanias 10,24,1 - „Delphoiban, a templom előcsarnokában igen hasznos életbölcsesek vannak felírva, amelyeket állítólag azok a férfiak fogalmaztak meg, akiket a görögök a bölcseknek neveznek.” (Muraközy Gyula fordítása)

propaganda folytatójává vált.⁶ Bár a plutarchosi szöveg alapján az is fölvethető, hogy a szentélyben mindhárom E szimbólum egyszerre volt látható, mégis valószínűbbnek tűnik, hogy a fából és a bronzból készült darabot egy raktárban őrizték.⁷

A szimbólum kapcsán kibontakozó vizsgálódás átfogja a beszélgetés egészét, amelynek során a résztvevők különféle elméleteket adnak elő, hogy föloldják az értelmezés körüli problémákat. Az E lehetséges interpretációi közül a legkézenfekvőbb, hogy azt a görög ötös számmal feleltetjük meg: Lamprias, Plutarchos testvére ennek alapján a szimbólumot, azaz az *epsilon* mint ötös szám megfelelőjét a hagyományos és elterjedt fölfogás szerint hetet számláló görög bölcsek igazi számának tartja. Ezt a számot ugyanis Periandros és Kleobulos, két nagyravágyó tyrannos meghamisította, így az öt igazi bölcs, Chilón, Bias, Thalés, Pittakos és Solón az *epsilont* (s mint ilyen az ötös szám szimbólumát) ajánlották föl az istennek és szögezték ki a szentély bejárata fölé, hogy egyértelművé tegyék: a hét görög bölcs eszménye csupán fikció (385 e).

Lamprias magyarázata fölborzolja a kedélyeket, egyértelmű elutasításra talál és némi derűtségre is okot ad. Ahogy a következő magyarázat is, amelyet csak földidéz a mesélő Plutarchos. Ezt a véleményt a beszélgetés előtt néhány nappal egy ismeretlen *chaldeus* adta elő, aki úgy vélte, hogy a hét magánhangzó (*alpha*, *epsilon*, *éta*, *ióta*, *omikron*, *ypsilon*, *ómega*) és égitest közül mind az *epsilon*, mind a Nap a második helyet foglalja el (utóbbi a Hold után), s minthogy Apollón, Delphoi isteni patrónusa a Nappal azonosítható, ezért kézenfekvő az összefüggés (386 b) a szám és az istenség között.

Aligha kézenfekvő – gondolják a beszélgetés résztvevői. A következő magyarázatot Nikandros adja elő, aki az *ei* (*ei*) partikulából indul ki: az *epsilon* betű ugyanis kiejtése szerint eredetileg „ei” volt, amely viszont jelentéssel bíró szó a görögben, a

⁶ Imhoof-Bloomer 1874. 115–117.; Imhoof-Blumer – Gardner 1887. 119. nr. 22–23.; Svoronos 1896. 34–36. (nr. 27/12; nr. 29/17–18). A két Kr.u. 2. század első harmadára datálható érme hátoldalán szerepel az E szimbólum a templom oszlopai között (másik oldalukon Hadrianus és az idősebb Faustina látható). Ehhez l. a tanulmány végén található ábrázolásokat. A szimbólum értelmezése körüli vitának és a jóslásnak a kapcsolatához l. Kindt 2016. Delphoi és a vallási/mitikus propaganda kapcsolatához újabban l. Eidinow 2014; Plutarchos Delphoihoz való kötődésének betetőzése az *epimelétési* tiszttség elnyerése volt, amelyet a Delphoi köré szerveződő amphihtyoniában töltött be Domitianus halálát követően. Érdekes, hogy Plutarchos a pythói dialógusokban Delphoi dicsőségét zengi és hasonlóan pozitív kép rajzolódik ki a jósdáról a görög életrajzokban, miközben a késő köztársaságkor római politikusainak a portréjában Delphoi már kevésbé játszik fontos szerepet. Delphoi fontosságának csökkenése a római politikusok körében Augustus idején megtorpanni látszik, amely tény Livia fönt említett dedikációjával is összefüggésben állhat. Claudius már elfogadja Delphoi archóni címét és a városi népesség növelését irányozza elő. Nero és Delphoi kapcsolatához vö. Cassius Dio 63,14,2. Titus szintén Delphoi archónja volt, majd Domitianus 86-ban helyreállítja a templomot. A római császárok számára tehát fontossá válik, szemben köztársaságkori politikus-elődeikkel, hogy Delphoit saját hatalmuk megmutatásának eszközeként használják. Delphoi Plutarchos korában prosperál, ehhez l. *De Pyth. orac.* 408 b; 409 a. A témában l. Stadter 2005. 210–213.

⁷ Göttling 1851. 225.; Obsieger 2013. 9.

„ha” és a „vajon” kérdő névmások megfelelője.⁸ Minthogy pedig ennek a formulának minden kérdésben, sőt minden egyes óhaj vagy kívánság elején szerepelnie kell (εἴθε – *eithe*, illetve εἰ γάρ – *ei gar* - bárcsak, 386 c–d) - véli Nikandros, ezért is indokolt annak föltüntetése a delphoi jósdában.

A nikandrosi magyarázathoz kapcsolódik Theón, aki az *ei* (εἰ) partikula feltételes értelmét hangsúlyozza, a szónak ugyanis a szillogizmushoz vezető két előfeltevés (premissza) elején kell szerepelnie, s mint ilyen elengedhetetlen részét képezi a dialektikus gondolkodásnak (386 e – 387 e). Theón magyarázatát Eustrophosé követi, aki az *epsilon*nak mint az ötös szám jelképének a matematikai jelentőségét magyarázza, ezt fejti tovább az ifjú Plutarchos igen részletesen a betűnek/számnak az istenekhez, a zenéhez, a (platóni) kozmológiához, az érzékeléshez és az élőlények számához fűződő viszonyát taglalva (387 e – 391 e). Végül Ammónios veszi át a szót, és fejezi be a beszélgetést: szerinte az *E/ei* a létige egyes szám második személyű alakjának (εἶ – *te* vagy) a megfelelője, az isten örökkévalóságának a kifejezése, a hozzá fordulóknak ugyanis így szólítják meg és ismerik el hatalmát és változhatatlanságát (391 f – 394 c). Az *ei* tehát („Te vagy [az egyedüli isten]”) az „Ismerd meg önmagad” delphoi szentenciának a párja, amelyet a szentélyhez érkező jóslatot vagy tanácsot kérő személy az istenségnek címez, válaszul a Γνωθὶ σαυτὸν és a Μηδὲν ἄγαν fölszólításokra.

Vizsgálódásunk szempontjából ez az utolsó vélemény, Plutarchos platonikus tanokat valló tanárának, az alexandriai Ammóniosnak a mondandója érdemel nagyobb figyelmet. Az érett Plutarchos ugyanis az *epsilon* értelmére irányuló saját gondolatait minden jel szerint tanárának, Ammóniosnak a szájába adja, akit már rögtön a mű elején név szerint megnevez, és akire a beszélgetés során többször is abszolút szellemi tekintélyként hivatkozik (385 b; 386 a; 386 e; 391 a). Ammónios két alkalommal is magasabb rendű perspektívából ítéli meg a Lamprias és az ifjú Plutarchos által előadott magyarázatokat, és ő zárja a beszélgetést is, övé az utolsó szó, ami a platóni dialógusok érvelési technikájával összevetve is sokat mondó.

