

Schreiner Dénes

Schelling mitológia-felfogásának stádiumai

„De ugyanaz Hádész és Dionüszosz, akinek
örjöngenek és rajonganak.”¹

A mitológia mibenlétének kérdése Schellinget egész életében foglalkoztatta. Korai írásaitól kezdve legutolsó előadásaiig, melyeken szinte haláláig dolgozott, a mitológia fontos szerepet játszik, természetesen eltérő filozófiai gondolatmenetekbe illesztve. Mitológia-felfogása másfelől filozófiai konstrukcióira is kihatott, így a kettő között tulajdonképpen kölcsönhatásról beszélhetünk. A schellingi filozófia egészének, ezen belül különösen természet- és művészetfilozófiájának megértésében, végül pedig filozófiai nézetei változásának értelmezésében egyaránt segíthet mitológiával kapcsolatos álláspontjának áttekintése. Ezért a következőkben vázaltszerűen ismertetem Schelling idevágó nézeteinek alakulását.

Életművén belül a mítosz felfogásában legalább három fázist tudunk elkülöníteni, a *történeti-racionalistát*, az *esztétikait* és a *vallásit*.²

1.

Az 1792-es magiszteri disszertáció *Az emberi gonoszság eredetéről* és az 1793-as cikk, *Az ősidők mítoszairól, történelmi mondáiról és filozófémáiról* képviselik az első fázist. E művekben a felvilágosodás gondolatainak hatására a mítoszok racionalista megközelítésével találkozunk, részint történeti-kritikai, részint pszichológiai, részint pedig filozófiai-teológiai szinten.³ E megközelítés a mítoszokban az emberiség gyermekkorára jellemző kifejezőmódot lát, mely a későbbi fejlődés során átadja a helyét a filozófiai és a tudományos magyarázatnak. Schelling cikkében kétféle mítoszt különböztetett meg, a filozófiai és a történetit. Eszerint a mítosz egyrészt történelmi eseményeket beszél el monda formájában (*mythische Geschichte*), másrészt filozófémákat, absztrakt fogalmakat megszemélyesítve jelenít meg, érzéki és élette-

¹ Hérakleitosz 15. fragmentumából (Kerényi Károly fordítása).

² Adolf Allwohn *Der Mythos bei Schelling* című írásának (ALLWOHN 1927) hármass beosztását követem itt. Allwohn külön tárgyalja az egyes korszakok reprezentatív műveit, illetve a schellingi felfogást ért hatásokat és a kortársaknál található párhuzamos megközelítéseket. Vö. PEETZ 1998, S 151 ff.

³ Közvetlen elődökként a német gondolkodásban Kant, Lessing, Eichhorn, Gottlob Heyne és részben Herder jöhet szóba, bár Schelling természetesen módosította ezek elképzeléseit. Lásd ALLWOHN 1927, S. 19 ff. A Gottfried Hermann Creuzerhez írt levelében vázolt négy lehetséges mítosztértelezés (költői, euhémisztikus, filozófiai és teológiai) közül a második és a harmadik vonható párhuzamba Schelling itteni felfogásával. A négy értelmezésről lásd KOCZISZKY 1998, 55.

li képekben (*mythische Philosophie*) (SCHELLING 1958, S. 3).⁴ Az emberi gondolkodás gyermekkorában szükségszerűen és spontán természetességgel uralkodott a fantázia és a képzelőerő a szellemben, melynek eredeti teremtményei megkülönböztethetőek a későbbi költők és filozófusok – például Platón – továbbszótt vagy mesterséges mítoszaitól. Az értelmező feladata a mítosz tartalmának, racionális magjának kibontása, tehát a filozófiai igazságnak, illetve az oksági összefüggésekben megragadott tényleges történésnek a kifejtése.

E megközelítés, mint látjuk, a mítoszt fejletlenebb gondolkodási formának tartja, fogalmak érzéki ábrázolásának, vagyis önnön racionalista értelmezői pozíciója elődjének, miáltal részben elvitatja a mítosztól annak *saját* igazságát, és a mítosz értelmét a racionális tartalomra redukálja. Schelling megfogalmazása mindazonáltal megelőlegezi későbbi felfogását is: „[...] korábban az ember önnön képét (*Bild*) kereste a természet tükrében, ma a természet ősképét (*das Urbild der Natur*) keresi saját értelmében, mely az egész tükre” (uo. S. 34). Másfelől univerzalizálja a mítosz fogalmát, így általános vallástörténeti kategóriaként alkalmazza például mind a bibliai bűnbeesés-történetre, mind a Prométheusz- és Pandóra-történetre, bennük egyébként éppen a természeti állapot elhagyásának és a tudásra való törekvésnek dokumentumát látva. Ez a racionalista kritika tehát azáltal homogenizálja a különféle hagyományokat, hogy feloldja őket az általánosban, a filozófiai tudásban. A tulajdonképeni jelentés megragadása mellett egyúttal rávilágít a mítoszok létrejöttének okára és mikéntjére is.

2.

