

Buzási Gábor (1969) vallástörténész, az ELTE BTK Ókortudományi Intézetének adjunktusa. Kutatási területe a bibliai hagyomány és a hellénizmus viszonya az antikvitásban.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
A mítosz repedései. Újplatonikus hermeneutika Julianus császárnál (2008/3).

Iulianus császár naphimnusza és a karácsony eredete

Buzási Gábor

AKr. u. 4. század hatvanas éveinek elején Flavius Claudius Iulianus, Róma akkori egyeduralgója a hosszú és sötét decemberi éjjelek közül hármattal azzal töltött, hogy himnuszt fogalmazott a Naphoz. Azért éppen hármattal, mert, mint mondja, a Nap természetében rejlő hármasságot kívánta így módon is utánozni és az utánzás révén megünnepelni. A Napot a visszatérése alkalmából akarta köszönteni, hiszen pályáján ilyenkor éri el az égi Baktérítő képzeletbeli vonalát, majd érintve azt visszafordul, miként a fogathajtó a hosszúkás hippodrom két végpontján, hogy újra meginduljon felénk. A lóverseny-metáforát szintén maga a császár alkalmazza a téli napforduló ábrázolására, bár minden bizonnyal nem elsőként: a Nap költői-mitikus képzetéhez ősidők óta hozzátartozott a napszekér, általában négy lóval.¹ Hiszen mi más is jeleníthette volna meg találobban ennek az örökké mozgásban lévő, királyian fenséges és a négy évszakot kormányzó lénynek a lényegét, mint éppen a négyfogatú kocsit, amelyen ő maga királyként tündökölt? A Nap természetesen nemcsak a költők képzeletét ihlette meg, hanem természettudósok, filozófusok, teológusok és – mint látjuk – politikusok gondolatait is.² Amikor a császár karácsony táján hozzálátott, hogy megírja ünnepi írását a Napról, éppen ezért már komoly hagyományra támaszkodhatott. Művében tömören és tétélesen kifejti, mi a Nap, miért kell megünnepelni, és azt is, hogy miért éppen ilyenkor. De éppen mivel nagy hagyományra támaszkodott – és részben a liturgikus indíttatású sietség miatt is –, sok mindent nem fejtett ki, emiatt gondolatmenete gyakran nehezen követhető.³ Írásom egyik célja tehát Iulianus okfejtésének a világosabbá tétele. Az értelmezés során a mű világán belül igyekszem maradni, annak próbálom meg a mostani tárgy szempontjából releváns elemeit kiemelni és koherens képpé összeállítani. A tanulmány másik célja az, hogy az így kirajzolódó újplatonikus napteológiát vallástörténeti összefüggésbe helyezze. Itt azt szeretném megvizsgálni, milyen kapcsolat állhatott fenn a korabeli napteológia és az ekkoriban meghonosodó keresztény karácsony, az égi quadrigán vágató napisten és a betlehemi jászolban fekvő újszülött között. A napforduló és a karácsony közötti összefüggés ténye közismert.⁴ Iulianus himnusza ezt az ismert kapcsolatot világítja meg újból és részben újszerű módon.

Elsőként magáról a múrról kell szólni mint a császár napteológiájának fő forrásáról; ezután a Napról, ahogy azt Iulianus himnusza ábrázolja (itt tehát nem annyira egy ókori mű, mint inkább egy ma is jól megfigyelhető természeti objektum ókori értelmezéstörténetéről lesz szó); végül pedig az ünnepről.

A himnuszt

Iulianus naphimnusza konfliktusoktól terhes időkben keletkezett. Nem eldönthető, hogy megírásának időpontja 361 vagy 362 téli napfordulója volt-e, de konfliktusokról, mint rögtön látni fogjuk, mindkét esetben joggal beszélhetünk. 361 téli napfordulóját a császár Konstantinápolyban töltötte, ahova mindössze néhány héttel korábban vonult be, hogy átvegye a trónt. Az eseményt csupán azért nem előzte meg polgárhá-

ború, mert elődje és ellenfele, II. Constantius, Nagy Konstantin fia – az első császár, aki a hivatalát is keresztényként vette át – útközben hirtelen meghalt. Az új császár – az ekkoriban *augustus*nak titulált egyeduralkodó – immár nem leplezve, hogy felhagyott a keresztény hittel, amelyben nevelték, és visszatért az istenek tiszteletéhez, haladéktalanul belekezdett újabb konfliktusokat hordozó reformjai megvalósításába.⁵ Ezek között a legfontosabb a vallási volt: az új vallástól, vagy szerinte inkább ateista – az istenek létét tagadó – eszmétől akarta megtisztítani a világot.⁶ Sokakkal együtt úgy látta, hogy a kereszténység megjelenése és hatalmi helyzetbe kerülése zavart keltett – ha a kozmosz örök rendjében nem is, de az azt leképezni hivatott birodalom rendjében mindenképp. A másik fél viszont, a keresztények, éppen a kozmosz végre megvalósult rendjét látták fenyegetve, Isten kezdetől előkészített uralmát, amelyet most Iulianus személyében váratlanul újra ostrom alá vett az ösgonosz, aki hamis istenek álcája mögé bújva minig is veszélyeztette az üdvterv megvalósulását.⁷ Ugyanakkor nem csak általában az egyetemes világrend egymástól való kölcsönös óvása állította szembe a két felet. Ezen belül mindegyikük az antik kultúra értékeit féltette a másiktól, mert egyaránt úgy vélték, hogy azokat a másik jogtalanul ki akarja sajátítani. Úgy gondolták, a másik a maga partikularizmusába akarja belekényseríteni azt, ami lényege szerint egyetemes. A keresztények – a Biblia alapján – azzal érveltek, hogy a pogányok hamis isteneknek tulajdonítják, amit az egyetlen Istennek köszönhetnek, aki a világot teremtette, birodalmakat emel fel és tesz le, és akihez csakis a választottság – a keresztység – elfogadásán keresztül lehetséges csatlakozni. Legtöbben úgy vélték, hogy ami az antikvitásban értékes volt – filozófia, tudomány, művészet, ékesszólás –, az az igaz Istentől való, az istenek kultusza azonban elhajlás, bálványimádás, így mítoszai is legfeljebb irodalmi értékkel bírhatnak. Iulianus ezzel szemben keresztényellenes vitairatában – Kelsos és Porphyrios nyomán – úgy érvelt, hogy a görög gondolkodás nélkül – amely szerinte azonos az egyetemesel: a gondolkodással mint olyannal – a bibliai szövegek abszurd, vagy legfeljebb banális jelentéssel rendelkeznek. Az érv részeként igyekeznek is kimutatni egyes bibliai helyek szó szerinti értelmének abszurditását.⁸ Kizárólag az értelmezés, mégpedig a görög, és főként a platóni gondolkodásra való allegorikus vonatkoztatás teszi a bibliai szöveget értelmessé és hatékonyá. Ha azonban ez így van – érvel tovább –, akkor milyen jogn lépnek fel a kizárólagosság igényével a keresztények? Ha az antik kultúra kisajátítása révén érik el sikerüket, miért nem vallják ezt be? Vagy ha ezt esetleg tagadnák – folytatja –, akkor vonjuk csak meg tőlük a hellén-antik kultúrát, és lássuk, hogyan érvényesülnek anélkül! Ne taníthassanak antik szerzőket, csak ha hisznek az általuk képviselt értékekben és az általuk tisztelt istenekben! Erre irányult elhíresült rétor-ediktuma vagy oktatási törvénye, és erre utal vitairata, a *Contra Galileos* címe is, amely azt sugallja, hogy az antik kultúra többete nélkül a kereszténység nem egyetemes vallás, legfeljebb egy galileai illetőségű, helyi zsidó szekta.⁹ Egyfelől tehát két világ: az úgynevezett pogány és az akkori keresztény világ közti frontvonalon állomásozott a mű szerzője műve megírásakor – annak pogány oldalán, bár neveltetése szerint a keresztény oldalon kellett volna állnia. Másfelől viszont egy fizikai frontvonal is húzódott a közelében: a Róma és a szászánida Perzsia közötti, amelyhez különösen akkor kell őt közel

képzelnünk, ha a művét mégsem 361-ben, a beiktatása utáni zsúfolt hetekben írta, hanem egy évvel később, Antiochiában, a számára is végzetes perzsa hadjáratára készülve. A 363-as év téli napfordulója ugyanis már azért nem jön számításba a keletkezés dátumaként, mert a császár akkorra halott volt – hogy perzsa vagy keresztény kéztől esett-e el a csata közben, nem tűnik eldönthetőnek.¹⁰

A mű keletkezésének hátterében álló megosztottság azonban az éremnek csupán az egyik oldala, amelyet a vitairatok és az olykor erőszakossá fajuló nézeteltérések képviselnek. A másik oldalon ugyanis, éppen a közös örökség miatt, mindkét fél arra törekedett, hogy megértse és részben elsajátítsa a másik szellemi stratégiáit. A Nap és a téli napforduló értelmezése mindenképpen ehhez az oldalhoz tartozik. Az egyházatyák karácsonyi prédikációiban ritka a nyílt polémia, és Iulianus naphimnuszában sem találjuk ilyesminek nyomát.¹¹ Legfeljebb azokra tesz néha megjegyzést a császár, akik barmok módjára lefelé, földi dolgok felé fordítják tekintetüket, és nem képesek vele együtt az égi dolgokhoz emelkedni.¹² Ennek megfelelően a stílusa sem harcias, hanem ünnepi és emelkedett, csak elvétve csillan meg benne a szerző többi művére jellemző ironia.¹³

