

Antik Tanulmányok LVII (2013) 259–269
DOI: 10.1556/AntTan.57.2013.2.6

MOLNÁR DÁVID

A LÉLEK, A KÁOSZ ÉS A TITOKZATOS MÓT: A FÖNÍCIAI SANCHUNIATÓN KOZMOGÓNIAI TÖREDÉKÉNEK PLATONIKUS OLVASATA

A föníciai Sanchuniathóntól alig maradt fent valami, a vele foglalkozó bőséges szakirodalom a konkrétumok helyett inkább a körülötte lévő bizonytalanságok és feltevések miatt terjedelmes. Jelen tanulmány Sanchuniathón állítólagos föníciai kozmogóniáját vizsgálja meg. Lehetséges életrajzi adataira csak vázlatosan térek ki, és ott is csak a személye körüli legáltalánosabb bizonytalanságokra hívom fel a figyelmet.

A rövid kozmogóniai töredék körüli hipotézisek még életrajzi adatainak értelmezésénél is változatosabbak. Az akkád *Enūma eliš* eposztól kezdve, az orphikus teremtéstörténeten és a Nag Hammadi-i gnosztikus írásokon keresztül a föníciai Móchos és Eudemos kozmogóniájáig széles skálán mozognak az interpretációk. A tanulmány most egy olyan platonikus olvasat lehetőségét veti fel, amely a görög fordítás korabeli félreértésén alapszik.¹

Először röviden szót ejtünk az antik forrásokról, a körülöttük lévő bizonytalanságokról és az életrajzi adatok lehetséges értelmezéseiről. Aztán közöljük az eredeti görög szöveget és annak saját fordítását. A könnyebb olvashatóság kedvéért nem térek ki a kérdéses fogalmak lehetséges fordításaira és értelmezéseire, hanem saját olvasatom alapján fordítom le a szöveget, amit majd a harmadik részben magyarázok meg részletebben.

⁸ A tanulmány során felhasznált szakirodalom: *Albert I. Baumgarten*: The Phoenician History of Philo of Byblos. Brill, Leiden 1981; *Jan M. Bremmer*: Canonical and Alternative Creation Myths in Ancient Greece. In: The Creation of Heaven and Earth. Ed. *George H. van Kooten*. Brill, Leiden – Boston 2005. 73–96; *M. J. Edwards*: Philo or Sanchuniathon? A Phoenician Cosmogony. *The Classical Quarterly*, New Series 41.1 (1991) 213–220; *O. Eissfeldt*: Sanchuniaton von Berut und Ilumilku von Ugarit. Niemeyer, Halle 1952; *Uő*: Taautos and Sanchuniathon. Akademie-Verlag, Berlin 1952; *H. Ewald*: Abhandlung über die Phönikischen Ansichten von der Welt schöpfung und den geschichtlichen Werth Sanchuniathon's. Dieterichschen, Göttingen 1851; *F. Løkkegaard*: Some Comments on the Sanchuniathon Tradition. *Studia Theologica* 8 (1954) 51–76; *P. Nautin*: Sanchuniathon chez Philon de Byblos et chez Porphyre. *Revue Biblique* 56 (1949) 259–273; *M. L. West*: Ab ovo: Orpheus, Sanchuniathon, and the Origins of the Ionian World Model. *The Classical Quarterly*, New Series 44.2 (1994) 289–307.

I.

Sanchuniathóntól a legtöbb töredéket és adatot Eusebios *Praeparatio evangelicá-*jából ismerjük, amelyet 313 körül kezdett el írni.² Ő három forrást biztosan használt:

a) Sanchuniathón föníciai történeti munkáját Byblosi Philón (64 k.–141) görög fordításában,

b) Porphyrios (234 k.–305 k.) *Contra Christianos* című munkáját,

c) Porphyrios *De abstinentia* című munkáját.³

De szóba került egy negyedik lehetséges forrás is, egy olyan Byblosi Philón-féle verzió, amelyet Porphyrios kijegyzetelt, vagy kommentált. Erre később még visszatérek, mert saját olvasatomat is megmagyarázza.

A fenti három forrás közül az első kettőt csak Eusebios szövegéből ismerjük töredékesen, a *De abstinentia* viszont tőle függetlenül is fennmaradt egészben.⁴ Mivel Philón előtt senki sem említette meg Sanchuniathónt, a szakirodalom egy időben azt is felvette, hogy csak Philón koholmánya és a valóságban nem is létezett. A mai konszenzus szerint létező személy volt, és Tyrosban, Bejrútban, vagy Sidónban született. A nevének három görög átíratát ismerjük: Σαγχουνιάθων, Σαγχωνιάθων és egy valószínűleg torzult Σουνιάθων alakot.⁵ Az ebből visszavezetett hipotetikus föníciai névváltozatok is vitatottak: *Szak(k)unjaton*, vagy *Šakkūnyātōn*⁶ (סכננת).

Eusebios Porphyriostól úgy tudja, hogy Sanchuniathón még a trójai időknél is régebbi (ἀνὴρ παλαιότατος καὶ τῶν Τρωϊκῶν χρόνων), és Mózes kora körül kell keresnünk. Igaz, Porphyrios a trójai háborút Semiramis uralkodásának idejére (i. e. IX. sz.) vagy még későbbre teszi. Azt is állítja, hogy bejrúti (Βηρύτιος), és a korábbi feljegyzésekből és templomokból összeállított történeti könyvét Abibalosnak (Ἀβιβάλος vagy

² Eusebios: *Praeparatio evangelica*. (Ed. K. Mras.) Akademie-Verlag, Berlin 1954–1956. 1.9.20 – 1.10.55, 4.16.6–7, 10.9.12–17.