Ammónios magához ragadva a kezdeményezést a következő gondolatmenetet adja elő (391 f – 392 b; illetve 393 a–b):

„[...] én úgy vélem, hogy a betű sem számot, sem sorrendet, sem kötőszót, sem semmi más befejezetlen partikulát nem jelöl. Hanem ez az isten tökéletes megszólítása és üdvözlése, és ha elhangzik, a beszélőt az isteni hatalom tudatára ébreszti. Az isten ugyanis mindegyikünket, akik közeledünk hozzá, úgy üdvözlő, hogy »Ismerd meg önmagad«, amely nem jelentéktelenebb köszöntés, mint az »Örvendj«.⁹ Mi pedig úgy

⁸ Ehhez l. Jeffery 1961. 24.

⁹ Vö. „Szerintem ez a felirat azért van ott, mert az isten ezzel üdvözlő a belépőket az »Örvendj helyett«: ez utóbbi nem helyes formája az üdvözlésnek, hiszen nem arra kellene egymást buzdítanunk, hogy örvendezzünk, hanem hogy gondolkodjunk helyesen. (...) A belépőnek ennyit

válaszolunk neki, hogy »Te vagy«,¹⁰ hiszen az egyedüli létezőhöz kizárólag ez illik, létezésének ez az igazi, kétségtelen kifejezése. Mi ugyanis nem részesülünk a valódi létezésből, hiszen minden halandó természet, amikor születés és halál közé jut,¹¹ önmagáról csupán homályos és megbízhatatlan képet és látszatot nyújthat; és ha feszült figyelemmel törekszel arra, hogy megszerezd, mintha csak a vizet akarnád mindenáron megragadni, az, amit kezedbe zártál az összenyomás és préselés miatt kifolyik és tovaillan;¹² így az értelem is, amely minden egyes behatásnak és változásnak kitett dolog nyilvánvaló képét üldözi, kudarcot vall annak létrejötte vagy megszűnése miatt, és képtelen megragadni bármi olyan dolgot, ami megmarad és valóban létezik. [...] nem lehet a létezőről azt állítani, hogy <volt>, vagy hogy <lesz>; ezek ugyanis csak amolyan pusztulások, átmenetek és változások, amelyek természetszerűleg nem részesülnek a létezésből.¹³ Viszont ki kell mondanunk: az isten létezik. Nem valamilyen meghatározott idő szerint, hanem a mozdulatlan, időtlen, és változhatatlan örökkévalóság rendje szerint, és nincs nála előbbi vagy későbbi, hozzá képest nincs jövő vagy múlt, nincs idősebb vagy fiatalabb.¹⁴ Hanem, mivel egyedülként létezik, az örökkévalóságot egyetlen <most>-tal tölti be; és csupán az tekinthető valódi, valóban létezőnek,¹⁵ ami ennek az örökkévalóságnak megfelel, ami nem jött létre, ami nem lesz, nem kezdődött el és nem is fog véget érni. Így tehát, úgy illik, hogy tiszteletünk kifejezésekor üdvözetet mondunk neki és úgy szólítjuk, hogy »Te vagy«, vagy – Zeusra mondom – úgy, ahogy némelyek a régiek közül: »Te vagy az egyetlen!«¹⁶

Ammónios tehát okfejtése végén visszatér az istenséghez, amely érvelése alapján az örökkévaló, időn kívül álló valódi létező, és amely ilyen módon az emberi lét és a látható anyagi világ törekenységével és változékonyságával áll szemben. Ennek a gondolatnak pedig – véli Ammónios, tömör megfogalmazását adja az E szimbó-

mond: »Gondolkodj helyesen!« De mint afféle jós, rejtvényben szól: hiszen az »Ismerd meg önmagad!« és a »Gondolkodj helyesen! – Platón *Charmides* 164 d–e (Steiger Kornél fordítása). A görög *chaire* (χαίρει) – „légy üdvözölve” köszöntő formula eredeti jelentése „Örvendj!”

¹⁰ Az *ei* hangértékű *epsilon* tehát a görög *ei* (εἶ) alak, a létige (einaí – εἶναι) jelen idejű E/2. személyű formája helyett áll, jelentése, „te vagy.”

¹¹ Platón *Phaedon* 95 e.

¹² Vö. Plut. *De communibus notitiis adversus Stoicos* 1082 a.

¹³ „Mert az örökkévalóról azt mondjuk, hogy volt, van és lesz, pedig őhozá valójában csak a »van« illik; a »volt« és a »lesz« pedig csupán az időben haladó keletkezésre illik, hiszen ezek: mozgások; ami ellenben mindig ugyanabban az állapotban marad mozdulatlanul, az sem idősebbé, sem ifjabbá nem lehet az időben [...]” – Platón *Timaeus* 38 a (Kövendi Dénes fordítása)

¹⁴ Vö. Platón *Timaeus* 37 d–vel, ahol az idő az örökkévalóságnak szám szerint tovahaladó örök képmásaként jelenik meg, amelyet az ég megalkotásával együtt hozott létre az istenség, azaz: az isten örökkévaló létező, az idő pedig általa jött létre.

¹⁵ Görögül ez a *to ontós on* formában szerepel, vö. Platón *Sophista* 240 b, 266 e.

¹⁶ A korábbi filozófusok, pl. Xenophanés, Parmenidés, Platón valamint a pythagoreusok. Vö. Plut. *Adversus Colotem* 1114 c–f. A Plutarchos-részlet saját fordítás.

lum. A határozott válasz ellenére az olvasónak azonban némi hiányérzete támadhat. Ammónios magyarázata ugyanis semmivel sem tűnik meggyőzőbbnek, mint az előtte szólóké, a beszélgetés végére pedig megmaradnak a kérdőjelek és bizonytalanságok, azt lehet tehát mondani, hogy a beszélgetés végén egy klasszikus platóni *aporiával* állunk szemben.

Annyi mindenesetre megállapítható, hogy a szimbólumnak az igazi értelme Plutarchos korára kétségtelenül feledésbe merült, bár az is valószínűnek tűnik, hogy a Delphoiba látogató turistákkal a helyi idegenvezetők kétféle magyarázatot közölhettek: az egyik az *ei* partikula kérdésekben, a másik óhajokban, kívánságokban olvasható szerepére utalhatott. Ilyen módon ugyanis Apollón mint jóisten óhatatlanul is kapcsolatba kerül a szimbólummal (386 c–d), amint azt a beszélgetés során Nikandros és Theón képviselik. Az igazi értelem azonban még művelt, bölcs emberek között is rejtve maradt (385 d).