Fontos megemlíteni, hogy a mű a mostani formájában minden jel szerint magáncélra készült, az ajánlása is egy barátnak: az újplatonikus Salutiosnak (Sallustius) szól.¹⁴ Fennmaradása is minden bizonnyal a pogánysággal rokonszenvező újplatonikus hagyománynak köszönhető, az athéni iskola, a bizánci reneszánsz képviselői és a firenzei platonisták közvetítésével – egyik legjobb kéziratának lapjain ma is jól olvashatók Marsilio Ficino latin jegyzetei és részleges fordítása, a kódex pedig a reneszánsz pogányság emblematisz alakjának, Gemistos Pléthónnak a műveit is tartalmazza.¹⁵ Ha a császár hosszabb távú célja esetleg az volt is a naphimnusszal, hogy átdolgozza és publikálja, ez aligha valósult meg: nyilvános felolvasásról nincs tudomásunk, de a szöveg sincs mindenütt olyan mértékben kidolgozva, hogy közkinccsé lehessen tenni – ami természetesen az értelmezést sem könnyíti meg. Csak Salutiosról feltételezhetjük szinte biztosan, hogy olvasta, és talán ő is őrizte meg. Mégis ez a szöveg képviseli a 4. századi pogány napteológia legteljesebb és legrendszeresebb összefoglalását. Ezt a szintézist persze nem a mindössze harmincéves uralkodó hozta létre, aki huszonnégy éves kora óta egyfolytában Galliában háborúzott a germánok ellen. Társaságában azonban ott voltak a szíriai platonista, a későbbi újplatonisták által csak isteniként emlegetett Iamblichos iskolájának egyes tagjai, valamint magának Iamblichosnak egyes művei.¹⁶ Úgy tűnik, ezek egyike tartalmazta annak a napteológiának a tudományos rendszerességgel kifejtett változatát, amelyet a császár most – mint mondja – emlékezetből felidéz és liturgikus céllal lejegyez.¹⁷ Mivel Iamblichos szóban forgó műve elveszett, Iulianus himnusa lépett elő az újplatonikus napteológia, e fontos késő antik vallási képződmény legfontosabb képviselőjévé, és olyan művekkel együtt jelenti annak megkerülhetetlen forrását, mint Macrobius *Saturnaliájának* első könyve (I. 17–23), Proklos egyes írásai, vagy az újplatonikus görög Aristotelés-kommentárok némelyike.¹⁸

Ha tehát meg akarjuk érteni, mit jelentett a Nap a 4. századi pogány értelmiség számára, Iulianust feltétlenül olvasnunk kell. De ez a mű az egyik legfontosabb forrásunk a téli napforduló alkalmából rendezett napünnep megértéséhez is. Sőt,

meggyőződés szerint a keresztény karácsonyünnep kialakulásának és korai értelmezésének is megkerülhetetlen dokumentuma.

Magáról a szövegről annyit mindenképpen tudni kell, hogy formája attikai görög értekező próza, terjedelme pedig nagyjából megegyezik a jelen tanulmányéval. A prózaforma révén a mű lényegesen eltér más ismert naphimnuszoktól: az Ekhnaton néven is ismert IV. Amenhotepétől, a homérosi Hélios-himnuszról, Proklosétól vagy Assisi Szent Ferencétől. De abban is különbözik tőlük, hogy a Napot nem egyes szám második személyben szólítja meg, hanem harmadik személyben ír róla. Himnusznak azon az alapon szokás mégis nevezni – bár maga a cím ezt a műfaji meghatározást nem tartalmazza –, hogy tárgya egy isten dicsérete. A Napot ugyanis a császár hangsúlyozottan istennek tekinti, és műve értelmezésének egyik legizgalmasabb kérdése éppen az, hogy ezt milyen értelemben teszi. Azért is tekintik továbbá himnusznak ezt a művet, mert szerzője maga mondja a *dedicatio*jában, hogy nem értekezést, hanem mindössze hálaadó himnuszt (*hymnon charistérion*) akart írni az isten tiszteletére.¹⁹ Úgy himnuszt tehát ez a mű, ahogyan például Platón *Timaios*a, amit Menandros rhétor – Platón idézve – a mindenségről szóló himnusznak (*hymnon tu pantos*) nevez.²⁰

Himnusza fő részének gondolatmenetét a császár egy Iamblichostól eredő felosztásnak megfelelően mindjárt az elején három részre osztja: az első a Nap lényegét (*usia*), a második a képességeit (*dynameis*), a harmadik pedig a tetteit vagy műveit (*energeiai*, illetve *erga*) kívánja bemutatni.²¹ Bár a tényleges gondolatmenet ezt a szándékolt szerkezetet nem teljesen fedile, egyfajta hármasság mégis megfigyelhető benne. Először azt vizsgálja, mi a Nap (132c1–142b3); utána a Napnak a láthatatlan, az égi és a hold alatti (földi) valóság hármasságához való viszonyát ismerteti (142b4–152a4) – a Napnak ezt a hármas hatókörét kívánja utánozni a megírás három éjszakája –, végül pedig az emberiség, különösképpen a rómaiak – a császár alattvalói – iránti jótéteményeit sorolja fel (152a5–156c4): itt kerül szóba az ünnep is (155b7–156c4). A gondolatmenet tehát bizonyos ívet jár be, amely valamiféle apokaliptikus égi utazásra emlékeztet. Először felemelkedik a látható világtól a transzcendens és időtlen ég fölötti világba, a Nap lényegéhez; majd miután ott szemlélődve elidőz, visszaindul, és a valóság lépcsőfokain lefelé lépdelve újra eljut a fizikai világba és az időbe, azon belül is a jelenbe, ahhoz a ponthoz, ahol a császár magányában éppen a napfordulót ünnepli. Számunkra most a Nap lényegét tárgyaló első és az emberiségre vonatkozó utolsó rész a leginkább témába vágó. Ezeket fogom tehát az alábbiakban tárgyalni, kezdve a Nap mibenlétével.

A Nap

Mint láttuk, a császár által is képviselt pogány napteológia központi tétele az, hogy a Nap: isten. Az első kérdés tehát az, hogy milyen értelemben. A műből ugyanis egyértelműen kiviláglik, hogy itt nem pusztán a sok antik isten egyike – Hélios – mibenlétéről van szó a látható Nap ürügyén. Ellenkezőleg: itt a Napnak magának az istensége a kérdés, amihez az antik istenek történetei és kultusza mindössze érveket szolgáltatnak. Mert ahogy a görögben sincs különbség *Hélios* mint tulajdonnév és *hélios* mint köznévközött, ugyanúgy nekünk sem indokolt

eleve különbséget tennünk a Nap mint isten és a látható Nap között. Bár a végeredmény valamiféle különválasztás lesz, a mű megértésének kulcsa mégis éppen az, hogy a Nap mint isten hogyan viszonyul a Naphoz mint égitesthez. Véleményem szerint ennek a viszonyoknak a megértése vezet el a keresztény karácsony és a téli napforduló közti párhuzam lényegéhez is.

Tulajdonképpen Nap tehát – az, amit ténylegesen Napnak kell neveznünk – csak egy van. A császár ennek a mibenlétét keresi, amit korabeli terminussal úgy nevez: az isten „lényege” (*usiája*). Ez a ma leginkább szubjektív tartalmú szó a 4. században – mint ahogy az antikvitás és a középkor során is mindvégig – fontos filozófiai terminus volt: egy dolog ténylegesen létező mivoltát, maradandó aspektusát fejezte ki. Az egyházatyák sem mellőzhették, elegendő csak a *homo-usios* versus *homoi-usios* (Krisztus egyazon vagy hasonló lényegűsége az Atyával) nagy teológiai vitájára gondolnunk éppen a 4. században.²²

Iulianus ennek megfelelően tehát meg is határozza a Nap lényegét, mégpedig egy definíció formájában, majd ezt a meghatározást bizonyítja többféle módszerrel. A meghatározás a következő: „A Nap az értelmi istenek között a középső.”²³ Ebből annyi nyomban kiderül, hogy a lényeg meghatározása itt annyit tesz, mint elhelyezni a keresett elemet a valóság térképén. Jelen esetben az istenek, ezeken belül pedig az úgynevezett értelmi istenek között, mégpedig középen – bármit jelentsen is ez. Ahhoz tehát, hogy a definíciót értelmezni tudjuk, a valóság Iulianus által használt térképére van szükségünk, ahol ezek és más, ma használaton kívüli fogalmak értelmet nyernek. Sajnos azonban ő éppen csak egy vázlatot ad, ezért elejtett megjegyzései, más művei, valamint a Iamblichos iskolájához tartozó más szerzők művei segítségével kell azt rekonstruálnunk. Erre a tanulmány keretei nem adnak lehetőséget, ezért csak az eredményt foglalom össze.

Eszerint először is a valóság két alapvető részre oszlik: a láthatóra és a láthatatlanra. Utóbbi transzcendens, nem anyagi, nem tér- és időbeli, nem érzékszervekkel tapasztalható, csak értelemmel (*nus*, *intellectus*) belátható (úgy is nevezik: *noétos* vagy *intelligibilis*), ugyanakkor sokkal inkább *van*, sokkal intenzívebben létezik, és így magasabb rendű, mint az öt érzékszervvel tapasztalható világ. Ezt a legalább Platónig visszavezethető felosztást a 4. században az említett konfliktusok dacára szinte mindenki alapvetőnek tartotta, talán ahhoz hasonlóan, ahogy ma is kevesen vonnák kétségbe a fizikai törvények létét. Éppen ezért itt nincs helye annak, hogy felelevenítsük azokat a klasszikus érveket, amelyek nyomán kialakult az a nézet, hogy ez az ideális világ, a formák világa, szilárdabb léttel rendelkezik, mint az örökké keletkező és pusztuló földi dolgok. Abban azonban már nem volt teljes egyetértés, hogy ez a két alapvető létszint hogyan artikulálódik tovább. Iulianusnál – Platón „osztott vonal”-hasonlatára (*Allam* VI 509d6–511e5) emlékeztető módon – mindkét alapvető létszint két további részre oszlik, amint azt később látni is fogjuk.

A valóság két fő része tehát a fizikai-látható-érzékkelhető, illetve a transzcendens, ámde megismerhető. A Nap, a lehető legláthatóbb a láthatók között, itt meglepő módon az utóbbiba sorolódik. Hogyan lehetséges ez? Ezt a szerző egy-egy Platón-, illetve Aristotelés-értelmezés révén világítja meg, amelyeket eredetileg kétségkívül Iamblichos dolgozott ki.²⁴ A Platón-értelmezés (133a3–c8) az *Allam* Nap-hasonlatára épül (VI

504c9–509d5), ahol, mint emlékeztetés, Platón a Napot a Jóval állítja analógiába, a fényt az igazsággal, a láthatót pedig az értelemmel beláthatóval, és ahol az utóbbi – az intelligibilis – oka és „nemzője” az előbbinek.²⁵ Ez a kétosztatú séma az itteni újplatonikus exegézis során háromosztatúvá alakul: nem a Jó és a Nap lesz a valóság két alapvető szintjének a kiindulópontja, hanem a Jó, a Nap – és az azonos nevű égitest. Hiszen a Nap, mint később Proklos mondja majd, nem annak révén került bele a hasonlatba, hogy teste vagy kiterjedése van, hanem csakis annyiban, amennyiben a látás oka, vagyis amennyiben fényforrás.²⁶ Továbbá az újplatonikus olvasat szerint a Jó felette áll az intelligibilis világnak, ennél fogva, analogikusan, a Nap maga is felette kell hogy álljon a fizikai világnak. A Nap tehát – a Nap maga, vagyis a lényege – ennek az exegetikai műveletnek a során mintegy leválik a napkorongról, és a noétikus valamint a fizikai világ közé emelkedik. Itt tehát Platón inspiráltnak tekintett szövegének szoros exegézise vezetett el egy abszurdnak tűnő állításhoz: hogy a Nap egyrészt nem azonos a Nappal mint égitesttel, másrészt bár a fény forrása, ő maga nem látható – mert hiszen hogyan is lehetne látható, ha egyszer a látható (a fizikai) világ fölé emeltük, vagyis azon kívülre helyeztük?

