

Doktori (PhD) értekezés

KISS SEBESTYÉN

APULEIUS CHRISTIANUS?

(Arnobius: *Adversus nationes*)

Debreceni Egyetem
BTK
2006

1. BEVEZETÉS

Minucius Felix *Octavius* című dialógusa az egyik leggyakrabban kiadott és legtöbbször kommentált keresztény írás. Fennmaradását annak a különös véletlennek köszönheti, hogy az *Octavius* – *octavus* szó felcserélése folytán a művet az idősebb Arnobius *Adversus nationes* című munkája 8. könyvének tekintették. Arnobius műveként is publikálták először 1543-ban, de csak 1560-ban jelent meg az antik utalások nyomán eredeti címén, Minucius Felix munkájaként.

A két mű egymással szorosan egybeforrt szöveghagyományozódása jó alkalmat kínált arra, hogy a Debreceni Egyetem „*Latin szöveghagyomány – Római civilizáció*” című doktori programjában Arnobius munkája vizsgálat tárgya legyen. Számomra azért is tűnt érdekesnek a téma, mert a két szóban forgó mű mindössze két kéziratban maradt ránk, és miközben az *Octavius* szövegkritikai irodalma az évszázadok során könyvtárnyi terjedelművé bővült, addig az *Adversus nationes* szövege csak a 19. század második felétől kezdve vonta igazán magára a filológusok figyelmét. A különös szöveghagyományozódáson túl Arnobius azért is felkeltette érdeklődésemet, mert műve nem tartozik a legismertebb ókeresztény alkotások közé.

Mindenesetre már az eddigi kutatások is élesen rávilágítottak arra, hogy ez a Kr. u. 3-4. század fordulóján elkészült apologétikus írás különös, mondhatni köztes helyet foglal el a latin nyelvű keresztény irodalomban. Szerzője hevesen védelmezi a kereszténységet, amelyet úgyszólván alig ismer, s ezzel párhuzamosan kíméletlenül, szarkasztikusan ostromozza a pogány vallásokat, melyeket viszont rendkívül részletesen és informatívan az olvasó elé tár.

Arnobius megtéréséig retorikaprofesszorként tevékenykedett az afrikai Sicca Veneriában. A munka messzemenően tükrözi a rétor széleskörű műveltségét, aki a pogány mitológia területén igen alapos ismeretekkel rendelkezett. Művében olyan római vallástörténeti régiségek és mitográfiai részletek is megtalálhatók, amelyek máshol nem, az *Adversus nationes* emiatt vallástörténeti szempontból is igen jelentős.

Az apológia kettős helyzete már az előtanulmányok megkezdésekor világossá vált számomra. Különösen is megerősítette ezt Gabriele GIERLICH disszertációja¹, aki az apológia első két könyvének kommentárját készítette el. Ez a munka jelentette tulajdonképpen kutatásaim kiindulópontját. Az arnobiusi életmű és a rendelkezésre álló szakirodalom alapján kézenfekvő volt, hogy az apológia köztes helyzete a korábban pogány rétor hirtelen megtéréseivel is magyarázható. A rétori tevékenység jelei az *Adversus nationes*ben

¹ G. GIERLICH, *Arnobius von Sicca. Kommentar zu den ersten beiden Büchern seines Werkes „Adversus nationes”*. Inaugural-Dissertation, Mainz 1985

meglehetősen kézzelfoghatóak, akár már az első megközelítésben is. A szellemi környezet meghatározó erejét is igyekezett az eddigi kutatás kidomborítani. Az észak-afrikai pogány környezet és az itt egyre erőteljesebben tért hódító kereszténység szembenállása Arnobius művében azonban különösen erőteljesen megmutatkozik, de a megannyi szellemi áramlat egymástól való elkülönítése és pontos meghatározása máig sem tekinthető lezártnak.²

Az arnobiusi apológia forrásait már sokan megvizsgálták, és ennek során a frissen megtért rétor egyedi munkamódszerére, a felhasznált anyagok kompilálására és sajátos elképzelés szerint való elrendezésére is rávilágítottak. A források kérdésében GIERLICH is tisztán lát, összefoglalva az eddigi eredményeket. Akad azonban olyan szerző, akinek lehetséges forrásértékét a német kutató elvitatja: ez Apuleius. A közismerten a középplatonizmushoz sorolt Apuleius munkái és az *Adversus nationes* között GIERLICH nem feltételez semmilyen kapcsolatot, miközben a két szerző közötti kontaktust legalább két tényező támaszthatja alá. Egyfelől Arnobius éppúgy afrikai volt, miként Apuleius, másrészt a magát *philosophus Platonicus*nak beállító Apuleius éppoly széles műveltséggel rendelkezett, mint a rétor Arnobius, akinek első számú forrása Platón. A szakirodalom eredményeit egyébként jól ismerő és felhasználó német kutató mindazonáltal ezt a kérdést szemmel láthatóan marginálisan kezeli. Eközben mások viszont felvetik a két szerző közötti érintkezés lehetőségét, de a kérdést összefoglalóan eddig még senki nem tárgyalta.

Megtérése előtt Arnobius elismert retorikatanár volt Sicca Veneriában, és tudását sokféle forrásból merítette, ezért nem értek egyet GIERLICH elutasító véleményével. Arnobiust alig egy évszázad választja el Apuleiustól, akinek Karthágóban még életében szobrot állítottak (*Florida* 16). Augustinus, aki majdnem kétszáz évvel később élt Apuleiusnál, rá hivatkozik a legtöbbször az afrikai szerzők közül, ezért kizártnak tartom, hogy Arnobius, aki maga is szónoklattant tanított, ne került volna kapcsolatba valamiképpen a vándorló szofistaként ismert Apuleius műveivel.

Többen kiemelték, hogy Arnobius inkább a görög, mint a latin egyházatyák nézeteit osztja, például az emberi lélekkel kapcsolatban. Ez a kérdés egyben az arnobiusi apológia központi témája is, mert szerinte a keresztény ember legfőbb célja és egyetlen feladata nem más, mint a lélek megmentése, illetve üdvösségre jutása. Arnobius krisztológiája így meglehetősen egyedi arculatot ölt. A korra azonban jellemzőek a legkülönbébb

² E szempontot tárgyalja többek között Henri LE BONNIEC, «Tradition de la culture classique» – *Arnobé témoigne et juge des cultes païens*, Bulletin de l'Association Budé, Paris, 1974, 201-222, Olof GIGON, *Arnobio: cristianesimo e mondo romano*, Mondo classico e cristianesimo, Biblioteca internazionale di cultura 7, Roma, 1982, 87-100., és B. AMATA, *Mito e paideia in Arnobio di Sicca*, Biblioteca di scienze religiose 80, Crescità dell' uomo nella catechesi dei Padri, Roma, 1988, 35-50.

megváltáselméletek, és az ezeket hirdető misztériumvallások is, amelyek konkurrenciát és fenyegető veszélyt jelentettek az egyre terjedő kereszténységnek. Arnobiusnak a lélek üdvözülésével kapcsolatos nézetei összekapcsolódnak a szellemi lények hierarchiájának kérdésével. Amikor a lélek közepes minőségét hirdeti, akkor összefüggés feltételezhető a középlényként tisztelt démonok kérdésével is. Ez a probléma a középső platonikusokat szinte kivétel nélkül erőteljesen foglalkoztatta, így Plutarkhosz és például a türoszi Maximosz erre vonatkozó kijelentései is értékesek lehetnek. Mindenekelőtt azt kell leszögezni, hogy a középső platonikusoknál a számtalan isten mögött egyetlen istenség rejlik. Ez az elképzelés Arnobiusnál is megragadható. A keresztény Isten és a többi isten viszonya nála azért érdekes, mert Arnobius ezekben az istenekben nem démonokat lát, mint a többi keresztény szerző, hanem olyan alacsonyabb rangú isteneket, akik istenségüket a legfőbb Istentől nyerik. Rétorhoz illő előadásmódjában ugyanakkor a császárkor meghatározó irodalmi irányzatának, a második szofisztikának a lecsapódása is érzékelhető. Ezzel kapcsolatban pedig közismert, hogy Apuleius a második szofisztika eddig egyetlen latin nyelvű képviselője, így a két szerző közötti kapcsolat egy újabb szempontból is megközelíthető.

A kutatók figyelmét az sem kerülte el, hogy Arnobius az apológia utolsó könyvében, méghozzá meglehetősen fontos helyen, a mű vége felé közeledve, állítja elé Aesculapius alakját. Ez az isten a korabeli Észak-Afrikában igen nagy tiszteletnek örvendett, és alakja számos szinkretisztikus vonással gazdagodott. Apuleius Aesculapius-tisztelete ebben az összefüggésben is újabb eredményeket ígérhet.

Már az eddigiekből is egyértelműen kitűnik, hogy Arnobiusnak szinte valamennyi mozzanatát áthatja a kor, és teljes valójával benne él korának szellemi áramlataiban, a szinkretizmus által meghatározott szellemi környezetben. Ez a szellemi környezet számára alapvetően meghatározó erővel bírt, ugyanakkor a sejthetően enciklopédikus tudással rendelkező egykori rétor törekedett is arra, hogy tudását valamennyi eszközzel a keresztény vallás megvédelmezésére használja fel.

Jelen dolgozat megírásakor kettős cél vezérel. Egyfelől azt a célt tűzzük magunk elé, hogy kidolgozzuk az arnobiusi apológia köztes helyzetét, másrészt pedig e köztes helyzet szellemiségének kidolgozása során megvizsgáljuk, vajon az Észak-Afrika hatalmas szellemi gyűjtőmedencéjében létrejött *Adversus nationes* valóban mutat-e érintkezéseket Apuleiusszal, a második szofisztika eddig ismert egyetlen és következetes latin nyelvű képviselőjével. Mint láttuk, ez a kérdés már az előzetes kutatások során is több szempontból felmerült, de az egyes

kutatók által összegyűjtött adatok még nem voltak elegendőek a két szerző közötti érintkezés megnyugtató bizonyításához.

Első lépésként szükségesnek látszik megvizsgálni fő vonalakban a szellemi környezetet, azt, hogy mi jellemzi Észak-Afrikát a Kr. u. 2.-3. században. Ezután az a kérdés következik, hogy milyen különleges helyet foglal el az *Adversus nationes* az ókeresztény apológiák sorában, majd pedig bemutatom Arnobius életét, művét, annak tartalmát, felépítését és keletkezésének körülményeit.

Közvetlenül a konkrét vizsgálatok megkezdése előtt lesz célszerű számot vetni az Arnobius-kutatás eddigi irányjaival, eredményeivel és tényeivel, legfőképpen azért, hogy világossá váljék, a jelen vizsgálódás honnan indul ki, és mely pontokon kapcsolódik az eddigi ismeretekhez, másrészt pedig azért, mert a magyar kutatás eddig nem szentelt túl nagy figyelmet Arnobiusnak. Ez a kutatástörténeti áttekintés az alábbi szempontokat veszi figyelembe: szöveghagyomány (kódexek, szövegkiadások), összefoglaló munkák Arnobiusról, a mű modern nyelvű fordításai, az apológiához készült kommentárok, az Arnobius nyelvét, stílusát vizsgáló munkák, majd az *Adversus nationes* utóéletét, recepcióját tárgyaló művek. Az apológia forrásainak kapcsán majd ebben a fejezetben vetem fel a dolgozat központi problémáját. Itt jelzem feltevésemet: bizonyosnak látszik a kapcsolat Apuleius és Arnobius művei között.

Arnobius keresztény tanként hirdetett nézetei messze nem azonosak a Nagyegyház véleményével, ezért krisztológiájából sok további kérdés következik. Így például a többi apologétához fűződő viszonya, mindenekelőtt a lélek természetére és a többi istenre vonatkozóan. Emiatt a szakirodalom eddigi eredményeit felhasználva, az arnobiusi istenvilágot is be kell majd mutatni, különös tekintettel BURGER ilyen irányú kutatásaira³, mert azokról a szakirodalom egy része nem is vesz tudomást. Arnobius isteneivel kapcsolatban először majd a keresztény Isten bemutatása kerül sorra, ezután pedig a pogány főisten, Iuppiter alakjának megrajzolása következik. Az istenek kérdésével szorosan összekapcsolódik a lélek kérdése is, hiszen Arnobius értelmezése szerint az Isten ismeretére eljutott emberi lélek maga is istenné válik. A közepes természetű emberi lélek és az Apuleiusnál *mediae potestates*-ként ismert démonok közötti kapcsolat lehetőségét tárgyalva az arnobiusi démonológia bemutatásakor azt próbálom bizonyítani, hogy Arnobius ismerhette Apuleius démonológiai rendszerét.

³ CH. BURGER, *Die theologische Position des älteren Arnobius*, Heidelberg 1970

A lélek természetes halhatatlanságát elvető és így a görög egyházatyákkal összehasonlítható Arnobius az emberi lélek megmentésére törekedett, miként a kor más szellemi irányzatai is. Ezen a ponton majd vélhetőleg az a következtetés vonható le, hogy a rétor hasonló módszereket választott, mint például a második szofisztika egyik nagy alakja, a türoszi Maximosz. A második szofisztika eszközeinek használata Arnobiusnál is felfedezhető, amikor például a pogány kultuszok és tartozékaik, a kultuszsobrok és szertartások érzékletes leírását kapjuk. De vajon felfedezhetők-e szofisztikus jegyek a keresztény szempontból jelentős két első könyvben? A konklúziókkal azt kívánom alátámasztani, hogy az apologéta használja, és következésképpen, jól átgondolt szempontok szerint alkalmazza az említett irányzat eszközeit, és Apuleiusszal ebből a szempontból is rokonítható.

Az apológia lezárása kapcsán kerül előtérbe Aesculapius, akinek két alakja jelenik meg az *Adversus nationes*ben. Az egyik a klasszikus pogány kultusz istene, akit Arnobius az apologétikus hagyományt követve Krisztussal állít párhuzamba. A másik Aesculapius a hermetizmus istene, aki Hermész Trismegisztosz révén tűnik fel Arnobiusnál. Talán ez a momentum világít rá a legerőteljesebben arra, hogy Aesculapius alakja milyen nagy mértékben szinkretisztikus vonásokat öltött. Felvetődik ennek kapcsán az Apuleius művei közé sorolt, de később keletkezett latin nyelvű hermetikus traktátus, az *Asclepius* kérdése is, amely néhol mutat tartalmi egyezéseket az *Adversus nationesszel*. Ebben a fejezetben majd azt vizsgálom, hogy Apuleius Aesculapius-tisztelete összevethető-e Arnobiusnak erről az istenről alkotott elképzeléseivel.

Az utolsó fejezet témája a két szerző között feltételezett érintkezési pontok összefoglalása lesz. A dolgozat középpontjában az *Adversus nationes* vizsgálata áll, oly módon, hogy a kettős arculatú műben megpróbálom folyamatosan nyomon követni, Arnobius művének milyen kapcsolatai lehetségesek az apuleiusi munkássággal illetve a kor meghatározó szellemi irányzataival. Ennek során minden bizonnyal beigazolódik majd az arnobiusi apológiának a dolgozat címében jelzett legszembetűnőbb sajátossága: a nagy műveltségű, frissen megtért rétor Arnobius sok tekintetben rokonítható a minden bizonnyal enciklopédiát alkotó Apuleiusszal, az *Adversus nationes* pedig a Kr. u. 3-4. századi szinkretizmus egyik sajátos példája.

2. ARNOBIUS SZELLEMI KÖRNYEZETE: ÉSZAK-AFRIKA A KR. U. 2-3. SZÁZADBAN⁴

A római kultúra és a római irodalom időben és térben nagyon változó fogalom. Az *imperium Romanum* egy összetettségében is egységes civilizáció hordozója, s a római irodalom ennek képezi szerves részét. Róma a Kr. e. 2. század végéig szinte minden kulturális tevékenységet saját magára és saját magában összpontosított, és amint a kutatások kimutatták, lassú folyamat volt, amíg az állam megnyílt a provinciálisokkal való együttműködés tekintetében. Az irodalmi alkotó tevékenység geográfiai háttere, valamint földrajzi vonatkozású vonzásköre és kisugárzása ennek megfelelően időben messzemenően módosul.⁵ A római írók nagy része, köztük a jelentősebbek is, Itália távoli-közeli vidékeiről, valamint a tartományok bővülő hálózatának területéről kerültek Rómába, az állam politikai, igazgatási és kulturális centrum vonzásának következtében. A Kr. u. 2-3. századtól kezdve azután csökken Róma mindent meghatározó irodalmi szerepe és részben vonzása is, és a birodalmon belül több tartományban is kulturális központok alakultak ki, lényegében az adott területek gazdasági önállósodásával összefüggésben. Ebben a folyamatban a leginkább szembetűnő tény Afrika jelentőségének megnövekedése az irodalom területén, ami együtt jár a romanizáció egyéb vonatkozásaival, főképp a rendkívüli mértékű urbanizációval.

Africa provincia a császárkori irodalomban évszázadokon keresztül vezető szerepet játszott, és különösen Hadrianus uralkodásától kezdve a harmadik század kezdetéig Itália számára is meghatározó volt. Akkoriban a görög műveltség a nyugati provinciák közül Africában volt a leginkább elterjedt. Egyetlen más provincia sem élvezte annyira a császárok kegyét, mint Africa, amely amúgy is páratlan természeti adottságokkal rendelkezett. A 2. század vége felé innen származik a Severusok dinasztiája, így a gazdaságilag és kulturálisan is virágzó provincia politikailag is vezető szerepre tesz szert. Itália után Afrikából került elő a legtöbb feliratos emlék, és ezek jól rávilágítanak az észak-afrikai polgárság életére, amelynek az irodalomban is megvannak a nyomai. Ugyanakkor Kis-Ázsia kivételével egyetlen másik provincia sem kínált olyan kedvező körülményeket a keresztény vallás és így a keresztény irodalom kibontakozása számára, mint Africa.

⁴ Áttekintő összefoglalások: Alfred SCHINDLER, *Afrika*, I. Das christliche Nordafrika, Theologische Realenzyklopädie 1, 640-700, Berlin – New York, 1977, és J. FONTAINE - P. LANGLOIS - A. MANDOUZE: *Africa II (literaturgeschichtlich)*, RAC, Suppl. 1, 134-227, Stuttgart, 1983, 2001

⁵ A folyamat jelentőségét hangsúlyozza HAVAS László, *Római irodalomtörténet*, In: Bevezetés az ókortudományba IV, ΑΓΑΘΑ VII, Debrecen, 2001, 102-169, ahol többször is utal a kérdéskört legutóbb mértékadóan bemutató I. GUALANDRI idevágó munkájára, *Per una geografia della letteratura latina*, In: Lo spazio letterario di Roma antica II, Roma, 469-507

Nyolc évszázados története során a romanizált Afrika Terentiusztól kezdve Augustinusig számos latin nyelven alkotó írónak adott otthont, akik az irodalomtörténet nagyjaivá váltak. Ma már tudjuk, hogy az irodalmi élet gazdagsága *Africa Proconsularis* és az egykori numida királyság intenzív romanizációjával áll összefüggésben. A császárkori Afrika városaiban kibontakozó kultúra hosszú időn keresztül valamennyi szinten fenn tudott tartani helyi szintű oktatási intézményeket, amelyekből számos szerző került ki. Mindenekelőtt ez magyarázza meg Észak-Afrika élénk irodalmi életét. A Földközi-tenger keleti és nyugati medencéje között fekvő régió eredetisége, megújulásra való képessége töretlen, amit jól példáz Karthágó többszöri megalapítása és újjáépítése is. Ez a történelmi, etnikai és nyelvi sokszínűségnek volt köszönhető. A kezdetektől kezdve hangsúlyozni kell az afrikai latin-pun kétnyelvűséget, és a görög nyelvet itt hosszú ideig szinte a latinhoz hasonlóan anyanyelvi szinten beszélik, amint ezt Apuleius és Tertullianus példája is mutatja. Emellett a líbiai jelenlétével is számolni kell. A kutatás korán rámutatott a latin nyelven író afrikai szerzők nyelvhasználatának különlegességére, és megalkotta az *africitas* fogalmát, amin egy területileg meghatározott, elsősorban nem is irodalmi jellegű, terjedős és olykor mesterkéltnek ható stílust kell érteni.⁶ Éppen a szellemi életnek ez a gazdagsága nehezíti meg azonban az Afrikából származó szerzők afrikaiságának, *africitas*-ának meghatározását, különösen akkor, ha figyelembe vesszük, hogy sokan elhagyták a provinciát, és többé már nem is tértek oda vissza, miként például Terentius vagy Lactantius. Az *africitas* jelenségének elméletét azonban hamarosan számos kutató megcáfolta.⁷

Az afrikai latin nyelvű irodalomban az Antoninusok korától kezdve megfigyelhető egyfajta fellendülés, amelynek hordozói és címzettjei egyaránt afrikaiak voltak. A fellendülés félreérthetetlenül a kedvező történelmi, gazdasági és társadalmi változások következménye. Ezek legfontosabb előfeltétele a béke; a Marcus Aurelius uralkodása alatt beköszöntő krízis Észak-Afrikát csupán csekély mértékben érintette. A provincia gazdasági jóléte lényegében a mezőgazdaság erőteljes fellendülésének köszönhető, amely viszont a termőterületek

⁶ Különösen élen járt a probléma tisztázásában a 19. századi német klasszika-filológiai iskola, mindenekelőtt WOELFFLIN, LANDGRAF, THIELMANN és egy ideig SITTL, akikhez MONCEAUX is csatlakozott.

⁷ W. KROLL, *Das afrikanische Latein*, RhM 52, 1897, 569-590, számot vet a kérdéssel, és a dialektus, a feliratok, valamint az afrikai szerzőknél található archaizmusok, grécizmusok és vulgarizmusok tárgyalása után arra a következtetésre jut, hogy Apuleius és Tertullianus korában tagadhatatlanul megfigyelhető az Afrikában beszélt latin nyelvnek egyfajta különleges fejlődése. Egyúttal azonban leszögezi, hogy a ránk maradt nyelvi anyag nem olyan jellegű, hogy ezekről a dialekticizmusokról bizonytalan részleteknél többet lehetne megállapítani. E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance* 2, Leipzig 1909, a jelenséget üres fantomnak tekinti. A RAC, *Afrika II* szócikkében J. FONTAINE, i. m. 136, egyfajta középút megrajzolására törekszik az *africitas*t illetően, majd S. LANCEL, *Y a-t-il une africitas?*, REL 63, 1985, 161-182, az afrikai rétoroknál megfigyelhető szóbőségre és egyéb szónoklattani megoldásokra hivatkozva a kérdés pontosítására törekszik. LANCEL az *africitas*ban az észak-afrikai rétoriskolák kivételes fontosságának megjelenését látja.

nagyságának növekedésével és a kolonizációval magyarázható. A fellendülést azonban a legjobban a hallatlan ütemű városiasodás biztosítja, amelynek elindítói Traianus és az Antoninusok voltak. Afrikában a késő császárkorban mintegy 500 városról van adatunk. A városfejlődés különösen *Africa Proconsularis*ban és Numidiában szembeötlő, a városi polgárság ezekben a tartományokban ér el igazán látványos eredményeket. Ez a fajta városi polgárság a szó szoros értelmében véve római-afrikai, az etnikai különbségek teljesen elmosódni látszanak. A szűkebb pátriához, Afrikához való tartozás egyáltalán nem zárja ki a Birodalom egészéhez való tartozást, amivel együtt jár, hogy Afrika zavartalanul bekapcsolódik a birodalom közös művelődési életébe. A 2. századtól kezdődően ily módon ezekben a városokban grammatikusok és jogászok vezetésével sorra alakulnak meg a helyi képzési központok, ami alapot nyújt a szellemi élet fellendüléséhez. A romanizációnak ezek a faktorai, különösen a rétoriskolák kínálják a táptalajt az afrikai latinság kibontakozásához.

A 2. századi Észak-Afrika legtekintélyesebb irodalmi alakjának M. Cornelius Frontót tartják, akinek elismertségéhez nagyban hozzájárult rendkívül sikeres politikai pályafutása. Hadrianus uralkodásának második felében került Rómába, ahol ügyvédként és szónokként is nagy hírnévre tett szert, emellett pedig megkapta a *cursus honorum* valamennyi fokozatát. Nagy tekintélyének köszönhetően ő lett Antoninus Pius fiainak, Marcus Aureliusnak és Lucius Verusnak a tanítója. A Fronto utáni időszak legkiemelkedőbb egyénisége a madaurai Apuleius, aki egy hosszabb athéni tanulmányút után visszatért szülőhazájába, és ott az irodalom valamennyi területén kiemelkedő hírnévre tett szert. Amint egyik kutatója megjegyezte, Apuleius a gyorsan hanyatló hellenizmus utolsó képviselője volt. Ugyanakkor életműve a 2. századi Afrika életének fontos dokumentuma. A többi szerzőnél viszonylag nagyobb ismertségének okát kétségtelenül nagy műveltsége mellett valószínűleg abban is kereshetjük, hogy az amúgyis tekintélyes életműből más szerzőkhöz viszonyítva is sok műve maradt az utókorra.

A két talán legnagyobb alkotó mellett mindenképpen meg kell említeni P. Annius Florust, aki egy személyben volt történetíró, dialógusszerző és költő, Sulpicius Apollinarist, a grammaticust, aki egyben Aulus Gellius mestere is lett, a jogi szerzők közül pedig Salvius Iulianust illetve Caecilius Africanust.

Az afrikai kereszténység a 2. század második felében jelenik meg az irodalom színpadán. A megújuló keresztényüldözések következtében a keresztények védelme érdekében új irodalmi műfaj alakult ki, a keresztény apológia, amelyen belül a mindenkori helyzetnek megfelelően, a provokációkhoz és a szükségletekhez igazodva az irodalmi formák egész sora jelent meg. Az első, bízosan datálható forrás, amelyet az afrikai kereszténység

hátrahagyott, az *Acta Scillitanorum*. Az ezt követő időszak termékei a mártíráktákkal rokon ún. *Passiones*, mint például a *Passio Perpetuae et Felicitatis*, amelyek kevésbé kapcsolódnak a hivatalos jegyzőkönyv formájához, és nem a kereszténység gondolati vagy apologétikus igazolását hivatottak elvégezni, csupán tényeket állapítanak meg. VON ALBRECHT szerint⁸ az európai életrajzi irodalom kezdeteit láthatjuk itt. Ilyen előzmények után lépnek színre a latin nyelvű nyugati kereszténység legnagyobb alakjai, hogy az adott történelmi helyzethez és szellemi környezethez alkalmazkodva magukra vállalják a kereszténység védelmét. Az első apologétikus írások szerzői Tertullianus, Minucius Felix, Cyprianus, majd pedig Arnobius, Lactantius, és Afrika adta a világirodalomnak Szent Ágostont is, a talán legnagyobb gondolkodót, aki valaha is latinul írt.

A bevezetőben jelzett kutatásainkkal összefüggésben röviden utalni kell itt arra, hogy Észak-Afrikában az egyre inkább megerősödő és fokozatosan kiteljesedő keresztény irodalom mellett a pogány szellem is jelen van. A késő császárkori pogányság életerejéről a 4-5. századból való két írás tanúskodik. Az egyik a tévesen Apuleiusnak tulajdonított *Asclepius*, a másik pedig Martianus Capella *De nuptiis Philologiae et Mercurii* című enciklopédiája. A latin *Asclepius* egy görög nyelvű „Ἀσκληπιός” fordítása, amelynek görög címe: Ἀσκληπιός. A dialógust olyan szerző alkothatta, aki nem volt meggyőződéses híve a hermetizmusnak. A fordítás, vagy egy régebbi latin nyelvű változat bizonyára egy provinciabeli szerző műve, aki büszke volt képzettségére, és a pogányság utolsó védelmezői közé tartozott.

Martianus Capella műve a *septem artes liberales* rendszerét foglalja magába, de mint azt a cím is elárulja, Mercurius és Philologia házasságának kerettörténetébe ágyazva.

⁸ M. VON ALBRECHT, *A római irodalom története II.*, Balassi Kiadó, Budapest 2004, 1235. o.

3. AZ ADVERSUS NATIONES HELYE AZ ÓKERESZTÉNY APOLÓGIÁK SORÁBAN

A Kr. u. 2. század elején Traianus császár az ifjabb Pliniushoz intézett leiratában⁹ indirekt módon úgy rendelkezett, hogy meg kell büntetni azokat, akik a keresztény valláshoz tartoznak. A tőle tanácsot kérő helytartónak ugyanis azt az ellentmondásoktól sem mentes utasítást adta, hogy a keresztényeket felkutatni ugyan nem kell, de a bevádolt keresztényeket, ha bebizonyosodott róluk, hogy azok, akkor ki kell végezni őket. E szabályozás következtében a keresztények teljesen függővé váltak pogány környezetüktől, állandóan attól kellett tartaniuk, hogy feljelentik őket, és ügyelniük kellett arra, hogy lehetőségeikhez mérten titokban tartsák keresztény voltukat. A nem keresztény környezetben ez aligha sikerülhetett, hiszen feltűnő volt, ha valaki, mint keresztény nem vett részt a pogány kultikus cselekményekben, mert a közéletben csakúgy, mint a magánélet különféle területein állandóan konfrontálódnia kellett környezetével. A keresztényeknek ez a bizonytalan és konfliktus esetén kilátástalan helyzete eredményezte az olyan írásos védekező tevékenység megjelenését, amelyet kezdetben a pogány hatalom birtokosaihoz intéztek, és amely saját irodalmi műfajjá, a keresztény apologetikává nőtte ki magát.¹⁰

A kereszténységnek a pogány világ elleni irodalmi formában is megjelenő védekezése Traianus már említett rendelkezését követően, Hadrianus császár uralkodása alatt (117-138) veszi kezdetét, a Birodalom görög nyelvű keleti felében. A legrégebbi apológiák legtöbbször nem mások, mint a császárhoz intézett beadványok, amelyek elsősorban jogi értelemben vett védelmet kívánnak elnyerni a kereszténységnek. Az ókeresztény hagyományban legkorábbiaként tekintett apologeta, Quadratus műve, amelyről csak Eusebius révén¹¹ van tudomásunk, Hadrianus császárnak volt címezve, miként az első, ránk maradt apológia szerzője, a Filozófus melléknevet viselő Arisztidész is Hadrianus császárhoz intézte munkáját.

⁹ Plinius, ep. 10, 97

¹⁰ Az apologetikához a bőséges szakirodalomból a legutóbbi, összefoglaló áttekintést adja Antonie WLOSOK, *Christliche Apologetik gegenüber kaiserlicher Politik bis zu Konstantin*, először In: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I: Die alte Kirche*, hrsg. von H. FROHNES – U.W. KNORR, München 1974, 147-165, majd UÖ, *Res humanae – res divinae*, Kleine Schriften, hrsg. von E. HECK und E. A. SCHMIDT, Heidelberg, 1990, 137-156, további gazdag irodalommal. Lásd még UÖ, *Einleitung in die Apologetik der constantinischen Zeit*, In: *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike (HLL)*, hrsg. von R. HERZOG und P. L. SCHMIDT, Bd. 5: *Restauration und Erneuerung*, München, 1989, 363-365. Általános áttekintést ad L. W. BARNARD, *Apologetik I*, *Theologische Realenzyklopädie (TRE)* 3, Berlin-New York, 1978, 371-411. A legújabb rövid áttekintés az ókeresztény apologetika mint irodalmi műfaj megszületéséről: Jean-Claude FREDOUILLE, *L'apologétique chrétienne antique: naissance d'un genre littéraire*, In: *Revue des Études Augustiniennes*, 38, 1992, 219-234. A kutatás korábbi időszakából említést érdemel J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig/Berlin, 1907, különösen 239-322, és M. PELLEGRINO, *Studi sul antica apologetica*, Roma, 1947. A magyar nyelvű szakirodalomból kiemelendő VANYÓ László munkássága, ld. *Az ókeresztény egyház irodalma I-II*. Budapest, 2000

¹¹ Euseb. Hist. Eccl. 4, 3, 1

Az ő utódai, Antoninus Pius és Marcus Aurelius uralkodása alatt Iusztinosz, a keresztény hitre tért egykori filozófus és későbbi mártír is az uralkodó császároknak, továbbá a *senatus*nak és a római népnek címezte hitvédő írásait. Emellett több munkát is intézett a görögökhöz és áttételesen a pogányokhoz. Ránk maradt még egy, a *Párbeszéd a zsidó Tryphónnal* című műve és két apológiája, de ezek közül a második tulajdonképpen csak kiegészítése az elsőnek. Az athéni, szintén filozófusként számontartott Athénagorasz Marcus Aurelius alatt keletkezett apológiája a $\neg \odot \downarrow \odot \mapsto$ címet viseli, ezzel is jelezve, hogy írója mintegy követként közbenjár a keresztények érdekében.

Célkitűzéseiknek megfelelően az apologétáknak két fő feladatuk volt. Először is el kellett hárítaniuk a kereszténység ellen irányuló pogány szemrehányásokat, így mindenekelőtt az ateizmus és istentelenség (*impietas* – az ókorban az egyik legfőbb erkölcsi vétség) vádját, majd azokkal a vádakkal szemben is fel kellett lépniük, amelyek következtében a keresztények mint a társadalomtól vallásilag elkülönülő csoport (*tertium genus*) erkölcsileg és politikailag is gyanússá váltak. Másodsorban be kellett mutatniuk a keresztények lojalitását, erkölcsi tisztaságát és emberszeretetét, amely a keresztények tanításának és közösségi életének bemutatásán alapult, és ezzel missziós célt is szolgált. A hangsúly mindenesetre az egyistenhitre, a felebaráti szeretetre és az igazságosságra helyeződött. A keresztény apologéták kezdettől fogva többet kívántak, mint felvállalt ügyük egyszerű igazolását, nem érték be annyival, hogy bemutassák a kereszténységet, és saját helyzetük iránti megértésért folyamodjanak. Sokkal inkább azzal a leplezetlen igénnyel léptek fel, hogy ők birtokolják az Istenről és az ő akaratáról szóló, az egész világra vonatkozó igazságot. Ebből az őszinte és öntudatos álláspontból kiindulva nem riadtak vissza a pogány felfogással szemben folytatott éles polémiától sem, különösképpen igaz ez a politeizmus és a megbotránkoztató mítoszok vonatkozásában. A többistenhit és az ezen alapuló kultuszok elvetése szintén a kezdetektől fogva kötelező elemét jelenti saját monoteizmusuk igazolásának, amely pogány részről az ateizmus vádját eredményezte.

A keresztények hitvédő tevékenysége a második század vége felé igen nagy jelentőségre tett szert, és a harmadik század folyamán a pogánysággal folytatott egyetemes szellemi küzdelemmé bővült. Eusebius műve alapján pusztán Marcus Aurelius uralkodásának idejéből hat apologétát tarthatunk számon (a szardeszi Melitont, Apollinariszt, a kisázsiai rétor Miltiadészt, Athénagoraszt, Tatianoszt és Theophiloszt), akiknek művei közül három maradt fenn. Újdonság, hogy a filozófiai érdeklődésű és iskolázott keresztények – Athénagorasz, Miltiadész, a Iusztinosz-tanítvány Tatianosz – mellett most már az egyház

püspökei is részt vesznek az irodalmi küzdelemben, így a szardeszi Melitón, a hierapoliszi Apollinarisz és az antiókhiai Theophilosz. Úgy tűnik, az Egyház felismerte a hit védelmének szükségességét. Theophilosz apológiáját egyébként egyik barátjához¹² intézte.

VANYÓ László is felveti azt a kérdést, hogy a keresztény apologéták munkásságáról beszélve érintenünk kell azt a problémát, vajon valóban hivatalos „beadványoknak” készítették-e védőirataikat, vagy keresztény testvéreik bátorítására, tájékoztatására, érvekkel való „felszerelésére”.¹³ Hivatalos beadványnak ugyanis túl hosszúak ezek az írások, nem is tudunk arról, hogy a magas rangú pogány címzetek válasza méltatták volna őket. Az ilyen beadványok inkább eseteket ismertettek volna. Feltételezhetően a pogány nagyközönségnek és keresztény olvasóknak szánták ezeket szerzőik, mintegy a „dialogus” alapjának. Felkelthették viszont rangos pogány személyek figyelmét, mert készültek ilyeneknek írt apológiák, mint a Diognétoszhoz írt levél mutatja, vagy antiókhiai Theophilosz Autolükoszhoz írt három könyve. Amennyiben a keresztény hit megismertetése volt a céljuk, annyiban inkább „propaganda-iratoknak” tekinthetők, amelyek az apologia ismert irodalmi műfajában jelentek meg.

Mint ismeretes, a kereszténység nyelve eredetileg a görög, és nem csak a hellenizált Keleten, hanem, legalábbis az első évszázadokban, Nyugaton is. Ugyanakkor az új vallás terjedésének fontos feltétele volt, hogy a legszélesebb társadalmi rétegek nyelvén szólaljon meg, ami Nyugaton (legkorábban Afrikában¹⁴) az egyház fokozatos latinizálódásához vezetett. Észak-Afrika a Római Birodalom igen jelentős tartománya volt.¹⁵ A nyugati városok között Karthágó csak Róma mögött maradt le nagyság tekintetében. A város lakói közül a hivatalnokok és földbirtokosok rómaiak voltak, de mindig jelentős volt a berber és pun lakosság is. A karthágói polgárok közül igen sokan beszélték a görög nyelvet. A provincia lakosságának egy része itáliai bevándorlók leszármazottja volt. Scillium városnak a 2. század végén már vértanúi voltak¹⁶, ami arra mutat, hogy a missziós tevékenység már a 2. század elején megindulhatott. 204 körül Karthágó heves keresztényüldözés színtere volt, ekkor szenvedett vértanúhalált Perpetua és Felicitas. A vértanúságukról beszámoló írás¹⁷ igen értékes számunkra, mert Perpetua fogságban írt naplóját tartalmazza. Karthágóban működött

¹² *Ad Autolycum*

¹³ Vö. VANYÓ L., i. m. 195 sk.

¹⁴ Az afrikai keresztény latin irodalomhoz vö. *Africa II* (literaturgeschichtlich), In: RAC, Supplement 1, Stuttgart 1983, 2001, 134-228

¹⁵ A keresztény Észak-Afrikához lásd *Afrika. I. Das christliche Nordafrika (2. bis 7. Jahrhundert)*, In: TRE, 1, 640-700, Berlin-New York, 1977

¹⁶ A 180-ból ránk maradt *Acta martyrum Scillitorum* tartalmazzák a keresztények elleni perek jegyzőkönyveit.

¹⁷ *Passio Perpetuae et Felicitatis*

Tertullianus, a latin keresztény irodalom egyik legnagyobb alakja, akinek műveiből kitűnően megismerhetjük az észak-afrikai kereszténység szellemi arculatát a 2-3. század fordulóján.

Az első latin nyelvű apológia, Tertullianus *Apologeticuma* a második század végén jelenik meg.¹⁸ Ezt szerzője védőbeszédnek szánta a római helytartók előtt. Ő az első a latin nyelvű apologéták között, aki római módra gondolkodó hallgatóságot feltételez, aki római elképzelésekkel száll harcba, mindenekelőtt pedig olyan kifogásokkal veszi fel a küzdelmet, amelyeket rómaiak, azaz a római állam képviselői intéztek a keresztények ellen. Régi igazság, hogy Tertullianus, aki megtérése előtt minden bizonnyal ügyvédként tevékenykedett, *Apologeticumában* a közéleti retorika valamennyi lehetőségét kihasználta, hogy visszautasítsa a keresztényeket ért szokásos vádakat, és bebizonyítsa, hogy azok minden alapot nélkülöznek, ellentmondásosak, és így éppen a vádlók ellen fordítsa tulajdon vádjait. Az apologétika történetében az előzményekhez képest az is újdonság, hogy Tertullianus a keresztényüldözést mint jogi természetű problémát hangosan bírálta, és ezzel együtt az állam hozzáállását a lehető legkövetkezetlenebbnek bélyegezte. A római állam ugyanis még mindig a Traianus által előírányzott és a Plinius által bevezetett gyakorlatot követte, tehát lemondott a keresztények felkutatásáról, de halállal büntette azt, akiről bebizonyosodott, hogy keresztény. Ez az ellentmondásosság onnan származik, hogy a keresztények elítélésének semmilyen büntetőjogi alapja nem volt. Az *Apologeticumban* ezt olvassuk: „Ó micsoda döntés! Elkerülhetetlenül zavarba fullad. Nem enged nyomozást, mint ártatlanokra és mégis büntetést parancsol, akár a gonoszokra. Kegyelmez és kegyetlenkedik, kendőz és mégis hibáztat. Miért szeded rá magadat, vizsgáló hatóság? Ha elítélsz, miért nem nyomozol? Ha nem nyomozol, miért nem hozol fölmentő ítéletet? A rablók kutatására, kinyomozására minden tartományban katonai őrseget állítanak. A felségsértők és a hazaárulók ellen minden ember katonává lesz s a nyomozást a cinkosokra és a segítőtársakra is kiterjesztik. Csupán a keresztény után tilos a nyomozás, míg följelentése szabad. Mintha bizony más lenne a nyomozás célja, és nem a bíróság elé való cipelés. Elítélitek tehát a följelentett embert, akit kutatni senki sem akart. Arra kell gondolnom, hogy immár nem azért érdemel büntetést, mivel gonosztevő, hanem mert rátaláltak, bár keresniök nem lett volna szabad.”¹⁹ Így kritizálja Tertullianus Traianus döntését és a keresztényekhez való hozzáállást.

¹⁸ Sokáig tartó vitát indukált a Tertullianus és a Minucius Felix közötti prioritás-vita tisztázása. A két szerző közötti viszony kérdése végülis Tertullianus javára dőlt el. A probléma rövid áttekintő bemutatását lásd TEGYEY Imrétől, In: *Ókeresztény latin írók*, ΑΓΑΘΑ X., Debrecen 2003, 98-99.

¹⁹ Tertullianus, *Apologeticum* 2, 8-9. ford. VÁROSI István, In: *Ókeresztény írók XII*, Tertullianus művei, Budapest 1986

Az apologétika fellendülése Marcus Aurelius uralkodása alatt minden bizonnyal azzal a ténnyel magyarázható, hogy a keresztények helyzete e császár uralkodása alatt egyre nehezebbé vált. Mind többen szenvedtek vértanúságot, a keresztények ellen indított perek a nyugati provinciákra is kiterjedtek. Régóta ismert tény, hogy a mártíráktákból és a keresztény közösségek üldözéséről szóló tudósításokból fény derül a lakosság fokozódó keresztényellenes magatartására, amely egybekapcsolódott egyfajta vallási fanatizmussal, és ez akár jelentéktelen indítékból is a keresztények elleni hajtóvadászattá fajulhatott.²⁰ Más tudósításokból kitűnik, hogy a keresztényeket általában véve is úgy tekintették, mint akik semmibe veszik az elismert isteneket²¹, és, minthogy a régiek hite szerint ezektől az istenektől függ az állam és alattvalóinak boldogulása, a keresztények az emberi társadalom és a Római Birodalom ellenségeivé is váltak. Úgy tűnik, hogy a keresztényeket a pogányok fenyegető veszélynek és egyszersmind provokációnak is kezdi tekinteni. Neves személyiségek, mint például a rétor Fronto vagy a platonista filozófus, Kelszosz, akinek $\Leftrightarrow \triangleleftharpoonup$ " $\ell\mathfrak{f}\bullet\circ$ "-a csak Órigenész *Contra Celsum* című műve alapján ismert, úgy érezték, hogy a kereszténységet szellemi síkon is le kell fegyverezni.

Az említett folyamat két döntő körülményre vezethető vissza.²² Egyfelől a Római Birodalom Marcus Aurelius alatt szorult helyzetben volt, és ez meghatározta a császár valláspolitikáját. Másrészt a kereszténység igen gyorsan terjedt, és ezzel egyidejűleg a keresztény közösségek megerősödtek, és szervezett formát öltöttek.

Marcus Aurelius uralkodásának éveit szűnni nem akaró háborúk és súlyos katasztrófák teszik emlékezetessé. A Birodalom határait újabb és újabb barbár betörések veszélyeztetik. A birodalmon belül időről időre felkelések törtek ki, és nagy pénzhiány mutatkozott. A szerencsétlenséget természeti katasztrófák is növelték, pestis, éhínség, áradások, amelyek római felfogás szerint az istenek haragjának egyértelmű megnyilvánulásai. Az ő jóindulatuktól függött az állam jóléte, és valamennyi politikai és katonai siker is az ő kegyességüknek volt köszönhető, ahogyan azt már az ősök is tartották. Úgy hitték, hogy az istenek jóindulatát a korrekt vallásgyakorlás révén lehet biztosítani, és a rómaiak szent meggyőződése volt, hogy e tekintetben valamennyi népet fölülmúlják. Róma világhatalma az

²⁰ WLOSOK, 1990, i. m. 142. o., utal Polükarposz vértanúaktájára, továbbá a lugdunumi és viennai közösségek üldözésére, és idézi Eusebiust, Hist. Eccl. 5, 1, 1-2, 8

²¹ Ismeretes, hogy az apologéták egyre sűrűbben reflektálnak erre a vádra, az első közöttük Iusztinosz (apol. 1, 4, 7: $\mathbb{R}\updownarrow\odot\rightarrow$; 6, 1 és 13, 1: $\odot\odot$), és különösen a latinul írók: Tert. Apol. 10, 1: *deos non colitis*, 24, 1 sk: *crimen laesae religionis, irreligiositas*; Scap. 2, 3: *nos, quos sacrilegos existimatis*, Min. Fel., Octavius 8, 1-4 etc.

²² A jelenséggel behatóan foglalkozik WLOSOK 1990, és Uő, *Rom und die Christen*, Stuttgart, 1970

évszázadokon keresztül érvényben levő római politikai ideológiának köszönhetően a római istenek hálájának és elismerő köszönetének volt tekinthető – a lelkiismeretes vallásgyakorlásért, azaz az isteneknek bemutatott kultikus tiszteletért cserébe. Ennek megfelelően minden olyan jelet, amely a birodalom hanyatlására utalt volna, vallási okokra vezettek vissza, azaz az isteni jóindulat elfordulását a *religio* elhanyagolásának következményeként értelmezték.

Valláspolitikájában a császár figyelembe vette ezt a szempontot. Azon fáradozott, hogy új életre keltse az államvallást, azaz az őseitől örökölt istenkultuszokat. Ennek kapcsán, miként például Cassius Dio tudósításából is kitűnik²³, maga is felvette a *pontifex maximus* címet. Ezen kívül arra is kísérletet tett, hogy nem római kultuszokat is bevonjon az államvallásba, és az állam jóléte szempontjából üdvösnek mutassa be azokat. Végül pedig speciális rendeletek révén fellépett a babonáság és a vallástalanság ellen. Bár egyik rendelet sem közvetlenül a keresztények ellen irányult, de a keresztényeket is érintette, hiszen a kereszténységet a *superstitio* kategóriába sorolták²⁴, másrészt pedig *sacrilegi*-nek, vagy

☉☉-nak tartották azokat, akik vonakodtak attól, hogy áldozatot mutassanak be az államvallás isteneinek.

Mindez magával hozta azt, hogy a lakosság és a hatóságok figyelme a korábbinál is intenzívebben a keresztényekre irányult. Jelenlétük a kereszténység gyors terjedésének és a keresztény közösségek szigorú felépítésének köszönhetően lassanként általánosan érezhetővé vált, különösen, hogy a kereszténység a felsőbb társadalmi rétegeket is elérte. A keresztény közösségek erőskező vezetőiknek, a közösségbe tartozók iránti elkötelezett tanításnak és fegyelemnek, átfogó szociális tevékenységüknek és növekvő vagyoni háttérüknek köszönhetően egyre inkább látható társadalmi tényezővé váltak, amelyet már számon kellett tartani.

A bemutatott körülmények között a keresztények kettős vádnak voltak kitéve. A keresztény közösség tagjaiként olyan szervezett, de állami részről el nem ismert szervezethez tartoztak, amely kivonta magát az istenek megengesztelésére bemutatott nyilvános rendezvények alól. Már ezen keresztül is igazoltnak mutatkozott az a vád, hogy elkülönülnek a közétlettől, és társadalomellenes érzületüknek engedelmeskedve elhanyagolják állampolgári kötelezettségeiket. Ezt a vádat már Tacitus is említi: *odium humani generis*.²⁵ Emellett pedig a Kr. u. 2. század végén kialakult politikai krízisben és éppen a császár restaurációs kísérleteit

²³ Cassius Dio 72, 34, 2. – Idézi WLOSOK 1990, 144. o.

²⁴ Vö. Plinius, *epist.* 10, 96, 8: *Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam, immodicam.*

²⁵ Tacitus, *Annales*, 15, 44, 4

tekintve az istenkultuszok programszerű és egyöntetű elutasítása az állam és a császárság elleni lázadásnak és egyszersmind a régi, római nemzeti istenekkel szembeni ellenségeskedésnek számított. A keresztények és a római állam között a kezdetektől kezdve meglévő ellentét végképp kézzel foghatóvá vált, tekintve, hogy a vallás a római állam életében meghatározó szerepet játszott, és magától értetődő politikai tényezőnek számított. A keresztények a birodalom ellenségei lettek, akik nem ismerték el az Imperium Romanum vallási alapjait, és elutasították a birodalmi ideológiát – és ezzel mintegy Róma politikáját is. Minthogy nagy számban voltak jelen, és a birodalom szinte valamennyi vidékén megjelentek, nem volt nehéz azt gondolni, hogy bennük az istenek haragja mutatkozik meg. A pogány lakosság körében ez a vélemény mindenesetre gyorsan elterjedt. Amint Tertullianus *Apologeticum*ából kivehető, a második század vége felé már magától értetődő volt, hogy a keresztényeket tegyék felelőssé mindenféle katasztrófáért. Tertullianus e súlyos vád megcáfolásakor az általános gyűlöletre szolgáló ürügyként a vallásos meggyőződést nevezi meg: „Azzal a semmitmondó ürüggyel takaróznak, hogy meggyőződésük szerint minden nyilvános szerencsétlenségnek, a népre zúduló valamennyi csapásnak a keresztények az okai. Ha a Tiberis a városfalakig emelkedik, ha a Nílus nem árad szét a szántóföldeken, ha változatlan az időjárás, ha megmozdul a föld, ha éhínség, ha járvány lép föl, rögtön halljuk az üvöltést: „Oroszlán elé a keresztényeket!”²⁶

Az előítéleteken alapuló kereszténygyűlölet és a keresztények látszólag kézzel fogható vétkeisége meggyőző motivációkra lelt és beigazolódni látszott. Szinte önként kínálkozott a lehetőség, hogy miután akut veszélyként ismerték fel a keresztényeket, komolyan vegyék őket mint fenyegetést és küzdjenek ellenük. A keresztényekkel szemben hangoztatott vád, mely szerint ők az okai az istenek haragjának és ezzel együtt a birodalom hanyatlásának, éppoly makacsul tartotta magát, mint a Róma küldetésébe vetett hit. Valamennyi vád közül ez volt a legveszélyesebb és a leghatásosabb, amelyet pogány részről felhoztak a kereszténység ellen.

A felizgatott néptömegek azonban, akik katasztrófák alkalmával mintegy vallási fanatizmustól megszállottan a keresztényeket okolták, korántsem voltak egyedül. A keresztények pogány istenek elleni érzülete és az ennek következtében a római állam jólétére leselkedő veszély a 3. században újra a politika részévé vált. Nem hagyhatták figyelmen kívül ezeket a tényezőket olyan császárok sem, mint például Decius vagy Diocletianus, akik a birodalom egységének erősítése vagy saját hatalmi pozíciójuk megszilárdítása érdekében restaurációs és központosító intézkedéseket hoztak. Ezek az intézkedések ugyanis tudatosan

²⁶ Tertullianus, *Apologeticum*, 40, 1-2. VÁROSI István ford.

módszereket hívott életre. A polémikus hangnem előretörése mind szembeötlőbb lesz, Tatianosz és Tertullianus számára alapvető viszonyulási formává is válik. Mindketten a pamfletformát választják. Hangjuk különösen agresszív, kibékíthetetlen és megvető. Más apologéták inkább azon fáradoznak, hogy valódi vitába és párbeszédbe vonják ellenfeleiket. A keresztényeket érő szemrehányások közül ugyanis nem hiányzott a műveletlenség vádja sem, ami a képzett keresztényeket érzékenyen érintette. Magától értetődő feladatuknak tartják tehát, hogy a másik fél képzeletvilágába és gondolkodásmódjába is bepillantsanak, és nyelvileg valamint a tárgyat illetően megértessék magukat. Kívánatosná válik, hogy a vitát, a védekezést, a „párbeszédet” az ellenfél műveltségi és nyelvi szintjén folytassák.²⁸ Ezzel együtt jár, hogy nem keresztény fogalmakat és elképzeléseket alkalmaznak, figyelembe vesznek pogány filozófiai és irodalmi tradíciókat, de az is, hogy a terminológiában és az érvelés módjában alkalmazkodnak a velük szemben állókhoz, mi több, lényegét tekintve idegen fogalmakat, gondolati formákat vagy felfogásokat tesznek magukévá. A legengedékenyebbek olyan irodalmi formákra is visszanyúlnak a vitában, a meggyőzésben és a tanításban, amelyek az évszázadokkal korábbi filozófiában voltak használatosak. Így a görögök közül Clemens Alexandrinus például egy Protreptikosszal igyekszik híveket szerezni a kereszténységnek, miként egykor Arisztotelész és mások a filozófiának; az apostoli atyák művei között névtelenül ránk maradt Diognétoszhoz írt levél ismeretlen szerzője ugyanezzel a szándékkal fordult a tanító levél formájához; Minucius Felix pedig egy igényes, vallási témájú beszélgetést hagyott ránk a cicerói dialógusok stílusában.

Jellemző, hogy ezek az apologéták, akik szinte egytől egyig konvertita pogányok, nem csak saját koruk filozófiájában és retorikájában voltak járatosak, hanem kimondottan a műveltség pártján álltak, és nem utolsó sorban abban is érdekeltek voltak, hogy a vitát magas színvonalon, lényegében filozófiai szinten folytassák. Önértelmezésükben keresztény filozófusoknak tartották magukat, és ebben a minőségükben harcukat leginkább annak a filozófiának az igazságigénye ellen folytatták, amely a 2. század végén Kelszosz nevével fémjelezve a kereszténység ellen fordult. Az ezt követő időszakban a keresztény apologétika tehát kétfrontos küzdelmet folytat. Egyfelől szembeszáll a politeizmussal, melynek során a vita valláspolitikai jelentőségű, másrészt pedig a filozófiával szemben kell megvédelmeznie az igaz megismerés és tanítás birtoklására vonatkozó igényét. WLOSOK rámutat arra, hogy Lactantius példáján jól látjuk, milyen világosan mérte fel a „keresztény Cicero” ezt a helyzetet és az apologétika betetőzésének szánt *Divinae Institutiones* című hatalmas

²⁸ Megjegyzendő, hogy ezen túlmenően keresztény körökben eleve megjelent a tanulás, műveltség és kultúra igénye, a tiszta és esztétikailag is kifogástalan irodalmi nyelv alkalmazásával együtt.

munkájában igyekezett is azt szem előtt tartani és megvalósítani.²⁹ Művét a többistenhit cáfolatával kezdi (1. könyv: *De falsa religione*), majd rátér a pogány filozófia tárgyalására (3. könyv: *De falsa sapientia*). Lactantius magát a kereszténységet tekinti igaz filozófiának és vallásnak (4. könyv: *De vera sapientia et religione*).

Mint köztudott, Diocletianus keresztényellenes rendeletei lemondásakor is érvényben maradtak, de végrehajtásuk egyenetlenné vált. Döntő fordulat 311-ben következett be. Galerius, az üldözés eredménytelenségét látva, halála előtt visszavonta a rendeleteket, és az általa kormányzott területek minden lakójának megadta a szabad vallásgyakorlatot. A 313-ban kiadott milánói edictum még ennél is átfogóbb volt: nemcsak megerősítették a keresztények vallásszabadságát, hanem visszaadták elkobzott javaikat, helyreállították gyülekezési szabadságukat, azaz nemcsak a vallásszabadságot adták meg, hanem határozott jóindulatot is mutattak a nem sokkal azelőtt még üldözött vallással szemben. Ennek az apologétikus irodalomra nézve is vannak következményei. A keresztény szerzők hamarjában feladják korábbi, többnyire védekező magatartásukat, és a defenzív magatartást felváltja egyfajta offenzíva. A pogány vallástól már nem kell tartani, annak igazságai nevetségesnek és hiteltelennek tűnnek fel a kor keresztény szerzői előtt.

Ami a latin nyelvű keresztény hitvédő irodalmat illeti, a korábbi, Tertullianus, Cyprianus, vagy akár Minucius Felix nevével jelzett írói tevékenységgel szembe lehet állítani a 4. században alkotó idősebb Arnobius, Lactantius és Firmicus Maternus munkásságát. Ezek a szerzők a megváltozott helyzetre mindannyian egyedi módon reagáltak. Itt kell megjegyezni, hogy a 3-4. század fordulóján új kihívást és feladatot jelentett az újplatonizmus, mint ellenfél és konkurens szellemi irányzat megjelenése. Ez a filozófiai irányzat teret kínált a spiritualizált vallásosság, különféle halhatatlansági elméletek és a legfőbb isten tisztelete számára. Környezetében felvirágoztak a legkülönbözőbb megváltáselméletek és a misztériumvallások is, amelyeknek a teológiája fokozatosan platóni színezetet kapott. Emellett a kereszténység gyors terjedése során elérte a magasabb társadalmi rétegeket is, ezzel együtt pedig az iskolázottság és műveltség kérdése sürgető problémává vált. Arnobius *Adversus nationes*-e a filozófiai szótériológia kihívására válaszolt, Firmicus a misztériumvallásokkal szállt szembe, Lactantius pedig a keresztények képzettségét, irodalmi tudását demonstrálta. Az ellenfélhez való viszonyulás megváltozása, az offenzív attitűd felvállalása, amely a szelídebb és a szintézisre törekvő Lactantius kivételével Arnobiusnál, és

²⁹ WLOSOK 1990, 154. o., utal arra, hogy Lactantius a *Divinae Institutiones* egyes könyveinek címében is kifejezésre juttatta ezt a programot. Vö. ehhez még Uő: *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg, 1960.

különösen Firmicus Maternusnál lángoló, szatirikus, szarkasztikus és agresszív hangnemmel párosul, a negyedik századi latin apologétikának szinte külön helyet jelöl ki a keresztény hitvédő irodalomban. Ezt a periódust egyesek „második apologétika” címkével látják el.³⁰ A politeizmus elítélése és leküzdése a keresztény apologétika hagyománya. A kb. Kr. u. 350 körül fellépő Firmicus azonban már nem a keresztényeket ért szokásos vádakát cáfolja meg, és ezzel együtt nem a keresztény hit igazolását nyújtja, hanem az újplatonizmus által támogatott és a kereszténységnek veszélyes konkurenciát teremtő misztériumvallások ellen emeli fel szavát – ennyiben is meghaladva az idősebb Arnobiust. A szűkebb értelemben vett apologétikus elem tehát a Kr. u. 4. század közepére idejétmúlttá válik, kikerül az apologéta eszköztárából. Kinyilvánított célja már nem a kereszténység megvédelmezése, hanem annak bebizonyítása, hogy a pogány kultuszok valójában az ördög művei. Firmicus azért választja ezt az utat, hogy a pogány kultuszok leleplezése révén a kereszténységhez térítse, azaz megmentse az eltévelyedett emberiséget, és ezenkívül azt az igényét is kinyilvánítja, hogy szükség esetén akár erőszakkal is számolják fel a pogányságot, s ami a legmeghökkenőbb: az állam segítségével! Miközben Lactantius a császárhoz szólva még csupán a keresztény nép védelmét kérte, Firmicus már a pogányüldözést tűzi napirendre. Az a keresztény apologétika, amely a 2. századtól kezdve a tolerancia kinyilvánítását volt hivatott kieszközölni az állami intézményektől, és az ügyvédi gyakorlatot alapul véve született meg, hogy a keresztényeknek jogi védelmét szerezzen, a 4. század közepéig olyan átalakuláson megy keresztül, hogy a hatalom birtokosait már nem toleranciára, hanem intoleranciára, egyenesen pogányüldözésre szólítja fel.³¹

Ha fő vonalaiban áttekintjük a keresztény apologétikát a kezdetektől a constantinusi fordulatig, akkor azt mondhatjuk, hogy nem nagyon volt hatással a közvéleményre vagy a politikára, az apologéták gyakorlati és sürgető célja, vagyis hogy megvédjék Krisztus tanítványait a római hatóságoktól, nem sikerült. Az apológiák révén a keresztények helyzete a Római Birodalomban nem változott meg. A keresztények számára hitük védelmezése irodalmi formában nem tudott sem elnézőbb bánásmódot, sem elismertséget kieszközölni. Régóta ismert, hogy a 311-ben kiadott türelmi rendelet sem az apologéták tevékenységének köszönhető, inkább meghajlás az üldözött keresztények állhatatossága és mély hite előtt.³²

³⁰ Így pl. Gian Biagio CONTE, *Geschichte der lateinischen Literatur*, 3. Die Literatur der Kaiserzeit, In: Fritz GRAF (hrsg), *Einleitung in die lateinische Philologie*, Stuttgart-Leipzig, 1997, 275-277

³¹ Erről a folyamatról átfogó képet ad J. VOGT, *Toleranz und Intoleranz im constantinischen Zeitalter: der Weg der lateinischen Apologetik*, Saeculum 19, 1968, 344-361.

³² Ezt a véleményt képviseli WLOSOK 1990, 154., és idézi Lactantius, *De mortibus persecutorum* 34. fejezetet.: „...Végül is, miután megjelent rendeletünk, hogy térjenek vissza az ősi szokásokhoz, sokan veszélyes helyzetbe kerültek, sokan pedig megzavarodtak. De mivel igen sokan kitartottak elhatározásuk mellett, és úgy láttuk, hogy

Benne a rendelkező bevallja, hogy a keresztények erőszakos visszatérítése a pogány istenekhez nem sikerült, a keresztényüldözés így nem érte el a célját.

Az persze tény, hogy a keresztény apologétika mégsem volt jelentőség nélküli, nem állíthatjuk, hogy az apologéták filozófiai erőfeszítései haszontalanok voltak. Legfontosabb és a legtöbb következményt kiváltó teljesítményük, hogy bemutatták a keresztény hit tanainak filozófiai interpretációját, így sikerült felvázolniuk a keresztény teológia fő vonalait (istenfelfogás, Krisztus alakja, az isteni személyek egymáshoz való viszonya). Ma már tudjuk, hogy apológiájában már Arisztidész megkísérelte értelmezni a teremtő Istent a kortárs középplatonikus istenfogalom jegyében.³³ Az őt követő apologéták pedig a keresztény Istent filozófiai arculattal mutatják be, és továbbgondolják Arisztidész nézeteit. A keresztény Istennek ez a fajta filozófiai, vagy még inkább platóni színezetű bemutatása két irányban hatott tovább. Egyfelől rendkívül nagy hatást gyakorolt a korakeresztény teológia kialakulására, a műveltek körében pedig ugyanakkor kedvezően hatott a kereszténység elterjedésére. A filozófián iskolázott pogányoknak ugyanis lehetővé tette, hogy a keresztény vallásban újra megtalálják azt a legfőbb Istent, akit ők csak elméletben tudtak elérni, abban a vallásban tehát, amelyben ez az Isten valóban hathatósan nyilatkoztatta ki önmagát. Az apologéták közül igen sokan végigjárták ezt az utat, amely a platonizáló filozófiától a kereszténységig vezetett, így Arisztidész, Iusztinosz, Tatianosz, Athénagorasz, Theophilosz, Clemens Alexandrinus, Minucius Felix, Arnobius és Lactantius.

Valamelyest azonban különbséget kell tenni a görög és a latin apologétika között. A görög apologéták a kereszténység filozófiai apológiáját szolgáltatták, Iusztinosz, a filozófusként és vértanúként tisztelt apologéta nyomán. A vértanú filozófus munkássága azért érdemel külön figyelmet, mert minden későbbi egyházatya az ő tanítványának tekinthető.³⁴ A 2.-3. században Iusztinosz és a szekták, eretnekségek ellen fellépő Hippolütosz körül már létrejött bizonyos tanítványi kör, amelyet iskolának nevezhetünk. VANYÓ László megállapítja³⁵, hogy ezek az iskolák úttörő munkát végeztek, de hatásukban mégsem

sem az isteneknek nem adják meg az őket megillető vallásos tiszteletet, de nem részesítik tiszteletben a keresztények Istenét sem, ezért végtelenül szelíd irgalmunk megfontolásából, tekintettel azon állandó szokásunkra is, hogy minden embernek meg szoktunk bocsátani, úgy véltük, hogy rájuk is ki kell terjeszteni mindig kész elnézésünket, hogy újból keresztények lehessenek, és helyreállíthassák gyülekező helyeiket, azzal a feltétellel, hogy ne sértsék meg a közrendet....” Ford. ADAMIK Tamás, In: Lactantius, *Az isteni gondviselésről*, Helikon, Budapest, 1985

³³ Arisztidész istenfogalmához WLOSOK 1990, 154., hivatkozik az alábbi tanulmányra: W. C. VAN UNNIK, *Die Gotteslehre bei Aristides und in gnostischen Schriften*, ThZ 17, 1961, 166-174

³⁴ VANYÓ L., i. m. 200 skk utal arra, hogy nemcsak a patrisztikus, de a biblikus kutatás is igen eleven érdeklődést mutat Iusztinosz műveinek tanulmányozása terén, ami bibliai idézettárának köszönhető. Iusztinosz munkássága a bölcselettörténet szempontjából sem érdektelen. További gazdag irodalom uo.