Igazságot természetesen mi sem fogunk tenni a kérdésben.¹⁷ Ami viszont vizsgálódásunk szempontjából lényeges, hogy Ammónios a beszélgetés végén egy olyan kérdéskört vet föl, amely az utóbbi két évtized görög vallástörténeti kutatásaiban is hangsúlyos szerepet kapott. A görög-római vallás keretén belül a Kr.u. 1–4. század között fölbukkanó monoteisztikus tendenciák megjelenése ugyanis megkérdőjelezte azt a sokáig a szaktudományos körökben (is) élő fogalmi ellentétet, amely keresztény monoteizmus és pogány politeizmus erősen leegyszerűsítő szembeállításával

¹⁷ Az E szimbólum a modern kutatókat is különféle, gyakran egymástól igen távol álló interpretációs lehetőségek kifejtésére készítette. Wilhelm Heinrich Roscher, a leginkább mitológiai lexikonjáról ismert göttingeni születésű klasszika-filológus például úgy vélte, hogy az *epsilon* mint az *ei* partikula megfelelője az istenség által a delphoi jósdába látogató emberhez intézett felszólító értelmű parancs, azaz mint igealak egy imperativust kell értenünk alatta. Roscher ezt az *eimi* (εἶμι) „megyek” ige felszólító módú mellékalakjában vélte fölfedezni (az ige hagyományos imperativusa az *ithi* – ἴθι alak). Roscher szerint az isten ezzel fejezi ki, hogy a jóslatkérő, aki megérkezett Delphoiba, menjen tovább a szentély irányába és tegye föl az óhajtott kérdést. Roscher magyarázata nem állja ki a bizonyítás próbáját, hiszen az *eimi* igében az *ei* valódi kettőshangzó, amit aligha jelölnének egy szimpla E betűvel. Ehhez l. Roscher 1900; 1901a; 1901b. A modern interpretációk egy másik csoportját képezték azok az elméletek, amelyek az *epsilon*hoz egy *gammát* toldva a Földanya, Gé jelentőségét hangsúlyozták, minden egyes esetben megkerülve azt a szempontot, hogy az istenség neve Delphoiban nem Gé, hanem dór alakban Ga kellett volna, hogy legyen. Ehhez l. Bates 1925; Berman – Losada 1975. Gé jósisteni szerepéhez a legkézenfekvőbb példát egyébként Aischylos nyújtja (*Eumeniszek* 1–2), aki a következő sorokat adja Apollón szájába: „Esdő szavammal minden isten közül Gaiát, az ősjóst tisztellem meg.” (Devecseri Gábor fordítása). Egyes mítoszváltozatok szerint ugyanis Delphoi, mielőtt még Apollón jósdája lett volna, Gaia tulajdonában állt. Egy harmadik magyarázat a delphoi bölcsességek egyikének, az Εὐφήμει – Euphémiei (Csend legyen!) parancsának a rövidítését látja a betűben, amely efféle környezetben a megkövetelt rituális csend megtartását irányozta volna elő. Ehhez l. Griffiths 1955. Míg egy negyedik lehetőség az E szimbólumban az ἦ – „mondta” E/3. személyű alakot látja, ebben az esetben is az istenre vonatkoztatva a kijelentést. Ehhez l. Lagercrantz 1901. Más elképzelésekhez l. még Obsieger 2013. 9–16.

volt leírható. Ennek az ellentétnek a hangsúlyozása ma már kevésbé határozza meg a császárkori vallástörténet kutatásokat, helyette – bár a kutatók sokféle elnevezést aggattak a korszak monoteisztikus jelenségeire (henoteizmus, monolatria, megateizmus, praktikus monoteizmus, inkluzív monoteizmus) – összefoglaló néven pogány monoteizmusként szokás hivatkozni arra a fejlődési ívre, amely a Római Birodalom 1–5. század közötti, zsidó és keresztény elemekkel is kölcsönhatásban lévő vallástörténeti horizontját meghatározza.¹⁸

A szóban forgó vallási és mentalitásbeli változás annyiban nem új, hogy az archaikus és klasszikus kori görög filozófusok vagy éppen színpadi szerzők némelyikénél – pl. Aischylos tragédiáiban – már megmutatkoznak a filozófiai, illetve kultikus monoteizmus egyes vonásai, a különbség csupán annyi, hogy ezeknek a korai gondolatoknak a társadalom egészére gyakorolt hatása kevésbé érzékelhető irodalmi és feliratos forrásainkban, mint a vizsgálódásunk háttérét adó korszakban.¹⁹ A császárkori vallásosság ettől egészen eltérő képet mutat, hiszen a politeista pantheonból kiválasztott istenhez fűződő személyes, monoteisztikus jelleget hordozó kapcsolatok forrásaink alapján adatolható módon már szélesebb körben, társadalmi hovatartozástól függetlenül elterjednek. Ez nem jelenti egyúttal a többi isten létének tagadását, hanem csupán a pantheonból kiválasztott és kiemelt istenség nagyobb kultikus tiszteletben és figyelemben való részesítését: a jelenségre Friedrich Gottlieb Welcker és Max Müller nyomán és a görög vallás fejlődésének összefüggésében különösen H.S. Versnel írásai hatására henoteizmusként is szoktunk hivatkozni.²⁰

Ammónios gondolatai tehát ennek a több évszázados vallási és mentalitásbeli változásnak a keresztmetszetében vizsgálандók, ahogy Plutarchos életművének bizonyos vallásfilozófiai aspektusai is ennek a fejlődésnek egy igen korai megnyilvánulási formájaként értékelhetők.²¹ Plutarchos, mint említettük, Ammónioson keresztül ad hangot véleményének és így mutatja be azt a szoros kapcsolatot, amely a jóslatkérő személye és Apollón között főnállhat.²² De ugyanez a személyes viszony a Delphoiban papként funkcionáló Plutarchos és a jósiszten között is kimutatható, akire φιλοσ-ként és φιλάνθρωπος-ként tekint (384 e): Plutarchos ekkor a vezetésére

¹⁸ A témában számos cikk mellett négy alapvető munka született az elmúlt két évtizedben: Athanaszadi – Frede 1999; Van Nuffelen – Mitchell 2010a; 2010b; Van Nuffelen 2011. A fogalmi nehézségekhez l. Van Nuffelen 2012. A pogány monoteizmus koncepciójának a kritikájához l. Edwards 2004.

¹⁹ Frede 1999. 41–68. Ehhez l. pl. Xenophanés (Diels-Kranz *FdV* 21 B 14–16) kritikáját a görög antropomorf istenekképzésekkel szemben, vagy Platón *Timaios* c. dialógusát (l. alább); Aisch. *Agam.* 160–175.

²⁰ Ehhez l. Versnel 1990. 35–38.; Versnel 2011. 280–301.; Chanotis 2010.

²¹ Brenk 2012; Gunkel – Hirsch-Luipold – Levison 2014; Hirsch-Luipold 2016.