A császár gondolatmenetében Aristotelés *De animájának* (II 7) az elemzése vezet tovább ebből a paradox helyzetből (133c9–134b7). A filozófus ugyanis a látásról szóló részben bevezeti az „áttetsző” vagy „átlátszó” (*to diaphanes*) fogalmát, amelyet elemzése során testetlen formának, az átlátszó testek átlátszóságát biztosító tulajdonságnak tekint. Ez utóbbival viszont a fény áll anyag-forma viszonyban, hiszen éppen azt nevezük fénynek, ami az átlátszót, ezt a már eleve testetlen valamit, aktuálisan, vagyis ténylegesen átlátszóvá teszi, ami nélkül az csak potenciálisan átlátszó – valójában tehát sötét. Ez pedig éppen a forma (*eidos*). Aristotelés nagy hatású fényelmélete segítségével tehát mintegy tudományosan bizonyítható, hogy a fény testetlen. Így viszont – vonja le a következtetést Iulianus – a Nap sem lehet test, hiszen az ok magasabb rendű az okozatnál, a Nap a féynél, ami pedig a testetlennél magasabb rendű, az nem lehet test. Ebből azonban egyenesen következik, hogy a Nap, amely a fény forrása, semmiképp sem lehet azonos a Nappal nevezett égitesttel. Lényegét (*usiáját*) tekintve legalábbis. Mert a gyakorlatban ez a különválasztás éppen olyan nehezen keresztülvihető, mint ha egy embernél akarnánk minden alkalommal hangsúlyozni, hogy nem rajta van a kabát, hanem a testén, nem ő lépett be a terembe, hanem a teste. Már amennyiben az újplatonistákkal együtt azt gondolnánk, hogy az ember maga: a lelke és az értelme. Noha tehát innen alulról nézve a Nap maga mintegy „összetelődik” a róla nevezett égitesttel, lényegét tekintve mégis teljesen más természetű.²⁷ Ez az ambivalencia jellemzi Iulianus művét, ami azonban tehát nem következtetlenség – ahogy azt számos kutató gondolta –, hanem éppen a dolog lényegéből fakad.

Itt két kérdés mentén kell továbbhaladnunk. Egyrészt azt kell megvizsgálnunk, milyen tulajdonságokkal rendelkezik és milyen szerepet tölt be ebben a tudományos-teológiai (azaz racionális kozmológiai-metafizikai) paradigmában a Nap teste, illetve hogyan viszonyul a testéhez a Nap maga. Másrészt azt a kérdést kell megválaszolnunk, hogy kicsoda a voltaképpeni Nap, ez az egyszerre látható és láthatatlan transzcendens isten. Kezdjük az előbbit!

Mint minden az égen, ebben a tudományos paradigmában a Nap teste is éteri gömb. Az éter (*aithér*) vagy ötödik test (*to pempton sóma*) fogalmát Iamblichos szintén Aristoteléstől vette át, aki annak alapján feltételezte a létét, hogy az égen nem vehető észre változás, csak folyamatos körmozgás – akkor még nem láttak felrobbanó csillagokat, vörös óriásokat és fehér törpéket –, ellentétben a hold alatti világgal, ahol a négy elem – természetének megfelelően – lefelé vagy fölfelé törekszik, egymással keveredik, és ezzel folyamatos keletkezést és pusztulást idéz elő.²⁸ Az éter teljesen áttetsző, nincs benne romlás, és tökéletesen alkalmas arra, hogy befogadja a transzcendens Napból érkező testetlen fényt. Az éter feltételezésével egyszerre mind ontológiai különbség jön létre az ég és a föld, a nyolc égi szféra és a hold alatti világ között.²⁹ Az ég tehát közbülső létszintté lép elő a tisztán transzcendens értelmi világ és a keletkező-pusztuló földi világ között – és így a platóni kétosztatú rendszer háromosztatúvá válása újabb bizonyítékot nyer. Az ég alacsonyabb rendű, mint a láthatatlan, mert látható és van benne mozgás, ugyanakkor magasabb rendű, mint a földi világ, mert mentes a romlástól. A Nap teste az éteri világon belül is a legkitüntetettebb: egy elmélet szerint, amelyet a szerző csak zárójelben említ meg, fölötte áll még a hagyományosan legkülsőnek tekintett állócsillag-szférának is (148a5–8).

A Nap maga úgy viszonyul ehhez az éteri gömbhöz, hogy felülről, a transzcendens világból bevilágítja a fényét. Itt rögtön felmerül a kérdés: hol van és milyen a fény, mielőtt az éteri testbe megérkezik? Hiszen csak onnantól kezdve látjuk, hogy már benne van, és belőle végtelen sebességgel továbbáramlik.³⁰ Nyilvánvalóan láthatatlan, vagyis éppen az éteri test az, ahol ugyanez a magasabb szinten még láthatatlan energia láthatóvá válik. Az égitest tehát ebben a modellben egyfajta adó-vevő készülék, amely érzékelhetővé teszi az amúgy érzékelhetetlen hullámokat – azzal a különbséggel, hogy itt hullámokról nincsen szó, hiszen anyagról sincs. Ennyit tehát most a Nap mint égitest és a voltaképpeni Nap viszonyáról.

De mit válaszoljunk a második kérdésre: kicsoda a voltaképpeni Nap? Annyit tudunk, hogy láthatatlan isten, amely a fény forrása. Azt is láttuk, hogy ebben a tudományos paradigmában ez nem paradoxon: az értelmi fény nem azért nem látható a szem számára, mert nem elég világos, hanem mert túlságosan is az. Az anyaggal, pontosabban annak minimumával, az éterrel kell találkozni, hogy láthatóvá gyengüljön. De akkor kicsoda a még láthatatlan tartományban? A szöveg úgy nevezi: „az értelem tiszta tevékenysége” (*achrantos energeia*, 134a8, b3). Magyarul: az anyaggal nem keveredő, azzal nem érintkező tevékenység, amelyet egy értelem végez. Ez az értelem pedig nem más, mint maga a Nap. A Nap tehát: transzcendens isteni értelem, amit Iulianus nemcsak Aristotelés értelmezése, hanem bizonyos föníciai bölcsék hagyománya alapján jelent ki.³¹

Eddig tehát a következő eredményt kaptuk: a Nap maga az isteni értelem. Értelmi tevékenysége, vagyis a gondolatai: a fény. Ez utóbbi végtelen sebességgel kiárad, és az égi szférába érve belép a kozmoszba, amelyet – ezt fontos hangsúlyozni – éppen ezáltal hoz létre. Az isteni gondolkodás egységét a fény egysége fejezi ki, amely nem tagolódik részekre (hiszen nem anyagi), hanem mindenütt ugyanaz. Az isteni gondolkodás sokféleségét ugyanakkor az égitestek végtelen sokasága fejezi ki, amelyek egy és ugyanazon fényt továbbítják. Ezek között kü-

lönleges helyet foglal el a Nap teste, amely egymagában több fényt képes közvetíteni és megjeleníteni, mint az összes többi égitest együttvéve – ezért nem látjuk nappal a csillagokat. Grandiózus kép tárulhatott tehát az eget ily módon szemlélő szeme elé: magának az isteni értelemnek a működését láthatta odafent, amint az az ég felületére kívülről rávetül, és körbeveszi a földet. Az égi formák és mozgások tanulmányozása ebben a paradigmában nem más tehát, mint betekintés az isteni értelembe. Ezért hasonlítja lovakhoz és barmokhoz a császár azokat, akik nem törődnek azzal, hogy oda feltekintsenek, akik nem kíváncsiak saját értelmes mivoltuk isteni ösképére, arra, ami csodálatos szépsége révén még azt is ösztönösen vonzza, aki ennek nincs tudatában.³²

Most egy időre el kell távolodnunk a himnusz gondolatmenetétől. Annyit azonban meg kell állapítanunk, hogy a most vázolt gondolatmenet azt is lehetővé tette a pogány újplatonisták számára, hogy „tudományosan” igazolják az istenek sokaságát, hiszen az égi fények mind egy-egy istennek – az isteni értelem egy-egy gondolatának – a megtestesülései, noha az isteni értelem kiterjedés nélküli egységet alkotnak. Ebben az értelemben középső tehát a Nap az értelmi istenek között (ez volt Iulianus fenti definíciója): abban tehát, hogy magában tartalmazza és egybefogja őket, mint az értelem a gondolatokat.³³ Vallástörténeti szempontból ennek a Nap-fény-égitestek hármassága alkotta modellnek az a jelentősége, hogy lehetővé tette a politeizmus és a monoteizmus egyfajta szintézisét. Hiszen a tulajdonképpeni Nap, aki tehát nem azonos az égitesttel, egységet alkot: ő az egyes égi istenekben felragyogó transzcendens fénysugarak közös eredője. Ugyanakkor ha ugyanezen sugarakat mintegy alulnézetből, az égi fénypontokkal egybeeső végpontjaik felől szemléljük, akkor istenek sokaságát látjuk – mégpedig nem csak metaforikusan, hiszen a fény, mint láttuk, az isteni legközvetlenebbül tapasztalható megnyilvánulása. Itt tehát monoteizmus és politeizmus – már kissé képletesebben fogalmazva – úgy viszonyul egymáshoz, mint nappal és éjszaka: nappal egyetlen mindent magában foglaló fény ragyog, éjjel számtalan, ez azonban csupán egyazon valóság két aspektusa.

Nekünk most – elhagyva tehát a császár gondolatmenetét – a nappali aspektus irányába kell továbbhaladnunk, és az egy Napra kell figyelni, mivel ez rejti magában a kor új és terjedő eszmeáramlatával, az egyistenhívő kereszténységgel való kapcsolódási pontot. Ha pedig ráadásul nem horizontálisan, vagyis – mint az imént – az égbolt (látszólagos) felszínén látható többi fényhez viszonyítva szemléljük a Napot, hanem vertikálisan, akkor egyenesen a kereszténység trinitárius szemléletének figyelemre méltó párhuzamára lelünk. Miben áll ez a párhuzam?