³⁵ VANYÓ L., i. m. 317 sk.

mérhetők a 3. században Alexandriában létrejött keresztény iskolához. Az ókeresztény teológiai iskolák olyan nagy művelődési központokban jöttek létre, mint Alexandria, Antiókhia. Ugyanakkor Rómában és Athénban nem alakultak ki keresztény iskolák. Az ókori kritériumoknak megfelelő keresztény iskola is csak Alexandriában jött létre, ahol valóban érvényesült a diadokhé-elv, az iskola vezetői egymásnak adták át katedrájukat évszázadokon át. Az alexandriai keresztény iskola élvezte a város püspökeinek jóváhagyását, sőt nagyon sokszor az iskola vezetőiből lettek a város püspökei. Az alexandriai iskola teológiai tanítását a város püspökei általában magukévá is tették, s képviselték az egyetemes zsinatokon. Ezért lett annyira jelentős intézmény az alexandriai iskola a keresztény teológia történetében. Az iskola első tanítójául Pantainoszt említik a források. Nevesebb tanítványai közé tartozott Clemens Alexandrinus és Órigenész is, az iskola az ő vezetése alatt érte el legnagyobb virágzását. Órigenész már világosan azt vallja, hogy a keresztény tanítás a görög filozófia teljessé válása, tehát a pogány bölcsesség előkészít a kereszténységre.

A latin nyelven író apologéták ugyanakkor a kereszténység politikai apológiáját igyekeztek elvégezni, amelyről szólva már láttuk, hogy nem volt igazán sikeres. A 4. század végén Nyugaton páratlan tekintélynek örvendtek Tertullianus és Cyprianus. Különösen Cyprianus írásait olvasták szívesen Rómában, ahol pontos leltárt is készítettek műveiről, hogy így vegyék elejét a hamisításnak. Bármilyen nagy volt is a tekintélye a két afrikai teológusnak, a nyugati keresztény irodalom a 4. század végéig nem tudott felmutatni olyan műveket, mint Órigenész kommentárjai vagy egyéb írásai. A 4. századi írók, Arnobius és Lactantius művei tartalmi mélység tekintetében nem voltak hasonlíthatók a kortárs görög teológusok írásaihoz. Kelet és Nyugat nyelvi elidegenedése, amely már az 5. század elején érezhetővé vált, s később csak fokozódott, elősegítette a latin teológiai gondolkodás önállóvá válását. A 4. század utolsó negyedében és az 5. század elején a latin teológiai irodalom felzárkózik a görögöké mellé.³⁶ Ez a kor azonban már nem a hit védelmének, hanem a teológiai problémák tisztázásának ideje. Az apologétikus írás mint műfaj majd Augustinus *De civitate Dei* című művében éri el csúcspontját és lezárását. Ehhez fogható a görög nyelvű szerzők nemcsak az apologétika területén, de más vonatkozásban sem tudtak felmutatni.

³⁶ A kérdést részletesen tárgyalja VANYÓ L., i. m. 651 skk.

4. ARNOBIUS ÉS AZ *ADVERSUS NATIONES*

4. 1. Arnobius élete, a mű keletkezésének körülményei

Arnobius életéről és művéről nagyon keveset tudunk. A rendelkezésünkre álló híradások Hieronymustól származnak, de néhány elszórt utalást magában a műben is találni, amelyek alapján képet alkothatunk életének néhány eseményéről. Hieronymus szerint Arnobius Diocletianus (Kr. u. 284-304) korában híres retorikatanár volt az afrikai Sicca Veneriában, ebben az Africa Proconsularis-beli, egykor pun-numida városban, amelyet Augustus alatt kolonizáltak.³⁷ Arnobiusnak nem ismerjük teljes, azaz a klasszikus, három tagból (*praenomen*, *nomen*, *cognomen*) álló nevét. Egyes kutatók a nevet görög eredetűnek tartják³⁸, de ezek az elképzelések etimológiailag nem eléggé meggyőzőek³⁹. A Hieronymus által említett forma (Arnobius) a ránk maradt két kéziratban mindenütt Arnovius alakban szerepel, ami arra a jelenségre vezethető vissza, hogy a késői latinban a b és a v hangot gyakran összekeverték. Születésének időpontjára is Hieronymus alapján lehet következtetni. Szintén a *De viris illustribus* című munkájában olvasható, hogy a híres Lactantius Arnobiusnak volt tanítványa.⁴⁰ Lactantiusról ugyanezen utalás alapján tudjuk, hogy 290 és 300 között Diocletianus császár a bithyniai Nikomédiába, az újonnan létesített császári székvárosba hívta, hogy ott szónoklattan tanítson. A mester-tanítvány viszony alapján Arnobiusnak még 250 előtt kellett születnie. Halála időpontja még inkább kérdéses, Hieronymus *Chronicája* alapján 326/327-re datálható, de ez az adat minden más utalással ellentétben áll. Az ellentmondás valószínűleg azzal magyarázható, hogy Hieronymus összetévesztette Diocletianus császár uralkodásának huszadik évfordulóját (304) Constantinuséval (325-326). A Kr. u. 327. évhez kapcsolódóan Hieronymus az alábbiakról tudósít: *Arnobius rhetor in Africa clarus habetur. Qui cum ad declamandum iuvenes erudiret et adhuc ethnicus ad crudelitatem somniis compelleretur neque ab episcopo impetraret fidem, quam semper oppugnaverat, elucubravat adversum pristinam religionem luculentissimos libros et tandem*

³⁷ Hieronymus, *De viris illustribus* 79.: *Arnobius sub Diocletiano principe Siccae apud Africam florentissime rhetoricam docuit scripsitque Adversum gentes volumina, quae vulgo extant.*

³⁸ Így például A. REIFFERSCHIED, *Praefatio* X, *Arnobii Adversus Nationes Libri VII*, Vindobonae 1875, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 4, és G. E. MCCracken, *Arnobius of Sicca. The Case against the Pagans* (=Ancient Christian Writers 7-8), Westminster 1949, Bevezetés a fordításhoz 6. o.

³⁹ Ezt a nézetet képviseli H. LE BONNIEC, *Arnobe, Contre les Gentils, Livre I, Texte établi, traduit et commenté par* –, Paris 1982, Bevezetés 7. o., idézve U. MORICA, *Storia della letteratura latina cristiana*, Torino, 1923, I, 607.-t.

⁴⁰ Hieronymus, *De viris illustribus* 80.: *Lactantius, Arnobii discipulus*

*velut quibusdam obsidibus pietatis foedus impetravit.*⁴¹ Ebből kiderül, hogy a Siccában tanító, nagy műveltségű, híres retorikaprofesszor a kereszténység ellenfele, mondhatni üldözője volt, majd egy álom hatására maga is kereszténnyé lett. Miután megtérésének különös-csodálatos módja a helyi püspököt bizalmatlansággal töltötte el, hitének mintegy bizonyítékául alkotta meg Arnobius a művet, amely a keresztény hitet védelmezi a pogány római vallással szemben. Nem kétséges, hogy a siccai püspök, a korábban leplezetlenül keresztényellenes Arnobiustól valóban kérhette világnézete megváltozásának igazolását, hite valódiságának bizonyítékát, ezért ez az életrajzi motívum hitelesnek tekinthető.

A mű keletkezési idejére jószerével csak a felépítése alapján lehet következtetni. Az írás sietős és alig tagolt szerkezete és Arnobius csekély ismeretei a keresztény hitigazságokról arra engednek következtetni, hogy Arnobius megtérése és az apológia megírása között nem sok idő telt el. GIERLICH⁴² utal arra, hogy a 303-ban kiadott edictumot, amely a szent iratok elégetését és a templomok lerombolását írta elő, Afrikában nagyon szigorúan betartották, így Arnobiusnak valóban kevés alkalma lehetett arra, hogy a Szentírást megismerhesse. Emellett hivatkozik Eusebiusra is, aki szerint a neofitákat csak felületesen vezették be a hit tanításába, mert még nem tartották őket elég érettnak a hit mélyebb igazságainak megismeréséhez. Ebből következően Arnobiustól nem lehet mélyreható ismereteket követelni.

A keresztény vallás megjelenésére vonatkozó utalás⁴³ sokféle spekulációra adott alapot a mű datálásával kapcsolatban, már csak azért is, mert a párizsi kódex a *trecentos* helyett *quadringentos* olvasatot hoz. LAURIN⁴⁴ a mű megírásának kezdetét 297-re teszi. A bizonyítékot számára a második könyv utolsó fejezete szolgáltatja, ahol Arnobius ezt írja: *Urgent tempora periculis plena et exitiabiles imminent poenae: confugiamus ad salutarem deum nec rationem muneris exigamus oblati.*⁴⁵ Az ebből kiolvasható fenyegető veszélyben nem az üldözések kezdetét, tehát nem a 303. évet látja, hanem Eusebius egyik adata alapján⁴⁶ e veszély megnevezése mögött a Galerius által a hadseregben foganatosított tisztogatásokról lenne szó, amelyek 297-ben kezdődtek. Ebből LAURIN arra következtet, hogy a második könyv, amely mint legfontosabb és leghosszabb, valójában az első volt, és csak később sorolták be a következő könyvek közé. A francia kutató ebből magyarázza azokat az

⁴¹ Hieronymus, *Chronica ad 327 post Chr. natum*

⁴² GIERLICH, i. m. IV-V

⁴³ Adv. nat. II 71: *Ante trecentos annos religio, inquit, vestra non fuit. A trecentos olvasatot veszi fel a szövegkiadásába MARCHESI, Arnobii Adversus Nationes Libri VII, Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum 62, Torino 1934, 1953*

⁴⁴ J. R. LAURIN, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*, *Analecta Gregoriana* 61, 1954, 146-185

⁴⁵ Adv. nat. II 78

⁴⁶ Eusebius, *Hist. Eccl.* VIII 4, 3-4, idézi GIERLICH is, i. m. V

ismétléseket is, amelyeket Arnobius a sietségben nem mellőzött. A többi könyv LAURIN szerint 305 és 311 között keletkezett, mert néhány hely konkrét üldözési helyzetre utal.

MONCEAUX⁴⁷ ezzel szemben az első és második könyvet tekinti egy egységnek. Arnobius megtérését 296/297-re datálja, és így igazolva látja azt, hogy Arnobius röviddel megtérése után már meg is írta az apológiát. A megtérés időpontját szóba hozó BURGER⁴⁸ megállapítja, hogy azt nem lehet egyértelműen 296/297-re tenni, mert ez a megállapítás egyedül Róma alapításának évén alapul, amelyről viszont nem tudjuk, hogy Arnobius melyik számítást vette alapul.⁴⁹ MONCEAUX a többi könyv megírását 303-ra teszi, a Diocletianus-féle rendelkezések miatt.⁵⁰ A későbbi könyvek megírásának okát abban látja, hogy a püspök az első két könyvet nem fogadta el Arnobiustól hite bizonyítékául, erre ő megírt újabb öt könyvet.

MEISER⁵¹ elmélete szerint Arnobius az első négy könyvet először felolvasta egy hallgatóság előtt, és ezt követően adta át ezeket a püspöknek. Erre szerinte a negyedik könyv egyik helye utal egyértelműen: „...ne forte prolixitas fastidium audientiae pariat.”⁵² GIERLICH nem ért egyet ezzel az elképzeléssel, hiszen az *audientia* szó azokra is vonatkozhat, akikhez Arnobius az apológiát címezte. Amint azt MEISER a hatodik könyvből kiolvassa⁵³, az első négy könyvet maga Arnobius is egy egységként fogta volna fel. GIERLICH azonban rámutat, hogy ez a szöveghely arra vonatkozik, amit Arnobius a harmadik könyvben már egyszer részletesen kifejtett, tehát egyszerű visszautalásról lehet szó. Minthogy az ötödik könyv is a mitológiával foglalkozik, amit Arnobius már a negyedik könyvben is tárgyalt, MEISER ebben is a maga teóriáját látja megindokolva, és úgy látja, hogy az *Adversus nationes* eredetileg négy könyvből állt. GIERLICH korrigálja ezt az elképzelést, és megjegyzi, hogy az ötödik könyvtől kezdve valóban észlelhető egy pontosabb felosztás, aminek Arnobius a hatodik könyv elején hangot is ad: *Nunc quoniam summam ostendimus, quam impias de diis vestris opinionum constitueritis infamias, sequitur ut de templis, de simulacris etiam sacrificiisque dicamus deque alia serie quae his rebus adnexa est et vicina copulatione coniuncta.*⁵⁴ A hatodik könyvben a templomokról és az istenek képmásairól van szó, a

⁴⁷ P. MONCEAUX: *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne* 3, Paris, 1905, 241-286

⁴⁸ BURGER, i. m., 2-3

⁴⁹ BURGER, i. m. 3. o., 10. megjegyzés, idézi ehhez Adv. nat. II 71-t: *Aetatis urbs Roma cuius esse in annalibus indicatur? Annos duxit quinquaginta et mille aut non multa ab his minus.*

⁵⁰ Adv. nat. IV 36: *Nostra quidem scripta cur ignibus meruerunt dari? Cur immaniter conventicula dirui, in quibus summus oratur deus?*

⁵¹ K. MEISER, *Studien zu Arnobius*, Sitzungsberichte der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 1905

⁵² Adv. nat. IV 17

⁵³ Adv. nat. VI 11: *quae prima in parte paulo plenius dicta sunt*

⁵⁴ Adv. nat. VI 1

hetedikben pedig az áldozatokról, ahol újra előfordulnak már korábban felvetett témák. Ezt MEISER meg is állapítja, de nem indokolja, és semmiféle következtetéseket nem von le a maga elmélete számára. Mindezeket összefoglalva GIERLICH újra hangsúlyozva megjegyzi, hogy az ismételések a sietség és a végleges átdolgozás hiányának jelei lehetnek.

A legkülönbözőbb nézetek mellett csak az az egy biztos, hogy az *Adversus nationes* a Diocletianus alatti keresztényüldözések idején készült el, tehát 303 és 311 között. Az üldözésre vonatkozóan több elszórt utalás is található a műben, ugyanakkor sehol nem akad olyan hely, amely az edictumok visszavonásáról szólna, miként a keresztényüldözések befejezéséről és a milánói edictumról sem olvashatunk. Ennek alapján a mű 311 előtt már biztosan készen volt. Meg kell azonban jegyezni, hogy létezik olyan elmélet is, amely szerint a mű voltaképpen befejezetlen, s ebből arra lehetne következtetni, hogy Arnobius még 311 előtt meghalt.⁵⁵

Legutóbb M. B. SIMMONS⁵⁶ vizsgálta meg alaposan az *Adversus nationes* keletkezési körülményeit, és mint műve címéből is kitűnik, vizsgálódásainak eredménye az lett, hogy Hieronymus tudósítása (*sub Diocletiano principe*) és az első könyv számos passzusa alapján Arnobius a 302 utolsó negyede és 305 első fele közötti időszakban írta meg apológiáját. A datálás kérdéséről persze elválaszthatatlan annak kiderítése is, melyik időszámítást vette Arnobius figyelembe. SIMMONS amellett érvel, hogy mindent egybevetve Arnobius a Varro-féle kronológiát vette alapul.

A mű címét Hieronymus *Adversus gentes* formában említi.⁵⁷ Arnobius nevét helyesen és az eredeti formában találni nála, ugyanakkor a cím megadása nem egyértelmű. A kézirat 64. lapján a következő bejegyzés olvasható: *Arnovii adversus nationes liber II explicit. Incipit liber III.*⁵⁸ Minthogy a keresztény latinságban a *nationes* és a *gentes* ugyanazt jelenti (= pogányok), így a dolognak látszólag nincs különösebb jelentősége. Ha Hieronymus mint az egyetlen hitelt érdemlő antik szerző a nevet helyesen idézte, akkor feltételezhetően a mű címét is helyesen adta meg. A legelső kiadásoktól kezdve egészen az első modern kritikai kiadás⁵⁹ megszületéséig Arnobius műve *Adversus gentes* címen jelent meg. Ám ismeretes, hogy az ókorban nem volt rendkívüli, ha valaki fejből idézte az egyes alkotásokat, sőt, a cím

⁵⁵ W. KROLL, *Arnobiusstudien*, RhM 72, 1917, 62-112, itt 111. o, WLOSOK, HLL, §569, i. m. 366. o. és VON ALBRECHT, i. m. 1283. o.

⁵⁶ M. B. SIMMONS, *Arnobius of Sicca. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, Clarendon Press, Oxford, 1995, 2. fejezet, *The Date of the Adversus Nationes*, 47-93

⁵⁷ Hieronymus, *De viris illustribus* 79: *Arnobius...scripsit Adversum gentes volumina*

⁵⁸ Lásd: Yves-Marie DUVAL: *Sur la biographie et les manuscrits d'Arnobius de Sicca: les informations de Jérôme, leur sens et leurs sources possibles*, Latomus 45, 1986, 69-99.

⁵⁹ August REIFFERSCHIED: *Arnobii Adversus Nationes Libri VII*, Vindobonae 1875, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 4.

helyett gyakran csak az volt a lényeges, hogy a szóban forgó mű milyen témával foglalkozik. Ezért lehetséges, hogy a rendkívüli ismeretanyaggal rendelkező Szent Jeromos is emlékezetből idézte az arnobiusi munka címét. Emiatt inkább a kézirati hagyományban található címet (*Adversus nationes*) kell hitelesnek tartani.

Joggal merülhet fel a kérdés, hogy Arnobius tanítványa, Lactantius, aki a 4. századi apologétikus irodalom meghatározó alakja, miért nem emlékezik meg mesteréről.⁶⁰ *Divinae institutiones* című művében (5, 1, 22 skk.) több olyan szerzőt is említ, akiket saját előfutárainak tart az apologétika területén. Ez a tény úgy tűnik, kétségbe vonja Hieronymus információinak helyességét, és esetleg arra lehet gondolni, hogy a két személy között valamilyen nézeteltérés volt. Ugyanakkor tudnivaló, hogy Arnobius viszonylag idős korában tért át a keresztény hitre, akkor, amikor Lactantius már a birodalom keleti részén, Nikomédiában tartózkodott. Így elképzelhető, hogy a tanítványnak nem is volt tudomása mestere munkájáról. Ez egyúttal azt is világossá teszi, hogy Lactantius még nyilván a pogány Arnobiusnak volt a tanítványa, akitől retorikát tanult, és így Hieronymus tudósítása a mester-tanítvány viszonyról teljesen helyénvaló.

A kutatás során annak a lehetősége is szóba került, hogy Lactantius esetleg amiatt hallgat mesteréről és annak munkájáról, mert Arnobius nem ortodox módon nyilatkozik a kereszténységről, és műve azt sugalmazza, hogy Arnobius valójában markionita volt⁶¹, és Lactantius el akart határolódni az eretnek tanokat magáénak valló mestertől. Az Arnobius teológiai álláspontját feltáró vizsgálatok azonban megnyugtatóan kimutatták, hogy Arnobius nem volt markionita.⁶²

Arnobiusról az antikvitásban utoljára az ún. *Decretum Gelasianum*⁶³ emlékezik meg. A határozat teljes címe: *Decretum de libris recipiendis et non recipiendis*⁶⁴, amely az egyház által hivatalosan elfogadott illetve tiltott könyvek listáját tartalmazza. Arnobius művét ebben az apokrifek között találjuk⁶⁵, ami némiképpen megkérdőjelezi a szerző keresztény voltát és a munka hitvédő jellegét, mi több, az ortodox keresztény hittel össze nem egyeztethetőnek

⁶⁰ A probléma összefoglalása WLOSOKnál, HLL, i. m. 367, a teljes szakirodalom megadásával.

⁶¹ F. SCHEIDWEILER, *Arnobius und der Marzionitismus*, ZNTW 45, 1954, 42-67 és F. G. SIRNA, *Arnobio e l'eresia marcionita*, VChr 18, 1964, 37-50.

⁶² BURGER, i. m. 19-37

⁶³ Ránk maradt formájában dél-galliai pszeudoepigrafa a 6. század elejéről. A *decretum* nevet adó szövegrész a *de libris recipiendis et non recipiendis* Damasus pápa (366-384) korában keletkezett, amely egy 381-ben Rómában tartott zsinat határozatait tartalmazza, s a dokumentumot egészen Nagy Szent Leó pontifikátusáig (440-461) bővítették. Az irat így nem I. Gelasius pápára (492-496) megy vissza. A *decretum* a szentírási könyvek katalógusán kívül tartalmazza a pápák névsorát, a pátriárkális székhelyeket, az első négy egyetemes zsinat magyarázatait, az igazhitű atyák jegyzékét, a kánoni és az apokrif írások jegyzékét.

⁶⁴ Szövegkiadása: Patrologia Latina, 59, 162-164.

⁶⁵ Decr. Gelas. 320: *opuscula Arnobii apocrypha*

bélyegzi azt. Ugyanakkor azonban nincs olyan zsinati döntés, amely az apokrifeket kifejezetten elvetné, annak ellenére, hogy a 4. századtól kezdődően az egyházatyák elutasító magatartást tanúsítottak velük szemben. A *Decretum Gelasianum* ugyan elítéli az apokrifeket, de ez nem tanítóhivatali döntés, mivel a szóban forgó irat maga is ismeretlen eredetű, „apokrif”.

Arnobius személyével kapcsolatban meg kell még említeni, hogy szerzőnk a tudomány az idősebb Arnobiusként tartja számon, megkülönböztetve az ifjabb Arnobiustól. Ez a valószínűleg afrikai (a korábbi kutatás álláspontja szerint galliai) származású szerzetes feltehetően 423 és 455 között élt Rómában, ahová a vandálok elől menekült. Életéről csak annyit tudunk, amennyi írásaiból kikövetkeztethető.⁶⁶ Az idősebb és az ifjabb Arnobius között semmiféle rokon kapcsolat nem volt, nem úgy, mint az idősebb és az ifjabb Plinius között.

4. 2. A mű felépítése, tartalmi áttekintés⁶⁷

Az *Adversus nationes* szerzője a keresztények védelmezésére írta, az ellen a politikailag súlyos vád ellen, hogy az istenek haragját a keresztények az *impietas* által idézték elő, és ezért őket terheli a felelősség a világot sújtó bajok miatt. A vádakat Arnobius három részben cáfolja meg. Először is bebizonyítja, hogy nem igaz a vádaskodók álláspontja, miszerint a keresztények megjelenésével a világban megsokszorozódott a kín és a nyomorúság. Rossz dolgok már korábban is voltak, és a keresztények megjelenése óta sok jó dolog is tapasztalható, amit pedig rossznak neveznek, az gyakran nem is az. Másodszor kimutatja, hogy ez nem a feldühödött istenek bosszúja, mert a harag egyébként sem egyeztethető össze az istenség lényegével. A keresztények a legfőbb Istennek szolgálnak, és a pogány kultuszoktól eltérően nem adnak okot Istennek, hogy haragudjon. Végül pedig cáfolja, hogy a keresztény vallás *religio impia* lenne. Következésképpen keresztülvitt célja, hogy bebizonyítsa:

⁶⁶ Az ifjabb Arnobiusnak két művet tulajdonítanak teljes bizonyossággal: egy kommentárt a zsoltárokhoz (*Commentarii in Psalmos*, PL 242) és egy krisztológiai vitairatot (*Conflictus Arnobii cum Serapione*, PL 239), amely az apostoli hagyományt képviselő szerző és a monofizitizmus egyik képviselője közötti beszélgetést tartalmaz. További két munka (*Expositiunculae in Evangelium*; *Liber ad Gregoriam in Palatino constitutum*) szerzőségének vizsgálatakor szóba került az ifjabb Arnobius neve is, de megfelelő utalások híján ez egyelőre csak feltételezés kell, hogy maradjon. Az ifjabb Arnobiushoz vö. még C. PIFARRÉ, *Arnobio el Jovín y la Cristología del „Conflictus”*, Scripta et Documenta 35, Montserrat, 1988; régebből l. még H. A. KAYSER, *Die Schriften des sogenannten Arnobius iunior dogmengeschichtlich und literarisch untersucht*, Gütersloh 1912; ill. M. SIMONETTI, *Letteratura antimonofisita d'Occidente*, Augustinianum 18, 1978, 487-532

⁶⁷ A kutatás korábbi időszakában W. KROLL, *Die Zeit des Cornelius Labeo*, RhM 71, 1916, 309-357 és UÖ, *Arnobiusstudien*, RhM 72, 1917, 62-112, majd A. WLOSOK, HLL § 569, i. m. 368-372 és VON ALBRECHT, i. m. 1284 foglalta össze az arnobiusi apológia tartalmát. Áttekintésben WLOSOK és VON ALBRECHT összefoglalását veszem alapul. A latin szöveget MARCHESI kiadásában idézem, figyelembe véve LE BONNIEC és AMATA, *Arnobii Adversus Nationes Libri VII*, editio electronica, szövegkiadásait is (vö. 108. jegyzet).

nem a keresztények istentelenek, hanem a régi vallások követői, a vádlók, akik nem ismerik el az egyedüli igaz Istent. Szokatlan módot választ erre Arnobius. Apológiájának különlegessége abban áll, hogy a vádak cáfolata során maga válik vádlóvá, és így az apologia éppen ellentétére változik: vádirat lesz a pogány vallások követői ellen. Az érvelés hangneme is igazodik a vádló szerepéhez: Arnobius gyakran agresszív és szatirikus, olykor már-már szarkazmusra hajlik. Művének fő eleme a pogány vallásokkal szemben kifejtett polémia.

Az *Adversus nationes* ennek alapján két nagy egységre oszlik. Az első két könyvben a kereszténység védelmezése a fő téma. Az első könyv már önmagában is zárt egész, tulajdonképpen önállóan is egy teljes műnek, hiánytalan apologiának tekinthető. A műnek ez a része a keresztényeket ért két fő vádnak, az ateizmusnak és az antropolatriának (a pogányok szerint a keresztények egy *embert* imádnak) a cáfolata. De ebben nem merül ki teljesen a keresztény apologia. A kereszténység ellenfelei ugyanis nemcsak a pogány vallások követői, hanem a különböző filozófiai iskolák tanárai, a pogány filozófusok is. Arnobius a második könyvben ellenük foglal állást, így az első két könyv szoros egységet alkot. De ugyanakkor a második könyv is kerek egész, a teljes művön belül egy kitérőt (*ab instituta ... defensione paulisper facto*, II 1) képez a hit mibenlétéről, és ami ezt a könyvet különösen fontossá teszi, a lélek természetéről. Tematikailag a második nagy egység (3-7. könyv) is épp így összetartozik, amelynek fő témái az istenekről alkotott pogány elképzelések, a kultuszok és a mitológia.

Az első könyv pontról pontra megcáfolja a keresztényeket ért vádakat, bemutatva a keresztény istenfogalom mibenlétét és magát Krisztust. Ezen a helyen azt is meghatározza Arnobius, hogy kik a keresztények: a legfőbb és mindenható Isten tisztelői, aki számukra Krisztus révén nyilvánult meg. Ez az isten (*deus princeps*) végtelenül fölséges, csak a legmélyebb tisztelettel szabad róla beszélni. Krisztusra térve sorra veszi azokat a kifogásokat, amelyeket ellenfelei az embernek született és a kereszten meghalt Krisztus isteni tiszteletével szemben emelnek. Arnobius vitatja, hogy – az ellenfelek álláspontjából nézve – egy nagy érdemeket szerzett ember istenítése botrányos, és halálának szégyenletes módja érdemeit kisebbítené. Így az sem botrányos, hogy egy keresztre feszített emberhez imádkoznak, mert a pogányok is imádnak istenné vált, azaz általuk istenné tett embereket. Ennek során Krisztusra alkalmazza az euhémérisztikusan értelmezett *benefactor*-istenek kategóriáját, és az emberiség érdekében véghezvitt jótéteményeit hosszú felsorolásban, mintegy Szótér-teljesítményként mutatja be. Krisztus azonban valóságos Isten, amint azt csodái és tanításának elterjedése bizonyítja. Arnobius számára Krisztus a nagy Kinyilatkoztató, az Istenről és a világmindenségről szóló igazság tanítója, és ezáltal ő az Üdvhozó. Krisztus legnagyobb

teljesítményének azt tekinti, hogy megszabadította az embereket a hamis vallásoktól. Csodái egy mágus csodatetteitől abban különböznek, hogy segédeszköz nélkül, pusztán a szavakon keresztül hatottak. Ezután Arnobius kifejti a tettek hihetőségének kérdését, védelmezi az újszövetségi iratok hitelét, és elutasítja az azok rossz stílusára és vulgáris nyelvezetére irányuló támadásokat, mindezt nagy grammatikai jártassággal végezve el. Végül rátér a nagy paradoxonra: Krisztus emberré válására és halálára. Doketizmusra hajló magyarázata szerint az isteni erőnek nem lett volna hatása az emberek között, ha maga is nem emberi alakban jön el. A kereszten nem maga Krisztus halt meg, hanem az az ember, akit magára öltött. Az elkövetkező epifánia meghozza az emberi lélek üdvösségét, az áhított halhatatlanságot, s a meggyalázott és üldözött Krisztus megmutatja a halál elől való megmenekülés egyedüli útját.

A második könyvben megszakad az első könyvben megkezdett védekezés, ezt a szakaszt maga Arnobius is kitérőnek tekinti.⁶⁸ Itt a lelkek üdvösségéről (*de animarum salute*) szóló, inkább filozófiai jellegű elvi vitát találhatunk. Arnobius Krisztus mellett száll síkra, akiben a meg nem értés és a gyűlölet a vallás ellenségét látja.⁶⁹ Egyfajta betegséghez hasonló szellemi gőg (*typhus*) megtagadja a kinyilatkoztatás hírül adását, a hitet, és egyúttal bizonyítékokat és racionális magarázatot kíván. Arnobius ezzel szembeállítja a keresztények hitét, amely egy megbízható tekintélyen alapuló, a megígért üdvösségben reménykedő hit. Ezt az üdvösséget tekinti Arnobius a lelkek halhatatlanságának, amelynek feltétele Krisztus megismerése. Krisztus ígéretei ugyan konkrétan nem bizonyíthatóak, de jobb, ha az ember remélhet valamit, mint ha a reménytelenség rabja. A gyakorlati cselekvés és a filozófiai gondolkodás is feltételez valamilyen hitet. A filozófusok, különösen Platón néhány tanítása rokon a kereszténységgel. Kik ennek a vitának a címzettjei? A szintén halhatatlanságra törekvő, egyfajta vallásos platonizmus képviselői, továbbá *novi quidam viri*⁷⁰, azaz bizonyos új szellemiséget hirdető férfiak, akik az üdvösség saját útját propagálják. A Platón követő „újítónak” persze nincs igazuk. A lélek halhatatlansága ugyanis Arnobius számára nem természetes. Keresztény tanként hirdetett elmélete⁷¹ alapján a lelkek közepes minőségűek⁷², azaz ki vannak szolgáltatva a kárhozatalnak, ha nem jutnak el Isten ismeretére, aki egyedül tudja csak megadni a halhatatlanságot. Minthogy a halhatatlanságnak feltétele van, felmerül a kérdés, honnan származik a lélek? Saját elméletének alátámasztására Arnobius vitatja, hogy a lélek a legfőbb Istentől származna. A lélek adományozójának egy alacsonyabb rangú, de még

⁶⁸ Adv. nat. II 1: *ab instituta defensione de verticulo paulisper facto*

⁶⁹ Adv. nat. II 2: *religionis extincitor et impietatis auctor*

⁷⁰ Adv. nat. II 15

⁷¹ Adv. nat. II 14: *Christo auctore compertum*

⁷² Adv. nat. II 14 és 31: *sunt enim animae mediae qualitatis*

a legfőbb Isten környezetéhez és szellemi szférájához tartozó démiurgoszt tekint. Fő érve az ember és az Isten egymástól való megkülönböztetésére, hogy az ember nem tökéletes és száncalomra méltó. A rossznak az eredete is ismeretlen. Az üldöztetés megszabadítja a keresztényeket a test bilincseitől.

A harmadik könyvvel veszi kezdetét a pogány vallás bírálata, amely további két részre oszlik; egyfelől az istenek kritizálása (3-5. könyv), másrészt pedig a kultuszok kipellengérezése (6-7. könyv). A munka e részének apologetikus funkciója az, hogy a pogány kultuszok bemutatásának segítségével tisztára mossa a keresztényeket az *impietas* vádjától. Arnobius úgy teszi ezt, hogy közben támadásokat intéz az ellenfelek állítólagos, a kultikus cselekményeken való részvételhez kötött *pietas* ellen. Ezen a ponton ragadható meg az arnobiusi műnek egy másik jelentős mozzanata: a támadások címzettjei a római hatalom birtokosai⁷³, az ő vallási felfogásuk ellen, és így közvetve a római birodalmi ideológia ellen irányulnak a keresztény Arnobius vádjai. A szerző célja, hogy kimutassa: a pogány istenek nem lehetnek igazi istenek, mert nem rendelkeznek az „isteni” fogalmának ismérveivel. Ennek következtében az ilyenfajta istenek tisztelete valóban *impietas*, a hagyományos kultuszok formái pedig értelmetlenek. Figyelemre méltó, hogy az egyházatyákkal ellentétben Arnobius a pogány istenekben nem démonokat lát, hanem alsóbbrendű isteneket, akik létezésüket és lényüket, illetve lényüket a keresztény Istentől kapják.

A harmadik könyv az isteneket kritizálja: szexualitásukat (III 6-11), emberi alakjukat (III 12-17), az egyes isteneknek tulajdonított tevékenységi köröket, hatásokat és védelmi funkciókat (III 20-28: *di tutelares*, a rómaiak ősatyjának és ősanijának, Marsnak és Venusnak bírálataival). A harmadik könyvön belül hosszabban tárgyalja az allegorikus mítoszértelmezés és etimológia révén értelmezett isteneket (III 29-36), valamint a meghatározatlan istencsoportokra vonatkozó tudós elképzeléseket (III 37-42: *Penates, Lares, Novensiles*). A harmadik könyv mondanivalója igazából az, hogy a keresztények nem vesznek részt a pogány kultuszokban; a legfőbb Isten, akit ők tisztelnek, minden más istent magába foglal, már ha ezek a lények egyáltalán istenek. A pogányok saját isteneiket sem ismerik, olyan emberi tulajdonságokkal ruházzák fel őket, amelyek ellentmondanak az Isten mibenlétének.

A negyedik könyv elején Arnobius ellenfeleit a rómaiakhoz utasítja annak megválaszolására, hogy a rengeteg, istenként tisztelt elvont fogalom valóban isten-e (IV 1-12).⁷⁴ Ezzel a speciális római isteneket kritizálja, így az istenné tett elvont fogalmakat, az

⁷³ Adv. nat. IV 1: *Romanos, dominos rerum ac principes*

⁷⁴ Adv. nat. IV 1: *Interrogare vos libet ipsosque ante omnia Romanos, dominos rerum ac principes, utrumne existimetis Pietatem Concordiam Salutem Honorem Virtutem Felicitatem ceteraque huiusmodi nomina quibus*

esemény-isteneket, az akció- és funkcióisteneket. Gúnyolódik az istenek különféle genealógiákon keresztül való származtatásán (IV 13-17), majd egyetlen történetekkel áll elő (IV 19-31). Ezen belül különösen Iuppiter szolgál neki céltáblául (IV 20-23), ezen kívül Venus, „a rómaiak ősanja, és a római uralom letéteményese”.⁷⁵ A hangsúly az ilyenfajta ízléstelen történetek hosszú felsorolásán van, a kritika célja pedig a retorzió. Arnobius a vádlók ellen fordítja tulajdon vádjaikat: *Illud nobis propositum est, ut quoniam nos impios et inreligiosos vocatis, vos contra et deorum contenditis esse cultores, demonstrare atque in medio ponere, ab hominibus magis nullis ignominiosius eos tractari quam a vobis.*⁷⁶ Egyszóval: abszurd dolog az absztrakt fogalmak megszemélyesítése, képtelenség a rengeteg funkció-istenség tisztelete, amelyek egy és ugyanazon istenség megnyilvánulásai, és a visszataszító mítoszok, amelyek pusztán költői koholmányok.

Az ötödik könyvben a *historiae* címen hagyományozott istentörténetek és a misztériumvallásokból származó kultuszmitoszok válnak a kritika célpontjaivá, egyrészt a mítoszok irodalmi, másrészt allegorikus értelmezése. Arnobius részletesen foglalkozik Attis és Magna Mater (V 5-17), valamint Sabazius (V 20-23) történetével, és az eleusiszi misztériumok isteneivel (V 24-27). A hangsúly az istenek obszcenitálásán van. A mítoszokba vetett hit megerősítést nyer a misztériumok szégyenletes szertartásain, a mítoszok allegorikus értelmezése nem más, mint szörszálhasogató álokoskodás, szofista mellébeszélés.

A hatodik és hetedik könyv bizonyos szempontból szintén egységet alkot, itt a kritika célpontjai azok a kultuszformák, amelyeket a keresztények elutasítanak. A hatodik könyvben Arnobius a templomok (VI 3-7) és az istenszobrok (VI 8-26) kérdését érinti⁷⁷, utalva egyben a hetedik könyv témájára, az áldozatokra, amely tovább osztható az állatáldozatok (VII 3-25), a bor- és tömjénáldozatok (VII 26-31), valamint az ünnepek és áldozati játékok kérdéskörének tárgyalására. A kritika alapja az egyes istentiszteleti és áldozati formák értelmének keresése, e módszer alapján bizonyítja be Arnobius a különböző jelenségek (az istenek képmásokban való jelenléte, az áldozatok értelme, az istenek táplálása, az isteni harag kiengesztelése, az istenek kegyének megnyerése) értelmetlenségét és tarthatatlanságát. A fejtegetések

aras videmus a vobis cum magnificis exaedificatas delubris vim habere divinam caelique in regionibus degere an ita ut adsolet dicis causa, ex eo quod optamus et volumus bona ista nobis contingere, superiorum retuleritis in censum.

⁷⁵ Adv. nat. IV 27: *Nonne vestris cautum est litteris, ... arsisse post Vulcanum Phaetontem Martem in Anchisae nuptias ipsam illam Venerem Aeneadam matrem et Romanae dominationis auctorem?* És IV 35: *et quod nefarium esset auditu, gentis illa genetrix Martiae, regnatoris et populi procreatrix amans saltatur Venus et per adfectus omnes meretriciae vilitatis inpudica exprimitur imitatione bacchari.*

⁷⁶ Adv. nat. IV 30

⁷⁷ Adv. nat. VI 1: *Nunc quoniam summatim ostendimus, quam impias de diis vestris opinionum constitueritis infamias, sequitur ut de templis, de simulacris etiam sacrificiisque dicamus.*

végkövetkeztetése: valamennyi anyagi jellegű áldozat elvetendő, az ellenfél vallásfelfogása korrekcióra szorul: *opinio religionem facit et recta de diis mens*.⁷⁸ A művet a hivatalos római állásponton gyakorolt kritika zárja (VII 38-51), mely szerint az áldozatok illő bemutatása biztosítja az istenek jóindulatát és ezáltal az állam jólétét. Arnobius példaként hozza fel azokat a történelmi példákat, amelyek állítólag az istenek hatalmát fejezték volna ki: így Aesculapius kígyójának vagy Magna Mater fétisének behozatala, amely attól kezdve biztosította Róma világuralmát. Ez az utolsó rész a végleges formába öntés hiányáról tanúskodik, mert olyan ismétlésekkel találkozni, amelyek a végső szerkesztés révén bizonyára eltűntek volna a műből.

⁷⁸ Adv. nat. VII 37 és már korábban IV 30: *cultus verus in pectore est*

5. AZ ARNOBIUS – KUTATÁS TÖRTÉNETÉNEK ÁTTEKINTÉSE, FŐBB SZEMPONTJAI

A konkrét vizsgálatok megkezdése előtt célszerűnek látszik számot vetni az Arnobius-kutatás eddigi irányjaival, eredményeivel és tényeivel, egyrészt, hogy világossá váljék, a jelen vizsgálódás honnan indul ki, és mely pontokon kapcsolódik az eddigi ismeretekhez, másrészt pedig azért, mert a magyar kutatás eddig nem szentelt túl nagy figyelmet Arnobiusnak. Az áttekintésben először bemutatom az arnobiusi szöveg hagyományozódását, ehhez kapcsolva a szövegkiadásokat, majd röviden ismertetem az Arnobiusról megjelent általános összefoglaló munkákat, megemlítve a modern nyelveken elkészült fordításokat is. A kommentárok felsorolása után az apologéta nyelvét, stílusát, kifejezésmódját vizsgáló munkák kerülnek sorra, majd pedig az *Adversus nationes* utóéletére, recepciójára irányuló művekről teszek említést. Arnobius különösen egyedi munkamódszere, a források felhasználása és új szempontok szerint való elrendezése indokolja, hogy csak ezek után térek az *Adversus nationes* forrásait vizsgáló munkákra, s mert vizsgálataim kiindulópontjául az a feltételezés szolgált, hogy valószínűsíthető a kapcsolat Apuleius művei és Arnobius munkája között.

5. 1. Szöveghagyomány (kódexek, kiadások)⁷⁹

Arnobius műve mindössze két kódexben maradt az utókorra. A régebbi, a *codex Parisinus 1661*, a 9. században készült, ma a párizsi Bibliothèque Nationale-ban található, Karoling minusculaírással készült, és az első modern kritikai kiadó, REIFFERSCHIED szerint valószínűleg egy unciális írással készült kéziraatra megy vissza. Emellett szól a *c* és *g* illetve *e* és *i* betűk állandó összetévesztése. A másik kódexet jelenleg Brüsszelben, a Bibliothèque Royale-ban őrzik, ez a *codex Bruxellensis 10847*. E kézirat időbeli elhelyezését illetően nem mindig volt egységes a tudomány álláspontja: a legkorábban a 11., ill. a 12. századra datálható, és végül is ez lett a *consensus philologorum*, de emellett léteznek olyan merész teóriák is, amelyek a 16. századra helyezik a kézirat születését. Számos kísérlet történt a két kézirat egymáshoz való viszonyának tisztázására, ami persze főként a szövegkiadók feladata, de a valódi viszonyt mind a mai napig nem sikerült megnyugtatóan megállapítani. Mindemellett a modern kritikai kiadások készítői azt a véleményt képviselik, hogy a brüsszeli kódexet minden jel szerint a 11. században másolták a párizsi kódexről.⁸⁰ A két kézirat az

⁷⁹ A kérdést csaknem minden Arnobiusszal foglalkozó munka körbejárja, legutóbb GIERLICH, i. m. IX-XII. Bemutatásomban az ő eredményeit is felhasználom.

⁸⁰ Legutóbb Yves-Marie DUVAL vizsgálta a problémát, vö. i. m. 89. o. DUVAL vizsgálatainak eredménye is hasonló: a második kódex közvetlenül az elsőtől függ.

arnobiusi *Adversus nationes* hét könyvén túl egy nyolcadikat is tartalmaz, ami nem más, mint Minucius Felix *Octavius* című dialógusa.⁸¹ Az *Octaviusszal* közös hagyományozódásnak több magyarázata is lehet. Elképzelhető, hogy a másoló az *Octavius* címet *octavus*nak értelmezte, és Minucius Felix könyvét az arnobiusi mű folytatásának tekintette. Ezt jól alátámasztja az, hogy mindkét munka apológia, és Arnobius ugyanúgy afrikai származású, mint Minucius Felix és barátai, a címszereplő Octavius és a műben megjelenő pogány Caecilius is. Az utóbbi három személy neve előfordul afrikai feliratokon is. Ha pedig létezett két, témáját tekintve hasonló munka, amelyek szerzői ráadásul még egyazon vidék szülöttei is, nem lehetetlen, hogy már a korai időkben egymás mellé illesztették a két művet. Végül az is lehetséges, hogy egy sérültnek hitt kéziratot próbáltak meg kiegészíteni Minucius Felixszel. Ezt az indokolhatná, hogy az *Adversus nationes* hetedik könyve valóban a töredékesség látszatát kelti, amit azonban inkább az magyarázhat, hogy Arnobiusnak halála előtt már nem sikerült a művön az utolsó simításokat elvégeznie. Mindenesetre a szövegek sorsát illetően semmilyen antik említés nem áll rendelkezésre, így pusztán csak feltételezhető, hogy egy későbbi másoló, aki nem mélyült el a szövegek tanulmányozásában, esetleg éppen javító szándékkal kapcsolta Arnobius munkájához az *Octaviust*.

A két manuscriptum meglehetősen romlott szöveget tartalmaz. Minthogy a kéziratokat másoló középkori szerzeteseknek nem volt elsődleges feladatuk, hogy értelmezzék is a lemásolandó szövegeket, ezért érthető, ha valaki a szóban forgó szöveget hibásan másolta le. Az pedig még inkább elképzelhető, hogy a ma is meglevő régebbi kódex másolójának már egy eleve romlott szöveg állt csak rendelkezésére.

A szövegben először a humanisták végeztek javításokat. Az *Adversus nationes* első kiadása Rómában készült el 1543-ban, Faustus SABAEUS jóvoltából, az ehhez csatolt *Octaviusszal* együtt. A kiadó az előszóban azzal büszkélkedik, hogy az ő érdeme Arnobius művének (a most Párizsban található kódexnek) megtalálása, mi több, megmentése, hiszen nem csekély anyagi ráfordítás és viszontagságok után mentette ki a kéziratot a barbár világ közepéből, amin valószínűleg valamelyik helvét vagy germán könyvtárat kell értenünk.⁸² A minden bizonnyal nagy műveltségű SABAEUS *Arnobii Disputationum Adversus Gentes Libri VIII* címen adta ki a párizsi kódex anyagát. A második kiadást elkészítő cseh humanista, Sigismundus GELENIUS (Sigismund JELENSKY) is ugyanezzel a címmel adta ki a két művet

⁸¹ A kézirat így kezdődik: *Arnobii liber VII explicit, incipit liber VIII feliciter*. Legutóbbi kiadása B. KYTZLERTŐL való (Teubner, Leipzig, 1982)

⁸² „Iure belli meus est Arnobius, quem e media barbarie non sine dispendio et discrimine eripuerim.” Idézi DUVAL, i. m. 78. o.

Baselban, 1546-ban⁸³, és ez a kiadás megért egy második, változatlan utánnomást is, 1560-ban. Ugyanebben az évben történt meg azután a nagy fordulat: az antik utalások (Hieronymus, Lactantius) nyomán Franciscus BALDUINUS tisztázta a kérdést, és 1560-ban Heidelbergben eredeti címén kiadta Minucius Felix *Octavius* című dialógusát. 1580-ban René Laurent DE LA BARRE (Renatus Laurentius BARRAEUS) Tertullianus munkái mellett első ízben végre külön-külön is megjelentette Minucius Felix és Arnobius műveit. Ezen Arnobius-kiadás címe: *Arnobii Afri opera omnia quae extant*.

A brüsszeli kódex története is érdekes. Ez a 16. században a lüneburgi Szent Mihály kolostorból Flacius ILLYRICUS közvetítésével egy bizonyos Henricus PETRUS tulajdonába került, majd Franciscus MODIUS kollacionálta Godeschalchus STEWECHIUSnak Antwerpenben, 1604-ben megjelent edíciója számára.⁸⁴ Ezután több tulajdonoson keresztül végül a jezsuiták birtokába került, majd 1774-ben, a rend helyzetének kedvezőtlenebbre fordultával elkobozták és Brüsszelben helyezték el. A francia forradalom idején a párizsi Bibliothèque Nationale-ba került, és csak 1815-ben térhetett vissza ismét Brüsszelbe.

J. P. MIGNE monumentális vállalkozása, a Patrologia Latina természetesen az arnobiusi apológiát is felveszi a sorozatba⁸⁵, és a szöveg megállapításában főképpen RIGALTIIUS⁸⁶, GALLANDI⁸⁷ és ORELLI⁸⁸ kiadásaira támaszkodik.

Az első modern kritikai kiadást August REIFFERSCHIED készítette el 1875-ben.⁸⁹ A következő évtizedek latin nyelvi kutatásainak eredményei azonban mindinkább nyilvánvalóvá tették, hogy REIFFERSCHIED kiadása revízióra szorul. Csakhamar részlettanulmányok egész sora választotta tárgyául Arnobius nyelvhasználatának vizsgálatát, a szöveg romlott vagy érthetetlen helyeinek helyreállítását, javítását, interpretálását. Ennek során megvizsgálták Arnobius clausula-technikáját⁹⁰, azaz a prózaritmus arnobiusi jellegzetességeit, és kimutatták ennek a szöveggkritikában való fontosságát. Többnyire az apológia szerkezetét, tartalmát vizsgáló tudósok is megkerülhetetlennek látták bizonyos emendációk mérlegelését.⁹¹

⁸³ Sigismundus GELENIUS: *Arnobii Disputationum Adversus Gentes Libri Octo*, Basileae 1546

⁸⁴ Godeschalchus STEWECHIUS: *Arnobii Disputationum Adversus Gentes Libri VII*, Antverpiae, 1604

⁸⁵ J. P. MIGNE, *Sixti Papae, Dionysii, etc., Arnobii Afri Opera Omnia*, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, Parisiis 1844

⁸⁶ RIGALTIIUS (= Nicolas RIGAULT), *Arnobii Disputationum Adversus Gentes Libri 7*, Parisiis 1643

⁸⁷ GALLANDIUS (= GALLANDI), *Arnobii Adversus Gentes Libri 7*, Venetiis 1768

⁸⁸ ORELLIUS (= Joseph Conrad ORELLI), *Arnobii Afri Disputationum Adversus Gentes Libri 7*. Recognovit notis priorum interpretum selectis aliorumque et suis illustravit J. Conradus ORELLIUS, Lipsiae 1816

⁸⁹ August REIFFERSCHIED: *Arnobii Adversus Nationes Libri VII*, Vindobonae, 1875, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 4.

⁹⁰ Például Th. LORENZ, *De clausulis Arnobianis*, Vratislavae, 1910

⁹¹ Így pl. W. KROLL, *Arnobiusstudien*, i. m. 62-112, aki még LÖFSTEDT és BRAKMAN munkáinak megjelenése előtt velük együtt jutott hasonló eredményekre.

Ilyen előzmények után jelent meg Einar LÖFSTEDT könyve⁹², mely először mutatta meg összefüggően: mennyi a tennivaló az Arnobius-szöveg helyreállítása körül, és hogy REIFFERSCHIED kollációja és kritikai apparátusa nem egészen megbízható. LÖFSTEDT 1914-ben újra kollacionálta a párizsi kézirat megfelelő helyeit. Munkájának magyar vonatkozása is van: RÉVAY József, a századforduló egyik legnagyobb magyar klasszikus filológusa egy évvel korábban maga is készített a svéd professzor számára egy próbakollációt, amint erről LÖFSTEDT könyvének recenzenseként beszámolt.⁹³ LÖFSTEDT munkája egyben a modern filológia egyik előfutárának tekinthető. Szerzőjét két szempont vezette: az egyik a clausula-technika vizsgálata, amely Arnobiusnál különösen nagy fontosságú, és szinte mindig biztos eredményt hoz. A másik, hogy Arnobiust Arnobiusból magyarázza és javítja ki, amint ezt az eljárást Arnobiusnak nagymértékben retorizáló, ismétlésekkel és sztereotip fordulatokkal erősen tarkított stílusa is megindokolja.

Érdekes, hogy LÖFSTEDT könyvével egy időben jelent meg C. BRAKMAN munkája⁹⁴, és pontosan ugyanazok a vezető szempontjai, mint LÖFSTEDTnek. A figyelembe vett szempontok helyességét igazolja, hogy mindkettejük által tárgyalt vitás szöveghely esetében egymástól függetlenül is teljesen egyező eredményre jutottak. A két tudós munkája, minthogy LÖFSTEDT 132, BRAKMAN 114 Arnobius-helyet emendált, s ezek közül csupán 9 a közös, jókora lépéssel segített közelebb az újabb Arnobius kiadáshoz, amely Concetto MARCHESI gondozásában látott napvilágot 1934-ben.⁹⁵ Megjegyzendő, hogy miközben már REIFFERSCHIED is előszeretettel alkalmazott konjektúrákat ott is, ahol a kéziratok olvasata elfogadható, MARCHESI a másik végletbe esik, és szigorúan a kéziratok olvasatát követi ott is, ahol a plauzibilis javítások helyénvalóak, és amelyeket a szakma korábban már elfogadott. A szövegkiadás elkészülte előtt persze maga MARCHESI is jelentetett meg előtanulmányokat⁹⁶, szövegkiadását ugyanakkor még számos javaslat megelőzte, és legalább ugyanannyi követte. Figyelmet érdemelnek B. AXELSON⁹⁷, C. WEYMANN⁹⁸ és G. WIMAN⁹⁹ megállapításai.

⁹² *Arnobiana*. Textkritische und sprachliche Studien zu Arnobius. Lund, 1917.

⁹³ Egyetemes Philologiai Közlöny (EphK) 41, 1917, 581-582.

⁹⁴ *Arnobiana*. Lugduni Batavorum, 1917. Recenziója: EphK 42, 1918, 241-244, szintén RÉVAY Józseftől.

⁹⁵ C. MARCHESI: *Arnobii Adversus Nationes Libri VII*, Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum 62, Torino 1934, 21953.

⁹⁶ C. MARCHESI, *Questioni arnobiane*, Atti del Regio Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti 88, 1929, 1009-1032, Uő, *Per una nuova edizione di Arnobio*, Rivista di Filologia e Istruzione Classica N.S. 10, 1932, 485-496

⁹⁷ B. AXELSON, *Zur Emendation älterer Kirchenschriftsteller*, In: Eranos 39, 1941, 74-81, Uő, *Randbemerkungen zu Arnobius*, in: Eranos 40, 1942, 182-183, és Uő: *Textkritisches zu Florus, Minucius Felix und Arnobius*: Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund Årsberättelse 1, 1944-1945, 40-62.

⁹⁸ C. WEYMANN, *Textkritische Bemerkungen zu Arnobius Adversus Nationes*, In: Festschrift Sebastian Merkle, Düsseldorf 1922, 386-395.

HAGENDAHL 1936-ban újragondolja az arnobiusi clausula-technika kérdéseit¹⁰⁰, kevésbé ezután pedig eredményeit hasznosítva vállalkozik MARCHESI kiadásának recenziálására.¹⁰¹ A következő, aki hozzászólt az apológia szövegének problémájához, G. E. MCCracken, aki 1949-ben megjelentette az *Adversus nationes* első modern és azóta is egyetlen angol nyelvű kiadását.¹⁰² Számára nyilván a fordítás során merültek fel vitás kérdések a szöveggel kapcsolatban.¹⁰³ A francia FESTUGIÈRE az apológia második könyvével, a *virii novi* problémájával foglalkozva teszi meg észrevételeit, egybekapcsolva ezeket MCCracken fordításának recenziójával.¹⁰⁴ VAN DER PUTTEN¹⁰⁵ részben FESTUGIÈRE, részben MARCHESI, részben MCCracken már említett megállapításaira reflektál, de hivatkozik AXELSON, LÖFSTEDT és HAGENDAHL munkáira is. 1970-ben Henri LE BONNIEC jelentkezett újabb javítási megoldásokkal.¹⁰⁶ A legfrissebb, bár még nem teljes kritikai kiadás az ő gondozásában a francia Guillaume Budé Társaság égisze alatt jelent meg, az arnobiusi mű első könyve, francia fordítással és magyarázatokkal.¹⁰⁷ Ez a kiadás azért is jelentős, mert LE BONNIEC újra nagyobb figyelmet szentelt a brüsszeli kódexnek a szöveg megállapítása során. Ennél is messzebbre megy Biagio AMATA, akinek munkássága azért is figyelemre méltó, mert számtalan részlettanulmánnyal gazdagította a kutatást. Neki köszönhetően a latin szöveg már a világhálón is megtalálható, és az internet korában legkönnyebben talán ezt az *editio electronica*-t¹⁰⁸ lehet elérni.

⁹⁹ G. WIMAN, *Nagra Arnobiusställen*: Eranos 25, 1927, 278-280, Uő: *Textkritiska Studier till Arnobius*: Svenskt Arkiv för Hum. Avhandl. 4, Göteborg 1931 és Uő: *Ad Arnobium*, Eranos 45, 1947 129-152. A svéd filológus munkáit csak a teljesség kedvéért említem meg, nyelvi akadály miatt ezeket nem állt módomban tanulmányozni.

¹⁰⁰ H. HAGENDAHL, *La prose métrique d'Arnobé*, Göteborg, 1936

¹⁰¹ H. HAGENDAHL, *Arnobii Adversus Nationes Libri 7*, Gnomon 16, 1940, 21-25

¹⁰² G. E. MCCracken, *Arnobius of Sicca. The Case against the Pagans* (=Ancient Christian Writers 7-8), Westminster 1949

¹⁰³ Vö. ehhez MCCracken, *Critical Notes to Arnobius' Adversus Nationes*, VChr 3, 1949, 37-47

¹⁰⁴ A.-J. FESTUGIÈRE, *Arnobiana*, VChr 6, 1952, 208-254

¹⁰⁵ J. M. P. B. VAN DER PUTTEN, *Arnobiana*, VChr 25, 1971, 40-50

¹⁰⁶ H. LE BONNIEC, *De quelques corrections abusives au texte d'Arnobé*, Revue de Philologie 45, 1970, 41-47

¹⁰⁷ *Arnobé. Contre les Gentils*, Livre I, Texte établi, traduit et commenté par Henri LE BONNIEC, Paris, 1982

¹⁰⁸ Biagio AMATA, *Arnobii Adversus Nationes Libri VII*, editio electronica, Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 1998, www.pialarosa.com/amata/ama.html, ugyanitt részletes bibliográfia is található. A *praefatió*ban természetesen megindokolja a latin szöveg új kiadásának okát és szükségességét: *Edendum esse censui Arnobii opus, quod inscribitur Adversus Nationes L. VII, non quod codices novi essent inventi, post unum in Bibliotheca Parisina (Codex P, Lat. 1661, s. IX) asservatum (Minucii Felicis opus, quod Octavius inscribitur, velut VIII librum Arnobii operis, inepte tradit) et in Bruxellensi (Codex B, Lat. 10847, s. XI ?, apographum Parisini) fere idem redditum, sed quia post alteram recensionem d. v. C. Marchesi a. MCMLIII [...] et recentiore nondum perfectam neque integre editam d. v. H. Le Bonniec a. MCMLXXXII, necnon plures editas pervestigationes, quaedam perpaucae coniecturae et lectiones traditae vel fere certae evaderent vel retractandae viderentur. Etenim nonnulli insudavere viri doctissimi ut Siccensem Rhetorem ad Litterarum vitam revocarent eiusque opus integrum in suis partibus restituerent.*

5. 2. Összefoglaló munkák Arnobiusról

Arnobius életét és munkásságát nem túl sok szerző választotta kutatása tárgyául, de tekintve, hogy az *Adversus nationes* Arnobius egyetlen műveként maradt ránk, a monográfiák száma összhangban áll a rétor tevékenységével. A különböző irodalomtörténetek terjedelmük függvényében általában megfelelő súllyal tárgyalják a siccai rétor és apológiáját, és hangsúlyozzák azt a különös kettősséget, amely a frissen megtért rétor művének egyedi helyet jelöl ki a latin nyelvű apológiák sorában.

Az első, jelentősnek mondható monografikus bemutatás N. LE NOURRYtól¹⁰⁹ származik, akinek fejtegetései a MIGNE-féle Patrologia Latina sorozatban az apológia szövege előtt találhatóak. Újabb összefoglalás ezután majd csak a 19. század végén születik, de ez a munka már speciális területet érint: a kutatás tárgyát Arnobius pszichológiája képezi.¹¹⁰ FRANCKE nyomán A. RÖHRICHT is az apológia második könyvét vizsgálja alaposabban, de műve általános összefoglalásnak is tekinthető. Mindenesetre e két munka jól bizonyítja, hogy az apológia második könyve, és Arnobiusnak az emberi lélekről vallott felfogása látszott a legjelentősebbnek az apológia jobb megértése szempontjából.¹¹¹ E. F. SCHULZE azt vizsgálta, hogy Arnobius szerint honnan származik a világban jelenlévő rossz.¹¹² Röviddel a századforduló előtt jelenik meg a Realenzyklopädie für Altertumswissenschaft Arnobius-szócikke.¹¹³

P. MONCEAUX nagyszabású irodalomtörténete, mely hét kötetben tárgyalja a keresztény Észak-Afrika irodalmát, a hatalmas tényanyag és a tudós elrendezés miatt máig használható. A mű harmadik kötetében találni az Arnobiust bemutató részt.¹¹⁴ A francia tudós monográfiászerűen vázolja fel Arnobius életét, kitér forrásaira, beszél az apológia különlegességeiről, tárgyalja a szerző stílusát, és következtetéseket von le a rétor személyiségére vonatkozóan is. MONCEAUX számára nagyon fontos, hogy abból igyekszik következtetéseket levonni, amit Arnobius művéből kiolvas. Már ő felismerte, hogy a mű két fő részre oszlik, az első és a második könyvben találni a tulajdonképpeni apológiát, az utolsó

¹⁰⁹ N. LE NOURRY, *Dissertatio Secunda in Septem Arnobii Disputationum Adversus Gentes Libros* (=Apparatus ad Bibliothecam Maximam Veterum Patrum), Parisiis 1715, 257-570, In: J. P. MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* 5, 365-714

¹¹⁰ K. B. FRANCKE, *Die Psychologie und Erkenntnislehre des Arnobius*, Leipzig 1878

¹¹¹ A. RÖHRICHT, *Die Seelenlehre des Arnobius nach ihren Quellen und ihrer Entstehung untersucht*, Hamburg 1893

¹¹² E. F. SCHULZE, *Das Übel in der Welt nach der Lehre des Arnobius*, Jena 1896. KROLL, *Die Zeit des Cornelius Labeo*, i. m. 322. o. ezt a munkát értéktelennek tartja.

¹¹³ A. JÜLICHER, *Arnobius*, RE, Stuttgart, 1896, 1206-1207

¹¹⁴ P. MONCEAUX: *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne* 3, Paris, 1905, 241-286

öt könyv pedig az istenek és a kultuszok bírálatát tartalmazza. MONCEAUX számára ez egyben azt is jelenti, hogy Arnobius először a két első könyvet írta meg, hogy így bizonyítsa a siccai püspöknek hite valódiságát, és csak ezután alkotta volna meg a maradék öt könyvet.

A következő munka, amely szintén monográfiászerűen vizsgálja az apologétát, F. GABARROU tollából való.¹¹⁵ A szerző három fő kérdés körül fejti ki gondolatait: először bemutatja Arnobius életét és írói alkatát, majd a munka központi részének tekinthető második fejezetben igyekszik gondosan sorra venni Arnobius forrásait. A felvonultatott érvek és összehasonlító táblázatok alapján azt a következtetést vonja le, hogy Clemens Alexandrinus mellett Arnobiusra Lucretius és Cornelius Labeo gyakorolta a legnagyobb hatást. A harmadik fejezetben GABARROU az arnobiusi apológiát elemzi, az apologéta érvelési technikáját, pszichológiai kijelentéseit és metafizikáját, vallásosságát és filozófiai értékét vizsgálva.