²² Érdekes, hogy Ammónios alexandriai, tehát bizonyosan nem kötődik olyan intenzitással Delphoihoz, mint Plutarchos, mégis Ammónios beszél az egyedüli isteni létező és Apollón azonosságáról.

bízott ifjak vallási nevelése érdekében filozófiai idegenvezetőként jelenti ki Apollón kiemelt státuszáról szóló elképzeléseit, azt, hogy mit is jelenthet számára és a mindenkori ember számára Apollón jelenléte.²³

Apollón a dialógus alapján már nem a hagyományos isteni pantheon részeként jelenik meg, mint a többi görög istenség, hanem egy efölé emelt örök, valódi és változhatatlan isteni létező alakjában (388 e – 389 c), aki nem született és romolhatatlan, és akit az idő és a változás törvényei sem korlátoznak (393 a–b): ezzel a platóni ideák vonásait, a változhatatlanságot, időn-kívüliséget, a személyként fölfogott istenalaknak tulajdonítja, aki egyúttal az Eggyel és Apollónnal is azonosítható (l. alább).

Plutarchos ugyanakkor Ammónios szavain keresztül nem tagadja a többi istenség létét, hanem csupán kiemeli közülük Apollónt és különleges tiszteletben részesíti a jószistent,²⁴ tehát nem tesz mást, mint hogy a pogány monoteizmus/henoteizmus kifejezéssel leírt vallási irány egy korai megnyilvánulási formájáról tudósít. Apollónnak ugyanis már a neve mutat egyedülvalóságára, hiszen az az „Α-πολλον”, „nem sok” jelzős szerkezetből magyarázható, és mint ilyen a leginkább alkalmas az istenség leírására és megnevezésére. Sőt Apollón Iéios mellékeve az etimologizálás szintjén hasonlóképpen utal az isten εἷς καὶ μόνος (egyedüli és kizárólagos) mivoltára.²⁵ Apollón tehát egyetlen és örök isteni létezőként (392 e; 393 b) jelenik meg Ammónios érvelésében, akinek a szimbóluma a Nap (393 d–e): ezzel a gondolatával Plutarchos egyértelműen kapcsolódik Platón *Államához*, ahol a Nap a jó ideájának metaforájaként vagy szimbólumaként jelenik meg (508 e – 509 a).²⁶

Az isten/Apollón mellett azonban szükségszerűen vannak daimónok, akik alacsonyabb rendű ontológiai kategóriaként alá vannak vetve a pusztulásnak és képesek alantasabb tetteket végrehajtani a kozmoszban (394 a). Így a világban megmutatókozó gonoszság jelenléte is magyarázatot nyer, hiszen az isten, aki minden tekintetben jó, bölcs és kiváló, sőt maga a jóság, nem érintkezhet ezzel a negatív szférával, hanem azt az alacsonyabb rendű létezők, daimónok hatáskörébe utalja. Ezek a daimónok

²³ Apollón, Delphoi és Plutarchos kapcsolatához l. Stadter 2005. 197–215.; Gunkel – Hirsch-Luipold – Levison 2014. 74. Vö. Plut. *De Pythiae oraculis* 409 c-vel, ahol Plutarchos úgy véli, hogy Apollón tevőleges jelenléte nélkül Delphoiban semmi sem volna lehetséges. Ehhez l. még a *De def. orac.* 423 d-t, ahol Plutarchos azt állítja, hogy Apollón bölcs, jóindulatú és minden erény megvan benne, legfőképpen az igazságosság.

²⁴ Vö. Plut. *De E ap. Delphos* 385 b–c; 389 a; 393 c; 394 b–c.

²⁵ Apollón nevéhez l. fent 388 f; ill. *De Iside et Osiride* 354 f; 381 f; az Iéios név az ié (ιη) felkiáltásból származik, amellyel az istent hívták. Plutarchos azonban az *ios*, *ia*, *ión* alakokból származtatja, amely az epikus nyelvben „egy”-et jelent. Ez utóbbi magyarázat nem meglepő módon szintén pythagoreus színezetű, Ammónios, aki egyiptomi származású volt, ebben az esetben az alexandriai neopythagoreus iskola tanítását hangoztatja. Ehhez l. Johannes Lydus *De mens.* 4,1-t. ahol a szerző a „január” hónapnevet szintén az *ios* jelzőből eredezteti, és azt állítja, ezért lett ez az első hónap az évben. A Phoibos névhez l. 388 f; ill. *De def. orac.* 421 c.

²⁶ Brenk 2005. 38.

együttal a természeti szféra részei, a keletkezésért és pusztulásért felelnek, ilyen módon pedig szemben állnak azzal a változhatatlan örökkévalósággal, amely az isteni létező sajátja (393 b). Az isten ugyanis egy és az igazi létezés maga, míg az ember és a teremtett világ állandó változása révén csupán a létezés árnyéka: itt Plutarchos Platón *Parmenidésének* a gondolatmenetével mutat rokonságot.²⁷

Ha Ammónios gondolatait Plutarchos más vallásfilozófiai írásaival vetjük össze, akkor ennek a filozófiai, különösen platóni alapokon nyugvó monoteisztikus irányultságnak további megnyilvánulásai találkoznak, amely akár a vonatkozó szöveg helyet is közelebbről megvilágíthatja. A változástól és pusztulástól mentes isteni létező és vele szemben az alantasabb daimónok létének a gondolata ugyanis Plutarchos több írásában, pl. másik pythói dialógusában, a *De defectu oraculorum*-ban, valamint Isisről és Osirisről írt munkájában (*De Iside et Osiride*) is megjelenik. Plutarchos említett műveiben következetesen érvel amellest, hogy az istenek rablásairól, bolyongásairól, szolgálatairól szóló tradicionális történetek valójában isteni hatalommal, de egyúttal emberi szenvedélyekkel fölruházott, következképpen a valódi isteneknél alantasabb daimónok tettei.²⁸ A daimónokban az isteni rész ugyanis nem vegyítetlenül és tisztán van jelen, hanem kevert formában: az embereknél tehát nagyobb hatalommal rendelkeznek, de az isteni jószág és tökéletesség normatív parancsától messze elmaradnak.²⁹

Plutarchos fentiekben kifejtett koncepciója Platón tanítványának, Xenokratésnak az álláspontjával vehető össze, aki az isten-daimón-ember ontológiai hármasságot a geometriai alakzatok segítségével írta le (az isten a szabályos, egyenlő oldalú, a daimón az egyenlő szárú, míg az ember a szabálytalan, egyenlőtlen oldalú háromszög) és aki ezt alapul véve következetesen igyekezett a görög istenfogalmat megtisztítani mindattól a negatív tartalomtól, amellyel a költők Homérosztól kezdve fölruházták azt.³⁰ Az isten ugyanis jó, bölcs és kiváló létező, akitől mindaz távol áll, amely az ember természetében, személyiségében megtalálható: mentes a kegyetlenségtől, a haragtól, a szenvedélytől, a gőgtől stb. Az ammónios álláspont tehát nem áll messze attól a több plutarchosi írásban kifejtett, platóni alapokon nyugvó filozofikus istenképtől, amely a sokféle isteni létező (daimón) mellett egy magasabb rendű istenséget föltételez és amely ilyen módon az ókeresztény szerzők írásaira is megtermékenyítő hatást gyakorolt (l. alább).³¹

²⁷ Platón *Parmenides* 142 c–e; vö. Aristotelés *Metafizika* 1054 a13–19.

²⁸ Plut. *De def. orac.* 417 d; vö. 416 d; *De Iside et Osiride* 360 d.