³ Philo Byblius: *Phoenicum historia*. In: *Fragmenta historicorum graecorum*. Ed. Karl Müller. Ambrosio Firmin Didot, Paris 1849. III, 563–573; Porphyrios: *Contra Christianos*. In: *Gegen die Christen, 15 Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate*. Ed. Adolf von Harnack. Reimer, Berlin 1916. (fr.41) 66–67; Porphyrios: *De abstinentia*. In: *Porphyrii philosophi Platonici opuscula tria*. Ed. A. Nauck. Teubner, Lipsiae 1860.

⁴ A következő források maradtak még fent Sanchuniathónról: Naukratisi Athénaios (II–III. sz.) az első Philón után, aki megemlíti (*Deipnosophistae*. In: *Athenaei Naucraticae deipnosophistarum libri xv. I*. Ed. G. Kaibel. Teubner, Leipzig 1887. 3.100). Kyrosi Theodóretosnál többször is találkozunk vele, de Baumgarten szerint csak átírta Eusebiost. Az azonban furcsa, hogy Eusebiosszal ellentétben miért írta következetesen *Sanchóniathón*nak. (*Graecarum affectionum curatio*. In: Théodoret de Cyr: *Thérapeutique des maladies helléniques*. Ed. P. Canivet. Cerf, Paris 1958. 2.44–47, 2.94, 3.23–25). A *Suda-lexikon* Σαγχωνιάτων címszava (σ 25. Suidae lexicon. Ed. Ada Adler. Teubner. Leipzig 1928–1935.) Baumgarten megemlíti még egy XV. századi kéziratot a madridi könyvtárban, amelyik Orpheushoz köti Sanchuniathón föníciai teológiájának görög fordítását (*Baumgarten*: i. m. [1. jegyz.] 47–48). Bizonytalan forrás Alexandriai Kyrillos utalása Alexandriai Kelemen *Strómatájának* egy részére. Mivel Kelemen szövege nem említi Sanchuniathónt, ezért valószínű, hogy a föníciai történeti részt Eusebios alapján kapcsolta hozzá Kyrillos. (Clemens Alexandrinus. Ed. O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu. Akademie-Verlag, Berlin 1970. fr.51).

⁵ Eus., Porph., MS Madrid; Kel., Theod., Suda; Ath.

⁶ *Baumgarten*: i. m. (1. jegyz.) 42–45; *Nautin*: i. m. (1. jegyz.) 272.

Ἀβελαβόλος), Bejrút uralkodójának ajánlotta. Ő valószínűleg a Bibliában Dávid és Salmón kortársaként többször is megemlítt⁷ I. Hiram tyrosi király apja: Abibaal, aki i. e. 981–980-ban halt meg. Porphyrios alapján Sanchuniathón az i. e. XIII–IX. században élt valamikor. Ugyanakkor van a szövegben egy rész, ahol Hésiodos *Theogoniájára* hivatkozik Sanchuniathón,⁸ így az i. e. VIII–VII. század után kell keresnünk a szerzőt (amennyiben nem betoldásról van szó).

II.

A kozmogóniai szövegrészletünk is sok szempontból kérdéses. Csak Eusebios idézeteiből ismerjük Sanchuniathónt, és ezeket is csak Philón fordításában, ráadásul Sanchuniathón állítólag egy Tautos⁹ nevű, még régebbi szerző műveit használja fel. Nem tudhatjuk biztosan, mikor idéz és mikor kivonatol Eusebios, sem azt, hogy mennyire pontosak az idézetei. Hiszen alapvetően a keresztény tanok igazáról próbálja meggyőzni az olvasót, amikor más tanokkal állítja szembe azokat. De ha pontosak is az idézetei és kivonatai, még mindig kérdéses, hogy Philón mennyire pontosan fordította az eredetit, és mennyire szabta át, hogy görög szemmel is érthető legyen. Porphyrios szerepe is homályos, ahogy ezt a szakirodalom különböző hipotézisei is tükrözik. Ha Eusebiosnál is volt egy Philón-szöveg, akkor miért Porphyriostól idézi? Amikor Eusebios Porphyrioson keresztül idézi Philónt, akkor inkább Porphyrios kivonatát vagy kommentárjaival ellátott kivonatát idézi.

A vizsgálendő kozmogóniai rész előtt Eusebios először a saját szavaival ad egy kis összefoglalót Sanchuniathónról, aztán – biztos, ami biztos – Porphyriost, majd Philón fordításának bevezetőjét is idézi.¹⁰ Ez azért fontos, mert ezeknél szó szerint idéz (πρὸς λέξις). Viszont a kozmogóniai rész előtt azt írja Eusebios, hogy „Philón – bevezetője után – itt kezd bele Sanchuniathón ἐπιμνησία-jába”, ami egyáltalán nem biztos, hogy szó szerinti fordítást jelent. A következő tagmondat pedig még kétségesebbé teszi ezt: „valahogy így adja elő a föníciai teológiát” (ὡδὲ πῶς τὴν Φοινικικὴ ἐκτιθέμενος θεολογίαν).¹¹ Emiatt elfogadott az az olvasat, hogy az „idézet” elején a ὑποτίθεται alanya Philón és nem Sanchuniathón. Tehát Philón „adja valahogy így elő”, és ő az, aki „úgy véli”.¹²

¹⁴ 2Sám 5,11; 1Kir 5.

¹⁵ Eus. 1.10.40.

¹⁶ Azt is hozzáteszi, hogy az egyiptomiak *Thóuth*nak, az alexandriaiak *Thóth*nak hívják. A föníciai alak feltételezett, modern átírata: *Thwt*, vagy *Thwt*. (Ahol nem tudunk magyar átíratot használni, ott a nemzetközi tudományos átíratnál maradunk.)