A valóság teljessége a most ismertetett rendszerben – mint ahogy minden más újplatonikus rendszerben is – egy abszolút kiindulópontból (*archéból* vagy princípiumból) ered, amelyet megnevezni transzcendens természeténél fogva lehetetlen.³⁴ Valahogy mégis kell beszélni róla – így honosodott meg a platonói „Jó” vagy „Egy” elnevezés, az egyik az *Állam*, a másik a *Parmenidész* alapján. De ugyanilyen bevett volt az „Atya” elnevezés is, hiszen képletesen fogalmazva ő nemzi a valóságot, beleértve az értelmi valóságot is.³⁵ Az „isten” cím pedig minden másnál jogosabban jár neki, hiszen örök és magasabb mindenennél, márpedig ebben a rendszerben isten az, ami örök

és transzcendens.³⁶ Adódott tehát a párhuzam a bibliai Atya-Istennel, akit ráadásul a próféta „rejtőzködő Istennek” nevez.³⁷ Ezt a párhuzamot a platonizmus paradigmájában gondolkodó egyházatyák ki is aknázták, noha számukra Isten léten túlisága általában nem volt elfogadható, hanem a Legfőbb Létezőnek tekintették.³⁸ Most pedig azt látjuk, hogy fordítva ugyanezt teszi az Apostata is, bár más megfontolásból. A pogány újplatonisták – így Iamblichos – metafizikai rendszerében ugyanis az istenvilág vertikális kibontakozása olyan soklépcsős – bár örök – folyamat, hogy Proklos például monumentális és összegző jellegű *Theologia Platonicájában* el sem jut egy olyan alacsony szintű valóság tárgyalásáig, mint a látható égbolt – miközben a létnek ehhez a szintjéhez gondolatban felemelkedni Iulianus szerint az emberek többségének nem is sikerül. A császár nap-himnuszában ez a roppant istenvilág összetelődik, és összefoglalólag a noétikus (intelligibilis) istenek egyetlen szintjeként jelenik meg, amely ráadásul valamiképpen az Atyának megfelelő Jó körül helyezkedik el, és tőle még kevésbé elválasztható, mint a Nap fényétől a csillagok fénye.³⁹

Így tehát a következő létszint Iulianusnál maga a Nap, aki, mint láttuk, a fény tulajdonságai révén egység és sokaság egyszerre – az értelmi istenek összessége. A mű háttérben álló kibontottabb iamblichosi rendszerben ez is sokkal bonyolultabb. Az értelemnek számos további szintje és eleme van, amelyek mind azáltal hozzák létre a náluk alacsonyabb szinten álló valóságokat, hogy a magasabbra tekintenek, annak szépsége pedig alkotásra és utánzásra indítja őket. Iulianusnál ezzel szemben az isteni értelem, mint Platon *Timaiosában* a Démiurgos, egyetlen valaki, és a noétikus világra tekintve hozza létre a fizikai világot – a fény segítségével.⁴⁰ Maga a Nap tehát, mint az értelmi istenek összessége és „közepe”, közvetlenül a Jótól, tehát az Atyától származik. Ő teremti a világot, de úgy is fogalmazhatunk, hogy általa az Atya teremti azt.⁴¹ Ő maga, mint a tulajdonképpeni Nap, a fénynek (*phós*), vagyis a világosságának (szintén *phós*) az oka, az Atya láthatatlan fényét továbbítja a világ felé. Világosság tehát a világosságából, sőt isten is az istenből, de ugyanígy a világ világossága is, és joggal mondható az is, hogy a mindenség általa lett. Ki ne ismerné fel ezekben a kifejezésekben a niceai hitvallás formuláit és a János-evangélium prológusának szavait?⁴² Bár ezeket a szerző ebben a formában nem használja – ezért is került ez el a kutatók figyelmét –, hasonlókat igen;⁴³ amit pedig mond, az tartalmilag tökéletesen megfelel a credo idézett megfogalmazásainak. Iulianus himnuszát sokáig valamiféle rejtjeles írásként értelmezték: hol kódolt Mithras-kultuszt, hol a *Káldeus orákulumok* (vagy *jóslatok*) teológiájának elfeledett rendszerét keresték – és részben találtak is meg – benne.⁴⁴ Elsősorban azért, mert a szerzőben a pogányt látták – kétségkívül nem alaptalanul. Csakhogy, úgy tűnik, a pogányság a 4. században nem egészen olyan volt, mint a klasszikus antikvitásban vagy akár a 4. századot közvetlenül megelőző időkben. Különösen nem egy olyan szerző esetében, aki Nagy Konstantin unokaöccse volt, és akit élete első húsz évében a niceai zsinat generációjához tartozó egyházi emberek oktattak. Kimondhatjuk tehát: a Nap Iulianusnál határozottan krisztológiai vonásokat ölt.

A trinitárius párhuzam ezzel persze még nem teljes, de a harmadik tagja (azaz a Szentlélek) a jelen összefüggésben talán nem is olyan hangsúlyos, mint az első kettő. Annyi azonban megállapítható, hogy az itt leginkább a fénynek felel meg.

Hiszen a fény az, ami az értelmi Napból árad ki, ő az élet és a mozgás princípiuma: az ő hatására indulnak meg – persze öröktől fogva – az égi körmozgások, és az idelenti keletkezés ciklusai is. Ráadásul a fény itt nem csupán a fizikai világot alkotja azáltal, hogy a formákat ráhelyezi az anyagra; hanem az emberi lélekben is a fény – annak értelmi tartománya – aktiválja a benne szunnyadó formákat, ezáltal hozva létre a felismerést és a tudást. A naphimnuszban a fény nem isten, hanem az isten (a Nap) *energeiája* (tevékenysége). Egy másik művében azonban Iulianus őt is istennek tekinti – ott Attisszal azonosítja.⁴⁵

Számunkra azonban most a sok párhuzam közül csakis a Nap és Krisztus közti az érdekes, ezen belül is a megtestesülés problémája. Dacára annak, hogy Iulianus Jézus galileai származását és esendő ember voltát hangsúlyozza, ismert, hogy a 4. századi kereszténységben Krisztus legalább annyira – ha nem inkább – volt isten és *koszokratór* (a világ ura), mint esendő ember, a (deutero-)izaiási Szenvedő Szolga.⁴⁶ Ennek az isteni természetnek a romlandó testtel való egyesülése sok fejtörésre adott okot a kor teológusainak. Ezzel szemben Iulianus és a nem keresztény újplatonisták ilyesminek még a lehetőségét is teljességgel elvetették: számukra az éppen karácsonykor ünnepelt megtestesülés tana jelentette az egyik legirracionalisabb keresztény állítást.⁴⁷ Hiszen hogyan is keveredhetne az örökké élő isten a romlandó testtel, mely utóbbi lényege szerint nincs is, csupán egy folyamat: a keletkezés és a pusztulás?

Úgy gondolom, hogy a Iulianus himnuszában foglaltak többek között éppen ezt a paradoxont használják ki, és az isten megtestesülésének egy szerintük meggyőzőbb, tudományosan tarthatóbb modelljét kínálják – persze a korabeli tudományos paradigma szerint. Hogyan testesül meg tehát az isten, a második isteni személynek megfelelő értelmi Nap Iulianusnál? Három szempontot kell itt kiemelnünk az eddig elmondottakból: egyrészt nem romlandó emberi testtel egyesül, hanem speciális, éteri testtel, az ötödik elem alkotta gömbbel, amely legfeljebb csak minimális anyagságával szennyezi be a vele egyesülő istent – éppen csak annyira, hogy láthatóvá váljék. Így teljesül a fokozatosság elve, amely a Iamblichos utáni újplatonikus metafizika egyik alapelve. Másrészt úgy tűnik, nem is maga az isten, a Nap *usiája* egyesül ezzel a minden fizikai testek legtökéletesebbikével, hanem csak a fénye, vagyis az *energeiája*. Igaz, mint láttuk, innen alulról nézve ez a finom distinkció magánál Iulianusnál is elhalványul. Ugyanakkor, ha szigorúan értelmezzük, az isten itt mentesül a fizikai testtel történő lényegi (azaz a lényeg, az *usia* szintjén végbemenő) egyesülés vádjá alól. Harmadrészt pedig az egyesülés örökkévaló: itt tehát nem szorul magyarázatra, hogyan és miért éppen akkor testesül meg az isteni természet, hiszen nemcsak a fény, hanem az éteri gömb is mentes a romlandóságtól, sőt a változás minden formájától is, a helyváltoztatást kivéve (amiről a későbbiekben lesz szó).

Így tehát a Iulianus himnuszában rejlő napteológia arra is alkalmas, és talán eleve arra is irányult, hogy alternatívát kínáljon a keresztény megtestesüléstannak. A Nap és Krisztus közötti 4. századi párhuzamoknak ez csupán egy aspektusa, de talán jól mutatja, hogy a felszíni ellentétek egymás nézőpontjának komoly tanulmányozását rejtik. A teljes kép tehát jóval összetettebb, de annyi talán már ezek alapján is világos, mire

gondolt a császár, amikor az alexandriaiaknak egy alkalommal ily módon kínált alternatívát Krisztus-hittükre: *Ti vagytok az egyetlenek, akik nem érzékelitek a Napból hozzánk érkező fényt? Csak ti nem tudjátok, hogy a nyár és a tél tőle van? Hogy ő éltet és működtet mindent?* (Ep. 111, p. 190.10–13 Bidez). Majd miután röviden megemlíti a Holdat, mint egy másikat a látható istenek közül, így folytatja: *Ezek közül az istenek közül egyiknek sem mertek hódolni* (proskynein), *miközben Jézusról, akit sem ti, sem atyáitok nem láttak, azt gondoljátok, hogy szükségképpen ő a Logosz-Isten?*⁴⁸ *Akit viszont az egész emberiség öröktől fogva lát, néz és tisztel – és ezt igen jól teszi; a nagy Napról beszélek* (ton megan Hélion)⁴⁹ –, *az értelmi* (noétos) *Atya élő, lélekkel és értelemmel teli, jótékony hatású* (agathoergon) *képmásáról...* (p. 190.15–21) – itt valami miatt megszakad a szöveg, de a gondolat könnyen kiegészíthető: „... a Napot viszont nem tiszteltek, nem tartják istennek.”