²⁹ Az istenekről szóló mítoszok igazságtartalmának a kritikájához l. a korai *De superstitione* c. írást (különösen 167 d; 170 b). Plutarchos dualista istenképéhez l. Chlup 2000. 138–158.

³⁰ Plut. *De Iside et Osiride* 360 d = Xenokratés fr. 24 Heinze; *De def. orac.* 416 c = Xenokratés fr. 23 Heinze; *De Iside et Osiride* 361 b; ill. *De def. orac.* 417 c = Xenokratés fr. 25 Heinze.

³¹ A filozófiai monoteizmus és az ókeresztény szerzők kapcsolatához l. Schott 2008. Vö. Eusebios *Praep. Ev.* 8,1,451–454; 8,2,190–197.

Plutarchos istenképének az értelmezéséhez tehát vissza kell nyúlnunk a platóni *Timaios* Démiurgosának (alkotó, mesterember) az alakjához, aki a *De E apud Delphos* Ammóniosának az álláspontja mögött is meghúzódik: ennek a filozófia koncepciónak a jegyében köti össze Plutarchos tanára a személyes isten és a valódi létezést hordozó istenség fogalmát az egység elvével, és így próbálja meg Apollón kultuszát és a hozzá kötődő személyes vallásos érzületet egy platóni alapokon álló ontológiai teológiával közös nevezőre hozni.³² Platón *Timaios*ában a Démiurgos minden dolgot létrehozója és maga az Ész (νοῦς), aki jó, következésképpen semmiféle rossz tulajdonsággal nem kerül kapcsolatba: ő hozza létre a világmindenséget olyan módon, hogy az ideákra tekint, és ezek mintájára formálja meg a létező és látható világot, amiképpen ő alkotja meg az alacsonyabb rendű isteneket is tűzből.³³

Platón *Timaios*a egyértelműen hatást gyakorol Plutarchosra, bár ő az eredeti platóni koncepciót sok ponton módosítja, ráadásul műveiben nem is képvisel egységes filozófiai istenképet, számos szövegében beszél róla, de álláspontja az egyes írások összevetése után nem bizonyul koherensnek.³⁴ Jóllehet Plutarchos a Démiurgost azonosítja a jósággal (τὸ ἀγαθόν), sőt az alkotó nála azonos az istenséggel is, az ideák és az isten viszont csupán azonos ontológiai szinten mozognak, teljes azonosításuk aligha helytálló. Az ideák ráadásul nem élveznek ontológiai elsőbbséget Plutarchosnál az istennel szemben, ahogy pedig az a *Timaios*ban megfogalmazást nyer. Ezt a képet színesíti, hogy a *De Iside et Osiride* c. írásában az isten a πρόνοια fogalmával is összefüggésbe kerül, illetve Osirist ezzel a vonással ruhazza föl Plutarchos, a *De defectu oraculorum*ban az isten a világban működő ható okként és mindenek végső okaként jelenik meg, a *De animae procreatione in Timaeoban* (A lélek keletkezéséről a *Timaios*ban) a Démiurgos felsőbbrendű istenként, egységként és szellemként kerül leírásra, míg a *De sera numinis vindicta* (Az isteni büntetés késlekedéséről) c. írásában az istenre mint a világban érzékelhető dolgok mintaképére hivatkozik Plutarchos.³⁵

³² A témában l. Whittaker 1969. 185–192.; Ferrari 2005. 13–26. A Démiurgos alakjának császárkori értelmezéséhez l. Opsomer 2005. 51–96.

³³ Platón *Timaeus* 28 a–30 c; 40 a–c. A *De E apud Delphos*-ban olvasható beszélgetés során a *Timaios* c. dialógus számos esetben megidéződik: 389 f; 390 a–b; 392 f; 393 a; e szöveghelyek mögött a *Timaeus* 31 a–b; 38 a; 45 b–d; 50 c; 54 d–55 c; 55 c–e; 66 d–e; 67 b álláspontja figyelhető meg. Az isten és az ideák viszonyához Plutarchosnál l. Ferrari 2005. 20–23, aki szerint Plutarchos nem állítja azt, hogy az ideák az isten gondolatai lennének. Ehhez vö. Plut. *Quaestiones convivales* 718 c – 720 c.

³⁴ Vö. Plut. *De anim. procr.* 1012 b.

³⁵ Plut. *De Iside et Osiride* 371 e; *De def. orac.* 435 f; *De anim. procr.* 1024 c–d; 1026 d–e; 1027 a; *De sera num. vind.* 550 d. A középplatonista istenképek kérdéséhez l. Ferrari 2005. 18–20.; Opsomer 2005. 51–96.; Brenk 2005. 27–48. Plutarchos és Numénios középplatonista istenképéhez l. Brenk 2005. 36–38. Plutarchos, szemben más középplatonista szerzőkkel, nem tesz különbséget az első isten és a Démiurgos között, tehát a transzcendens princípium nála egybeesik azzal, aki a látható világot megalkotja, míg mások a két isteni létezőt elválasztják egymástól, mivel úgy

A fenti gondolatmenethez kapcsolható, hogy a *De Iside et Osiride*-ben Plutarchos úgy véli, az egyes népek istenei valójában ugyanannak az istenségnek a különböző nevekkal ellátott változatai. Az emberek ugyanis ugyanazt az isteni létezőt és az alárendelt daimóni hatalmakat különböző nevekkal ruházzák föl, ahogy a Nap, a Hold, az ég, a föld is más és más elnevezést kapnak az egyes népeknél, jóllehet azok mindenki számára közösek. A plutarchosi vallásfilozófia szerint tehát valódi isteni létező csupán egy van, a tradicionális és kultuszokban tisztelt görög istenek pedig ennek az egyedüli isteni létezőnek a görög nép körében és adott társadalmi/kulturális normák szerint megnyilvánuló formái, akik nála alacsonyabb szinten mozognak és az egyedül létező istenséget szolgálják (hasonlóan ahhoz, ahogy a zsidó vallás vagy a korai keresztyénség az angyalok szerepét elképzelte).³⁶

Plutarchos műveiben a $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ megjelölés kontextustól függően többféle jelentést hordozhat magában: lehet monoteisztikus értelemben az egyetlen és örökkévaló isteni létező megnevezése, anélkül, hogy Plutarchos egy konkrét vallási rendszerről/kultúráról beszélne. Ugyanakkor érthetünk alatta egy konkrét istenséget is, sőt – amint azt a *De E apud Delphos* c. dialógusban látjuk – a kettőt egyszerre is jelölheti a $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ főnév: Apollón a pantheon fölött álló egyetlen, változhatatlan és örök isteni létező, de Dionysos párjaként a Delphoi fölött autoritással rendelkező tradicionális görög isten is, akivel Plutarchos hosszú évtizedeken keresztül személyes kapcsolatban áll.