Ezt a felfogást az 1790-es évek második felétől felváltotta a mítosz *esztétikai* megközelítése. Az esztétikai mítoszfogalmat megtaláljuk már a *Rendszerprogramban* és Schelling transzcendentál- és identitásfilozófiai korszakának műveiben, mint például *A transzcendentális idealizmus rendszerében*, de legfőképpen a *Művészetfilozófiában* (vö. ALLWOHN 1927, S. 23 ff.). Ezekben a művekben a mítosz már nem naiv természetfilozófiát vagy történetmondást képvisel, hanem az abszolútum ősfórmáinak, ideáinak ábrázolását. Megnö tehát az értéke, és saját igazsága a korábbiakhoz képest jobban kidomboríttatik (vö. KASPER 1965, S. 328). Schelling most már nem a tudomány racionalista eljárásához méri a mítoszt, és nem pusztán a *logosz* előfutárát látja benne, mint előzőleg, hanem fordítva, a mítoszban megjelenő világfelfogás válik a filozófia és a tudomány *logoszá*nak mintaképvé.

⁴Walter Kasper így ír erről: „Amiképpen Heyne számára, úgy Schelling számára is a mítosz az emberiség gyermekkorának ábrázolás- és kifejezőmódja. Mint Heyne, úgy ő is különbséget tesz történeti és filozófiai mítoszok között. [...] A görög mítosz csak a természet historizáló ábrázolása, historikus sematizmus, melyet csak költői igazság (poetische Wahrheit) illet meg.” Lásd KASPER 1965, S. 327 ff. Franz Gabriel Nauen pedig ekképp foglalja össze Schelling gondolatait: „Képtelenek lévén az absztrakcióra, a régi mítoszalkotók megkísérelték verbalizálni a valóságról alkotott látomásaikat, inkább leírva a világot, mintsem fogalmakkal magyarázva. A görög és héber mítoszalkotók olyan egyetemes problémákat próbáltak megmagyarázni, mint az ember szerepe a világban, a dolgok és az emberek oksági viszonyai, és az emberi szenvedés értelme. Ám fogalmak híján arra kényszerültek, hogy az embert dolognak lássák a többi dolog közt egy értelem vagy struktúra nélküli világban (a thing-among-things in a world without meaning or structure). [...] Fogalmak használatának képessége nélkül a régi mítoszalkotók képtelenek voltak különbséget tenni látszat (appearance) és valóság (reality) között.” Lásd NAUEN 1971, 29–30.

Mindez összekapcsolódik a művészet középpontba kerülésével. Sőt, azt mondhatjuk, hogy éppen a művészet filozófiai szerepének növekedése vonja maga után a mítosz felértékelődését. Ezáltal azonban a mitológia eredendően a művészet felől nyer megvilágítást, így értelmezése is elsősorban esztétizáló. Ennek legalább két következménye van. Az egyik a mitológia spekulatív konstrukcióvá válása, a másik kifejezetten a görög mitológia előtérbe kerülése. A művészet és a mitológia filozófiai szerepének növekedése ugyanis az empirikus kutatástól a spekulativitás irányába mozdítja a megközelítést. Másfelől az esztétizáló mítoszfelfogás a klasszicista görögségfelfogás átvételével a görög mitológiában találja meg a *Kunstreligion*, avagy inkább a *Kunstmythologie* paradigmikus formáját. Tehát a görög mitológia Schellingnél egyfelől azért játszhat olyan fontos szerepet a művészetfilozófiában, mivel a mítosz lényegét esztétikai módon ragadja meg, másfelől pedig azért, mert Schelling is kapcsolódik ahhoz a hagyományhoz, mely a görögök mitológiájában elsősorban a szépség és a művészet vallását látta, háttérbe szorítva ennek ide nem illő aspektusait. A görög mitológiában és kultúrában megnyilvánuló szépség ugyanakkor az isteniben és emberiben egyaránt megjelenő természet szépsége is, mivel e hagyomány szerint a görögségben még megvolt az állandó kapcsolat a természettel. Ez az esztétikai mítoszfelfogás párhuzamba állítható a korszak klasszikus és romantikus tendenciáival egyaránt (vö. ALLWOHN 1927, S. 46 ff.).⁵ Winckelmann, Herder, Goethe, Schiller, Hamann, W. von Humboldt, Böttiger, Buttmann és főként Karl Philipp Moritz (lásd MORITZ 1989, S. 7 ff.)⁶ hatása, illetve gondolati hasonlósága ugyanúgy tetten érhető Schellingnél, mint a jénai romantikus köré, Tieck, Novalis és leginkább a két Schlegel-fivér⁷ személyében. Az utóbbiakkal rokonítható az új mitológia programjának felmerülése is, melynek esetében természete-

⁵ Peter Szondi kiemeli a szép természet fogalmának fontosságát, és Winckelmann gondolatainak hatását, hozzátéve azt is, hogy az identitásfilozófiai kiindulásból fakadóan Schellingnél természet és művészet azonoságáról és nem szembenállásáról van szó. Lásd SZONDI 1974, S. 235. ff.

⁶ A szerző itt kifejti, hogy e költeményeket a fantázia nyelvének kell tekinteni, s a mitológia általuk olyan önálló világgá áll össze, mely kiemelkedik a valóságos dolgok összefüggéséből. E költeményeket önmagukban kell szemlélteni, nem pedig arra tekintettel, hogy mit jelentenek. Igazi műalkotásként a szép költemény s a fantázia megjelenített mitológiai lényei önmagukban teljesek és tökéletesek, jelentésük önmagukban rejlik. Walther Rehm az egész korszak görögségképét vizsgáló művében így kommentálja a szerző alap gondolatait: „Moritz a görög mitológiát esztétikailag egységes költeménynek fogta fel: a fantázia nyelvének, szép álomnak. A szobrokban nem a hit megnyilvánulását látta, az istenekben nem a vallási erő szimbólumait, hanem mint Winckelmann és Goethe »mintegy műalkotásoknak« tekintette őket.” (Lásd. REHM 1938, S. 166. f.)