Az olasz S. COLOMBO¹¹⁶ munkája címének megfelelően igyekszik általános összefoglaló-áttekintő-értékelő elemzést adni, Arnobius életének egyes eseményeit és apológiájának néhány jellegzetességét szeretné alaposabban megvilágítani. A korábbi kutatókhoz hasonlóan ő is Hieronymus utalásaira alapozva idézi fel Arnobius alakját és keresztény voltát. Ezután az arnobiusi apológia kézirati hagyományát tekinti át, REIFFERSCHIED első kritikai kiadásáig vezetve végig a mű sorsát. A harmadik fejezetben az apológia kezdetét és Arnobiusnak e helyt deklarált célját hasonlítja össze Cyprianus és Tertullianus műveiből vett párhuzamokkal, és ezt a passzust a művön belüli első apológiának nevezi. A rétornak az ember lelkéről vallott felfogását találni a negyedik fejezetben, azaz a második könyv elemzését kapjuk. Az elemzés közben COLOMBO utal az apologéta retorikai eszköztárára, amelyben a *retorsio* és a *refutatio* játsszák a legfontosabb szerepet. Az ötödik fejezetben kerül sor az *Adversus nationes*-ben a szerző szerint megtalálható második apológia elemzésére. Ez COLOMBO szerint a 3-7. könyvig tart. Fejtegetései végén COLOMBO Arnobius forrásainak problémájához szól hozzá, egy korábbi, ezt a kérdést taglaló német munkához kapcsolódva.¹¹⁷ Miközben – különösen az ötödik fejezetben – az az érzésünk, hogy inkább csak a mű tartalmának összefoglalását kapjuk, ez az összefoglalás mégis tartalmaz néhány egyedi gondolatot, amelyet COLOMBO előtt még senki nem fogalmazott meg. Így például felveti azt, hogy az első könyv akár önálló apológiaként, befejezett műként is megállná a

¹¹⁵ F. GABARROU, *Arnobius. Son oeuvre*, Paris, 1921

¹¹⁶ S. COLOMBO, *Arnobio Afro e i suoi sette libri Adversus Nationes*, Didaskaleion 9, 1930, 1-124.

¹¹⁷ KETTNER, *Cornelius Labeo: ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius* (Programm der königliche (sic!) Landesschule Pforta, Naumburg 1877)

helyét¹¹⁸, és emellett azt sem tartja elképzelhetetlennek, hogy az utolsó öt könyv is egy másik, önálló apológia lenne, de érvei kevésbé meggyőzőek.

Másfél évtizeddel ezután jelent meg E. RAPISARDA könyve¹¹⁹, az első, már címében is monográfiának ígérkező áttekintés. Az olvasó azonban egy kissé csalódik, mert az olasz szerző főleg az *Adversus nationes* második könyvével, jelesen Arnobiusnak a lélekről és annak természetéről vallott elképzeléseivel foglalkozik. Igyekszik megvédelmezni a frissen megtért Arnobius hitét, és azon fáradozik, hogy bebizonyítsa: Arnobius ortodox módon gondolkodik a lélekkel kapcsolatban. A későbbi kutatások már tisztázták, hogy RAPISARDA hiába védelmezi az apologéta krisztológiáját, érvei nem elég meggyőzőek. Könyve második nagy egységét Arnobius forrásainak szenteli. Kimutatja Lucretius erős hatását, de amellett érvel, hogy nem a *De rerum natura* volt az egyetlen epikureus forrás. RAPISARDA nyomtatékosan cáfolja, hogy a rétor az afrikai vulgáris latin nyelv egyik reprezentánsa lenne, és ezzel főként GABARROU erre vonatkozó következtetéseit¹²⁰ kritizálja. RAPISARDA a szerzője egy másik, az *Adversus nationes* szemelvényes olasz fordítása elé írt tanulmánynak is.¹²¹

A Reallexikon für Antike und Christentum Arnobius-szócikke G. BARDYtól való.¹²²

J. R. LAURIN a szerzője egy rövid összefoglalásnak, aki egy 3-4. századi apologétákat tárgyaló kötetben szentel egy fejezetet Arnobiusnak.¹²³ Ez az áttekintés azért érdemel figyelmet, mert inkább Arnobius filozófus voltát, semmint apologétikus tevékenységét igyekszik kidomborítani. Mutatja ezt, hogy Arnobius életének bemutatása után, ahol elsősorban a megtérés motívumát vizsgálja, az apológia második könyvét veszi górcső alá, ezzel is hangsúlyozva, hogy a 4. században már nem annyira a pogányokkal, hanem inkább a pogány filozófusokkal kénytelenek szembeszállni a keresztény apologéták hitük igazságának megvédésekor. A második könyv vizsgálatakor LAURIN sorra veszi az apologetikus érvelés témáit, és amikor ezután az első könyv tárgyalására tér, ugyanezt a sorrendet követi. Az utolsó öt könyv rövid elemző bemutatása zárja a fejezetet.

¹¹⁸ S. COLOMBO, i. m. 44: „...un discorso apologetico pieno ed esaurito nel disegno e nello sviluppo”

¹¹⁹ E. RAPISARDA, *Arnobio*. Saggi e Ricerche 6, Catania, 1946

¹²⁰ Vö. F. GABARROU, *Le Latin d'Arnobé*, Paris 1921, lásd alább 168. jegyzet.

¹²¹ *Arnobio, Adversus Nationes*. Passi scelti e tradotti da F. CORSARO. Studio introduttivo di E. RAPISARDA, Catania 1965

¹²² G. BARDY, *Arnobius*, RAC 1, Stuttgart, 1950, 710-711

¹²³ J. R. LAURIN, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*, Analecta Gregoriana 61, 1954, 146-185

A keresztény latin íróknál megjelenő profán irodalmi hagyományt áttekintő H. HAGENDAHL Tertullianustól Cassiodorusig veszi sorra az egyes szerzőket¹²⁴, így Arnobiusnak is szán egy fejezetet. Bemutatásának nagy előnye, hogy sikerül neki szintézist teremtenie, amikor számbaveszi az Arnobius-kutatás addigi eredményeit, és természetesen reflektál a saját kutatásaira vonatkozó kritikákra is.

A Constantinus korának latin apologétikus irodalmát vizsgáló A. WLOSOK többször is tárgyalja Arnobius munkásságát, kiegészítve a korábbi kutatásokat.¹²⁵ A német professzortól való a legutóbbi, részletes bibliográfiát is tartalmazó, jól használható tömör áttekintés is, mely Arnobius életútját, műve keletkezési körülményeit és recepciótörténetét foglalja össze.¹²⁶ Michael VON ALBRECHT nagyszabású irodalomtörténete¹²⁷ is hasonló szempontok alapján mutatja be Arnobiust.

A legutóbbi nagy összefoglaló, egyéni szempontokat is célul kitűző és megvalósító vállalkozás az angol nyelvterületről származik, M. B. SIMMONS munkája.¹²⁸ Ez az első összefoglaló tanulmány Arnobiusról, amely angolul megjelent. Arnobius apológiája az utolsó hitvédő írás, amely a 311-es türelmi rendelet előtt született, és nagy jelentősége van a nicaei zsinatot megelőző kor tanulmányozása szempontjából is. Az amerikai kutató vizsgálódásai egyik fő szempontjának azt tartja, hogy bemutassa, milyen mértékben járul hozzá Arnobius művének ismerete az ekkor végbemenő nagy vallási átalakulás jobb megértéséhez. Két nagy vallási konfliktus zajlik ebben az időszakban: az egyik az addigi legnagyobb és leghevesebb keresztényüldözés, amelyet a római állam folytat az államvallást semmibe vevő új vallás követőivel szemben, a másik pedig az a konfliktus, amely az észak-afrikai Saturnus-kultusz követői és a keresztények között bontakozott ki. Arnobius számos helyen utal mindkét eseményre. SIMMONS a történész és a teológus munkáját egyesítve vizsgálja Arnobius forrásait, kezdve a kronológiai áttekintéssel, majd a teológia és a filozófia kérdéseivel. Könyvének nagy érdeme, hogy Arnobiust nem emeli ki környezetéből, hanem a kor aktuális viszonyai között, a Diocletianus alatti nagy keresztényüldözés korabeli Afrikában vizsgálja az

¹²⁴ H. HAGENDAHL, *Von Tertullian zu Cassiodor*. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum, Göteborg 1983, 32-38

¹²⁵ A. WLOSOK, *Zur lateinischen Apologetik der constantinischen Zeit*, Gymnasium 96, 1989, 133-148, a 4. századi apologétikához vö. még J. VOGT, *Toleranz und Intoleranz im constantinischen Zeitalter: der Weg der lateinischen Apologetik*, Saeculum 19, 1968, 344-361.

¹²⁶ A. WLOSOK, *Arnobius*, Handbuch der lateinischen Literatur der Antike, hrsg. von R. HERZOG und P. L. SCHMIDT, Band 5: Restauration und Erneuerung, München, 1989, 365-375

¹²⁷ M. VON ALBRECHT, *Geschichte der römischen Literatur* 1-2, München 1992, 1255-1262, TAR Ibolya fordításában: *A római irodalom története I-II*, Balassi Kiadó, Budapest, 2003-2004, 1283-1291

¹²⁸ M. B. SIMMONS, *Arnobius of Sicca*. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian, Clarendon Press, Oxford, 1995

apologétát. SIMMONS vizsgálódásai egyik recenzense¹²⁹ szerint is három kulcsszó köré csoportosíthatók: Diocletianus, Saturnus, Porphüriosz. A kutató a bevezető részben mutatja be Arnobius és Diocletianus korát, minden olyan vonatkozásban, amely a vizsgálatok szempontjából fontos: szó esik az egyházzól, a görög-római kultúráról és a római államról. Hieronymus tudósításai alapján, belső érvek és az ismert történelmi események felvonultatásával az *Adversus nationes* megszületésére vonatkozóan is sikerül újabb következtetéseket levonnia. Úgy véli, Arnobius mintegy két és fél év alatt írta meg hét könyvből álló művét, kb. a Kr. u. 302 utolsó negyede és 305 első fele közé eső időben. A keresztény Istenre és a pogány istenekre vonatkozó problémák érintésén keresztül jut el egyik legfontosabb célkitűzéséhez: bemutatja a Saturnus-kultusz és a keresztények közötti konfliktus hátterét. Felvázolja Észak-Afrika vallási és mezőgazdasági életét, hangsúlyozva, hogy Saturnus a romanizált Észak-Afrika *par excellence* agráristensége. Nem szorul magyarázatra, miért vezetett konfliktushoz az, hogy a keresztény Istent a keresztények a természet és így a mezőgazdasági folyamatok előidézőjének tekintették, aki esőt ad, megáldja a termést, és aki megalkotta a Napot, hogy a növények termést hozzanak. SIMMONS kimutatja, hogy a halhatatlanság elnyerését a Saturnus-kultusz nem ígérte, ezért jelentett többet a keresztény Isten tisztelete. A *munus immortalitatis* problémája vezet át a következő nagy kérdéshez: hogyan áll a helyzet a másik ellenféllel, az újplatonista filozófussal, Porphürioszsal. Arnobius filozófiai álláspontjára vonatkozóan SIMMONS még e kérdés tisztázása előtt kimutatta, hogy a rétor nem volt epikureus, hanem közvetlenül a neoplatonizmusnak fordított hátat a kereszténységért cserébe. A kutató a lélek halhatatlanságát, azaz a megváltás kérdését Porphüriosz tanításával veti össze, és a korábbi kutatás eredményeit kiegészítve megállapítja, hogy nem csupán a második könyv született meg Porphüriosz ellen, hanem az összes többi is, mintegy a pogány istenek ellen irányulva, akik valójában nem is istenségek. Szembeszáll Arnobius Porphüriosz szótérológiájával is, és valamennyi olyan kultusszal, amelyet Porphüriosz ajánl. Az alapos vizsgálatok révén ezúton válik SIMMONS könyvének másik nagy alakjává az újplatonista Porphüriosz.

Az újabb lexikoncikkek közül kiemelem a F. MORA¹³⁰ és R. JAKOBI¹³¹ összefoglalását.

¹²⁹ Jacqueline CHAMPEAUX, M. B. SIMMONS, *Arnobius of Sicca. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, Clarendon Press, Oxford, 1995, 385 p., REL 1998, 76, 428-430

¹³⁰ F. MORA, *Arnobius*, Der Neue Pauly, Band 2, 21-22

¹³¹ R. JACOBI, *Arnobius der Ältere (von Sicca)*, Lexikon der antiken christlichen Literatur, hrsg. von Siegmar DÖPP und Wilhelm GEERLINGS, Freiburg i. B. 2002

A magyar nyelvű irodalomtörténetek az apologétikus irodalom tradíciójába illesztve tárgyalják Arnobiust, így ADAMIK Tamás¹³² és VANYÓ László.¹³³ A szakirodalom áttekintése után magam is összefoglaltam a siccai rétorra vonatkozó legfontosabb jellemzőket.¹³⁴

5. 3. Fordítások

A művet nem túl sok nyelvre fordították le. A 17. század közepétől napjainkig mindössze tíz fordítása létezik, ezek közül három csak szemelvényeket közöl. Az első modern nyelvű fordítás holland nyelven születik meg 1677-ben¹³⁵, minden bizonnyal annak köszönhetően, hogy az *Adversus nationes* a 17. században hét kiadást is megért. Ezt követi egy német válogatás 1777-ből¹³⁶, majd a teljes fordítás magyarázatokkal 1842-ből.¹³⁷ Az apológia kisvártatva újra megjelenik németül, J. ALLEKER fordításában.¹³⁸ Ezután az angolok a következők¹³⁹, és az apológia a 20. században is angolul jelenik meg először, G. E. MCCracken jóvoltából¹⁴⁰, aki a terjedelmes bevezetőben átfogó képet ad Arnobiusról és művéről, így az amerikai tudós munkájának e része egyben monográfiának is tekinthető. A 20. század hatvanas éveiben két olasz fordítás is megjelenik: az egyik az apológia teljes fordítása¹⁴¹, a másik pedig egy válogatás.¹⁴² Az *Adversus nationes* első könyvét kiadó H. LE BONNIEC a Budé Társaság hagyományainak megfelelően fordítással is ellátja a latin szöveget, a részletes bevezetőben pedig ő is sorra veszi az Arnobius-filológia legfontosabb kérdéseit.¹⁴³ A legújabb, megintcsak olasz nyelvű fordítást az Arnobiusszal igen intenzíven foglalkozó és

¹³² ADAMIK Tamás, *Római irodalom a késő császárkorban*, Seneca Kiadó, 1996, 116-119

¹³³ VANYÓ L., i. m. 403-405, és Uő, *Ókeresztény írók lexikona*, Budapest, 2004, 55-56

¹³⁴ KISS Sebestyén, „Pogány” kereszténység – „keresztény” pogányság: Arnobius, egy Kr. u. IV. századi apologéta (Egy tudományos probléma jelenlegi állása), Könyv és Könyvtár XXIV, Debrecen 2002, 33-50 és *Arnobii Adversus nationes Liber I*, Bevezetés, In: *Ókeresztény latin írók*, ΑΓΘΑ X, Debrecen 2003, 281-296

¹³⁵ J. OUDAAN, *Arnobius d’Afrikaner tegen de Heydenen*: Vervat in zeven boeken. Uyt het Latijn vertaalt, Haarlingen 1677

¹³⁶ CH.-FR. ROESSLER, *Bibliothek der Kirchen-Vaeter*: Uebersetzungen und Auszuegen aus ihren fuernehmsten, besonders dogmatischen Schriften, sammt dem Original der Hauptstellen und noethigen Anmerkungen, Theil I. III, Leipzig 1777

¹³⁷ F. A. V. BESNARD, *Des Afrikaners Arnobius Sieben Bücher wider die Heiden*. Aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert, Landshut 1842

¹³⁸ J. ALLEKER, *Arnobius Sieben Bücher gegen die Heiden, ins Deutsche übersetzt*, Trier 1858

¹³⁹ H. BRYCE – H. CAMPBELL, *The seven Books of Arnobius Adversus Gentes* (= Ante Nicene Christian Library 19), Edinburgh 1871 (= Ante Nicene Fathers 6, Buffalo 1886)

¹⁴⁰ G. E. MCCracken, *Arnobius of Sicca, The Case against the Pagans* (= Ancient Christian Writers 7-8), Westminster 1949, vö. 38. jegyzet.

¹⁴¹ R. LAURENTI, *Arnobio, I sette Libri contro i Pagani* (= Studi Superiori), Torino 1962

¹⁴² *Arnobio, Adversus Nationes*. Passi scelti e tradotti da F. CORSARO. Studio introduttivo di E. RAPISARDA, Catania 1965, vö. 118. jegyzet.

¹⁴³ H. LE BONNIEC, *Arnobe*, i. m. 39. jegyzet.

eredményeiről számos tanulmányban hírt adó B. AMATA készítette el.¹⁴⁴ Az *Adversus nationes* ezidáig magyarul még nem látott napvilágot, ami részben talán Arnobius nyelvhasználatának, nagymértékben retorizáló, pleonasztikus megoldásokkal és köznyelvi elemekkel teletűzdelt stílusának is tulajdonítható.

5. 4. Kommentárok

A latin szöveghez a 17. századtól kezdve születnek magyarázatok, és STEWECHIUS edícióját követően szinte valamennyi kiadó kommentárokat is fűz az apológiához, így HERALDUS¹⁴⁵, THYSIUS-SALMASIUS¹⁴⁶ és PRIORIUS¹⁴⁷ is. ORELLI 1816-os edícióját¹⁴⁸ és magyarázatait MIGNE is felveszi¹⁴⁹, a latin szöveg elé pedig beilleszti LE NOURRY disszertációját¹⁵⁰, az első átfogó Arnobius-tanulmányt. Fordítását BESNARD¹⁵¹ magyarázatokkal is ellátta, és ezt az utat választja MCCracken¹⁵² is. Az *Adversus nationes* harmadik könyvének első 19 fejezetét VAN DER PUTTEN kommentálta.¹⁵³ LE BONNIEC kritikai kiadása¹⁵⁴ a fordítás mellett magyarázatokat is tartalmaz. A legutóbbi kommentár G. GIERLICH-től való¹⁵⁵, ő az apológia első két könyvét látta el magyarázatokkal. LE BONNIEC és COLOMBO nyomán maga is úgy látja, hogy az első könyv az ateizmus és az antropolatria témáját tárgyalja, de ebben korántsem merül ki a keresztény apológia. A keresztények ugyanis a pogány filozófusokban is leküzdendő ellenfeleket láttak, Arnobius pedig éppen ezzel a témával foglalkozik a második könyvben. A két első könyv GIERLICH értelmezésében így oszthatatlan egységet alkot, amely világosan elkülönül a többi öt könyvtől. Ezek tematikai összetartozása szintén vitathatalan, mert a pogány istenelképzeléssel, a kultuszokkal és a mitológiával foglalkoznak.

¹⁴⁴ B. AMATA, *Arnobio. Difesa della vera religione contro i pagani*. Introduzione, traduzione e note a cura di B. AMATA, Città Nuova, Roma 2000

¹⁴⁵ HERALDUS (= Didier HÉRAULT), *Arnobii Disputationum Adversus Gentes Libri 7*. Accedunt Desiderii Heraldi ad Arnobii libros animadvertationes et castigationes, Parisiis 1605

¹⁴⁶ THYSIUS-SALMASIUS (= Antonio Thysius-Claude DE SAUMAISE), *Arnobii Adversus Gentes Libri 7*, cum recensione viri celeberrimi et integris omnium commentariis, ed. Antonius Thysius, Lugduni Bataviae 1651

¹⁴⁷ PRIORIUS (= Filippo LE PRIEUR), *Sancti Caecilii Cypriani Opera. Accedunt Marci Minucii Felicis Octavius, De Idolorum vanitate, Arnobii Adversus Gentes Libri 7*, Philippus Priorius argumenta, notas in libros omnes de novo adiecit, Parisiis 1666

¹⁴⁸ Vö. 88. jegyzet.

¹⁴⁹ Vö. 85. jegyzet.

¹⁵⁰ N. LE NOURRY, *Dissertatio Secunda in Septem Arnobii Disputationum Adversus Gentes Libros* (= Apparatus ad Bibliothecam Maximam Veterum Patrum), Parisiis, 1715, 257-570, In: J. P. MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* 5, 365-714

¹⁵¹ Vö. 137. jegyzet.

¹⁵² Vö. 38. jegyzet.

¹⁵³ J. M. P. B. VAN DER PUTTEN, *Arnobius Maior: Adversus Nationes 3, 1-19*, Leiden 1970

¹⁵⁴ LE BONNIEC, *Arnobius, Contre les Gentils*, i. m. 195-388

¹⁵⁵ G. GIERLICH, *Arnobius von Sicca. Kommentar zu den ersten beiden Büchern seines Werkes „Adversus nationes“*. Inaugural-Dissertation, Mainz, 1985. Vö. 1. jegyzet.

5. 5. Nyelvezet, stílus

Már többször esett szó arról, hogy Arnobius különös helyet foglal el a latin nyelvű apologétikus irodalomban. Az apologétikus érvelés hangneme igazodik ahhoz a szerephez, amelyben Arnobius a kereszténység igazát védelmezi. Agresszív és szatirikus megoldásai segítik ebben. Talán nem meglepő, hogy Hieronymus, az egyetlen antik szerző, akinek révén tudomásunk van Arnobiusról, a legtöbbször az apologéta kifejezőmódjára és stílusára vonatkozóan nyilatkozik.¹⁵⁶ Egyik levelében ezt olvassuk: *Arnobius inaequalis et nimius et absque operis sui partitione confusus*.¹⁵⁷

KROLL mutatott rá először¹⁵⁸, hogy a hatalmas mennyiségű anyag felhalmozásán túl az *inventio* az apologétikus érvek megtalálásával lesz teljes. Ezeket szerinte Arnobius az apologétikus hagyományból vette, részben azonban saját maga találta meg. Nem lehet ugyanis szem elől téveszteni, mekkora erőfeszítéssel igyekszik a pogány vádló kifogásaival teljesen ellentétes kifogásokat keresni, és a vádak megcáfolásával az egész apológia elevenségét fokozni. Arnobius fő ereje abban rejlik, hogy az ellenfelet hatásosan tudja legyőzni, és darabokra tépve szinte megsemmisíteni, úgy, mintha valódi bírósági tárgyaláson lennénk. Célja eléréséhez nem kíméli az eszközöket: a retorikus megoldások elevenségével minden apologétán tútesz. KROLL szerint erre vonatkozik Hieronymus megállapítása: Arnobius *inaequalis et nimius*. A mondat második felét (*absque operis sui partitione confusus*) a német kutató a mű elrendezésére vonatkoztatja: Hieronymus az apológiát egészében nézve dicsérte, részleteiben azonban kifogásolta, és ezzel fején is találta a szöveget. A 3-6. könyvek elrendezése jól sikerült, a hetedik könyv azonban a végleges elrendezés hiányáról tanúskodik. A nyelvi megformálást illetően el kell ismerni a szerző rendkívüli szorgalmát, jártasságát és olvasottságát.

Az első kritikai kiadás indukálta azt az igényt, hogy megvizsgálják Arnobius nyelvhasználatát, így született meg STANGE¹⁵⁹, SCHARNAGL¹⁶⁰, SPINDLER¹⁶¹ és TSCHIRSCH¹⁶²

¹⁵⁶ Hier. Ep. 62, 2, 1: *Origenem propter eruditionem sic interdum legendum arbitror, quomodo Tertullianum et Novatum, Arnobium et Apollinarem et nonnullos ecclesiasticos scriptores Graecos pariter et Latinos, ut bona eorum eligamus vitemusque contraria...* Hier. in Is. Lib. 8. pr.: *Qui si flumen eloquentiae et concinnas declamationes desiderant, legant Tullium, Quintilianum...et ut ad nostros veniam, Tertullianum, Cyprianum, Minutium, Arnobium, Lactantium, Hilarium.* Hier. Ep. 60, 10, 9: *'illud' aiebat, 'Tertulliani, istud Cypriani, hoc Lactantii, illud Hilarii est. Sic Minucius Felix, in hunc modum est locutus Arnobius'*. A stílushoz lásd MCCracken, *Arnobius of Sicca*, i. m. 22-25

¹⁵⁷ Hier. Ep. 58, 10, 2

¹⁵⁸ KROLL, *Arnobiusstudien*, i. m. 110-112

¹⁵⁹ C. STANGE, *De Arnobii oratione I-II*, I.: *De verbis ex vetusto et vulgari sermone depromptis*, II.: *De clausula Arnobiana*, Saargemünd, 1893

¹⁶⁰ J. SCHARNAGL, *De Arnobii maioris latinitate*, Görz 1895

munkája. Korán feltűnt, hogy Arnobius kedveli a ritmikus mondatvégződéseket, és következetes is ezek alkalmazásában. Ez ahhoz vezetett, hogy természetes szórenddel az *Adversus nationes*ben alig találkozni. Már STANGE tárgyalta a kérdést, majd LORENZ¹⁶³ foglalkozott ugyanezzel a problémával. Az arnobiusi szöveg megállapításában, a szöveg javítására vonatkozóan LÖFSTEDT¹⁶⁴ és BRAKMAN¹⁶⁵ vette figyelembe a ritmikus mondatvégződéseket.

Arnobius Apuleius és Tertullianus mellett sokáig az ún. *africitas* jellegzetes képviselőjének számított¹⁶⁶, amin egy területileg meghatározott elsősorban nem irodalmi jellegű, terjengős és olykor mesterkéltnek ható stílust kell érteni (*tumor Africus*). A ritmikus mondatvégződésekre vonatkozó, már említett tanulmányok alapul vételével HAGENDAHL¹⁶⁷ a *tumor Africus* problémáját is érintve megállapította, hogy Arnobius clausula-kezelése egy külön lépcsőfok az ókori időmértékes és a középkori hangsúlyos rendszer között.

Az arnobiusi mondatszerkezetre vonatkozóan először SCHMALZ¹⁶⁸ tett megfigyeléseket, majd HIDÉN gondolta át a szintaxis speciális eseteit.¹⁶⁹ F. GABARROU¹⁷⁰ Arnobius latinságát vizsgálta, de a francia tudós szempontjait többen kritikával fogadták.¹⁷¹

MAYER az arnobiusi apológia egyik legfontosabb eszközét, a *refutatio* alkalmazását mutatta be.¹⁷² Részletvizsgálatok is napvilágot láttak, így például SCHWENTNER Arnobiusnak az első könyvben olvasható, a szavak nyelvtani nemével kapcsolatos értekezéséről ír¹⁷³, majd az apologéta eszköztárából a szitokszavak használatát vizsgálja OPELT.¹⁷⁴

A legutóbbi alapos részletvizsgálat A. VICIANO-tól való, aki az *Adversus nationes* I 58-59. fejezetét vizsgálta meg retorikai, filozófiai és grammatikai szempontból.¹⁷⁵

¹⁶¹ P. SPINDLER, *De Arnobii genere dicendi*, Strassbourg, 1901

¹⁶² W. TSCHIRSCH, *De Arnobii studiis Latinis*, Jena, 1905

¹⁶³ T. LORENZ, *De clausulis Arnobianis*, Breslau, 1910

¹⁶⁴ E. LÖFSTEDT, i. m. vö. 92. jegyzet.

¹⁶⁵ C. BRAKMAN, i. m. vö. 94. jegyzet.

¹⁶⁶ Ezen a véleményen van például MONCEAUX, i. m., GABARROU, *Le Latin d'Arnobius*, noha a jelenséget már a klasszika-filológia egyik legnagyobb alakja, E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance* 2, Leipzig 1909, is üres fantomnak tekintette. Vö. 6. jegyzet.

¹⁶⁷ H. HAGENDAHL, *La prose métrique d'Arnobius*, Göteborg, 1936

¹⁶⁸ J. H. SCHMALZ, *Satzbau und Negationen bei Arnobius*, Glotta 5, 1914, 202-208

¹⁶⁹ K. J. HIDÉN, *De casuum syntaxi Arnobii*, In: *De Arnobii Adversus nationes libris VII commentationes* 3, Helsingfors, 1921

¹⁷⁰ F. GABARROU, *Le latin d'Arnobius*, Paris, 1921

¹⁷¹ Már HAGENDAHL 1936 passim, majd RAPISARDA, *Arnobius*, i. m. passim, LE BONNIEC, *Arnobius*, i. m. 86. o., és WLOSOK, HLL, 374. o.

¹⁷² E. MAYER, *De refutationis formis quae inveniuntur in Arnobii Libris 7 Adversus Nationes*, Graz 1939

¹⁷³ E. SCHWENTNER, *Arnobius über das grammatische Geschlecht*, Wörter und Sachen 1939, 92-93

¹⁷⁴ I. OPELT, *Schimpwörter bei Arnobius dem Älteren*, Wiener Studien N. F. 9, 1975, 161-173

¹⁷⁵ A. VICIANO, *Retórica, filosofía y gramática en el Adversus nationes de Arnobio de Sica*, Frankfurt a. M., 1993

A fenti vizsgálatok kimutatták, hogy Arnobius nyelvhasználatának és stílusának legfőbb jellemzői közé tartozik a redundancia, amely elsősorban a kifejezés erejét kívánja fokozni pleonasztikus megoldásokkal, szinonimák halmozásával, ismétlésekkel és katalógus- illetve litániaszerű felsorolásokkal. Ehhez társul a túláradozó szókinés, amelyet gyakran költői reminiscenciák, köznyelvi elemek, neologizmusok és archaizmusok tarkítanak. Szintén a kifejezés erejét kívánja alátámasztani Arnobius a ritmikus mondatvégződések következetes alkalmazásával, a klasszikus clausula-törvények állandó szem előtt tartásával, és ennek következményei a ritmizálás által meghatározott szokatlan szórendi megoldások, valamint a terjedelmes körmondatok.

5. 6. Utóélet, recepció¹⁷⁶

Hieronymus tudósítása alapján¹⁷⁷ Arnobius a 4. században ismert szerző volt. Mégis meglepő, hogy Augustinus, Hieronymus kortársa, és Arnobius földije, egyszer sem említi az apologétát. Azt persze nehéz elhinni, hogy Augustinus nem ismert egy olyan művet, amely számos olyan témát érint, amilyeneket a *De civitate Dei*-ben is megtalálni. A kutatás eddig nem tudta kimutatni, mi rejlik e hallgatás mögött. Miközben RAPISARDA¹⁷⁸ arra a következtetésre jutott, hogy fontos érintkezési pontok vannak Arnobius és Augustinus művei között, MCCRACKEN¹⁷⁹ azt a véleményt képviseli, hogy ezek a párhuzamok nem jelentősek. Firmicus Maternus *De errore profanarum religionum* című műve számos helyen párhuzamba állítható az *Adversus nationesszel*, de eddig nem bizonyították, hogy Firmicus valóban olvasta volna Arnobiust.

MCCRACKEN vetette fel a kérdést¹⁸⁰, hogy milyen kapcsolata lehet Arnobiusnak a *De execrandis gentium diis* címen egy Tertullianus-kódexben fennmaradt töredékkel, amely azonban a 6. századból származik. A hasonlóságok figyelembe vételével valószínűsíthető, hogy a névtelen szerző Arnobiust mintaképének tekintette.

A *Decretum Gelasianum* a művet apokrifnek nyilvánítja.¹⁸¹ A mű recepciótörténetével foglalkozó KRAFFT kimutatja, hogy a rétor a középkorban sem merült teljesen feledésbe, bár olykor összekeverik az ifjabb Arnobiusszal. Az *Adversus nationes* recepciójának két fázisát különíti el. Az első periódus az *editio princeps* megjelenésétől, tehát 1543-tól mintegy 1650-

¹⁷⁶ Kizárólag a mű recepciótörténetével foglalkozik P. KRAFFT, *Beiträge zur Wirkungsgeschichte des älteren Arnobius*, Wiesbaden, 1966.

¹⁷⁷ Hieronymus, *De viris illustribus* 79: Arnobius...scripsit Adversum gentes volumina, quae vulgo extant.

¹⁷⁸ E. RAPISARDA, *Arnobio*, i. m. passim, hivatkozik rá LE BONNIEC, *Arnobe*, i. m. 93. o.

¹⁷⁹ MCCRACKEN, *Arnobius of Sicca*, i. m. 52. o.

¹⁸⁰ MCCRACKEN, *Arnobius of Sicca*, i. m. 52 és az ő nyomán LE BONNIEC, *Arnobe*, i. m. 94. o.

¹⁸¹ Vö. 65. jegyzet.

ig tartott. A humanisták, akik még az *Octaviust* is Arnobius műveként olvasták, nagyra tartották ékesszólása, polemizáló tehetsége és nem utolsó sorban antikvárius műveltsége miatt. Ez az oka, amiért *Varro Christianus*nak nevezték el. Számukra Arnobius elsősorban a görög-római mitológia elsődleges forrásának számított, és műve mindenekelőtt a filológiai kutatás célpontjául szolgált. A protestánsok ugyanakkor a katolicizmus elleni érveket kerestek benne.

A recepció második, produktív szakasza a 17. században kezdődött, és a 18. század végéig tartott. A kutatás ekkor főleg az apologéta pesszimista és szkeptikus nézeteit vizsgálta, aminek eredménye a *sceptique chrétien* megjelölés lett.

5. 7. Az *Adversus nationes* forrásait tárgyaló művek

Arnobius apológiája az *editio princeps* megjelenésével vonta magára a filológusok figyelmét. Az *Adversus nationes* ugyanis az ismert vallás- és mítoszkritikai elemek mellett olyan római vallástörténeti régiségeket és mitográfiai részleteket is tartalmaz, amelyek egyébként ritkán, vagy máshol nem is, csak Arnobiusnál fordulnak elő. Ezekre vonatkozó tudósításainak jelentősége vitathatatlan, mivel az az irodalmi ág, amely a köztársaság korának végén és a császárság elején virágkorát érte Rómában, szinte teljesen elveszett. Ennek következtében az apologéta forrásait sokan vizsgálták, és számos különböző eredmény látott napvilágot.

Már a korai kommentárok is utalnak bizonyos reminiscenciákra, és számos párhuzamos szöveghelyet hoznak fel példaként. A kérdés azonban persze a *Quellenforschung* időszakában vált igazán érdekessé, és sok kutatót ösztönzött arra, hogy Arnobius forrásait felderítse. Első megközelítésben az apologéta széleskörű műveltsége vitathatatlan, és túlárado információival szinte elkápráztatja az olvasót. Forrásai között számos pogány szerzőt találni, maga is több mint 50 görög és mintegy 20 latin szerzőre hivatkozik, ám ezeket szinte kivétel nélkül másod- vagy harmadkézből idézi, igazi mintáit elhallgatja. A keresztény szerzők közül mint forrást azonban senkit nem nevez meg. Az alapos szemlélő viszont rájön, hogy a hatalmas anyag felhalmozása mögött más rejlik. Arnobius rétor volt, és rétorként is alkotja meg művét. W. KROLL¹⁸² rámutat, hogy az anyagok összegyűjtése Arnobius számára csak egyfajta előmunka volt, amely a *dispositio* és az *elocutio* révén válik értékelhetővé. Ha Arnobiust rétornak tartva közelítjük meg a források kérdését, akkor válik igazán szembetűnővé az a szorgalom, olvasottság és jártasság, amellyel Arnobius összegyűjtötte az

¹⁸² W. KROLL, *Die Zeit des Cornelius Labeo*, i. m. 309-357, különösen 349, és Uő, *Arnobiusstudien*, i. m. 110 sk.

anyagokat. Nem pusztán kompilálta, hanem kombinálta és kontaminálta is az olvasmányaiából nyert információkat. Amint KROLL is megjegyzi, ez nem kényelmes a forráskutatók számára, és óva int attól, hogy hosszabb szakaszokat különös ok nélkül egyetlen szerzőre vezessünk vissza.

A régebbi kutatás Arnobius egyik fő forrásának Cornelius Labeót tartotta, noha maga Arnobius ezt a szerzőt név szerint nem említi. A kutatás ettől kezdve jó ideig inkább Labeo személye, semmint Arnobius forrásai körül forgott. Itt érdemes megjegyezni, hogy Cornelius Labeo ma már pusztán a római irodalomtörténet egyik túlmisztifikált alakjának számít, akinek szerepe az *Adversus nationes* forrásai között sokkal elenyészőbb, mint azt korábban gondolták.¹⁸³ G. KETTNER¹⁸⁴ fogalmazta meg legelőször azt a véleményt, hogy Arnobius közvetlenül használta Labeo mitográfiai munkáját. E vélemény általános elismerést váltott ki, és KETTNER mögött aztán több filológus is felsorakozott, például W. KAHL és F. NIGGETIET¹⁸⁵, bár ők Cornelius Labeóban egy újplatonikus filozófust véltek felfedezni. Ezt cáfolja W. KROLL, aki szerint Labeo nem filozófus, hanem antikvárius és teológus volt, Terentius Varróhoz hasonlóan.¹⁸⁶ Ő egyébként az Arnobius-filológia egyik legjelentősebb forráskritikusának tekinthető. REIFFERSCHIED a Labeo-mítosz kialakulása közepette mutatott rá annak szükségességére, hogy Arnobius pogány forrásainak kérdése csak keresztény mintáinak egyidejű figyelembevételével tisztázható.¹⁸⁷ Ezt a gondolatot ragadta meg újra O. JIRÁNI¹⁸⁸, és vallotta, hogy Arnobius csak közvetve használta Labeót. Megkísérelt fényt deríteni az Arnobius és a korábbi latin apologétika közötti kapcsolatra. Ezzel a forrásanalízisnek egy járhatóbb irányát jelölte ki, de fejtegetései nem találtak követőkre. Majd csak az Arnobius mitológiai forrásainak kérdését újragondoló A. SITTE tér vissza ehhez az irányhoz, amely szerinte az egyetlen járható út Arnobius forrásanalízisének zűrzavaros területén.¹⁸⁹

¹⁸³ LE BONNIEC szövegkiadása bevezetőjében nem zárja ki Labeo alapul vételét, de egészében véve úgy látja, hogy a korábbi kutatás eltúlozta Labeo jelentőségét. Vö. *Arnobe*, i. m. 51. o. A Labeo-probléma rövid, lényegre törő összefoglalása a *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike* 4. kötetében található: *Die Literatur des Umbruchs von der römischen zur christlichen Literatur*, hrsg. von Klaus SALLMANN, München, § 409, 77-81

¹⁸⁴ G. KETTNER, *Cornelius Labeo. Ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius* (Programm der königlichen Landesschule Pforta), Naumburg 1877

¹⁸⁵ W. KAHL, *Cornelius Labeo. Ein Beitrag zur spätromischen Literaturgeschichte*, Philologus, Suppl. V, Göttingen, 1889, 718-807 és F. NIGGETIET, *De Cornelio Labeone*, Münster 1908

¹⁸⁶ W. KROLL, *Die Zeit des Cornelius Labeo*, 313 és passim, majd 353. o.

¹⁸⁷ A. REIFFERSCHIED, In: *Bursians Jahresberichte XXIII*, 1, 1880, 284 sk, idézi A. SITTE, *Mythologische Quellen des Arnobius*, Wien 1970, 35. o.

¹⁸⁸ O. JIRÁNI, *Mythologické prameny Arnobiova spisu Adversus nationes*, Listy Filologické 35, 1908, 1-11, 83-97, 163-168, 323-339, 403-423 – JIRÁNI munkáját nyelvi akadály miatt nem ismerem, de többször is hivatkozik rá SITTE, i. m.

¹⁸⁹ A. SITTE, i. m. 55. o.

Szövegkiadásában elsőként REIFFERSCHIED figyelmeztetett arra, hogy az *Adversus nationes* 4., 5. és 6. könyve számos ponton kétségtelen egyezéseket mutat Clemens Alexandrinus *Protreptikoszával*. Ezeket a párhuzamokat lábjegyzetekben jelezte. Ezzel a kérdéssel KETTNER¹⁹⁰ és RÖHRICHT¹⁹¹ is intenzíven foglalkozott, és arra az eredményre jutottak, hogy Arnobius valóban közvetlenül felhasználta Clemens munkáját. A függőségi viszony mellett érvel GABARROU¹⁹² és COLOMBO¹⁹³ is.

Itt kell szót ejtenünk arról a munkáról, amely elsőként jelent meg magyar nyelven Arnobiusról, bár nem az egész apológiát vizsgálja. ORSOVAI Fülöp disszertációjáról van szó, amely az *Adversus nationes* ötödik könyvében megtalálható misztériumok középpontjában álló mítoszokat vizsgálja.¹⁹⁴ A latin szöveget REIFFERSCHIED kiadásában idézi, aki utal a Clemensszel való párhuzamokra. ORSOVAI a források vizsgálatának nem is szentel külön figyelmet, az egyes mítoszok sorra vétele előtt megjegyzi: „Jónak látom a latin szöveggel párhuzamosan felhozni a görögöt is, mert Arnobius a mysteriumokat tekintve majdnem teljesen Clemens Alexandrinust vette forrásul, ki a ...fl•o_ <-o_↔_⊙<-⊙_L <-_L →_llh♦→_ munkájában támad a mysteriumok ellen.”¹⁹⁵ ORSOVAI nem utal KETTNER és RÖHRICHT idevágó vizsgálataira, számára sokkal inkább az volt fontos, miként vélekedett Arnobius általában a misztériumokról. Kimutatja, hogy Arnobius adatai meglehetősen nagyfokú egyezést mutatnak a misztériumokról vallott általános felfogással, s ez arra engedne következtetni, hogy pogány korában Arnobius maga is részt vett a titkos istentiszteleteken. Az adatok összezavarása, felcserélése azonban inkább arra utalhat, hogy nem személyes tapasztalatból, hanem hírből, mások munkáiból ismerte azokat. Annyi azonban bizonyos, hogy kíméletlen hangon támad ellenük, és alapjaikban megsemmisítve akar a misztikus kultuszokkal leszámolni. ORSOVAI a mű forrásaihoz csupán annyiban kapcsolódik, hogy megjegyzi, a misztériumok tárgyalásában Arnobius csaknem teljesen idegen nyomokat követ. A görög irodalomban Clemens Alexandrinus előzte meg, a latinban viszont csak utána következtek azok az apologéták, így Lactantius, Augustinus, Firmicus Maternus, akik a misztériumokról írtak. Három nagy misztériumot vizsgál meg alaposabban: az eleusiszi misztériumokat, Magna Mater kutuszát és a Bacchanaliákat. Az eleusiszi misztériumokat

¹⁹⁰ G. KETTNER, i. m.

¹⁹¹ A. RÖHRICHT, *De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo gentiliu cultu auctore*, Kiel 1892

¹⁹² F. GABARROU, *Arnobius, Son Oeuvre*, Paris 1921, 17-21

¹⁹³ S. COLOMBO, i. m. 118-119

¹⁹⁴ ORSOVAI Fülöp, *Mysteriumok Arnobiusnál*, Budapest 1914, Stephaneum 66, amelyet bizonyára a teljesség kedvéért szinte valamennyi külföldi kutató felvesz az aktuális bibliográfiába, de kérdéses, hogy valójában hányan ismerik ezt a meglehetősen archaikus nyelvezettel megírt munkát.

¹⁹⁵ ORSOVAI i. m. 12. o.

illetően mutatja Arnobius a legnagyobb tájékozatlanságot, mert ezekkel összekeveri a Szebadia és a Theszmophoria-misztériumokat. Magna Mater kultuszára, különösen az Attisz-mondára vonatkozóan viszont igen fontos adatokat hagyott ránk Arnobius. ORSOVAI kimutatja, hogy az Arnobiusnál található Attisz-monda nemcsak a latin, hanem a görög irodalomnak is legteljesebb Attisz-mondája. A Bacchanaliákkal kapcsolatban Arnobius ismét zavaros adatokkal szolgál, hiszen kétféle Bacchanaliát különböztet meg, miközben ezek egy egészet alkotnak. A ciprusi Venus misztériumairól csak pár szóval, de a hagyománynak megfelelően szól Arnobius. Az egyiptomi misztériumokról tett kijelentései pedig ORSOVAI szerint teljesen jelentéktelenek.

Arnobiusnak a misztériumok elleni legfőbb kifogása az, hogy azoknak különféle visszataszító erkölcstelenségek szolgálnak alapul. A pogányok a misztériumok züllött erkölceit csodálatos allegóriákkal magyarázták. Arnobius ismerte ezeket, de nem fogadta el. ORSOVAI fontosnak tartja, hogy valamennyi kultusz bemutatása után feltárja az adott mítosz allegorikus értelmét is.

A Clemens Alexandrinustól alapul vett anyag viszonylag önálló felhasználása és egyedi szempontok szerinti akcentuálása mellett érvel A. SITTE, aki számot vetve az Arnobius forrásait vizsgáló addigi tanulmányokkal, megállapítja, hogy a vonatkozó szövegrészeket vizsgáló F. TULLIUS¹⁹⁶ ezt a szempontot nem vette figyelembe, és így nem is vélt felfedezni kapcsolatot a két szerző között. Az egyező helyek kisebb részletei segítségével ugyan rámutatott a meglévő különbségekre, de ezekből arra következtetett, hogy nem lehet szó függőségi viszonyról Clemens és Arnobius között. Egyenesen elvitatja annak lehetőségét, hogy Arnobius a mintául szolgáló anyagot egyéni gondolatai alapján rendezte volna el.¹⁹⁷ TULLIUS inkább amellet érvelt, hogy Clemens és Arnobius közös forrást használtak. Ezt a nézetet cáfolta meg a szintén Clemens Alexandrinusszal mint Arnobius forrásával foglalkozó E. RAPISARDA.¹⁹⁸

SITTE egyébként nem pusztán Arnobius mitológiai forrásainak jár utána. Megfigyeli, hogy Clemens írásából Arnobius a mitológiai anyaggal együtt a polémikus eszközöket is átveszi. A párhuzamos helyek egybecsengése valószínűvé teszi, hogy azokon a szöveghelyeken, ahol Arnobius a római vallás és a kultuszok ellen fordul, a polemizáló hangnem nehezen választható külön a kritika célpontjaitól. Ez arra utalhat, hogy Arnobius egy korábbi latin apológiát is alapul vett. Az ugyanis biztos, hogy a keresztény apológiában

¹⁹⁶ F. TULLIUS, *Die Quellen des Arnobius im 4., 5. und 6. Buch seiner Schrift Adversus nationes*, Berlin 1934

¹⁹⁷ Vö. SITTE, i. m. 8. o.

¹⁹⁸ E. RAPISARDA, *Clemente Fonte di Arnobio*, Torino 1939. RAPISARDA könyve nem volt elérhető számomra, áttekintésemben GIERLICH, i. m. XIX összefoglalását veszem alapul.

kialakultak olyan állandó formák, toposzok és érvelési módszerek, miként például a filozófiában és a történetírásban, amelyeket mindenkinek be kellett tartania, aki ilyen jellegű munkába kezdett. Így tehát idővel kialakultak azok az állandó motívumok és gondolatok, amelyek hosszabb-rövidebb formában minden apológiában kötelezően megjelentek. SITTE kimutatja, hogy a római vallás és a kultuszok különféle formái elleni polémiában Arnobius egy olyan korábbi apologétát választott mintául, akinek munkája ugyan nem maradt ránk, de Arnobiuson kívül Minucius Felixnek, Tertullianusnak és Lactantiusnak is közös előképe volt. Megfigyeli, hogy a korábbi latin apológiából átvett motívumokat egy másik forrást is használva kibővíti. SITTE ezzel is rávilágít Arnobius munkamódszerére, aki igen gyakran két tartalmilag egymáshoz közel álló forrást állított szembe és kontaminált egymással.

Főként a negyedik könyv felsorolásai és V a r r o istenjegyzékének összevetése alapján olyan jelentős eltérések tapasztalhatók, hogy SITTE lehetetlennek tartja Varro művének közvetlen használatát. Az általa feltételezett másik forrás nem Varro, hanem Verrius Flaccus *De verborum significatu* című elveszett, de Pompeius Festus és Paulus Diaconus kivonatai révén ismert műve. Eredményeit összegezve megállapítja, hogy a rétor Arnobius a grammatika legkiválóbb képviselőit, így Verrius Flaccust is ismerhette, és művét saját praxisában maga is használta. Varróval kapcsolatban egyébként más véleményen van WASZINK, aki szerint Varro enciklopédia-jellegű kézikönyve, az *Antiquitates rerum divinarum* az arnobiusi apológia egyik legfontosabb forrása.¹⁹⁹ A harmadik könyvre vonatkozóan legutóbb J. CHAMPEAUX végzett vizsgálatokat, és megállapította, hogy az apologéta itt sem csak Varrót vette egyedüli forrásként, hanem felhasználta Cicero, Ovidius és Porphüriosz műveit is. A francia kutató Arnobius munkamódszerével kapcsolatban megjegyzi, hogy az apologéta nem kompilátor, hanem olyan szerző, aki szabadon képes elrendezni forrásait.²⁰⁰ Az apológia ötödik könyvét vizsgáló MORA Varrót Arnobius és Clemens Alexandrinus közös forrásának tekinti.²⁰¹

Nehezebbnek bizonyult annak kimutatása, vajon mely történetírók műveit használta Arnobius, és SITTE nem is tud erre pontos választ adni, csupán annyit, hogy bizonyos szövegrészek vonatkozásában valószínűsíthető Valerius Maximus hatása, Liviust pedig a közvetlen források közül ki lehet zárni. Arnobius „eredeti foglalkozását” tekintve semmi kétség nem férhet hozzá, hogy a rétor igen jól ismerte Cicero beszédeit.

¹⁹⁹ Vö. J. H. WASZINK, *Varrone nella letteratura cristiana dei primi secoli*, In: *Atti del congresso internazionale di studi varroniani I*, Rieti 1976, 209-223

²⁰⁰ Vö. J. CHAMPEAUX, *Arnobe lecteur de Varron*, *Revue des Études Augustiniennes* 40, 1994, 327-352

²⁰¹ F. MORA, *Arnobio e i culti di mistero*, *Analisi storico-religiosa del V libro dell'Adversus Nationes*, Roma, 1994, 98. o.

Cicero művei közül azonban a leginkább a *De natura deorum* harmadik könyvében megjelenő szkeptikus mítoszkritika köszön vissza az *Adversus nationes*-ben. Ennek kérdését vizsgálja I. OPELT.²⁰² Amint KENDEFFY Gábor kimutatta, szkeptikus elemekkel az *Adversus nationes* valamennyi könyvében találkozhatunk, a legmarkánsabban ezek mégis a második könyvben jelentkeznek.²⁰³ KENDEFFY valószínűsíti, hogy Arnobius, aki a szkepticizmusról is ezen belül az új-akadémiai probabilitizmusról is elsősorban Cicerótól szerezte ismereteit, abban a módban, ahogyan azt alkalmazza, már keresztény hagyományt követett. Az antik szkeptikus hagyományból Arnobius nagyrészt tudatosan merít, a kölcsönzött elemeket azonban saját dogmatikus antropológiai-teológiai előfeltételezései szerint formálja át. Ugyanakkor a szkeptikus eszközök alkalmazási módjában jól körülírható keresztény hagyományba illeszkedik, s ez nem csak az egyes elemek megfogalmazására igaz, hanem arra az eljárásra is, ahogyan ezeket az apologetika részévé teszi.

Az istenek csoportosításának mintája, különösen a harmadik könyv két fontos helyén, mint SITTE jelzi²⁰⁴, a *De natura deorum*-ra vezethető vissza. Szintén a cicerói dialógus jelenlétét vizsgálja LE BONNIEC, arra fókuszálva, hogy milyen mértékben sikerül Arnobiusnak az apologetikus érvelésben kihasználnia a *De natura deorum* adta lehetőségeket.²⁰⁵ Ugyanő biztosra veszi a *De divinatione* használatát is, de vélelmezi, hogy felfedezhetők párhuzamok a *Tusculanae disputationes* bizonyos helyeivel is.²⁰⁶

A római költők közül legfőképpen Lucretius ismerete mutatható ki az *Adversus nationes*-ben, a lucretiusi hatásokat a legkiegyensúlyozottabban H. HAGENDAHL²⁰⁷ vizsgálta meg. Lucretius alapos ismeretét erősíti meg J. D. MADDEN²⁰⁸ egy érdekes megközelítésben, és rámutat, hogy Arnobius minden más latinul író keresztény szerzőnél jobban ismerte Lucretius művét. Noha a *De rerum natura* többször nyújt érveket Arnobius számára, mégsem állítható, hogy a keresztény hitre való áttérése előtt az apologeta az epikureizmus híve lett volna, miként azt KLUSSMANN²⁰⁹ igyekezett volna bebizonyítani, és amit DALPANE²¹⁰ nem sokkal

²⁰² I. OPELT, *Ciceros Schrift De natura deorum bei den lateinischen Kirchenvätern*, Antike und Abendland 12, 1966, 141-155

²⁰³ KENDEFFY Gábor: *Az egyházatyák és a szkepticizmus*, Áron Kiadó, Budapest 1999, 88-101

²⁰⁴ SITTE, i. m. 21-33

²⁰⁵ H. LE BONNIEC, *L'exploitation apologétique par Arnobe du 'De natura deorum' de Cicéron*, Présence Cicéron, Caesarodunum, 19 bis, 1984, 89-101

²⁰⁶ H. LE BONNIEC, *Arnobe*, i. m. 47: „Arnobe connaissait sans doute aussi le *De divinatione*”.

²⁰⁷ H. HAGENDAHL, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg, 1958, 12-47.

²⁰⁸ J. D. MADDEN, *Jesus as Epicurus. Arnobius of Sicca's Borrowings from Lucretius*, *Civiltà Classica e Cristiana* 2, 1981/ 82, 215-222

²⁰⁹ E. KLUSSMANN, *Arnobius und Lukrez*, *Philologus* 26, 1867, 362-366

ezután határozottan meg is cáfolt. Érvei közé tartozott, hogy Arnobius Epikurost csak kétszer említi, és az atomtanra is alig utal. Arnobiust erőteljesen foglalkoztatják természettudományi kérdések, aminek következtében egyes kutatók²¹¹ gyakran próbálták a *De rerum natura* forrásértékét még erőteljesebben hangsúlyozni.

Ovidius műveinek felhasználását LE BONNIEC²¹² mutatta ki, az apológiában fellelhető Vergilius-reminiscenciákat a legutóbb S. FREUND²¹³ vizsgálta behatóan.

Arnobius azonban valamennyi auctor között a legtöbbször, mintegy húsz alkalommal Platónra hivatkozik²¹⁴, bár gondolatai nem minden ponton egyeznek meg az általa *sublimis apex philosophorum et columen*-nek (I 8) és *ille divinus*-nak (II 36) titulált szerzőivel. Gondolati érintkezések figyelhetők meg a *Timaiosszal*, a *Theaitétosszal*, az *Államférfival*, a *Phaidónnal*, az *Állammal* és a *Menónnal*. Arnobius utal az ideatanra (II 9-10) és az anamnézis-elméletre is (II 24). Kétségtelenül Platónra vezethető vissza az a gondolat, hogy az ember nem más, mint testbe zárt lélek (II 13; II 48: *quid enim sumus homines nisi animae corporibus clausae?*). Szintén platóni eredetű az az elmélet is, mely szerint a lelkek a világ tökéletessé tételére érkeztek a Földre, vagy saját akaratuk révén ereszkedtek alá (II 44).

A Platóntól származó idézetek eredete nem tisztázható kellő bizonyossággal. GIERLICH számára valószínűnek látszik, hogy Arnobius Platónt nem önálló olvasmányaiból ismeri.²¹⁵ A kutatók viszont megegyeznek abban, hogy Arnobius jól ismerte korának uralkodó filozófiai irányzatait, és a platonizmus hatása alatt állt, hasonlóképpen, mint ellenfelei, a pogány filozófusok is, akiket éppen Platónnal kíván megcáfolni (pl. II 13: *quid Plato vester in Theaeteto*). Ezt a platóni gondolatok gyakori alkalmazása egyértelműen bizonyítja. A pogány vallások követői mellett ezek a *virii novi* (II 15) is a kereszténység ellenfelei, akikkel Arnobius az *Adversus nationes* második könyvében száll vitába. Számos azonosítási kísérlet után

²¹⁰ F. DALPANE, *Se Arnobio sia stato un Epicureo*, Rivista di Storia Antica 10, 1906, 403-435 és 11, 1907, 222-236

²¹¹ Így pl. KROLL, *Die Zeit des Cornelius Labeo*, i. m. passim és GABARROU, *Arnobe. Son oeuvre*, i. m. 27-37

²¹² LE BONNIEC, *Echos ovidiens dans l'Adversus nationes d'Arnobe*, Caesarodunum 17 bis, 1982, 139-151, és érinti a kérdést szövegkiadásának előszavában, i. m. 53-54, ahol RAPISARDA véleményét idézve utal a feladat nehézségére. Ugyanott idézi HAGENDAHL egyik korábbi dolgozatát, *En Ovidiusreminiscens hos Arnobius*, Eranos 35, 1937, 36-40

²¹³ S. FREUND, *Vergil im frühen Christentum*. Untersuchungen zu den Vergilziten bei Tertullian, Minucius Felix, Novatian, Cyprian und Arnobius, Paderborn-München 2000

²¹⁴ Vö. R. LAURENTI, *Il platonismo di Arnobio*, Studi filosofici 4, 1981, 3-54

²¹⁵ Lásd GIERLICH, i. m. XXII, aki számontartja azoknak a kutatóknak az álláspontját is, akik Platón műveinek közvetlen ismeretével számolnak, így GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, i. m., MCCracken a fordítás előszavában. Az ő álláspontjukat vitatta GABARROU, *Arnobe*, i. m., LE BONNIEC, *Arnobe*, i. m. az előszóban nyitva hagyja a kérdést.

végülis az tekinthető a leginkább elfogadhatónak, hogy a *virī novi* platonikusok²¹⁶, de inkább egy sokfajta elemből létrejött platonista irányzat, semmint a klasszikus, “tisztá” platonizmus hívei. Ez az irányzat gnosztikus, hermetikus, püthagoreus és káld elemeket ötvözött magába, de kimutathatók érintkezések Porphürioszal, Iamblikhossal és Numenioszal is, akit Arnobius név szerint is említ. Miként Iamblikhosz világossá teszi, Hermész Trismegisztosz egyre nagyobb tekintélyre tett szert a platonizmusban, mi több, Hermész lesz az, aki a filozófia segítségével lehetővé teszi a felemelkedést az Istenhez. Porphüriosz és Iamblikhosz a káld orákulumokat is integrálta a platonizmusba. Arnobius tehát olyan időszakban írt, amikor a népies, népszerű elemek a filozófiában jelentős szerephez jutottak, és nagy közkedveltségnek örvendtek. Ezeket az elemeket később a neoplatonizmus legnagyobb alakja, Plótinosz szeretne volna kiszűrni, azáltal, hogy a filozófia tisztább, intellektuálisabb formái felé fordult²¹⁷, így kívánva visszaadni a filozófiának eredeti rangját.

GIERLICH számára kétséges, hogy Arnobius maga olvasta-e a neoplatonista filozófusok, így Plótinosz és utódai írásait, a német kutató mindenesetre ténynek veszi, hogy az apologéta ismerte azt a fajta filozófiát, amelyet akkoriban Porphüriosz és Iamblikhosz képviselt. Maga Porphüriosz is korábbi, középső platonista, gnosztikus, mágikus és káld tanokra nyúlt vissza, amelyek Plótinosz minden igyekezete ellenére sem merültek feledésbe, és az ő halála után ismét új erőre kaptak.

Az általam ismert szakirodalomban elsőként GIERLICH veti fel azt a kérdést, vajon kimutatható-e valamilyen kapcsolat az ilyen szellemi környezetben létrejött *Adversus nationes* és a közismerten a középplatonizmushoz sorolt Apuleius munkái között, és ezáltal Arnobiust is hozzá lehetne-e rendelni Gaiosz iskolájához²¹⁸, akit a kutatás közismerten Apuleius mesterének tart. Ezt a feltevést mindenesetre alátámaszthatná az, hogy Arnobius éppúgy afrikai volt, miként Apuleius, másfelől pedig Arnobius számára a középplatonizmus meghatározó tényezőként tűnik fel. GIERLICH szemmel láthatóan nem szentel túl nagy

²¹⁶ Vö. ehhez A.-J. FESTUGIÈRE, *La doctrine des “virī novi” sur l’origine et le sort des âmes*, In: UÖ, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, 261-312. P. COURCELLE, *Les sages de Porphyre et les “virī novi” d’Arnobé*, REL 31, 1953, 257-271, szerint a *virī novi* nem mások, mint Porphüriosz és követői. A Porphürioszsal való érintkezések azonban nem bizonyítják egyértelműen, hogy Porphüriosz közvetlenül forrásul szolgálna Arnobius számára. Ezen kívül GIERLICH arra is rávilágít, hogy az Arnobiusnál található hatalmas mennyiségű anyag nem vezethető le kizárólag csak Porphüriosztól. Azok a megfelelések, amelyek a Plótinosz-utód Porphürioszra utalhatnának, megtalálhatók pl. a gnosztikus és a hermetikus tanok rendszerében, a káld orákulumokban vagy akár a középplatonizmusban is.

²¹⁷ Hasonló ez ahhoz a szemléletbeli diszkrpanciához, amely a klasszikus platonizmus és a hellenisztikus filozófiai iskolák között feszült, mert miközben a platóni filozófia nem mindenki számára volt elérhető, addig a hellenisztikus filozófiák széles társadalmi rétegek felé fordultak.

²¹⁸ Vö. ehhez C. MORESCHINI, *Die Stellung des Apuleius und der Gaios-Schule innerhalb des Mittelplatonismus*, In: *Der Mittelplatonismus*, hrsg. von Cl. ZINTZEN (Wege der Forschung 70), Darmstadt 1981, 219-274.

figyelmet saját felvetésének. Gondolatait azzal a sommás megállapítással zárja, hogy „Arnobius egyetlen helyen sem olyan precíz, hogy bármiféle Apuleiustól való függés felismerhető lenne, nem is beszélve arról, hogy Arnobiusnál nem bukkanunk olyan ’különleges tanításra’, amelyet az apologéta Apuleiusszal közösen hirdetett volna.”²¹⁹ Ennél a kérdésnél fontosabb és jóval összetettebb problémának tekinti a középső platonizmus ortodox és eklektikus irányzatra való felosztását. Ezzel kapcsolatban megjegyzi, hogy ő maga problematikusnak látja az efféle merev szisztematizálást, mivel a szóbanforgó időszakban a platóni filozófián belül nagyfokú eklekticizmusról lehet beszélni, és legfeljebb csak egy „ortodoxabb” irányzat meglétével lehet számolni. A szakirodalmat kétségkívül kiválóan ismerő és annak eredményeit hatalmas terjedelmű disszertációjában sokoldalúan felhasználni képes GIERLICH-nek talán nem lehet hibául felróni, hogy az általa felvetett, marginális jellegű problémára vonatkozóan legalább három dolgot nem vett figyelembe.

Az első, hogy LE BONNIEC, akinek szövegkiadását maga is méltatja és eredményeit felhasználja, közel húsz szövegpárhuzamra mutatott rá a kommentár részben pusztán az első könyv és Apuleius *Metamorphoses*, *De mundo*, *Apologia*, *De deo Socratis*, *De Platone et eius dogmate* és *Florida* című művei között. A francia kutatónak így tulajdonképpen valamennyi ránk maradt Apuleius-műben sikerült kimutatnia egyezéseket az *Adversus nationes* első könyvével, csakúgy tematikailag, mint nyelvi megoldások tekintetében.²²⁰ A másik dolog, ami elkerülte GIERLICH figyelmét, a Reallexikon für Antike und Christentum kiegészítő kötetének *Afrika II (literaturgeschichtlich)* címszava 1983-ból.²²¹ Az irodalomtörténeti áttekintésben a cikk szerzője úgy véli, az arnobiusi apológia második könyvét olvasva az ember a lelkek közepes minősége (*media qualitas*) kapcsán önkéntelenül is az apuleiusi *mediae potestates*-ra gondol.²²² Ez a vélemény minden bizonnyal utalás C. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo* című könyvére²²³, annak is *Apuleio e Arnobio* című fejezetére, ahol az olasz kutató tulajdonképpen alátámasztja és kiegészíti LE BONNIEC szövegpárhuzamait: az arnobiusi lélektan kapcsán egyezéseket vél felfedezni az apológia második könyve és Apuleius *De deo Socratis* című művének démonológiai fejtegetései között, és kimutatja, hogy

²¹⁹ GIERLICH, i. m. XXXI, Arnobius und Apuleius.

²²⁰ *Adv. Nat.* I 1-hez Apul. *Met.* 8, 27, I 3-hoz Apul. *De mundo* 34, I 4-hez Apul. *De mundo* 34, I 8-hoz Apul. *De mundo* § 333, és *Apol.* 49, I 24-hez Apul. *Met.* 8, 27, I 26-hoz Apul. *Apol.* 54, I 27-hez Apul. *Met.* 10, 12, I 31-hez Apul. *Apol.* 64, 7, *De deo Socratis* 3, 124 és *De Platone* 5, 190-191, I 34-hez Apul. *Met.* 9, 16, I 39-hez Apul. *Florida* 1, 3-4 és *Apol.* 56, 6, I 43-hoz Apul. *Met.* 1, 11, 7 és 1, 14, 1, I 52-höz Apul. *Met.* 1, 3, 1 és *Apol.* 54, I 53-hoz Apul. *Met.* 2, 20

²²¹ J. FONTAINE et al., *Afrika II (literaturgeschichtlich)*, RAC, Suppl. 1, először 1983, majd 2001, Stuttgart, 134-228, különösen 171-175

²²² FONTAINE, i. m. 174

²²³ C. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, Firenze, 1978, 228-240.

létezik egyfajta arnobiusi démonológia. Különös, hogy az említett könyvet GIERLICH is felhasználta saját munkájában, amint ezt legalábbis az irodalomjegyzék tanúsítja, ennek ellenére azonban elveti az Apuleius és Arnobius közötti kapcsolat lehetőségét. Ezzel kapcsolatban fogom a kérdést újra elővenni és más összefüggések segítségével többféle nézőpontból megvilágítani.