¹⁷ Úgy tűnik, Eusebios előtt van egy Philón-szöveg, mert azt írja, hogy Philón osztotta fel kilenc könyvre a fordítását, és az első könyv elé írt egy bevezetőt Sanchuniathónról, amit idéz is szó szerint, viszont egy másik helyen minden kétély nélkül idézi Porphyriost, aki szerint Philón nyolc könyvre osztotta fel a fordítását: Eus. 4.16.6–7; Porph. *De abst.* 2.56, 117–118.

¹⁸ Eus. 1.9.30.

¹⁹ Eus. 1.10.1–1.10.2.

Τὴν τῶν ὄλων ἀρχὴν ὑποτίθεται ἀέρα ζοφώδη καὶ πνευματώδη ἢ πνοὴν ἀέρος ζοφώδους, καὶ χάος θολερὸν, ἐρεβώδες. ταῦτα δὲ εἶναι ἄπειρα καὶ διὰ πολλὸν αἰῶνα μὴ ἔχειν πέρας. ὅτε δέ, φησὶν, ἠράσθη τὸ πνεῦμα τῶν ἰδίων ἀρχῶν καὶ ἐγένετο σύγκρασις, ἢ πλοκὴ ἐκείνη ἐκλήθη πόθος. αὕτη δ' ἀρχὴ κτίσεως ἀπάντων. αὐτὸ δὲ οὐκ ἐγίνωσκε τὴν αὐτοῦ κτίσιν, καὶ ἐκ τῆς αὐτοῦ συμπλοκῆς τοῦ πνεύματος ἐγένετο Μῶτ. τοῦτό τινές φασιν ἰλύν, οἱ δὲ ὕδατώδους μίξεως σῆψιν. καὶ ἐκ ταύτης ἐγένετο πᾶσα σπορὰ κτίσεως καὶ γένεσις τῶν ὄλων. ἦν δὲ τινα ζῶα οὐκ ἔχοντα αἴσθησιν, ἐξ ὧν ἐγένετο ζῶα νοερά, καὶ ἐκλήθη Ζοφασημίν, τοῦτ' ἔστιν οὐρανοῦ κατόπται. καὶ ἀνεπλάσθη ὁμοίως ᾧ οὐ σχήματι, καὶ ἐξέλαμψε Μῶτ ἥλιός τε καὶ σελήνη ἀστέρες τε καὶ ἄστρα μεγάλα.

Úgy véli [Philón], hogy a mindenség kezdetekor sötét és lélegzetszerű levegő, vagy ennek a sötét levegőnek a lehelete, és alvilági sötétségű, zavaros káosz volt. Ezek határtalanok [formátlanok] és már egy örökkévalóság óta nincsenek határaik [formáik]. És – mondja [Philón] – amikor ez a lélek megkívánta [szerelembe esett] saját archéit és megtörtént a keveredés, ezt az összefonódást nevezték vágnak. Ez [az összefonódás] minden dolog teremtésének a kezdete. De erről a teremtésről (teremtményről?) [a vágyról] nem tudott a káosz, és a léleknek a(z) káosszal való egyesüléséből létrejött Mót. Ezt némelyek iszapnak (sár?) mondják, némelyek pedig a vizes keverék bomlásának. Ebből keletkezett a teremtés minden magja és teremtődött a mindenség. Akkor voltak [lettek] olyan élőlények, amelyek nem bírtak érzékeléssel. Ezekből végül értelmes (szellemi?) lények jöttek létre,¹³ és *Zophasémin*nek hívták őket, vagyis az *Egek szemlélőinek*.¹⁴ [Mót] tojás formájává alakult, és kivilágítottak Mótból a Nap, a Hold, a csillagok és a nagy csillagképek.

III.

A fenti szöveg értelmezését nemcsak az esetleges szövegromlások teszik nehezzé, hanem az a hellenisztikus kori mindent magába fogadó szinkretikus filozófiai hagyomány is, amely körülvette Philónt. Fordításához a görög nyelv olyan gazdag filozófiai fogalomkészlete állt rendelkezésére, amely az áthallások miatt talán inkább hátrányára vált, mint előnyére. Ez fokozottan érvényes egy kozmogóniai szövegre. Ha pedig Philón szövegét a későbbiekben „értelmezve”, esetleg betoldásokkal adták vissza, akkor még kuszább a kép.

²⁰ A szakirodalom úgy véli, az érzékelés nélküli lények utáni következő fokozat csak az érzékeléssel bíró lények lehetnek, ezért így is fordítják a νοερά-kifejezést. Mi azért választottuk mégis az *értelmes* (vagy *szellemi*) fordítást, mert akárhogy is értelmezzük a *Zophasémin* következő tagmondatban definiált jelentését, az sehogy sem lehet pusztán érzékeléssel bíró élőlény.

²¹ Az οὐρανοῦ κατόπται-kifejezés kérdéses. *Égből szemlélő* és *eget szemlélő* jelentése is lehet. (De fordíthatjuk akár az *egek felfedezőinek*, *felderítőinek* is.) *Baumgarten*: i. m. (1. jegyz.) 114–115.