A $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ kifejezés tehát egyszerre hordoz mono- és politeisztikus jelentéstartalmat, ahogy pl. a sztoikusok is – akikkel Plutarchos több művében vitatkozik – hasonló ambivalenciával dolgozzák ki istenfogalmukat: egyetlen kozmikus istenüket gyakran nevezik tradicionális néven (pl. Zeus), összekötve ezáltal filozófiai elképzeléseiket a tradicionális politeizmussal.³⁷ Ebben áll Plutarchos/Ammónios álláspontjának is a különlegessége, hiszen az örök létezéssel és az eggyel azonosítható istenséget tradicionális politeista elnevezéssel nevezi meg, miközben Platón és követői, vagy Plutarchos platonista kortársai ezt az isteni létezőt csupán az „isten” megjelöléssel illették és nem törekedtek arra, hogy azt egy a görög vallási hagyományból vagy a mitológiából ismert istenalakkal feleltessék meg. Ennek a tradicionális Apollónnak a jóslataiban tehát már az egyedüli isteni létező hangja szólal meg – véli Plutarchos.

Látnivaló, hogy Plutarchos monoteisztikus istenképe – szemben pl. Numénios, Alkinoos, Epiktétos vagy Seneca hasonló elvek mentén kidolgozott filozófiai istenké-

vélük, hogy a transzcendens isteni létező nem kerülhet kapcsolatba az anyagi világgal. Ehhez l. Opsomer 2005. 95–96.

³⁶ Plut. *De Iside et Osiride* 377 d – 378 a. Vö. Brenk 2012. 79.; Graf 2005. 251–266.

³⁷ Algra 2009. 225. Érdekes, hogy a *De E apud Delphos*ban az ifjú Plutarchos álláspontja kifejtésekor (387 f – 391 e) éppen a sztoikus filozófiai terminológiát alkalmazva beszél az *ekpyrōsis* és *apokatastasis* örök ciklikusságáról, ugyanakkor a nyilvánvaló neopythagoreus utalások mellett rendszertelenül hivatkozik Platón több dialógusára is (*Cratylus* – 409 a; *Sophista* – 256 c; 428 c; *Philebus* – 23 c; 66 a–c; *Resp.* – 530 d – 531 c; *Timaeus* – 31 a). Ehhez l. Brenk 2005. 31–32.

pével – erősen kötődik a tradicionális vallási elnevezésekhez és kultikus formákhoz.³⁸ Amit tehát Plutarchos *Aristeidés-életrajz*ában olyan szépen megfogalmaz személyes, olykor kultikus alapokból táplálkozó istenhit és az örökkévaló isteni létező kapcsolatról, az a *De E apud Delphos* hangvételét is meghatározza: „Az emberek éppen ezért háromféleképpen tekintenek az istenségre: irigylik, félnék tőle és tisztelik. Irigylik az istenséget, és boldognak mondják, mert romolhatatlan és láthatatlan; félnék és rettegnék tőle végtelen hatalma miatt, de szeretik, tisztelik és imádják igaz voltaért.”³⁹

Összefoglalva az eddigieket: Plutarchos a fentiek alapján a római császárkor azon szerzői közé sorolható, akikre alapvetően platóni mintára visszamenő istenképük és vallásról alkotott elképzeléseik alapján a pogány monoteizmus címkét aggathatjuk. Ennek a vallásos koncepciónak sarkalatos pontját képezi a platóni Démiurgos alakját tükröző egyedüli isteni létező és az alatta álló daimónok különbözőségének a hangsúlyozása, és ez utóbbiaknak a tradicionális görög mítoszok isteneivel való megfeleltetése. Továbbá annak a gondolatnak az előtérbe helyezése, hogy az istenség ugyan egyedüli létező, de az egyes népek által hozzákapcsolt nevek különbözők lehetnek.

Plutarchos tehát, ahogy azt Rainer Hirsch-Luipold egy írásában megfogalmazta, polylatrikus monoteista,⁴⁰ aki az isteni létezőt változhatatlan és örökkévaló egységként fogja föl – akár Apollón, akár Osiris névre hallgat ez a kiemelt istenség –, ugyanakkor a vallási praxis, a kultuszgyakorlat szintjén többféle alakkal számol és ezeket a tradicionális kultikus formákat mindaddig érvényesnek gondolja, amíg azok képesek a vallási cselekvőt ehhez az egyedülként létező istenséghez elvezetni.⁴¹ A tradicionális kultuszok megléte tehát szükséges, amennyiben azok az egyetlen istenség léteire mutatnak rá, miközben az egyes kultuszok címzettjei csupán kivételései és megnyilvánulási formái ennek az örök és változhatatlan isteni létezőnek.

Plutarchos szülővárosa, a bioiótiai Chairóneia előkelő polgáraként nyilvánvalóan részt vett azokon az ünnepeken, kultikus alkalmakon, amelyeken polispolgári kötelességből adódóan jelen kellett lennie. Több istent tisztelt a praxis szintjén, hozzájuk imádkozott, nekik áldozott és följánlásokat tett, Delphoi jósdájában pedig Apollón számára teljesített szolgálatot. Vallásfilozófiájában és teológiai nézeteiben viszont már az egyedüli isteni létezőt vallja. A két egészen eltérő értelmezési sík nem összeegyeztethetetlen: vallásgyakorlat, vallási praxis ugyanis egészen más értelmezési szinthez tartozik, mint a vallásfilozófia, teológia, a kettő pedig egyszerre és egymást kiegészítve határozza meg Plutarchos vallási identitását. Ahogy azt később Augustinus találoán megfogalmazta: a filozófusok vitatkoznak az istenek természetéről, számáról,

³⁸ Brenk 2005. 41.

³⁹ Plut. *Aristeides* 6 (Máthé Elek fordítása)

⁴⁰ A kifejezés a görög πολύς (polys-sok) és a λατρεία (latreia-szolgálat) szavak összetételéből származik, jelentése, kb.: több istent kultikus tiszteletben részesítő.

⁴¹ Hirsch-Luipold 2016. 45., 61–63.

funkcióiról, az istenek egymáshoz és emberekhez fűződő viszonyairól, de mégiscsak ugyanazokba a templomokba járnak és ugyanazokat a kultuszokat ápolják.⁴²

Plutarchos tehát a kultikus praxis terén megmarad politeistának, még ha írásában egy monoteisztikus istenkép körvonalai rajzolódnak is ki, amely elsősorban a platóni filozófia mentén értelmezhető. Ahogy azt a *De Iside et Osiride* c. írásában megfogalmazza: a helyes vallásosság két pillére a tradíció, az ősoktól ránk hagyományozott vallási praxis és tudásanyag figyelembevétele, valamint a helyes és tisztá istenhit, egyszerre kell ὀσιος és φιλόσοφος módon az istenekhez viszonyulni (355 c). Polylatría és monoteizmus tehát két perspektíva, amely egyszerre jelenik meg a plutarchosi írásokban, az isteni létező ugyanis egy – véli Plutarchos, de őt sokféle módon lehet megnevezni és tisztelni.⁴³

Plutarchos egy olyan korban alkot, amikor a Római Birodalom vallási horizontján egészen sokféle filozófiai irányzat, dogma, vallási csoport és kultusz volt jelen. Ezek kétségkívül hatottak egymásra, formálták egymás értékrendjét, strukturáját és szemléletmódját, és olyan igen komplex, első látásra ellentmondásos, de közelebbről szemlélve koherens és monoteisztikus irányultsága miatt forradalmi képet mutató vallásfilozófiai életművek megszületését segítették elő, mint amilyen Plutarchosé. Plutarchos ugyanis éppen abban az időszakban írja műveit, amikor az apostoli atyák révén a keresztyénség hódító útjára indul, és bár íásaiban nem hivatkozik rájuk, mégsem zárható ki, hogy – figyelembe véve az ókeresztyén apologéták platonikus irányultságát – kölcsönösen hatottak egymásra.⁴⁴