A keresztény szerzők közül mint forrást senkit nem nevez meg Arnobius. Fentebb már esett arról szó, hogy a 4.-6. könyvben található mitológiai utalások számos helyen párhuzamba állíthatók Clemens Alexandrinus *Protreptikoszával*, és arról is, hogy a kutatók véleménye megoszlik a tekintetben, hogy Clemens közvetlen forrásul szolgált-e Arnobiusnak, vagy mindketten egy közös forrást használtak.

Több kutató rámutat arra, hogy Arnobius ezen kívül ismerte Cyprianus *Ad Demetrianum* című művét, legalábbis azt a részt, ahol az állítólag a keresztények által okozott katasztrófákról van szó. Ugyanezt a témát Tertullianus is tárgyalja az *Apologeticum*-ban (40. caput) és az *Ad nationes*-ben (I 9). A lélek természetét illetően (*media qualitas*) Arnobius több apologétával is egyetért, így Iusztinossal (*Dialogus cum Tryphone*, 5 sk.), Tatianossal (*Oratio ad Graecos* 13, 1), Theophilusszal (*Ad Autolycum* II 24) és Irenaeusszal (*Adversus haereses* III, 20, 1), sőt inkább azt kell hangsúlyozni, hogy a lélek minőségét illetően Arnobius nem a latin, hanem a görög apologéták nyomán halad, akik a lélek halhatatlanságát feltételhez kötötték. E kérdés kapcsán valószínűsíthető a tertullianusi *De anima* ismerete is.²²⁴ A Minucius Felix *Octaviusával* fennálló párhuzamok vitán felül állnak, de vannak, akik a közvetlen függőségi viszonyt fenntartásokkal fogadják.²²⁵ Az *Adversus nationes* hasonlóságokat mutat Órigenész *Contra Celsum* c. írásával is. Ez a munka is cáfolja, hogy Krisztus varázsló lenne (vö. *Adv. nat.* I 43), tartalmazza azt a gondolatot, hogy az ember nem a világmindenség középpontja és így természeténél fogva gyenge (*Adv. Nat.* II 12 és 49).

Az ezekkel a művekkel fennálló hasonlóságok persze nem egymásnak szóról szóra megfelelő azonosságok, így feltételezhető, hogy Arnobius nem mindegyiket olvasta, bár teljes biztonsággal ennek ellenkezője sem zárható ki. SITTE az apologéták toposzszerű megnyilatkozásait egy közös, már elveszett apológiára vezeti vissza. Szerinte a tematikai párhuzamok leginkább azzal magyarázhatók, hogy bizonyos toposzok és érvelési módszerek a keresztény apologétikában éppúgy kialakultak, mint az írásbeliség más területein is, és ezek Arnobius számára különösebb akadályok nélkül elérhetőek voltak.

²²⁴ Ennek lehetőségét kategorikusan elutasítja VON ALBRECHT, i. m. 1285

²²⁵ Így pl. GIERLICH, i. m. XXXI. oldal: *Quellen des Arnobius*

Magától értetődő az a kérdés, hogy a keresztények ügyének védelmét felvállaló apologéta milyen mértékben ismerte a Szentírást. Az a pusztán tény, hogy Arnobius a keresztények ügye védelmében megírt egy viszonylag terjedelmes munkát, önmagában még nem sokat árul el arról, hogy a szerző milyen mértékben ismerte a keresztény tanokat. Sajnos nagyon ritkán nyilatkozik arról, hogy ezt vagy azt a véleményt miért tekinti keresztény nézetnek. Nem beszél arról sem, hogy miért nem veszi alapul a Bibliát. A munka ismeretében kiderül, hogy Arnobius nem foglalkozott alaposan a Szentírással. Akadnak persze olyan részei az apológiának, amelyek a Bibliára emlékeztetnek, de ezek nem a polémia központi helyein mutathatók ki. Az *Adversus nationes*ből kiolvasható keresztény nézetek egyedisége miatt Arnobius krisztológiáját külön fejezetben kell megvizsgálni.

6. „POGÁNY” KERESZTÉNY: ARNOBIUS TEOLÓGIÁJÁNAK PROBLÉMÁI²²⁶

Az Arnobius forrásait tárgyaló kutatók többnyire érintik azt a kérdést, hogy az apologéta miként viszonyul a Szentíráshoz. Ma már azt a véleményt lehet általánosnak tekinteni, hogy Arnobius a Szentírást valószínűleg nem saját olvasmányaiából ismerte. Az apológiából kiolvasható keresztény nézetek igen távol állnak az ortodoxiától, úgyhogy gyakran gnosztikus eretnekségeknek tekintették őket. Ennek ellenére vannak kutatók, akik védelmezik a rétor igazhitűségét.²²⁷

Az Ószövetségre utaló helyeket sehol nem lehet felfedezni az *Adversus nationes*ben. Az Újszövetséggel is inkább csak gondolati érintkezések figyelhetők meg. Így például az az eszme, hogy a rosszat nem rosszal kell viszonzni²²⁸, emlékeztet az Újszövetség néhány passzusára (Róm 12,17; 1Thessz 5,15; 1Pét 3,9; Mt 5,39), de nem szó szerinti egyezésekről van szó. Ugyanakkor már Szókratész is úgy vélekedett, hogy inkább kell elviselni a jogtalanságot, mint elkövetni azt.

A Krisztus halálakor bekövetkező csodák²²⁹ is inkább csak retorikai szempontból érdeklik Arnobiust, mert ezzel alkalma nyílik egy drámai esemény valódi rétorhoz illő megörökítésére. Amikor pedig azt mondja, hogy Krisztus az egyetlen út, amely az életre és az üdvösségre vezet²³⁰, János evangéliumára gondolhatunk (*ego sum via, veritas et vita*, Jn 10,7; 14,6), de itt sem állapítható meg szó szerinti egyezés.

A Szentírás ismeretét csak az bizonyíthatná, hogy Arnobius viszonylag részletesen előadja a Jézus által végbevitt csodákat (I 44-46), ugyanakkor az előadás módja meglehetősen laza, és nem is egészen pontos, hiszen az apologéta a pünkösdi csodát is Krisztusra vezeti vissza. Ez mind alátámasztja azt, hogy Arnobius nem rendelkezett alapos ismeretekkel a Szentírásról.

²²⁶ Ezzel a kérdéskörrel foglalkozik Ch. BURGER, *Die theologische Position des älteren Arnobius*, Heidelberg, 1970, továbbá R. LAURENTI, *Spunti di teologia arnobiana*, Orpheus 6, 1985, 270-303, és B. AMATA, *La cristologia di Arnobio il Vecchio*, Bessarione 5, 1986, 55-94, ill. érintőlegesen Uő, *Problemi di antropologia arnobiana*, Salesianum 45, 1983, 775-844 és 46, 1984, 15-80 és legutóbb M. B. SIMMONS, *Arnobius of Sicca*, i. m. 131-184 és passim

²²⁷ Így például RAPISARDA, *Arnobio*, i. m. passim és O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh 1966, 152. o.: „Ein Arnobius kennt natürlich das Neue Testament genau.”

²²⁸ Adv. nat. I 6: *malum malo rependi non oportere*

²²⁹ Adv. nat. I 53: *Exutus at corpore, quod in exigua sui circumferebat parte, postquam videri se passus est, cuius esset aut magnitudinis sciri, novitate rerum exterrita universa mundi sunt elementa turbata, tellus mota contremuit, mare funditus refusum est, aer globis involutus est tenebrarum, igneus orbis solis tepefacto ardore deriguit.*

²³⁰ Adv. nat. II 65: *et hoc necesse a nobis est ut debeatis accipere, ab nullo animas posse vim vitae atque incolumitatis accipere nisi ab eo quem rex summus huic muneri officioque praefecit. Hanc omnipotens imperator esse voluit salutis viam, hanc vitae ut ita dixerim ianuam, per hanc solum est ingressus ad lucem neque alias datum est vel inrepere vel invadere ceteris omnibus clausis atque inexpugnabili arce munitis.*

Különös, hogy Istent, az Atyát a "legfőbb Isten"-ként (*deus princeps*) tartja számon, és Krisztusban kizárólag csak a halhatatlansághoz vezető út megnyitóját véli felfedezni. Számára Krisztus a nagy Kinyilatkoztató, az Istenről és a világmindenségről szóló igazság tanítója, akinek legnagyobb teljesítménye az, hogy megszabadította az embereket a hamis vallásoktól. *Incarnatio*-jának (amiről Arnobius nem is beszél), kereszthalálának és feltámadásának nem tulajdonít üdvhozó jelentőséget. A Szentlelket sohasem említi, így viszonya a Szentháromsághoz meglehetősen egyedi arculattal bír. Bár Krisztust, az üdvhozót több mint ötvenszer említi, soha nem nevezi őt Jézusnak. Az apológiában sehol nem találkozni Mária nevével, és Arnobius a szentségekről is hallgat.

A nyilvánvaló apologetikus szándék jelenléte mellett feltűnő, hogy Arnobiusnál nem találni a keresztény tanok és a keresztény élet összefüggő, rendszeres bemutatását. Azok a dogmatikai nézetek, amelyeket többnyire az érvelésben találhatunk meg, igen kevés keresztény tartalommal bírnak. Az apológia alaposabb tanulmányozása azonban világossá teszi, hogy a szerzőnek szilárd elképzelése van a keresztény tanításról. Ennek lényege így foglalható össze: (1) Egyedül a legfőbb Isten tudja megadni a halandó emberi léleknek a halhatatlanságot. (2) Krisztus, aki istenségét csodáival bizonyította be, egy, a legfőbb Istentől a földre küldött isten, akinek az a feladata, hogy az emberekkel a legfőbb Istent megismertesse. (3) Az emberi lélek halandó, Krisztus tanításának elfogadásával azonban eljuthat a legfőbb Isten ismeretére, és ezáltal, valamint erényes életvitelével halhatatlanná válhat. A kereszténységről a legtöbb szó ténylegesen csak az apológia első két könyvében esik. A 3-7. könyvben a pogány istenfogalom kipellengérezésére kerül sor, és ennek kapcsán Arnobius tesz néhány olyan mellékes megjegyzést, amelyek megvilágítják az apologéta által helyesnek tartott istenfogalom lényegét. Az első könyv pontról pontra megcáfolja a keresztényeket ért vádak, majd bemutatja a keresztény istenfogalom mibenlétét és magát Krisztust. Itt definiálja Arnobius azt is, hogy kik a keresztények: a legfőbb Isten tisztelői, aki számukra Krisztus révén nyilvánult meg²³¹. Ez az isten, a *deus princeps* mindenható, végtelenül felséges, akiről csak a legmélyebb tisztelettel szabad beszélni.

Krisztusra térve az ellenfél ezt kérdezi az első könyvben²³²: *Sed si deus,..., fuit Christus, cur forma est in hominis visus et cur more est interemptus humano?* Arnobius válasza: Krisztusnak azért kellett emberi alakot öltetnie, hogy így közeledhessen az

²³¹ Adv. nat. I 27: *nihil sumus aliud Christiani nisi magistro Christo summi regis ac principis veneratores.*

²³² Adv. nat. I 60

emberekhez²³³, mert *quis est ... mortalium, qui quiret eum videre, quis cernere, si talem voluisset inferre se terris, qualis ei primigenia natura est?*²³⁴ A nem sokkal ezután következő kifogás így hangzik: *Sed more est hominis interemptus*. A válasz: *non ipse, hanem homo quem induerat*.²³⁵ Arról van tehát szó, hogy Krisztus az emberi testet csak magára öltötte, és ez a test halt meg a kereszten. A rétor magyarázata ezen a ponton a doketizmusra²³⁶ emlékeztet.

Az ortodoxiától Arnobius számos más tekintetben is eltér, és ez arra is okot adott, hogy az apologétát eretnekséggel vádolják.²³⁷ SCHEIDWEILER kimutatta, hogy a rétor néhány kijelentése érintkezik a markionita tanokkal²³⁸, azonban valódi egyezéseket nem lehet megállapítani.²³⁹ Mindemellett gnosztikus befolyásról is lehetne beszélni, de nem határozható meg pontosan, hogy e tévtan melyik irányzatáról van szó.

Arnobiusnál Isten, akit *princeps Deus*nak nevez, nem más, mint a legtökéletesebb és a legjóságosabb létező²⁴⁰, éppúgy, mint Markión és a manicheizmus²⁴¹ tanítása alapján is. Ugyanakkor GIERLICH rámutat, hogy a platonizmus és a hermetizmus is ezt tanítja, így Arnobiust nem lehet egyértelműen eretneknek bélyegezni. Markionitának már csak azért sem, mert Markióntól eltérően szerzőnk a gonosz eredetét nem a rossz anyagban keresi, amelyből azután a démiurgosz a világot megalkotta.²⁴² Az ördögöt egyébként egyáltalán nem említi, és

²³³ Adv. nat. I 60. *Adsumpsit igitur hominis formam et sub nostri generis similitudine potentiam suam clausit, ut et videri posset et conspici, verba faceret et doceret atque omnis exequeretur res eas propter quas in mundum venerat faciendas.*

²³⁴ Adv. nat. I 60

²³⁵ Adv. nat. I 62

²³⁶ A Kr. u. 1. században keletkezett, de az egyház által elvetett tan arról, hogy Krisztus csak látszólag öltött testet.

²³⁷ Vö. F. SCHEIDWEILER, *Arnobius und der Marzionitismus*, ZNTW 45, 1954, 42-67 és F. G. SIRNA, *Arnobio e l'eresia marcionita di Patrizio*, VChr 18, 1964, 37-50.

²³⁸ Markión a keresztény közösségek tevékeny szervezője volt, kb. Kr. u. 139-ben érkezett a kisázsiai Szinópéból Rómába, ahol tüstént váratlan akadályba ütközött. A birodalom fővárosában ugyanis egy olyan irányzat alakult ki, amely történelmi alakként tüntette fel Krisztust, valós személynek, Isten országa megtestesült vezérének tekintette, aki a császár országának alapításával egy időben született. Ezzel szemben Markión tételei alapján Jézus Krisztus csak szellemi értelemben fia az Atyaistennek, nincs benne semmi földi, testi, egyáltalán nem volt teste, mivel nem a földön született, s rokonai sem voltak.

²³⁹ Erre a következtetésre jut BURGER, i.m. 63. o. Ugyanakkor LE BONNIEC, *Arnobe*, i. m. 79-80, SCHEIDWEILER eredményére támaszkodva Arnobiust Markión tanítványának tekinti, amiből kiderül, hogy LE BONNIEC nem ismeri BURGERnek a kérdést meggyőzően tisztázó munkáját. LE BONNIEC nyomán Arnobius markionita voltát emeli ki FONTAINE is a *RAC Africa II* szócikkében.

²⁴⁰ Adv. nat. I 31: *dignus, dignus es vere, si modo te dignum mortali dicendum est ore cui spirans omnis intelligensque natura et habere et agere numquam desinat gratias, cui tota conveniat vita genu nixo procumbere et continuatis precibus supplicare.*

²⁴¹ Ezt az irányzatot a szír anyanyelvű, babilóniai Mani (216-276) alkotta meg, egy dualisztikus, gnosztikus típusú vallást hozva létre. A zoroasztrizmusból, a buddhizmusból és a kereszténység gnosztikus változataiból származó elemeket azzal a határozott céllal olvasztotta egybe, hogy egy keleten és nyugaton is érvényes, egyetemes vallást hívjon életre. A fény és a sötétség ősi harcáról szóló manicheus mítosz magyarázatot adott arra, hogy a jelen élet miért a jó és a rossz keveréke.

²⁴² Adv. nat. II 55: *Mala ergo, dicetis, unde sunt haec omnia? Ex elementis, inquit, et ex eorum inaequalitate, sapientes: quod fieri qui possit ut quae sensum et iudicium non habent malitiosa esse*

a Gonosz létezése a világban valójában megoldhatatlan problémát jelent Arnobius számára. GIERLICH utal arra is, hogy Arnobius nemcsak a Bibliával, hanem Markión tanításával is szembehelyezkedik, amikor kifejti, hogy Isten nem haragszik.²⁴³ Mert miközben Markión megkülönböztette az Ószövetség haragvó, és az Újszövetség jóságos Istenét, addig az apológéták, így Tertullianus, Irenaeus és Novatianus szembeszállva e tévtannal kijelentik, hogy Isten tud haragudni, és ezzel nem tesznek különbséget az Ószövetség és az Újszövetség Istene között. Arnobius a kérdést az epikureusokhoz és a sztoikusokhoz hasonlóan igyekszik filozófiai síkon megoldani. Arnobiust az is elválasztja a markionitáktól, hogy azok a helyek, amelyek a Szentírásra utalhatnak, nem kizárólag csak a Lukács-evangéliumból vezethetők le, amelyet a markioniták ismeretes módon az egyedüli hiteles evangéliumnak ismertek el.

Szintén nem egyeztethető össze a Szentírással, de rokon elképzelés a manicheusokéval az, hogy Arnobius nagyra tartja a Napot és az égitesteket.²⁴⁴ BURGER ezzel kapcsolatban megállapítja, hogy ezt nem lehet Arnobius szemére vetni, mert Arnobius korában ezek a nézetek igen elterjedtek voltak, és ebből semmiképpen nem lehet azt a következtetést levonni, hogy Arnobius kapcsolatban állt volna a manicheusokkal.

Az afrikai rétor krisztológiáját három szempontból kell megvizsgálni²⁴⁵: a legfőbb Istenre, Krisztusra és végül az emberre, illetve az emberi lélekre vonatkozó kijelentéseiből áll össze Arnobiusnak keresztény tanokként jellemezhető elképzelése. Ezt a sorrendet az határozza meg leginkább, hogy az Istenről vallott nézetekből következnek a Krisztusra és az emberre vonatkozó kijelentések. Fontos megjegyezni, hogy az *Adversus nationes* célja a keresztény hit védelmezése, de ez inkább a pogány istenekkel és kultuszokkal való leszámolást jelenti, semmint a keresztény tanok rendszeres bemutatását. Ennek alapján a mű két fő részre oszlik: az első és második könyvben találni a tulajdonképpeni apológiát, az utolsó öt könyv pedig az istenek és a kultuszok bírálátát, kritikáját tartalmazza. A legfőbb Istenre vonatkozó kijelentéseket az apológia első két könyvében elszórva találjuk, ellentétben

perhibeantur et noxia aut non ille sit potius malitiosus et noxius, qui res pessimas et nocentissimas futuras in alicuius operis adsumpsit effectum, eorum est qui adserunt pervidere.

²⁴³ Adv. nat. I 17: *Et tamen, o magni cultores atque antistites numinum, cur irasci populis Christianis augustissimos adseveratis deos?* És I 18: *Quod si verum est istud et est exploratum et cognitum, ecfervescere deos ira et huiusmodi motu, perturbatione iactari, immortales et perpetui non sunt nec in divinitatis alicuius existimatione ponendi.*

²⁴⁴ Adv. nat. I 53: *(Christus) sospitator est missus, quem neque sol ipse neque ulla, si sentiunt, sidera... unde aut qui fuerit potuerunt noscere vel suspicari: et merito.* És II 19: *in quibus artificiis quidnam insit admirabile non videmus, ut ex eorum inventione credatur esse animas potiores et sole et sideribus cunctis, hunc totum, cuius membra sunt haec, mundum et dignitate et substantia praeterire.*

²⁴⁵ Ezt az utat választja CH. BURGER, i. m. 71. o.

a Krisztust mint Kinyilatkoztatót többé-kevésbé összefüggően tárgyaló bemutatással.²⁴⁶ Arnobius szerint a *princeps Deus* létezését mindenki kivétel nélkül elismeri²⁴⁷, valamennyi élőlénynek és dolognak tudomása van²⁴⁸ a létezők eme végső okáról, bár ezeknek nem a legfőbb Isten az alkotójuk. A *princeps Deus* létezését tagadni esztelenség, és ezért ezt nem is szükséges cáfolni.²⁴⁹ A legfőbb Istenre vonatkozó kijelentések emiatt az apológiának azokon a pontjain találhatók, ahol a rétor azt tárgyalja, ami az alsóbbrendű istenekben nincs meg az „isteni” fogalmából. A keresztények által tisztelt Isten az egyedüli, aki eleget tesz mindannak, amit Arnobius számára az „isten” fogalom jelent. Emberi nyelv nem méltathatja²⁵⁰, és emberi érvekkel bizonyítani létezését éppolyan céltalan, mint azt tagadni.²⁵¹ Istenség tekintetében nem különbözhet egyik isten a másiktól, az istenségnek nincsenek fokozatai.²⁵² Minthogy azonban csak ő az, aki öröktől fogva létezik²⁵³, ezért ő az egyedüli igaz Isten. Ebből a lényeges szempontból nézve Ő az egyedül tökéletes. Arnobius ugyanakkor nem tagadja az alacsonyabb rendű istenek létezését, hanem olyanoknak tekinti ezeket, akik a legfőbb Isten kegyéből kapták istenségüket.²⁵⁴ Az apologéta közülük Iuppiterrel kíván a leghevesebben leszámolni, és minthogy Iuppiternek szinte az összes többi pogány istenhez köze van, igyekszik őket is egyidejűleg a legfőbb Istennek alávetni. A többi apologétával szemben azonban Arnobius ezeket az isteneket nem fokozza le démonokká, egyszerűen csak megelégszik azzal, hogy elvitatja tőlük istenségük lényegét.

A legfőbb Istenről szólva tehát Arnobius kijelenti, hogy ő az egyetlen, aki nem egy másik istennek köszönhetően örökkévaló, hanem saját lényénél fogva az. Mint egyedüli

²⁴⁶ Adv. nat. I 36-53 és 60-63

²⁴⁷ Adv. nat. II 3: *Da verum iudicium et haec omnia circumspiciens quae videmus magis an sint dii ceteri dubitabit quam in deo cunctabitur, quem esse omnes naturaliter scimus, sive cum exclamamus o deus, sive cum illum testem deum constituimus improborum et quasi nos cernat faciem sublevamus ad caelum.* Adv. nat. I 33. 2: *intellegerent esse deum et cunctorum dominum solum esse clamarent.*

²⁴⁸ Adv. nat. I 33: *Quisquamne est hominum qui non cum istius principis notione diem primae nativitatis intraverit? Cui non sit ingentum, non adfixum, immo ipsis paene in genitalibus matris non impressum, non insitum esse regem ac dominum cunctorum quaecumque sunt moderatorem?*

²⁴⁹ Adv. nat. I 31: *Non est mirum, si ignoraris: maioris est admirationis, si sciaris; nisi forte audet quisquam – hoc enim furiosae restat insaniae – ambigere, dubitare, an sit deus an non sit, explorata fidei veritate an rumoris cassi opinione sit creditus.*

²⁵⁰ Adv. nat.: I 31.2: *de quo nihil dici et exprimi mortalium potis est significatione verborum, qui ut intellegaris tacendum est atque, ut per umbram te possit errans investigare suspicio, nihil est omnino muttiendum.*, és III 19: *Unus est hominis intellectus de dei natura certissimus, si scias et sentias nihil de illo posse mortali oratione depromi.*

²⁵¹ Adv. nat. I 32.2: *Tam est enim periculosum argumentis adgredi deum principem conprobare quam ratione huiusmodi esse illum velle cognoscere. Nec quicquam refert aut discrepat, utrumne neges illum an asseras atque existere fatearis, cum in eadem culpa sit et adsertio talis rei et abnegatio refutatoris increduli.*

²⁵² Adv. nat. VII 2: *Deus enim ab altero in eo quo deus est nulla in re differt.*

²⁵³ Adv. nat. I 34.2: *Nam deus omnipotens mente una omnium et communi mortalitatis adsensu neque genitus scitur neque novam in lucem aliquando esse prolatus nec ex aliquo temporis <puncto> coepisse vel saeculo.*

²⁵⁴ Adv. nat. III 2: *Cum enim divinitatis ipsius teneamus caput, a quo ipsa divinitas divinatorum omnium quaecumque sunt ducitur...*

öröktől fogva létező, ő az örökkévalóságnak és az időnek az ősforrása. Ő az a tér, amelyben a dolgok létrejöhetnek, az apologéta őt nevezi a dolgok urának, fejének és forrásának.²⁵⁵ Távol van minden tökéletlen és rossz dologtól, olyannyira, hogy nem is szabad ezekről tudnia. Azok a jelzők, amelyekkel a rétor bemutatja a keresztények istenét, bizonyítják, hogy Arnobius istenfogalma platóni előzményekre vezethető vissza.²⁵⁶ Így például az is, hogy Istent gyakran királyként jelöli meg. Ezek a megjelölések teszik világossá azt is, hogy Arnobius számára, bár igyekszik a többi isten istenségét tagadni, a legfőbb Isten mellett léteznek alacsonyabb rangú istenek is. Éppen a *princeps Deus* megjelölés árulja el azt, hogy az apologétának nem sikerült igazán szembeállítania az egyedüli igaz Istent a többi nem isteni, tökéletlen és ezért nem örökkévaló dologgal. BURGER szerint alapvető következtetésnek kell tartanunk, hogy Arnobius minden olyan lényt kész azonnal istennek tekinteni, amely a legfőbb Istentől halhatatlanságot kap ajándékba. Mindemellett azonban csak az egyedüli igaz Isten rendelkezik a valódi istenség tulajdonságaival, amelyek között az örökkévalóság mellett a mindenhatóság a legfontosabb.²⁵⁷ Mindenhatóságán belül azonban alacsonyabbrendű halhatatlan lények gyakorolják az uralmat, hiszen a legfőbb Isten teljes mértékben mentes mindenfajta tökéletlenségtől, és túlságosan felséges ahhoz, hogy ő maga gondoskodjék a világ kormányzásáról. Mindenhatóság és részleges hatalom, létből fakadó örökkévalóság és ajándékba kapott halhatatlanság, minden dolog ősoka és alacsonyabb rangú istenek tényleges alkotó tevékenysége Arnobius gondolkodásmódjában tehát egymás mellett állnak. Arnobius igyekszik mindezeket minőségbeli különbségekként feltüntetni, ily módon a szellemi lényeknek bizonyos rangsorával találjuk szembe magunkat. Az apologéta az alapvető különbséget a legfőbb Isten és a többi isten között az örökkévalóságban látja. De mivel felfogása szerint a teremtmény csak egy adott időponttól kezdve létezik, így az örökkévaló, legfőbb Isten semmi olyant nem alkothat, ami igazán méltó lenne hozzá. Ha viszont semmi ilyen nincs, akkor kérdésessé válik a legfőbb Isten ősök-szerepe, a *pater rerum* nem ugyanaz,

²⁵⁵ Adv. nat. I 31. 2: *Prima enim tu causa es, locus rerum ac spatium, fundamentum cunctorum quaecumque sunt, infinitus, ingenitus, immortalis, perpetuus, solus, quem nulla delinuat forma corporalis, nulla determinat circumscriptio, qualitatis expers, quantitatis, sine situ, motu et habitu, de quo nihil dici et exprimi mortalium potis est significatione verborum, qui ut intellegaris tacendum est atque, ut per umbram te possit errans investigare suspicio, nihil est omnino muttendum.* Lásd még Adv. nat. I 34.3: *Ipse est enim fons rerum, sator saeculorum ac temporum.* KROLL, *Die Zeit des Cornelius Labeo*, i. m. 325-327, megállapítja, hogy Arnobius negatív formákon keresztül dicséri az Atyát. Feltételezi, hogy Arnobius görögül gondolta ki magasztaló gondolatait, és aztán ezeket fordította vissza latinra. Lásd uo. 327. o. 2. megjegyzés.

²⁵⁶ A legfőbb Isten királyként (*rex*) való megjelölése valószínűleg Platón második leveléből származik (312 DE: „...minden a mindenek királya körül van, és óvégette van, és ő minden szépnek az oka” – RITOÓK Zs. ford.), véli BURGER, i. m. 367. megjegyzés. Ugyanitt hivatkozik MCCracken, *Arnobius of Sicca*, I. kötet, 279. oldal 101. jegyzetre, ahol az amerikai tudós összegyűjti azokat a kifejezéseket, amelyekkel Arnobius a keresztények legfőbb Isténét jellemzi: *Deus princeps, deus summus, deus primus*

²⁵⁷ Adv. nat. II 35: *omnipotenti...regi*, II 44: *pater omnipotens*, II 53: *omnipotentem...deum*, II 55: *deus omnipotens*, II 62: *deus omnipotens*, II 65: *omnipotens imperator*

mint az *auctor rerum*. Nem véletlen tehát, hogy tisztázatlan marad a nyilvánvalóan a legfőbb Istentől emanálódott Krisztus helyzete, akit Arnobius mint Kinyilatkoztatót a *princeps Deus* mellé helyez, másrészt viszont alá is rendel neki. Krisztus nem ugyanaz, mint az egyedüli örök Isten. A Fiú tehát valahol a legfőbb Isten és a többi isten között foglal helyet, de pontos helyzetéről nem tudunk meg közelebbit. Itt újra érdemes megjegyezni, hogy Arnobius a Szentlelket művében soha nem említi, és nem is tesz utalást a harmadik isteni személyre, így a Szentháromságról szemmel láthatóan nem sokat hallott.

Arnobius legfőbb Istene a legmagasabb mértékben jó, annyira, hogy a Gonoszról még csak tudomása sem lehet.²⁵⁸ Jósága, akinek egyébként semmi köze nem lehet a világhoz, abban merül ki, hogy semmi rossz dolgot nem okoz, és a kinyilatkoztató Krisztus révén azt az ajánlatot teszi az embereknek, hogy aki törekszik őt megismerni, annak a lelkének halhatatlanságot ajándékozik. A *princeps Deus* oly mértékben felséges, hogy nem számít, vajon az emberek elfogadják-e a Krisztus által közvetített ajánlatot vagy sem. Végző soron tehát mindegy, mi történik az emberekkel. A legfőbb Isten nem fenyegethet és nem is büntethet, mert az rossz. Az is lehetetlen, hogy haragudjon, mivel a harag negatív érzelem. Egy istennek azonban mentesnek kell lennie mindenfajta felindultságtól, mert valamennyi indulat zűrzavart okoz, a zűrzavar pedig a mulandóságra jellemző. A legfőbb Isten mindenk fölé áll, (a rosszról még csak nem is lehet tudomása), és ez nem teszi lehetővé számára, hogy valamit is véghezvigyen a történelemben. A *princeps Deus*nak ez a mindeneföllettsége teszi szükségessé, hogy olyan közvetítőket találjon, akik – nem úgy, mint ő²⁵⁹ – rendelkeznek minőséggel, mennyiséggel, van lakhelyük, tudnak mozogni, és van külső megjelenésük, akik felelőssé tehetők az alacsonyabb rendű világ és lakói megalkotásáért és kormányzásáért. És bármennyire is a legfőbb Istené az egyedüli hatalom, a látható, érezhető hatalmat ezek az alacsonyabb rendű istenek gyakorolják. Látható tehát, hogy ezek alapján a legfőbb Isten nem lehet a világ teremtője. Ezt támasztaná alá az a kijelentés is, hogy a keresztények annak az istennek rendelték alá magukat, akinek a beleegyezése (*nutu*) és határozata (*arbitrio*) folytán létezik minden, ami csak van, és lényegének folytonosságában állandóan fenn van tartva.²⁶⁰ Azaz itt nem arról van szó, hogy a világot és a benne lévő dolgokat valóban a legfőbb Isten teremtette volna, hanem csak arról, hogy minden az ő beleegyezése és döntése révén létezik.

²⁵⁸ Adv. nat. II 50: *Nostra autem sententia quod bonum natura est neque emendari neque corrigi se poscit, immo ipsum debet quid sit malum nescire, si generis forma cuiusque in sua cogitat integritate perstare: neque enim contrarium insitum esse contrario potius est aut <in> inpari paritas aut dulcedo in amaritudine contineri. Qui ergo luctatur animarum ingenuas corrigere pravitate, is apertissime monstrat imperfectum, inprobabilem se esse, quamvis omni <contra> conatu et pervicacia contendat.*

²⁵⁹ Vö. Adv. nat. I 34, 255. jegyzet.

²⁶⁰ Adv. nat. I 28. 2: *qui dedidimus nos deo, cuius nutu et arbitrio omne quod est constat et in essentiae suae perpetuitate defixum est*

Amikor Arnobius imával fordul az egy igaz Istenhez, abban csak a láthatatlan dolgok teremőjének nevezi őt.²⁶¹ Ebből kitűnik, hogy a rétor felfogása szerint a látható dolgokat (*visibilia*), amelyek rosszak is lehetnek, nem Isten alkotta. Ez egyébként a mű más részleteiből is kiderül.²⁶² Ennek kapcsán viszont emlékeztetni kell arra az egyszerű tényre is, hogy Arnobius a nicaei zsinat (325) előtt élt és alkotta meg apológiáját, és tudvalevő, hogy csak ezen a zsinaton foglalták bele a hitvallásba, hogy Isten *visibilium et invisibilium* teremője.

Úgy tűnik, mindezeknek ellentmond az a megállapítás, amely a világra vonatkozik. „Kié hát az a világ, amelyben éltek, vagy ki tette lehetővé számotokra, hogy élvezzétek és birtokoljátok azt?”²⁶³ – kérdezi a rétor. Ebből az olvasható ki, hogy bár nem a legfőbb Isten teremtette a látható világot, az mégiscsak az ő birtokában van. Szerzőnk kevésbé ezután ellentmondásba kerül önmagával, hiszen világosan kijelenti: „Ki adta nektek a mindenki számára világító fényt, hogy szemlélhessétek, kezetekbe foghassátok a látható dolgokat? Ki hozta létre a nap tüzét, hogy melengető sugaraival növekedésre sarkallja az élethez szükséges elemeket, nehogy tompa kábulatukban elsorvadjanak? Bár a napot ti istennek tartjátok, nem keresitek, ki a szerzője és alkotója? Jóllehet a hold nálatok isteni tiszteletben részesül, hasonlóképpen nem törődtök vele, ki a szerzője és alkotója? Hát valóban nem jut eszetekbe, hogy megfontoljátok, kinek a hatalmában forgolódtok, kinek a kezében vagytok, kié az a föld, amelynek javait élvezve folyamatosan kihasználtok? Kié a levegő, amely be- és kilélegezve étellel tölt el benneteket, kinek a forrásait, vizeit élvezitek, ki osztotta szét a szelek fuvallatait, ki gondolta ki az esőt hozó felhőket, ki határozta meg saját elgondolásával, hogy a különféle magvak termést hozzanak?”²⁶⁴ – Mindezekből az derül ki, hogy a látható világot mégiscsak ez a legfőbb Isten teremtette. Az első könyvben olvasható Krisztus tevékenységének összefoglalása: *qui quo auctore, quo patre mundus iste sit constitutus et conditus, fecit*

²⁶¹ Adv. nat. I 31. 1: *O maxime, o summe rerum invisibilium procreator, o ipse invisus et nullis umquam comprehense naturis, dignus, dignus es vere, si modo te dignum mortali dicendum est ore cui spirans omnis intelligensque natura et habere et agere numquam desinat gratias, cui tota conveniat vita genu nixo procumbere et continuatis precibus supplicare*

²⁶² Adv. nat. II 2: *(Deus) qui bonorum omnium solus caput et fons est, perpetuarum pater fundator et conditor rerum* és II 45: *deus... omnipotens, magnarum et invisibilium rerum sator et conditor, procreator*

²⁶³ Adv. nat. I 29. 5: *Mundus iste in quo degitis, cuius est aut quis eius vobis attribuit fructum possessionemque retinere?*

²⁶⁴ Adv. nat. I 29 6 – 30. 1: *Quis, ut subiectas res cernere, ut contrectare, ut considerare possetis, publicum istud lumen dedit? Quis, ne fixa pigritiae stupore torpescerent elementa vitalia, solis ignes constituit ad rerum incrementa futuros? Solem deum cum esse credatis, conditorem eius opificemque non quaeritis? Luna cum apud vos dea sit, non similiter scire curatis genitor eius et fabricator quis sit? Nonne cogitatio vos subit considerare, disquirere in cuius possessione versemini, cuius in re sitis, cuius ista sit quam fatigatis terra, cuius aer iste quem vitali reciprocatis spiritu, cuius abutamini fontibus, cuius liquore, quis ventorum disposuerit flamina, quis undosas excogitaverit nubes, quis seminum frugiferas potestates rationum proprietate distinxit?*

*benignissime sciri, qui nativitatis eius exprompsit genus et nullius aliquando cognitione praesumptam materiam illius.*²⁶⁵ Ez a szöveghely szintén az Atya teremtmény hatalmát bizonyítja.

Az eddigi kutatások meggyőzően bebizonyították, hogy a siccai rétor istenfogalma leginkább platóni alapokon nyugszik. A 3-4. század fordulóján a frissen megtért Arnobius olyan szellemi környezetben alkotja meg apológiáját, amelyben számtalan szellemi irányzat képviselteti magát. A középső és az újplatonizmus nyomai is fellelhetők az *Adversus nationes*ben. Már maga a *princeps Deus* kifejezés is sejteti, hogy Arnobius az Atyát, az igaz Istent azonosította a középső platonizmus *prótosz theosz*ával, első istenével. Ellenfeleit kérdőre vonva pedig azt kérdezi: „Bár a napot ti istennek tartjátok, nem keresitek, ki a szerzője és alkotója? Jóllehet a hold nálatok isteni tiszteletben részesül, hasonlóképpen nem törődtek vele, ki a szerzője és alkotója?”²⁶⁶ Ezeken a helyeken az *opifex* és *fabricator* kifejezéseket használja, amelyek emlékeztetnek a platóni és neoplatonista *démiurgosz*ra.

Az emberről mint teremtményről Arnobius számos helyen beszél, és úgy tűnik, ismét önmagával kerül ellentmondásba. Igazi elképzeléseit nem lehet megérteni, ha nem vesszük figyelembe azt a kettősséget, amely az emberről tett kijelentéseiben az egész művön végigvonul. Külön kell ugyanis választani az emberről és az ember lelkéről mondottakat.²⁶⁷ A legmeglepőbb az, hogy Arnobius számára a halandó ember semmiképpen nem lehet a teremtés középpontja és célja. Az ember ugyanakkor hálával tartozik az egyetlen igaz Istennek, hogy létezik, és hogy embernek hívják.²⁶⁸ A rétor különbséget tesz a lélek és a test között. Valójában elvárható lenne, hogy megindokolja ezt a különbségtételt, hiszen a testen kívül ő a lelket is testinek és így mulandónak tartja, mert az egy olyan alkotótól származik, aki rangját tekintve messze a legfőbb Isten alatt van, de az égi uralkodó udvarához, azaz környezetéhez és szellemi szférájához tartozik.²⁶⁹ Az emberi lélek ezért közepes természetű (*mediae qualitatis*)²⁷⁰. Nyilvánvaló, hogy Arnobius a testet a lélek börtönének tartja. Ellenfeleitől ugyanis ezt kérdezi: „Kinevettek bennünket azért, mert gondot viselünk lelkünk

²⁶⁵ Adv. nat. I 38

²⁶⁶ Lásd 264. jegyzet.

²⁶⁷ Ezt a megoldást javasolja B. AMATA, *Problemi di antropologia arnobiana*, Salesianum 45, 1983, 777. o.

²⁶⁸ Adv. nat. I 29. 4: *Nonne huic omnes debemus hoc ipsum primum, quod sumus, quod esse homines dicimur, quod ab eo vel missae <animae> vel lapsae caecitate huius in corporis continemur?*

²⁶⁹ Adv. nat. II 36: *Si enim forte nescitis et antea vobis incognitum propter rei novitatem fuit, accipite sero ac discedite ab eo qui novit et protulit in medium Christo, non esse animas regis maximi filias nec ab eo quemadmodum dicitur generatas coepisse se nosse atque in sui nominis essentia praedicari, sed alterum quempiam genitorem his esse, dignitatis et potentiae gradibus satis plurimis ab imperatore diiunctum, eius tamen ex aula et eminentium nobilem sublimitate natalium.*

²⁷⁰ Adv. nat. II 35

üdvére, azaz saját magunkra? Mi ugyanis az ember, ha nem testbe zárt lélek?”²⁷¹ Egy másik helyen ez áll: „Így aztán látjuk, hogy az ember, azaz maga a lélek, – mi más ugyanis az ember, mint testhez kötözött lélek? – számtalan hibájának fonáksága miatt nem állíthatja, hogy patrícius család sarja, hanem csak azt, hogy középszerű családból született.”²⁷² Kevéssel e kijelentés előtt ugyanis Arnobius világossá teszi: szóba sem kerülhet, hogy a mindenhatónak hitt Isten, a nagy és láthatatlan dolgok eltervezője és megalkotója hozta volna létre az oly esendő lelkeket.²⁷³ Amikor ezt állítja, egyben felteszi azt a kérdést is, hogy milyen hasznot hoz az ember a Föld számára, és miért lenne az ember olyan fontos alkotóeleme a Földnek.²⁷⁴ HAGENDAHL értelmezésében Arnobius ezzel a kijelentéssel lényegében a keresztény világszemlélet lényegét kérdőjelezi meg²⁷⁵. Biztos tehát, hogy nem a legfőbb Isten teremtette az embert, azaz a lelkét, de akkor ki? Hasonló a válasza, mint amikor azt mondja: nem törődik azzal, honnan van a világban a rossz. E ponton azt mondja: „Kik vagyunk tehát? Honnan származunk? Nincs szükség válaszra.”²⁷⁶, noha egyszer már világosan kijelentette: a lélek a legfőbb Isten udvarához tartozó, alacsonyabb rangú és méltóságú *alter genitortól* származik.

Megfigyelhető, hogy amikor Arnobius nem tud válaszolni, akkor ezt be is vallja, de egyben hozzá is teszi: nincs szükség válaszra. Mindez azért érdekes, mert ilyen kijelentéseket általában dogmatikailag döntő fontosságú kérdésekkel kapcsolatban (az ember, a világ eredete, a világban meglévő rossz) kapunk az apologétától. A második könyv végén is találunk egy ezzel párhuzamos megállapítást. Krisztus arra tanította az embereket, hogy egyedül Isten megismerésére törekedjenek, és ne foglalkozzanak hiábavaló kérdésekkel.²⁷⁷ A lélek üdvéről beszél, amit a lélek önmagától nem képes elérni.

²⁷¹ Adv. nat. II 13: *Audetis ridere nos, quod animarum nostrarum provideamus saluti id est ipsi nobis? Quid enim sumus homines nisi animae corporibus clausae?*

²⁷² Adv. nat. II 48: *Porro autem conspicimus homines, id est animas ipsas – quid enim sunt homines nisi animae corporibus illigatae? – scaevitate innumerabili vitiorum ipsos se indicare non esse patricii generis, sed ex mediocribus familiis procreatos.*

²⁷³ Adv. nat. II 45: *procul abeat, ...ut deus creditur omnipotens, magnarum et invisibilium rerum sator et conditor, procreator, tam mobiles animas genuisse...*

²⁷⁴ Adv. nat. II 37: *Et quid homines prosunt mundo aut ob rei cuius sunt necessarii causam, ut non frustra debuisse credantur parte in hac degere et terreni esse corporis inquilini? Ad consummandam molis huius integritatem partem aliquam conferunt, et nisi fuerint additi, imperfecta et clauda est universitatis haec summa?*

²⁷⁵ HAGENDAHL, *Von Tertullian zu Cassiodor*, 37. o.

²⁷⁶ Adv. nat. II 55: *Quid ergo nos? Unde? Responsionis necessitas nulla est.*

²⁷⁷ Adv. nat. II 61: *Quid est inquit vobis investigare, conquirere, quisnam hominem fecerit, animarum origo quae sit, quis malorum excogitaverit causas, orbe sit sol amplior an pedis unius latitudine metiatur, alieno ex lumine an propriis luceat fulgoribus luna? Quae neque scire compendium neque ignorare detrimentum est ullum. Remittite haec deo atque ipsum scire concedite, quid quare aut unde sit, debuerit esse aut non esse, supernatum sit aliquid an ortus primigenios habeat, aboleri conveniat an reservari, exuri, dissolvi an repetita integritate renovari. Vestris non est rationibus liberum implicare vos talibus et tam remota in utilitate curare. Res vestra in ancipiti sita est, salus dico animarum vestrarum, et nisi vos adplicatis dei principis notioni, a corporalibus vinculis exsolutos expectat mors saeva, non repentinam adferens extinctionem sed per tractum temporis cruciabilis poenae acerbitate consumens.*

Arnobius számára nem az Istennel való kibékülés, nem a vele való közösség a fontos, hanem csak és kizárólag a lélek halhatatlanságának elnyerése. Ennek egyetlen módja lehetséges: az ember Krisztus tanításának elfogadásával juthat el a legfőbb Isten ismeretére, és lelke ezáltal válhat halhatatlanná. Arnobius Krisztus kizárólagos feladatát abban látja, hogy megnyitotta a halhatatlansághoz vezető utat. A rétor számára Krisztus a nagy Kinyilatkoztató, az Istenről és a világmindenségről szóló igazság tanítója, akinek legnagyobb teljesítménye az, hogy megszabadította az embereket a hamis vallásoktól.²⁷⁸ „Hiszen van-e igazabb, kötelesség szerint valóbb, erősebb, igazságosabb vallás, mint a legfőbb Isten ismerete, a hozzá való könyörgés, aki egyedüli kútfeje és forrása minden jónak, aki a folyamatosan létező dolgok szerzője és alapító atyja, aki a föld és az égbolt összes teremtményét élővé teszi és eltető mozgással látja el? Mert ha ő nem lenne, bizony egyetlen olyan dolog sem lenne, amelynek lenne neve és lényege.”²⁷⁹ Krisztus *incarnatio*-jának, kereszthalálának és feltámadásának nem tulajdonít üdvhozó jelentőséget. Az üdvösség elnyerésének útja Arnobius szerint az, hogy Krisztus, a legfőbb Isten megbízásából kinyilatkoztatja annak lényét, és arra biztat, hogy az emberek fogadják el ezt a kinyilatkoztatást. Az istenismeret (•◆ ↶ ↷) mint a halhatatlanság elnyerésének feltétele egyes kutatók szerint a hermetizmusból átvett gondolat.²⁸⁰

A műben Arnobius sehol nem ír egyértelműen és részletesen arról, hogy milyen kapcsolat van Krisztus, aki istenségét csodáival bizonyította, és a legfőbb Isten között. Csupán egyetlen utalás jöhet szóba: Krisztus az ősokból, a *princeps Deus*ből emanálódott.²⁸¹ E ponton félreérthetetlen, hogy Krisztus alá van rendelve neki. Arnobius arról a parancsról²⁸² és arról a feladatról²⁸³ beszél, amelyet a legfőbb Isten Krisztusnak adott. Krisztust a *princeps Deus* szolgájának²⁸⁴ nevezi.

²⁷⁸ Adv. nat. I 38: (*Christus*) *ab religionibus nos falsis religionem transduxit ad veram*

²⁷⁹ Adv. nat. II 2: *An ulla est religio verior, officiosior, potentior, iustior, quam deum principem nosse, scire deo principi supplicare, qui bonorum omnium solus caput et fons est, perpetuarum pater fundator et conditor rerum, a quo omnia terrena cunctaque caelestia animantur motu inriganturque vitali, et qui si non esset, nulla profecto res esset quae aliquod nomen substantiamque portaret.* Arnobius szerint ez az igaz hit alapja. Vö. ehhez Etienne GAREAU, *Le fondement de la vraie religion d'après Arnobe*, Cahiers des Études Anciennes 11, 1980, 13-23.

²⁸⁰ Idézi B. AMATA, *Problemi di antropologia arnobiana*, Salesianum 45, 1983, 839, hivatkozva A.-J. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et Mystique Païenne*, Paris, 1967, 282-re

²⁸¹ Adv. nat: I 42.3: *Deus, ... et interiorum potentiarum deus*, ill. I 53.3: *Deus ille sublimis fuit*, *deus radice ab intima, deus ab incognitis regnis et ab omnium principe deo sospitator est missus*, I 42: *a summo rege ad nos missus*

²⁸² Adv. nat. I 60: *omnis exequeretur res eas propter quas in mundum venerat faciendas, summi regis imperio et dispositione servatis* és II 60: *dei principis iussione loquens*

²⁸³ Adv. nat. II 4 és II 63: *docere*; II 11 és II 36: *proferre*; II 60: *loqui, praecipere*

²⁸⁴ Adv. nat. I 47: *cuius numinis ministrator advenerit*

A rétor nem fejt ki, hogy elképzelése szerint hogyan fog továbbélni a legfőbb Isten ismeretére eljutott, azaz halhatatlanná vált és így istennek számító lélek. Megelégszik azzal, hogy a lélek elhagyhatja a szálnalmas emberi testet, nem kell többé az elmúlástól tartania, és tovább élhet úgy, mint a legfőbb Isten által megtisztított, szellemi lény. Ezt a múlhatatlanságot, amely tehát már önmagában istenséget jelent, a lélek nem természeténél fogva birtokolja, hanem a legfőbb Isten kegyelme folytán.

A rendezetlen anyagból, az elszórt, nem rendszerezett, Istenre, Krisztusra, és az emberre vonatkozó utalásokból és nézetekből tehát ez a kép bontakozik ki. Az *Adversus nationes* ránk maradt formájában jól érzékelteti azt a helyzetet és szellemi miliőt, amelyben a mű létrejött. A frissen megtért, korábban leplezetlenül keresztényüldöző Arnobius minden igyekezete arra irányult, hogy bebizonyítsa hite valódiságát. Valószínűleg sietve alkotta meg apológiáját, és nem végzett utólagos javításokat, ami részben talán megmagyarázza a műben található ellentmondásokat. Vannak kutatók, akik arra gondolnak, hogy a keresztény tanként bemutatott nézeteket Arnobius csak hallomásból ismerte, azaz még nem volt tagja a keresztény közösségnek.²⁸⁵ Ez a tény igazolná azt is, hogy bizonyos kérdések megoldhatatlannak tűnnek a rétor számára. A Nagyegyház tanításától való eltérések másik okát abban kereshetjük, hogy Arnobius a hallomásból ismert keresztény nézeteket és tanokat azokkal a filozófiai nézetekkel igyekezett volna egyesíteni és ily módon kifejezésre juttatni, amelyek számára megtérése előtt az egyedül elfogadhatóknak tűntek.²⁸⁶

Az eddigiekből is kitűnik, hogy Arnobius számára a keresztények Istenén kívül léteznek más istenségek is, akiket azonban az apologéta nem fokoz le démonokká, hanem olyan isteneknek tart, akik istenségüket a legfőbb Istentől kapják. Ezek legfontosabb ismérve a halhatatlanság. Mint láttuk, Arnobius minden olyan lényt kész azonnal istennek tekinteni, amely a legfőbb Istentől halhatatlanságot kap ajándékba, így az Istent megismerő emberi lélek is. A következőkben ezért azt kell megvizsgálni, hogy mik az „isteni”, az isteni létező ismérvei Arnobiusnál, hogyan definiálja az apologéta az általa helyesnek tartott istenfogalmat.

²⁸⁵ Így pl.. BURGER, i. m. 95. o. és HAGENDAHL, *Von Tertullian zu Cassiodor*, 36. o., aki úgy véli, hogy az apologéta Krisztust méltató előadásában (I 38) azokra az alapvető kérdésekre kapjuk meg a választ, amelyekkel a katekumenek hitoktatása is elkezdődhetett.

²⁸⁶ BURGER, i. m. 58. o.

7. ARNOBIUS ISTENEI

Arnobius teológia álláspontjának meghatározásakor BURGER összegyűjtötte azokat a helyeket, amelyek rávilágítanak arra, hogy milyen kritériumokat szab Arnobius az isteni létezés feltételéül.²⁸⁷ A mi szempontunkból érdekes további vizsgálódások miatt először is szükségesnek látszik BURGER ezirányú eredményeinek összefoglaló bemutatása. Ezt követően a keresztény Istent hasonlítom össze a pogány főistennel, Iuppiterrel, mivel az apologéta ezzel az istennel kíván a leghevesebben leszámolni a pogány istenek közül. A többi isten portréjának megrajzolása ebben az összefüggésben nem ígér újabb eredményeket, sokkal hasznosabbnak tűnik annak kiderítése, hogyan látja Arnobius a többi szellemi létezőt, miként gondolkodik a démonokról, és ennek kapcsán az istenné vált emberi lélekről.

7. 1. Arnobius istenfogalma

A keresztények által tisztelt legfőbb Isten tesz eleget annak, amit Arnobius számára a helyes istenfogalom magában foglal. Azok a meghatározások, amelyek a *nomen dei*-re vonatkoznak, platóni eredetűek. Senki nem visel nagyobb méltóságú nevet, mint ő²⁸⁸, a legfőbb Isten előtt semmi olyan nem volt, amit valahogyan le lehetne írni.²⁸⁹

Arnobius ehhez kapcsolja a pogány istenek istenségének tagadását. Amint megállapítja, egyik isten a másiktól nem különbözhet istenség tekintetében²⁹⁰, az istenségnek nincsenek fokozatai.²⁹¹ Minthogy azonban csak egy létezik öröktől fogva, ez pedig a legfőbb Isten, ő az egyedüli igaz Isten. Ebből a döntő szempontból nézve egyedül ő a tökéletes.

²⁸⁷ BURGER, i. m. 72-73 és 355. megjegyzés

²⁸⁸ Adv. nat. II 72: *estne illo antiquius quicquam, aut quod eum praecedat re tempore nomine potest aliquid inveniri?*

²⁸⁹ Adv. nat. II 35: *Nam si omnes concedimus, unum esse rerum patrem, immortalem atque ingenitum solum, nihilque omnino ante illum quod alicuius vocaminis fuerit invenitur, sequitur ut hi omnes quos opinatio credidit deos esse mortalium aut ab eo sint geniti aut eo iubente prolati.*

²⁹⁰ Adv. nat. VII 2: *Qui si sunt, ut dicitis, uspiam verique, ut Terentius credit, eos esse consequitur sui consimiles nominis, id est tales quales eos universi debere esse conspiciamus et nominis huius appellatione dicendos, quinimmo ut breviter fiam, qualis dominus rerum est atque omnipotens ipse, quem dicere nos omnes deum scimus atque intellegimus verum, cum ad eius nominis accessimus mentionem.*

²⁹¹ Adv. nat. VII 2: *Deus enim ab altero in eo quo deus est nulla in re differt, nec quod unum est genere, suis esse in partibus minus aut plus potest qualitatis propriae unifirmitate servata. Quod cum dubium non sit, sequitur ut geniti numquam perpetuique ut debeant esse, extrinsecus adpetentes nihil nec carpentes aliquas terrenas ex materiae opibus voluptates.*

Azokat a feltételeket, amelyeket az apologéta a *nomen dei*-vel kapcsolatban támaszt²⁹², egyedül ő teljesíti. Arnobius számára kezdettől fogva egyértelmű, hogy az isteneknek nincs nemük²⁹³ és testtel sem rendelkeznek.²⁹⁴ A pogány istenmítoszok, amelyeknek allegórikus értelmezését Arnobius határozottan elutasítja, arról tanúskodnak, hogy e két kitételnek a pogány istenek nem tesznek eleget. A rétor azonban nem tagadja ezeknek az isteneknek a létezését, hanem olyan isteneknek írja le őket, akik a legfőbb Istentől kapják istenségüket²⁹⁵, s

²⁹² Adv. nat. I 23: *Ceterum dii veri et qui habere, qui ferre nominis huius auctoritatem condigni sunt, neque irascuntur neque indignantur neque quod alteri noceat insidiosis machinationibus construunt.* Adv. nat. IV 19: *Nos enim, ne quis forte existimet ignorare, nescire, quid istius nominis conveniat dignitati, aut nativitatis expertes deos esse oportere censemus, aut si aliquos ortus habent, ab domino rerum ac principe rationibus quas ipse novit, ipse, ducimus atque existimamus emissos, immaculatos castissimos puros, nescientes quae sit foeditas ista coeundi et usque ad illos ipsos principali procreatione finita.* Adv. nat. V 44: *Apud enim homines officiosis religionibus deditos non ipsi dii tantum, verum etiam nomina debent esse deorum reverenda, quantumque est in ipsis qui censentur his nominibus, tantum esse par est in eorum appellationibus dignitatis.* Adv. nat. VI 1: *si modo dii certi sunt nominis huius eminentia praediti – honorum haec genera aut risui habere si rideant aut indigne perpeti si motibus exasperentur irarum.* Adv. nat. VI 2: *Ut enim noscatis, quid de isto nomine sentiamus iudiciumque simus cuius, existimamus nos eos, si modo dii certi sunt, ut eadem rursus satiateque dicantur.* Adv. nat. VII 15: *Si deos nobis proponitis tales, quales, si sunt, debent esse, quosque dicere nos omnes in istius nominis praedicatione sentimus: quemadmodum possumus honorem his non habere vel maximum, cum etiam homines colere potentioribus acceperimus imperiis, cuiuscumque ordinis fuerint, cuiuscumque fortunae?* Adv. nat. VII 23: *Quicquid autem potis est causam calamitatis inferre, quid sit primum videndum est et ab dei nomine longissima debet differitate seponi.* Adv. nat. VII 35: *At vero nos contra, si modo dii certi sunt habentque huius nominis auctoritatem potentiam dignitatem, aut ingenitos esse censemus – hoc enim religiosum est credere – aut si habent nativitatis exordium, dei summi est scire, quibus eos rationibus fecerit aut saecula quanta sint, ex quo eis adtribuit perpetuitatem sui nominis inchoare.* Adv. nat. VII 51: *Si deorum est proprium, si modo sunt veri et quos deceat nuncupari vi vocis istius et potentia nominis, nihil facere malitiose, nihil iniuste hominibusque se cunctis una et parili gratia sine ulla inclinatione praebere, generis eam fuisse divini quisquamne hominum <credat> aut habuisse aequitatem diis dignam, quae humanis sese discordiis inserens aliorum opes fregit, aliis se praebuit exhibuitque faultricem, libertatem his abstulit, alios ad columnen dominationis erexit, quae ut una civitas emeretur in humani generis perniciem nata, orbem subiugavit innoxium?*

²⁹³ Adv. nat. IV 28: *Ubi enim nuptiae matrimonia puerperia nutrices artificia debilitates, ubi status capitis et conditio servitutis, ubi vulnera caedes cruor, ubi amores desideria voluptates, ubi omnis animorum adfectio ab inquietis perturbationibus veniens, necesse est divinum nihil istic esse, nec quod proprium caduci est generis et terrenae fragilitatis praestantiori posse adhaerere naturae.*

²⁹⁴ Adv. nat. VII 3: *Sed si deus ut dicitur nullius est corporis omnique est incontiguus tactu, qui fieri potis est, ut corporalibus rebus nutriatur incorporeum, quod mortale est ut immortale sustineat subdatque salutem rei quam contingere nequeat et motus subministrare vitalis?*

²⁹⁵ Adv. nat. I 28: *Nobis solis sunt inimici, nobis asperrimi dii hostes, quia patrem veneramur illorum, per quem, si sunt, esse et habere substantiam sui numinis maiestatisque coeperunt, a quo ipsam deitatem, ut ita dicam, sortiti esse sentiunt et in rerum numero recognoscunt, cuius voluntate et arbitrio et interire et solvi nec solvi possunt nec interire? Nam si omnes concedimus unum esse principem solum, quem nulla res alia vetustate temporis antecedit, post illum necesse est cuncta et nata esse et prodita et in sui nominis prosiluisse naturam. Quod si fixum et ratum est, erit nobis consequens confiteri et deos esse nativos et a principe rerum fonte ortus sui originem ducere. Qui si sunt nativi et geniti, et interitionibus utique periculisque vicini. At enim esse creduntur immortales perpetui et nullius umquam participes finis. Ergo istud munus dei patris et donum est, ut infinita meruerint idem esse per saecula, cum sint labiles solubilesque natura.* Adv. nat. II 35: *Nam si omnes concedimus, unum esse rerum patrem, immortalem atque ingenitum solum, nihilque omnino ante illum quod alicuius vocaminis fuerit invenitur, sequitur ut hi omnes quos opinatio credidit deos esse mortalium aut ab eo sint geniti aut eo iubente prolati. Si sunt prolati et geniti, et ordinis sunt posterioris et temporis; si ordinis posterioris et temporis, ortus necesse est habeant et exordia nativitatis et vitae: quod autem habet introitum et vitae incipientis exordium, necessario sequitur ut habere debeat et occasum.* Adv. nat. II 36: *Sed immortales perhibentur dii esse. Non ergo natura, sed voluntate dei patris ac munere. Quo igitur pacto immortalitatis largitus est donum dis <die> certa prolatis, et animas hoc pacto dignabitur immortalitate donare, quamvis eas mors saeva posse videatur extinguere et ad nihilum redactas inremeabili abolitione delere. Plato ille divinus*

ezzel a platóni Timaiosban található gondolatot veszi át. Ezek az istenek, akiket a közvélemény tart isteneknek, nem tudnak úrrá lenni érzelmeiken, haragjukon, és áldozatokat követelnek, hogy táplálkozni tudjanak. BURGER rámutat Arnobius platóni alapokon nyugvó istenfogalmának arra a jellegzetességére, hogy az apologéta nem Krisztus kinyilatkoztató tanításából vezeti le annak felismerését, hogy a pogány istenek nem is istenek, hanem az emberi értelemnek tulajdonítja azt a képességet, hogy az az isteni lényegről ítéljen.²⁹⁶

VAN DER PUTTEN²⁹⁷ is vizsgálja azt a kettősséget, amelyet Arnobius istenfogalma mutat. A belga tudós is megfigyeli, hogy Arnobius előadásmódja szerint a pogány istenek nem érdemlik meg az „isten” nevet, pusztán a keresztények Istene. Létezésüket ugyanakkor nem zárja ki, de ezt a legfőbb Istennek köszönhetik. VAN DER PUTTEN megjegyzi, hogy Arnobius ezzel bebizonyítja: nem tudja összeegyeztetni a monoteizmust és a politeizmust. A megfelelő, részben BURGER által is felsoroltakkal egybevágó szöveghelyek megadásával támasztja ezt alá VAN DER PUTTEN. Fontosnak tartja kiemelni, hogy Arnobius mégis megpróbálja összeegyeztetni a keresztény Isten létét a többi istenével, máskor pedig a keresztény Isten hegemoniáját hangsúlyozza, akinek a többi isten a maga istenségét köszönheti, ami valójában nem más, mint a halhatatlanság.

A pogány istenek keresztény Istentől való függésének tárgyalásakor KROLL²⁹⁸ arra az eredményre jutott, hogy a többi isten, akik *nativi et geniti*, köszönettel tartoznak a legfőbb istennek, amiért az hosszú élettel ajándékozta meg őket. Ez a hosszú élet az emberek szemében maga a halhatatlanság. KROLL azt is megállapítja, hogy az istenek effajta függése a legfőbb Istentől emlékeztet a démonok mulandóságának elméletére, amely Plutarkhosznál található, a *De defectu oraculorum*-ban. Ez oly módon lenne lehetséges, hogy Arnobius egy korábbi platonikus szerzőből merít, még ha ő maga nem is tekinti az isteneket démonoknak.

multa de deo digna nec communia sentiens multitudini in eo sermone ac libro cui nomen Timaeus scribitur deos dicit et mundum corruptibilis esse natura neque esse omnino dissolutionis expertes, sed voluntate dei regis ac principis vincione in perpetua contineri. Quod enim recte sit vinctum et nodis perfectissimis conligatum, dei bonitate servari: neque ullo ab alio nisi ab eo qui vinxit et dissolvi, si res poscat, et salutari iussione donari. Adv. nat. II 62: Cum enim dii omnes, vel quicumque sunt veri vel qui esse rumore atque opinione dicuntur, immortales et perpetui voluntate eius sint et beneficii munere, qui fieri potis est, ut alii praestare id quod ipsi sunt valeant, cum alienum id habeant et maioris potentia commodatum?

²⁹⁶ BURGER, i. m. 73. o.

²⁹⁷ J. M. P. B. VAN DER PUTTEN, *Arnobe croyait-il à l'existence des dieux païens?*, VChr 25, 1971, 52-55

²⁹⁸ KROLL, *Die Zeit des Cornelius Labeo*, i. m. 325. o.