⁷ A. W. Schlegel 1798–99-es jénai előadásaiban (*Vorlesung über philosophische Kunstlehre*, 138–139. §, in SCHLEGEL 1989, S. 49 ff.) így fogalmaz: „A mítosz, akárcsak a nyelv, az ember költői képességének (*Dichtungsvermögen*) általános és szükségszerű alkotása, mintegy az emberi nem őspoézise (*Urpoesie*).” Moritz-cal vitázva Schlegel megállapítja, hogy a mítosz nemcsak a fantázia, hanem az ész produktuma is, illetve ezek képi nyelve (*Bildersprache*). Álláspontja szerint a mítosz nem azonos a poézissel, hanem eredendőbb és tágabb körű annál, és rajta kívül belőle ered a vallás, a történelemírás és a filozófia is. 1801–04-es berlini előadásainak mitológiával foglalkozó részében (*Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst*, in uo. S. 440 ff.) pedig a mitológiában működő fantáziát középpútt helyezi el a spontán végbemenő és nem tudatos eredeti fantáziaaktus – mely által számunkra reálissá válik saját magunk és a külvilág léte – és a tudatos művészi fantáziatévékenység között. A mitikus képzelet egy ideális realitást (*ideelle Realität*) teremt a természet szemlélete során, és „[a]miképpen a mitológia a természet átformálása, átalakítása (*Umschaffung*), úgy ő maga is fogékony a vég nélküli poétikus átformálásra.” (Uo. S. 446 ff.) Ez utóbbi fontos gondolat azt jelenti, hogy Schlegel szerint már a mítoszban dolgozik egy olyan átalakító tevékenység, mely aztán a költészetben vagy éppen a filozófia *logoszában* tovább működhet. Claudia Becker így kommentálja A. W. Schlegel mítoszfelfogását: „Mint az egész Goethe-kor számára, úgy Schlegel számára is az antik mítosz utólrétegetlen (poétikus) ideált jelentett, amennyiben »képződményei« a természetnek és a szellemnek, a fantáziának és az értelemnek, a végesnek és a végtelennek, s végül a poézisnek és a tudásnak a mítosz keletkezési idejében még uralkodó egységére utalnak, s ennek következtében előtűnik a mítosz az egységes világlátás paradigmájaként szerepelhetett.” (Lásd BECKER 1997, S. 108.) A mitológiai és a poétikus átformáló tevékenység schlegeli gondolatához kapcsolhatóak Hans Blumenberg meglátásai.

sen meg kell említenünk az egykori tübingeni kollégiumi társak, Hölderlin és Hegel ifjúkori elképzeléseit is.⁸

3.

Schelling mitológia-felfogásának harmadik fázisát a *vallási* megközelítés jellemzi. Ennek kezdeményei megtalálhatóak *Filozófia és vallás* című 1804-es írásában, a *Szabadságtanulmányban* (1809), majd bővebben kifejtve az 1815-ben megtartott beszédben *A szamothrakéi istenségekről*. Legkidolgozottabb formában e felfogást a *Világkorszakok* elgondolásait is továbbvivő kései *Kinyilatkoztatás- és Mitológiafilozófia* képviselik (lásd ALLWOHN 1927, S. 52 ff.). Ezekben a művekben a későromantikus mitológia-felfogások hatására előtérbe kerül a mitológia vallási vonatkozása és megszűnik a művészet egyedülálló szerepe.⁹ Ezzel párhuzamosan megváltozik a görög mitológia értékelése, mivel abszolút kiemelkedő jelentősége fokozatosan eltűnik. Pontosabban fogalmazva, Schelling most az antikvitáson belül a *misztériumvallásokban* véli megtalálni azokat a tendenciákat, melyek a vallás fejlődésében magasabb fokot képviselnek.¹⁰ Ezeket már a művészetfilozófiai előadásokban is szembeállította a mitológiával, de ott még inkább a hanyatlás tüneteit jelentették, a görög mitológia és művészet szép világának elmúlását. Az a *Brunoban* (1802) már felbukkanó gondolat, miszerint a misztériumok hasonlóan viszonyulnak a mitológiához, mint a filozófia a poézishez (SCHELLING 1927, S. 113, S. 128 ff., S. 223 ff. Vö. KNITTERMEYER 1929, S. 304 ff.) megérteti velünk, hogy Schellingnél a misztériumok előtérbe kerü-

A „mitoszon való munkálkodásról” szóló művében (BLUMENBERG 1979, S. 192 ff.) alapmitosz (*Grundmythos*) és művészi mítosz (*Kunstmythos*) különbsége kapcsán kiemeli, hogy ez utóbbi esetében az alapmitoszhoz tartozó elemek művészi újraformálásáról van szó, és benne nem a pusztá fantázia működik, hanem az alapfigurák továbbalakítása. Ugyanakkor Blumenberg tézise szerint a mítoszok olyan történetek, melyek állandó narratív magjuk mellett nagyfokú variabilitással is rendelkeznek, s éppen ezért a mítoszon való munkálkodás már a mitológián belül végbemegy, sőt ez *magá a mitológia*. (Uo. S. 40. ff.) (A témához vö. KOCZISZKY 1998, 66.) Hasonló megfogalmazásokat találunk Kerényi Károly *Mi a mitológia?* c. írásában, *müthosz és logosz* sajátos mitológiai egységére utalva: „A mitológia mint művészet és a mitológia mint anyag mintegy két aspektusa ugyanannak a jelenségnek [...] A mitológia megmagyarázza önmagát és mindent a világon.” (In KERÉNYI 1988, 11–23.)