Plutarchos nem szakad el a tradicionális politeizmus vallási praxisától, nem akarja a régi vallást egy filozófiai vallással és kozmogóniával/teológiával helyettesíteni, hanem összeköti a kettőt és így egyengeti egy új vallási forma és istenkép kialakulásának az útját. Plutarchos istenképe ugyanis nem állt messze attól a monoteista és Platón elképzeléseivel kölcsönhatásban lévő keresztyén istenképtől, amelynek képviselői egyértelmű előfutárakat láttak Plutarchosban és akik szerint Plutarchos maga az evangéliumot is olvasta.⁴⁵ Így pedig a bevezetőben röviden vázolt plutarchosi

⁴² Vö. Ferrari 2005. 14. Ehhez l. Andreas Bendlin megállapítását: „Religiöse Handlung und philosophische Reflexion mögen zwar zwei unterschiedlichen Diskursräumen angehören, sie sind nach der Logik des Polytheismus dennoch nicht inkompatibel.” – Bendlin 2006. 298.

⁴³ Hirsch-Luipold 2016. 63–65.

⁴⁴ Brenk 2005. 41.; Gunkel – Hirsch-Luipold – Levison 2014. 72–76. Plutarchos a császárkor első évszázadában kiformalódó vallási irányultságú platonizmus keretében fejti ki gondolatait, amely keretbe a zsidó vallás és a kora keresztyénség platonista szerzői is beletartoznak. Konkrét biblikus párhuzamokhoz l. pl. Gray 2003., amely a plutarchosi babonafőfogást és félelem-konceptiót a *Zsidókhöz írt levél* egyes helyeivel veti össze. A témában l. Lindner 2016.

⁴⁵ Theodorétos *Graecarum affectionum curatio* 2,87. Ehhez l. még a 11. századi Ióánnés Maupus, a pontosi Euchaita érsekének gondolatait Platón és Plutarchos érdemeiről: „Ha némelyeket a pogányok közül menteni akarnál büntetésed fenyegetése elől, mentsd meg nekem Platont és Plutarchost, ó Krisztusom, hiszen szóban és jellemben mindketten törvényeidhez álltak a leg-

portré, amely a chairóneiai szerző forradalmi gondolatait hangsúlyozta később élt szerzők, politikusok életművének vonatkozásában, egy újabb vonással gazdagodik: Plutarchos forradalmi módon az elsők között érvel az egyetlen és örök isteni létező mellett a római császárkor időszakában.

A kiindulási alapot adó *De E apud Delphos* c. írás bár nem teljesen komolyan vehető magyarázatok füzéréből áll, de az kétségtelenül ennek a korszaknak, a pogány monoteizmus időszakának a terméke. A beszélgetés során az E szimbólum csupán egy jó alkalom arra, hogy humoros, ugyanakkor bravúrosan előadott filozófiai elméleteket kapjunk, miközben annak igazi értelme mindvégig homályban marad.

Plutarchos már máshol is nyilvánvalóvá tette: szeret apró dolgokból nagyszabású gondolatmeneteket kibontatni.⁴⁶ Aki elolvassa ezt az írást, nem fog szert tenni biztos filozófiai tudásra. Aki jelen írást azzal a céllal olvassa, hogy megtudja, mit is rejtett a szimbólum a delphoi szentély *pronaos*ában, az is csalódni fog. Viszont a mindenkori olvasó, akár így, akár úgy, megismerkedhet néhány ifjabb vagy idősebb szereplővel, akik a görög filozófiai hagyomány szinte teljes horizontját lefedő kérdéseket tárgyalnak és azokra sok esetben humoros módon reflektálnak.⁴⁷ Nem tudjuk, hogy a Delphoiba érkező vendégek vagy Plutarchos fiai (385 a), esetleg a kiinduló beszélgetés további résztvevői miképpen reagáltak Ammónios kijelentéseire, ahogy abban a kérdésben is találgatásra kényszerülünk, hogy melyik magyarázat állhatott legközelebb a valósághoz. De ahogy a Kroisos számára adott delphoi jóslatnak (Hérodotos 1,53–54), úgy ennek a szimbólumnak a szépsége is abban áll, hogy egyszerre homályos és többértelmű, egyedüli és örök, akárcsak az isten.

Felhasznált irodalom

- Algra 2009 = Algra, Keimpe: Stoic Philosophical Theology and Graeco-Roman Religion. In: Salles, Ricardo (ed.): God and Cosmos in Stoicism. Oxford, 2009. 224–251.
- Athanassiadi – Frede 1999 = Athanassiadi, Polymnia. – Frede, Michael (szerk.): Pagan Monotheism in Late Antiquity. Oxford, 1999.
- Bates 1925 = Bates, William Nickerson: The E of the Temple at Delphi. American Journal of Archeology 29. (1925), 239–246.

közelebb, és ha nem is tudták, hogy Te vagy mindenek ura, csupán jószágodra van szükség, ha valakit kegyelemből menteni akarsz.” Ehhez l. Migne 1864. 1156–1157.

⁴⁶ Plut. *Amatorius* 762 a – „μεγάλα μικροῖς ἐλεῖν”

⁴⁷ Obsieger 2013. 45–46.

- Bendlin 2006 = Bendlin, Andreas: Nicht der Eine, nicht die Vielen. Zur Pragmatik religiösen Verhaltens in einer polytheistischen Gesellschaft am Beispiel Roms. In: Kratz, Reinhard G. – Spieckermann, Hermann (Hrsg.): *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder*. vol. 2. Tübingen, 2006. 279–311.
- Berman – Losada 1975 = Berman, Kathleen – Losada, Luis A.: The Mysterious E at Delphi: A Solution. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 17. (1975), 115–117.
- Brenk 2005 = Brenk, Frederick: Plutarch's Middle Platonic God: About to Enter (or Remake) the Academy. In: Hirsch-Luipold 2005. 27–48.
- Brenk 2012 = Brenk, Frederick: Plutarch and Pagan Monotheism. In: Lanzillotta, Lautaro R. – Gallarte, Israel M. (eds.): *Plutarch in the Religious Philosophical Discourse of Late Antiquity*. Leiden – Boston, 2012. 73–84.
- Brenk 2017 = Brenk, Frederick: Plutarch, Religious Thinker, Biographer. *The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia* and „The Life of Mark Anthony”. Leiden – Boston, 2017.
- Chaniotis 2010 = Chaniotis, Angelos: Megatheism: The Search for the Almighty God and the Competition between Cults. In: Van Nuffelen – Mitchell 2010b. 112–140.
- Chlup 2000 = Chlup, Radek: Plutarch's Dualism and the Delphic Cult. *Phronesis* 45. (2000), 138–158.
- Cook 1925 = Cook, A. B.: *Zeus. A Study in Ancient Religion*. vol. 2/1. Cambridge, 1925.
- Edwards 2004 = Edwards, Mark: Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine. In: Swain, Simon – Edwards, Mark (szerk.): *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*. Oxford, 2006. 211–234.
- Eidinow 2014 = Eidinow, Esther: Oracles and Oracle-Sellers. An Ancient Market of Futures. In: Engels, David – Van Nuffelen, Peter (eds.): *Religion and Competition in Antiquity*. Brussels, 2014. 55–95.
- Ferrari 2005 = Ferrari, Franco: Der Gott Plutarch und der Gott Platon. In: Hirsch-Luipold 2005. 13–26.
- Frede 1999 = Frede, Michael: Monotheism and Pagan Philosophy. In.: Athanassiadi – Frede 1999. 41–68.
- Fries 1930 = Fries, C.: De E Delphico. *Rheinisches Museum* 79. (1930), 343–344.
- Goldhill 2002 = Goldhill, Simon: The value of Greek. Why save Plutarch? In: Goldhill, Simon: *Who Needs Greek? Contests in the Cultural History of Hellenism*. Cambridge, 2002.
- Goldhill 2011 = Goldhill, Simon: *Victorian Culture and Classical Antiquity. Art, Opera, Fiction, and the Proclamation of Modernity*. Princeton – Oxford, 2011.