7. 2. A *princeps Deus* és *Iuppiter*²⁹⁹

Az *Adversus nationes* kettős arculata arra indíthat, hogy a védelembe vett keresztény vallás legfőbb Istenének megismerése után megvizsgáljuk a megtámadott pogányok főistenét, Iuppitert is. Alakja újra meg újra feltűnik az apológiában, és maga Arnobius is elvégzi a keresztény Istennel való összevetést, élesen szembeállítva a két felet. Az első könyv a keresztényeket ért két fő vádnak, az ateizmusnak és az anthropolatriának a cáfolata. Ebben a könyvben, amely már önmagában is zárt egésznek és hiánytalan apológiának tekinthető, Arnobius az egy igaz Isten magasztalása után pontról pontra haladva bebizonyítja, hogy Iuppiter miért nem lehet a legfőbb isten. Fiktív beszélgetőpartnere, azaz ellenfele ezeket mondja: „... hiába támadtok minket hamis és gáncsoskodó váddal, mert bizony mi tagadjuk, hogy lenne nagyobb isten, hiszen Iuppitert a Legjobbnek és a Legnagyobbinak nevezzük és annak is tartjuk, és felséges lakhelyet emeltünk számára, a hatalmas Capitoliumot.”³⁰⁰ A rétor ezután feltárja, hogy Istent értelemmel nem lehet megragadni, mert öröktől fogva létezik.³⁰¹ Isten minden dolog ősforrása (*fons rerum*), az idő ura, teremtője, értelmi szerzője (*sator saeculorum ac temporum*). Ezzel szemben Iuppiternek, amint a pogányok állítják, voltak szülei, nagyszülei, és fivérei, anyja méhében fejlődve, 10 holdhónap elteltével született bele az általa nem ismert életbe.³⁰² Ha pedig ez így van, hogyan is lehetne Iuppiter a főisten, vagy egyáltalán csak isten, hiszen a keresztény Isten öröktől fogva létező, Iuppiterről pedig maguk a pogányok is úgy tartják, hogy volt születésnapja, azaz csak egy meghatározott időponttól kezdve létezik, Arnobius szavaival *ex aliquo temporis puncto coepisse esse*, és amikor megszületett (azaz *novam in lucem aliquando esse prolatus*), megijedve az új környezettől, panaszos sírásra fakadt.

Ezt követően Arnobius Krisztus személyének a keresztény hitben való jelentőségét tárgyalja, és valódi istenségét bizonyítja. Ezt a Krisztus által végbevitt csodák hitelesen

²⁹⁹ A keresztény Istent legelőször az első könyv 25. fejezetében nevezi meg Arnobius, majd ezután gyakran alkalmazza ezt a megjelölést (I 28, 32, 33, 65; II 2, 16, 19, 35, 48, 53, 55, 60, 61, 65). Érdemes ennek kapcsán megjegyezni, hogy Arnobiusnál Iuppiter is *deorum princeps* (IV 22) ill. VII 41: *Iovem, quem deum principem dicitis*.

³⁰⁰ Adv. nat. I 34. *Sed frustra ... nos falso et calumnioso incessitis et adpetitis crimine, tamquam eamus infitias esse deum maiorem, cum a nobis et Iuppiter nominetur et optimus habeatur et maximus cumque illi augustissimas sedes et Capitolia constituerimus immania.*

³⁰¹ Adv. nat. I 34. *Nam deus omnipotens mente una omnium et communi mortalitatis adsensu neque genitus scitur, neque novam in lucem aliquando esse prolatus nec ex aliquo temporis puncto coepisse esse vel saeculo*

³⁰² Adv. nat. I 34: *At vero Iuppiter ... et patrem habet, et matrem, avos, avias, fratres; nunc nuper in utero matris suae formatus, absolutus mensibus et consummatus decem ignotam sibi in lucem sensu inruisse vitali.* Adv. nat. IV 21: *Ergone ille rector poli, pater deorum et hominum, supercilii nutu totum motans et tremefaciens caelum, ex viro concretus et femina est? Et nisi ambo <se> sexus in obscenas dissolverent copulatis corporibus voluptates, Iuppiter ille maximus non esset, et usque ad hos dies et regem numina non haberent et caelum sine domino staret?*

alátámasztják.³⁰³ Az apologéta részletesen előadja, hogy Krisztus csodái nem hasonlíthatók össze a pogány istenek állítólagos csodáival, hiszen Krisztus például segédeszközök nélkül gyógyított³⁰⁴, és csodatévő hatalmát átadta tanítványainak³⁰⁵, amire a pogány istenek, még maga Iuppiter sem voltak képesek.³⁰⁶

A második könyv, amelyet a szerző a teljes művön belüli kitérőnek tekint³⁰⁷, szintén kerek egész, és fontos információkat tartalmaz a lélek természetére vonatkozóan. Arnobius nézete szerint a lelkek *sunt mediae qualitatis*.³⁰⁸ A lélek eredete számunkra ismeretlen, nem vezethető vissza a legfőbb Istenre, sokkal inkább egy neki alárendelt démiurgoszra, mert a lélek természeténél fogva sem nem bölcs, sem nem halhatatlan. Közepes minősége következtében elkárhozhat, ha nem ismeri meg az Istent, de üdvözülhet, ha Isten kegyelmére hagyatkozik. A lélek minőségének fejtegetése kapcsán Arnobius megállapítja, hogy a pogányok által tisztelt isteni lények is közepes természetűek.³⁰⁹ „Mert ha valamennyien elismerjük – mondja –, hogy a dolgoknak egy atyja van, aki halhatatlan és egyedüli nemzés nélküli létező, és semmi olyan dolgot nem találni, amely őt megelőzően létezett, akkor ebből egyenesen következik, hogy ezek mind, akiket a képzelet a halandók isteneinek hitt, vagy tőle születtek, vagy az ő parancsára keletkeztek. Ha pedig keletkeztek, és nemzés útján jöttek létre, akkor a rangsort és az időt tekintve is alacsonyabb rendűek; így szükségszerű, hogy születésüknek és életüknek legyen eredete és kezdete. Aminek pedig van kezdete, szükségképpen következik, hogy hanyatlása is van.”³¹⁰ „De úgy tartják – folytatja –, hogy az istenek halhatatlanok. Viszont nem a természet folytán, hanem az Atyaisten akaratából és hatalmából. Amilyen módon tehát a teremtetett isteneknek odaajándékozta a halhatatlanság ajándékát, úgy a lelkeket is méltónak fogja találni, hogy megajándékozza őket a halhatatlansággal, bár úgy tűnik, hogy ezeket a kegyetlen halál elpusztíthatja, és a semmibe

³⁰³ Adv. nat. I 45-46

³⁰⁴ Adv. nat. I 48: *Christus enim scitur aut admota partibus debilitatis manu aut vocis simplicis iussione aures aperuisse surdorum, exturbasse ab oculis caecitates, orationem dedisse mutis etc.*

³⁰⁵ Adv. nat. I 50: *Quid quod istas virtutes, quae sunt a nobis summatim, non ut rei poscebat magnitudo, depromptae, non tantum ipse perfecit vi sua, verum, quod erat sublimius, multos alios experiri et facere sui nominis cum adiectione permisit.*

³⁰⁶ Adv. nat. I 51: *Quid dicitis, ..., alicuius mortalium Iuppiter ille Capitolinus huiusmodi potestatem dedit?*

³⁰⁷ Adv. nat. II 1: *ab instituta... defensione de verticulo paulisper facto*

³⁰⁸ Adv. nat. II 15

³⁰⁹ Adv. nat. II 35: *Et tamen, o isti, qui mediae qualitatis animas esse non creditis et in medio limite vitae atque interitus contineri, nonne omnes omnino, quos esse opinatio suspicatur, dii angeli daemones aut nomine quocumque sunt alio, qualitatis et ipsi sunt mediae et in ambiguae sortis condicione notabiles?*

³¹⁰ Adv. nat. II 35: *Nam si omnes concedimus, unum esse rerum patrem, immortalem atque ingenuum solum, nihilque omnino ante illum quod alicuius vocaminis fuerit invenitur, sequitur, ut hi omnes quos opinatio credidit deos esse mortalium aut ab eo sint geniti aut eo iubente prolati. Si sunt prolati et geniti, et ordinis sunt posterioris et temporis; si ordinis posterioris et temporis, ortus necesse est habeant et exordia nativitatis et vitae: quod autem habet introitum et vitae incipientis exordium, necessario sequitur ut habere debeat et occasum.*

taszított lelkeket örökre megsemmisítheti.”³¹¹ Platón Timaioszára hivatkozva mondja, hogy az istenek és a világ a természetüket tekintve romlandók, és nem mentesek teljesen a pusztulástól, de a legfőbb Isten akarata (*voluntas dei regis ac principis*) összetartja őket.³¹²

A második könyv lezárásaként Arnobius összehasonlítja a kereszténységet és a pogányságot, megvizsgálva azok életkorát és tradícióit. Mindenekelőtt leszögezi, hogy a keresztény vallás új voltát nem lehet felróni a keresztényeknek, mert a pogányok sem változatlan formában őrzik hagyományaikat. Tovább menve kifejti, hogy minden dolog elkezdődött valamikor³¹³, a pogány istenek is elkezdtek valamikor létezni.³¹⁴ Arnobius ezt már nem filozófiai érvekkel igyekszik bebizonyítani, hanem a pogány mitológia segítségével. Ezen a helyen Iuppiter ismét előtérbe kerül, és az apologéta Iuppitert burkoltan már itt *deus princeps*-ként állítja elénk. Előadja ugyanis születésének körülményeit, és kijelenti, hogy Iuppiter nem létezett azelőtt, hogy Saturnus feleségül vette Ops istennőt, de nem létezett Neptunus sem, (*sali dominus*), nem volt Iuno, és a többi isten sem, akik Saturnustól és Opstól születtek, és az égben laknak. Ebből következik, hogy Iuppiter olyan isten, aki csak egy adott időponttól kezdve létezik, egy adott időponttól kezdve részesül kultikus tiszteletben, és hasonlóképpen csak egy bizonyos időponttól kezdve rendelkezik nagyobb hatalommal, mint fivérei.³¹⁵ Ugyanez igaz Iuppiter valamennyi sarjára is. Liber, Venus, Diana, Mercurius, Apollo, Hercules, a kilenc Múza, a Dioszkuroszok és Vulcanus ugyanis nem létezett azt megelőzően, hogy Iuppiter ne látogatta volna meg Memoriát (azaz Mnémoszünét), Alcumenát, Maiát, Iunót, Latonát, Lédát, Diónét, és Szemelét, így tehát ezek az utódok is egy adott időponttól kezdve léteznek, és számíttatnak az istenek közé.³¹⁶ Ezen a ponton egyébként újra érdemes emlékeztetni arra, hogy megragadható az apologia egyik legfőbb sajátossága is. Tertullianushoz, Minucius Felixhez, Lactantiushoz hasonlóan a vádak cáfolata során Arnobius maga válik vádlóvá, a vádakat visszahárítja a pogányokra, mintegy saját fegyverükkel győzi le ellenfeleit. A mű így egyfajta vádirat lesz a pogány vallások követői ellen. A rétor a

³¹¹ Adv. nat. II 36: *Sed immortales perhibentur dii esse. Non ergo natura, sed voluntate dei patris ac munere. Quo igitur pacto immortalitatis largitus est donum dis prolati, et animas hoc pacto dignabitur immortalitate donare, quamvis eas mors saeva posse videatur extinguere et ad nihilum redactas in remeabili abolitione delere.*

³¹² Adv. nat. II 36: *Plato ille divinus multa de deo digna nec communia sentiens multitudini in eo sermone ac libro cui nomen Timaeus scribitur deos dicit et mundum corruptibilis esse natura neque esse omnino dissolutionis expertes, sed voluntate dei regis ac principis vincione in perpetua contineri.*

³¹³ Adv. nat. II 69: *quid est enim in negotiis hominum, ..., quod non ex aliquo coeperit tempore et in usum exierit experientiamque mortalium?*

³¹⁴ Adv. nat. II 70: *Ipsi dii immortales, quorum modo aditis templa et numina suppliciter adoratis, sicut vestris litteris atque opinionibus traditur, non esse, non sciri ab temporibus coeperunt certis et impositis nominum appellationibus nuncupari?*

³¹⁵ Adv. nat. II 70: *Certo ergo a tempore deus esse Iuppiter coepit, certo cultus et sacrificia commereri, certo fratribus in potestatibus anteponi.*

³¹⁶ Adv. nat. II 70: *Ergo et hi quoque tempore esse coeperunt certo et in numero numinum sacrorum ad caerimonias invocari.*

keresztény vallás új volta ellen kifogást emelő pogány ellenfélnek ezt válaszolja: „... bizony új dolog az, amit mi vallunk, de egyszer majd ez is régi lesz: az, amit ti hisztetek, régi, de valamikor ez is elkezdődött, és új keletű volt. A vallás tekintélyét ugyanis nem idővel, hanem az isteni tekintély nagyságával (*numine*) kell mérni, nem azt kell nézni, hogy melyik naptól kezdve, hanem hogy mit kezdesz el tisztelni“ – summázza Arnobius a kérdés lényegét.³¹⁷

Az apológia harmadik könyvével kezdődik a pogány vallás bírálata. Arnobius úgy teszi ezt, hogy közben állandó támadásokat intéz az ellenfelek állítólagos, a kultikus cselekményeken való részvételhez kötött *pietasa* ellen. A politeizmus ellen kifejtett polémiaiban a rétor hallatlan mennyiségű antikvárius anyagot vonultat fel, és valósággal örömet leli abban, hogy megörökítse az eltérő véleményeket, hiszen ezek még inkább alátámasztják a pogány vallási elképzelések tarthatatlanságát. A pogány főistennek, Iuppiternek természetesen kitüntetett helye van az apologétikus érvelésben, és valamennyi bírálat tárgyává tett szempont kapcsán említésre kerül. Az egyes vallási jelenségek említésekor Arnobius nem feltétlenül Iuppiter személyével kezdi a mondanivalóját, sőt, sokkal inkább azt lehet mondani, az istenek és emberek atyja olykor a legváratlanabb helyeken és a legkülönösebb szempontok alapján válik az apologéta célpontjává. Ennek megfelelően persze egy igazán színes Iuppiter-kép rajzolódik ki előttünk.

Bátran megállapítható, hogy Arnobius az első két könyvben megteremtette a kellő alapot a pogány vallással való teljes és megsemmisítő leszámolóhoz, mi több, a két könyv akár önálló, befejezett hitvédő írásként is megállná a helyét. Bebizonyította, hogy a pogányok által tisztelt istenek valójában nem is igazi istenek, létüket az egyedüli igaz Istentől kapták, a Legjobbna és Legnagyobb na tartott Iuppitert pedig éppen a pogány mitológia segítségével fosztotta meg főisteni rangjától. A harmadik könyvben főként az antropomorf istenekkel kapcsolatban gyakorol kritikát Arnobius, és sok, egymásnak ellentmondó nézetet is ismertet³¹⁸, amelyeknek az a végkövetkeztetése, hogy az éppen szóban forgó isten nem sorolható a többi isten közé. Iuppiterről ezt olvassuk: „... ugyan mit mondjunk magáról Iuppiterről? Róla azt mondogatták a bölcsek, hogy ő a Nap, aki szárnyas szekérét hajtja, miközben az istenek sokasága követi, néhányan pedig azt mondják, hogy a levegőt tüzes erejével és a láng olthatatlan pusztításával perzseli végig. Mert ha ez így van, akkor a ti tanúságotok szerint Iuppiter nem az, akinek atyja Saturnus, anyja pedig Ops. Róla ugyanis azt

³¹⁷ Adv. nat. II 71: *Religionis autem auctoritas non est tempore aestimanda sed numine, nec colere qua die sed quid coeperis, convenit intueri.*

³¹⁸ Adv. nat. III 29: *multa de diis contraria*

tartják, hogy a messzi Krétán rejtették el, hogy elkerülje atyja őrvongó haragját.”³¹⁹ Ez utóbbi megjegyzés kommentár nélkül is kifejezi Arnobius véleményét, és a rétor művészete ismerhető fel abban, hogy így folytatja: „Nemde Junót is az effajta vélekedés emeli ki az istenek sorából?”

A negyedik könyvben az apologéta a számtalan funkció-istenség és az absztrakt fogalmak (*pietas, concordia, salus, honor, virtus, felicitas*) megszemélyesítése ellen emel szót, amelyek szerinte valójában egy és ugyanazon istenség megnyilvánulási formái. Tarthatatlan, hogy a pogányok a különféle genealógiák által megsokszorozták az istenek számát, noha, mint mondja, a keresztény tudósoktól mindenki úgy hallotta, hogy az istenek különböző megjelenési formáik alapján nem lettek többek.³²⁰ A pogány teológusok, azaz a homályba vesző régmúlt kitalálói azt állítják, hogy a természetben három Iuppiter van. Egyikük az, akinek Aether az atyja, a másik Caelumtól született, a harmadik pedig Kréta szigetén Saturnustól, és mintegy a halálra szánva.³²¹ A főistenen kívül persze más istenből is van több, például öt Napról, öt Mercuriusról, öt Minerváról, ugyanannyi Dionüszoszról, négy Vulcanusról, három Dianáról, három Aesculapiusról, hat Herculesről, négy Venusról, három Cupidóról, négy Apollóról beszélnek a pogány teológusok. Ezeknek persze mind mások a szülei, és önként kínálkozik az elmulaszthatatlan alkalom, hogy Arnobius gúny tárgyává tegye az istenek szerelmi életét, az ezekkel kapcsolatos sikamlós történeteket. Mint várható, ezek között Iuppiter központi helyet foglal el.³²² Arnobius újra megerősíti, hogy Iuppiter (e helyt *Diespiter*) Opstól és Saturnustól született, testvéreivel együtt. Később azonban mintegy hitetlenkedve teszi fel a kérdést: „A világ kormányzója tehát, az istenek és az emberek atyja, aki szemöldökének ráncolásával az egész égboltot megmozdítja és megremegetteti, egy férfitől és egy nőtől származik? És ha ez a kettő nem kapcsolta volna egybe testét erkölcsstelen gyönyörökre, akkor most nem létezne a dicső *Iuppiter maximus*, és egészen a mai napig nem lenne az isteneknek királyuk, az égboltnak pedig nem lenne ura?”³²³ Ezt követően gúny

³¹⁹ Adv. nat. III 30: *Nam quid de ipso dicemus Iove, quem solem esse dictitavere sapientes, agitantem pinnatos currus turba consequente divorum, aethera nonnulli flagrantem vi flammea atque ardoris inextinguibili vastitae? Quod si liquet et constat, nullus ergo omnino est vobis auctoribus Iuppiter, qui patre editus Saturno atque Ope matre, ut genitoris evaderet rabiem, in Cretensium finibus memoratur esse celatus.*

³²⁰ Adv. nat. IV 13: *Nam cum a doctoribus omnes nostris insinuaturn acceperimus et traditurn, in declinationibus deorum plurativos numeros non esse, ..., multiplices eos rursus cognominum societate fecistis.*

³²¹ Adv. nat. IV 14: *Aiunt igitur theologi vestri et vetustatis absconditae conditores, tris in rerum natura Ioves esse, ex quibus unus Aethere sit patre progenitus, alter Caelo, tertius vero Saturno, apud insulam Cretam et sepulturae traditus et procreatus.*

³²² Adv. nat. IV 20-23

³²³ Adv. nat. IV 21: *Ergone ille rector poli, pater deorum et hominum, supercilii nutu totum motans et tremefaciens caelum, ex viro concretus et femina est? Et nisi ambo <se> sexus in obscenas dissolverent copulatis corporibus voluptates, Iuppiter ille maximus non esset, et usque ad hos dies et regem numina non haberent et caelum sine domino staret?*

tárgyává teszi Iuppiter gyermekségét, és az istenek születését nem is az emberekével állítja párhuzamba, hanem szarkasztikus módon kérdezi: „Vajon az égi hatalmak kiválóságai ugyanolyan módon születnek, mint a szamarak, a disznók, a kutyák, vagy mint a többi állat utódai?”³²⁴ Iuppiterre visszatérve azt mondja, hogy a pogányok maguk is úgy tartják, a világ királya szégyenletesebb módon nemzett utódokat, mint ahogyan ő maga született.³²⁵ Kik ezek az utódok? Az aranyló Nap, a déloszi Apolló és az erdők úrnője, Diana, a Dioszkuroszok, Hercules, Liber, Mercurius. Rajtuk kívül Arnobius e helyen nem nevez meg más utódokat, de megkérdezi: „Lehet-e a ti Iuppitereteket súlyosabb szidalommal illetni, vagy van-e valami más, ami megrengetné vagy lerombolná az istenek fejedelmének tekintélyét, mint az, hogy úgy hiszitek: egykor buja vágyak áldozata lett, és felhevült szíve úgy áttüzesedett, hogy szenvedélyét női ölelésekkel csillapította? Hát az idegen házasságokkal mi dolga volt a Saturnus-sarjnak? Nem volt neki elég Iuno...? Nem volt neki elég egy feleség, és ez a buja isten (*salax deus*) ágyasokkal, vágytársnőkkel és barátnőcskékkel mulatva oszlatta el féktelenségét, úgy, mint a mámoros suhancok? Mit mondotok, ó ti istentelenek, vagy miféle undokságokat koholtok a ti Iuppiteretekről? Hát nem veszitek észre, hogy milyen gyalázzal bélyegzitek meg, hogy miféle gáztettek elkövetőjének teszitek meg?”³²⁶ Iuppiter nem vetette meg a halandó asszonyokat sem, amit a rétor megütközéssel szemlél: „Kérdezem, mi lehetett a halandó testekben olyan szép, olyan ékes, ami magára tudta vonni Iuppiter szemét? Ó, micsoda kiváló ára a bűnnek, micsoda méltó és értékes gyönyörűség az, ami miatt a Legnagyobb Iuppiter hattyúvá, bikává és fehér tojások atyjává változott!”³²⁷ Amint világosan látszik, itt az apologéta nem magát az istent bírálja vagy szidja, hanem a pogányokat, akik a Iuppiter szerelmeiről szóló mítoszt erkölcstelen részletekkel színezték ki.³²⁸ Az Olümposz ura

³²⁴ Adv. nat. IV 21: *Sicine apud vos, quaeso, supernarum nascitur eminentia potestatum, his in lucem prodeunt generationibus dii vestri quibus asini porci canes, quibus immunda haec omnis conceptatur et genitur terrenarum proluviis bestiarum?*

³²⁵ Adv. nat. IV 22: *...etiam ipsum regem mundi flagitiosius liberos procreasse quam ipse est natus atque editus praedicatis.*

³²⁶ Adv. nat. IV 22: *Potest ulla gravior contumelia Iovi vestro infligi aut quicquam est aliud quod labefactet aut destruat deorum principis auctoritatem, quam quod eum creditis voluptatibus aliquando libidinis victum et in femineos appetitus inflammari pectoris incaluisse fervore? Et quid regi Saturnio matrimoniis fuerat cum alienis rei? Nonne illi fuerat satis Iuno, nec sedare impetum cupiditatum in regina poterat numinum, cum nobilitas eam commendaret tanta, facies os dignitas et ulnarum nivei marmoreique candores? An uxore contentus haud una concubinis, pelicibus atque amiculis delectatus inpatientiam suam spargebat passim, ut babaecali adolescentes solent, salax deus, et canus ex infinitis corporibus flaccescentium voluptatum restituebat ardorem? Quid dicitis o impii vel quas de vestro Iove opinionum confingitis foeditates? Ita non animadvertitis, non videtis, cuius eum notetis probri? Cuius criminis constituatis auctorem? Vel quas in eum labes flagitiorum, quantas coacervatis infamias?*

³²⁷ Adv. nat. IV 23: *In humanis vero corporibus quidnam, quaeso, inerat pulchritudinis, quid decoris, quod irritare, quod flectere oculos posset in se Iovis? ... O egregia merces culpa, o digna et pretiosa dulcedo, propter quam Iuppiter maximus cycnus fieret et taurus et candidorum procreator ovorum.*

³²⁸ Ezt állapítja meg Ilona OPELT, *Schimpfwörter bei Arnobius dem Älteren*, Wiener Studien 88, 1975, 161-173

itt megszégyenül, amikor megismerjük kínos ügyeit, s az “istenek és emberek atyja” ilyen módon egy szánandó botrányhőssé válik. A mítosz, illetve az azt kitaláló emberek Iuppitert a bűnök kútfejévé (*criminum sedes*), a gyalázatok melegágyává (*maledictorum materia*) teszik, egyfajta félreeső helyé, amelybe minden tisztátalanság egybefolyik, mintegy a szennyvízcsatornák egybefolyásához hasonlóan.³²⁹ Iuppitert, akit tisztelői efféle gyalázatos dolgokkal illetnek, Arnobius száanalomra méltónak tartja (*miserabilis*).

Az apológia hatodik és hetedik könyve a keresztények által elutasított kultuszformákat tárgyalja. A templomok bírálata során a rétor előadja, hogy az isteneknek szentelt templomok jó része nem más, mint halottak sírhelye. Az első könyvben azt olvassuk, hogy Iuppiter számára a pogányok felséges lakhelyet emeltek, a hatalmas Capitoliumot.³³⁰ Erről a templomról értekezve Arnobius előadja, hogy Iuppiternek eredetileg semmi köze nem volt a Capitoliumhoz, hanem egy Olus nevű ember sírja volt ott, a templom alapjából egykor kifordult egy fej, ezt tartották *caput Oli*-nak, és így nyerte el a templom az elnevezését. A főistennek tartott Iuppitert pedig ez után költöztették be ebbe a templomba.³³¹ A templomok után a kultuszszobrok kerülnek sorra, és kiderül, hogy ezek is értelmetlenek, hiszen az isteneket nem lehet templomokba és szobrokba zární. „Ó, bárcsak be lehetne jutni bármilyen kultuszszobor belső üregébe, bárcsak darabjaikra bonthatnánk az olümpiai és a capitoliumi Iuppiter szobrai, és megnézhetnénk, hogy mi van bennük. Akkor majd meglátnátok azokat az isteneket, amelyeket a külső szépség ragyogóan felségesekké tesz, mert ezek száanalomra méltó fémlemez edények, idomtalan részek eresztékei csupán.”³³²

Némiképpen ugyanezt a témát, a pogány áldozatok értelmét vizsgálja az a retorikai gyöngyszem is, amely egy szinte képtelenségig eltúlzott, ám ragyogóan szellemes párbeszédet mutat be. Ebben a Iuppiternek áldozati állatul kiszemelt bika perel az istennel³³³, és mintegy

³²⁹ Adv. nat. V 22: ... *criminum sedes, maledictorum materia, locus quidam expositus, in quem spurcitiae se omnes sentinarum conlusionibus derivarent.* – Vö. I. OPELT, *Schimpwörter*, i. m. 164. o.

³³⁰ Adv. nat. I 34: *cumque illi augustissimas sedes et Capitolia constituerimus immania*

³³¹ Adv. nat. VI 7: *Regnatoris [in] populi Capitolium qui est hominum qui ignoret Oli esse sepulchrum Vulcentani? Quis est, qui non sciat ex fundaminum sedibus caput hominis evolutum non ante plurimum temporis aut solum sine partibus ceteris – hoc enim quidam ferunt – aut cum membris omnibus humationis officia sortitum?*

³³² Adv. nat. VI 16: *O utinam liceret in simulacri alicuius medias introire pendigines, immo utinam liceret Olympicos illos et Capitolinos Ioves diducere in membra resolutos omnesque illas partes quibus summa concluditur corporum discretas ac singulas contueri: iamdudum istos videretis deos, quos exterior levitas lenocinio fulgoris augustat, lamminarum flebilium esse crates, particularum coagmenta deformium, ab ruinarum casibus et dissolutionis metu subscudibus et catenis, uncis atque ansulis retentari interque omnes sinus commissurarumque iuncturas plumbum ire suffusum et salutare moras signorum diuturnitatibus commodare.*

³³³ Adv. nat. VII 9: *Ecce si bos aliquis aut quodlibet ex his animal, quod ad placandas caeditur mitigandasque ad numinum furias, vocem hominis sumat eloquaturque his verbis: "Ergone o Iuppiter, aut quis<quis> alius deus es, humanum est istud et rectum aut aequitatis alicuius in aestimatione ponendum, ut cum alius peccaverit, ego occidar et de meo sanguine fieri tibi patiaris satis, qui numquam te laeserim, numquam sciens aut nesciens tuum numen maiestatemque violarim, animal ut scis mutum, naturae meae simplicitatem sequens nec*

vádbeszédet tart Iuppiter ellen a saját élete védelmében. Mindez remekül beleillik a hetedik könyvbe, amelynek témája az áldozatok és az áldozati játékok értelmetlen voltának kipellengérezése.

Összefoglalva elmondhatjuk: az *Adversus nationes*ben két világ szembeállításával találkozunk. Érdekes a szerző viszonya e két világhoz, mert miközben az általa alig ismert újabb keletűt védelmezi, kíméletlenül ostromozza a régit, amelyet viszont kiválóan ismer. Már a munka elején, ha áttételesen is, de párhuzamba állítja a keresztény Istent a pogány főistennel, és visszatérő gondolatként megfosztja Iuppitert isteni rangjától. Bebizonyítja, hogy miért nem lehet ő a legfőbb isten, és ezzel egyszersmind kihúzza a talajt a pogány vallásokat védelmező ellenfél lába alól. Az apológia második nagy egységében, a harmadik könyvtől kezdve nemigen esik szó a keresztény vallásról, és így a *princeps deus* újra Iuppiter lesz. Alakja végigvonul az apológián, és az apologétikus érveléshez igazodva mindig más és más szempontból kerül megvilágításba, tudós rétorhoz méltó szellemes megoldásokkal. Ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a pogány főisten állandó célpontként való jelenléte a birodalmi ideológián gyakorolt következetes kritikaként fogható fel.

multiformium morum varietatibus lubricum? Numquid aliquando tuos ludos minus sancte diligenterque perfeci? numquid aliquem praesulem, tuum numen qui offenderet, ante traduxi? Numquid iuravi per te falso? numquid sacrilegis furtis tua rapui spoliavique donaria? Numquid erui sacratissimos lucos aut religiosa quaedam loca substructionibus pollui profanavique privatis? Quatenus est ergo causa ut alienum crimen meo luatur e sanguine et in nefas extraneum mea vita et innocentia producat? An quod animal vile sum nec rationis nec consilii particeps, quemadmodum pronuntiant isti qui se homines nominant et ferocitate transiliunt beluas? nonne primordiis isdem eadem et me genuit informavitque natura? nonne spiritus unus est qui et illos et me regit? non consimili ratione respiro et video et ceteris adficio sensibus? Habent iecora pulmones corda intestina ventriculos: et mihi membrorum non idem est numerus attributus? Amant suos fetus et gignendis conveniunt liberis: non et mihi proles et subrogandae est cura et dulcedo cum fuerit procreata? Sed rationales illi sunt et articulatas exprimunt voces. Et unde illis notum est an et ego quod facio meis rationibus faciam et vos ista quam promo mei generis verba sint et solis intellegantur a nobis? Interroga Pietatem, utrumne sit aequius me occidi, me confici, hominem venia et commissorum impunitate donari? Quis in gladium formavit ferrum? non homo? quis cladem gentibus, quis nationibus imposuit servitutem? non homo? quis parentibus, fratribus, quis uxoribus, quis amicis mortiferas subdidit commiscuitque potiones? non homo? quis maleficia repperit aut commentatus est tanta, quanta via explicari decem milibus nequeant vel annalium vel dierum? non homo? ita istud non ferum, non inmane, non saevum est, non tibi, o Iuppiter, iniustum videtur et barbarum, me occidi, me caedi, ut fias tu placidus et ut scelerosus contingat impunitas? ". Ergo ob hanc causam, id est numina ut placentur irata, inaniter fieri sacrificia constitit, cum docuerit nos ratio neque deos irasci aliquando neque alterum velle pro altero confici, caedi nec innoxii sanguine abolitionem dissignationibus comparari.

8. ARNOBIUS DÉMONOLÓGIÁJA

Miként azt a korábbi kutatás már kimutatta, az idősebb Arnobius istenfogalma platóni alapokon nyugszik, a Kr. u. 3-4. században élt apologéta legfontosabb forrásának Platón tekinthető.³³⁴ Azok a jelzők, amelyekkel az Atyát jelöli, platonikus közhelyek. Az egy igaz Istenen kívül számára léteznek más istenek is, akik azonban létüket és lényegüket az Atyának köszönhetik.³³⁵ Arnobius a többi apologétától eltérően a pogány istenekben nem démonokat lát, hanem alsóbbrendű isteneknek tekinti őket. Krisztusban pedig a középső platonizmus *deuterosz theosz*át fedezhetjük fel, akinek csupán egyetlen feladata van, az, hogy megszabadítsa az embereket a pogány vallásoktól. Az ő tanítása révén juthat el az ember Istenhez, és az Isten megismerése, azaz az istenismeret (*gnószisz theou*) maga is megistenülést eredményez. Röviden így foglalhatjuk össze Arnobius elképzelését a szellemi lények hierarchiájáról.

Közismert, hogy a platonikus filozófiai hagyomány a Platón-követők tevékenysége alapján a közép- ill. az újplatonizmus korszakára osztható. Noha a középplatonizmus nem tekinthető egységes filozófiai iskolának, bizonyos jegyek alapján a korszak platonista filozófusait mégis önálló irányzat képviselőinek tarthatjuk. A középplatonizmus egyik jellegzetes vonása például, hogy a korabeli platonistáknak már világos képük volt arról, hogy melyek Platón lényegi tanításai, illetve melyek azok a Platón-szöveghelyek, amelyek egy-egy tanítást reprezentálnak. Az irányzat képviselőit leginkább az köti össze egymással, hogy a Platón és közvetlen utódai által felvetett, de tisztázatlanul hagyott természetfilozófiai, azaz teológiai és metafizikai kérdésekre keresték a választ. A korszak platonikus gondolkodóit a monoteista tendencia jellemezte. A hagyományos sok istenben az egy isten különböző aspektusait vagy megnyilvánulásait látták. A legfőbb Isten és a föld között elhelyezkedő isteni lények hierarchiája igen nagy mértékben differenciálódott. A kiindulópontot Platón definíciója szolgáltatta, aki az istenek és az emberek közötti közvetítőket démonoknak nevezte (*Lakoma* 202 d/e). Eszerint a démonok az emberek és az istenek között, középen foglalnak helyet. Ők viszik az emberek áldozatait és kéréseit az istenekhez, az istenek parancsait és jutalmait pedig az emberekhez, ily módon kapcsolva egybe a világmindenséget.

³³⁴ R. LAURENTI, *Il platonismo di Arnobio*, Studi Filosofici 4, 1981, 3-54

³³⁵ W. KROLL, *Arnobiusstudien*, i. m. 67-68. o., idézi Adv. nat. III 29-t: *alius aliud de eisdem dicitis rebus, et innumeros esse conscribitis quos esse singulos semper consensio accepit humana*, és következtetlenségen kapja Arnobiust. Azt kellett volna ugyanis mondania, hogy e sok isten helyett csak egyetlen létezik, de mivel sok isten létezésével számol, így ezt a gondolatot nem is tisztázza. A többi apologéta szívesen teszi a pogány isteneket démonokká, de Arnobius ignorálja az efféle démontant.

A Kr. u. 1. és 2. század platonikusainak (Plutarkhosz, Türoszi Maximosz, Apuleius, Kelszosz) démontana filozófiai szinkretizmust képvisel, és fokozott mértékben figyelembe vesz népies elemeket is. Közülük is talán Plutarkhosz hangsúlyozza a legerőteljesebben a démonok köztes helyzetét. Szerinte a démonok szükségesek az ember és az isten közötti kapcsolat létrehozásához.³³⁶

A pogány démonológia legátfogóbb bemutatása Szókratész istene (*De deo Socratis*) címen Apuleiustól származik, és ezen kívül a Platón és tanítása (*De Platone et eius dogmate*) című írása is fontos adalékokkal szolgál a démontanra vonatkozóan.³³⁷ Démonológiájának kiindulópontjául Apuleius azt a klasszikus platóni aporiát választja, amely a kozmosz hierarchikus rendjén alapul. Legfelül, a tüzes éter régiójában a halhatatlan istenek a maguk tökéletességében az örök békét élvezik. Ennek a piramisnak az alján, a földön, az emberek napi munkájukat végzik. Az istenektől teljesen el vannak választva, nincs közöttük kapcsolat. De ez az aporia csak látszólagos, mert van a létezőknek egy speciális csoportja, akik közvetítenek az istenek és az emberek között: ezek a démonok. „Meg aztán léteznek bizonyos közbülső hatalmak, akik a legmagasabban és a legalacsonyabban fekvő két terület, az éter és a föld között a levegő térségét lakják. Általuk jutnak el kívánságaink és érdemeink az istenekhez. A görögök *daimónoknak* nevezték őket, hordozóit egyfelől a földlakók könyörgéseinek, másfelől az églakók adományainak, akik a hírnök és a segítséghezó kettős szerepében hozzák-viszik innen a kérést, onnan a segédelmet.”³³⁸ Így nyilatkozik Apuleius, szinte szó szerint követve a platóni *Szümposzion* híres szöveghelyét, minden ezt követő démonológiai fejtegetés kiindulópontját. E helyre hivatkozik *A mágiáról* című, saját érdekében írt védőbeszédében is, amikor azt mondja: „Platónak is elhiszem, hogy az istenek

³³⁶ *De defectu oraculorum* 13, 416 e/f. Plutarkhosz elmélete szerint a daimónok éppen közbülső helyzetükből következően részesülnek mind az emberi gyengeségből, mind pedig az emberfeletti értelemből. Ísziszről és Osziriszről szóló munkájában írja: „Platón, Püthagorasz, Xenokratész, Khrüszipposz a régi teológusokat követve azt állítják, hogy a daimónok az embereknél hatalmasabbak, erőben felülmúlják adottságaikat, de az isteni nincs meg bennük vegyítetlenül és tisztán; lélek mivoltuk testi érzékeléssel van egybekapcsolva...A daimónok, az emberekhez hasonlóan, erényeik és bűneik alapján különbözöek.” (Íszisz és Oszirisz 25. fejezet, ford. W. SALGÓ Ágnes)

³³⁷ A *De deo Socratis* című írás fordítása KENDEFFY Gábortól való, aki az Apuleius hitelesnek tartott szónoki és filozófiai műveit tartalmazó kötethez írt utószavában a legfrissebb eredményekre alapozva tekinti át Apuleius munkásságát, külön is hangsúlyozva a teológia fontosságát Apuleius filozófiai érdeklődésében. Vö. Apuleius, *A világról*. Szónoki és filozófiai művek. Magyar Könyvklub, Budapest 2003, különösen 269-291. A *De Platone et eius dogmate* ugyanebben a kötetben BÖRÖCZKI Tamás fordításában található meg. A késő császárkor démonológiájának igen alapos összefoglalását adja C. ZINTZEN, *Geister* (Dämonen), B. III. c. Hellenistische und kaiserzeitliche Philosophie, RAC 9, 1976, 640-668

³³⁸ Apuleius, *De deo Socratis*, 6 [132 sk.], KENDEFFY Gábor ford. : *Ceterum sunt quaedam divinae mediae potestates inter summum aethera et infimas terras in isto intersitae aeris spatio, per quas et desideria nostra et merita ad eos commeant. ... inter terrícolas caelícolasque vectores hinc precum inde donorum, ...ceū quidam utrisque interpretes et salutigeri. Per hos eosdem [...] cuncta denuntiata et magorum varia miracula omnesque praesagiorum species reguntur.*

és az emberek között helyzetüket és természetüket nézve valahol félúton léteznek isteni hatalmasságok, akiknek a hatáskörébe tartoznak a mindenféle jövőndölések és mágikus csodatételek.”³³⁹

Ám az istenekhez hasonlóan hiába halhatatlanok a démonok, ők maguk mégsem képeznek homogén csoportot. Xenokratész, Poszeidóniosz és Plutarkhosz nyomán Apuleius kidolgozza a démonok különböző változatainak kategóriáit, és alapvetően két osztályukat különbözteti meg: az alacsonyabb és a magasabb rendű vagy genuin démonokat. Tiszteletre méltó voltak miatt az utóbbiak az istenek közelébe sorolhatók, specifikus hatalmuknak (*potestates*) és kompetenciájuknak köszönhetően azonban a megszemélyesített tulajdonságokra vagy allegóriákra emlékeztetnek. Példaként Apuleius *Amort* és *Somnust* hozza fel.

Az istenek és az emberek közötti valódi közvetítők a magasabb rendű démonoknak Platóntól kölcsönzött csoportja: ők az őrzők vagy felügyelők. Ezek állandóan mellettünk vannak és tanúi minden tettünknek, sőt még a gondolatainknak is. Aki jót tesz és ezeket tiszteli, az megtapasztalja segítségüket. A halál után elkísérik az emberek lelkét a túlvilági ítélőszék elé, ahol az ő ítéletük dönti el az emberi lélek sorsát. A középső platonikusok Szókratész őrző démonát tartották a leghíresebbnek. A téma két legismertebb feldolgozása Apuleius *De deo Socratis* és Plutarkhosz *Szókratész daimónja* című műve. Emellett a türoszi Maximosz 8. és 9. értekezése is behatóan tárgyalja a témát.³⁴⁰

Az alacsonyabb rendű vagy testi démonok az ember pszichikai természetét birtokolják: érzékenyen reagálnak velük szemben tanúsított viselkedésünkre. Az ajándékok és az imák szelíddé teszik őket, létük ignorálása pedig felkelti haragjukat. Az irodalom hagyományos istenei, akik számára semmi emberi dolog nem idegen, a valóságban démonok. Ezek az alacsonyabb rendű démonok két csoportra oszlanak, aszerint, hogy a démon még az emberi testben időzik, vagy már elhagyta azt. Az első csoport formáját tekintve nem más,

³³⁹ Apuleius, *De magia* 43: *Platoni credam inter deos atque homines natura et loco medias quasdam divorum potestates intersitas, easque divinationes cunctas et magorum miracula gubernare* – Ford. DÉTSZY Mihály, In: Apuleius, *A világról*, i. m.

³⁴⁰ A 8. értekezésben Szókratész daimónja kapcsán a daimónok köztes helyzetét, funkcióit és természetét is tárgyalja: „Az Isten szilárdan megmarad a maga helyén, és kormányozza az eget és az égi rendet; vannak azonban alacsonyabb rangú halhatatlan lények, az úgynevezett daimónok, akiknek a föld és az ég között van a helyük. Ezek gyengébbek, mint az Isten, de erősebbek, mint az emberek. Ők az istenek szolgái, de az emberek vezetői; az istenekhez állnak a legközelebb, viszont igen nagy mértékben fáradoznak az emberek körül. ... Úgy gondolom, hogy amint a barbárokat a hellénektől elválasztja a hiányos nyelvismeret, de vannak tolmácsok, akik mindkét oldal szavait értik és lefordítják, és ily módon összekapcsolják őket, valahogy így lehet elképzelni a daimónok fajtáját is, akik közvetítenek az istenek és az emberek között. Ugyanis ők azok, akik beszélnek az emberekhez, megjelennek nekik, segítségükre vannak, az emberekkel vannak azok halandó természetében, és mellettük állnak, amikor a halandóknak szüksége van az istenekre. ...” A részletet Otto és Eva SCHÖNBERGER német nyelvű fordítása alapján idézem, *Maximos von Tyros: Philosophische Vorträge*, Würzburg 2002

mint az emberi lélek, a mi halhatatlan belsők valójában egy démon. Megjegyzendő, hogy Platón a lelkünk legnemesebb részét, az értelmünket azonosítja a démonnal, amely arra van kijelölve, hogy a lelket felemelje a mennyei hazába. A *daemon bonus*-szal, az erényes lélekkel a gonosz démon áll szemben. Ez a megkülönböztetés a halál után is érvényben marad, amikor a lélek-démon már elhagyta az emberi testet.

Apuleius sokféle forrásból merít. Miként valamennyi más démontant alkotó filozófus, ő maga is Platón követi, és sokat köszönhet Platónon kívül Xenokratésznek is. Arisztotelész és a Peripatosz Apuleius rendszerében éppúgy hátrahagyták nyomaikat, miként a sztoa és az újpüthagoreizmus is. Nem utolsó sorban azonban meghatározzák Apuleius gondolatait más, a régebbi tradíciókra alapozó középső platonikusok, így Philón, Plutarkhosz, Albinosz, a türoszi Maximosz és Kelszosz nézetei is. Amikor Apuleius egységes rendszerré kíván összerendezni ennyi heterogén, egymásnak nem ritkán ellentmondó forrásokon alapuló elképzelést, akkor ez a kísérlete nem mentes az ellentmondásoktól és disszonanciáktól sem. Ugyanakkor a démonok világáról egy meglepően szilárd, szinte egydimenziós képet alkot, hiányzik belőle az a fajta mobilitás, amelyet más démonológiák alkotói beépítenek rendszerükbe. Az ember is démonná lesz, és semmilyen utalás nincs arra, hogy ezek a démonok valaha is megváltoztatnák helyzetüket.

Mindenesetre vannak eredeti ötletei, így például az allegórikusan értelmezett félistenekről szóló elképzelése (pl. *Amor* és *Somnus*). Különösen szembetűnő, hogy Apuleius tett először kísérletet arra, hogy latin nyelven rendszerbe foglalja a démonok komplex világát. Nagy érdeme, hogy az emberi lélekben lakó illetve az onnan eltávozó démonok megkülönböztetésén kívül megkísérelte összhangba hozni a démonhitet a hagyományos római halottkultusszal (*Lemures*, *Lares*, *Larvae*). Augustinus ezt így fogalmazza meg: „Mellesleg, azt is mondja (ti. Apuleius), hogy az emberi lelkek démonok, és hogy az emberek, ha jól viselték magukat, *lárok*, ha viszont rosszul, *lemurok* vagy *lárvák* lesznek. *Mán isteneknek* akkor nevezzük őket – írja –, ha bizonytalan, hogy jól vagy rosszul viselték magukat.”³⁴¹

³⁴¹ Augustinus, *De civitate Dei* 9. könyv 11. fejezet, fordította KENDEFFY Gábor, In: *Pandaemonium*, A keresztény démonológia kistükre, Kairosz Kiadó 2003, 13-42. Ugyanitt a fordító megjegyzi, hogy a démonoknak a Larokkal mint a halottak lelkével való azonosítását megtaláljuk Varrónál (*Antiquitates* fr. 209), ami Arnobiusnál is megvan, vö. Adv. nat. III 41: *Possumus, si videtur, summatim aliquid et de Laribus dicere, quos arbitrat vulgus vicorum atque itinerum deos esse ex eo quod Graecia vicos cognominat* $\ell \rightarrow \text{---} \rightarrow \text{---}$ *In diversis Nigidius scriptis modo tectorum domumque custodes, modo Curetas <ait> illos, qui occultasse perhibentur Iovis aeribus aliquando vagitum, modo Digitos Samothracios, quos quinque indicant Graeci Idaeos Dactylos nuncupari. Varro similiter haesitans nunc esse illos Manes et ideo Maniam matrem esse cognominatam Larum, nunc arios rursus deos et heroas pronuntiat appellari, nunc antiquorum sententias sequens Larvas esse dicit Lares, quasi quosdam genios et functorum animas mortuorum.*

A legfőbb istenség transzcendenciája, az ég és a föld közötti áthidalhatatlan távolság arra ösztönözte a platonikusokat, hogy összebékítsék az embert az isteni létezővel. Másfelől pedig a császárkori filozófiában megerősödő monoteizmus az előtt a feladat előtt állt, hogy új helyet jelöljön ki a hagyományból ismert kisebb és nagyobb isteneknek. A démonológia mindkét esetben kínál megoldást. Megfogalmazza az isteni lények hierarchiáját, amelynek közepén a démonok tevékenysége biztosítja az összeköttetést az istenség és az emberek között. És miközben a démonológia ezeket a köztes illetve közvetítő lényeket ilyen sokoldalúnak és mozgékonnak ábrázolja, egyszersmind megmenti a hagyományos politeizmust, éppúgy, miként az isteni fennhatóság alá eső terület egységét, kiterjedését és lelki tartalmát is. Ezen kívül a démonológia a filozófusoknak a hagyományos kultuszon gyakorolt kritikájára is választ ad. Az archaikus mitológiát és annak visszataszító antropomorf istenképeit, a már alig érthető szertartások irritáló sokaságát most már a démonoknak lehet tulajdonítani, akik a hagyományos istenek szerepét öltik magukra. A démonológia hozzájárul a vallás tekintélyének megőrzéséhez. Apuleius számára a démonológia a szellemi világ szerves alkotóelemévé válik. Amikor a démonokat azonosítja a maga közönsége számára jól ismert régi római szellemekkel, egyúttal a démonok létezését bizonyítja. És amikor feltárja a hagyományos szellemek valódi identitását és feladatát, akkor ezzel bizonyítja, hogy az istenség jelen van életünkben. Apuleiusnak szilárd meggyőződése volt, hogy léteznek az érzékelésen kívül eső hatalmak. Mi több: ezek állandóan körülvesznek minket, és mindig számolni kell létezésükkel, akár a jóindulatú, akár a gonosz szellemekre gondolunk.

Arnobiusnál a halhatatlanság az isteni létezés legfőbb szempontja, alapvető kritériuma. Az egy igaz Isten, aki öröktől fogva létezik, halhatatlanságot ajándékozik a többi istennek, akik létezésüket a *princeps Deustól* kapják. Plutarkhosz szerint ez a halhatatlanság valójában csak egyfajta hosszú élet, amely azonban az emberek szemében mégiscsak halhatatlanság. Ezek a lények tehát Arnobius értelmezésében istenek, mert halhatatlanok. Az emberekkel kapcsolatban pedig az olvasható ki apológiájából, hogy számára nem az Istennel való kibékülés, nem a vele való közösség a fontos, hanem kizárólag a lélek halhatatlanságának elnyerése. Ennek egyetlen módja lehetséges: az ember Krisztus tanításának elfogadásával juthat el a legfőbb Isten ismeretére, és lelke ezáltal válhat halhatatlanná. Amikor a rétor az üdvözülés, azaz a halhatatlanság elnyerésének lehetőségét említi, így ír a lelkekről: *non esse animas longe ab hiatibus mortis et faucibus constitutas, posse tamen longaevas summi*

*principis munere ac beneficio fieri, si modo illum temptent ac meditentur adgnosceret.*³⁴² A *longaevus* jelző használata világossá teszi a Plutarkhosznál található elmélet ismeretét.

Az Apuleius platonizmusát és a középső platonikusokat vizsgáló MORESCHINI³⁴³ figyelt fel arra és jegyezte meg elsőként, hogy Arnobius jól ismeri Platont illetve korának platonizmusát, és így feltételezhető Apuleius műveinek ismerete is. Az arnobiusi teológia, amelyet MORESCHINI szerint még jellegzetesen pogány elemek hatnak át, meglehetősen távol áll a keresztény teológiától. A *deus primus* definíciója a középplatonizmus $\neg \rightarrow$ $\rightarrow \circ \neg$ $\odot \neg$ -ának keresztény értelmezése, amelyet latinul már Apuleius is használ a *De Platone* I 6, 193-ban. Ez a hasonlóság mindenesetre nem túl jelentős, Apuleius a *primus deus* kifejezést az összes többi istentől való megkülönböztetésre használja, miközben Arnobius a *deus primus*ról úgy beszél, mint aki a legfőbb Isten. Arnobiusnál Isten a *summus rex* (I 60-61), *deus rex ac princeps* (II 55), *summus rex ac princeps* (I 27), *princeps* (I 25), *rerum cunctarum quaecumque sunt dominus* (I 25), *deus summus* (I 25 és 26), *summus auctor* (II 32). Ennek kapcsán MORESCHINI nem tartja kizártnak, hogy Arnobius ismerhette Apuleius *De deo Socratis* című munkáját, amelyben a madaurai szerző Platón istenét úgy definiálja, mint *omnium rerum dominator atque auctor* (3, 124). Az olasz kutató szerint Arnobius Isten egyéb megjelöléseire is Apuleius nyelvi megoldásait választja. Isten nem más, mint *rerum pater* (Adv. nat. I 28, II 35, III 2). Apuleiusnál a *genitor rerumque omnium extructor* (*De Platone* I 5, 190), *pater et architectus huius divini orbis* (I 11, 204), és a *parens* (*De deo Socratis* 3, 124) kifejezésekkel találkozunk.

Arnobiusnak a világ megalkotására vonatkozó szóhasználatában érzékelhető az apuleiusi terminusok hatása. Isten *conditor* és *constitutor* (II 58), *constitutor moderatorque cunctorum* (III 2), valamint *fictor ... et fabricator* (II 7). Apuleiusnál *fabricator Deus* (*De Platone* I 9, 199), *architectus* (*De Platone* I 11, 204), az arnobiusi *summus auctor* (II 32) pedig Apuleiusnál *omnium rerum dominator atque auctor* (*De deo Socratis* 3, 124).

Különösen érdekesek azok a jelzők, amelyekkel Arnobius az isteni természetet leírja (I 31). Isten a *prima causa*, a platóni és arisztotelészi értelemben vett $\neg \rightarrow$ $\rightarrow \neg$ $\rightarrow$ $\rightarrow$. Isten *infinitus*, *ingenitus* ($\bullet \mathbb{R} \diamond \neg \rightarrow \neg$), *solus* (Apuleiusnál *unus*, *De Platone* I 5, 190), *incorporeus* (Apuleius I 5, 190) és körülírhatatlan, *quem nulla determinat circumscriptio*,

³⁴² Adv. nat. II 32

³⁴³ C. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, Firenze, 1978, és Uő, *La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell'ambito del medioplatonismo*. Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere, Storia e Filosofia, II 33, 1964, 17-56 = *Die Stellung des Apuleius und der Gaios-Schule innerhalb des Mittelplatonismus*, In: *Der Mittelplatonismus* (WdF 70), hrsg. von Cl. ZINTZEN, Darmstadt 1981, 219-274

qualitatis expers (Albinosznál $\neg \circ \circ \circ _$), olyan, *quem nulla deliniat forma corporalis* (Albinosznál $\circ \mathbb{D} _ \odot \quad \bullet \mathbb{R} \blacklozenge \circ _ \quad \mathbb{Q} \leftrightarrow \quad \odot \quad \circ \circ _$), elmondhatatlan és kifejezhetetlen ($\mapsto \circ \blacklozenge \text{fl} \nmid \mapsto _ \circ _$ és $\mapsto _ \circ _$, valamennyi platonikus által használt közhely).

Arnobius tanításának fontos részét képezik az emberi lélekre vonatkozó kijelentések. Az apologéta keresztény tanként közli, hogy a lélek közepes természetű, és elkárhozik, ha nem jut el Isten ismeretére, de képes üdvözülni, ha megismeri Istent.³⁴⁴ Ez a tulajdonság Arnobius szerint valószínűvé teszi a lélek reális pusztulását. MORESCHINivel együtt GIERLICH is utal arra, hogy a lélek feltételhez kötött halhatatlanságát más apologétáknál is megtaláljuk.³⁴⁵ Érdekes megfigyelni, hogy miközben a görög apologéták többsége nem fogadja el a lélek természetes halhatatlanságát, addig a latin szerzők, például Tertullianus és Lactantius a lélek halhatatlansága mellett foglal állást. Úgy tűnik tehát, hogy Arnobius szorosabban kapcsolódik a görög, mint a latin kultúrkörhöz, amikor a görögül író szerzők érveléséhez csatlakozik. A lélek halhatatlanságának kérdését egyébként Arnobius morális szempontból is megvizsgálja.³⁴⁶ Az embert szerinte könnyen bűnbe vihetné és gonosz tettekre vezérelhetné annak tudata, hogy a lelke halhatatlan. A bűntől való félelem hiánya az életben féktelenségre és szertelen életvitelre vezethetne, amint azt már Iusztinosz is megállapította. Mivel a halhatatlanság feltétel nélküli elfogadásának negatív következményei lennének, az egyházi szerzők a lélek közepes természete mellett foglaltak állást. Ez az állapot az embert ugyanúgy feljogosítja a jóra, miként a rossz cselekedetekre. Világosan kitűnik ebből, hogy csak az istenfélő élet juttatja el az embert a halhatatlanság állapotába, amit Isten ajándékozik. A lélek elhatárolása egyrészt a pusztulástól és a szenvedésképességtől, azaz azoktól a tulajdonságoktól, amelyek a testi részhez kötődnek, másfelől pedig a halhatatlanságtól és az istenségtől, a léleknek metafizikai értelemben bizonyos módon egyfajta középállást jelöl ki a szellemi és az anyagi világ között.³⁴⁷ Ezzel a megfogalmazással Arnobius a platóni

³⁴⁴ Adv. nat. II 14: *Sunt enim mediae qualitatis, sicut Christo auctore compertum est, et interire quae possint deum si ignoraverint, vitae et ab exitio liberari, si ad eius se minas atque indulgentias adplicarint, ut quod ignotum est pateat.*

³⁴⁵ GIERLICH, i. m. 219. o., Tatianosz (Or. 13.), Iusztinosz (Dial. 5), Theophilosz (Autolyc. 1, 7; 2, 24; 2, 27), Irenaeus (Haer. 3, 20, 1; 4, 13, 4).

³⁴⁶ Adv. nat. II 29: *Quis est enim hominum, ..., qui cum dici exaudiat viris ab sapientibus maxime, immortalis animas esse nec fatorum esse obnoxias legibus, non in omnia flagitia praeceps se ruat, ..., non denique omnia suis cupiditatibus largiatur quae libido inpotens iusserit, inunitatis praeterea etiam libertate munita?*

³⁴⁷ Adv. nat. II 31: *Medietas ergo quaedam et animarum anceps ambiguaque natura locum philosophiae peperit et causam cur appeteretur invenit, dum periculum scilicet ex malis iste formidat admissis, alter concipit spes bonas, si nihil sceleris faciat et cum officio vitam iustitiaque traducat. Inde est, quod inter doctos viros et ingeniorum excellentia praeditos de animarum qualitate certamen est et eas alii dicunt mortali esse natura nec divinam posse substantiam sustinere, alii vero perpetuas nec in naturam posse degenerare mortalem, quod istud*

gondolatokhoz közelít, de az apologéta itt nem hivatkozik Platónra, csupán a lélek középtermészetét hangoztatja, mint kompromisszumot az optimista és a pesszimista elmélet között.

MORESCHINI úgy véli, hogy az arnobiusi pszichológia, azaz a lélek természetéről vallott elképzelés az apuleiusi démonológia személyes interpretációja.³⁴⁸ Apuleius számára a démonok *mediae potestates*, a *medietas* mint jellemző tulajdonság a démonok fizikai elhelyezkedésére vonatkozik, azaz hogy középen helyezkednek el az istenek és az emberek között. Arnobius ezzel szemben azt vallja, hogy a lélek középszerűsége nem jelent mást, mint hogy egyaránt képes elnyerni a halált és az üdvösséget is. Valójában középen van elhelyezve, természetét tekintve *media*, mert nem született sem eleve jónak, sem eleve rossznak. Ez szolgáltatja az alapot Arnobiusnak a *virī novi*-val folytatott vitára, akik szerint a lélek isteni eredetű és halhatatlan.

Az istenfogalmat érintve láttuk, hogy Arnobius minden olyan lényt kész azonnal istennek tekinteni, amely a legfőbb Istentől halhatatlanságot kap ajándékba. Ezt BURGER a rétor alapvető tévedésének tekinti³⁴⁹, noha lehet, hogy ennek kapcsán más is szóba jöhet. Egyetlen elszórt utalással találkoztam eddig, ahol a lelkek közepes minőségének kapcsán az egyik lexikoncikk szerzője úgy véli, az ember önkéntelenül is az apuleiusi *mediae potestates*-ra gondol.³⁵⁰ A *Platón és tanítása* és a *Szókratész istene* című műveiben Apuleius meglehetősen összetett képet tár elénk a szellemi lények hierarchiájáról. A démon szó maga azonban Apuleiusnál több értelemben szerepel, illetve a démonoknak több fajtájával találkozunk. Talán az a kijelentése a legmeglepőbb, hogy démonnak nevezhető az emberi lélek is, amely még a testben tartózkodik.³⁵¹ Szerinte $\odot \dot{\Upsilon} \bigcirc \mapsto \mp \circ \blacklozenge \odot _$ azok, akiknek jó a démonuk, *id est animus virtute perfectus*.³⁵²

Véleményem szerint ezen a helyen megfigyelhető egyfajta érintkezési pont, amely a két szerző közötti szellemi rokonságra utal. A démonok Apuleiusnál közvetítők az emberek és

ut fiat, medietatis efficitur lege: quod et illis argumenta sunt praesto, quibus eas passivas atque interibiles invenitur, et his contra non desunt quibus esse divinas immortalesque monstratur.

³⁴⁸ MORESCHINI, *Apuleio*, i. m. 234-235. o.

³⁴⁹ BURGER, i. m. 74. o., *Adv. nat.* II 64: *Nulli deus infert necessitatem, imperiosa formidine nullum terret. Neque enim necessaria nostra illi salus est, ut compendii aliquid dispendiive patiat, si aut deos nos fecerit aut ad nihilum redigi corruptionis dissolutione permiserit.*

³⁵⁰ RAC, Suppl. 1., *Afrika II* (literaturgeschichtlich), Stuttgart 1983, 2001, 174. o., Jacques FONTAINE, a francia szerző ugyanakkor nyilvánvalóan nem ismeri a rétor teológiai álláspontját tisztázó BURGER munkáját, mert H. LE BONNIECHEZ hasonlóan visszaszól olyan kérdésekhez, amelyeket az említett mű meggyőzően tisztázott (ld. a marcionitizmus problémája).

³⁵¹ Apuleius, *De deo Socratis* 15: *Nam quodam significatu et animus humanus etiam nunc in corpore situs daemon nuncupatur. „Nos, valamilyen értelemben démonnak nevezhetjük az emberi lelket is, már akkor is, amikor a testben tartózkodik.”* Ford. KENDEFFY Gábor

³⁵² Uo.

az istenek között, és szükség van rájuk az ember és az isten közötti kapcsolat létrehozásához. Ha ugyanezt a sémát vizsgáljuk Arnobiusnál, akkor arra a következtetésre jutunk, hogy a legfőbb Isten és az emberek közötti közvetítő valójában Krisztus, aki a többi istenhez hasonlóan a *princeps Deus*ből emanálódott. Nehézséget jelent viszont az, hogy a *mediae potestates* Apuleiusnál már eleve halhatatlanok, vannak feladataik, a közepes minőségű lelkek viszont Arnobiusnál csak akkor válnak halhatatlanná, ha megismerik a legfőbb Istent. Az üdvözült lélek, bár előtte közepes minőségű volt, istenné válik, de isteni sorsáról Arnobius többet nem árul el. A megoldást az jelentheti, amit tulajdonképpen már az eddigi kutatás is világosan látott: Apuleiusnál a démon a szellemi hierarchia különböző szintjeit is képes elfoglalni. Úgy tűnik, mintha elmosódnának nála a határok az isteni lét különböző szintjei között. Valószínűleg ezt sejtette meg Arnobius, és a pogány alapokon egyedi démontant alkotott meg, kísérletet téve a pogány és a keresztény értelmezés egyesítésére. Ennek tudatában állíthatjuk, hogy Arnobiusnál az üdvözült lélek mintegy egy szinttel feljebb léphet ezen a szellemi létrán. Ehhez segítségre is szüksége van, aki nem más, mint Krisztus, és így megkockáztatható az a megállapítás, hogy Arnobiusnál Krisztus egy *media potestas*, aki az Atyától halhatatlanságot kapott, de egyszersmind feladatot is, azt, hogy megismertesse az emberekkel a legfőbb Istent. Az ember aztán Krisztus tanításának elfogadásával valamint erényes életvitelével maga járul hozzá ahhoz, hogy halhatatlanná váljék, azaz eudaimónná, ha maga is *virtute perfectus*.

Ez a személyes hozzájárulás a saját üdvösség elnyeréséhez meglátásom szerint még egy ponton alátámaszthatja azt, hogy Arnobius valóban ismerhette Apuleius démonológiai rendszerét. Tudjuk, hogy Apuleius a démon és a lélek között nem húz éles határvonalat. Arra buzdít, hogy a személyes démont tisztelnünk kell, gondot kell viselnünk saját lelkünkre. A ránk felügyelő démon gondozása pedig nem más, mint a neki kijáró vallásos tisztelet. Az apuleiusi démon tehát leginkább a lelkiismerethez hasonlít, a démon vallásos tisztelete így egyrészt a lélek gondozása, másrészt pedig a transzcendens, de megnyilvánulásain keresztül mégis személyes isten tisztelete. Az apuleiusi gondolatokhoz itt kapcsolom az apológia második könyvének egyik fontos helyét. Arnobius az ellenfeleitől ezt kérdezi: „Kinevettek bennünket, mert gondot viselünk lelkünk üdvére, azaz saját magunkra?”³⁵³ Számomra világos, hogy ebben az összefüggésben nézve az erényes életvitel, másrészt pedig Krisztus tanításának elfogadása nem is értelmezhető másképpen, mint Apuleius démonológiai rendszerének, a transzcendens isten tiszteletének sajátosan arnobiusi felfogása. Így szemlélve egyet kell

³⁵³ Adv. nat. II 13 *Audetis ridere nos, quod animarum nostrarum provideamus saluti id est ipsi nobis?*

értenünk MORESCHINI véleményével: az arnobiusi lélektan, a lelkek közepes természetéről alkotott tézis valóban az apuleiusi démonológia személyes interpretációja.