Tehát a történet szerint az univerzumban először csak a káosz és valami gomolygó, ködös levegő létezett. A káosz θολερών jelzője – ahogy a θόλος-szal rokon többi kifejezés is – valami felkavart, zavaros folyadékra is utalhat, mintha valami „iszapos”, „sáros” alap lenne. A kommentárok ezt általában vízként definiálják, de egyáltalán nem biztos, hogy bármilyen folyadékról van szó.¹⁵ West szerint ez a rész a *Genesis* 1,2 és a sztoikusok χύσις-e miatt „sötét és szeles mélységnek” olvasandó. *Mélységen* mint káoszon valami zavaros ősvízet kell érteni, amelyből az *erebosz* mint sötét levegő kiemelkedett.¹⁶ A kommentárok azt is adottnak veszik, hogy ez a káosz és a levegő egymástól külön vannak választva, pedig erre sincs utalás. Amit a szöveg alapján állíthatunk, az csupán annyi, hogy a káosz fénytelen, határtalan és zűrzavaros. De a káoszt esetleg az általánosabb térbeli jelentéséhez is köthetjük, és így valami sötét, zűrzavaros teret jelent, amit átjár az említett áér.

A πνευματώδη-t *szelesnek* szokták fordítani, és ezért a jelentést egyértelműsíteni hivatott πνοή kifejezést *szélnek*. Az ἡ kötőszó használata miatt vagy *szeles levegőről* van szó, vagy a *levegő fuvallatáról*. Ez annyira érthetetlen, hogy a kommentárok erre építik azt a hipotézisüket, miszerint a föníciai szöveg eredetileg versben íródott, ez a rész pedig a Bibliában is gyakran használt *parallelismus membrorum* egyik példája lenne. De a két tagmondat nem ugyanazt jelenti. Az egyik esetben a levegőről állít valamit (azt, hogy szeles), tehát a levegőt teszi meg a káosz melletti másik létezőnek, míg a másik esetben a levegő szelét. Azért is bizonytalan ennek a mondatnak az értelmezése, mert ez a két kifejezés egyrészt nem cserélhető fel egymással, másrészt pedig plusz információt sem ad a második tagmondat az elsőhöz.

De mi lenne, ha a szokásostól eltérően fordítanánk le ezeket? A föníciai kozmogónia megértéséhez a kommentátoroknak eleve adott volt a bibliai teremtéstörténet és ennek görög fordítása a *Septuagintában*. A *Genesis*ben a héber *ruah* szót *pneumával* fordították, vagyis πνεῦμα θεοῦ „lebegett a vizek fölött”. Így a *pneumatódét lélekszerűnek, lélekhez hasonlónak*¹⁷ is el lehetne gondolni, vagyis ebben a kontextusban *lélegzetszerűnek*, míg a *proét leheletnek*. Elképzelhetőnek tartom, hogy *lélegzetszerű levegőnek* és a *levegő leheletének* fordítsuk ezt a részt, még akkor is, ha tényleg *parallelismus memb-*

²² Lásd ehhez Augustinus: *De Genesi contra Manichaeos*, 1.5.9. (In: *Patrologia Latina* 34. Ed. J-P. Migne. Paris 1845), ahol a „víz” a *formátlan anyagot* jelenti a szerző szerint: „Non enim aqua sic appellata est hoc loco, ut haec a nobis intellegatur quam videre iam possumus et tangere: quomodo nec terra quae incomposita et invisibilis dicta est, talis erat qualis ista quae iam videri et tractari potest. Sed illud quod dictum est: *In principio fecit Deus coelum et terram*, coeli et terrae nomine universa creatura significata est, quam fecit et condidit Deus. Ideo autem nominibus visibilibus rerum haec appellata sunt, propter parvulorum infirmitatem, qui minus idonei sunt invisibilia comprehendere. Primo ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent quae distincta atque formata sunt, quod credo a Graecis χόος-appellari. Sic enim et alio loco legimus dictum in laudibus Dei: *Qui fecisti mundum de materia informi*: quod aliqui codices habent, *de materia invisita*.”

²³ West: i. m. (1. jegyz.) 297.

²⁴ Még pontosabb lenne, ha *szellemszerűnek* fordítanánk, mert ezt a nyelvújítás korabeli szavunkat a *szélből* képezték. A héber *ruah* és a görög *pneuma* (latin: *spiritus*) szavak tökéletes kifejezése lenne, azonban az idők során eltávolodott ettől az eredeti *szélszerű lélek* értelemről.

rorumról van szó. Ebben az esetben ugyanis a két tagmondat kiegészítené egymást és valami *lélekszerű levegőnek a leheletét* (πνοὴ ἀέρος πνευματώδους) érthetnénk rajta.¹⁸ A *lélegzet* és *lehelet* kifejezések azért is szerencsések, mert egyszerre van meg bennük a *lélekkel bíró* és a *szélszerű, fuvallatszerű* jelentés.

A kérdés ezek után az: van-e értelme annak, hogy valami „lélekszerű”? Az antikvitásban a lélek az a mozgatóerő, amely közvetlenül vagy közvetve mozgásba tud hozni valamit. Az élőlények önmaguktól képesek mozogni, vagyis a bennük lévő lélek mozgatja őket. Fenti szövegünkben biztos, hogy mozgó levegőről van szó. Elképzelhető-e olyan mozgás ebben a kozmológiában, amelyik önmagától, lélek nélkül jön létre? Ha hellenisztikus kori göröggként gondolkodunk, akkor nem. A mozgó levegő így tulajdonképpen *lelkes levegőt* jelent.

Az is kérdéses, hogy ha szó szerint szeles levegőnek olvassuk a szöveget, akkor a két tagmondat alapján el tudjuk-e választani értelmileg a mozgó levegőt a levegőtől. (Az orphikus hagyományban találkozhatunk önállóan Széllel, amelyik megtermékenyíti az Éjszakát, de az egyetlen közös pont ekkor is a szél.)¹⁹ Mi mozgathatja a levegőt a szélen kívül? Vagy mi mozgatja a szelet?