⁸ A korszak poétikus mítoszértelmezéséhez általában lásd HÜBNER 1985, S. 52 ff., illetve KOCZISZKY 1998, 56. Herder hatásáról lásd GOCKEL 1990, S. 128 ff.

⁹ A legnagyobb befolyást Friedrich Creuzer *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* c. írása gyakorolta a kései Schellingre, de megemlíthetjük még Kanne, Solger, Görres, Welcker, G. Hermann, Voß és Zoëga nevét is. (A schellingi vallási mítoszfelfogással rokon értelmezésekhez: ALLWOHN 1927, S. 70 ff., KOCZISZKY 1998, 58., HÜBNER S. 71 ff.) W. Rehm pedig így foglalja össze e mítoszfelfogás lényegét (REHM 1938, S. 316 ff.): „A mitológiai világlátás éppenséggel nem esztétikai-költői és fantasztikus, hanem vallásos világlátás volt. A művészet [...] nem a művészeti felfogásnak, nem a fantázia játéknak, [...] hanem a vallási akaratnak és az erőteljesen feltörő hitnek volt kifejeződése és szimbóluma.”

¹⁰ Érdemes összevetni e gondolatokat Hegel szövegeivel. A *szellem fenomenológiájában* (1807) Hegel a misztériumokat a *Kunstreligion* középső fokaként tárgyalja. Az élő műalkotás (*das lebendige Kunstwerk*) az elvontnál magasabb, de a szelleminél alacsonyabb szinten áll. Démétér és Bakkhosz misztériumaiban az isten, az abszolút lény betér az öntudatba, a személyes énbe, s e tudati mozzanat ennyiben az istenség kilépését jelenti a képből és szoborból rejtőzéstől, a dologi elvontságból. E két istenség kultusza egyúttal előképe Krisztus misztériumának. Másfelől a misztérium még nem éri el azt az általánosságot, melyet az isten a nyelv hajlékában, az eposzban és a tragédiában elnyer. (HEGEL 1986, S. 525 ff.) Későbbi műveiben pedig Hegel – a fent tárgyalt schellingi állásponttal éppen ellentétesen – a görög misztériumokban korai, kezdetleges vallási jelenségeket lát. Vallásfilozófiai előadásaiban így beszél erről: „A misztériumok úgy viszonyulnak a görögök nyilvános vallásához, mint a természeti elemek a szellemi tartalomhoz: a legősibb, nyers és természeti kultuszt képviselik. Amiként a régi istenek elsősorban természeti elemek, úgy a misztériumok tartalma is egyfajta vad tartalom, amelyet a szellem még nem hatott át.” (HEGEL 1827, 198.) Hasonló értelemben nyilatkozik történelemfilozófiai előadásaiban is, kiemelve a misztériumok keleti, idegen eredetét (HEGEL 1966, 443, 463).

lése összefügg a filozófiai és a művészeti látásmód értékelésében beálló – fent már jelzett – fordulattal, vagyis, hogy ez utóbbi elveszti korábban birtokolt egyedülálló pozícióját (vö. SCHULZ 1985, S. 283 ff.).

E pozícióvesztés együtt járt annak a felismerésével, hogy a *szemlélet* oldaláról értelmezett mitológia és művészet nem tudja eljátszani azt a vallási-üdvörténeti szerepet, amit korábban tulajdonított neki, s ezért a vallási *cselekvés* szerepe megnő. S végül annak a gondolatnak a következményeként, miszerint a kereszténységben nyilvánvalóvá vált az a *misztérium*, mely a korábbi vallásokban már megvolt, ám még elrejtettként, titkos tanításként, s így benne az emberiség vallási fejlődése elérte beteljesülését, háttérbe szorul, illetve eltűnik az új mitológia programja.¹¹