A karácsony

A tanulmány hátralévő, harmadik részében azt szeretném megvilágítani, miért gondolja úgy a szerző, hogy a Napot meg kell ünnepelni, hogy miért éppen ekkor, és ez hogyan függ össze a karácsony keresztény ünnepével. Itt talán világossá válik az eddigi fejtegetések relevanciája: miképpen hagy nyomot egy szépen kidolgozott, de tudományosan meghaladott elmélet egy ma is élő szokáson.

Mindenekelőtt azt szükséges kiemelni, hogy mind a pogány napfordulóünnep, mind pedig a keresztény karácsony Iulianus korában alakult ki, vagy legalábbis ekkor lett teológiai reflexió tárgya. Mert azt természetesen nem lehet feltételezni, hogy az emberiség ne észlelte volna ősidőktől fogva, hogy ilyenkor a napok hosszabbodni kezdenek, és hogy ez számos jó forrása. Nincs azonban nyoma annak, hogy ez a vegetatív tapasztalat valamiféle napünnepben fejeződött volna ki – legalábbis a görög-római antikvitásban.⁵⁰ Nem bizonyítható, bár valószínűsíthető, hogy napünnepet elsőként Aurelianus vezetett be a téli napfordulóhoz kapcsolódóan 274-ben, amikor Sol római templomát felavatta, és amikor a Nap már komolyan szóba jött mint a birodalom sokféleségét integrálni képes vallás fókusz.⁵¹ Az viszont biztosnak tűnik, hogy az ünnep december 25-éhez történő rögzítése a Róma városi hagyományok döntő szerepére utal, hiszen Iulius Caesar római naptárreformja (a julián-naptár) kötötte az év legrövidebb napját (*bruma*, azaz *brevima dies*) ehhez a naptári időponthoz, miközben a ténylegesen legrövidebb nap a 4. században már december 21-ére esett.⁵² Ezenkívül azonban biztosan csak annyi tudható, hogy egy valószínűleg a 4. század előtt készült egyiptomi és egy 354-ből (tehát II. Constantius idejéből) származó Róma városi naptárbejegyzés december 25-ét a Nap születésnapjaként tartja számon.⁵³ E két bejegyzéstől eltekintve éppen Iulianus naphimnusa a legfőbb bizonyítéka egy pogány napfordulóünnep, a Héliá meglétének. Sajnos az ünneplés mikéntjéről a császár nem sok részletet árul el – nem úgy, mint a tavaszi napéjegyenlőséghez kötődő, és alig leplezetten a húsvét alternatívájaként értelmezett: a meghaló és feltámadó Attiszt ünneplő szent három napról *Az istenek anyjához* írott himnuszában. A naphimnusz alkalmául szolgáló ünnepről (*heorté*) csupán annyit közöl, hogy azt „a királyi/császári város (*hé basileúsa polis*)

[minden bizonnyal Róma, de az sem kizárható, hogy Konstantinápoly] évenkénti áldozatokkal ünnepli” (131d4–6). Később hozzáteszi még a következőket:

...az újév [ti. január 1.] előtt, közvetlenül az utolsó hónap, Kronos hónapjának elmúltával [azaz december 25-én] rendezzük a Nap tiszteletére a ragyogó ünnepi játékokat [szinte biztosan kocsisversenyt, az égen vágázó isten utánzásaképpen], az ünnepet a legyőzhetetlen Napnak (Héliói anikétói) ajánlva. Ezután már semmit sem megengedett véghezvinni azok közül a látványosságok közül, melyek – bár homályosak, mégis szükségesek – az utolsó hónap sajátjai [a szerző a saturnaliának (*kronia*) a nép számára fontos, de általa alantásnak és zűrzavarosnak, „homályosnak” tekintett szokásaira gondol], hanem a Kronos-ünnepekhez (tois Kroniois) mint az év utolsó eseményéhez közvetlenül kapcsolódnak az év körében a napünnepek (ta Héliá)

– amelyek eszerint egybeestek a mai két ünnep, a karácsony és az újév közötti héttel (156b6–c3).

Ami a keresztény születésünnepet illeti, az evangéliumok nem adnak támpontot arra nézve, hogy az év melyik napján vagy akár szakában született Jézus. A Lukács által leírt és jól ismert jelenet (Lk 2:6–20) mindössze csillagos (vö. Mt 2:9–10) éjszakát említ. Így a halállal és a feltámadással ellentétben, amely kezdettől a Tórában rögzített kivonulásünnephez kapcsolódott, hiszen ahhoz teológiai és üdvtörténeti szempontból ezer szállal kötődik, a születésnek eleinte nem alakult ki rögzített időpontja és ünnepe. Sőt, úgy tűnik, egyértelműen rögzített ünnepre egy ideig nem is volt igény, hiszen a születés jelentősége csak a megtestesülés és a kettős természet körüli viták során, vagyis a 4. században került a figyelem középpontjába.⁵⁴ A 4. század 70-es éveitől kezdve azután hirtelen elterjed a téli napfordulóhoz, a Iulius Caesar-féle naptár szerinti december 25-éhez kötődő karácsonyünnep, mégpedig Rómából kiindulva. Első említése ugyanabból a forrásból: „a 354-es esztendő kronográfusától”, Rómából származik, mint a Sol Invictus ünnepére vonatkozó egyik legkorábbi adatunk.⁵⁵ A görög Keleten először Nazianzoszi Gergely (Iulianus athéni iskolatársa, majd ádáz ellenfele) említi 379/80-ban, majd őt követi Aranyszájú János, Nüsszai Gergely és sokan mások; Nyugaton többek között Ágostontól, Torinói Maximustól, Veronai Zenótól és Prudentiustól maradtak ránk karácsonyi homíliák vagy a karácsonyra történő utalások.⁵⁶ Ezek közös jellemzője, hogy a Napot és ünnepeit krisztológiai vonásokkal ruházzák fel, beszédekben a pogány napistent a bibliai Igazság Napja (Malakiás 3:20), azaz Krisztus írja felül. Ezért nem jellemző tehát a nyílt polémia a 4. századi keresztény szerzők karácsonyi beszédeire: mintegy észrevétlenül igyekeznek a népszerű és a látható napkorong fölötti, annak mintegy szellemi aspektusát jelentő univerzális isteni lényt Krisztussal azonosítani, és ezzel a már lényegében monoteista pogányokat a kereszténység számára megnyerni.⁵⁷

Mindebből Martin Wallraff *Christus verus Sol* című monográfiájában az alábbi következtetést vonja le: „...a keresztény ünnep bevezetéséről tehát nem állítható egyoldalúan, hogy egy azt megelőző pogány hagyományra adott reakció volna. Nyilvánvaló, hogy sokkal inkább párhuzamos jelenségekről van szó, amelyek, ha lehet így fogalmazni, a korszellem egyazon áramlatának két különböző leágazását jelentik.”⁵⁸ Hangsúlyoz-

za továbbá annak fontosságát, „hogy a további elemzések során figyelmünket alapvetően a mindkét irányú kölcsönhatásokra fordítsuk”.⁵⁹ E közös eredet és kölcsönhatás spekulatív-teológiai háttérét világítja meg Iulianus himnusza, amely értelmezésében több szinten is reflektál a születés és a megtestesülés motívumaira. Melyek ezek?

Szemben az evangéliumi születéssel, a Nap esetében, mint láttuk, semmiféle emberi értelemben vett születésről nem beszélhetünk, hiszen ebben a teológiai elgondolásban épp az a lényeg, hogy az isten örökkévaló módon egyesül a szintén örökkévaló isteni testtel – a fent vázolt módon és értelemben. Egyfajta kompromisszumról és leereszkedésről mégis lehet beszélni az isten részéről, ez pedig a mozgással függ össze. Iulianus többször is kitér arra a nehézségre, hogy a Nap olyan testtel egyesül, amely bár nem romlandó, de mégis bizonyos értelemben változásnak van kitéve, továbbá nem csupán jön, hanem rosznak is az oka. Keresztény szerzők előszeretettel emelték ki, hogy a Nap mégiscsak szolgál (bibliai héber nevére [*semes*] utalva), hiszen minden este kénytelen lenyugodni, a felhők korlátozzák abban, hogy világítson, az idők végén pedig maga is elpusztul.⁶⁰ Utóbbi persze a világ örökkévalóságának pogány-aristotelési tétele – egy másik, az itteninél sokkal kiterjedtebb és jobban dokumentált későantik-középkori vita tárgya – érvényteleníteni látszott, az előző kettővel szemben azonban Iulianusnak érvelnie kellett. Érvelésének lényege az, hogy az isten a külső hatásoknak és szenvedésnek kitett világ (*pathétos kosmos*) érdekében mintegy „vállalja”, hogy naponta kering és éves mozgását végzi, különben a gömb alakú föld minden területe részesülne egyenlőképpen az általa odafentről közvetített javakból (138a1–6). A rossznak is, amely távozásával jár, csupán szükségből – a fizikai-térbeli világ jellegéből fakadóan – az okozója, hiszen nem lehet mindenütt egyszerre jelen, nem lehet mindig mindenütt tavasz vagy nyár. Megfogalmazódik tehát a *privatio boni* klasszikus újplatonikus elve is – a rossz nem létezik önmagában, csupán a jó hiányaként –, amennyiben itt sem a Nap okozza a telet és az éjszaka sötétjét, csupán a jelenlétének hiánya (137d6–138a1). Ráadásul az éjszakára a fáradékony emberi természetnek még kimondottan szüksége is van – a Hold feletti világban ugyanakkor a Nap fénye változást nem szenvedve ragyog (153c4–6). A Nap ugyanis a Jó képmása, következésképpen csakis jó származhat tőle. A megtestesülés tehát itt is, miként Krisztus esetében, a kiszolgáltatottak felemelése érdekében történik, nem pedig gyengeségből; ugyanakkor itt az isteni leereszkedés ideje ciklikusan visszatérő, és nem lineáris időben egyszeri.

A ciklikus időn keresztül ragadható meg a Nap metaforikus értelemben vett születése is. Bár ilyesmire a császár nem tesz utalást, a kifejezés ismert volt.⁶¹ Igazság szerint azonban itt nem is a Nap születik meg a téli napfordulókor, hanem a világ és bizonyos értelemben az idő. A Nap tehát nem mint születést elszenvedő kerül párhuzamba Krisztussal, hanem mint aki megtestesülésével megújítja a kozmoszt. Milyen értelemben?