Saját archéit, amikről semmit sem tudunk meg, nem a levegő, hanem a *pneuma* kívánja meg. Az egyik érdekes interpretáció szerint ez valójában forgószelet jelent, mint „ami saját farkát kergeti”. Az *arché* így kiindulási pont értelemben szerepelne.²⁰ Azonban egyrészt a forgószelet sehogyan sem tudjuk beilleszteni a további eseményekbe, másrészt pedig az ἀρχὼν többes számra utal – egy forgószélnek pedig nem lehet több kezdőpontja. Ha viszont a *pneuma lélek* jelentését vesszük, akkor elképzelhető egy orphikus-platonikus olvasat is.

És most érkezünk el a tanulmány elején említett negyedik forráshoz, ami miatt ez az olvasat nem is tűnik annyira lehetetlennek. Bizonyos, hogy az eredeti főnóciái szöveg görög fordítása már eleve egy interpretált, „görögített” szöveg: talán már Philón is igazított a fordításában, de szóba jött a platonikus Porphyrios is. West feltételezése szerint a mostani szövegünk két szövegvariáns összegyűrése, és a furcsa ismétlődések nem parallelizmusok, hanem szövegbetoldások.²¹ Eusebios tehát egyszerre dolgozott egy Philón-szöveg valamilyen másolatával, illetve egy Porphyrios által birtokolt Philón-szöveggel, amit Porphyrios magyarázatokkal látott el. Eusebios – akinek már talán a IV. században is homályos volt a szöveg – megpróbálta lelkiismeretesen visszaadni az eredetit, ezért az érthetőség kedvéért beillesztette Porphyrios megjegyzéseit is a saját írásába. Ilyen kiegészítés lehet például az első mondatban a πνοὴν ἀέρος ζοφώδους rész,

¹⁸ A Septuaginta a *pnoé* kifejezést használja például Ádám megalkotásánál. Az élet leheletét (πνοὴ ζωῆς) lehelte az orrába (Gen 2,7; 7,22). De olyan szóösszetétel is létezik, hogy πνοὴ πνεύματος, vagyis a *lélek lehelete* (2Sám 22,16).

¹⁹ A megtermékenyítés viszont megint csak bizonytalan az Eusebios-szövegben.

²⁰ *Lokkegaard*: i. m. (1. jegyz.) 50; *West*: i. m. (1. jegyz.) 297–298. Az örvényhez lásd még Empedoklés 35. töredékét. G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield: A preszókratikus filozófusok. Ford. Csiszter Kálmán – Steiger Kornél. (A kútnál) Atlantisz, Budapest 1998. 428–432.

²¹ *West*: i. m. (1. jegyz.) 298–303; *Baumgarten*: i. m. (1. jegyz.) 89–91.

vagy később a *Mótot* magyarázó ἰλύς. West odáig megy, hogy megpróbálja az eredeti, vagyis a Porphyrios-betoldások nélküli szöveget is rekonstruálni.

Ha platonikus szemmel nézzük az írást, akkor a káoszban mint valami fénytelen, rendetlen és zavaros térben mozgó lélek vagy szellem az, amelyik megkívánja (ἔραμαι) az archéit. Ebből az egyesülésből jön létre a vágy. (Persze a többes számú ἀρχῶν kifejezés ebben az esetben is problémás). A szakirodalom kizárja annak a lehetőségét, hogy a Philón-szöveg πόθος kifejezése Erósra utalna, azonban van egy i. e. V. századi szövegünk, méghozzá Aristophanés *Madarak* című komédiája, amelyben a következőt olvashatjuk: „a feketeszárnyú Éj először egy szél-tojást (ὑπηνέμιον ᾠόν) szült, amelyből az idők beteltével előugrott a vágyébresztő (esetleg vágyott?) Erós (Ἔρως ὁ ποθευνός), arany szárnyaktól ragyogó háttal, szélesebb örvényekhez hasonlóan (εἰκῶς ἀνεμώκεσι δινοῖς).”²² Ez egyrészt párhuzamot mutat Løkkegaard és West örvényelméletével (habár az εἰκῶς kifejezés alapján Erós csak örvényhez hasonló és nem örvény), másrészt viszont a ποθευνός kifejezés miatt felmerül az a lehetőség is, hogy a pothoszt mint vágyat Erósszal azonosítsuk. Nyilvánvaló, hogy nem Aristophanés fikciója ez a kozmogónia, egyértelműen Hésiodosra és az orphikus hagyományokra nyúlik vissza. De azt nehéz visszafejteni, hogy Sanchuniathon szövege támaszkodott-e orphikus írásokra, vagy esetleg az orphikus *Rapszodiák* merítették valami régebbi, föníciai hagyományból. De az sem zárható ki, hogy Philón fordítását, ha nem is Aristophanés, de az orphikus költemények befolyásolták.

Az mindenesetre szinte közhely, hogy a platonikus lélek a teremtője iránt feltámadt vágy miatt fordul és indul el az Egy, vagyis Isten felé. Ez olyan rejtett, pislákoló ösztön, amit Isten saját útmutató lenyomataként rejt el a világban. A feltámadó szerelem, vagy az egyesülés vágya miatt indul el a lélek Isten felé, ekkor pedig a körülötte lévő kaotikus világot is magával húzza. Az addigi mozgása így válik rendezetté, és így nyer alakot a Mindenség.²³ (Ennek orphikus eredete megtalálható az Éj és a Szél nemzete őstojás történetének egyik változatában. A tojás belsejében a Káosz és a Föld volt. Az első

²² Habár alapvető pontokban eltér a két kozmogóniai leírás, Aristophanés kozmogóniájában olyan részek találhatók, amelyek hasonlítanak Sanchuniathon szövegére. Elgondolkodtatók például a *szél-tojás*, az *örvénylő szelek* és a *Chaosszal szerelemben vegyülő Tartaros* motívumok. „Először Chaos volt és Éj és fekete Erebus és széles Tartaros, / és sem Gé, sem Aér, sem Uranos nem volt; Erebus határtalan keblében / a feketeszárnyú Éj először egy szél-tojást szült, / amelyből az idők beteltével előugrott a vágyébresztő (vágyott?) Erós, / arany szárnyaktól ragyogó háttal, szélesebb örvényekhez hasonlóan. / A széles Tartarosban a szárnyas, éjsötét Chaosszal szerelemben vegyülve / ő keltette ki a fajtánkat és vezette fel először a fényre. / Nem létezett a halandók neme azelőtt, hogy Erós mindent összevegyített.” (*Madarak*, 693–700.) *Kirk et al.*: i. m. (20. jegyz.) 62–63.