Bár Schelling már korábban is utal a misztériumvallásokra, mégpedig a *Brunon kívül A természetfilozófia viszonya általában a filozófiához* (1802),¹² illetve a *Filozófia és vallás*¹³ néhány passzusában, ám ezek jelentésének és jelentőségének kifejtése először *A szamothrakéi istenségekről (Ueber die Gottheiten von Samothrake)* című előadásában történik. A műben a szerző elsősorban a szamothrakéi kabírmisztériumokra koncentrál, megemlítve ezek görög (eleusziszi és orphikus misztériumok), keleti (egyiptomi, héber, föníciai stb.), római és germán párhuzamait, ám a kereszténység kifejezetten nem kerül szóba.¹⁴ Álláspontja szerint a misztériumok nem egyszerűen magasabb fejlődési szintet képviselnek, hanem tanításuk is magáról a *fejlődésről* szól. A *Művészetfilozófiában* még örök ideáknak tekintett antik istenek ugyanis ezekben a tanokban maguk is egy fejlődési sort képeznek, melynek felismerése és megtapasztalása képezi a misztérium lényegét. Ezáltal a vallás fejlődésének és magasabb, beavatottságot igénylő szintjének megfeleltethető egy olyan kibontakozás, mely az istenvilágon belül megy végbe. A Szamothrakén és környékén tisztelt kabírok közül Axieros (Démétér-Ceres), Axiokersa (Perszephoné-Proserpina) és Axiokersos (Hadész) – akit Schelling, Hérakleitosz nyomán, Dionüszossal azonosít (SCHELLING 1976, B15) – olyan láncolatot képeznek, mely a természet mélyéből, a pusztá lét utáni sóvárgásból, hiányból (Ceres)¹⁵ kiindulva a látható külső természet kezdetén és lényegén (Proserpina) keresztül a szellemi világig, annak uráig (Dionüszosz) húzódik (uo. S. 155 ff.). A világi istenek olyan theurgikus-kozmosz erők, melyek által a világegész fennáll, és ők így együtt Héphaisztosz(ok)nak is nevezetnek (uo. S. 166 ff.). A negyedik isten Kasmilos/Kadmilos (Hermész), aki közvetít az előbbi három istenség, azaz a természet és a szellemi világ szférája, illetve a világefeletti isten között, s egyúttal hirdetője, küldötte egy

¹¹ Az új mitológia és az eljövendő isten fogalmának értelmezéséhez kulcsot jelenthet M. Frank elemzése (FRANK 1982, S. 73 ff., Schelling misztérium-felfogásához uo. S. 245 ff.)

¹² Lásd *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* (in SCHELLING 1965, S. 536 ff., magyarul in SCHELLING 2001, 208.) Itt még azt állítja Schelling, hogy a pogányok misztériumai javarészt mitikus természetűek voltak, vagyis mentesek a miszticizmustól, a végtelennek a végesben való szemléletétől, ami a kereszténység sajátja. Ezzel ellentétben a görögök vallási és poétikai szemlélete a végesből indul ki, s a végtelenben végződik. Pogány és keresztény vallás egysége, ellentétük meghaladása pedig egy még eljövendő *filozófiában* történhet meg.

¹³ A vallás fennállásának külső formáiról c. függelékben. Itt Schelling már röviden kifejti, hogy a mitológiai politeizmus a vallásnak csak exoterikus formája, az ezoterikus forma – mely a kereszténység előtt a misztériumokban volt megtalálható – a monoteizmus. Lásd SCHELLING 1995, Bd. 3, S. 75. ff.

¹⁴ A Thébaiban, illetve Szamothrakén, Lémnoszon, Imbroszon és másutt gyakorolt misztériumok mitológiai hátteréről lásd KERÉNYI 1977, 61, 199, a kultuszhoz néhány forrás összegyűjtve: HEGYI 2003, 113. Creuzer és Schelling interpretációjához pl. KOCZISZKY 1998, 76. és GYENGE 1996, 19.

¹⁵ Démétér istennő és az eleusziszi misztériumok hasonló értelmezésére már utalás történik *A természetfilozófia viszonya általában a filozófiához* c. írás záró soraiban (S. 544, illetve 216.). Másfelől a lét iránti éhség és vágy fogalma a *Szabadságtanulmány, a Stuttgarti magánelőadások és a Világkorszakok* koncepciójából öröklődik.

még eljövendő istennek (uo. S. 164 ff.). A világ felett álló, vele szemben szabad isten pedig a legmagasabb értelemben vett Zeusz, a démiurgosz, a világ ura.¹⁶

Mint látjuk, Schelling a görög mitológiának az alvilághoz kapcsolódó, földmélyi, *khthonikus* isteneit a misztériumtanítás segítségével világi, világon-belüli (*weltliche*, *innerweltliche*) isteneként értelmezi, melyek egy égi istenséghez vezetnek, aki ezen értelmezés szerint a világfeletti (*überweltliche*) szféra megtestesítője. Ezáltal a görög vallás mélyén olyan idealisztikus és transzcendens irányultságú mozzanatokot lát meg, melyek szemben állnak a szép érzékiség kultuszával és az érzékfelettség vallásának irányába mutatnak. Mindezzel összefügg az istenek egységének gondolata is. Schelling most a homéroszi istenvilágot és történeteket olyan játéknak tartja, mely mintegy próbaképpen – az ártatlan gyermeki fantáziához hasonlóan – felbontja azokat a kötelékeket, melyek az isteneket egy Istenné összefűzik (SCHELLING 1976, S. 169 ff.). Játékká vált tehát a politeizmus, mely mögött a monoteizmus komolysága áll. A beavatott pedig nemcsak az istenláncolat egységének ébred tudatára, hanem a beavatás révén maga is a mágikus-theurgikus láncolat tagjává válik: átéli és megtapasztalja a kabír-létet, az istenivel való egységet (uo. S. 174 ff.).