Az Arnobius számára minden jel szerint legfontosabbnak tűnő Krisztus – lélek párhuzamon túl a köztes lényekkel kapcsolatban még meg kell jegyezni, hogy Arnobius a *daemon* szót a különféle összefüggésekben más-más értelemben használja. MORESCHINI rámutat³⁵⁴, hogy létezik egyfajta sajátos arnobiusi démonológia, és ennek kapcsán érdemes pontosabban szemügyre venni az erre vonatkozó szövegrészeket.

A démonokra először az első könyvben hivatkozik Arnobius, ahol a földön bolygó és vándorló démonokra utal.³⁵⁵ A kutatók nagyjából egyetértenek abban, hogy Arnobius a démonokkal itt nem gonosz lelkekre gondol. Ha a mű egyéb helyein felbukkanó szövegrészeket is figyelembe vesszük, akkor a következő kép rajzolódik ki Arnobius démonokról alkotott elképzeléséről. A démonok szerinte összeköttetésben állnak a mágiával. Amikor Krisztusnak a keresztény hitben betöltött szerepének kifejtésekor előadja, hogy az Atya által küldött Krisztus milyen csodákat vitt végbe, egyúttal attól a vádtól is meg kell őt védelmeznie, hogy varázsló lett volna. A pogányok azt állították, hogy Jézus egyiptomi tartózkodása idején tett szert a mágusok tudományára, csodáit pedig a démonok segítségével hajtotta végre.³⁵⁶ Csodái igazolják őt mint igaz istent, azzal is, hogy démonokat űzött ki a megszállottakból.³⁵⁷ A Szentírás bizonyító értékére térve azzal válaszol az ellenfél vádjaira, hogy nem a keresztény szerzők tették nagygyá a Krisztus által végrehajtott csodákat, hanem a rosszakaratú démonok hamisítják meg a szent iratokat.³⁵⁸ E két esetben látható, hogy Arnobius démonológiája jellegzetesen keresztény: a démonok csak rosszak lehetnek.

Rangjukat tekintve a démonok ugyanolyanok, mint az istenek és az angyalok³⁵⁹, azaz isteni természetű közléplények, akiknek azonban nem kezdettől fogva van részük a halhatatlanságban, hiszen *cum enim dii omnes, vel quicumque sunt veri vel qui esse rumore atque opinione dicuntur, immortales et perpetui voluntate eius (sc. Dei principis) sint et*

³⁵⁴ MORESCHINI, *Apuleio*, i. m. 235. o.

³⁵⁵ Adv. nat. I 23: *Puerile, pusillum est et exile, vix et illis conveniens, quos iamdudum experientia doctorum daemonas appellat erroneas, non nosse caelestia et in hac rerum materia crassiore condicionis suae sorte versari.*

³⁵⁶ Adv. nat. I 43: *Quid dicitis o parvuli...? Ergone illa quae gesta sunt daemonum fuere praestigiae et magicarum artium ludi?*

³⁵⁷ Adv. nat. I 45: *Unus fuit e nobis, cuius praesentiam, cuius visum gens illa nequibat ferre mensorum in visceribus daemonum conterritaque vi nova membrorum possessione cedebat.* És Adv. nat. I 50: *Imperio ille uno exturbavit a corporibus daemonas et exanimatis suos restituit sensus.*

³⁵⁸ Adv. nat. I 56: *malevolentia daemonum, quorum cura et studium est hanc intercipi veritatem, et consimilium his hominum interpolata quaedam et addita, partim mutata atque detracta verbis syllabis litteris, ut et prudentium tardaret fidem et gestorum corrumpere auctoritatem.*

³⁵⁹ Adv. nat. II 35: *nonne enim dii omnes omnino, quos esse opinatio suspicatur, dii angeli daemonas aut nomine quocumque sunt alio, qualitatis et ipsi sunt mediae et in ambiguae sortis condicione mutabiles?*

beneficii munere.³⁶⁰ Ezek az alsóbb istenek, akiket a legfőbb Isten teremtett, a pogányság istenei, és a keresztény vallás démonjai, akik ellen a keresztény apologéták szembeszálltak.

Arnobius nem csatlakozik az apologéták démontanához, akik a démonokat a pogány istenekkel azonosították, és nála a démonológiának sem teljesen az a szerepe, mint a Plutarkhosz és Apuleius által képviselt középső platonizmusban. Számára a démonok csak a legfőbb Istennek alárendelt lények, ezért is tartózkodik attól, hogy egységesen mutassa be őket.³⁶¹ Minthogy szerinte ezek az istenek istenségüket a legfőbb Istentől kapták ajándékba, a sok különböző név és istenalak mögött így végülis egyetlen istenség áll, ez pedig a *princeps Deus*. Nincs értelme, hogy ezeket démonokká fokozza le, hiszen rangjukat tekintve a démonok és a teremtett istenek egyformák. Azt már minden bizonnyal az apologéta egyedi megoldásának kell tekintenünk, hogy keresztény szempontból úgy igyekszik a számtalan isten istenségét tagadni, hogy már-már kellemetlen hangnemű kirohanásaival elvitatja tőlük istenségük lényegét.

Az eddigiekből is látszik, hogy a sok más szempontból nézve is kettős helyzetet képviselő *Adversus nationes* szerzője az általa központi jelentőségűnek tartott lélektan tekintetében sem tud csupán egyetlen álláspontot képviselni, miközben megkísérli egyesíteni a pogány és a keresztény démonértelmezést. A keresztény álláspont világos: a lélek (azaz az ember) üdvösségének biztosítója Krisztus. Lényegében ez az apologéta mondanivalójának központi tartalma, ennek alapján sorolhatjuk Arnobius művét a keresztény irodalmi alkotások közé. A másik, eredetét tekintve középplatonikus-pogány szempont a lélek üdvéről való személyes gondoskodás, azaz az erényes életvitel, ami Krisztus tanításának elfogadásával együtt biztosítja a lélek halhatatlanságát. Mint láttuk, a lélek effajta tisztelete egybevág az apuleiusi elképzeléssel: a személyes démon, azaz a lelkiismeret gondozása a lélek üdvének az előfeltétele. Ezeket a jóságosnak tekinthető személyes felügyelőket a kereszténység ebben a formában nem ismeri. Ugyanakkor az is biztosra vehető, hogy Arnobius nemigen hallott az őrangyalokról. A megszállottakból kiűzött és a szent iratokat meghamisító démonok emlegetésekor azonban az apologéta keresztény nézetet képvisel. S ha ehhez még hozzávesszük, hogy a többi keresztény szerzőtől eltérően ő a pogány istenekben sem démonokat lát, hanem pusztán alacsonyabb rendű isteneket, akkor érthető, hogy Arnobius miért nem vállalkozott a szellemi lények szisztematikus bemutatására.

Talán nem véletlen, hogy saját elképzelései a démonológiát tekintve is éppúgy középen helyezkednek el a pogány, azaz középplatonikus felfogás és a keresztény értelmezés

³⁶⁰ Adv. nat. II 62

³⁶¹ Ezt a véleményt képviseli GIERLICH, i. m. 52. o.

között, miként a lélek, amely Istent megismerve üdvözülhet, vagy ennek hiányában az örök halál martalékává válhat.

Van azonban még egy szöveghely, ahol Krisztus személyéről nyilatkozva Arnobius érdekes adatokkal szolgál: *Deus ille sublimis fuit, deus radice ab intima, deus ab incognitis regnis et ab omnium principe deo sospitator est missus, quem neque sol ipse neque ulla, si sentiunt, sidera, non rectores, non principes mundi, non denique dii magni, aut qui fingentes se deos genus omne mortalium territant, unde aut qui fuerit potuerunt noscere vel suspicari.*³⁶² A keresztény szerzők szeretik aláhúzni, hogy Istent és Krisztust nem lehet összehasonlítani a Nappal és az égitestekkel. De Arnobiusnál Krisztus nemcsak a Nap és a csillagok felett álló istenség, hanem a *rectores* és a *principes mundi* uralkodója is. Az ezeknek megfelelő görög fogalmak a bolygókra és a csillagokra vonatkoznak. Ezeket a gnózis →○◆→○-nek nevezi, amelyek a káld oraculumokban is előfordulnak. Ezek alapján

feltételezhető, hogy Arnobius az istenek osztályozásakor a káld oraculumokból és a gnosztikus tanításokból is merített. A legfőbb Isten és a föld között elhelyezkedő isteni lények hierarchiája a 3-4. században rendkívüli mértékben differenciálódott, ezért nehéz megmondani, kik ezek a *dii magni*. Ez a megtisztelő megjelölés a varázspapiruszok alapján valamennyi istent megilletett, akár görög, akár római, akár egyiptomi eredetű. Ugyanezt a jelzőt a császárok és a királyok is megkaphatták. Sokféle értelmezési lehetőség jöhet szóba, ezért a *dii magni* egyértelmű meghatározása lehetetlen.

Sokkal jobban körülhatárolható azonban a legutoljára említett csoport, azok, *qui fingentes se deos genus omne mortalium territant*. A kutatók figyelmét nem kerülte el, hogy az *Adversus nationes*ben létezik egy másik, hasonló szöveghely is: *Si magi, haruspicum fratres, suis in accitionibus memorant antitheos saepius obrepere pro accitis, esse autem hos quosdam materiis ex crassioribus spiritus, qui deos se fingant nesciosque mendaciis et simulationibus ludant, cur non ratione non dispari credamus hic quoque subicere se alios pro eis qui non sunt, ut et vestras opinionationes firment et sibi hostias caedi alienis sub nominibus gaudeant?*³⁶³ A két szöveghelyet összehasonlítva úgy tűnik, hogy Arnobius itt a démonokra gondol. Az apologéták egybehangzó véleménye volt, hogy a démonok isteneknek adják ki magukat.

A szóban forgó csoport még pontosabb meghatározása céljából vissza kell térnünk annak kérdéséhez, kik ellen polemizál Arnobius a második könyvben. A pogány vallások

³⁶² Adv. nat. I 53

³⁶³ Adv. nat. IV 12

követői mellett az úgynevezett *virī novi* is a kereszténység ellenfelei. Róluk ezt olvassuk: *nihil est quod nos fallat, nihil quod nobis polliceatur spes cassas, id quod a novis quibusdam dicitur viris et inmoderata sui opinione sublatis, animas immortales esse, domino rerum ac principi gradu proximas dignitatis, genitore illo ac patre prolatas, divinas sapientes doctas neque ulla corporis attrectatione contiguas.*³⁶⁴

A *virī novi* jelzővel illetett csoport azonosítására igen sokan vállalkoztak, közülük is élen jár A.-J. FESTUGIÈRE, aki részletekbe menő szövegvizsgálatai alapján arra az eredményre jutott, hogy a *virī novi* által képviselt tan a legkülönbébb alkotórészekből tevődik össze: kimutathatók hermetikus, újpüthagoreus, újplatonikus és az orientális gnózisra visszamenő, káld elemek is³⁶⁵. P. COURCELLE ugyanakkor úgy véli, hogy a *virī novi* valójában egy, a hermetikusok és a platonisták ellen fellépő csoport, egészen pontosan Porphüriosz és követői³⁶⁶. A korábbi kutatók közül KROLL is utal arra, hogy Arnobius használhatta Porphürioszt³⁶⁷. GIERLICH kommentárjában többször is rámutat, hogy a Porphürioszsal való érintkezések nem bizonyítják egyértelműen, hogy Porphüriosz közvetlen forrásul szolgálna Arnobius számára. Ezenkívül az Arnobiusnál található hatalmas mennyiségű anyag nem vezethető le kizárólag csak Porphüriosztól. Azok a megfelelések, amelyek a Plótinosz-utód Porphürioszra utalhatnának, megtalálhatók például a gnosztikus és a hermetikus tanok rendszerében, a káld oraculumokban vagy akár a középplatonizmusban is. GIERLICH úgy látja, hogy egyfajta mágikus és gnosztikus elemekkel átszőtt platonizmus követőiről van szó a *virī novi* esetében. FESTUGIÈRE nyomán valóban kérdéses, hogy csupán egyetlen csoporthoz lehet-e a *virī novi*-t hozzárendelni, hiszen a francia kutató meggyőzően kimutatta, hogy a *virī novi* tanítása olyan gondolatokat tartalmaz, amelyek az *Adversus nationes* II 11. és 13. fejezetében megszólított platonikusoknál, püthagoreusoknál és hermetikusoknál hasonlóképpen megtalálhatók.

Létezik ugyanakkor olyan vélemény is, amely az Arnobius ellenfeleinek tanaiban megtalálható különböző alkotóelemeket Cornelius Labeóra vezeti vissza. A korábbi kutatók közül NIGGETIET³⁶⁸ és BOUSSET³⁶⁹, az újabbak közül MAZZA³⁷⁰ képviseli ezt a nézetet.

³⁶⁴ Adv. nat. II 15

³⁶⁵ A.-J. FESTUGIÈRE, *La doctrine des „virī novi” sur l’origine et le sort des âmes d’après Arnobe II, 11-66*, In: *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, 97-132, majd Uő, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967, 261-312. A következő szöveghelyek támasztják alá FESTUGIÈRE megállapításait: Adv. nat. II 11: *Vos Platoni, vos Cronio, vos Numenio vel cui libuerit creditis: nos credimus et adquiescimus Christo*. Adv. nat. II 13: *vos, vos appello, qui Mercurium, qui Platonem Pythagoramque sectamini*.

³⁶⁶ P. COURCELLE, *Les sages de Porphyre et les „virī novi” d’Arnobé*, REL 31, 1953, 257-271

³⁶⁷ KROLL, *Die Zeit des Cornelius Labeo*, i. m. 354. o.

³⁶⁸ F. NIGGETIET, *De Cornelio Labeone*, Münster 1908

³⁶⁹ W. BOUSSET, *Zur Dämonologie der späteren Antike*, Archiv für Religionswissenschaft 18, 1915, 134-172

Azonban éppen az Arnobius által vitatott tanok komplexitása miatt nem valószínűsíthető csupán egyetlen forrás feltételezése.

Arnobius számára a lélek üdvözülésének egyetlen módja az, hogy Krisztus tanításának elfogadása és erényes életvitele révén az ember eljut az Isten ismeretére. FESTUGIÈRE az Istenhez való eljutásnak a második könyv 13. fejezete³⁷¹ alapján kétfajta útját regisztrálja: az egyik az, ha tartózkodunk a *vitia*-tól és a *cupiditates*-tól, a másik pedig az ún. *secretarum artium ritus* felhasználása, melyek alatt FESTUGIÈRE theurgikus imákat ért. Mivel a theurgikus imák Arnobius számára egyenértékűek a mágiával, GIERLICH³⁷² arra következtet, hogy Arnobius kapcsolatot lát a szóban forgó fejezet elején megszólított filozófusok és a mágikus praktikák között, amelyekre az aszketikus életmód mellett úgy látszik, szükség van az üdvösség elnyeréséhez.

A káld oraculumok tana, a gnózis, és a keleti szellemi javakat integráló középső platonizmus a Gonoszt a planéták zónájában helyezte el, ezért úgy hitték, hogy a lélekhez a planétákon keresztüli földre szálltakor kapcsolódnak hozzá a rossz tulajdonságok.³⁷³ A káld oraculumok, a gnózis és részben a középső platonizmus ezért a lélek felemelkedésekor meghatározott szavak segítségével akarták megengesztelni a planéták istenségeit, ezzel kívánva hozzásegíteni a lelket az Istenhez való akadálytalan visszatéréshez. Ez a theurgikus gyakorlat végülis majd a Plótinosz utáni platonizmusban nyert teret.

Az Arnobius által is kitérőnek tekintett második könyv középpontjában a lélek üdvössége áll, ahol az apologéta Krisztus mellett száll síkra, akiben a meg nem értés és a gyűlölet a vallás ellenségét látja.³⁷⁴ A *novi viri* egyfajta, betegséghez hasonló szellemi gőgje (*typhus*) megtagadja a kinyilatkoztatás hírül adását, a hitet, és egyúttal bizonyítékokat és racionális magyarázatot kíván. E csoport másik megjelölése a második könyv 62. fejezetében *scioli*. Ők azt hitték, hogy megtartóztató életmódjukkal nehézségek nélkül visszatérhetnek az Istenhez. Arnobius ezt a felsőbbrendűséget, ezt a gőgöt szemükre hányja, hiszen a rétor ellenfelei magukat így egyfajta elitnek értelmezik, akik számára egyedül a filozófia révén lehetséges, hogy a lélek visszakerüljön eredeti helyére. Véleményük szerint minden lélek

³⁷⁰ M. MAZZA, *Studi Arnobiani I: La dottrina dei viri novi nel secondo libro dell' Adversus nationes di Arnobio*, Helikon 3, 1963, 111-169

³⁷¹ Adv. nat. II 13: *non quod vitiis omnibus et cupiditatibus abstinetis metus ille vos habet, ne velut trabalibus clavis adfixi corporibus haereatis? Quid illi sibi volunt secretarum artium ritus, quibus adfamini nescio quas potestates, ut sint vobis placidae neque ad sedes remeantibus patrias obstacula impeditionis opponant?*

³⁷² GIERLICH, i. m. 213. o.

³⁷³ Vö. Adv. nat. II 16: *Ac dum ad corpora labimur et properamus humana, ex mundanis circulis secuntur nos causae, quibus mali simus et pessimi, cupiditatibus atque iracundia ferveamus, exerceamus in flagitiis vitam et in libidinem publicam venalium corporum prostitutione damnemur.*

³⁷⁴ Adv. nat. II 2: *religionis extinctor et impietatis auctor*

halhatatlan, de csak kis hányaduknak adatik meg, hogy a lemondások révén térjenek vissza az Atyához. GIERLICH³⁷⁵ veszi észre ebből azt a problémát, hogy mi lesz a többi lélekkel, amelyek nem tudják elérni ezt a magasra tett mércét, azaz nem a filozófiai üdvözülés útját választják. A választ a német kutató a második könyv 62. fejezetében találja meg: *Neque illud obrepat aut spe vobis aëria blandiatur, quod ab sciolis nonnullis et plurimum sibi adrogantibus dicitur, deo esse se gnatos nec fati obnoxios legibus, si vitam restrictius egerint, aulam sibi eius patere, ac post hominis functionem prohibente se nullo tamquam in sedem referri patritam; neque quod magi spondent, commendaticias habere se preces quibus emollitae nescio quae potestates vias faciles praebeant ad caelum contententibus subvolare, neque quod Etruria libris Acheronticis pollicentur, certorum animalium sanguine numinibus certis dato divinas animas fieri et ab legibus mortalitatis educi.*

Az elsőként megnevezett lehetőség mellett Arnobius megemlíti két másik alternatívát is, melyeket nyelvtanilag a *neque ... neque ...neque* kötőszavak kapcsolnak egymáshoz. Kiderül azonban, hogy az utóbbi két megoldási javaslat nem egyenrangú a *viri novi* életideáljával. Ezt egyrészt az támasztja alá, hogy Arnobius milyen sorrendben említi a három különböző lehetőséget, másrészt pedig az, hogy az első lehetőséggel az apologéta sokkal részletesebben foglalkozik, mint a másik kettővel. A mágusok és az etruszkok itt úgy jelennek meg, mint akik segítenek az emberi léleknek az Istenhez való felemelkedésben. GIERLICH szerint a *viri novi* a lélek halhatatlanságából kiindulva a maguk számára a legelőkelőbb utat választották, a másik két lehetőséget viszont felkínálták a többi ember számára. Ily módon feltételezhető lenne a kapcsolat az üdvösségre vezető háromféle út között, már csak azért is, mert Arnobius a 13. fejezetben már utalt a mágia és a *viri novi* közötti kapcsolatra, amikor Hermész Trismegisztosz, Platón és Püthagorasz követőit mágikus praktikákkal hozta összefüggésbe.³⁷⁶

Az üdvösség elnyerésének, az istenséghez való eljutás Arnobius által felvázolt három különféle útjának közelebbi vizsgálata számos értékes felismeréssel szolgál.³⁷⁷

Az első a bölcsek és a filozófusok útjának lehet tekinteni, mivel az Arnobius által megvetően *scioli*-nak nevezettek lemondanak a földi javakról (*si vitam restrictius egerint* és *humana sibi omnia sapientes negent*), és csak a tisztán szellemi dolgoknak szentelik magukat. A lélek megmentésével szorosan egybeforrt a fátum kényszereitől való megszabadulás

³⁷⁵ GIERLICH, i. m. 221. o.

³⁷⁶ Adv. nat. II 13: *Vos, vos appello, qui Mercurium, qui Platonem Pythagoramque sectamini... Quid illi sibi volunt secretarum artium ritus, quibus adfamini nescio quas potestates, ut sint vobis placidae neque ad sedes remeantibus patrias obstacula impeditionis opponant?*

³⁷⁷ Vö. GIERLICH, i. m. 326-333. o.

gondolata is, ami a gnózis és a káld oraculumok meggyőződése volt. A heimarmenétől való megszabadulásba vetett hit lehetősége később a platóni filozófiába is integrálódott, amely a 3. és 4. században nagyon fogékonnak mutatkozott a mágia és az orientalisztikus elképzelések iránt. Nyelvileg nézve az *aula* fogalma és az Atyához való visszatérés gondolata keleti szellemi javak irányába mutat, azon belül is a káld oraculumok világába, miként az akadályozó démonok feltételezése is inkább a gnózis fogalmaihoz és az oraculum-irodalom környezetéhez tartozik, mint a platóni filozófia világába. A *scioli* megjelölés azonban nem a káldeusokra, hanem sokkal inkább a platonikusokra és a gnosztikusokra vonatkozik, akik az antik vélemény szerint az Istenhez vezető utat egyedül a .·°Š_ segítségével tartották járhatónak. Érdekes ebben az összefüggésben az alkimista Zószimosz egyik gondolata, amely szerint Hermész Triszmegisztosz tekintélye a mérvadó a lélek megszabadításának és a bölcseknek a fátumtól való függetlenségének kérdésében. Ez további adalék lehet a Kelet és Nyugat közötti fokozódó szinkretizmushoz. Az arnobiusi apológiából már ismert gondolat (*vos, vos appello, qui Mercurium, qui Platonem Pythagoramque sectamini*) pedig arra utalhat, hogy Arnobius szoros kapcsolatot feltételez a platonizmus és a hermetizmus között.

Az Istenhez való eljutás második útját a mágia jelzi. A 62. fejezet végén Arnobius még egyszer megjegyzi: *magi cunctas emolliant et commulceant potestates*. A már emlegetett Zószimosz ezúttal is segítségül hívható. Tanúsága szerint a lélek megmentésére irányuló varázslat Zoroaszterre megy vissza. De a *commendaticiae preces* alapján emlékezhetünk Porphürioszra, Iamblikhoszra, és a theurgia káld gyakorlatára is, amely arra irányult, hogy meglágyítsa az emberrel szemben ellenséges érzületű hatalmakat, és segítsen a lélek felemelkedésében. Ezek alapján GIERLICH kapcsolatot feltételez a mágia, a filozófia és így a *viri novi* tanítása között.

A lélek megmentésének további lehetősége az *Etrusca disciplina*, különösen a *libri Acherontici* révén nyílik meg. Erre a részre vonatkozóan született meg az az elképzelés, hogy Arnobius forrásának itt Cornelius Labeót kell tartani. Az Aeneishez írt Servius-kommentárban (III 168) ugyanis ezt olvassuk: *Labeo in libris qui appellantur de diis animalibus: in quibus ait, esse quaedam sacra, quibus animae humanae vertantur in deos, qui appellantur animales, quod de animis fiant. Hi autem sunt dii penates et viales*. E könyvek szerzőjének az ókori hagyomány Tagest tartotta. Az antikvárius Labeo tehát írt ugyanarról a témáról, amiről Arnobius is értekezik, és ez sok kutatónak kellő alapot adott arra, hogy őt tartsák Arnobius forrásának.

A mi szempontunkból sokkal érdekesebb, hogy nem csak Labeo érdeklődött a *disciplina Etrusca* iránt, hanem Apuleius is, aki a hagyomány szerint kommentárt fűzött Tages írásaihoz. Ez azt jelenti, hogy kapcsolat van a középplatonikus filozófia és a *disciplina Etrusca* között.

GIERLICH kiemeli, hogy a három különböző lehetőség kapcsán nem három különböző csoportról, hanem inkább ugyanannak a célnak az elérésére szolgáló három aspektusról van szó. Ebben az esetben a felsorolás arra engedne következtetni, hogy itt az embereknek az antikvitásban ismert különféle csoportokra való felosztásával van dolgunk. Egyrészt létezik a kettős felosztás. Az elit az értelem segítségével járja az istenhez vezető utat, miközben a tömeg a természetet követi, és ennek megfelelő áldozatokat mutat be. És emellett van még egy köztes helyzetű csoport, amelyik az áldozati cselekmény során különféle módszerekhez folyamodik, legyen az kövek, növények vagy varázskének alkalmazása. Ezeket a gondolatokat Iamblikhosz fogalmazza meg³⁷⁸, amelyek minden bizonnyal az isteneknek a káld oraculumokban feltételezett három csoportjára mennek vissza. A káld oraculumok az $\mathbb{Q} \vdash \prec \rightarrow \circ \circ = \blacklozenge \circ \odot \rightarrow \circ$ -t megkülönböztették az $\mapsto \mathbb{R} \circ \circ \circ = \mathbb{P} \prec \odot \rightarrow \text{fl} \vdash \vdash \circ \circ \circ$ -tól és a $\mathbb{P} \ell \mapsto \circ \circ = \mathbb{Q} \bullet \text{fl} \vdash \vdash \circ \circ \circ$ -tól, amelyek természetesen egyetlen, lényegüknek megfelelő áldozatot kérnek. Az emberi nemnek ez a fajta beosztása Iamblikhosznál emlékeztet Arnobiusnak az üdvösség elnyerésének lehetőségeit bemutató három-út- elméletére. Ezt latin fogalmakkal így lehetne leírni: *ratione – carminibus – sacrificiis*.

A harmadik utat Arnobius csak egyszer említi, ami alátámasztja azt a következtetést, hogy ez a lehetőség a másik kettővel szemben csekélyebb jelentőségű. Megerősíti ezt az elméletet, ha figyelembe vesszük, hogy Arnobius korában például Porphyriosz és Iamblikhosz milyen csekély jelentőséget tulajdonított az áldozatnak. A véres áldozat e filozófusok véleménye alapján az istentisztelet legalsó fokát jeleníti meg. A tulajdonképpeni cél, az Istennel való egyesülés azonban nem vész szem elől, és a legfőbb jónak számít. A véres áldozat azonban többek között azt a célt is szolgálja, hogy lekösse a hülikus démonokat, és lehetővé tegye egy adott isten epifániáját. Az áldozatbemutatás alkalmával azzal is számolni kell, hogy a gonosz démonok megtévesztik az áldozatot bemutatót, és nem kizárt, hogy a megszólított istenek helyett ezek az *antitheoi* jelennek meg. Az állatáldozatoknál előforduló effajta megtévesztő démonikus működésről tudósít Arnobius a már idézett helyen: *memorant antitheos saepius obrepere pro accitis*.³⁷⁹ Az ilyen ártó jellegű megtévesztő tevékenységekről

³⁷⁸ Iamblikhosz, *De mysteriis* V, 18-19

³⁷⁹ Adv. nat. IV 12

már a káldeusoknál is szó van, akiknek tanítása a Plótinosz utáni filozófiában nagy népszerűségnek örvendett.

GIERLICH e sokféle elem összeillesztéséből érdekes következtetést von le. Vizsgált szempontjai a következők: (1) Apuleius kommentárt írt a *libri Tagetici*-hez; (2) a káldeusok különféle istencsoportokat ismertek; (3) Iamblikhosz átvette ezt a felosztást, amit GIERLICH szeretne Arnobiusnál is feltételezni, és úgy véli, Arnobius ezt a felosztást az emberek különféle csoportjaira is átvonatkoztatta. Mindez szerinte arra enged következtetni, hogy az üdvösség elnyerésének harmadik útja kapcsolatban áll a platonizmussal.³⁸⁰ Véleménye elfogadhatónak tűnik, mert régóta ismert, hogy a platóni tanok más idegen tanokkal való erős keveredése már a középső platonizmusban elkezdődött, és ezeket csak Plótinosznak sikerült átmenetileg háttérbe szorítania, de utódainál ezek az idegen elemek újra előtörték.

Arnobius a mágia és a platonizmus közötti kapcsolatokra is rávilágít. A negyedik könyvből idézett szövegrészlet világossá teszi, hogy számára a mágia és a *disciplina Etrusca* szintén összefüggnek: a mágusokat *haruspicum fratres*-ként jelöli meg. Ha ehhez még azt is figyelembe vesszük, hogy a *viri novi* minden lelket halhatatlannak tekintenek³⁸¹, akkor nem lehetetlen, hogy a *viri novi* oly sok szinkretisztikus elemet tartalmazó tanításán belül létezhetett olyan teória is, amely bemutatta, hogyan lehet a lelket állatáldozatok révén megmenteni.

Plutarkhosz tanítása alapján démonok a felügyelők az áldozatoknál és a misztériumoknál³⁸², köztes helyzetük következtében azonban az embereknek mindenekelőtt a jövő ismeretét közvetítik.³⁸³ Ez a gondolat megtalálható Apuleiusnál is, amelyet itt újra érdemes felidézni: *quamquam Platoni credam inter deos atque homines natura et loco medias quasdam divorum potestates intersitas easque divinationes cunctas et magorum miracula gubernare*.³⁸⁴ Egybevág ezzel a *De deo Socratis* egyik központi helye is. A démonokról értekezve Apuleius ezt írja: „Az ő szavukra történnek a mágusok különböző csodái, és mindenfajta jóvendülés is az ő hatalmuk alatt áll. Merthogy közülük kerülnek ki azok, akik

³⁸⁰ GIERLICH, i. m. 333. o.

³⁸¹ Adv. nat. II 15: *Et quia uno ex fonte omnium nostrum defluunt animae, idcirco unum conveniensque sentimus, non moribus, non opinionibus discrepamus*

³⁸² Plutarkhosz, *De defectu oraculorum* 13 és *A hold arca* 30. „De a daimónok nem időznek örökké a Holdon, hanem leszállnak ide a Földre is, hogy a jóshelyekről gondoskodjanak. Jelen vannak és együttműködnek a legmagasabb misztériumokban, ők a vétségek megbosszulói és felügyelői, csatákban és a tengeren megmentőkként ragyognak fel.” – Ford. W. SALGÓ Ágnes

³⁸³ Plutarkhosz, *De defectu oraculorum* 38; 42; 48

³⁸⁴ Apuleius, *De magia* 43, vö. 339. jegyzet. A démonológiának a mágiában játszott központi szerepét hangsúlyozza F. REGEN, *Apuleius philosophus Platonicus*. Untersuchungen zur Apologie (De magia) und zu De mundo, Göttingen 1968

felelősek az álmok megalkotásáért, a belsőségek meghasításáért, a madarak röptének irányításáért, énekük betanításáért, a villámhajításért, a felhőtorlasztásért és a többi jelért, amelyekből a jövőt megtudhatjuk – attól függően, hogy melyiküknek milyen feladatkör jutott.”³⁸⁵

Arnobius démonológiai rendszere a középplatonizmus kimagasló alakjainak, mindenekelőtt Apuleiusnak és Plutarkhosznak a művei alapján érthető meg. Az apuleiusi *mediae potestates* közvetítők az emberek és az istenek között, miközben a lelkek Arnobiusnál közepes természetűek. Ezt a hasonlóságot már FONTAINE is észlelte, és még korábban MORESCHINI, aki a legfőbb Istenre vonatkozó platonikus megjelölések alapján párhuzamot von Apuleius démonológiai szempontból két legjelentősebb műve és az arnobiusi apológia között. Vizsgálódásai eredményeként azt állapítja meg, hogy a 3-4. század fordulóján élt Arnobius, akinek legfontosabb forrása sok szempontból Platón, minden bizonnyal ismerte a korabeli platonista elképzeléseket, így Apuleius rendszerét és munkásságát is. Arnobiusnak Apuleius sejtése szerint már csak azért is mintául szolgálhatott, mert mint ismeretes, Apuleius tett először kísérletet arra, hogy latin nyelven rendszerbe foglalja a démonok összetett világát.

Az eddig ismert tények alapján a szellemi lények hierarchiája Arnobiusnál úgy módosítható, hogy a közvetítő Krisztus maga is egy *media potestas*, az üdvözült lélek pedig, alapul véve azt a dinamikus felfogást, hogy a démonok a szellemi hierarchia különböző fokait is képesek elfoglalni, mintegy feljebb lép ezen a szellemi létrán. Értelmezésem szerint ez a megoldás megpróbálja egyesíteni a pogány és a keresztény démonértelmezést.

A démonok ugyanakkor Arnobius értelmezésében összeköttetésben állnak a mágiával, amint erre Plutarkhosz és Apuleius is szolgáltat információkat. Az apológiában a démonok csak negatív szerepben jelennek meg, ez közelít a keresztény értelmezéshez. Egyértelmű ez például, amikor azt olvassuk, hogy Krisztus kiűzi őket a megszállottakból, vagy démonok azok a lények is, akik meghamisítják a szent iratokat. Ugyanakkor viszont az ellenfeleivel folytatott vita alapján kitűnik, hogy Arnobius számon tartotta azokat a szellemi lényeket is, *qui se deos fingunt*. A második és a negyedik könyv egy-egy szöveghelye alapján világos, hogy Arnobius e létezők alatt pogány démonokat ért, méghozzá azt a csoportjukat, akik a szertartások alkalmával rosszindulatúan összezavarják az áldozatbemutatókat. GIERLICH vizsgálatai bebizonyították, hogy ezek alapján kapcsolatot kell feltételezni a mágia és a

³⁸⁵ Apuleius, *Szókratész istene* 6, ford. KENDEFFY GÁBOR, In: Apuleius, *A világról*, i. m. 152. o.

platonizmus között. Ugyanakkor különös, hogy a kérdést ragyogó eszmefuttatásban tisztázó német kutató semmiféle kapcsolatot nem valószínűsít a nagyfokú szinkretizmust reprezentáló *Adversus nationes* és a középplatonista Apuleius között, aki a hagyomány szerint maga is kommentárt írt a *libri Tagetici*-hez.

Arnobius tehát kétféle nézetet vallott a démonokról általában, de a keresztény (eleve negatív) és a pogány (pozitív és negatív) értelmezést nem egyeztette össze, és igazán nagy jelentőséget sem tulajdonított a kérdésnek, mert nézete szerint a démonok csakúgy, mint a pogány istenek, a legfőbb Istennek vannak alárendelve, és számára csupán egyetlen dolog számít: a lélek üdvének elnyerése. Ez a tény azt bizonyítja, hogy Arnobius két világ között állt, a szellemi lényekről nem a keresztény tanításnak megfelelően gondolkodott. A lélek üdvösségre vezető lehetőségei között számon tartja a mágiát is, melynek során a pogány démonok megjelennek.

A középső platonizmus alkotóival fennálló szellemi rokonság mellett korábban már az is feltűnt, hogy Arnobiusnak eléggé egyedi a többi apologétához fűződő viszonya, mert amellet, hogy a pogány istenekben ő nem démonokat lát, a lélek természetét illetően azt vallja, hogy a lélek halhatatlansága feltételekhez kötött. Ily módon közelebb áll a görög, mint a latin egyházi szerzőkhöz, akik a lélek természetes halhatatlanságát vallották. KROLL a legfőbb Isten arnobiusi jelzőit vizsgálva megállapítja, hogy Arnobius az Istenre vonatkozó kifejezéseket először görögül fogalmazta meg, majd visszafordította azokat latinra.³⁸⁶ Ha hozzávesszük ehhez, hogy a kutatás során még annak lehetősége is szóba került, hogy Arnobius neve görög eredetű lenne, s ezzel együtt maga Arnobius is egy görög eredetű, bevándorló család szülötte volt³⁸⁷, akkor joggal kereshetünk kapcsolatokat Arnobius és a birodalom görög nyelvű területei között. Ehhez az első lépést a legkönnyebben talán a már idézett türoszi Maximosz révén tehetjük meg.

Miként a kor sok más irányzata, úgy például a türoszi Maximosz is hallgatói lelkének megmentéséről és a lélek üdvéről akart gondoskodni, így akarván számukra megkönnyíteni a választást az evilági élvezetek és az erények között. Maximosz magát bizonyosan platonikusként határozta volna meg, még ha platonizmusát részben az eklekticizmus erős vonala határozza is meg. Ennél a populárfilozófusnál ugyanis a platóni alapokon túl sok más

³⁸⁶ KROLL, *Die Zeit des Cornelius Labeo*, i. m. 327. o., 2. megjegyzés

³⁸⁷ Erre nézve lásd U. MORICA, *Storia della letteratura latina cristiana*, Turin, 1923, 1, 607. o., idézi LE BONNIEC, *Arnobe*, i. m. 7. o. és FONTAINE, *RAC Suppl.*, i. m. 172. o.

befolyásról és alkotóelemről lehet beszélni. A filozófia nála sok más elemmel is vegyült, csakúgy, mint a rétor Arnobiusnál. Ez a filozófiával keveredett rétorika Maximoszt a második szofisztikának nevezett irodalmi mozgalom egyik érdekes alakjává avatja. Minthogy a fenti kitételek Arnobiusra éppúgy illenek, mint Maximoszra, de eddig még senki nem vizsgálta meg, hogy Arnobius valamiképpen kapcsolatba hozható-e a második szofisztikával, ezért a következőkben ez lesz vizsgálódásunk vezérlő szempontja.

9. ARNOBIUS ÉS A MÁSODIK SZOFISZTIKA³⁸⁸

A „második szofisztiká”-nak³⁸⁹ nevezett irodalmi mozgalom a Kr. u. 2-3. század talán legmeghatározóbb szellemi áramlata volt a Római Birodalom keleti, görög nyelvű felében. Az elnevezéssel először Philosztratosznak *A szofisták életéről* írt művében találkozunk, aki ezt az irányzatot megkülönböztette a Szókratész korában virágkorát élő első szofisztikától, amelyet filozofáló retorikának tartott. A „szofista” név a 2-3. században elsősorban a hivatásos, közönség előtt fellépő szónokokat jelentette, akik beutazták a Római Birodalom görög nyelvű területeit, hogy szónoklataikkal elkápráztassák közönségüket, és hatalmas összegeket szedjenek be fellépti díj gyanánt. A legtöbbjük műveit alig ismerjük, noha ők voltak azok az értelmiségiek, akik a leginkább meghatározták a kor görög kultúrájának arculatát. Az irányzat legismertebb képviselői Dión Khrüszosztomosz, Ailiosz Ariszteidész, a már említett Philosztratosz és a szíriai származású Lukianosz voltak. Közös vonásaik közé tartozott, hogy csaknem valamennyien a klasszikus görög világ pereméről származtak, előbb-utóbb azonban a régi görög kultúrközpontok valamelyikében, leginkább Athénban telepedtek meg. A szép beszéd tehetsége segítette hozzá őket ahhoz, hogy a társadalmi ranglétra mind magasabb fokaira kerüljenek, és sokan igen tekintélyes vagyonra tettek szert, majd kapcsolataiknak köszönhetően a legbefolyásosabb polgárok sorába jutottak. A szofisták szellemi teljesítményei azonban nem álltak arányban tekintélyükkel és társadalmi megbecsültségükkel, minthogy műveik tárgyául többnyire lényegtelen, semmitmondó témákat választottak. A témaválasztás tehát ellentétben állt a szónoki kidolgozás messzemenő stílusbeli tökéletességével. Ezen persze aligha csodálkozhatunk, sőt, némi túlzással azt is mondhatjuk, hogy ez a folyamat valójában szükségszerű volt. Szem előtt tartva, hogy a szofisták közül sokan maguk is mintegy idegen nyelvként, iskolában tanulták meg a klasszikus, tiszta görög nyelvet, mely jelentősen eltért a kor beszélt nyelvétől, a koiné irányába haladó görög köznyelvtől, nem meglepő, hogy szónoklataikkal valóságos divatot teremtettek a klasszikus kori attikai irodalmi nyelvnek. Ezek a szónokok vállalták a görög műveltség elsajátításának

³⁸⁸ A problémát először az alábbi dolgozatban vizsgáltam: KISS Sebestyén, *Arnobius és a második szofisztika*, Könyv és Könyvtár XXV, Debrecen 2003, 341-351

³⁸⁹ A második szofisztikához vö. G. ANDERSON, *The Pedaideumenos in Action: Sophists and Their Outlook in the Early Empire*, In: ANRW II 33, 1, 1990, 79-208, UÖ, *The Second Sophistic: Some Problems of Perspective*, In: D. A. RUSSEL (kiadó), *Antonine Literature*, Oxford, 1990, 91-110; UÖ, *The Second Sophistic, a cultural phenomenon in the Roman empire*, London / New York, 1993, továbbá A. MICHEL, *Rhétorique et philosophie en second siècle après J.-C.*, In: ANRW II, 34, 1, 1993, 3-78. A Kr. u. 2-3. század szellemi arculatához, és a második szofisztikához magyarul lásd SZILÁGYI János György kiváló tanulmányát, In: *Lukianosz összes művei II.* (utószó), Magyar Helikon, 1974, 717-798.

fáradtságát, és végigjárták annak iskoláját. Az ilyen pályára lépő fiatalnak a retorika alapjaival együtt a művelt görög nyelvet, azaz az attikai dialektust is meg kellett tanulnia.

A rétoriskolák sokféle gyakorlatának csúcsán a tanár és a többi hallgató előtt elmondott iskolai beszédek, a *deklamációk* álltak. Ezeket a beszédeket az ún. bevezető beszédek, a *prolaliának* nevezett előadások előzték meg, amelyeneket például Apuleius *Florida* című gyűjteményében találni. Ezek rövid, nyitányszerűen hatásos és figyelmet felcsigázó bevezetések voltak egy hosszabb előadáshoz. A hagyományos három beszéd fajta, a törvényszéki, a tanácsadó (politikai) és a bemutató szónoklat (deklamáció) közül főleg az utóbbi lett mind jelentősebb. Noha valós történeti alakok és események is alapul szolgálhattak ezeknek a gyakorlatoknak, a császárkorban a deklamációk mindegyik fajtájára jellemző volt a realitástól való távolság, a bravúrt pedig a minél képtelenebb helyzetek kitalálása és a minél virtuózabb érvelés jelentette.

Moralizáló beszédekben a szofisták olykor jogi természetű témákat is tárgyaltak (*controversiae*), mint például a házasságtörés, de egyéb más becsületbeli kérdésekre is keresték a választ, amelynek során a hallgatóság közbeszólásai akár az eredetivel teljesen ellenkező irányba is terelhették a szónok gondolatait. Ez utóbbi szónoklatoknak különféle türannoszok, kalózok voltak a legjellegzetesebb szereplői. Ezen túl az ún. epideiktikus beszédek is jellegzetes megjelenési formái voltak a szofista gyakorlatnak. Ide tartoztak a temetési beszédek, a születésnap magasztaló szónoklatok, és azok a bemutató jellegű beszédek is, amelyek valójában a deklamációk közé sorolandók: így például a különböző épületek felavatásakor tartott beszédek (az athéni Olümpieion). A császárt vagy egy adott várost dicsőítő beszédek (*enkómion*) sem voltak ritkák, a leghíresebb ezek közül Ailiosz Ariszteidész Rómára mondott szónoklata. Más különleges alkalmak is kiváló lehetőségeket kínáltak a szofistáknak előadói tehetségük villogtatására: Ariszteidész például panaszos hangú szónoklatban örökítette meg a Szmürna városát elpusztító földrengést.

Az epideiktikus jellegű beszédeknek egyik különleges csoportját alkotják azok a szónoklatok, az ún. *ekphrasziszok* vagy műleírások, amelyek képeket, szobrokat, különféle épületeket tárnak a hallgatóság elé, rendkívül érzékletesen és plasztikusan jelenítve meg a szóban forgó tárgyakat. Ide kapcsolhatók az olyan, már-már valószínűtlenül bizarr és hasonlóképpen virtuóz hatású enkómionok is, mint például a légy dicsérete, a papagáj dicsérete vagy a kopaszság dicsérete, amelyek témájukat tekintve ugyancsak teljességgel jelentéktelenek, a mives nyelvi megformáltságnak azonban kiváló iskolapéldái. Játékos-tréfás tartalmuk miatt ezeket *paignion*oknak is nevezték (*paignion* a. m. játékszer, s a *paisz* 'gyermek' szóval áll etimológiai kapcsolatban).

Az irányzat általunk is ismert legtermékenyebb szerzőjének kétségtelenül a szír származású Lukianosz (kb. 120–180) tekinthető.³⁹⁰ Ezt a szerzőt a maga életében pusztán egyszer említi a filozófián iskolázott orvos, Galénosz. Az utókor azonban, mindenekelőtt a nagy szatirikus írók mind tanultak tőle és nagyra értékelték írói munkásságát, aminek oka minden bizonnyal a szerző jellegzetes hangnemében keresendő. Galénosz után legelőször majd csak a 4. században említi az Arnobius-tanítvány Lactantius (*Divinae Institutiones* 1, 9, 8). Az apológiát író Lactantius természetesen elsősorban azért hivatkozhat Lukianoszra, mert a szír rétor a korábbi görög vallást is kritizálta, hiszen az újszofisztika kedvelt támadási felülete épp a régebbi vallás bírálata is volt.

A szakirodalomban régóta ismert tény, hogy Apuleius a második szofisztikának nevezett szellemi-irodalmi irányzat legkiválóbb, és mindeddig egyetlen ismert latin nyelvű képviselője.³⁹¹ Az apuleiusi életmű latin nyelvű kritikai kiadását elkészítő Rudolf HELM még a múlt században példásan kimutatta, hogy az *Apológia* valójában nem más, mint a második szofisztika egyik mesterműve, egy rendkívüli műveltséggel rendelkező szerző zseniális alkotása.³⁹² Apuleiust mindenekelőtt *Metamorphoses*, vagy közismertebb fordításban *Az aranyszámár* című regénye révén ismeri és tartja számon az utókor. A termékeny szerzőnek, aki előbb szülővárosában, Madaurában, majd Karthágóban, s végül Görögországban teljesítette ki műveltségét, nem maradt ránk valamennyi munkája. A fennmaradt, és kétséget kizáróan Apuleiusnak tulajdonítható művek közül a jelen vizsgálódás szempontjából *A mágiáról* (*De magia*) című, *Apológiaként* is emlegetett írása és a *Virágoskert* (*Florida*) címen ismert, szónoklatokból válogatott szemelvénygyűjtemény érdemel nagy figyelmet, mert ezek azok az alkotások, amelyek leghívebben tükrözik Apuleius irodalmi tevékenységét.

Az előző fejezet végén jelzett vizsgálódási szempont létjogosultsága ebben az összefüggésben megerősítést nyer, hiszen a szakirodalom részben már meglévő eredményei révén valószínűsíthető volt, hogy Arnobius ismerhette az apuleiusi életművet.

³⁹⁰ Valamennyi ránk maradt, vagy az ő neve alatt hagyományozott műve magyarul: Lukianosz összes művei I–II. Magyar Helikon 1974.

³⁹¹ Az életmű legutóbbi alapos összefoglalása S. J. HARRISON, *Apuleius*. A Latin Sophist, Oxford 2000

³⁹² Vö. Rudolf HELM, *Apuleius' Apologie – ein Meisterwerk der zweiten Sophistik*, In: *Das Altertum* 1, 1955, 86–108. A munkához legutóbb elkészült német nyelvű bevezetés, fordítás és magyarázó jellegű tanulmányok is jól kidomborítják az *Apológia* helyét az apuleiusi oeuvre-on belül, lásd Apuleius, *De magia*. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von J. HAMMERSTAEDT, P. HABERMEHL, F. LAMBERTI, A. M. RITTER und P. SCHENK. Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia, Band V, Darmstadt, 2002, hrsg. von H-G. NESSELRATH et al.

Amikor az arnobiusi *Adversus nationes* említjük, a cím hallatán és felületesebb megközelítésben elsősorban annak keresztény szándéka, hitvédő volta tűnhet fel. Ám közzismert, mennyire kétarcú jelenségről van szó e munka esetében. Arnobius hevesen védelmezi a kereszténységet, melyet úgyszólván alig ismer, s ezzel párhuzamosan kíméletlenül, szarkasztikusan ostromozza a pogány vallásokat, melyeket viszont rendkívül részletesen és informatívan az olvasó elé tár. A Janus-arcú alkotás mindezen túlmenően beszédes tanúja a szerző hatalmas műveltségének, virtuóz tehetségének, és hűen dokumentálja Arnobius rétori működését. A műre és a szerző tevékenységére vonatkozó hieronymusi hely³⁹³ világosan kiemeli, hogy Arnobius rendkívül hatásosan, kitűnően, virágzóan (*florentissime*) tanította a szónoki mesterséget. Nincs adat arra vonatkozóan, vajon tudott-e görögül, de mint rétor minden bizonnyal kapcsolatba került a birodalom keleti területeinek nyelvével.³⁹⁴ Annyi azonban bizonyos, hogy a munka, miközben a befejezetlenség hatását keltheti, hiszen a hetedik könyvben találni gondolati ismétléseket, mégis teljes mértékben megfelel egy szónoki alkotás elvárásainak.

A hagyományos, klasszikus műfajok felől nézve az *Adversus nationes* jól illeszkedik az irodalmi, s azon belül a keresztény irodalmi hagyományba, amennyiben az apológia műfaját képviseli, s itt elég, ha csak Tertullianusra mint az egyik, ha nem legjelentősebb latin apologétára gondolunk. De ugyanilyen apologia, ha más témájú is, a már említett apuleiusi védőbeszéd, mely műfaját tekintve rokonítható Arnobius művével.

Meglepő módon azonban az *Adversus nationes* nem csupán egyetlen hagyományos műfajt reprezentál. Az apologia második, vallás- és kultúrtörténeti szempontból jelentősebb részének fő témái az istenekről alkotott pogány elképzelések, a kultuszok és az ezekkel kapcsolatos mitológiai történetek bemutatása valamint a kultikus cselekmények és áldozatok, a kultuszszobrok és templomok leírása. Ezeket figyelembe véve a második szofisztika egyik legjellegzetesebb kisműfajára, az *ekphrasiszra* gondolhatunk.

A harmadik könyv *prooemiummal* kezdődik, és a rétor megállapítja, hogy újra felveszi azt a fonalat, amelyet az első könyvben szükségképpen elhagyott.³⁹⁵ A könyv elején Arnobius következetesen védelmezi a keresztény monoteizmust a pogányok sok istenével szemben, de leginkább csak általános elképzeléseket hoz szóba, és nem érinti az egyes isteni lények

³⁹³ Hieronymus, *De viris illustribus* 79: *Arnobius sub Diocletiano principe Siccae apud Africam florentissime rhetoricam docuit, scripsitque Adversum gentes volumina, quae vulgo extant.*

³⁹⁴ Arnobius több, mint 50 görög szerzőt idéz, közülük is a legtöbbször Platónra hivatkozik, de a kutatók álláspontja eltér abban a tekintetben, hogy saját olvasmányaiából ismeri-e az idézett szerzőket. A kérdés teljes bizonyossággal nem is tisztázható, ugyanakkor igen valószínűnek látszik, hogy tudását a rétor az akkoriban közkézen forgó florilegiumokból és kézikönyvekből merítette.

³⁹⁵ Adv. nat. III 2: *Nunc ad ordinem revertamur a quo sumus necessario paulo ante digressi, ne diutius interrupta defensio palmam criminis comprobati calumniatoribus concessisse dicatur.*

abszurd voltát. Majd rátér az istenségről alkotott antropomorf elképzelésekre, és kritizálja a pogányokat, amiért azok a különböző testi tulajdonságok segítségével tesznek különbséget az istenek között. Itt találjuk meg azt a gondolatot, amely először Xenophanésznál fordul elő, hogy ha tudnának, akkor a szamarak, a kutyák és a disznók is a saját alakjukban képeznének maguknak isteneket.³⁹⁶

Ezután kisebb egységek következnek, amelyek rendre a pogány politeizmust kívánják megcáfolni. Azt lehet mondani, hogy a harmadik könyv valójában két fő részre tagolódik: az egyik az általános bevezető szakasz, a második részben pedig konkrét témák kerülnek elő: például az, hogy értelmetlen dolog az isteneknek a foglalkozások szerinti felosztása. Ezen a helyen kerül sor a római istenvilág bemutatására is. Előbb a kisebb (Unxia, Cinxia, Victa, Potua, Laverna, Bellona, Discordia, Furiae), majd a nagyobb istenségek (Mars, Venus, Ianus, Iuppiter, Minerva, Mercurius, Vulcanus, Diana, Ceres, Luna) lesznek az apologéta célpontjai. Végül a Múzsák, az istenné vált emberek (Hercules, Romulus, Aesculapius, Liber, Aeneas), a Novensiles, a Penates és a Lares bemutatása következik.

A negyedik könyvben Arnobius az absztrakt fogalmak (például a *Pietas*, a *Concordia*, a *Salus*) megszemélyesítését abszurd dolognak bélyegzi, és úgy látja, hogy képtelenség a rengeteg funkció-istenség tisztelete.³⁹⁷ Ez mintegy visszhangozza a lukianoszi *Istenek gyűlése* központi témáját: az Olümposzon annyira elszaporodtak a jövevény és idegen istenek, hogy kiszorítással fenyegetik a régi lakókat. Ezen túllépve az is az arnobiusi kritika célpontjává válik, vajon miért van egyetlen istenségnek több megjelenési formája. Ennek kapcsán tanúi lehetünk az öt Minerva civakodásának³⁹⁸, akik azon versengenek, vajon rangjukat tekintve

³⁹⁶ Adv. nat. III 16: *Si aselluli canes porci humanum aliquid saperent fingendique haberent artes idemque nos vellent cultu aliquo prosequi et statuarum consecrationibus honorare, quantas nobis irarum flammis, indignationum quos turbines concitarent, si suorum corporum formas nostra vellent portare atque obtinere simulacra?*

³⁹⁷ Adv. nat. IV 1–12

³⁹⁸ Adv. nat. IV 16: *Fingite nos enim vel auctoritate commotos vel violentia terroris vestri induxisse in animum Minervam verbi causa sacris vobis sollemnibus et ritu velle adorare volgato: r<es> si cum divinas apparamus adgredi atque aris flammantibus sua reddere constituta, Minervae omnes advolent ac de istius nominis possessione certantes poscant sibi singulae apparatus illum sacrorum reddi: quid in medio faciemus nos animal tenue vel in partes quas potius pii muneris officia transferemus? Dicet enim forsitan prima illa quam diximus: meum nomen est Minervae, meum numen, quae Apollinem genui, quae Dianam et ex mei uteri fetu caelum numinibus auxi et deorum numerum multiplicavi. Immo, inquiet quinta Minerva, tu, tun' es? Quae marita et puerpera totiens castitatis purae inminuta es sanctitate? Nonne vides in Capitolii omnibus virginalis esse species Minervarum et <in>nuptiarum his formas ab artificibus cunctis dari? Desistite igitur nomen iuris tibi adsciscere non tui. Nam Minervam me esse genitore ex Pallante procreatam testis omnis est poetarum chorus, qui Palladem me nuncupat derivato a patre cognomine. Quid dicitis, inquiet secunda haec audiens, ergone Minervium nomen tu feres parricida petulans et ex amoris incesti contaminatione polluta, quae dum te fucis atque artibus excolis meretriciis, etiam patris in te mentem furialibus plenam cupiditatibus excitasti? Perge igitur, aliud tibi quaerere signum; nam mea res ista est, quam Nilus maximus fluminum aquis generavit ex liquidis et in virgineos habitus roris concreione conduxit. Quodsi fidem inquiris facti, Aegyptios et ego testes dabo, quorum <sum> Neith lingua, Platonis testificante Timaeo. Quid deinde arbitramur fore? Desistetne et illa*

melyikük a legjelentősebb. Amellett, hogy itt az istenek kritizálásának egyik szerfelett különös módjával állunk szemben, feltűnő, hogy a jelenet erőteljesen emlékeztet az újkomédia szereplőinek nevetséges-mulatságos beszélgetéseire, beleértve a lukianoszi *Hetérák* illetve *Istenek párbeszédeit* is.

Mint korábban már láttuk, az egyes istenek kritizálásakor Iuppiter különös helyet foglal el. Mert Arnobius nem csak azt bizonyítja több helyütt is, hogy Iuppiter nem lehet a legfőbb Isten, hisz voltak neki szülei, hanem meg is szégyeníti az Olümposz urát (*Adv. nat.* IV 20 -23), amikor felsorolja kínos ügyeit, s az „istenek és emberek atyja” ilyen módon egy szánandó botrányhőssé válik.

Iuppiter az egyik szereplője egy olyan dialógusnak is, amely könnyedén besorolható a fiktív történeti és mitológiai beszédek kategóriájába, amely forma úgyszintén a második szofisztika kedvelt eszköze volt. Arról a párbeszédről van szó, amelyet Arnobius a történetíró Valerius Antias műve alapján közöl. A kritika célpontjai azok az ünnepek, amelyeket a pogányok évenként megültek, s így a hagyomány és a szokás alapján teljesen igaznak fogadták el az ünnepekkel kapcsolatos hiedelmeket. Az első ezek között Numa Pompilius története.³⁹⁹ A rómaiak második királya, aki, bár furfangos cselekkel rászedte Iuppiter Eliciust, mégsem nyeri el a villámok feletti felügyelet jogát.

Minervam se dicere, cui Coryphasiae nomen est vel ex Coryphae matris signo vel quod ex vertice summo Iovis parmam ferens emicuit atque armorum accincta terroribus? Aut illam, quae tertia est, cessuram patienter nomine? Et non dictis talibus habituram rationem sui et primarum adrogantiam refutaturam: itane tu audes maiestatem tibi mei nominis usurpare, si verum, ex caeno et ex gurgitibus prodita coagulataque limosis? Aut tibi tu alienam dignitatem adsumis deae, quae de vertice procreata mentiris te Iovis et rationem te esse mortalibus ineptissimis suades? Ex capite <Iuppiter> conceptos filios procreat? Et ut arma quae gestas procudi possint et fabricari, in verticis ipsius cavo officina fabrilis fuit, incudes mallei fornaces folles carbones et forfices? At si verum est quod adseveras, rationem te esse, desiste tibi nomen id quod meum est vindicare: nam quam dicis ratio non est species numinis certa sed obscurarum intelligentia causarum. Si ergo, ut diximus, officia nobis adeuntibus religiosa Minervae aadsint quinque ac de huius nominis proprietate rixantes sibi quaeque desideret aut turis suffimenta libari aut ex pateris aureis inferia vina defundi, quo disceptatore, quo iudice controversias tollemus tantas? Aut quis quaesitor, quis arbiter cervicibus tantis erit, qui inter personas huiusmodi aut vindicias iustas dare aut sacramenta conetur pronuntiare non iusta? Nonne potius ibit domum seseque abstinens ab negotiis talibus tutius esse arbitrabitur nihil horum contingere, ne aut uni dando quod omnium est inimicas efficiat ceteras aut stultitiae crimen incurrat, si id attribuat cunctis quod esse oportebat unius?

³⁹⁹ *Adv. nat.* V 1: ...*Ex quibus tam multis unum interim ponam moderaminis temperamentum secutus, in quo stolidus et imprudens ipse ille inducitur Iuppiter, verborum ambiguitatibus lusos. In secundo Antiatias libro – ne quis forte nos aestimet concinnare per calumnias crimina – talis perscripta est fabula: Numam illum regem, cum procurandi fulminis scientiam non haberet essetque illi cupido noscendi, Egeriae monitu castos duodecim iuvenes apud aquam celasse cum vinculis, ut cum Faunus et Martius Picus ad id locorum venissent haustum – nam illis aquandi sollemnem iter hac fuit – invaderent constringerent conligarent. Sed quo res fieri expeditius posset, regem pocula non parvi numeri vino mulsoque complexse circaque accessus fontis insidiosam venturis opposuisse fallaciam. Illos more de solito bibendi adpetitione correptos ad hospitium nota venisse. Sed cum liquoribus odoratis offendissent fragrantia pocula, vetustioribus anteposuisse res novas, invasisse aviditer, dulcedine potiois captos hausisse plus nimio, obdormivisse factos graves; tum bis senos incubuisse sopitis, iniēcisse madidatis vincla, expergitosque illos statim perdociuisse regem quibus ad terras modis Iuppiter posset et sacrificiis elici, et accepta regem scientia rem in Aventino fecisse divinam, elxisse ad terras Iovem ab eoque quaesisse ritum procurationis <et> morem. Iovem diu cunctatum 'expiabis' dixit 'capite fulgurita'; regem respondisse 'caepicio'; Iovem rursus 'humano'; rettulisse regem 'sed capillo'; deum contra 'animali';*

Van olyan beszéd is, amely az ellenfelet szólaltatja meg, de ez is a fikció szintjén jelenik meg az apológiában. Egy pogány képzeletbeli beszéde ez, amelyben a maga vallását védelmezi.⁴⁰⁰ Ismét csak a képzelet eredménye az a zseniális szónoklat is, amelyet mintegy az egész világhoz intéz Arnobius. Ennek témája a faragott képek, kultuszszobrok hiábavalósága.⁴⁰¹ A szónoklat más szempontból is érdekes: a bemutatás ekphraszisz-jelleget kap, és a beszéd sodró lendülete, minthogy célja a meggyőzés, felidézi a diatribé műfaját is.

A hatodik és a hetedik könyv szempontunkból azért is különösen jelentős, mert a rétor e két könyvben kritizálja a keresztények által elutasított kultuszformákat. Ez több speciálisnak is tekinthető részre bomlik az apologéta bemutatásában. A hatodik könyvben a templomok (Adv. nat. VI 3-7) és a kultuszszobrok (VI 8-26) kritikája található, a hetedik könyv témája pedig nagyrészt az áldozatbemutatás. Ez tovább oszlik egyfelől az állatáldozatokra (VII 3-25), másfelől a bor- és tömjénáldozatokra (VII 26-31), az ünnepek és áldozati játékok (VII 32-37) kritizálására, és a könyvet a hivatalos római állásponton gyakorolt kritika zárja (VII 38-51). A szóban forgó kis egységek valójában a második szofisztika kisműfajaiként is felfoghatók, amelyek között különösen az ekphraszisz-jellegű részletek dominálnak.

Retorikai szempontból újra meg kell itt említeni azt a korábban már említett ragyogó monológot, amely – megint csak a fikció szintjén – egy abszurd helyzetet fest. A Iuppiternek áldozati állatul kiszemelt bika perel az istennel, és a tulajdon élete védelmét mintegy védőügyvéd módjára magára vállalja.⁴⁰² A pogány főisten igazságosságára apelláló állat valójában az apologéta szócsöve: valamennyi anyagi természetű áldozat elvetendő, az

<'maena'> subiecisse Pompilium. Tunc ambiguus Iovem propositionibus captum extulisse hanc vocem 'decepisti me Numa; nam ego humanis capitibus procurari constitueram fulgurita, non maena capillo caepicio: quoniam me tamen tua circumvenit astutia, quem voluisti habeto morem et his rebus quas pactus es procurationem semper suscipies fulguritorum'.

⁴⁰⁰ Adv. nat. V. 32: "Sed erras, inquit, et laberis satisque te esse imperitum, indoctum ac rusticum ipsa rerum insectatione demonstras. Nam istae omnes historiae, quae tibi turpes videntur atque ad labem pertinere divinam, mysteria in se continent sancta, rationes miras atque altas nec quas facile quivis possit ingenii vivacitate pernoscere. Neque enim quod scriptum est atque in prima est positum verborum fronte, id significatur et dicitur, sed allegoricis sensibus et subditivis intelleguntur omnia illa secretis. Itaque qui dicit 'cum sua concubuit Iuppiter matre' non incestas significat aut propudiosas Veneris complexiones, sed Iovem pro pluvia, pro tellure Cererem nominat. Et qui rursus perhibet lascivias eum exercuisse cum filia, nihil de foedis voluptatibus loquitur, sed pro imbris nomine ponit Iovem, in filiae significatione sementem. Sic et ille qui raptam Dite a patre Proserpinam dicit, non ut reris in turpissimos adpetitus viraginem dicit raptam, sed quia glebis oculimus semina, isse sub terras deam et cum Orco significat foedera genitalis conciliare feturae. Consimili ratione et in historiis ceteris aliud quidem dicitur, sed intellegitur aliud, et sub vulgari simplicitate sermonis latet ratio secreta et altitudo involuta mysterii".