Amikor a Nap jótéteményei között a világ teremtéséhez jut el, Iulianus hangsúlyozza, hogy az időtlenül ment végbe, éppúgy, mint az örök isteni világok (létszintek) létrejötte.⁶² Éppen ezért az időnek sincs kezdete, hanem öröktől fogva jeleníti meg az örökkévalóság mozgó képmását.⁶³ Az örök idő ugyanakkor ciklikusan tagolódik, mégpedig éppen az égitestek, és elsősorban a Nap mozgása révén. Mivel a Nap bizonyult a világ tulajdonképpeni alkotójának, ezért a leginkább még az ő cik-

lusának a kezdete tekinthető az öröktől fogva létező és örökké tartó kozmosz kezdetének. Az év kezdetének az ünnepe tehát valamiképpen a világ kezdetének az ünnepe. Így kapcsolódik össze a napforduló jelentősége az újév kérdésével.

Műve vége felé a császár a Nap jótéteményeinek a legmagasabbaktól – a kozmosz időtlen megalkotásától – kezdett felsorolásában végül a legközvetlenebbekig jut el, így kerül szóba először az emberiség, majd ezen belül Róma. Ebben a hálaadó himnuszban ugyanis minden földi lény érintett, hiszen valamilyen értelemben minden a Nap alkotása és jótéteményeinek függvénye, de Róma különösképpen. A városnak és rajta keresztül az államnak – ideálisan pedig az egész *oikumenének* – a Nappal való szoros kapcsolatát szolárisan értelmezett történetek, kultikus tárgyak és vallási rendelkezések bizonyítják. Így többek között a Nappal azonosított Juppiter temploma a Város lényegi magját képező Capitulumon (153d5–9), Romulus fogantatása a Nappal azonosított farkastól, majd Quirinsként való felvétele újra csak a Naphoz (154a3–d9), az évszakokat szimbolizáló Vesta-szüzek által őrzött tűz (a Nap éltető melegének a szimbóluma, 155a1–5) – de mindenekelőtt a naptár. A római naptár ugyanis nem csupán szoláris, szemben az összes többi népével az egyiptomiakat leszámítva (155a5–b3), de az év helyes és természet szerinti kezdetét is egyedül a római naptár találta el – Numa király és a római ősatyák érdeméből.

Róma szoláris jellegének e legfőbb bizonyítékát, a Numának tulajdonított naptárt a szerző – az ős király utódja – kisebb fejezetben mutatja be (155b7–156a6). Elmondja, hogy minden nép ünnepelte az év kezdetét, és bármely időpontot választott is, azzal a Nap ajándékait ünnepelte. Ami persze nem is lehetne másként – tehetjük hozzá –, ha egyszer minden a Naptól származik. Iulianus azonban ezzel nem kevesebbet állít, mint hogy az emberiség természetes vallása a napvallás. Azt is állítja továbbá, hogy ezek az újévek a Nap négy fordulata köré csoportosulnak. Egészen költői képekkel írja le, mi a szép a tavaszban, miért értelmes nyáron tartani az újévet, és miért a legokosabbak azok, akik ősszel tartják: mert ők már biztosak lehetnek benne, hogy az azévi termést sikerült betakarítani, és van mit megünnepelni – mármint a Nap adományai közül. Ez persze, mint kiderül, ironia. Az igazi bölcsék ugyanis nem azok, akik a hasznosság felől közelítenek, hanem akik az okokat ismerik fel: *A mi ősapáink (...), kezdve magával az isteni királlyal, Numával, még inkább tisztelték az istent, és elhagyván a szükségesség szempontjait, mivel természetből istenek voltak és kimagasló értelmi képességűek, felismerték, hogy ezeknek ő – a Nap – az oka* (155d5–156a1). Ezért helyezték a téli napforduló idejére a római újévet, holott akkor látszólag semmi nem kezdődik és nem is fejeződik be a földi dolgok közül.

Természetesen tény, hogy a római újév – ha nem is valószínű, hogy Numa Pompilius óta, de a császárkorban már mindenképp – január 1-jére, nem pedig december 25-ére esett.⁶⁴ Iulianus azonban ebből is érvet kovácsol a római újév szoláris jellege mellett: éppen azért helyezték az ősök január első napjára az év kezdetét, mert akkor lehet már szabad szemmel is látni, hogy növekszik a fény. Továbbá számára ez is azt bizonyítja, hogy az ünnep régi, hiszen azóta már rendelkezésre állnak a pontos asztronómiai ismeretek – az alexandriai tudományosság eredményei –, és innen tudjuk, hogy a valódi napforduló mikor van.

A megtestesülés és a kezdet fenti párhuzamain kívül, úgy vélem, egy harmadik finom párhuzam is kirajzolódik itt a nap-

ünnep és a betlehemi születés között. Mindkét esetben arról van szó, hogy miközben az emberek élnek a maguk életét: adnak-vesznek, tavasszal kihajóznak, nyáron aratnak, ősszel betakarítanak, a legnagyobb észrevétlenségben, a tél kiszolgáltatottságában megszületik az élet, mindezek, az élet minden örömeinek közös oka: az új életciklus, és vele újjászületik a kezdet nélküli kozmosz. A fény csak metaforikusan születik újjá, hiszen az isteni tevékenységben hangsúlyozottan nincs semmi változás. A világ azonban a lehető legszorosabb értelemben, hiszen ennél szorosabb értelemben egy örökké tartó világ esetében semmilyen időpontról nem mondható el, hogy a kezdet pillanata volna.

A Nap tehát ily módon nemcsak annyiban kerül krisztológiai megvilágításba, amennyiben a rejtőzködő – mert megragadhatatlan – Atya képmásaként őt magát jeleníti meg, és az ő teremtő művét teljesíti be a láthatatlanok (az értelmi lények) és a láthatók között, hanem annyiban is, hogy bizonyos értelemben megtestesül, és ezáltal lehajol rászorul – mert a lét kiszolgáltatottabb szféráiba vetett – teremtményeihez. Így kapcsolódik össze nemcsak a két „Nap”, de a két „születés” is: a jászolban síró gyermeké és az égen vágató istené: mindkettő célja, hogy általa a világ – és benne az ember – újjászülessék.

Összegzés

A két rivális hagyomány a 4. század második felében egyazon időpontban ünnepelte a Születést. Egyikük a kor tudományos világképéből kiindulva az örökkévaló világ kezdetét és teremtőjének újbóli eljövételét; másikuk a Nap visszafordulásában és a fény növekedésében a történetnek tekintett megváltó születés szimbólumait látta. Ami az egyiknél valóság, a másiknál metafora – és fordítva. Mindkettő egy-egy Nap-értelmezés: az egyiknél az égitest a trascendens isten valamiféle trónusa, a másiknál szimbóluma. A keresztény értelmezés végül magába olvasztotta az előbbit, ami az újplatonikus napteológia időnkénti fellángolása ellenére később már ilyen intenzív formában nem is jelentkezett. A korai modernitástól kezdődően azután maga a természettudományos világkép is összedőlt, mind a Nap elhelyezkedését, mind a fény természetét, mind pedig az égitestek anyagát tekintve, ez pedig magával rántotta a metafizikai felépítményt is. Ettől azonban csak annál érdekesebb arra gondolni, hogy a ma is ünnepelt ünnep születése és nagy időszakával a késő antik napteológiával függ össze. Hogy ez az alapvetően természetünnep, amely egyrészt üdvtörténeti tartalommal töltődött fel, másrészt kifinomult tudományos-metafizikai reflexió tárgya volt, e kettő találkozásának hatására – egy időben legalábbis – kozmikus jelentőségre tett szert.

És hogy miért ünnepelte Róma egyeduralgója ezt a pogány karácsonyt három decemberi éjjel magányában? Talán mert az értelmi szépség és az ok szemléltetése alkotó lendületet inspirált benne, mint szerinte magában a Napban is, hogy a világot folyamatosan alkossa. Mert a Nap király voltának végiggondolása révén alakult ki benne az a politikusi ideál, hogy ugyanúgy rendezze az emberi valóságot, mint a Nap az ég, a földet és az ég felett. Végül a Nap lélekvezető – a lelkeket magához emelő – tevékenységének felidézése pedig valószínűleg a halál megvetését erősítette benne amire hadvezérként hamarosan szüksége is lett.⁶⁵

Jegyzetek

A tanulmány előadás formájában elhangzott az Ókortudományi Társaság felolvasóülésén, 2010. december 17-én, Budapesten, az ELTE Bölcsészettudományi Karán. A tanulmány elkészítéséhez az OTKA K 81278 számú pályázata nyújtott támogatást.