A vallási mítoszértelmezés kiteljesedett formáját a schellingi életművön belül a *Mitológia filozófiájáról* és a *Kinyilatkoztatás filozófiájáról* tartott előadások rejtik magukban, melyek a pozitív filozófia rendszerének részét képezik.¹⁷ A fent említett fejlődés ezekben az előadásokban már egyértelműen az emberiség egyetemes vallási fejlődését jelenti, mely az ősmoteizmusból kiindulva a politeizmus különböző szakaszain keresztül a kiteljesedett és igazi monoteizmus, a kereszténység létrejöttéig tart. Ez a folyamat megfeleltethető a természettől a természetfelettihez, a mitológiától a kinyilatkoztatáshoz vezető úttal. A folyamat állomásai vázlatosan tekintve a következők:¹⁸

¹⁶ Az egész „kabírtan” összefoglalása: SCHELLING 1976, S. 167; S. 174. Az írást Schelling a végül is be nem fejezett *Világkorszakok* mellékletének szánta. Ugyanis ebben vázolta fel az istenben meglévő kettős mozzanatot, a természet és a szellem, a szükségszerűség és a szabadság potenciálokat, és az isteni lét kibontakozásának három korszakát. A kabírtan kifejtése így felfogható a *Szabadságtanulmányban* (1809), a *Stuttgarter magánelőadásokban* (1810) és a *Világkorszakokban* (1811) lévő filozófiai tanok vallástörténeti példákra való szemléltetéséért. Lásd *Stuttgarter Privatvorlesungen* SCHELLING 1995, Bd. 4, S. 33 ff., illetve uo. Bd. 4, S. 215 ff.

¹⁷ Schelling végül egyik előadását sem jelentette meg. A *Mitológiafilozófia (Philosophie der Mythologie)* előadása 1821-ben vette kezdetét Erlangenben, majd 1826-tól Münchenben és 1841-től 1845-ig Berlinben tartott erről kurzusokat. (A szövegeken még ezután is tovább dolgozott.) Az előadásokat többször bővítette, átdolgozta, illetve tervei szerint egyesíteni kívánta az 1831-től tartott *Kinyilatkoztatás filozófiája (Philosophie der Offenbarung)* kurzusainak anyagával. Bár a *Mitológiafilozófiának* három korrektúrája is elkészült (1821, 1824, 1830), egyik sem jelent meg, viszont Paulus – a szerző akarata ellenére – 1843-ban kiadta az 1841–42-es mitológia- és kinyilatkoztatásfilozófiai előadások jegyzeteit (ez az ún. *Paulus-Nachschrift*). Ebből készült a *Kinyilatkoztatás filozófiája* mai kiadása Manfred Frank jóvoltából (továbbiakban: PhO). A *Mitológiafilozófia* K. F. A. Schelling-féle kiadása – az 1842 és 1852 között született kéziratokat felhasználva – a szövegek nagy részét két kötetben két-két könyvvel jelentette meg. (Első kötet: Bevezetés a mitológia filozófiájába. Első könyv: Történeti-kritikai bevezetés a mitológia filozófiájába /1–10. előadás/. Második könyv: Filozófiai bevezetés a mitológia filozófiájába, avagy a tisztán racionális filozófia bemutatása /11–24. előadás/. Második kötet: A mitológia filozófiája. Első könyv: A monoteizmus /1–6. előadás/. Második könyv: A mitológia /7–29. előadás/.) Manfred Frank kiadása az első kötetet és a kinyilatkoztatásfilozófiához írt bevezetést válogatása ötödik kötetében, a második kötetben foglaltak 1842-es változatát pedig a hatodik kötetben (továbbiakban: PhM) hozza.

¹⁸ Összefoglalva lásd PhM 362. A mitológiai folyamat rövid vázlatát adja Schelling a *Kinyilatkoztatás filozófiája* huszadik előadásában (PhO 214 ff.). Érdekes dolog összevetni Schelling szövegét az öt 1841/42-ben – meglehetősen illusztris társaságban – hallgató Kierkegaard feljegyzéseivel. (lásd KIERKEGAARD 2001, 89.) A mitológiai processzus felvázolásához és értelmezéséhez a következő irodalmakat használtam fel: KASPER 1965, S. 337 ff.; HENNIGFELD 1973 S. 85 ff.; ALLWOHN 1927, S. 53 ff.; KNITTERMAYER 1929, S. 441 ff.; 481 f. és GYENGE 2005, 191.

A) Asztrális vallás, az ún. *szabaizmus*: Uranosz korszaka, az első princípium korlátlan uralma. Még nem a mitológia, hanem a – későbbiek felől tekintve – relatív monoizmus állapota. A nomádok vallása (9. előadás: PhM 191 ff.).

B) Átmeneti állapot: az eredeti egységből kettősség alakul ki, s az istenségek materializálódnak. Ez most akként jelenik meg, hogy a férfi istenség átadja uralmát a belőle létrejött női istenségnek, (Aphrodité) Uraniának. Az ő fia a második isteni potencia, Dionüszosz. Általa lehetővé válik az első princípium legyőzése. A szukcesszív politeizmussal, a sok-istenséggel (*Vielgöttere*) veszi kezdetét a mitológia. A babilóniai és asszír Mülitta, a kanaáni Astarte, az arab Alitta-Alilat és a perzsa Mitra vallása (10–12. előadás: PhM 201 ff.).