²³ Damaskiosnál a *nus* indul el ugyanígy az Atya felé, hogy egyesülhessenek. Damascius: *De principiis*. In: *Damascii successoris dubitationes et solutiones*. Ed. *Charles-Émile Ruelle*. C. Klincksieck – Bibliopolam, Paris 1889. 313. Lásd még uo. 289, 319–320.

isten, amelyik megszületett a tojásból, *Erós* volt, más néven *Phanés*.²⁴ Világosságra tárt mindent, amit addig a sötétség rejtett el, és egybevegyítette a Káoszt a Földdel.)²⁵

Az αὐτὸ δὲ οὐκ ἐγίνωσκε τὴν αὐτοῦ κτίσιν tagmondat többféleképpen is értelmezhető. Baumgarten szerint az αὐτὸ miatt csak a semlegesnemű *pneuma* jöhet szóba a tagmondat alanyaként. Így a τὴν αὐτοῦ κτίσιν esetében a *pneuma* volt az, aki nem tudta, hogy mit teremtett, vagy nem ismerte, hogy őt mi teremtette.²⁶ A második olvasatot szokták elfogadni, hogy így mentsék fel az incestus alól. Azonban találhatunk egy másik lehetőséget is, mert a *chaos* is semlegesnemű. Ha így olvassuk, akkor a káosz az, amelyik nem tudott a *pneuma* teremtményéről, a vágyról. És e miatt a vágy miatt egyesült ezután a *pneuma* a *chaos*szal, és így keletkezett Mót, ami szintén nagy rejtély a szakirodalomban.²⁷

West például merészen szétdarabolja a szöveget, és a szerinte Porphyrios által betoldott részeket kidobja.²⁸ Így rekonstruálja a szöveget: ἐκήθη Μότ, τοῦτ' ἔστι πόθος. Így a *Mótnak* egy feltételezett óhéber–föníciai alakból – **maʿw(a)t* – levezetve *Vágy* olvasatát adja. Az egyetlen gond ezzel az, hogy a sémi *távot* általában *thétával* adják vissza (ezt maga West említi meg). Ezért hivatkozik aztán a Philón-szövegben később megemlített *Muth* (Μούθ) alakra.²⁹ Ezzel bizonyítaná, hogy nem volt egységes szabály a görög átíratra. Ez lehet, hogy igaz, ezért erre még visszatérünk, azonban a fenti elmélet túl sok feltételezésen alapul, és talán a név meghatározásában is téved. A szoros föníciai–egyiptomi kapcsolatok miatt egyszerűbb a *Mót* alakot Egyiptomhoz kötnünk. (Sanchuniathon Taautosát is általában az egyiptomi Thot istennel azonosítják.)³⁰ Tehát nem kétféle átíratát látjuk itt ugyanannak a szónak, hanem két különböző szó átíratát: az egyiptomi *Mwt* és *Maat* szavakét.

Ráadásul szövegszerűen is alátámasztható ez az „egyiptomi olvasat”. Az egyik egy kései forrás, a már említett *Suda*.³¹ Ez Sanchuniathonnak két könyvet tulajdonít: egy orvosi könyvet (Ἐρμοῦ φυσιογογία) és egy egyiptomi teológiát (Αἰγυπτιακὴ θεολογία). Talán nem véletlen, hogy nem föníciai teológiáról ír. A másik fontosabb: Plutarchos *De Iside et Osiride* című munkája.³²

Itt Ízisz és Ozirisz szerelmi történetén keresztül platonista fogalomként definiálja a fenti egyiptomi nevet. Mielőtt kitérnénk erre, meg kell említenünk más platonikus értelmű etimológiákat is, amiket felhoz. Alapvetően Oziriszt *eredetként*, vagyis *Atyaként*

²⁴ Lásd a φανή-*fáklya*, és a φανός-*lámpa*, *ragyogó*, *fényes* jelentését.

²⁵ Kerényi Károly: *Görög mitológia*. Ford. Kerényi Grácia. Gondolat, Budapest 1977. 20; Orphicorum fragmenta. Ed. Otto Kern. Apud Weidmannos, Berolini 1922.

³³ Baumgarten: i. m. (1. jegyz.) 111.

³⁴ Uo. 111–113.

³⁵ West: i. m. (1. jegyz.) 298–299.

³⁶ Eus. 1.10.34.

³⁷ Uo. 69–74, 77–96. Lásd ehhez Platón *Theuth* alakját (*Phaidros*, 274c–275d, *Philébos*, 18b–d), és a 9. jegyzetet.

³⁸ Lásd 4. jegyzet.

³⁹ Plutarchus: *De Iside et Osiride*. In: Plutarchi moralia, vol. 2.3. Ed. W. Sieveking. Teubner, Leipzig 1935.