- 1 Vö. O. Jessen „Helios” szócikkével: *RE* VIII. 1 (1912) 88–90. Egyes görög városokban ennek jeleként lovat vagy lovakat áldoztak a Napnak, sőt akár teljes quadrigát süllyesztettek a tengerbe áldozatul, vö. uo. 67. A Napszekér mint (tiltott) kultusz tárgy megjelenik az Ószövetségben is: 2Kir 23:11.
- 2 Jó áttekintést nyújt a Nappal kapcsolatos görög képzetekről Fauth 1995, xvii–xxxiii („Der griechische Sonnengott in der ‘vorsynkretistischen’ Phase”). Átfogó, lexikon jellegű mű magyarul is olvasható a Nap kultúrtörténeti jelentőségéről: Jankovics Marcell, *A Nap könyve*, Csokonai Kiadó, Budapest, 1996.
- 3 Legutóbb – több mint száz éve – G. Mau írt kommentár jellegű tanulmányt a műről: *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seiner Rede auf König Helios und die Göttermutter*; Teubner, Leipzig, 1907, 3–89; a legtöbb későbbi értelmezés az ő munkájára támaszkodik. Az újabb kutatások közül meg kell említeni a következőket: Foussard 1978; Dillon 1999; Opsomer, J., „Weshalb nach Julian die mosaisch-christliche Schöpfungslehre der platonischen Demiurgie unterlegen ist”: Schäfer 2008, 128–156. Vö. még Buzási 2008.
- 4 A téma kutatásának úttörője H. Usener volt (lásd Usener 1911). A kutatástörténet tömör összefoglalását lásd Wallraff 2001, 174–175, 2. jegyzet.
- 5 Iulianus életéhez lásd Rosen 2006.
- 6 *Az istenek anyjához* írott teológiai himnuszát (mely a most tárgyalt műnek sok tekintetben a párja és kiegészítése) többek között ezzel a fohással zárja: „Adj minden embernek boldogságot, melyben a legfőbb (to *kephalaion*) az istenek ismerete; a római nép közösségének pedig elsősorban azt, hogy lemossa (vagyis »ledörzsölje«: *apotripsasthai*) magáról az istentelenség (*atheotés*) foltját!” (*Matr.* 180a7–b2 Rochefort).
- 7 Vö. elsősorban Nazianzoszi Gergely és Alexandriai Kírilloz *Contra Julianum* című vitairatait: Grégoire de Nazianze, *Discours 4-5 Contre Julien*, kiad. Bernardi, J., Cerf, Paris, 1983 (Sources Chrétiennes 309) és Cyrille d’Alexandrie, *Contre Julien I.*, kiad. Burguière, P. – Évieux, P., Cerf, Paris, 1985 (Sources Chrétiennes 322).
- 8 Vö. mindenképp *Contra Galileos* (kiad. Masaracchia, E., Ateneo, Roma, 1990), fr. 13–16 (= 75a–b, 80c–d, 86a, 89a–b), ahol a paradicsom-történet (Genézis 2–3) szó szerinti jelentésének abszurditását igyekszik kimutatni. Nyitva hagyja ugyanakkor a lehetőségét annak, hogy a bibliai szövegek rejtett értelemmel rendelkeznek (fr. 17 = 93d–94b) – akkor viszont már nem különböznek lényegileg a görög és más mítoszoktól. Kelsos magyarul is olvasható: Órigenész, *Kelszosz ellen*, ford. Somos R., Kairosz, Budapest, 2008, illetve Kelszosz, *Igaz szó*, ford. Komoróczy G.: *Világosság* 1969 március, melléklet. Porphyrios kiadása: Harnack, A. von, *Porphyrios ‘Gegen die Christen’. 15 Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Berlin, 1916. Angolul: Berchman, R. M., *Porphyry against the Christians*, Leiden–Boston, 2005.
- 9 Iulianus iskolatörvényéhez lásd Banchich, Th., „Julian’s School Laws: *Cod. Theod.* 13.5.5 and *Ep.* 42”: *Ancient World* 24 (1993) 5–14.
- 10 A császár halálával kapcsolatban lásd Rosen 2006, 363–366.
- 11 Az egyházatyák karácsonyi prédikációinak jellegéről lásd Wallraff 2001, 183–187.
- 12 Vö. *In Sol.* 143b5–8: „Halljátok hát, mit mondanak, akik az eget nem lovak és marhák vagy más értelem nélküli és tanulatlan állatok módjára bámulják, hanem belőle kiindulva a láthatatlan természetre igyekeznek következtetni!”
- 13 A iulianusi ironia legnagyobb tárháza kétség kívül az antiokhiaiakat az önironia eszközével kipellengérező *Misopogón* (Szakállgyűlölő).
- 14 Vö. *In Sol.* 157b8–c4. Szinte bizonyos, hogy ő az a Salutios, akinek *Peri theón kai kosmu* című műve fenn is maradt, és *Az istenekről és a rendezett mindenségről* címmel magyarul is olvasható Lautner Péter fordításában: *Pogány teológia I.*, 35–63.
- 15 Riccardianus Gr. 76, 115v–129r (Firenze). A szöveg hagyományozástörténetéhez vö. Bidez, J., *La tradition manuscrite et les éditions des discours de l’Empereur Julien*, Ghent–Paris, 1929.
- 16 Vö. *Ep.* 12, p. 19.2–3 (L’Empereur Julien, *Oeuvres complètes* I/2: *Lettres et fragments*, kiad., ford. Bidez, J., Les Belles Lettres, Paris, 1972³ [1924¹]), amelyben – még galliai állomásozása idején – azt kéri Priskos nevű újplatonikus mesterétől, hogy szerezze be neki Iamblichos egyes műveit.
- 17 Vö. *In Sol.* 157b8–158a4.
- 18 Proklos művei közül különösen a Naphoz írt himnusza (kiad. Vogt, E., Harrassowitz, Wiesbaden, 1957, 27–28; magyarul Weöres Sándor fordításában olvasható a *Görök költők antológiája* című kötetben) fontos, valamint többi műveinek alábbi szakaszai: *In Rem publicam I* (kiad. Kroll, W., Teubner, Leipzig, 1899) 269–287 (magyarul: „Proklos kommentárja Platón Nap-hasonlatához”: *Pogány teológia I.*, 79–121); *In Timaeum III* (kiad. Diehl, E., Teubner, Leipzig, 1904), 53 skk.; *Theologia Platonica II 7* (kiad. Saffrey, H.-D. – Westerink, L. G., Les Belles Lettres, Paris, 1974) és VI 12 (kiad. Saffrey, H.-D. – Westerink, L. G., Les Belles Lettres, Paris, 1997). Az Aristotelés-kommentárok közül fontos: Priskianos, *Metaphrasis*, kiad. Bywater, I., Reimer, Berlin, 1886 (CAG Suppl. I,2) és (Pseudo)-Simplikios, *In De Anima*, kiad. Hayduck, M., Reimer, Berlin, 1882 (CAG XI).
- 19 Vö. *In Sol.* 158a2–3.
- 20 *Diairesis* 337.22–24. Ugyanakkor a császár egy filozófiai értekezésben megszokottnál jóval több retorikai eszközt használ.
- 21 Vö. *In Sol.* 132b4–8.
- 22 Vö. Ayres 2004.
- 23 *mesos en mesois tois noerois theois* (156d1, vö. 141d7–8, 132d7–133a1, 138c6–7). A definíció így is fordítható: „középső az értelmi istenek között, akik maguk is középsők” – hiszen, mint látni fogjuk, mind a Nap, mind pedig ezek az istenek középen helyezkednek el két másik létszint között.
- 24 Erre utal, hogy párhuzamai fellelhetők későbbi szerzőknél, akik Iamblichosra hivatkoznak (Iulianusra viszont nem).
- 25 A szövegnek az újplatonikus olvasatot követő fordítását lásd *Pogány teológia I.*, 68–78.
- 26 *In Remp.* I 276.23–277.4 (*Pogány teológia I.*, 88–90).
- 27 Az „összetel(ód)ás” (*telescoping*) metaforája R. T. Wallistól származik, vö. Wallis 2002, 157–158, 196.
- 28 Vö. Aristotelés, *De caelo* (magyarul: *Az égbolt*, ford. Lautner P., Akadémiai, Budapest, 2009, 7–171) I 1–4.
- 29 A nyolc égi szférát az antikvitásban ismert hét bolygó köre és az ezeket körülvevő nyolcadik „héj”: az állócsillagok szférája alkotja.
- 30 A végtelen sebesség az anyagtalannak feltételezett fény esetében szó szerint értendő, hiszen nincs szó anyagi részecskékről, amelyek bármilyen gyors, de mégis térbeli mozgást végezhetnének.
- 31 *In Sol.* 134a6–b1. A föníciai napteológiáról lásd Azize 2005.
- 32 Az égi szépség ösztönösen vonzó hatását a császár himnusza bevezetőjében (130c2–131b2) egy gyermekkori élményére történő utalással szemlélteti.
- 33 Természetesen itt nem a diszkurzív, azaz lépésről lépésre haladó gondolkodásról van szó, amelynek tárgyai felmerülnek, tudatosulnak, majd szükségképpen más gondolatartalmaknak adják át a helyüket, hanem arról, amit Plótinus *noésis*nek nevez, vagyis amikor az értelem megvilágosodásszerűen egyszerre tekinti át ön-