C) Valóságos folyamat és harc az ellenálló princípiumként fellépő első isten és a második istenség között (13. előadástól: PhM 270 ff.):

a) Kronosz – azaz a szellemibb alakot öltött Uranosz – uralma: a föníciai, a karthágói, a kanaáni Baal és Moloch, illetve vele szemben a szabadító,¹⁹ bajelhárító (*alexikakosz*) Melkart, a föníciai Héraklész, melynek megfelel az ószövetéségi Messiás szenvedő szolgálai alakja (*ebed Jahve*) is (14–15. előadás: PhM 298 ff.).²⁰

b) Kronosz átadja helyét női formájának, Kübelének (Rheiának), a Nagy Istenanyának: ő Urania új alakjaként az átmenetet testesíti meg, mely révén az ellenálló princípium legyőzése valóságossá válik, és ezáltal létrejöhethet a valódi politeizmus. Phrüg és thrák vallás (16. előadás: PhM 363 ff.).

c) Igazi, szimultán politeizmus, azaz az istenek sokasága (*Göttervielheit*):

aa) Egyiptomi mitológia: Kronosz és Dionüszosz, az első és második potencia harca most mint Oszirisz és Tüphón (Széth) küzdelme jelenik meg, melyet

¹⁹ Megfeleltethető Dionüszosz Lúsziosz alakjának (lásd PhM 673). A „megoldó”, „feloldó” (*lúsziosz, lüaiosz*) Dionüszoszról lásd KERÉNYI 1984, 189).

²⁰ Érdemes megjegyezni, hogy a Kronosz uralmának és az ezzel létrejött emberáldozat korszakának megfelelő tudati állapotot Schelling a *deiszidaimonia* állapotaként ragadja meg, melyet az istenfélelem (*Gottesfurcht*) kifejezésének mintájára alkotott „istenszorongás” (*Gottesangst*) szóval fordít. Ez a meghatározás nem annyira az istentől, mint inkább az istenért való szorongást, aggodást, az elvesztésétől való félelmet jelöli (lásd PhM 312 f.). Az istenfélelem s általában a vallásos szorongás és félelem felerősödését a görög kultúrában Eric Robertson Dodds a *poszthoméroszi-archaikus* korra teszi, amikor szerinte a homéroszi vallásosság morálissá változtatása megtörtént (lásd DODDS 2002, 37). A „szégyenkultúrából” a „bűnkultúrába” való átmenet a korábban kiemelkedő szerepet játszó *aidósz* és *timé* bizonyos fokú leértékelődéséhez vezetett, illetve az olyan „fogalmak”, mint az *até*, a *miaszma*, a *nemeszisz*, a *hübrisz* vagy a *katharszisz* egyfajta etikai átértelmeződésen mentek keresztül. Amennyiben helytálló ez a feltételezés, akkor ebből kiindulva tehetünk legalább három megállapítást. Az egyik az, hogy a Schelling által említett „kronoszi-preolumposzi vallásosság” bizonyos jegyei visszatérnek Homérosz után, kivételes csúcsponttá avagy közjátékká változtatva így az eposz(ok) istenbirodalmát. Talán ennek sajátos párhuzama az ekkoriban kialakuló filozófia *arkhé* keresése és dezantropomorfizáló istenfelfogása, mely bizonyos értelemben visszatérést jelent az ősmitológiai képzetekhez, mivel visszalép az emberi alakban megjelenő istenek és létalakzatok elképzelése elé (lásd erről TATÁR 1989, 163). A fentiekből adódó másik gondolat az, hogy a Nietzsche által *A tragédia születésében* Szókratésznek és Euripidésznek tulajdonított racionális-morális fordulat a görög kultúrában talán már a tragédia születése előtt végbement. A görög tragédia ennyiben maga is válaszként értelmezhető az átöröklött mitikus hagyomány és az etikai valóság közötti feszültség problémájára. Harmadik megállapításunk a Walter Schulz által – Blumenberg és Adorno nyomán – tárgyalt világszorongásra (*Weltangst*) vonatkozik (lásd SCHULZ 1985, S. 190 ff.). Ez az állapot e szerzők szerint a még el nem tárgyiasított világ velejárója, ahol a mítoszban munkálkodó szándék e világ még konkrét alakot nem öltött hatalmainak megnevezésére és megkötésére, azaz a világ megszilárdítására irányul. Meglátásom szerint azonban ez az állapot nem feltétlenül a mitikus-premetafizikai kor sajátja, hanem inkább az olyan átmeneti korszakoké – így talán a pre- és poszthoméroszié is –, melyben az addigi világba vetett bizalom (*Weltvertrauen*) megrendül. *Ebből* a szempontból nézve a homéroszi Olümposz talán szilárdabb világ, mint a preszókratikusok *kozmosza*, mely éppenséggel magán viseli a rendezettség elérésére tett hatalmas gondolati erőfeszítések nyomait.

- a harmadik potencia, vagyis az Iszisz-szülte Hórusz old fel (17–19. előadás: PhM 377 ff.).
- bb) Indiai mitológia: Brahma, Siva és Visnu hármassága (20–22. előadás: PhM 443 ff., a buddhizmusról mint antimitologikus mozgalomról: PhM 493 ff.). A kínai tudat nem-mitologikus jellege (23–24. előadás: PhM 533 ff., konfucianizmus, taoizmus stb.: PhM 571 ff.).
- cc) Görög és római mitológia: Uranosz/Uranus, Kronosz/Saturnus és Zeus/Jupiter (25–29. előadás: PhM 589 ff.).