⁴⁰¹ Adv. nat. VI 14–16, de különösen a szakasz bevezetése: *Libet in hoc loco, tamquam si omnes adsint terrarum ex orbe nationes, unam facere contionem atque in aures haec omnium communiter audienda depromere. Quidnam est istud, homines, quod ipsi vos ultro in tam promptis ac perspicuis rebus voluntaria fallitis et circumscribitis caecitate? Discutite aliquando caliginem regressique ad lumen mentis intuemini propius et videte istud quod agitur quale sit, si modo retinetis ius vestrum atque in finibus [his] datae rationis consilii que versamini.*

⁴⁰² Adv. nat. VII 9, vö. 333. jegyzet.

ellenfél, azaz a pogányság vallásértelmezése pedig korrekcióra szorul: *opinio religionem facit et recta de diis mens*.⁴⁰³

Érdekes megfigyelni, hogy a fentebb idézett képzeletbeli beszédek, monológok, dialógusok igen gyakran így kezdődnek: *ecce, fingite, libet in hoc loco... unam facere contionem*. Ez azt jelzi, hogy a fiktív beszédek nagy számban jelen vannak az apológiában, és a második szofisztika hatásáról tanúskodnak. Emellett az ekphraszisz-szerű bemutatások azok, amelyeket az apologéta alkalmasnak talált mondanivalója alátámasztására, nyilván azért, hogy előadását minél szemléletesebbé, minél kézzelfoghatóbbá tegye.

Az Arnobiusra vonatkozó életrajzi adatok szűkössége miatt az *Adversus nationes* születését megelőző időszakra nézve túlságosan messzemenő következtetéseket nem lehet levonni. Annyi azonban mégis bizonyos, hogy az apológiában markánsan élénk tárul a szerző retorikai jártassága, magas szintű műveltsége. A műnek a kereszténység és a pogányság között elfoglalt köztes helyzete is szembeötlő, s ha szándékoltságról nem is lehet szó, mégis az igazsághoz közelíthet az a megállapítás, hogy Arnobius jól ismerhette kora rétorait, vándor szofistáit, gyakorlatukat akár követhette is megtérése előtt, Lukianosz és a többi vándor szofista személyében talán példaképet is találhatott a maga számára, s megtérése után az addig felhalmozott tudást beépíthette apológiájába. A fentebb bemutatott szöveghelyek mindenesetre ezt az elképzelést látszanak megerősíteni.

Minthogy keresztény céllal megírt munkáról van szó, felvetődik a kérdés, vajon a keresztény tanokra illetve Krisztusra vonatkozóan felfedezhetők-e szofisztikus jegyek, amint ezt például az apológia első könyvében található Krisztus-dicséret (Adv. nat. I 38) sugallja. A két első könyv ebből a szempontból külön tárgyalandó, hiszen az apologéta által képviselt keresztény nézetek ezekben a könyvekben ragadhatók meg. A végső szerkesztés hiányát hangsúlyozó KROLL többször rámutat arra, hogy Arnobius az első könyvben többször is érint olyan témákat, amelyeknek a későbbi könyvekben lenne a helyük.⁴⁰⁴ A mi szempontunkból fontos hetedik könyv végén található dublettek is bizonyára eltűntek volna a végső szerkesztés során, és a rétor valószínűleg bevezetéssel is ellátta volna a művet. Így ami most az apológia elején áll, az valójában csak az első 25 fejezethez szóló bevezetés, így az olvasónak az az érzése támad, mintha Arnobius az egész műben csak azt az egy kifogást kívánná cáfolni, hogy *postquam esse in mundo Christiana gens coepit, terrarum orbem*

⁴⁰³ Adv. nat. VII 37

⁴⁰⁴ KROLL, *Die Zeit des Cornelius Labeo*, i. m. passim

perisse... multiformibus malis affectum esse genus humanum. A 7. fejezettől egy exkurzust találunk a rossz lényegéről, amely a 12. fejezetig tart. A bajokat kiváltó okokat firtató kérdés végül is megválaszolhatatlan, és Arnobius értelmezésében a baj relatív fogalom. Az ezt követő lényeges kérdés az istenek haragjára vonatkozik. Az apologéta szerint az istenek mindenkit egyenlően kezelnek, és nem reagálnak arra, ha az emberek elhanyagolják tiszteletüket. Keresztény szempontból az első könyv 25-38. fejezete jelentős igazán, mert itt találjuk meg azokat a kijelentéseket, amelyek alapján megrajzolható Arnobius keresztény istenképe. A teremtető Isten magasztalása így nemcsak az apologia első könyvének, de egyúttal az egész apologiának is fontos eleme, amely egyszersmind azt is megmutatja, hogy a temperamentumos szerző himnikus magasságokba is képes emelkedni, amikor szinte lírai hangon szólítja meg a Teremtőt. A jótettek csak ennek az egy igaz Istennek köszönhetők: *O maxime, o summe rerum invisibilium procreator, o ipse invisus et nullis umquam comprehense naturis, dignus, dignus es vere, si modo te dignum mortali dicendum est ore cui spirans omnis intelligensque natura et habere et agere numquam desinat gratias, cui tota conveniat vita genu nixo procumbere et continuatis precibus supplicare. Prima enim tu causa es, locus rerum ac spatium, fundamentum cunctorum quaecumque sunt, infinitus, ingenitus, immortalis, perpetuus, solus, quem nulla delinuat forma corporalis, nulla determinat circumscriptio, qualitatis expers, quantitatis, sine situ, motu et habitu, de quo nihil dici et exprimi mortalium potis est significatione verborum, qui ut intellegaris tacendum est atque, ut per umbram te possit errans investigare suspicio, nihil est omnino muttiendum. Da ueniam, rex summe, tuos persequentibus famulos et – quod tuae benignitatis est proprium – fugientibus ignosce tui nominis et religionis cultum. Non est mirum, si ignoraris: maioris est admirationis, si sciaris; nisi forte audet quisquam - hoc enim furiosae restat insaniae - ambigere, dubitare an sit iste deus an non sit, explorata fidei veritate an rumoris cassi opinatione sit creditus. Audimus enim quosdam philosophandi studio deditos partim ullam negare vim esse divinam, partim an sit cotidie quaerere; alios casibus fortuitis et concursionebus temerariis summam rerum construere atque diversitatis impetu fabricari, cum quibus hoc tempore nullum nobis omnino super tali erit obstinatione certamen. Aiunt enim sana sentientes contradicere rebus stultis stultitiae esse maioris.*⁴⁰⁵

Ez az Istenhez szóló ima egy élénk *contio* központi eleme, amely így kezdődik: *Atque utinam daretur in unius speciem contionis toto orbe contracto, oratione hac uti et humani in generis audientia conlocari.*⁴⁰⁶ Feltűnő, hogy a keresztény témák tárgyalásakor is a fiktív

⁴⁰⁵ Adv. nat. I 31

⁴⁰⁶ Adv. nat. I 29

beszédeket bevezető fordulatokkal találkozunk (*fingite, libet in hoc loco unam facere contionem*), és amikor az apologéta Krisztus személyére térve az ellenféllel polemizál⁴⁰⁷, akkor is a szofista gyakorlatra gondolhatunk: a szónok a hallgatóságot mintegy bevonja előadásába. Érdemes ezt a szöveghelyet is teljes egészében idézni, mert erre nézve már az eddigi kutatás is sok tanulsággal szolgált: 1. *Sed concedamus, interdum manum vestris opinionibus dantes, unum Christum fuisse de nobis, mentis animae corporis fragilitatis et condicionis unius: nonne dignus a nobis est tantorum ob munerum gratiam deus dici deus que sentire?*⁴⁰⁸ 2. *Si enim vos Liberum, quod usum reppererit vini, si quod panis, Cererem, si Aesculapium, quod herbarum, si Minervam, quod oleae, si Triptoleum, quod aratri, si denique Herculem, quod feras, quod fures, quod multiplicium capitum superavit conpescuitque natrices, divorum retulistis in censum: 3. honoribus quantis adficiendus est nobis, qui ab erroribus nos magnis insinuata veritate traduxit, qui velut caecos passim ac sine ullo rectore gradientes ab deruptis, ab deviis locis planioribus reddidit*⁴⁰⁹: 4. *qui, quod frugiferum primo atque humano generi salutare, deus monstravit quid sit, quis, quantus et qualis: qui profundas eius atque inenarrabiles altitudines*⁴¹⁰, *quantum nostra quivitt mediocritas capere, et intellegere permisit et docuit: 5. qui quo auctore, quo patre mundus iste sit constitutus et conditus, fecit benignissime sciri: qui nativitatis eius exprompsit genus et nullius aliquando cognitione praesumptam materiam illius, unde ignibus solis genitalis fervor adscitur, cur luna semper in motu, isdemne quis creditur an aliis causis lucem semper atque obscuritatem resumens; 6. animalium origo quae sit, rationes quas habent semina, quis ipsum finxerit hominem, quis informarit vel ex materiae quo genere constructionem ipsam confirmaverit corporum, quid sit sensus, quid anima, advolaritne ad nos sponte an cum ipsis sata sit et procreata visceribus, mortis particeps degat an immortalitatis perpetuitate donata sit, qui status nos maneat, cum dissolutis abierimus a membris, visurine nos sumus an memoriam nullam nostri sensus et recordationem habituri; 7. qui adrogantiam constringit nostram et elatas supercilio cervices modum fecit suae infirmitatis agnoscere: qui animantia monstravit informia nos esse, vanis opinionibus fidere, nihil comprehensum habere, nihil*

⁴⁰⁷ Adv. nat. I 38

⁴⁰⁸ Krisztus és a többi, az emberiséget jótéteményekkel segítő istenség összehasonlítása az apologétikus munkákban közhellyé vált.

⁴⁰⁹ HAGENDAHL, *Latin fathers and the Classics*, Göteborg 1958, 19. o. kimutatta, hogy az elógium összecseng Lucretius Epikurosz-dicséretével (5, 1 skk.): *qui princeps vitae rationem invenit eam quae / nunc appellatur sapientia, quinque per artem / fluctibus e tantis vitam tantisque tenebris / in tam tranquillo et tam clara luce locavit.*

⁴¹⁰ Arnobius a *deus summus*, a *deus princeps* jellemzésekor közli mindezt. ADAMIK Tamás hívta fel a figyelmemet arra, hogy az arnobiusi *deus summus* némiképpen rokonítható a lactantiusi és a commodianusi *deus altissimus*-szal. A párhuzamot én ezen a helyen vélem felfedezni.

*scire et quae nostros sita sunt ante oculos non videre; 8. qui, quod omnia superavit et transgressum est munera, ab religionibus nos falsis religionem transduxit ad veram: qui ab signis inertibus atque ex vilissimo formatis luto ad sidera sublevavit et caelum et cum domino rerum deo supplicationum fecit verba atque orationum conloquia miscere.*⁴¹¹ – Az így magasztalt Krisztus legfőbb érdeme abban áll, hogy elvezette az embereket a pogány vallásoktól a keresztény hitre: *honoribus quantis adficiendus est nobis, qui ab erroribus nos magnis insinuata veritate traduxit.* Ez az elragadtatást tükröző dicséret felidézheti az új szofisták nemzedékének kedvelt műfaját, az *enkómiot*.

A továbbiakban Krisztus személyével kapcsolatban még elhangzik, hogy ő maga is igaz isten, és ezt csodái is igazolják, amelyek azonban nem hasonlíthatók össze a pogány istenek által végbevitt csodákkal. Az 56. fejezetben Arnobius a keresztény írásokhoz fordul, és megvédelmezi hitelességüket. Megjegyzi, hogy csak a csodák egy részét jegyezték fel, és a démonok hamisították meg a Szentírást kiegészítésekkel és törlésekkel. Amit pedig a keresztény írások ellen felhoznak, az a pogány írások ellen is felemlíthető. A Szentírás egyszerű stílusa (*trivialis et sordidus sermo*) és a megszokottól eltérő nyelvi formák nem szólnak a Biblia igazságtartalma ellen. Ennek bizonyítását az apologéta a pogány grammatika és retorika elleni kirohanással igyekszik elősegíteni.

A. VICIANO alapos tanulmányban járja körül ezt a részproblémát.⁴¹² Az ellenfél három szemrehányást tesz a keresztények nyelvhasználatára vonatkozóan: *Sed ab indoctis hominibus et rudibus scripta sunt et idcirco non sunt facili auditione credenda* (I 58 1), *Trivialis et sordidus sermo est* (I 58 2), és *Barbarismis, soloecismis obsitae sunt, inquit, res vestrae et vitiorum deformitate pollutae* (I 59 1). Ezeket a vádakát Arnobius még ugyanitt, az 59. fejezetben meg is cáfolja. A spanyol kutató a két fejezetet a retorikai, filozófiai és grammatikai szakszavak szempontjából vizsgálja meg alaposan, és kimutatja, hogy Arnobius a klasszikus görög-latin terminusok nyomán halad, miközben az újítások iránt is fogékonynak mutatkozik. VICIANO arra következtet, hogy a három részterület együttes alkalmazása e

⁴¹¹ 4-8: A munka ezen részét sokan és sokféleképpen értelmezték már. W. SCHMID, *Christus als Naturphilosoph bei Arnobius*, In: *Erkenntnis und Verantwortung, Festschrift für Theodor LITT*, hrsg. von J. DERBOLAV und F. NICOLIN, Düsseldorf 1960, 264-284, szerint Krisztus itt egy filozófushoz hasonlít, aki lényeges fizikai, természettudományi kérdéseket fejtet (unde *ignibus solis genitalis fervor adscitus, cur luna semper in motu*), ami jól bizonyítja, hogy Arnobius nem ismeri sem az Újszövetséget, sem a keresztény hagyományt. Vö. ehhez KROLL, *Die Zeit*, i. m. és HAGENDAHL, *Von Tertullian*, i. m., 36. o. a fejezetben előforduló kérdéseket a katekumenek hitoktatásával kapcsolja össze, lásd ehhez a 285. jegyzetet. Mások szerint itt a Kr. u. 3. század folyamán az autentikus keresztény tanokkal párhuzamosan kialakult, meglehetősen zűrzavaros elméletek lecsapódásának lehetünk tanúi. Ennek két fő forrása lehetséges: a neoplatonizmus tanítása és az egyiptomi vallás. S. COLOMBO, i. m. 18-19, szerint az újra meg újra felbukkanó *qui* vonatkozó névmás hasonlatossá teszi ezt a szövegrészt az Ízisz-kultusból ismert litániaszerű imaformulához.

⁴¹² A. VICIANO, *Retórica, Filosofía y Gramática en el Adversus nationes de Arnobio de Sica*, Frankfurt a. M. 1993

fejezetekben – melyek a korábban rétori tevékenységet folytató Arnobiushoz nyilván igen közel álltak – az újonnan megtért apologéta számára egy célt szolgált: a *veritas* megtalálását, a platóni értelemben vett *simplex*, *bonus* és *verus* egyesítését a *virtus* segítségével.

A szemmel láthatóan speciális területet Arnobius nagy jártassággal tárja elénk, jobban mondva ellenfelei elé, és ezzel mintegy visszazökken eredeti tevékenységi körébe. VICIANO szóról szóra haladva veszi sorra a fejezetben használt retorikai, filozófiai és grammatikai kifejezéseket, és meglepődve tapasztaljuk, hogy a filozófiai terminusok között ott szerepel a *sophisticus* kifejezés is. Ott találjuk ezt, ahol Arnobius megkezdi a három fent nevezett szemrehányás cáfolatát. Nézzük a szövegösszefüggést: „Ha a hencegés által elmozdított dolgokról van szó, akkor azt kell megvizsgálni, amit mondunk, nem pedig azt, hogy milyen kellemmel mondjuk. Nem azt kell figyelembe venni, hogy mi simogatja fülünket, hanem azt, hogy milyen hasznot hoz a hallgatóságnak. Mert bizony jól tudjuk, hogy néhányan azok közül, akik a filozófiának szentelték magukat, nem csak hogy elvetették a beszéd tiszteletét, hanem, bár tudtak volna díszesebben és bővebben beszélni, mégis inkább arra törekedtek, hogy az egyszerű alázatosságot kövessék, nehogy megtörjék a tekintély szigorát, és nehogy szofista hivalkodással hencegjenek.”⁴¹³

Az ötödik könyvben, amikor a mítoszok allegorikus magyarázatához ér, így nyilatkozik Arnobius: *1. Argutiae sunt ut apparet atque acumina haec omnia, quibus fulcire sollemne est malas in iudiciis causas, quinimmo, ut verius dicam, sophisticarum disputationum colores, non quibus [non] verum sed imago et species veri semper atque umbra conquiritur. 2. Nam quoniam rectas accipere lectiones pudet dedecet indecorum est, <decursum est> in has partes, ut alia subiceretur res alii et in speciem decoris turpitudinis interpretatio cogeretur. 3. Sed quid ad nos istud, an alii sensus aliaeque sententiae conscriptionibus vanis subsint? Nobis enim satis est, qui deos a vobis scelerate contendimus impieque tractari, quod scriptum est, quod auditur accipere nec curare in abdito quid sit, cum contumelia numinum non in obscura sensuum mente sed in verborum eminentium significatione teneatur. 4. Ac ne tamen videamur inspicere quale sit istud quod dicitur nolle, primum illud a vobis, si modo commodare patientiam vultis, exquirimus primum: allegorico genere vel scripta haec esse vel eodem modo intellegi oportere, unde est vobis cognitum vel unde intimatum? 5. In consilium scriptores advocavere vos, et tum in eorum pectoribus*

⁴¹³ Adv. Nat. I 59 5: *Cum de rebus agitur ab ostentatione summotis, quid dicatur spectandum est, non quali cum amoenitate dicatur, nec quid aures commulceat, sed quas adferat audientibus utilitates: maxime cum sciamus etiam quosdam sapientiae deditos non tantum abiicisse sermonis cultum verum etiam, cum possent ornatius atque uberius eloqui, trivialem studio humilitatem secutos, ne conrumperent scilicet gravitatis rigorem et sophistica se potius ostentatione iactarent.*

*latitabatis, cum pro aliis res alias inter veritate capta subdebant? 6. Deinde si illi rationis alicuius et religionis metu mysteria illa convolvere tenebrosa obscuritate voluerunt, quantum vobis audaciae est, ut quod illi noluerunt vos velitis intellegere, vos scire et cunctorum substernere notioni quod illi frustra verbis minus verum significantibus occulerunt?*⁴¹⁴ – Az első mondat az igazán lényeges: „Amint nyilvánvaló, ezek (ti. a mítoszok allegorikus magyarázatai) mind olyan elmésségek és szellemességek, amelyekkel az ítélelhozatal során a rossz kifogásokat szokás megtámogatni, sőt, hogy még igazabbul szóljak, sokkal inkább a szofisták sokszínű fejtegetéseit, amelyekkel azok nem az igazságot, hanem az igazságnak mindig csak a látszatát, külső formáját és árnyékát keresik.”

Amint kitűnik, Arnobius a szofista gyakorlatra az *ostentatio* és a *sophisticarum disputationum colores* kifejezéseket alkalmazza. Az első könyv részlete alapján az igazság beszéde egyszerű. A fontos dolgok a hallgatóságnak igazi hasznot hajtanak, a kellemes, fület gyönyörködtető, azaz jól hangzó szólamokra az igazságnak nincs szüksége. Érdekes az a kettősség, ahogyan és amilyen környezetben ezt Arnobius előadja. Az apologéta itt ugyanis a keresztény vallást, a keresztény iratok hitelét, és az egyszerű beszédet védelmezi, de kiművelt, barokkos körmondatokkal, és a prózaritmus hihetetlenül bonyolult alkalmazásával, amelynek a szórendre nézve is messzemenő következményei vannak. Így tehát a fontos témáról szólva maga is az *ostentatio* csapdájába esik, és a szavak furcsa egymásutánjával egyfajta különös színkavalkádot hoz létre (*color disputationum*). Mi más ez, ha nem szofista *ostentatio*? Vegyük hozzá, hogy a *disputatio* szó eredeti jelentése: egy tárgy megvizsgálása, megvitatása párbeszéd útján. Az *Adversus nationes* pedig jószerével arra az egy formára épül, hogy Arnobius állandóan az ellenfelet szólítja meg, és az ellenfél szempontjából kiindulva mutatja be a maga véleményét.

E két idézett szövegrészlet érdekes következtetésre ad alapot. A szónoklattan elméleti megközelítéseit kapjuk, ahol Arnobius kirohan a pogány, a szofista gyakorlat ellen, de valójában ő maga is ezt a gyakorlatot követi, ami nem is lehet annyira meglepő, mivel megtérése előtt Arnobius maga is rétoriként tevékenykedett, Hieronymus szavaival élve *rhetoricam florentissime docuit*.

Hátravan még a második könyv, amelyet maga a szerző is kitérőnek tekint⁴¹⁵, és amely a lelkek üdvével kapcsolatban egy erősen filozófia színezetű vitát tartalmaz. Ennek címetztjei

⁴¹⁴ Adv. nat. V 33

⁴¹⁵ Adv. nat. II 1: *ab instituta defensione deverticulo paulisper facto*

a már említett *viri novi*, s a vita így valójában egy kibővített *diatribének*, egyfajta erkölcsi problémát feszegető beszédnek is tekinthető. Mint ismeretes, a diatribé is a vándorfilozófusok, illetve szofisták kedvelt megnyilatkozási formája volt.

Ezen a ponton vissza kell utalnunk a türoszi Maximoszra, aki a már említett beszédei egész sorával végülis a felelősségteljes és filozófiai életvezetésre akarta bátorítani hallgatóságát. Ezekben a beszédekben a szónok prédikátorrá válik, életvezetővé, a lélek orvosává, aki az embereket rendbehozza, közvetíti számukra az isteni és az emberi dolgok ismeretét, és elvezeti őket az erényhez.. Miként a kor sok más irányzata, Maximosz is a hallgatói lelkének megmentéséről és a lélek üdvéről akart gondoskodni, erkölccstanárként és pedagógusként meg akarta számukra könnyíteni a választást az élvezetek és az erények között. Mindehhez kapcsolódik Maximosz vallása. Értelme révén az ember összeköttetésben áll az istenséggel, Maximosz nézete szerint az emberek veleszületett érzékkel rendelkeznek az istenség iránt. Itt mutatkozik meg Maximosz világképének platóni alapja, ami rokonítható az Istenről való tudás feltételezésével Arnobiusnál.⁴¹⁶ Az Istenség valamennyi ember számára csak egy, akinek tiszteletében valamennyi nép megegyezik. Isten a világmindenség atyja és teremője, gondoskodik a világban lévő rendről, és a társadalomban meglévő jogokról. Az ember őt az értelem segítségével ismerheti fel, és az istenek képmásai az istenre való emlékezésnek (az emberi gyengeségnek) engedélyezett jelei. Az ima segítségével léphet az ember kapcsolatba az istenséggel, mert az emberi lélek gyenge és segítségre van szüksége. A jók örvendhetnek ennek a segítségnek, és ezért istentől áldottnak (*daimonioi*-nak) hívják őket. Az olyan látnokok, költők, filozófusok és férfiak, mint Szókratész, istentől áldottak.

Isten mint a legfőbb szellemi létező és legfőbb jó, csak egy, felette áll az időnek és a természetnek, a világ megalkotója, akinek előrelátása mindent magába foglal. Emellett a transzcendens isten mellett, aki semmilyen módon nem érintkezik a földi dolgokkal, Maximosz számtalan démon létezésében is hisz, akik számára köteléket alkotnak, amely összeköti az érzékelhető világot az érzékelésen felülivel, és a világ felépítésében szükséges alkotórészként gyakorolnak hatást. A démonok számára az emberi gyengeség és az isteni tökéletesség közötti tolmácsok, Isten szolgálói, és az emberek felügyelői, akik a jó emberek mellett személyes védőszellemekként állnak. A mindig segítő démonokban való hit egyfajta mély vallásosság kifejeződése. Maximosz már Homérosznál kimutatja a démonok létezését, de más középső platonikusokhoz hasonlóan korának néphitét is követi. Abban is hisz, hogy Isten az emberekről való gondoskodása során jóslatokat is ad. Az isteni gondoskodás és az

⁴¹⁶ Vö. Adv. nat. I 33: *Cui non sit ingenitum?* és II 3: *quem omnes naturaliter scimus*

emberi értelem egyazon isteni bölcsesség két eszköze, amelyek kiegészítik egymást. Az istenség helyes tisztelete azonban nem csak a külső kultuszban, hanem a szellemi tisztelet révén valósul meg. Ez egybevág Arnobius elképzelésével is: *cultus verus in pectore est atque opinatio de dis digna*.⁴¹⁷

Nem mellékes, hogy Maximosz beszédeinek görög megjelölése $\circ\circ \ell\odot\infty\omega$, ami latinul a *disputatio* illetve *dissertatio* szóval adható vissza. A lelkek üdvéről értekező Arnobius így mondanivalóját (*animarum salus*) és megnyilatkozási formáját (*disputatio*) tekintve is összevethető a türoszi Maximossal, a második szofisztika ismert alkotójával.

Összefoglalásként az alábbi eredményeket lehet megemlíteni. Feltételezésemnek megfelelően sikerült kimutatni, hogy az apologéta használja és jól átgondolt szempontok szerint alkalmazza a második szofisztika eszközeit. Az Arnobius és a második szofisztika közötti érintkezésről az mondható, hogy az *Adversus nationes* valójában szofisztikus kisműfajok (enkómion, diatribé, ekphraszisz, fiktív beszédek) füzére, ami a pogány könyvekre fokozott mértékben igaz, de a keresztény tartalmú első két könyvben is megfigyelhető. A második könyv pedig maga is egy kitérő, és egyfajta erkölcsi tartalmú vitát tartalmaz, így a diatribé műfajához hasonlítható. A kereszténynek tekinthető első könyvben viszont az apologéta éppen a pogány-szofista gyakorlat ellen támad, amelynek kötöttségeitől azonban ő maga nem képes függetlenedni. Az effajta szónoklattan elméleti megközelítése, illetve kritikája az allegorikus mítoszértelmezés kapcsán a pogány tartalmú ötödik könyvben is előfordul, ami szintén alátámasztja azt, hogy Arnobius köztes helyzetet foglal el a pogány és a keresztény világ között.

Apuleius munkássága a kiinduló feltevés szempontjából csak annyiban vethető össze Arnobius művével, hogy maga is a második szofisztika kiemelkedő alkotója volt. Szövegszerű érintkezéseket nem lehetett kimutatni, az viszont igaz, hogy mindketten élénken érdeklődnek a legkülönbözőbb filozófiai irányzatok iránt. Tudjuk, hogy Apuleius a lehetőségek legvégső határáig is elmegy, csak hogy *curiositas*-át kielégíthesse. Arnobiusról ezzel kapcsolatban azt mondhatjuk, hogy ő is örömet leli abban, ha bizonyos kérdések, különösen a mitológia egyes részletei kapcsán megörökítheti a különböző és az egymásnak akár ellentmondó véleményeket is.

⁴¹⁷ Adv. nat. IV 30

KITÉRŐ: ARNOBIUS ÉS *DOMINA ROMA*

Térjünk most vissza azonban a hetedik könyvhöz, amelynek utolsó nagy egysége nem más, mint a hivatalos római állásponton gyakorolt kritika (VII 38-51). Ez a rész mintegy függelékként áll előttünk. KROLL vizsgálatai szerint a 34. fejezet már maga egy olyan áttekintés, amelynek valószínűleg a mű végén kellett állnia, vagy éppen a mű lezárását vezethette be.⁴¹⁸ Itt Arnobius az antropomorf istenelképzéseket tárgyalja, de nem mond többet, mint az első és a harmadik könyvben, így úgy tűnik, mintha itt akarta volna összefoglalni a mű tartalmát. A 35. fejezet is ezt sugallja, és ez nem is lenne rossz befejezés, ha az itt említett egyes pontokat a rétor korábban már nem fejtette volna ki részletesen. A 38. fejezettel azonban egy teljesen váratlan fordulattal új témába kezd, és egyszerre csak feltételezi, hogy a pogány istenek nem tudnak haragudni. Ez azért is érdekes, mert a rétor eddigi álláspontja az volt, hogy a pogányok érzelmeket rendelnek hozzá isteneikhez. Ennek kapcsán meg kell fontolni néhány kérdést.

Az eddigi kutatás vitathatatlan érdeme, hogy felismerte: a mű jelen állapotában befejezetlen, hiányoznak a végső simítások, az összerendező szerkesztés elmaradt. A több helyütt, de különösen az utolsó könyvben előforduló ismétlések ennek tulajdoníthatók. A már meglévő eredményeket elfogadva azonban szerintem szükség van néhány kiegészítésre. Az egyik az, hogy a mű lezárásának mindenképpen nagy jelentőséget kell tulajdonítanunk, ahogyan ez Arnobiusnak valószínűleg szándékában is állhatott. Hiszen mi a hetedik könyv témája? A kultuszok külső formájának, konkrétan az áldozatoknak a kritikája. Ez a hivatalos pogány kultusz tarthatatlanságát volt hivatott kifejezni. Azzal viszont, hogy az apologéta a könyv vége felé azt veszi alapul, hogy a pogány istenek nem haragudhatnak, kifejezésre juttatja a maga keresztény istenről vallott elképzelését. Zűrzavaros a helyzet, szembeötlő a két világ szembenállása, amint azt a korábbi fejezetek során már érzékelni lehetett. Az istenek haragja folytán sújtja a sok betegség és szenvedés a birodalmat, és közelebbről, a Város népét, de az ellenség is ez okból kínozza a birodalmat. *Sed neque illud aequae nos negabimus scire, temporibus quondam civitatis et reipublicae duris, vel quae lues infesta faciebat continua populum contage conficiens, vel quae hostes validi et ad periculum libertatis auferendae proeliorum prosperitate iam proximi, iussis et monitis vatum transmarinis ex gentibus quosdam deos accitos magnificisque honoratos templis et luis sedasse flagrantiam et viribus*

⁴¹⁸ KROLL, *Arnobiusstudien*, i. m. 98 skk.

*hostium fractis frequentissime triumphatum et auctos imperii fines innumerasque provincias sub leges vestri cecidisse dominatus.*⁴¹⁹ De ezen a ponton Arnobius másban látja a probléma lényegét: *quaestionis in hoc summa est, utrumne hi dii sint, quos saevire adseveratis offensos reddique ludis et sacrificiis mites, an sint longe aliud et ab huius vi debeant et nominis et potentiae segregari.*⁴²⁰ – A külhoni istenek behozatalát a pogányok azzal indokolták, hogy csak így lehet megszabadítani a népet a járványoktól és az ellenségtől. Az első esetben Aesculapius behozatalával (VII 44-48), a második esetben, Hannibal hadjáratakor pedig Magna Mater fétisének behozatalával (VII 49-51) kívánták a bajokat elhárítani.

De amikor Arnobius az effajta gyakorlatot kritizálja, egyúttal annak a véleménynek is hangot ad, ami nemcsak a pogány vallást, hanem az annak jogi kereteket biztosító Rómát is szókimondóan bírálja. A jószokás figyelmeztetése folytán a külhonból behozott és nagyszerű templomokkal megtisztelt istenek nemcsak a járványok terjedését szüntették meg, és nem pusztán azt a célt szolgálták, hogy megtörjék az ellenség erejét, hanem azt is, hogy előretolják a birodalom határait, és megannyi provinciát a római törvények uralma alá hajtsanak (*auctos imperii fines innumerasque provincias sub leges vestri cecidisse dominatus*).

Az apológiának amellet, hogy a vádlókra hárítja vissza saját vádjait, az a másik fő komponense, hogy a pogány vallást kritizálva a birodalmi ideológiát is célpontul választja. Már az első könyvben találunk erre vonatkozó utalást: *Romani velut aliquod flumen torrens cunctas summergerent atque obruerent nationes.*⁴²¹ A második könyv elején Arnobius a keresztény vallás igazsága mellett érvel, és kijelenti, hogy ez a vallás azért is terjedhetett el olyan gyorsan, még magában Rómában is (*ipsam denique apud dominam Romam*), mert az isteni igazságot képviseli.⁴²² A pogány vallás kritikája teszi ki az apológia második felét, ennek megfelelően a hódító Róma bírálatára is jobbára itt kerül sor. Szorosan egybekapcsolódik ez a számtalan istenség tiszteletét érintő kérdéssel, akikkel kapcsolatban Arnobius megjegyzi, hogy talán mindenek előtt a rómaiak, a világ urai tudnak választ adni

⁴¹⁹ Adv. nat. VII 40

⁴²⁰ Adv. nat. VII 44

⁴²¹ Adv. nat. I 5

⁴²² Adv. nat. II 12: *Virtutes sub oculis positae et inaudita illa vis rerum, vel quae ab ipso fiebant palam vel ab eius praeconibus celebrabantur in orbe toto, ea subdidit adpetitionum flammis et ad unius credulitatis adsensum mente una concurrere gentes et populos fecit et moribus dissimillimas nationes. Enumerari enim possunt atque in usum computationis venire ea quae in India gesta sunt, apud seras Persas et Medos, in Arabia, Aegypto, in Asia, Syria, apud Galatas Parthos Phrygas, in Achaia Macedonia Epiro, in insulis et provinciis omnibus quas sol oriens atque occidens lustrat, ipsam denique aapud dominam Romam, in qua cum homines sint Numae regis artibus atque antiquis superstitionibus occupati, non distulerunt tamen res patrias linquere et veritati coalescere Christianae.*

arra a kérdésre, hogy ezek az istenek valóban rendelkeznek-e isteni erővel.⁴²³ De még erőteljesebben összefügg a kérdés a római vallás főistenének, Iuppiternek a bírálataival, a kritika azonban mégis a hetedik könyv végén éri el csúcspontját. Amikor az ellenfél azt mondja, hogy Magna Mater fétisének behozatala nagy öröme adott okot, és üdvösséget hozott a népnek, akkor Arnobius ezt válaszolja: *Nam et diu potens hostis ab Italiae possessione detrusus est et gloriosis inlustribusque victoriis decus urbis restitutum est pristinum et imperii fines longe lateque porrecti et innumeris gentibus civitatibus populis libertatis ius raptum est et iugum servitutis inpositum, multaeque res aliae foris domique perfectae ineluctabili firmitate gentis nomen maiestatemque fundarunt.*⁴²⁴ Az apológiát záró fejezetben találjuk a legkíméletlenebb összegzést. Ha az istenek tulajdonságának tekinthető az, hogy semmi rosszat és jogtalanságot nem tesznek, és minden embernek szülői szeretettel mutatkoznak meg, akkor ki az az emberek közül, aki elhinné, hogy létezik az az isteni eredetű vagy istenekhez méltó igazságosság, amely beleavatkozva az emberek viszálykodásába, egyesek hatalmát szétrombolta, másoknak pedig oltalmazóul mutatta meg magát, amely egyesektől elvette a szabadságot, másokat pedig a hatalom csúcsára helyezett, amely leigázta az egész világot, azért, hogy felemelkedjék az az egy város, amely az emberi nem pusztulására született?⁴²⁵

Furcsa kettősség érezhető itt. A hetedik könyv egyrészt befejezetlen a dublettek miatt, de lezáratlan pogány szempontból is, hiszen az Aesculapius- és Magna Mater-kultusz behozatalának előadása csupán ürügyül szolgál a birodalmi ideológia kritikájának alátámasztására, és ezek a fejezetek jószerével a levegőben lógnak. Másrészt azonban felfedezhető egyfajta logika is, az, hogy Arnobius a római vallás, pontosabban a birodalmi ideológia kritikájával zárja a művet, ami jól átgondoltnak tűnik. Ennek alapján a mű keresztény szempontból lezártnak tekinthető. Ez a fajta lezárás persze véletlenül sem hasonlítható össze, mert épp ellentétes azzal a későbbi elképzeléssel, hogy a birodalom keretei voltak szükségesek ahhoz, hogy az Üdvözítő megszülethessék.

⁴²³ Adv. nat. IV 1: *Interrogare vos libet ipsosque ante omnia Romanos, dominos rerum ac principes, utrumne existimetis Pietatem Concordiam Salutem Honorem Virtutem Felicitatem ceteraque huiusmodi nomina quibus aras videmus a vobis cum magnificis exaedificatas delubris vim habere divinam caelique in regionibus degere an ita ut adsolet dicis causa, ex eo quod optamus et volumus bona ista nobis contingere, superiorum retuleritis in censum.*

⁴²⁴ Adv. nat. VII 49

⁴²⁵ Adv. nat. VII 51: *generis eam fuisse divini quisquamne hominum <credat> aut habuisse aequitatem diis dignam, quae humanis sese discordiis inserens aliorum opes fregit, aliis se praebuit exhibuitque faultricem, libertatem his abstulit, alios ad columnen dominationis erexit, quae ut una civitas emereret in humani generis perniciem nata, orbem subiugavit innoxium?*

A kutatás felfigyelt azonban arra, hogy Arnobius miért éppen Aesculapiusszal zárja az apológiát, illetve ez az istenség miért kap olyan részletes bemutatást. Jacques FONTAINE a *RAC Africa II (literaturgeschichtlich)* című lexikoncikkében az apuleiusi *mediae potestates* és az arnobiusi lélek *media qualitas*-a közötti hasonlatosságon kívül szóba hozza azt is, hogy Arnobiust talán a korabeli afrikai pogányság ösztönözte arra, hogy művét Aesculapius mítoszával zárja.⁴²⁶ Noha a hetedik könyvben szinte csak az istenségnek a Tiberis szigetére történő megérkezéséről van szó, FONTAINE szerint nem hagyható figyelmen kívül, hogy Afrikában Aesculapius a romanizált Eshmunnal azonos.

Az Arnobius istenei című fejezetben arra a következtetésre jutottam, hogy Iuppiteren kívül más isten portréjának bemutatása nem szükséges. Mivel azonban Aesculapius az Apuleius és Arnobius között feltételezhető érintkezés szempontjából is figyelmet érdemel, ezért külön fejezetben kell megvizsgálni, hogyan jelenik meg ez az isten az *Adversus nationes*ben.

⁴²⁶ J. FONTAINE, *Africa II (literaturgeschichtlich)*, RAC, i. m. 175. o.

10. AESCULAPIUS ARNOBIUSNÁL ÉS A LATIN ASCLEPIUS

Nem kell csodálkoznunk azon, hogy Aesculapius alakja gyakran feltűnik az *Adversus nationes*ben. Régóta ismert, hogy a gyógyító istenek, így Aesculapius is, az apologéták elsőszámú célpontjaivá váltak. A gyógyító istenek kultusza azért is népszerű volt, mert az emberektől várható szociális segítség a szükség idején kétséges volt, és az érintettek végső menedékét a gyógyító istenek tisztelete jelentette. Ilse BECHER többek között azt vizsgálta, hogy miért éppen Aesculapius és az egyiptomi eredetű istenek kultusza váltotta ki leginkább a keresztény apologéták buzgó ellenszenvét.⁴²⁷ A Krisztus kizárólagos megváltó művét hirdető keresztények számára először is potenciális veszélyt jelentett a Földközi-tenger medencéjében a Kr. u. 5. századig virágzó Aesculapius-kultusz, hiszen Zeus-Iuppiter mellett Aesculapius volt a leggyakrabban szótérként emlegetett isten. Az olümpiai Zeus azonban már nem volt valódi ellenfél a keresztények számára, Aesculapius csodatévő hatalmát pedig a keresztények a legtöbbször elvitatták, vagy legalábbis az ördög művének tekintették. BECHER ebben az összefüggésben idézi az *Adversus nationes* első könyvének egyik helyét: *quid ergo prodest ostendere unum aut alterum fortasse curatos, cum tot milibus subvenerit nemo et plena sint omnia miserorum infeliciorumque delubra?*⁴²⁸

Aszklépiosz, a görög isten abban a tekintetben is támadható volt, hogy állatalakban jelent meg. A keresztények átvették a pogányok érveit, amikor azok a thériomorf isteneket támadták. Ismert tény, hogy a görögök és a rómaiak fenntartásokkal fogadták az egyiptomi állatalakú isteneket. A gyógyító Aszklépiosz kígyó formájában inkarnálódott, és az isten templomainak kötelező tartozékai voltak a szent kígyók. A keresztény szerzőknél jól megragadható, amint a kígyó alakjában megjelenő orvosisten ellen szólnak, és felsorolják az ebből a létformából adódó következményeket. Jó példa erre Arnobius: *serpentis est forma et circumscriptione finitus (scilicet Aesculapius), per terram reptans, caeno natis ut vermiculis mos est, solum mento radit et pectore tortuosis voluminibus se trahens.*⁴²⁹

A keresztény apologéták már a Kr. u. 2. századtól kezdve tanítják, hogy Aszklépiosz tisztelői komoly ellenérvekkel rendelkeztek a keresztényekkel szemben. Az orvosisten tisztelői Aszklépiosz csodatételeit párhuzamba állították Krisztus csodáival. Alkalmanként az a kérdés képezi a vita kiindulópontját, hogy melyik isten az igazi üdvhozó. Aszklépiosz tehát Krisztus riválisaként tűnik fel. A keresztény szerzők közül néhányan részben elismerik az

⁴²⁷ Ilse BECHER, *Antike Heilgötter und die römische Staatsreligion*, Philologus 114, 1970, 211-255, különösen 249-255

⁴²⁸ Adv. nat. I 49

⁴²⁹ Adv. nat. VII 44

orvosisten segítő közbenjárását, mint például Iusztinosz vértanú, de azon igyekeznek, hogy bebizonyítsák: Krisztus az erősebb. Erre nézve Arnobius is szolgáltat információkat: *Et quoniam beneficia salutis datae aliorum numinum comparatis et Christi, quot milia vultis a nobis debiliū vobis ostendi, quot tabificis adfectos morbis nullam omnino rettulisse medicinam, cum per omnia supplices irent templa, cum deorum ante ora prostrati limina ipsa converrerent osculis, cum Aesculapium ipsum datorem ut praedicant sanitatis, quoad illis superfuit vita, et precibus fatigarent et invitarent miserrimis votis?*⁴³⁰

Az apológia első és hetedik könyvét olvasva azonban Krisztus és Aesculapius alakjának megjelenése kapcsán még egy érdekes párhuzam rajzolódik ki, amire az eddigi kutatás nem figyelt fel. Nézzük meg az idevágó szöveghelyeket egymás mellé állítva!

Adv. Nat. I 60: „Sed si deus, inquiunt, fuit Christus, cur forma est in hominis visus et cur more est interemptus humano?” – *An aliter potuit invisibilis illa vis et habens nullam substantiam corporalem inferre et commodare se mundo, conciliis interesse mortalium, quam ut aliquid tegmen materiae solidioris adsumeret, quod oculorum susciperet iniectum et ubi se figere ineptissimae posset contemplationis obtutus? Quis est enim mortalium, qui quiret eum videre, quis cernere, si talem voluisset inferre se terris qualis ei primigenia natura est et qualem se ipse in sua esse noluit vel qualitate vel numine? Adsumpsit igitur hominis formam et sub nostri generis similitudine potentiam suam clausit, ut et videri posset et conspici, verba faceret et doceret atque omnis exequeretur res eas propter quas in mundum venerat faciendas, summi regis et imperio et dispositione servatis.*

Adv. Nat. VII 45: 3. *Non arbitramur evincere atque obtinere vos posse, Aesculapium illum fuisse serpentem, nisi hunc colorem volueritis inducere, ut in anguem dicatis convertisse se deum, quo mentiri se posse quisnam esset aut qualis homines intueri. 4. Quod si fuerit a vobis dictum, quam infirmiter invalideque dicatur ipsa rerum inaequalitas indicabit. Si enim se deus videri ab hominibus evitabat, nec in forma serpentis velle debuit conspici, cum in qualibet forma non ab ipso se alius, sed ipse esset futurus. 5. Sin autem intenderat cernendum se dare, non [debuit] oculorum negare conspectui, cur non talem videri se praebuit, qualem sciebat se esse qualemque se noverat sui numinis in potentia contineri? 6. Erat enim hoc potius multoque praestantius augustaeque conveniens dignitati quam fieri beluam horrentisque animalis in similitudinem verti et dare ambiguis contradictionibus locum, essetne verus deus an nescio quid aliud longeque ab supera sublimitate seiunctum.*

⁴³⁰ Adv. nat. I 49

Adv. Nat. VII 47: 1. "Sed si deus praesens anguis ille non fuit, cur post illius adventum pestilentiae vis fracta est et populo salus est reddita Romano?" – 2. *Referimus et nos contra: si ex libris fatalibus vatumque responsis invitari ad urbem deus Aesculapius iussus est, ut ab luis contagio morbisque pestilentibus tutam eam incolumemque praestaret, et venit non aspernatus, ut dicitis, colubrarum in formam conversus: cur totiens Romana civitas mali huius afflicta est cladibus, totiens aliis aliisque temporibus dilacerata, vexata est et innumeris stragibus civium minor facta est milibus?*

Az első könyvben Arnobius az ellenfél kérdésére válaszolva kifejti: Krisztus azért öltött emberi alakot, hogy így közeledhessék az emberekhez, mert ki az az emberek közül, aki felismerte volna, ha úgy érkezik el, mint amilyen valódi lényege? Érdekes a kettősség: Ha isten volt Krisztus, akkor miért emberi alakban jött el? Azért, hogy így közeledhessék az emberek felé. A hetedik könyvben pedig mintha ennek az ellentétét találánánk. Most Arnobius kérdez: Ha Aesculapius nem akarta, hogy lássák az emberek, akkor kígyó alakjában sem kellett volna megjelennie, mert akkor nem másvalakiként kellett volna megjelennie, hanem úgy, amilyen valójában. De ha azt akarta, hogy láthatóvá váljék, akkor miért nem akarta, hogy meglássák, miért nem olyannak mutatkozott meg, amilyen valójában, amilyennek saját magát értelmezi a maga isteni valójában?

Az arnobiusi módszer a következő: Aesculapius megjelenését ugyanazzal a logikával kéri számon, amellyel Krisztus *incarnatio*-ját megindokolta, csak éppen a maga szempontjából fontos célhoz igazítva azt. Krisztus nem jelenhetett meg úgy, amilyen valójában, de Aesculapiusnak úgy kellett volna megjelennie, amilyen. Felfedezhető ebben az ellentmondás, de szem előtt kell tartani, hogy az apologéta célja éppen ez: mindenáron Krisztusnak kell az előkelőbb helyet biztosítania. Az ellenfél persze megint képes visszavágni. Ha a kígyó nem maga volt az isten, akkor megérkezése után miért szűnt meg a járvány, és miért kapta vissza egészségét a római nép?

Illesszük most egymás mellé a két kérdést: „*Sed si deus, inquiunt, fuit Christus, cur forma est in hominis visus et cur more est interemptus humano?*” (I 60) és „*Sed si deus praesens anguis ille non fuit, cur post illius adventum pestilentiae vis fracta est et populo salus est reddita Romano?*” (VII 47). – Jól látszik, hogy a két kérdés szerkezetileg azonos, és az Arnobius által adott válaszok is megfeleltethetők egymásnak: *Quis est enim mortalium, qui quiret eum videre, quis cernere, si t a l e m voluisset inferre se terris q u a l i s ei primigenia natura est et qualem se ipse in sua esse noluit vel qualitate vel n u m i n e?* (I 60) és *Sin autem intenderat cernendum se dare, non [debuit] oculorum negare conspectui,*

cur non talem videri se praebuit, qualem sciebat se esse qualemque se noverat suum in minis in potentia contineri? (VII 45).

Amiben a két istenség megyegyezik, az a *numen*, vagyis az isteni erő. A fentebbi párhuzamba állítás megmutatta, hogy Arnobius Aesculapiusszal szemben ugyanazokat az elvárásokat támasztaná, mint Krisztussal szemben. Emögött az rejtezhet, hogy pogány korában Arnobius valóban Szótérként tisztelhetette Aesculapiust, vagy legalábbis meg volt győződve annak isteni hatalmáról.

A két istenség szembeállítását más is megindokolja. BECHER a már említett dolgozatban leszögezi, hogy a gyógyító istenségnek, Aesculapiusnak a sorsa, ahogyan azt a mitológiából ismerjük, némely tekintetben rokonítható Krisztus életével. Aesculapius, Apollón és Coronis fia⁴³¹ csakúgy ember volt, miként Krisztus, és bár különbözőképpen, de mindketten erőszakos halállal haltak meg. Aesculapiust villám sújtotta agyon, amiért áthágta az istenek által húzott határt.⁴³² A keresztények ezt gyakran használták fel bizonyítékul az orvosisten tisztelőivel szemben, és amikor Aesculapius sírját emlegették, akkor azzal az orvosisten hatalmának semmisségét akarták bebizonyítani. Az *Adversus nationes* első könyvében ezt találjuk: *Et tamen, o isti, qui hominem nos colere morte functum ignominiosa ridetis, nonne Liberum et vos patrem membratim ab Titanis dissipatum fanorum consecratione mactatis? Nonne Aesculapium medicaminum repertorem, post poenas et supplicia fulminis, custodem nuncupavistis et praesidem sanitatis valetudinis et salutis?*⁴³³

Aesculapius alakját vizsgálva további jellegzetességek fedezhetők fel. Különös, hogy Arnobius Aesculapiust igen gyakran Liberrel együtt emlegeti.⁴³⁴ Silvana FASCE utal először

⁴³¹ Adv. nat. I 36: *Si vobis iucundum est, amici, edissertate, quinam sint hi dii, qui a nobis Christum coli suam credant ad iniuriam pertinere: ... Aesculapius et Liber pater, Coronide ille natus et ex genitalibus matris alter fulmine praecipitatus...* – Megjegyzendő, hogy amikor Arnobius a 4. könyvben az istenek több megjelenési formája ellen polemizál, kijelenti, hogy Aesculapiusból is három van a pogányok elképzelése szerint. Vö. Adv. nat. IV 15: *...aiunt idem theologi, quattuor esse Volcanos et tris Dianas, Aesculapios totidem...*, ugyanakkor az apológiában csak a Coronistól született Aesculapiusról hallunk, az állítólagos másik kettőről nem.

⁴³² Adv. nat. IV 24: *Numquid cupidinis atque avaritiae causa, sicut canit Boeotius Pindarus, Aesculapium fulminis transfixum esse telo?* – Aszkklépiosz a mitológiában eleinte csak mint nagy tudású orvos szerepel, később azonban már a halottakat is feltámasztotta. Mivel senki sem halt meg, Hádész bepanaszolta Aszkklépioszt Zeusznál, se ez mint a világrend megzavaróját villámával halálra sújtotta. Aesculapius szégyenteljes halálát más apológéták is említik.

⁴³³ Adv. nat. I 41

⁴³⁴ Adv. Nat. I 38: *Si enim vos Liberum, quod usum reppererit vini, si quod panis, Cererem, si Aesculapium, quod herbarum...*, *divorum retulistis in cenum: honoribus quantis adficiendus est nobis, qui ab erroribus nos magnis insinuata veritate traduxit.* Adv. Nat. II 65: *Ut enim dii certi certas apud vos habent tutelas licentias potestates neque eorum ab aliquo id quod eius non sit potestatis ac licentiae postulatis, ita unius pontificum Christi est dare animis salutem et spiritum perpetuitatis adponere. Si enim patrem creditis Liberum dare posse vindemiam, medicinam non posse, si Cererem fruges, si Aesculapium sanitatem, si Neptunum aliud, aliud posse lunonem, Fortunam, Mercurium Volcanum rerum esse singulos certarum ac singularum datores: et hoc necesse a nobis est ut debeatis accipere, ab nullo animas posse vim vitae atque incolumitatis accipere nisi ab eo quem rex summus huic muneri officioque praefecit.* Adv. Nat. II 74: *Immo illud exquirimus potius, cur, si Herculem*

erre, és ennek kapcsán Arnobius *africanitas*át helyezi előtérbe az afrikai pogányságra vonatkozó kijelentésekre utalva.⁴³⁵

Arnobius *africanitas*a nem korlátozódik csupán az életrajzi elemekre, azaz arra, hogy a rétor az afrikai Sicca Veneria szülötte, vagy esetleg görög bevándorló család sarja lett volna. E kérdésnél sokkal fontosabb, hogy az *Adversus nationes* néhány pontja rávilágít a római pogányság afrikai értelmezésére, bepillantást enged egy olyan politeista pantheonba, amelynek nemcsak latin és görög forrásai vannak, hanem a római Afrika vallási helyzetével kapcsolatban is szolgáltat információkat. FASCE megállapítja, hogy Arnobius esetében az *interpretatio Africana* felismerhetően befolyásolja a klasszikus római istenek értelmezését, és erre Iuno, Venus, Astarte és Aesculapius alakját hozza fel példaként a kutató.

Aesculapius a gyógyító isten, az egészség és az üdvözülés istene, aki kiterjeszti a gyógyító szférát a *vindemiára*, a szüretre is.⁴³⁶ Afrikában Eshmunt azonosították Shadrápával, akinek a neve gyógyítót jelent. Shadrapa előfordul pun, palmürai és szíriai görög feliratokon, és a pun Tripolitanában azonosították Liberrel. Liber-Shadrapa kultusza elterjedt egész Észak-Afrikában, és arról a szinkretisztikus folyamatról tanúskodik, amely Liber és egy gyógyító istenség alakja között ment végbe, s amelyet valószínűleg elősegített az afrikai Dionüszosz – Liber-kultusz üdvösséghezó aspektusa is. Aesculapius és Liber-Shadrapa azonosítása az orvosi gyógyító képesség alapján történt meg.⁴³⁷

Aesculapius alakja tehát igen erőteljesen magán viseli a szinkretizmus jegyeit. A kereszténységet hevesen védelmező Arnobius legfőbb szempontja, hogy kimutassa: Krisztus valódi érdeme az, hogy megszabadította a népeket a pogány vallásoktól, és általa juthat el az ember lelke az Isten ismeretére, ami az egyedüli üdvözülés. Ennek kapcsán az apologéta csak egyet kér a pogányoktól: *hoc necesse a nobis est ut debeat accipere, ab nullo animas posse vim vitae atque incolumitatis accipere nisi ab eo quem rex summus huic muneri officioque*

oportuit nasci, si Aesculapium Mercurium Liberum aliosque nonnullos, qui et conciliis adiungerentur deorum et mortalibus aliquid utilitatis adferrent, tam sero a Iove sint prodi, ut sola illos posteritas sciret, superiorum vero ignoraret antiquitas? Adv. Nat. III 39: *Sunt praeterea nonnulli, qui ex hominibus divos factos hac praedicant appellatione signari, ut est Hercules Romulus Aesculapius Liber Aeneas.* Adv. Nat. VI 25: *quid enim si verum et sine ulla gratificatione perspicias, signa ista quae dicunt habent in se magnum, ut merito sperarit atque existimarit antiquitas conspectu in illorum posse frangi hominum vitia et mores et maleficia temperari? ... deum Mater cum tympano, cum tibiis et cum psalteriis Musae, Mercurius pinnatus, anguifero nitens Aesculapius baculo, Ceres mammis cum grandibus aut in Liberi dextera pendens pоторius cantharus...*

⁴³⁵ Silvana FASCE, *Paganesimo africano in Arnobio*, Vichiana (rassegna di studi filologici e storici) 9, 1980, 173-180

⁴³⁶ Adv. nat. II 65: *Si enim patrem creditis Liberum dare posse vindemiam, medicinam non posse, si Cererem fruges, si Aesculapium sanitatem, si Neptunum aliud, aliud posse Iunonem, Fortunam, Mercurium Volcanum rerum esse singulos certarum ac singularum datores: et hoc necesse a nobis est ut debeat accipere, ab nullo animas posse vim vitae atque incolumitatis accipere nisi ab eo quem rex summus huic muneri officioque praefecit.* És VII 32: *Esculapii geritur celebraturque vindemia*

⁴³⁷ Vö. FASCE, i. m. 177-178

praefecit (Adv. nat. II 65). Persze ebben az összefüggésben is világos Krisztus és Aesculapius alakjának szembeállítás. Krisztus az Istenhez vezető út megnyitója, az *animarum salus* letéteményese.⁴³⁸ Eközben a pogányok szemében – akik lenézik a keresztényeket, mert gondot viselnek saját magukra, azaz a lelkükre⁴³⁹ – Aesculapius az orvosságok feltalálója⁴⁴⁰, a gyógyítás irányítója⁴⁴¹, az egészség megadója⁴⁴².

E szembeállítás alapján meg kell tenni még egy észrevételt, miközben elfogadom FONTAINE már idézett gondolatát és egyetértek azzal a véleménnyel, hogy Arnobius esetében nem hagyható figyelmen kívül a pogány környezet és a nem sokkal korábbi megtérés meghatározó jelentősége. Ez a felismerés eléggé kézenfekvő, és az apológia köztes szellemiségének további bizonyítéka lehet.

Krisztussal kapcsolatban Arnobius mindig a *salus* kifejezést használja, és azt kizárólag a lélek üdvösségére vonatkoztatja. Aesculapius a *custos et praeses sanitatis valetudinis et salutis, dator sanitatis, salutis dator, valetudinum pessimorum propulsator prohibitor et extinator* szerepében tűnik fel. Világos, hogy a *sanitas* és a *valetudo* a test egészségére vonatkozik. Arnobius értelmezésében azonban az ember nem más, mint testbe zárt lélek⁴⁴³, így csak a lélek üdvössége, a *salus* érdekli, és ezért is marad alul Aesculapius, amikor Krisztussal hasonlítja őt össze. Krisztus a léleknek, azaz magának az embernek, Aesculapius viszont csak a testnek tudja megadni a *salust*. Véleményem szerint Arnobius ily módon nemcsak amiatt zárja Aesculapius alakjának felidézésével az apológiát, mert ez az isten Észak-Afrikában különösen népszerű volt, hanem a fentebb már bemutatott Róma-kritikával párhuzamosan, éppen a keresztény befejezés átgondoltságát, a pogány földi léten túlmutató *salust* kívánta ezzel is hangsúlyozni, amikor szembeállította a testi valóságot és egészséget biztosító Aesculapiust, és Krisztust, az örök életre vezető út megnyitóját.

Aesculapius az apológiában azonban nemcsak a klasszikus mitológia és kultusz isteneként jelenik meg. Hermész Triszmegisztosz révén feltűnik egy másik alakja is, a hermetizmus istenéé. A második könyv egyik helye kapcsán, ahol Arnobius az ellenfeleket

⁴³⁸ Adv. nat. II 65: *Ut enim dii certi certas apud vos habent tutelas licentias potestates neque eorum ab aliquo id quod eius non sit potestatis ac licentiae postulatis, ita unius pontificum Christi est dare animis salutem et spiritum perpetuitatis adponere*

⁴³⁹ Adv. nat. II 13: *Audetis ridere nos, quod animarum nostrarum provideamus saluti id est ipsi nobis?*

⁴⁴⁰ Adv. nat. I 41: *Nonne Aesculapium medicaminum repertorem, post poenas et supplicia fulminis, custodem nuncupavistis et praesidem sanitatis valetudinis et salutis?*

⁴⁴¹ Adv. nat. III 23: *Aesculapius officiis et medendi artibus praeest* és VII 22: *medicus Aesculapius*

⁴⁴² Adv. nat. I 49: *cum Aesculapium ipsum datorem ut praedicant sanitatis, quoad illis superfuit vita, et precibus fatigarent et invitarent miserrimis votis?* És VII 44: *Aesculapius iste quem praedicatis, deus praestans, sanctus deus, salutis dator, valetudinum pessimorum propulsator, prohibitor et extinator*

⁴⁴³ Adv. nat. II 13: *Quid enim sumus homines nisi animae corporibus clausae?*

szólítja meg, már CARCOPINO⁴⁴⁴ és később FESTUGIÈRE⁴⁴⁵ is utalt arra, hogy az apológiában felfedezhetők a hermetizmus nyomai: *Vos, vos appello qui Mercurium, qui Platonem Pythagoramque sectamini* (II 13). Az első és második könyvhöz írt kommentárban GIERLICH e szöveghellyel összefüggésben kimutatta, hogy kapcsolat feltételezhető a hermetizmus és a platonizmus között. FASCE értelmezésében⁴⁴⁶ Aesculapius az apológia egyéb, már idézett helyein is hermetikus konnotációt nyer. Arnobius ezt az istent úgy tekinti, mint *custodem ... et praesidem sanitatis valetudinis et salutis* (I 41), továbbá *Aesculapium ipsum datorem... sanitatis* (I 49), és *Aesculapius iste quem praedicatis, deus praestans, sanctus deus, salutis dator, valetudinis pessimarum propulsator* (VII 44). A második könyv idevágó szöveghelyének hermetizmusra utaló értelmezése vitathatatlan, ezzel szemben az olasz kutató azonban nem indokolja meg, hogy a többi szöveghely mennyiben támasztaná alá a hermetizmus jelenlétét az apológiában.

Hermetizmus alatt a hermetikus irodalom által közvetített hiedelmek, eszmék és gyakorlat egészét értjük. A hermetika abban különbözik a kereszténységtől, hogy attól eltérően nincs személyes megváltója. A központi alak egy kinyilatkoztató, a „háromszor legnagyobb”-nak nevezett Hermész. Azért háromszor legnagyobb, mert állítása szerint az egyetemes bölcsesség mindhárom részének birtokában volt. Mindenesetre Hermész Trismegisztoz az ezoterikus irodalom egyik legvitatottabb alakja. A görög isten, Hermész lélekvezető funkciója valamint a szónoklat és az iskolák istenének szerepe készíthette az egyiptomi misztikusokat arra, hogy a görög istent a bölcsesség és a mágia egyiptomi istenével, Thottal azonosítsák. Kinyilatkoztatásai alkotják a *Corpus Hermeticumot* és a hermetikus iratokat. Változó értékű szövegek gyűjteményéről van szó, amelyeket a Kr. e. 3. és Kr. u. 3. század között szerkesztettek. FESTUGIÈRE nyomán⁴⁴⁷ két kategóriát különböztethetünk meg: a népszerű hermetizmusához tartozó írásokat, amelyek az okkultizmus különböző tudományaival (asztrológia, mágia, alkímia) foglalkoznak, és a tudós hermetikus irodalmat, mely a korakeresztény korban a vallás, az etika és a filozófia pogány

⁴⁴⁴ CARCOPINO, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1942, 293 skk

⁴⁴⁵ A.-J. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967, passim és *La doctrine des „viri novi”...*, i. m.

⁴⁴⁶ FASCE, i. m. 177-178, 29. jegyzet: „Anche se molto debolmente a paragone di tanta parte della speculazione di Arnobio, Aesculapius riceve una connotazione ermetica che lo vede *custodem... et praesidem sanitatis valetudinis et salutis* (I 41; cfr. I 49: *Aesculapium ipsum datorem ... sanitatis*; VII 44: *Aesculapius iste quem praedicatis, deus praestans, sanctus deus, salutis dator, valetudinis pessimarum propulsator*).” A korábbi kutatás már kimutatta, hogy a *dator sanitatis* kifejezés megfelel a görög ἰατροφύλαξ szónak. Erre nézve lásd GIERLICH, i. m. 129. o.

⁴⁴⁷ FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste I-IV*, Paris 1944-54. A hermetizmusához lásd még H. J. SHEPPARD – A. KEHL – R. McL. WILSON, *Hermetik*, RAC, 780-808, és M. ELIADE, *Vallási hiedelmek és eszmék története II*, Budapest 1999, 231-239

elején azok egyikét szólaltatom meg, akik velem együtt tanultak Athénban, és ez kérdezősködik görögül Persiustól, miről értekeztem előző nap Aesculapius templomában.”⁴⁴⁹

A *De civitate Dei* fentebb idézett helyén Augustinus a platonikusok, köztük elsősorban Apuleius démontanával foglalkozva⁴⁵⁰ hozza szóba Hermész Triszmegisztoszt, amint az a latin nyelvű *Asclepius*ban a földi istenekről és a démonokról beszél. Az *Asclepius* ezért kerülhetett be az Apuleius kisebb műveivel (*De deo Socratis, De Platone et eius dogmate, De mundo*) közös kézirati hagyományba. Megerősíti ezt az a tény is, hogy Apuleius életében Aesculapiusnak kiemelt szerep jutott. Emellett érvel az apuleiusi oeuvre legutóbbi alapos áttekintését adó HARRISON is, amikor összefoglalja azokat az érveket, amelyek az *Asclepius* apuleiusi szerzősége mellett és ellen szólnak.⁴⁵¹ A két ellentétes álláspontot képviselő kutatók között a legutóbb V. HUNINK vetette fel azt, hogy mégsem zárható ki teljes bizonyossággal az apuleiusi szerzőség, és ezzel egyúttal a vita újabb szakaszát is megnyitotta.⁴⁵² Álláspontját azonban hamarosan megcáfolta HORSFALL SCOTTI⁴⁵³, ami jól bizonyítja, hogy a vita a mai napig sem tekinthető teljesen lezártnak.