- Göttling 1851 = Göttling, C.W.: Delphische Sprüche. In: Göttling, C.W.: Gesammelte Abhandlungen aus dem Classischen Alterthume. Vol. 1. Halle, 1851. 221–250.
- Graf 2005 = Graf, Fritz: Plutarch und die Götterbilder. In: Hirsch-Luipold 2005. 251–266.
- Griffiths 1955 = Griffiths, J. Gwyn: The Delphic E: A New Approach. *Hermes* 83. (1955), 237–245.
- Gunkel – Hirsch-Luipold – Levison 2014 = Gunkel, Heidrun – Hirsch-Luipold, Rainer – Levison, John R.: Plutarch and Pentecost: An Exploration in Interdisciplinary Collaboration. In: Frey, Jörg – Levison, John R. (eds.): *The Holy Spirit, Inspiration, and the Culture of Antiquity. Multidisciplinary Perspective. Ekstatis. Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages.* Vol. 5. Berlin, 2014. 63–94.
- Hirsch-Luipold 2005 = Hirsch-Luipold, Rainer (Hrsg.): *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder.* Berlin, 2005.
- Hirsch-Luipold 2016 = Hirsch-Luipold, Rainer: Viele Bilder – ein Gott. Plutarchs polyatrischer Monotheismus. In: Hömke, Nicola – Chiaï, Gian Franco – Jenik, Antonia (Hrsg.): *Bilder von dem Einen Gott. Die Rhetorik des Bildes in monotheistischen Gottesdarstellungen der Spätantike.* Berlin, 2016. 43–68.
- Imhoof-Blumer 1874 = Imhoof-Blumer, Friedrich: Beiträge zur Münzkunde und Geographie von Alt-Griechenland und Kleinasien. *Zeitschrift für Numismatik* 1. (1874), 93–162.
- Imhoof-Blumer – Gardner 1887 = Imhoof-Blumer, Friedrich – Gardner, Percy: *A Numismatic Commentary on Pausanias.* London, 1887.
- Jeffery 1961 = Jeffery, Lilian H.: *The Local Scripts of Archaic Greece.* Oxford, 1961.
- Kindt 2016 = Kindt, Julia: Plutarch – A Philosophical Enquiry Into an Enigmatic Divine Sign. In: Kindt, Julia: *Revisiting Delphi. Religion and Storytelling in Ancient Greece.* Cambridge, 2016. 169–183.
- Lagercrantz 1901 = Lagercrantz, Otto: Das e zu Delphi. *Hermes* 36. (1901), 411–421.
- Lindner Gyula: Párhuzamos babonák – A plutarchosi deisidaimonia Alexandriai Kelemen és Eusebios műveiben. In: *Hegyen épült város – Fiatal kutatók és doktoranduszok III. nemzetközi teológuskonferenciája konferenciakötet.* Bp., L'Harmattan, 2016. 104–111.
- Migne 1864 = Migne, Jacques P. (szerk.): *Patrologia graeca.* vol. 120. Párizs, 1864. 1156–1157.
- Obsieger 2013 = Obsieger, Hendrik: *Plutarch: De E apud Delphos. Über das Epsilon am Apolltempel in Delphi. Einführung, Ausgabe, und Kommentar.* Stuttgart, 2013.
- Opsomer 2005 = Opsomer, Jan: Demiurges in Early Imperial Platonism. In: Hirsch-Luipold 2005. 51–96.

- Roscher 1900 = Roscher, Wilhelm H.: Die Bedeutung des E zu Delphi und die übrigen γράμματα Δελφικά. *Philologus* 59. (1900), 21–41.
- Roscher 1901a = Roscher, Wilhelm H.: Weiteres über die Bedeutung des E zu Delphi und die übrigen γράμματα Δελφικά. *Philologus* 60. (1901), 81–101.
- Roscher 1901b = Roscher, Wilhelm H.: Neue Beiträge zur Deutung des delphischen E. *Hermes* 36. (1901), 470–489.
- Schott 2008 = Schott, Jeremy M.: *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*. Philadelphia, 2008.
- Stadter 2005 = Stadter, Philipp: Plutarch and Apollo of Delphi. In: Hirsch-Luipold 2005. 197–214.
- Svoronos 1896 = Svoronos, Ioannis N.: ΝΟΜΙΣΜΑΤΙΚΗ ΤΩΝ ΔΕΛΦΩΝ. *Bulletin de correspondance hellénique* 20. (1896), 5–54.
- Trevor Hodge 1981 = Trevor Hodge, Alfred: The Mystery of Apollo's E at Delphi. *American Journal of Archeology* 85. (1981), 83–84.
- Van Nuffelen 2011 = Van Nuffelen, Peter: *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*. Cambridge, 2011.
- Van Nuffelen 2012 = Van Nuffelen, Peter: Beyond Categorization. „Pagan Monotheism” and the Study of Ancient Religion. *Common Knowledge* 18. (2012), 451–463.
- Van Nuffelen – Mitchell 2010a = Van Nuffelen, Peter – Mitchell, Stephen (eds.): *Monotheism Between Pagans and Christians in Late Antiquity. Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion* 12. Leuven, 2010.
- Van Nuffelen – Mitchell 2010b = Van Nuffelen, Peter – Mitchell, Stephen: *One God. Pagan Monotheism in Roman Empire*. Cambridge, 2010.
- Versnel 1990 = Versnel, Hendrik S.: *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*. vol. 1. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studeis in Henotheism. Leiden – New York – Köln, 1990.
- Versnel 2011 = Versnel, Hendrik S.: *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden – Boston, 2011.
- Whittaker 1969 = Whittaker, John: Ammonius ont he Delphic E. *Classical Quarterly* 19. (1969), 185–192.



Fig. 121.



Fig. 122.

Forrás: Cook 1925. 177.



Forrás: Kindt 2016. 171.