- maga egész tartalmát, vagyis önmagát. Emberi értelem esetében ez csak ritkán lehetséges, isteni értelem esetében azonban állandó, vö. Wallis 2002, 80–81.
- 34 Az újplatonikus Első Princípiumról magyarul vö. Wallis 2002, 86–92, 124–128 és Bene L. – Kendeffő G., „A császárkori újplatonizmus”: Boros G. (szerk.), *Filozófia*, Akadémiai, Budapest, 2007, 211–253, kül. 214–218.
- 35 Vö. *In Sol.* 136d1–3: „(A Nap) atyjának és nemzőjének pedig azt kell neveznünk, aki a leginkább isten (*ton theiotaton*) és a leginkább felül áll mindenben (*ton hypertaton*)” (a hésiiodosi Hyperión és Theia, a Nap „szülei” [*Theogonia* 371–374] nevének etimológiai értelmezése). Vö. Proklos, *Theologia Platonica* III 21 (kiad. Saffrey, H. D. – Westerink, L. G., Les Belles Lettres, Paris, 1978), 73.25–74.1: „az Első Istent ugyanis ő maga (Platón) nevezi atyának és úrnak (*patera kai kyrion*) a *Levelekben* (VI 323d4).” Az „atyá” Homérosznál is a legfőbb isten, Zeusz megszóltásainak állandó jelzője (*Zeu pater*).
- 36 „Ennélfogva tehát a Jó nem más, mint a Platón szerinti Első Isten” – zárja a naphasonlatról szóló értekezését Proklos az *Állam-kommentárban* (*In Remp.* I 287.16–17).
- 37 Izaiás/Jesaja/Ézsaiás 45:15: *él misztattér / Deus absconditus*, a *Septuagintában theos, kai uk édeimen* („Isten, és nem tudtuk / akit nem ismertünk”).
- 38 Vö. Halfwassen, J., „Neuplatonismus und Christentum”: Schäfer 2008, 1–15. A *Septuagintában* Isten így nevezi magát Mózes kérdésére az égő csipkebokorból szólva (Exodus 3:14): „Én vagyok a Létező / a Létező vagyok (*egó eimi ho ón*)”, ami a héber *ehje aser ehje* („leszek, aki leszek / vagyok, aki vagyok / vagyok, aki van”) értelmező fordítása.
- 39 Itt a „körül” természetesen nem térben értendő. Mostanra vált világossá, hogyan oszlik a platóni látható-láthatatlan alapfelosztás további két-két részre: noétikus/intelligibilis – értelmi/noerikus – égi/éter – Hold alatti / földi.
- 40 Vö. *In Sol.* 139c9–d6, 146b5–c2; Platón, *Tim.* 30d1–31a1.
- 41 Vö. *In Sol.* 140a4–7 és J. Opsomer értelmezését: Schäfer 2008, 142–144, aki ugyanakkor amellet foglal állást, hogy Iulianus nem nevezi a Jót kimondottan teremtőnek, még ha ez rendszere egészéből világosan következik is.
- 42 A János-evangélium a későbbiekben is nagymértékben épít a fény (világosság) és a sötétség ellentétére, és Krisztus konzekvensen a fény megjelenítője, vö. 3:19–21, 5:35, 8:12, 9:5, 11:9–10, 12:35–36, 12:46.
- 43 Vö. „Egy istenből származik, egy az egyből (*ex henos proélthe tu theu, heis aph’ henos*)” (141d6–7), illetve a niceai hitvallás szavaival: „aki az Atyától született (*ton ek tu patros gennéthenta*), isten az istentől, világosság a világosságtól (*phós ek phótos*)”.
- 44 Vö. Athanassiadi 1977; Lewy 1956, 152, 183, 225.
- 45 Vö. *Az istenek anyjához* 161c1–168c4, különösen 168a3–5 („Nem helytelen tehát [megállapítanunk], hogy a szóban forgó Attisz fél-isten – hiszen a mítosz is erre céloz –, sőt teljes mértékben isten”) és 168c4.
- 46 Izajás / Jesaja / Ézsaiás 53. fejezet.
- 47 Vö. Wallis 2002, 145–147.
- 48 A szerző itt arra gondol, hogy Jánosnál Krisztus a Logosz (Ige): „És Isten volt az Ige” (1:1). Ennek kritikáját lásd *Contra Galilaeos* fr. 80 (= 333b–e).
- 49 A „nagy” (*mezas*) jelző Iulianusnál többnyire azt a célt szolgálja, hogy megkülönböztesse a tulajdonképpeni a származékoktól, itt a tulajdonképpeni Napot a Naptól mint égitesttől.
- 50 Vö. Wallraff 2001, 177. Vannak, akik a Mithras-kultusból, mások a kikellia nevű egyiptomi Ízisz- és Szarapisz-ünnepből igyekeznek levezetni a pogány ünnepet, de Wallraff szerint nem valószínű, hogy ezek határozták volna meg a 4. századi fejleményeket. Nem említi ugyanakkor azt a figyelemre méltó tény, hogy a deuterokanonikus (csak a *Septuagintában* szereplő) Makkabeusok 1. könyve (4:52–54) a hanukka (a jeruzsálemi Templom újbóli felszentelésének ünnepe) időpontját a téli napforduló körüli időpontra (kiszlív 25-ére) helyezi, hangsúlyozva, hogy ez ugyanaz a nap, mint amelyen egy évvel korábban a hellénisztikus uralkodó bevezette a hagyománytól idegen áldozatot (vö. 1:59).
- 51 Wallraff 2001, 176.
- 52 Ezt az egyre nagyobb eltérést szüntette meg a XIII. Gergely pápa által kihirdetett és a 16. század óta érvényben lévő gregorián vagy Gergely-naptár. Az időközben eltelt több mint öt évszázad során a téli napforduló dátuma mára megint korábbra vándorolt, és ma újra december 21–22-én következik be (pl. 2010. december 21., 23:38; 2011. december 22., 05:30).
- 53 Az egyiptomi naptárban ez áll: „A Nap születésnapja: a fény növekedni kezd (*Héliu genethlion – auxei phós*)” (Boll, F., *Griechische Kalender* Bd. 1: *Das Kalendarium des Antiochos*, Heidelberg, 1910, 10); a 354-es római naptár pedig ezt mondja: „A Legyőzhetetlen születésnapja – 30 cirkuszi futam (*N[atalis] Invicti, c[ircenses] m[issus] XXX*)” (*CIL* 1², p. 278, Mommsen). A két naptárbejegyzéshez vö. Wallraff 2001, 175–176.
- 54 A 3. században jobbra tavaszi dátumok jöttek szóba: május 20. (Alexandriai Kelemen, *Strómata* I 21, 145.6), április 2. (Hippolytus, *Dániel-kommentár* IV. 23, vö. Usener 1911, 374, aki kimutatta, hogy a december 25-ére vonatkozó szavak mindössze egy ügyetlen késői betoldás eredményei), március 28. (a 243-ra datált *De pascha computus* szerint). Ez utóbbi érdekes módon arról tanúskodik, hogy Krisztust már azelőtt is összefüggésbe hozták a Nappal, hogy születése időpontját a téli napfordulóhoz kötötték volna. Március 28. ugyanis a március 25-ére (a tavaszi nap-éjegyenlőségre) helyezett teremtéskezdet utáni negyedik nap, vagyis az égi világítók, így a Nap teremtésének a napja. Vö. Wallraff 2001, 179–180, 185.
- 55 *VIII Kal. Ian. natus Christus in Betleem Iudaeae* („December 25. – megszületett Krisztus a júdeai Betlehemben”), *Chronogr. a 354*, MGH.AA 9, 71 Mommsen. Vö. Wallraff 2001, 179–180.
- 56 A hivatkozásokat lásd Wallraff 2001, 181–186.
- 57 A késő antik pogány monoteizmusról lásd Athanassiadi, P. – Frede, M. (szerk.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford, 1999.
- 58 Wallraff 2001, 194: „[...]dass] die Einführung des christlichen Festes nicht mehr einseitig als Reaktion auf eine vorgängige pagane Tradition dargestellt werden kann. Vielmehr handelt es sich offenbar um parallele Erscheinungen, gewissermassen unterschiedliche Ausflüsse der gleichen Strömung des Zeitgeistes.”
- 59 Uo. 182: „bei der weiteren Analyse die Augen grundsätzlich für Interaktionen in beiden Richtungen offen zu halten.” Wallraff munkájának utolsó fejezete (174–195) képviseli jelenleg a karácsony eredetével kapcsolatos *status questionis*. Összefoglalóját lásd uo. 194–195, a kutatás történetét uo. 174, 2. jegyzet.
- 60 Vö. Torinói Maximus, 62. *sermo*: Corpus Christianorum Series Latina 23, Brepols, 1962, 261.2–263.69 Mutzenbecher.
- 61 Lásd fent, 53. jegyzet: *natalis Invicti*.
- 62 *In Sol.* 146b5–c2: „...az isten [ti. a Nap] örökkévaló okból [ti. a Jóból, illetve az intelligibilis világból] jött létre, pontosabban hozott létre mindent öröktől fogva úgy, hogy a láthatatlantól a láthatót isteni akarattal, kimondhatatlan gyorsasággal és felülmúlhatatlan erővel, mindent egyszerre (*athroós*), e mostani időben alkotott meg (tkp. „nemzett”: *apogennésas*).
- 63 Platón, *Timaios* 37d5–7, 38a7–8; az idő és az örökkévalóság plótinosi értelmezését (*Enneasok* III 7) lásd magyarul Bene László fordításában és magyarázataival: *Ókor* 2010/2, 52–68. Plótinos az idő keletkezését mitikusan időbeliként írja le: III 7, 11 (uo. 65–66).
- 64 A római év január 1-jei kezdetét Macrobius is Numának tulajdonítja (*Saturnalia* I 13.3), bár tudni kell, hogy ő ugyanazt a szoláris-újplatonikus hagyományt képviseli, mint Iulianus. A római újév

és újév-változatok (így a hónapnevekben is tükröződő március 1.) történetéhez vö. Graf, F., „Neujahrfest III: Griechenland und Rom”: *Der Neue Pauly* 8. kötet, Metzler, Stuttgart–Weimar, 2000, 872–873. hasáb, és uő, *Der Lauf des rollenden Jahres. Zeit und Kalender in Rom*, Teubner, Stuttgart–Leipzig, 1997.

65 A mű ezzel a fohással zárul: „Harmadszorra fohászokodom tehát, hogy ezen buzgalmamért cserébe legyen kegyes hozzám a

mindenség királya, a Nap, és adjon nekem jó életet, tökéletesebb gondolkodást, isteni értelmet és azt, hogy sors rendelte távozásom az életből a lehető legszelídebb legyen és megfelelő időben következék be, azután pedig feljuthassak őhozzá, és nála maradhassak – ha lehet, örökké, ám ha ez több, mint amit életemmel kiérdemel-nék, legalább számos ezredévnnyi korszakon át!”

Bibliográfia

Iulianus naphimnuszának kiadásai és fordításai

L'Empereur Julien, *Oeuvres complètes* II. 2. Kiad., ford. Lacombrade, Chr. (a szövegkiadás valójában J. Bidez munkája, vö. v–vi), Les Belles Lettres, Paris, 1964, 100–138 (francia fordítással).

Wright, W. C.: Julian, *Works* vol. I, Loeb Classical Library 13, Harvard UP, Cambridge, MA – London, 1913, 353–435 (angol fordítással).

Asmus, R.: uő, *Kaiser Julians philosophische Werke*, Philosophische Bibliothek 116, Meiner, Leipzig, 1908, 129–171 (német fordítás).

Szakirodalom

Athanassiadi 1977: Athanassiadi, P., „A Contribution to Mithraic Theology: the Emperor Julian's *Hymn to King Helios*”: *JThS* 28 (1977) 360–371.

Ayres 2004: Ayres, L., *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

Azize 2005: Azize, J., *The Phoenician Solar Theology: An Investigation into the Phoenician Opinion of the Sun Found in Julian's Hymn to King Helios*, Gorgias Press, Piscataway (N. J.), 2005.

Buzási 2008: Buzási G., *Solar Theology in Neoplatonism: A Commentary on the Emperor Julian's Hymn to the Sun King*, doktori disszertáció, K. U. Leuven, 2008.

Dillon 1999: Dillon, J., „The Theology of Julian's Hymn to King Helios”: *Itaca* 14–15 (1998–1999) 103–115.

Fauth 1995: Fauth, W., *Helios Megistos: Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Brill, Leiden – New York – Köln, 1995.

Foussard 1978: Foussard, J.-C., „Julien philosophe”: Braun, R. – Richer, J. (szerk.), *L'empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*, Les Belles Lettres, Paris, 1978, 189–212.

Lewy 1978: Lewy, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Paris, ²1978 (¹1956, ³2011).

Pogány teológia I: Lautner P. (szerk.), *Pogány teológia I: szövegértelmezés és rendszeralkotás a Plóinosz utáni újplatonistáknál*, Kairosz, Budapest, 2004

Rosen 2006: Rosen, K., *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2006.

Schäfer 2008: Schäfer, Chr. (ed.), *Kaiser Julian 'Apostata' und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, De Gruyter, Berlin – New York, 2008.

Usener 1911: *Das Weihnachtsfest*, Cohen, Bonn, 1911².

Wallis 2002: Wallis, R. T., *Az újplatonizmus*, ford. Buzási G., Osiris, Budapest, 2002 (eredetileg: *Neoplatonism*, Duckworth, London, 1972).

Wallraff 2001: Wallraff, M., *Christus versus Sol: Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Aschendorff, Münster, 2001.