Én a magam részéről eléggé meggyőzőnek tartom HUNINK érvelését. Aesculapiusnak Apuleius életében játszott szerepe vitathatatlan. Az *Asclepius* valóban tematizálja a démonok világának problémáit, miként azt Apuleius is több munkájában megtette. A *De magia* című művében vádlói ellen szól, amikor azok egy mágikus erejű kis Mercurius-szobor (*Mercuriolus*) birtoklásával vádolják.⁴⁵⁴ Ez a Mercurius nem más isten, mint Hermész, a mágia igazi védőistene, aki a varázspapiruszoknak is gyakran címzettje. De az *Asclepius*ban is találunk szobrokra történő utalást: „*Statuas dicis, o Trismegiste?*” – „*Statuas, o Asclepi [...]* *statuas animatas sensu et spiritu plenas tantaque facientes et talia, statuas futurorum praescias eaque sorte, vate, somniis multisque aliis rebus praedicentes, imbecillitates hominibus facientes easque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis.*”⁴⁵⁵

Mercurius alakja a *De magia*-ban többször is feltűnik. A 31. fejezetben ezt mondja Apuleius: *igitur, ut solebat ad magorum caerimonias advocari Mercurius carminum vector.*

⁴⁴⁹ Apuleius, *Florida* 18: A carthágóiak és Aesculapius isten dicsérete, és *Apologia* 55: „nyilvános előadást tartottam Aesculapius fenségéről” (*publice disserens de Aesculapii maiestate*) – Ford. DÉTSZY Mihály

⁴⁵⁰ Apuleius démontanát Augustinus a *De civitate Dei* 9. könyvében ismerteti részletesen. Vö. ehhez a 9. könyv erre vonatkozó részletét KENDEFFY Gábor fordításában, In: *Pandaemonium*, A keresztény démonológia kistükre, Kairosz Kiadó 2003, 13-42

⁴⁵¹ Lásd S. J. HARRISON, *Apuleius*. A Latin Sophist, Oxford, 2000, 12. o.

⁴⁵² V. HUNINK, *Apuleius and the „Asclepius”*, VChr 50, 1996, 288-308

⁴⁵³ Mariateresa HORSFALL SCOTTI, *The Asclepius: thoughts on a re-opened debate*, VChr 54, 2000, 396-416

⁴⁵⁴ Apuleius, *De magia* 63. fejezet

⁴⁵⁵ Hermész Triszmegisztosz, *Asclepius*, 24. fejezet

A 42. és 43. fejezetben Mercurius újra mágikus összefüggésben jelenik meg, amikor Apuleius az ellen a vád ellen védekezik, hogy varázssénekkal megbűvölt volna egy rabszolgafiút.

Az *Asclepiust* azonban más is rokoníthatja Apuleiusszal. Amint a *Florida* 9. darabjából tudjuk, Apuleius nem egy remekbe szabott dialógust is írt: „Hanem ezek helyett – beismerem – inkább beérem az íróttal, amivel mindenfajta költeményt írhatok, kitharával, lanttal kísérhetőt, komédia sarujához meg tragédia coturnusához illőt, aztán satirákat, találós verseket, mindenféle történeteket, no meg a műértők által magasztalt szónoklatokat és a filozófusok által méltányolt dialógusokat, sőt mindezeket meg egyéb effélét is görögül éppúgy, mint latinul, kettőzött odaadással, egyenlő buzgalommal és azonos választékossággal.”⁴⁵⁶

Az itt említett dialógusok közül egy sem maradt ránk, de nem ismerjük azt a görög és latin nyelven készült dialógust sem, amelyet az Aesculapiusra írt himnusz elé illesztett, és amelyről a *Florida* 18. darabjában nyilatkozik. A hermetikus traktátus azonban maga is dialógus, és HUNINK merész feltételezése alapján az *Asclepius* akár ezek egyike is lehetett. Ezen kívül szó van benne az egyiptomi istenekről. Azt is tudjuk, hogy Apuleius fokozottan érdeklődött az egyiptomi vallás iránt, amit leginkább a *Metamorphoses* utolsó könyve bizonyíthat. Az *Asclepius* 24. fejezete a pogány vallás pusztulását is megjósolja, és eszerint Egyiptom, „az ég képmása” is lehanyatlik: „Ó Egyiptom, Egyiptom, kultuszaidból csak a történetek maradnak meg, melyeket utódaid hihetetlennek tartanak majd, csak kövekbe vésett szavak maradnak fenn, melyek szent cselekedeteidet beszélnek el; s Egyiptomot szkíta, indus vagy valamilyen hasonló szomszédos barbár fogja lakni. Az istenség visszatér az égbe, az elhagyott emberek mind meghalnak, s az Istentől és embertől megfosztott Egyiptom pusztán marad.”

HUNINK feltételezése szerint Apuleius azért kerülhetett a hermetikus írások környezetébe, mert érdeklődött Hermész és Aesculapius iránt. Életrajzi adatok manipulálása nélkül is valószínűsíthető, hogy Apuleius járt Egyiptomban, és hozzáférhetett eredeti forrásokhoz. Természetesen azonban soha nem lehet minden kétséget kizáróan bizonyítani, hogy Apuleius lett volna, aki az *Asclepiust* latin nyelvre fordította. Ugyanakkor egy görög nyelvű traktátus latinra fordítása jól beleillene Apuleius életművébe, miként azt a ||⊙,

⇌↪,⊕h◆⊙ ⇨↪ címen fennmaradt latin nyelvű írás is bizonyíthatja, amelyről azonban a kutatók szintén nem tudják eldönteni, vajon Apuleius munkája-e. A *világról* című értekezés

⁴⁵⁶ Apuleius, *Florida* 9, DÉTSZY Mihály fordítása

szintén egy görög nyelvű munka ($\| \odot \neg$, $\neg \vdash \odot \neg$) fordítása, amelyet a tudományos közvélemény nagy része Apuleius művének tart. Ez a világ irányítójának kérdését taglalja.

A hermetikus iratokban nem ismerhető fel egységes és következetes filozófiai rendszer. Ezzel együtt azonban valamennyit áthatja a vallás iránti fogékonyság, amelyet ugyanakkor a józan értelem is jellemez. A hermetikus vallás kozmoszközpontú volt. Három fő szempont köré szerveződött: Isten, az ember és a természet léte köré. Ez a három tényező szorosan egymáshoz kapcsolódik, mert a teremtetten ember elválaszthatatlanul a természethez tartozik. Az *Asclepius*-ban ezt találjuk: „Az élőlények közül egyedül az embernek van kettős természete... Mondd, Trismegisztosz, miért kellett az anyagi világban elhelyezni az embert, és miért nem ott tölti teljes boldogságban az életét, ahol az Isten lakik? – Jól kérdeztél, Aszklépiosz, én pedig kérem az Istent, tegyen képpé arra, hogy válaszoljak. Mert ha minden az ő akaratától függ, akkor a legmagasabb rendű egésszel való foglalkozás kiváltképp, amely jelen beszélgetésünk tárgya. Figyeld hát Aszklépiosz. Az Úr, akit joggal nevezünk Istennek, mindennek a teremtője, s maga után egy másodikat is alkotott, akit látni és érzékelni is lehet. Ezt a második istent nem azért nevezem érzékelhetőnek, mert maga is érzékel, hanem azért, mert a látók érzékelése befogadja; tehát Isten őt magából elsőként és maga után másodikként alkotta meg – és szépen látta őt, minthogy minden jószág benne volt, s szerette őt, mint istensége szülöttét. Minthogy Isten hatalmas és jó, azt akarta, hogy létezzék egy másik lény is, aki azt, akit ő maga magából teremtetten, látni tudja; ezért megteremtette az embert mint isteni értelmének és cselekvésben való szorgalmának utánozóját. Isten akarata ugyanis maga a teljes bevégeztség, mivel képes egyazon időben akarni és bevégezni. Minthogy az embert lényeginek teremtetten, s látta, hogy nem tud minden dologra ügyelni, ha nem veszi körül földi burokkal, a testet adta neki lakóházul, s elrendelte, hogy mindőjük ilyen legyen, s mindkét természetből annyit adott és vegyített belé, amennyi elegendőnek tetszett. Az embert tehát testből és lélekből, azaz halhatatlan és halandó természetből alkotta meg, hogy az így létrehozott lény eleget tudjon tenni kettős természetének: csodálja és imádja az égi dolgokat, a földiekre pedig fordítson gondot és kormányozza azokat.”⁴⁵⁷

Az ember lényegének tökéletes ismerete megkövetelte a kozmogónia és a természet ismeretét is. A testi életből való szabadulás egyetlen útja az ember számára az Isten megismerésében rejlett. Ez az Istenbe vetett hit nem volt más, mint az egyedüli Istenben való

⁴⁵⁷ Hermész Trismegisztosz: *Aszklépiosz*, 7-8. fejezet, fordította TAR Ibolya, In: *Ikonológia és Műértelmezés 5.*, Hermetika, mágia. Ezoterikus látásmód és művészi megismerés, Szeged, 1995, 71-96

hit, aki bölcs és jó. Neki köszönhető minden, az egyetlen szolgálat, amit kér az embertől, az erény gyakorlása. Ennek az Istennek az az akarata, hogy valamennyi ember megismerje, az Isten a világon keresztül ismerhető meg. Az effajta vallás az egyén személyes tisztulását követelte meg az etikában, és megkívánta az anyagi dolgoktól való függetlenedést.

HAMVAS Endre az ember kettős természetét vizsgálta az *Asclepius*ban⁴⁵⁸, és arra a következtetésre jutott, hogy az Isten lehetőséget biztosít az ember számára ahhoz, hogy felismerje saját maga isteni természetét. Az élőlények közül egyedül az ember rendelkezik az isteni értelemmel, neki kell felügyelnie e világra, amely Isten teremtménye, ezért különleges gondoskodásban kell, hogy részesüljön. Ha az ember elvégzi ezt a feladatát, és nem testi, hanem isteni részének veti alá magát, szolgálja és tiszteli Istent, akkor végső jutalomként Isten a neki megfelelő, tiszta és szent állapotába helyezi vissza. Az ember célja nem a bűnbánat és a kiengesztelődés, hanem az istenné válás. A *Corpus Hermeticum* első darabja, a *Poimandrész* adja meg a választ: „Ez a jó; ez a beteljesülés azok számára, akik a gnózis birtokába jutottak.”

De hogyan rokonítható mindez az arnobiusi elképzeléssel? Minthogy az apológiának csak az első két könyve tartalmaz információkat a lélekre, illetve annak sorsára vonatkozóan, így a választ is ezekben a könyvekben, mindenekelőtt a másodikban kell keresnünk. Arnobius hite szerint az ember nem más, mint testbe zárt lélek: *Quid enim sumus homines nisi animae corporibus clausae?* (Adv. nat. II 13.) Az üdvösséget a lélek, azaz maga az ember akkor nyerheti el, ha Krisztus tanításának elfogadásával és erényes életvitelével eljut Isten ismeretére. A lélek köztes helyzete a kulcsa az ember végső sorsának. Ha az Isten megismerésére törekszik, akkor üdvözülni fog, ha nem, akkor elkárhozik. Az értelem Arnobiusnál, miként az *Asclepius*ban is, kizárólag az ember sajátja: *Sed rationales nos sumus et intelligentia vincimus genus omne mutorum.*⁴⁵⁹ Egyedül ő rendelkezik az isteni értelemmel, és ha szolgál Istennek és tiszteli őt, akkor eljut Isten ismeretére. Az arnobiusi lélek *medietas*-a illetve az *Asclepius*ban olvasható kettős emberi természet így gondolatvilágukban rokoníthatók. Az Atyához való visszatérés gondolata, mint fentebb már jeleztük⁴⁶⁰, keleti szellemi javak, konkrétan a gnózis irányába mutat, az istenismeret pedig hermetikus elem az *Adversus nationes*ben.

⁴⁵⁸ HAMVAS Endre, *Az ember kettős természete az 'Asclepius'-ban*, In: Episztemológiai problémák a hellénisztikus korban és a kései antikvitásban, Passim V / 1, 2003, 48-56

⁴⁵⁹ Adv. nat. II 17

⁴⁶⁰ Vö. 97-98. oldal

Biagio AMATA is vizsgálja a hermetizmus jelenlétét az arnobiusi apológiában.⁴⁶¹ Abból a tézisből kiindulva, hogy a lélekben van valami isteni, közvetlen rokonság van az Isten és az emberi lélek között. A hermetikus iratokból kirajzolódó filozófiai tanítás olyan fokú szinkretizmust mutat, amelynek a forrásai igen különbözőek. A hermetikus irodalom így gyakorta a gnoszticizmus elemeit is tartalmazza: Isten a legmagasztosabb, aki megismerhetetlen és kimondhatatlan, az emberi lélek pedig, amely kiszakadt az égi szférákból, az üdvözítő megismerés (*gnószisz*) révén tud visszajutni eredeti helyére.

Az *Asclepius* 6. fejezete szerint *Magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum. Hoc enim in naturam dei transit, quasi ipse sit deus.* – Amint Arnobius krisztológiáját vizsgálva már megállapítottuk, az Isten megismerésére jutott emberi lélek maga is istenné válik. Ezzel az *Asclepius* és az *Adversus nationes* kapcsolata bizonyítható lenne, azonban AMATA idézi azt a helyet, amely kizárja a két mű közötti közvetlen kapcsolatot: *Desinite hominem proletarius cum sit classicis et capite cum censeatur adscribere ordinibus primis, cum sit inops, pauper lare et tugurii pauperis nec patriciae claritatis unquam meritis nuncupari.*⁴⁶² Az emberi lélek eszerint nem származhat a legfőbb Istentől, mert egyrészt *proletarius*, másrészt még alacsonyabb rangú: *capite censetur.*⁴⁶³ Az embernek az *Asclepius* alapján megfigyelhető misztikus helyzete valójában teljesen az arnobiusi antropológia ellentéte.

Ebben a fejezetben azt vizsgáltuk, hogy Aesculapius alakja hogyan jelenik meg az *Adversus nationes*ben, és Arnobiusnak erről az istenről alkotott elképzelése összevethető-e Apuleius Aesculapius-tiszteletével.

A keresztény apologéták Krisztust előszeretettel állították szembe Aesculapiusszal. Ennek a szembeállításnak Arnobiusnál egy eddig nem regisztrált újabb vonása rajzolódott ki. A vonatkozó szöveghelyek egybevetéséből kiderült, hogy az apologéta Aesculapius megjelenését ugyanazzal a logikával, de fordított módon kéri számon, mint Krisztus inkarnációját. A két istenség csupán egy dologban egyezik meg: a *numen* ugyanaz. Ebből arra következtettem, hogy megtérése előtt Arnobius számára Aesculapius isteni hatalma

⁴⁶¹ Biagio AMATA, *Problemi di antropologia Arnobiana*, Salesianum 45, 1983, 775-844, különösen 841-842: *Ermetismo in Arnobio*

⁴⁶² Adv. nat. II 29, idézi AMATA, *Problemi di antropologia Arnobiana*, i. m. 842. o.

⁴⁶³ A *proletarii* alkották az utolsó *centuria*-t. Az egyes *centuriák*ba való besorolás vagyoni alapon történt. A *capite censi* a *proletarii*-nál is alacsonyabb sorúak voltak, őket nem vagyoni alapon, hanem létszám alapján tartották nyilván.

ugyanolyan meghatározó jelentőséggel bírt, mint megtérése után Krisztus istensége, főleg ha arra gondolunk, hogy azelőtt ő is az ellenfelei véleményét osztotta.

Különös hangsúlyt nyer mindez azáltal, hogy az orvosisten alakja az apológia végén tárul elénk a legrészletesebben. Az eddigi véleményekkel ellentétben én azt a megoldást találom elfogadhatónak, hogy ez a momentum nem annyira a befejezetlenségnek, hanem sokkal inkább az átgondolt apologétikus szándéknak a bizonyítéka lehet. Ezzel a megállapítással persze szorosan összefügg a második vizsgálódási szempont, az, hogy Aesculapius alakja szinkretisztikus jegyeket visel az apológiában. Ezzel kapcsolatban kimutattam, hogy Krisztus és Aesculapius szembeállítása átgondolt, mert ezzel az apologéta a pogány földi léten túlmutató *salust* akarta hangsúlyozni, amit csak Krisztus tud megadni az emberi léleknek, szemben Aesculapiusszal, akiről úgy hiszik (sőt *praedicant!*), hogy a földi létben megtapasztalható *sanitas*, *valetudo* és *salus* forrása.

A további vizsgálódás irányát az határozta meg, hogy Aesculapius alakja hermetikus összefüggésben is megjelenik az apológiában. Ennek kapcsán merült fel a latin *Asclepius* kérdése és annak apuleiusi szerzősége. Ez a kérdés továbbra sem dönthető el teljes bizonyossággal, Apuleius és a latin *Asclepius* viszonya nem tisztázható, mindemellett a görög nyelvű hermetikus traktátus latinra fordítása jól beleillene az apuleiusi munkásságba. Az istennek Apuleius életében betöltött szerepe jól megindokolja, hogy a latin *Asclepius* miért hagyományozódott a kisebb filozófiai műveivel egy csoportban.

Ha az eddigiekben voltak az Apuleius és Arnobius közötti kapcsolatra utaló jelek, így például a démonológia és a második szofisztika kapcsán, akkor ebből egyenesen következik, hogy az Apuleius és a latin *Asclepius* közötti kapcsolat után a másik relációt az *Asclepius* és az arnobiusi apológia között kell keresni. Ez esetben a két mű egymással való kapcsolata egyértelműen kizárható, és ebből a szempontból nézve így Apuleius és Arnobius kapcsolata sem bizonyítható. A szellemi rokonság, a vallási légkör sokszínűsége azonban szembeötlő. Az üdvözülés utáni vágy, amelynek különféle formáival állunk szemben, összekapcsolja a két szerzőt.

11. APULEIUS ÉS ARNOBIUS

A bevezetésben jeleztem, hogy kutatásaim kezdetei az arnobiusi apológia forrásaihoz kapcsolódnak. A szakirodalom áttekintése után világossá vált, hogy Apuleius nem szerepel az *Adversus nationes* lehetséges forrásai között, a legkategorikusabban GIERLICH utasítja el annak lehetőségét, hogy a két szerző között bármiféle kapcsolatról lehetne beszélni. Eközben MORESCHINI és FONTAINE már felvetették az Apuleius és Arnobius közötti érintkezés lehetőségét, de az első könyvre vonatkozóan LE BONNIEC is szolgáltatott pozitív adatokat. Ebből kiderült, hogy GIERLICH nem ismeri MORESCHINI és FONTAINE munkáit, de a BURGER disszertációját nyilvánvalóan szintén nem ismerő és például az Arnobius marcionitizmusát újra elővevő LE BONNIEC edíciója nyomán FONTAINE is téveszméket hirdet.

Két egyszerű, kézzelfogható tényből kiindulva kezdtem a kérdéssel foglalkozni. Az egyik a közös származás, ami a két szerző közötti érintkezést alátámaszthatná: Arnobius éppúgy afrikai volt, mint Apuleius. A másik szembeötlő tény az volt, hogy Apuleius magát *philosophus Platonicus*-ként értelmezte, miközben Platón számít Arnobius legfontosabb forrásának is.

A harmadik szempont, amely a probléma továbbgondolását előmozdította, a közös tevékenységi kör: Apuleius, és megtérése előtt Arnobius is rétoriként tevékenykedett.

Első lépésként ezért nagy vonalakban bemutattam azt a szellemi környezetet, amely kijelölte az *Adversus nationes* helyét az ókeresztény apológiák sorában. A kereszténység számára a Kr. u. 3-4. század fordulóján már nemcsak a hagyományos pogány vallás jelentett konkurenciát, hanem a különféle filozófiai irányzatok is, amelyek teret kínáltak a spiritualizált vallásosság, a legkülönbébb halhatatlansági elméletek és a legfőbb Isten tisztelete számára. Ezek környezetében virágoztak a legkülönbébb megváltáselméletek, és a népies-népszerű elemek a filozófiában egyre jelentősebb szerephez jutottak. Ezt a folyamatot igyekeztem bemutatni Arnobius életének, az apológia felépítésének, tartalmának és keletkezési körülményeinek áttekintésével, ami elvezetett az *Adversus nationes* forrásaihoz. Itt vettem fel a dolgozat központi témáját képező problémát, jelezve, hogy az *Adversus nationes* kapcsán Apuleius forrásértékét több szempontból is meg kell vizsgálni.

Miközben már a vizsgálódások kezdetén valószínűvé vált, hogy a rétor Arnobius műve a második szofisztika hatásait mutatja, a rétor krisztológiájának heterodox volta kissé más irányú vizsgálatokat kívánt meg. Arnobius számára az emberi lélek központi jelentőségű. A közepes természetű emberi lélek Krisztus tanítását elfogadva és erényes életvitele folytán eljuthat a legfőbb Isten ismeretére, és ez a megismerés már maga is halhatatlanságot jelent.

Arnobius minden olyan lényt kész azonnal istennek tekinteni, amely a legfőbb Istentől halhatatlanságot kapott ajándékba. Ez meghatározza a legfőbb Isten és a többi pogány isten közötti viszonyt, akik Arnobius számára a többi apologétától eltérően nem azonosak a démonokkal. Az istenek kérdésével, az arnobiusi istenfogalommal tehát szorosan összekapcsolódik a lélek kérdése is. A közepes természetű emberi lélek és az Apuleiusnál *mediae potestates*-ként ismert démonok közötti kapcsolat lehetőségét tárgyalva az arnobiusi démonológia bemutatásakor azt próbáltam bizonyítani, hogy Arnobius ismerhette Apuleius démonológiai rendszerét.

Az eddig ismert tények alapján a szellemi lények hierarchiája Arnobiusnál véleményem szerint úgy módosítható, hogy a közvetítő Krisztus maga is egy *media potestas*, az üdvözült lélek pedig, alapul véve azt a dinamikus felfogást, hogy a démonok a szellemi hierarchia különböző fokait is képesek elfoglalni, mintegy feljebb lép ezen a szellemi létrán. Ez a megoldás megpróbálja egyesíteni a pogány és a keresztény démonértelmezést. De ennek kapcsán egyet kell értenünk MORESCHINI véleményével is: az arnobiusi lélektan, a lelkek közepes természetéről alkotott tézis az apuleiusi démonológia személyes interpretációja.

A démonok ugyanakkor Arnobius értelmezésében összeköttetésben állnak a mágiával, amint erre a középső platonizmushoz tartozó Plutarkhosz és Apuleius is szolgáltat információkat. Az apológiában a démonok csak negatív szerepben jelennek meg, ez közelít a keresztény értelmezéshez. Egyértelmű ez például, amikor azt olvassuk, hogy Krisztus kiűzi őket a megszállottakból, vagy démonok azok a lények is, akik meghamisítják a szent iratokat. Ugyanakkor viszont az ellenfeleivel folytatott vita alapján kitűnik, hogy Arnobius számon tartotta azokat a szellemi lényeket is, *qui se deos fingunt*. Arnobius tehát kétféle nézetet vallott a démonokról általában, de a keresztény és a pogány értelmezést nem egyeztetette össze, és igazán nagy jelentőséget sem tulajdonított a kérdésnek, mert nézete szerint a démonok csakúgy, mint a pogány istenek, a legfőbb Istennek vannak alárendelve, és számára csupán egyetlen dolog számít: a lélek üdvének elnyerése. Ez a tény azt bizonyítja, hogy Arnobius két világ között állt, a szellemi lényekről nem a keresztény tanításnak megfelelően gondolkodott, mert a lélek üdvösségre vezető lehetőségei között számon tartja a mágiát is.

A középső platonizmus alkotóival fennálló szellemi rokonság mellett az is feltűnt, hogy Arnobius szerint a lélek halhatatlansága feltételekhez kötött. Ily módon közelebb áll a görög, mint a latin egyházi szerzőkhöz, akik a lélek természetes halhatatlanságát vallották. A kutatásban annak a lehetősége is felmerült, hogy Arnobius egy görög eredetű család szülötte, így joggal kereshetünk kapcsolatokat Arnobius és a birodalom görög nyelvű területei között. Hogy ő maga tudott-e görögül, az nem állapítható meg teljes biztonsággal, de mint rétor

minden bizonnyal kapcsolatba került a birodalom keleti területeinek nyelvével. A kérdés vizsgálatát a türoszi Maximosz alakjával összefüggésben végeztem el.

A szofisztikáról két alkalommal is nyilatkozik Arnobius. A két szövegrészlet alapján (I 58-59 és V 33) érdekes következtetésre jutottam, amely azonban sejthető volt. Ezeken a helyeken a szónoklattan elméleti megközelítéseit kapjuk, ahol Arnobius kirohan a pogány, a szofista gyakorlat ellen, de valójában ő maga is ezt a gyakorlatot követi, ami nem is annyira meglepő, mivel megtérése előtt Arnobius maga is rétoriként tevékenykedett. Az Arnobius és a második szofisztika között feltételezett érintkezésekről az mondható, hogy az *Adversus nationes* valójában szofisztikus kisműfajok (enkómion, diatribé, ekphraszisz, fiktív beszédek) füzére, ami a pogány könyvekre fokozott mértékben igaz, de a keresztény tartalmú első két könyvben is megfigyelhető. A második könyv pedig maga is egy kitérő, és egyfajta erkölcsi tartalmú vitát tartalmaz, így a diatribé műfajához hasonlítható. A kereszténynek tekinthető első könyvben viszont az apologéta éppen a pogány-szofista gyakorlat ellen támad, amelynek kötöttségeitől ő maga nem képes függetlenedni. Az itt szóba hozott szónoklattan elméleti megközelítése, illetve kritikája az allegorikus mítoszértelmezés kapcsán a pogány tartalmú ötödik könyvben is előfordul, ami szintén alátámasztja azt, hogy Arnobius köztes helyzetet foglal el a pogány és a keresztény világ között.

Célkitűzésemnek megfelelően sikerült kimutatni, hogy az apologéta használja, és következetesen, jól átgondolt szempontok szerint alkalmazza az említett irányzat eszközeit. Apuleius munkássága a kiinduló feltevés szempontjából mindemellett csak annyiban vethető össze Arnobius művével, hogy maga is a második szofisztika kiemelkedő alkotója volt. Szövegszerű érintkezéseket nem lehetett kimutatni, az viszont igaz, hogy mindketten élénken érdeklődnek a legkülönbözőbb filozófiai irányzatok iránt, és Apuleius a lehetőségek legvégső határáig is elmegy, csak hogy *curiositas*-át kielégíthesse. Arnobiusról ezzel kapcsolatban azt mondhatjuk, hogy ő is örömet lel abban, ha bizonyos kérdések, különösen a mitológia egyes részletei kapcsán megörökítheti a különböző és az egymásnak akár ellentmondó véleményeket is.

A hetedik könyv kapcsán szükséges volt beilleszteni egy kitérőt, ami kiegészíti az eddigi kutatások megfigyeléseit. Az alapgondolat az, hogy a mű lezárásának nagyobb jelentőséget kell tulajdonítanunk, mint azt eddig gondolták. A végső szerkesztés hiányáról leginkább tanúskodó hetedik könyv egyfelől valóban lezáratlannak tekintendő az itt előforduló dublettek miatt, másrészt azonban felfedezhetünk egyfajta logikát is a hetedik könyv berekesztésében. Arnobius a római vallás, azaz a birodalmi ideológia kritikájával zárja a művet, ami alapján a mű keresztény szempontból mégis lezártnak tekinthető.

A birodalmi ideológián gyakorolt következetes kritikaként fogható fel az a megoldás is, hogy a pogány főisten, Iuppiter alakja az egész műben nyomon követhető, de az apologétikus érveléshez igazodva mindig más-más szempontból kerül megvilágításba, és ezzel állandó célpontul szolgál Arnobius számára.

Szintén az apologia lezárása kapcsán kerül előtérbe Aesculapius, akinek két alakja jelenik meg az *Adversus nationes*ben. Az egyik a klasszikus pogány kultusz istene, akit Arnobius az apologétikus hagyományt követve Krisztussal állít párhuzamba. Ennek a szembeállításnak Arnobiusnál egy eddig nem regisztrált újabb vonása rajzolódott ki. A szembeállítás alapján arra következtettem, hogy megtérése előtt Arnobius számára Aesculapius isteni hatalma ugyanolyan meghatározó jelentőséggel bírt, mint megtérése után Krisztus istensége, főleg ha arra gondolunk, hogy azelőtt ő is az ellenfelei véleményét osztotta.

Mivel Aesculapius az apologia hangsúlyos helyén fordul elő, feltételeztem, hogy az orvosisten alakjának ilyen megvilágítása a jól átgondolt apologétikus célhoz igazodik. Aesculapius, aki csupán a földi életben elérhető és élvezhető *sanitas*, *valetudo* és *salus* forrása, alulmarad azzal a Krisztussal szemben, aki a léleknek, azaz magának az embernek megadja az istenné válás lehetőségét, ami az igazi *salus*. Ez pedig a római vallás átgondolt kritikájával együtt megintcsak amellet szól, hogy a művet keresztény szempontból lezárnak kell tekinteni.

A kor szellemi áramlatai közül a platonizmus, azon belül is a középső platonizmus nyomja rá a bélyegét Apuleius munkásságára, ami alapján Madaura szülötte joggal tekinthető *philosophus Platonicus*-nak. Különösen szembeötlő ez az apuleiusi teológiát, még inkább az apuleiusi démonológiát tekintve, amelyet Arnobius is minden bizonnyal ismert, aki a pogány szerzők közül a leggyakrabban Platónra hivatkozik, és akinek istenképe egyértelműen platóni alapokon nyugszik. Ennek Arnobius krisztológiájában és démonológiájában találni meg a vetületét. Apuleius *mediae potestates*-ként megjelölt szellemi lényei és az arnobiusi lélek *media qualitas*-a között így lehetett összeköttetést teremteni. Arnobius platonizmuson nyugvó teológiájával kapcsolatban ismét megjegyzem, hogy a számtalan isten mögött nála is egy isten, a *deus princeps*nek nevezett legfőbb Isten áll, éppen úgy, mint ahogyan a középső platonikusoknál is egy istenség rejlik a megszámlálhatatlan isten mögött.⁴⁶⁴

⁴⁶⁴ Plutarkhosz is azt vallja, hogy az istenség nem lehet sok. A létezőnek egynek kell lennie, mivelhogy egyetlen, ami van. Ezt az egyedüliséget fejezi ki a Plutarkhosz által annyira tisztelt isten, Apollón (*A-pollon*) neve is, vö.. *De E apud Delphos*, 392 B-C. A kérdéshez lásd W. SALGÓ Ágnes, Utószó, 157 skk, In: Plutarkhosz, *Szókratész daimónja*, Helikon, Budapest, 1985. Apuleiusnál a *Metamorphoses* XI. könyvében a sok isten mögött egyetlen istenség, Íszisz áll, aki biztosítja az üdvösséget a misztériumokba beavatást nyerő Luciusnak.

A platonizmus azonban a *viri novi* révén is jelen van az apológiában, és láttuk, mennyire központi helyet foglal el ez a kérdés Arnobiusnál.

Szellemi áramlatként jellemezhetjük a második szofisztikát is. Ezzel kapcsolatban sikerült kimutatni, hogy az apologéta következetesen használja és jól átgondolt szempontok szerint alkalmazza a második szofisztika eszközeit, és a rétori gyakorlatról tanúskodó *Adversus nationes* valójában szofisztikus kisműfajok füzére. A korábbi rétor két alkalommal is kirohan a szofista gyakorlat ellen, a frissen megtért apologéta azonban mégsem tudja megtagadni egykori önmagát: nem tud függetlenedni a szofista gyakorlat kötöttségeitől. Apuleius és Arnobius munkássága között érintkezést feltételeztem a második szofisztika terén, de ebben az összefüggésben csak a két szerző egymáshoz hasonló tudásszomját, minden kíváncsiságot kielégítő *curiositas*-át sikerült megállapítani.

A harmadik szellemi irányzat, amelynek alapján kontaktust feltételeztem Apuleius és Arnobius között, a hermetizmus. Ennek kapcsán merült fel a latin *Asclepius* kérdése és annak apuleiusi szerzősége, ami azonban továbbra sem dönthető el teljes bizonyossággal. Ez esetben az Apuleius és Arnobius közötti kapcsolatot egyértelműen kizárhattuk. Meg kell azonban jegyezni, hogy a hermetizmus Apuleius esetében nagyobb mértékben jelen van, mint Arnobiusnál. A népszerű hermetizmus a mágia révén van jelen az apuleiusi *Apologiában*, szó esik Mercurius isten szobráról, amelynek birtokában Apuleius állítólag mágikus cselekményeket hajtott végre, amikor pedig a fogporkészítés miatt vádolják, akkor az okkult tudományokban való jártasságot akarják rábizonyítani.

Bár Apuleius több helyütt *philosophus Platonicus*-nak vallja magát (*Apologia* 10, 64; *Florida* 15, 26), mégsem feledkezhetünk meg arról, hogy ez a platonizmus meglehetősen egyedi. A retorika ötvöződik a keleti kultuszokkal, Íszisz és Oszirisz, Aesculapius vagy akár Hermész Trismegisztosz tiszteletével, amihez hozzájárul a mágia is. Életművének enciklopédikus jellegét bizonyítja, hogy Apuleius minden irányú érdeklődése a természettudományokra is kiterjedt, amint azt elveszett, de más szerzőknél említett művei is bizonyítják, például a *De arboribus*, *De piscibus*, *De medicinalibus* című írások. A tudósítások alapján írt történeti, asztronómiai, aritmetikai és zenei témájú műveket is.

Noha ilyen sokszínű érdeklődésről Arnobius esetében nem beszélhetünk, az apologia első és második könyve alapján kétségtelen, hogy ő is élénken érdeklődött a természettudományos kérdések iránt. Amikor például rögtön az első könyv elején amellet érvel, hogy a kereszténység megjelenése óta semmi lényeges változás nem állt be a világban,

érveit a világegyetem rendjének bemutatásával erősíti meg.⁴⁶⁵ A már idézett Krisztus-dicséret szintén Arnobius élénk természettudományos érdeklődésének bizonyítéka: Krisztus itt olyan természetfilozófusként tűnik fel, aki lényeges fizikai, természettudományi kérdéseket fejteget.⁴⁶⁶

A második könyv lényegében egyetlen téma körül forog: Arnobius a pogányokkal az igaz vallásról és az igaz hitről vitatkozik. Erre a célra valamennyi eszközét bevonja, és ezek között a természettudományos kérdések is fontos helyet kapnak. A pogányok ugyan igényt tartanak az igazságra, de nem birtokolják azt. Arnobius kimutatja, hogy az emberi dolgokról való tudás nem jogosít fel az isteni dolgokról való tudás birtoklására. A filozófusok hiányos ismereteire is előhoz bizonyítékokat, és ezek között számos természettel kapcsolatos kérdés is megtalálható.⁴⁶⁷ A világban lévő rossz kérdése és az emberi tudás határainak kérdése kapcsán ismét a filozófusokhoz fordul. Bebizonyítja, hogy a filozófusok nem értenek egyet a világra és az istenekre vonatkozó kérdésekben, ami világossá teszi, hogy az ember nem tudhat mindent. A lélek eredete és további sorsa kérdésében semmiféle egyetértés nincs a filozófusok között, de ez nem meglepő: sok más dologban sem ismerik ki magukat (például az égitestek, a világ, a nap, a hold, a csillagok kérdésében, vagy az olyan természeti jelenségekkel kapcsolatban,

⁴⁶⁵ Adv. nat. I 2: 4. *Numquid in contrarias qualitates prima illa elementa mutata sunt, ex quibus res omnes consensum est esse concretas? 5. numquid machinae huius et molis, qua universi tegimur et continemur inclusi, parte est in aliqua relaxata aut dissoluta constructio? numquid vertigo haec mundi, primigenii motus moderamen excedens, aut tardius repere aut praecipiti coepit volubilitate raptari? 6. numquid ab occidentis principe, cuius omnia luce vestiuntur atque animantur calore, exarsit, intepuit atque in contrarios habitus moderaminis soliti temperamenta corrumpit? numquid luna desivit redintegrare se ipsam atque in veteres formas novellarum semper restitutione traducere? 7. numquid frigora, numquid calores, numquid tepores medii inaequalium temporum confusionibus occiderunt? numquid longos habere dies bruma et revocare tardissimas luces nox coepit aestatis? 8. numquid suas animas expiraverunt venti emortuisque flaminibus neque caelum coartatur in nubila nec madidari ex imbribus arva succedunt? commendata semina tellus recusat accipere aut frondescere arbores nolunt? sapor frugibus esculentis et vitis liquoribus mutatus est? olearum ex baculis cruor taeter exprimitur nec lumini subministratur extincto? 9. animalia terris sueta atque in aquis degentia non suriunt, non concipiunt, fetus non in uteris sumptos suis moribus et sua lege custodiunt? 10. ipsi homines denique, quos per inhabitabiles oras terrae sparsit prima incipiensque nativitas, non matrimonia copulant nuptiarum sollemnibus iustis? non dulcissimas procreant liberorum stirpes?*

⁴⁶⁶ Adv. nat. I 38

⁴⁶⁷ Adv. nat. II 7: 3. *Ut enim divina praeteream et naturali obscuritate res mersas, potest quisquam explicare mortalium, id quod Socrates ille comprehendere nequit in Phaedro, homo quid sit aut unde sit, anceps varius mobilis pallax multiplex multiformis, 4. in quos usus prolatus sit, cuius sit excogitatus ingenio, quid in mundo faciat, cur malorum tanta experiatur examina, 5. utrumne illum tellus uliginis alicuius conversa putore tamquam vermes animaverit, tamquam mures, an fictoris alicuius et fabricatoris manu linamenta haec corporis atque oris acceperit formam? 6. Potest, inquam, scire in medio haec posita atque in sensibus constituta communibus, quibus causis mergamur in somnos, quibus evigilemus, quibus modis fiant insomnia, quibus visa: 7. immo quod ambigit in Theaeteto Plato, vigilemus aliquando an ipsum vigilare quod dicitur somni sit perpetui portio, et quod agere videamur, insomnium; 8. cum videre nos dicimus, radiorum et luminis intentione videamus an rerum imagines advolent et nostris in pupulis sidant; utrum sapor in rebus sit an palati contagionibus fiat; quibus ex causis pili nigrorem ingenitum ponant neque omnes pariter sed paulatim adiciendo canescant; 9. quid sit quod humores universi unum corpus efficiant mixtione, solum oleum respuat immersionem in se pati, sed in suam naturam impenetrabile semper perspicue colligatur; 10. ipse denique animus, qui immortalis a vobis et deus esse narratur, cur in aegris aeger sit, in infantibus stolidus, in senectute defessus delira effutiat et insana?*

mint az eső, a jégeső, a zápor, a hó, a szél).⁴⁶⁸ A megoldást Krisztus kínálja: megtanítja az embereknek, hogy egyedül Isten megismerésére törekedjenek, és ne foglalkozzanak a megoldhatatlannak tűnő kérdésekkel.

Apuleius egyéniségét az teszi eredetivé, hogy szinte kielégíthetetlen vágy él benne a különböző kultúrák és vidékek megismerésére, arra, hogy minél több filozófiai tapasztalatot nyerjen és minél több vallásba beavattassa magát. A tapasztalatok iránti szomjúság hajtotta a Kr. u. 2-3. század vándorló rétorait, előadói körutakra induló szofistáit is, akik valamennyien arra törekedtek, hogy népszerű formákban kifinomult tanításokat közöljenek. Ezek az értelmiségek mindannyian egy átmeneti kor figyelmes szereplői, amelynek sokarcúsága és ellentmondásai tükröződnek bennük. Az új identitást kereső értelmiségek képesek voltak egyéni megoldási javaslatokat felvázolni az üdözülésre, az egyéni boldogulásra vonatkozóan. Ezeknek a megoldásoknak a háttérében az a forrongó vallási élet, az a szinkretizmushoz

⁴⁶⁸ Adv. nat. II 58. 1. *Quid ergo? Nos soli ignoramus, nescimus, quisnam sit animarum conditor, quisnam constitutor, quae causa hominem finxerit, mala unde proruperint, vel cur ea rex summus et esse patiat et confici neque ab rebus propellat humanis? Vos enim horum quicquam exploratum habetis et cognitum?* 2. *Si suspicionum exponere volueritis audaciam, potestis explicare ac promere, mundus iste qui nos habet utrumne sit <in>genitus an tempore in aliquo constitutus? Si constitutus et factus est, quonam operis genere aut rei cuius ob causam?* 3. *Potestis inducere atque expedire rationem, cur non fixus atque immobilis maneat sed orbito semper circumferatur in motus sua ipse <se> sponte et voluntate circumagat an virtutis alicuius impulsione torqueatur? locus ipse ac spatium, in quo situs est ac volutatur, quid sit? infinitus, finitus, inanis an solidus? quis eum sustineat extremis cardinibus nitens an ipse se potius vi propria sufferat et spiritu interiore suspendat?* 4. *Potestis interrogati planum facere scientissimeque monstrare, quid nivem in plumeas subaperiat crustulas quidnam fuerit rationis et causae, ut non ab occiduis partibus dies primus exurgeret et lucem in oriente finiret quemadmodum sol ipse uno eodemque contactu tam varias res efficiat, quinimmo contrarias? quid sit luna? quid stellae? cur una specie aut illa non maneat, aut per omne mundi corpus frustilla haec ignea convenerit atque oportuerit figi? cur alia ex his parva, ampliora et maiora sint alia, obtunsi haec luminis, acutioris illa et fulgidae claritatis?* II. 59. 1. *Si praesto est quod libuerit scire et in aperto rerum est scientia constituta, edissertate nobis et dicite, quibus modis fiant et rationibus pluviae, ut in superis partibus atque in aeris hoc medio suspensa aqua teneatur, natura res labilis et ad fluorem semper decursionemque tam prona?* 2. *Edissertate, inquam, et dicite, quid sit quod grandinem torqueat, quod guttatim faciat pluviam labi, quod imbres ruat, nivis plumas et foliola dilatarit, ventus unde oriatur et quid sit, cur temporum vicissitudines institutae, cum statui unum posset et una esse species caeli, nihil ut rerum desideraret integritas?* 3. *quae est causa, quae ratio, ut maria salsa sint aut terrae aquarum hae dulces <vel calidae>, aliae sint amarae vel frigidae? quo ex materiae genere humanorum corporum concreta, et stabilita sunt viscera, unde ossa solidata, quid intestina, quid venas fistulatas et conmeabiles fecerit? cur cum esset utilius oculis nos inluminare conpluribus ad periculum caecitatis, duorum sumus angustiis adplicati?* 4. *beluarum et anguium tam infinita atque innumerabilia genera cuius rei sunt causa vel informata vel prodita? quid in mundo faciunt bubones in mussilibus buteones? quid alites et volucres ceterae? quid formicarum et vermium genera in varias labes perniciosae nascentia? quid pulices, quid inpuentes muscae, araneae sorices mures sanguisugae tippulae? quid spinae, quid sentes, quid avenae, quid lolium, quid herbarum aut fruticum aut adolentia naribus aut tristia in odoribus semina?* 5. *Immo si aliquid sciri, comprehendere aut aliquid si posse censetis, quid sit triticum dicite, far hordeum milium cicer faba lenticula melo cuminum porrina ulpicum caepe. Non enim, si fructui vobis sunt et ciborum mediis in generibus constituta, expeditum aut promptum est quid sint singula scire, cur talibus figurata sint formis, fuerit necessitas aliqua, ut non alios sapes alios odores alios colores quam quos habent singulae res habere debuerint, an et alios potuerint sumere.* 6. *Ipsa deinde haec quid sint, sapor dico [id est sapor] et cetera, qualitatum distantias quibus ex rationibus ducunt. "Ex elementis, inquit, et ex principalibus originibus rerum". - Amara sunt enim elementa vel dulcia, odoris sunt alicuius, <alicuius> coloris, ut ex eorum concrectione credamus partitas esse in nascentibus qualitates quibus aut suavitas nascitur aut sensibus offensio comparatur.*

szokott kulturális légkör áll, amelyben az arnobiusi apológia is értelmezhető. A két világ határán álló Arnobius ebből a szempontból összehasonlítható például a vértanúvá lett Iusztinossal is, aki megtérése előtt jó néhány divatos vallási és filozófiai iskolával is megpróbálkozott.

Arnobius gyakran utal a varázslásra, a misztériumokba való beavatásokra, az egyiptomi istenekre, megszólítja Mercurius, azaz Hermész Triszmegisztosz, Platón és Püthagorasz követőit, ami alapján elmondható, hogy megtérése előtt Arnobius eklektikus filozófus, misztikus pogány volt, csakúgy, mint Apuleius. Az olyan heterogén szellemiségű, oly sok vallási tradíciónak helyet adó Észak-Afrikában Arnobius teológiájának és antropológiájának kuszasága a nagyfokú szinkretizmus jele. A keresztény tanításról alapvetően fontos kérdésekben hiányos ismeretei voltak, munkája így a kiegyensúlyozatlanság benyomását keltheti. Jobban ismeri a pogányságot, melyet támad, mint a kereszténységet, melyet igazolni akar. A kereszténységről alig tud többet, mint maguk a pogányok, és szinte a régi vallások követőinek szellemében, nagyfokú érdeklődéssel tárja elénk a pogány világot. Ugyanakkor művét hite védelmében írta meg, ezért mégis keresztény. Számára nem az ember teremtése, nem is a megváltás műve a legfontosabb, hanem a lélek, és a léleknek, azaz magának az embernek az üdvössége, amelyet Isten ismerete biztosíthat Krisztus tanításának megismerése révén. Apológiája ezért a keresztény jó hír, az evangélium egyéni, annak mintegy egyházon kívüli értelmezésének tekinthető⁴⁶⁹, noha a rétor gondolatai erőteljesen a régi világban gyökereznek. Arnobius célja nem más, mint a lélek üdvösségének elérése, ezért az apológia leginkább úgy jellemezhető, mint egy sajátos szótériológiai alternatíva a Kr. u. 4. század szinkretisztikus világából. S ha végül most azt mondjuk, hogy Arnobius nemcsak egy *Varro Christianus*, hanem egy *Apuleius Christianus*, akkor talán meg is találtuk azt a megjelölést, amely a legtömörebben jellemzi az arnobiusi apológiának a pogányság és a kereszténység között feszülő különös világát.

⁴⁶⁹ Így WLOSOK, HLL, i. m. 373. o.

BIBLIOGRÁFIA

Szövegkiadások, kommentárok

AMATA, B.: *Arnobii Adversus Nationes Libri VII*, editio electronica, Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 1998, www.pialarosa.com/amata/ama.html

BEAUJEU, J.: *Apulée, Opuscules philosophiques* (Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) *et fragments*, texte établi, traduit et commenté, Paris 1973

GIERLICH, G.: *Arnobius von Sicca. Kommentar zu den ersten beiden Büchern seines Werkes „Adversus nationes“*. Inaugural-Dissertation, Mainz 1985

HELM, R.: *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt* vol. II fasc. 2, *Florida*, Lipsiae 1959

LE BONNIEC, H.: *Arnobe, Contre les Gentils*, Livre I, Texte établi, traduit et commenté, Paris 1982

MARCHESI, C.: *Arnobii Adversus Nationes Libri VII*, Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum 62, Torino, 1953

MCCRACKEN, G. E.: *Arnobius of Sicca. The Case against the Pagans* (=Ancient Christian Writers 7-8), Westminster 1949

MIGNE, J. P.: *Sixti Papae, Dionysii, etc., Arnobii Afri Opera Omnia*, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina 5, Parisiis 1844, 365-714

MORESCHINI, C.: *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt* vol. III, *De philosophia libri*, Stutgardiae et Lipsiae 1991

NESSELRATH, H-G. et al. (hrsg.): *Apuleius, De magia*. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von HAMMERSTAEDT, J., HABERMEHL, P., LAMBERTI, F., RITTER, A. M. und SCHENK, P. *Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia* (= SAPERE), Band V, Darmstadt 2002

PUTTEN, J. M. P. B. VAN DER: *Arnobius Maior: Adversus Nationes* 3, 1-19, Leiden 1970

REIFFERSCHIED, A.: *Arnobii Adversus Nationes Libri VII*, Vindobonae, 1875, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 4

Fordítások

Apuleius: *A világról*. Szónoki és filozófiai művek, Magyar Könyvklub, Budapest 2003

Aurelius Augustinus: *A démonokról*, ford. KENDEFFY Gábor, In: MAGYAR László András (szerk.): *Pandaemonium*, A keresztény démonológia kistükre, Kairosz Kiadó, 2003

Hermész Triszmegisztosz: *Aszklépiosz*, ford. TAR Ibolya, In: PÁL József – TAR Ibolya – SZÖNYI György Endre (szerk.): *Ikonológia és Műértelmezés 5.*, Hermetika, mágia. Ezoterikus látásmód és művészi megismerés, Szeged 1995, 71-96

Lactantius: *Az isteni gondviselésről*, Helikon, Budapest 1985, ford. ADAMIK Tamás

Maximos von Tyros: *Philosophische Vorträge*, übersetzt von Otto und Eva SCHÖNBERGER, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001

Platón összes művei I-III, Európa Könyvkiadó, Budapest 1984

Plutarkhosz: *Íszisz és Oszirisz*, Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Ókori Történeti Tanszékének kiadványai 16, Budapest 1976, ford. W. SALGÓ Ágnes

Plutarkhosz: *Szókratész daimónja, A hold arca*, ford. W. SALGÓ Ágnes, In: Szókratész daimónja, Helikon, Budapest 1985

Tertullianus: *Apologeticum*, In: Ókeresztény latin írók XII, Tertullianus művei, Budapest 1986, ford. VÁROSI István

Tanulmányok

ADAMIK T.: *Római irodalom a késő császárkorban*, Seneca Kiadó, 1996

ALBRECHT, M. VON: *A római irodalom története I-II*, Balassi Kiadó, Budapest 2003-2004

AMATA, B.: *La cristologia di Arnobio il Vecchio*, Bessarione 5, 1986, 55-94

AMATA, B.: *Mito e paideia in Arnobio di Sicca*, Biblioteca di scienze religiose 80, Crescità dell' uomo nella catechesi dei Padri, Roma, 1988, 35-50

AMATA, B.: *Problemi di antropologia arnobiana*, Salesianum 45 1983, 775-844 és 46, 1984, 15-80

ANDERSON, G., *The Pepaideumenos in Action: Sophists and Their Outlook in the Early Empire*, In: ANRW II 33, 1, 1990, 79–208

ANDERSON, G.: *The Second Sophistic, a cultural phenomenon in the Roman empire*, London / New York, 1993

ANDERSON, G.: *The Second Sophistic: Some Problems of Perspective*, In: RUSSEL, D. A. (kiadó): *Antonine Literature*, Oxford, 1990, 91–110

BARDY, G.: *Arnobius*, RAC 1, Stuttgart 1950, 710-711

BARNARD, L. W.: *Apologetik I*, Theologische Realenzyklopädie (TRE) 3, Berlin-New York, 1978, 371-411

- BECHER, I.: *Antike Heilgötter und die römische Staatsreligion*, Philologus 114, 1970, 211-255
- BOUSSET, W.: *Zur Dämonologie der späteren Antike*, Archiv für Religionswissenschaft 18, 1915, 134-172
- BURGER, CH.: *Die theologische Position des älteren Arnobius*, Heidelberg 1970
- CARCOPINO, J.: *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1942
- CHAMPEAUX, J.: *Arnobé lecteur de Varron*, Revue des Études Augustiniennes 40, 1994, 327-352
- CHAMPEAUX, J.: rec., SIMMONS, M. B.: *Arnobius of Sicca. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, Clarendon Press, Oxford 1995, REL, 1998, 76, 428-430
- COLOMBO, S.: *Arnobio Afro e i suoi sette libri Adversus Nationes*, Didaskaleion 9, 1930, 1-124
- CONTE, G. B.: *Geschichte der lateinischen Literatur*, 3. Die Literatur der Kaiserzeit, In: GRAF, F. (hrsg): *Einleitung in die lateinische Philologie*, Stuttgart-Leipzig, 1997, 275-277
- COURCELLE, P.: *Les sages de Porphyre et les „viri novi” d’Arnobé*, REL 31, 1953, 257-271
- DALPANE, F.: *Se Arnobio sia stato un Epicureo*, Rivista di Storia Antica 10, 1906, 403-435 és 11, 1907, 222-236
- DUVAL, Y-M.: *Sur la biographie et les manuscrits d’Arnobé de Sicca: les informations de Jérôme, leur sens et leurs sources possibles*, Latomus 45, 1986, 69-99
- ELIADE, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története II*, Budapest 1999, 231-239
- FASCE, S.: *Paganesimo africano in Arnobio*, Vichiana (rassegna di studi filologici e storici) 9, 1980, 173-180
- FESTUGIÈRE, A.-J.: *Arnobiana*, VChr 6, 1952, 208-254
- FESTUGIÈRE A.-J.: *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967
- FESTUGIÈRE, A.-J.: *La doctrine des „viri novi” sur l’origine et le sort des âmes*, In: UÖ: *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967, 261-312
- FONTAINE, J. – LANGLOIS, P. – MANDOUZE, A.: *Africa II (literaturgeschichtlich)*, RAC, Suppl. 1, 134-227, Stuttgart 1983, 2001
- FREDOUILLE, J-C.: *L’apologétique chrétienne antique: naissance d’un genre littéraire*, Revue des Études Augustiniennes 38, 1992, 219-234
- FREUND, S.: *Vergil im frühen Christentum. Untersuchungen zu den Vergilziten bei Tertullian, Minucius Felix, Novatian, Cyprian und Arnobius*, Paderborn-München 2000

- GABARROU, F.: *Arnobé. Son oeuvre*, Paris 1921
- GABARROU, F.: *Le Latin d'Arnobé*, Paris 1921
- GAREAU, E.: *Le fondement de la vraie religion d'après Arnobé*, Cahiers des Études Anciennes 11, 1980, 13-23
- GEFFCKEN, J.: *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig-Berlin 1907
- GIGON, O.: *Arnobio: cristianesimo e mondo romano*, Mondo classico e cristianesimo, Biblioteca internazionale di cultura 7, Roma, 1982, 87-100
- GIGON, O.: *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh 1966
- HAGENDAHL, H.: *La prose métrique d'Arnobé*, Göteborg, 1936
- HAGENDAHL, H.: *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg 1958
- HAGENDAHL, H.: *Von Tertullian zu Cassiodor. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum*, Göteborg 1983
- HAMVAS E.: *Az ember kettős természete az 'Asclepius'-ban*, In: Episztemológiai problémák a hellénisztikus korban és a kései antikvitásban, Passim V / 1, 2003, 48-56
- HARRISON, S. J.: *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford 2000
- HAVAS L.: *Római irodalomtörténet*, In: HAVAS L. – TEGYEY I. (szerk.): Bevezetés az ókortudományba IV, ΑΓΑΘΑ VII, Debrecen 2001, 102-169
- HELM, R.: *Apuleius' Apologie – ein Meisterwerk der zweiten Sophistik*, Das Altertum 1, 1955, 86-108
- HORSFALL SCOTTI, M.: *The Asclepius: thoughts on a re-opened debate*, VChr 54, 2000, 396-416
- HUNINK, V.: *Apuleius and the „Asclepius”*, VChr 50, 1996, 288-308
- JACOBI, R.: *Arnobius der Ältere (von Sicca)*, In: DÖPP, S. – GEERLINGS, W. (hrsg.): Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg i. B. 2002
- JÜLICHER, A.: *Arnobius*, Realenzyklopädie der Classischen Altertumswissenschaften, Stuttgart 1896, 1206-1207
- KENDEFFY G.: *Apuleius, a sztárfilozófus*, In: Apuleius, A világról. Szónoki és filozófiai művek, Magyar Könyvklub, Budapest 2003, 267-291
- KENDEFFY G.: *Az egyházatyák és a szkepticizmus*, Áron Kiadó, Budapest 1999
- KISS S.: *Arnobii Adversus Nationes Liber I*, Bevezetés, In: HAVAS L. – TEGYEY I. (szerk.): Ókeresztény latin írók, ΑΓΑΘΑ X, Debrecen 2003, 281-296

KISS S.: *Arnobius és a második szofisztika*, Könyv és Könyvtár XXV, Debrecen 2003, 341-351

KISS S.: „Pogány” kereszténység – „keresztény” pogányság: *Arnobius, egy Kr. u. IV. századi apologéta* (Egy tudományos probléma jelenlegi állása), Könyv és Könyvtár XXIV, Debrecen 2002, 33-50

KLUSSMANN, E.: *Arnobius und Lukrez*, Philologus 26, 1867, 362-366

KRAFFT, P.: *Beiträge zur Wirkungsgeschichte des älteren Arnobius*, Wiesbaden 1966

KROLL, W.: *Das afrikanische Latein*, RhM 52, 1897, 568-590

KROLL, W.: *Arnobiusstudien*, RhM 72, 1917, 62-112

KROLL, W.: *Die Zeit des Cornelius Labeo*, RhM 71, 1916, 309-357

LANCEL, S.: *Y a-t-il une africitas?* REL 63, 1985, 161-182

LAURENTI, R.: *Il platonismo di Arnobio*, Studi filosofici 4, 1981, 3-54

LAURENTI, R.: *Spunti di teologia arnobiana*, Orpheus 6, 1985, 270-303

LAURIN, J. R.: *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*, Analecta Gregoriana 61, 1954, 146-185

LE BONNIEC, H.: *Echos ovidiens dans l'Adversus nationes d'Arnobe*, Caesarodunum bis 17, 1982, 139-151

LE BONNIEC, H.: *L'exploitation apologétique par Arnobe du 'De natura deorum' de Cicéron*, Présence Cicéron, Caesarodunum 19 bis, 1984, 89-101

LE BONNIEC, H.: «Tradition de la culture classique» – *Arnobe témoigne et juge des cultes païens*, Bulletin de l'Association Budé, Paris 1974, 201-222

LE NOURRY, N.: *Dissertatio Secunda in Septem Arnobii Disputationum Adversus Gentes Libros* (=Apparatus an Bibliothecam Maximam Veterum Patrum), Parisiis 1715, 257-570, In: MIGNE, J. P.: *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* 5, 365-714

MADDEN, J. D.: *Jesus as Epicurus*. Arnobius of Sicca's Borrowings from Lucretius, *Civiltà Classica e Cristiana* 2, 1981/ 82, 215-222

MAZZA, M.: *Studi Arnobiani I: La dottrina dei viri novi nel secondo libro dell'Adversus nationes di Arnobio*, Helikon 3, 1963, 111-169

MCCRACKEN, G. E.: *Critical Notes to Arnobius' Adversus Nationes*, VChr 3, 1949, 37-47

MEISER, K.: *Studien zu Arnobius*, Sitzungsberichte der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 1905

- MICHEL, A.: *Rhétorique et philosophie en second siècle après J.-C.*, In: ANRW II, 34, 1, 1993, 3-78
- MONCEAUX, P.: *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne* 3, Paris 1905, 241-286
- MORA, F.: *Arnobius*, Der Neue Pauly, Band 2, 21-22
- MORA, F.: *Arnobio e i culti di mistero*, Analisi storico-religiosa del V libro dell'Adversus Nationes, Roma 1994
- MORESCHINI, C.: *Die Stellung des Apuleius und der Gaios-Schule innerhalb des Mittelplatonismus*, In: ZINTZEN, C. (hrsg.): *Der Mittelplatonismus (Wege der Forschung 70)*, Darmstadt 1981, 219-274
- MORESCHINI, C.: *Apuleio e il platonismo*, Firenze 1978
- NORDEN, E.: *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance* 2, Leipzig 1909
- OPELT, I.: *Ciceros Schrift De natura deorum bei den lateinischen Kirchenvätern*, Antike und Abendland 12, 1966, 141-155
- OPELT, I.: *Schimpfwörter bei Arnobius dem Älteren*, Wiener Studien N. F. 9, 1975, 161-173
- ORSOVAI F.: *Mysteriumok Arnobiusnál*, Stephaneum 66, Budapest 1914
- PUTTEN, J. M. P. B. VAN DER: *Arnobe croyait-il a l'existence des dieux paiens?* Vigiliae Christianae 25, 1971, 52-55
- PUTTEN, J. M. P. B. VAN DER: *Arnobiana*, VChr 25, 1971, 40-50
- RAPISARDA, E.: *Arnobio*, Saggi e Ricerche 6, Catania 1946
- REGEN, F.: *Apuleius philosophus Platonicus*. Untersuchungen zur Apologie (De magia) und zu De mundo, Göttingen 1968
- RÉVAY J.: rec. Einar LÖFSTEDT: *Arnobiana*. Textkritische und sprachliche Studien zu Arnobius, Lund 1917, Egyetemes Philologiai Közlöny 41, 1917, 581-582
- RÉVAY J.: rec. C. BRAKMAN: *Arnobiana*, Lugduni Batavorum 1917, Egyetemes Philologiai Közlöny 42, 1918, 241-244
- SALLMANN, K.: *Cornelius Labeo*, Handbuch der lateinischen Literatur der Antike, Band. 4: Die Literatur des Umbruchs, München 1989, 77-81
- SALLMAN, K. – SCHMIDT, P. L.: *Apuleius*, Handbuch der lateinischen Literatur der Antike, Band. 4: Die Literatur des Umbruchs, München 1989, 292-318
- SCHEIDWEILER, F.: *Arnobius und der Marzionitismus*, ZNTW 45, 1954, 42-67

- SCHINDLER, A.: *Afrika*, I. Das christliche Nordafrika, Theologische Realenzyklopädie 1, 640-700, Berlin – New York 1977
- SCHMALZ, J. H.: *Satzbau und Negationen bei Arnobius*, Glotta 5, 1914, 202-208
- SCHMID, W.: *Christus als Naturphilosoph bei Arnobius*, In: DERBOLAV, J. –NICOLIN, F. (hrsg.): *Erkenntnis und Verantwortung*, Festschrift für Theodor LITT, Düsseldorf 1960, 264-284
- SCHWENTNER, E.: *Arnobius über das grammatische Geschlecht*, Wörter und Sachen 1939, 92-93
- SHEPPARD, H. J. –KEHL, A. – R.. WILSON, MCL, *Hermetik*, RAC 14, Stuttgart 1988, 780-808
- SIMMONS, M. B.: *Arnobius of Sicca. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, Clarendon Press, Oxford 1995
- SIRNA, F. G.: *Arnobio e l'eresia marcionita*, VChr 18, 1964, 37-50
- SITTE, A.: *Mythologische Quellen des Arnobius*, Wien 1970
- SPINDLER, P.: *De Arnobii Genere Dicendi*, Strassbourg 1901
- SZILÁGYI J. Gy.: *Lukianos*, In: *Lukianos összes művei II.*, Magyar Helikon, Budapest 1974, 715–798
- TEGYEY I.: *Minucius Felix*, In: HAVAS L. – TEGYEY I. (szerk.): *Ókeresztény latin írók*, ΑΓΑΘΑ X. Debrecen 2003, 93-201
- TULLIUS, F.: *Die Quellen des Arnobius im 4., 5. und 6. Buch seiner Schrift Adversus Nationes*, Berlin 1934
- VANYÓ L.: *Az ókeresztény egyház irodalma I-II*, Budapest, 2000
- VANYÓ L.: *Ókeresztény írók lexikona*, Budapest, 2004
- VICIANO, A.: *Retórica, filosofía y gramática en el Adversus nationes de Arnobio de Sica*, Frankfurt a. M. 1993
- VOGT, J.: *Toleranz und Intoleranz im constantinischen Zeitalter: der Weg der lateinischen Apologetik*, Saeculum, 19, 1968, 344-361
- W. SALGÓ Ágnes: *Utószó*, In: *Plutarkhosz, Szókratész daimónja*, Helikon, Budapest 1985, 145-167
- WASZINK, J. H.: *Varrone nella letteratura cristiana dei primi secoli*, In: *Atti del congresso internazionale di studi varroniani I*, Rieti 1976, 209-223
- WLOSOK, A.: *Arnobius*, Handbuch der lateinischen Literatur der Antike, Band 5: Restauration und Erneuerung, München 1989, 365-375

WLOSOK, A.: *Christliche Apologetik gegenüber kaiserlicher Politik bis zu Konstantin*, In: UÖ: *Res humanae – res divinae*, Kleine Schriften, hrsg. von E. HECK und E. A. SCHMIDT, Heidelberg 1990, 137-156 (= WLOSOK 1990)

WLOSOK, A.: *Einleitung in die Apologetik der constantinischen Zeit*, In: Handbuch der lateinischen Literatur der Antike, hrsg. von R. HERZOG und P. L. SCHMIDT, Band 5: Restauration und Erneuerung, München 1989, 363-365

WLOSOK, A.: *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg 1960

WLOSOK, A.: *Rom und die Christen*, Stuttgart 1970

WLOSOK, A.: *Zur lateinischen Apologetik der constantinischen Zeit*, Gymnasium 96, 1989, 133-148

ZINTZEN, C.: *Geister* (Dämonen), B. III. c. Hellenistische und kaiserzeitliche Philosophie, RAC 9, 1976, 640-668