(ἀρχή), Íziszt *befogadóként* (ὑποδοχή), és Hóruszt valamiféle *eredményként*, vagyis *kozmoszként* (ἀπότελεσμα) határozza meg.³³

Íziszt még etimológiai összefüggésbe hozza például az οὐσία és a ἔσθαι (*mozgásba hoz*) szavakkal is. Arra utal, hogy az anyagi princípium nem is annyira passzív, mert felkeltve a formában a vágyat maga iránt, „mozgásba is hozza” azt, hogy egyesülhessenek. Igaz, hogy Plutarchos itt Platónra hivatkozik, de rosszul. Platón a *Kratylosban*³⁴ a hétköznapi nyelvhasználattal érvel, amikor Hesztia istennőt összeköti az οὐσία szóval. Szerinte nem véletlenül tesznek a mondatokba létigéket. Amikor azt mondják, hogy „van valami”, vagy „valami valamilyen”, akkor az ἔστιν (*van*) igét használják. Az ἔστιν pedig az οὐσία-ra utal, vagyis abból (a létezésből) a nyelv szintjén is részesül az, amiről épp beszélnek vagy írnak. Az οὐσία különböző változatait említi meg (ἔσσις, ὤσις). Szerinte annak, ami leginkább részesül a létezésből, még a nevében is hordoznia kell az *usziát*. Így van ez Hesztia (ἔσσις) nevével is.³⁵ Plutarchos ezért az *uszia* egyik kiejtésbeli változataként említi meg az amúgy nem létező ισία alakot, hogy – Platón mintájára – összefüggésbe hozhassa Ἴσις nevével.³⁶

De most sokkal fontosabb Ízisznek egy másik neve: a *Muth*. Ennek ráadásul nem is olyan nyakatekert az etimológiája. A szöveg teljesen egyértelmű:³⁷

τὸν μὲν οὖν Ἐϋρον εἰώθασιν καὶ Μῖν προσαγορεύειν, ὅπερ ἔστιν ὁρώμενον· αἰσθητὸν γὰρ καὶ ὁρατὸν ὁ κόσμος· ἢ δ' Ἐἰσις ἔστιν ὅτε καὶ Μοῦθ καὶ πάλιν Ἐϋθυρι καὶ Μεθύερ προσαγορεύεται· σημαίνουσι δὲ τῶ μὲν πρώτῳ τῶν ὀνομάτων μητέρα, τῶ δὲ δευτέρῳ οἶκον Ἐϋρου κόσμιον, ὡς καὶ Πλάτων (Tim. 52d–53a) χώραν γενέσεως καὶ δεξαμενὴν, τὸ δὲ τρίτον σύνθετόν ἐστιν ἕκ τε τοῦ πλήρους καὶ τοῦ αἰτίου· πλήρης γὰρ ἔστιν ἡ ὕλη τοῦ κόσμου καὶ τῶ ἀγαθῶ καὶ καθαρῶ καὶ κεκοσμημένῳ σύνεστιν. Δόξειε δ' ἂν ἴσως καὶ ὁ Ἡσίωδος (Th. 116 sqq.) τὰ πρῶτα πάντων Χάος καὶ Γῆν καὶ Τάρταρον καὶ Ἐρωτα ποιῶν οὐχ ἑτέρας λαμβάνειν ἀρχάς, ἀλλὰ ταύτας· <εἶ> γε δὴ τῶν ὀνομάτων τῆ μὲν Ἐἰσιδι τὸ τῆς Γῆς, τῶ δ' Ὀσίριδι τὸ τοῦ Ἐρωτος, τῶ δὲ Τυφῶνι τὸ τοῦ Ταρτάρου μεταλαμβάνοντες πῶς ἀποδίδομεν· τὸ γὰρ Χάος δοκεῖ χώραν τινὰ καὶ τόπον τοῦ παντὸς ὑποτίθεσθαι.

¹ Uo. 374A3–A5. Ehhez lásd még uo. 373E5–F1: ἡ δὲ κρείττων καὶ θειότερα φύσις ἕκ τριῶν ἐστι, τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς ὕλης καὶ τοῦ ἕκ τούτων, ὃν κόσμον Ἑλληνες ὀνομάζουσιν. ὁ μὲν οὖν Πλάτων τὸ μὲν νοητὸν καὶ ιδεάν καὶ παράδειγμα καὶ πατέρα, τὴν δ' ὕλην καὶ μητέρα καὶ τιθῆναι ἔδραν τε καὶ χώραν γενέσεως, τὸ δ' ἕξ ἀμφοῖν ἔγγονον καὶ γένεσιν ὀνομάζειν εἴωθεν. (A természetnek három hatalmas és istenibb része van: a szellemi, az anyagi és az ezekből [lévő], amit a görögök kozmosznak hívnak. Platón ezért szokta a szellemit *ideának*, *mintának* és *atyának*, az anyagot *anyának*, *dajkának* és a *keletkezés medrének*, vagy *terének*, míg azt amelyik mindkettőből [áll], *gyermeknek* és *keletkezésnek* nevezni.)

² *Kratylos*, 401c–d.

³ Lásd ehhez érdekességként a sztoikus Cornutust, aki Hesztia egy másik etimológia alapján – az *állni* jelentésű *ἑστάναι*-ból – a földdel kapcsolta össze. Cornutus: *De natura deorum*. In: *Cornuti theologiae Graecae compendium*. Ed. C. Lang. Teubner, Leipzig 1881. 52–53.

⁴ Plut. *De Iside*, 375C3–D3. Lásd még Plótinosz: *Enneades*, 5.5.5.

⁵ Plut. *De Iside*, 374B–C.

Hórust *Minnek* is szokták nevezni, ami *látottat* (*megmutatkozottat*) jelent, mivel a kozmosz érzékelhető és látható. Íziszt pedig néha *Muthnak*, *Athürinek* és *Met-hüernek* hívják. Ezen nevek közül az első *anyát* jelent, a második *Hórus e világi házát*, ami Platónnál a keletkezés *chórája* és *befogadója*.³⁸ A harmadik a *telített* és *ok* összetétele, mert a kozmosz anyaga tele van jósággal, tisztasággal és rendezettséggel. Lehetséges, hogy Hésiodos a mindenségben legelső Chaosról, Földről, Tartarosról és Erósról írván (talán) nem talált más archét, csak ezeket. <Ha> most valahogy Ízisz nevét a Földre, Oziriszét Erósra és Typhónét Tartarosra vonatkoztatva magyarázzuk, akkor úgy tűnik, a Chaost a mindenség alapjának, valami térnek és helynek gondolja.

Véleményem szerint az Eusebios kozmogóniai szövegtöredékében megjelenő Mót alak az egyiptomi *mwt* alapján inkább *anyát*, mint *Vágyat* jelent. (Plutarchos Μούθ átírata is elfogadható lenne a *théta* miatt. Az biztos, hogy semmiképpen sem *Maatra* utal.)³⁹ Az Eusebios-szövegben később felbukkanó Μούθ alak viszont egyértelműen az egyiptomi *Maat* (m3^s.t) istennő átírata.⁴⁰ Az igaz, hogy a görög szöveg *Rhea gyermekeként* (παῖς Ῥέας) nevezi meg, de ez talán *Ra gyermeke* akart eredetileg lenni, és egyszerűen csak *Rheával* fordították le görögre. Ehhez illeszkedik az is, hogy Maat egyik epithetonja a *Ra leánya*, ezenkívül ugyanez a szöveghely az alvilág és a holtak istenével is azonosítja.⁴¹

IV.

Összefoglalva: a Sanchuniathon-szöveg akármilyen volt is eredetileg, mi már csak egy görögül átértelmezett, esetleg betoldásokkal kiegészített fordítását ismerjük. Azért találkozunk olyan sokféle értelmezésével, mert egymástól elválaszthatatlanul tartalmaz görög, föníciai és egyiptomi elemeket is. Jelen tanulmány egy új, görög közvetítéssel átértelmezett egyiptomi olvasat lehetőségét bizonyítja, amelynek középpontjában a titokzatos Mót platonikus meghatározása állna.

West szerint a szövegben előforduló *Mót* és *Mouth* alak eredetileg ugyanaz volt, hiszen *Maat* istennő alakja tökéletesen illeszkedne a szövegbe, mert az egyiptomiak

⁶ *Timaios*, 52d–53a.

³⁹ Lásd ehhez Budge *muθ* (*anya*) átíratát. A tudományos θ átíratához a héber n-ot kapcsolja. E. A. Wallis Budge: *Egyptian Language*. Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1973. 97, 32.

⁴⁰ Nem találtam sehol máshol ilyen alakot, csak egy varázsszövegben, ahol isteneket idéz meg a szerző. Itt a Μουθ egyértelműen *Maatra*, a Νούθ pedig *Nutra* vonatkozik. (Ebből is látszik, hogy nem egységes az átírás.) Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri. Ed. Karl Preisendanz – A. Henrichs. Teubner, Stuttgart 1974. II, 61 (Preisendanz-szám).

⁴¹ Eus. 1.10.34–35.

a Káossal (*Isft*) szembeállítható kozmikus rend megtestesítőjét látták benne.⁴² Még az is elképzelhető, hogy volt egy Maathoz hasonló föníciai istenség és valamilyen hozzá kapcsolódó teremtmény is, azonban a ma ismert szövegben már biztos, hogy nem ugyanaz a *Mót* és *Mouth* alak. (A kevés forrás miatt nehéz lenne kinyomozni, hogy eredetileg már Philón is két külön létezőként kezelte-e ezeket, vagy csak Porphyrios írta át saját, platonikus olvasata alapján.)

Ha feltételezzük, hogy eredetileg tényleg *Maatra* – vagy valami hozzá hasonló föníciai istenségre – utalt a szöveg, akkor az iszapként, sárként való körülírása biztos, hogy betoldás, mert Maat istennőt hagyományosan sosem hozták kapcsolatba a sárral. Ezért valószínű, hogy inkább a *Maat* elírásáról vagy félreolvasásáról van szó, amit aztán megpróbáltak értelmezni, és ha valaki egy kicsit is tudott egyiptomiul, annak kézenfekvő volt, hogy *mwt*ként, vagyis *anyaként* olvassa.

Ha West Porphyriossal kapcsolatos feltételezése helytálló és tényleg ő írt bele a Philón-szövegbe, akkor a platóni *anya* alapján egyértelműen *anyagnak* értelmezte a szövegrészt, de Plótinus tanítványaként nem nevezhette az anyagot *anyának*, mert szerinte az anyag nem bírhat nemzőerővel, csak a *dajka* név illethetné meg.⁴³ Ezért hát valami sárhoz hasonló alapanyagként, masszaként próbálta definiálni.

Így lett aztán egy félrefordítás, félreértelmezés vagy szövegromlás miatt a káossal szembeni kozmikus rendet képviselő Maat istennőből – a hasonló egyiptomi szóalak következtében – *anya*, és abból *materia prima* értelmű iszapos massa.

⁴² Fején nagy tollal ábrázolták, ami a levegőre és lélegzetre utal, ami szintén illik a Philón-szöveg fenti értelmezéséhez. Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Ed. K. van der Toorn – B. Becking – P. W. van der Horst. Brill, Leiden – Boston – Köln 1999. 534–535.

⁴³ Plót. *Enn.* 3.6.19.