Schelling az imént vázolt fejlődést, vagyis a különböző vallások és mitológiák történetileg megvalósult konkrét változatainak sorát beilleszti az emberiség *történelmének* egyetemes folyamatába. Ugyanis a politeizmus létrejötté megfeleltethető az emberi nem ősi egységének megszűnésével, a népek elkülönülésével, etnogenezisükkel. Az igazi történelem tehát csak a politeizmussal kezdődik el, hiszen az ősmonoteizmus állapota a tulajdonképpeni időbeliség nélküli történelemelőtti kornak felel meg (vö. KASPER 1965, S. 340 ff.).²¹ E tekintetben a mitológiai folyamat az emberiség eljövendő egysége irányába mutat, a történelem utáni kor felé. (Vö. PhM 657 f. E gondolat is a *Világkorszakok* elképzeléseinek örököse.) Másrészt a mitológiai képzetek, momentumok egyúttal az *emberi tudat* fejlődésének fokai is, tehát igazi valóságtapasztalatból nőnek ki. Az eredeti monoteizmus istenhez fűződő ősvizonyából, melyben a tudat egészen istentől telített volt, a politeizmus megosztott tudatán keresztül az igazi monoteizmusban megvalósuló tudati egységig tart e fejlődés. Az isteni potenciák, a teogonikus erők működése tehát az általános emberi tudatban végbemenő folyamatot takar, illetve maga az emberi tudat válik az istenség önkifejlődésének, a teogóniai folyamatnak a részesévé. A mitológia világa így nem a költők vagy éppen a filozófusok által kitalált világ, nem is mesék és álmokképek tárháza vagy éppenséggel az igazság eltorzítása, hanem igazi valóság (PhM 139 ff.; vö. FUHRMANS 1940, S. 219 ff.). Mindezzel összefüggésben Schelling hangsúlyozza, hogy a ténylegesen létrejött mitológiai alakzatokat nem lehet pusztán a szubjektivitás oldaláról megkonstruálni egy filozófiai vagy vallási rendszerben, hanem ezek éppolyan reális, objektív valóságok, mint a természet alakzatai. A mitológia mozzanatai ezért az észből levezethetetlen *pozitivítások*, melyek az idealista észtudomány határait is jelentik egyúttal (PhM 15 ff.). Ebből következően a mitikus tartalmakat nem lehet *allegorikusan*, tehát más, tőle idegen képzetekre visszavezetve értelmezni, hanem csak *tautegorikusan*, tehát önmagukból, a maguk sajátosságából kiindulva. A mitológia *filozófiája* így nem beszélhet más nyelvet, mint maga a *mitológia*, melyet megérteni tehát csak akképpen lehet, ha hagyjuk önmagát kifejteni, magyarázni. (PhM 151 ff., illetve *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, S. 36 ff., 224 ff. Vö. KASPER 1965, S. 348, HÜBNER 1985, S. 62 f.)²²

Schelling hermeneutikájának másik sarkalatos pontja az a főként Hérodotosztól örökölt gondolat, miszerint az idegen népek istenei megfeleltethetőek a görögökével. Ezt az elvet kiterjesztve úgy gondolja, hogy tulajdonképpen minden vallásban ugyanazokról az isteni hatalmakról van szó, csak ezek az általános folyamat más-más fäzi-

²¹ Érdekes megfigyelni, hogy Schelling itt éppenséggel a *mitológiai* kort azonosítja a *történelmi* kornal, és a *premitologikus* korszakot tekinti az emberiség őslétének, tulajdonképpen a *mitikus* ősidő állapotának.

²² Schelling *tautegorikus* értelmezése összevethető A. W. Schlegel, illetve Blumenberg és Kerényi fent említett interpretációjával.

sát képviselik. A fejlettebb szintet képviselő vallások alakjai így, utólag visszatekintve megtalálhatóak már a folyamat korábbi szakaszaiban is, ezért konkrét elnevezésük is alkalmazható ott. Mivel szerinte a mitológiai folyamat a görögországban ért el a csúcspontjára, ezért az egész teogónia elbeszélhető a görög mitológia képzetek segítségével. Így például Perszeponé nem egyszerűen csak a görög istennőt jelöli, hanem mint Koré a szűz nőiség lényegét, a kettősség alapelvét (*düasz*), az egyik potenciáról a másikra való átmenet öslehetőségét, s így mint elv mindvégig jelen van a mitológiai folyamatban, legvégül például Pallasz Athéné alakjában (lásd PhM 168 ff., illetve 677 ff., vö. PhO 212 ff., 230 ff.). Hasonlóképpen Dionüszosz sem korlátozódik a görög mitológia figurájára. Mint második isten megtalálható a folyamat korábbi fázisaiban, de csak fokozatosan fejlődik ki a görög alakká, hogy azután a misztériumok által túl is jusson ezen.

Ami mármint a *görög mitológia* egészét illeti, itt válik tehát teljessé a mitológiai folyamat. Ez a folyamat, mint láttuk, az elkülönböződést megelőző egységből indul ki, majd az átmenetek révén létrejön a kettősség, illetve a kettősség feloldódása egy harmadikban. A görög mitológiában Schelling szerint megtalálható az egész eddigi fejlődés, vagyis legmagasabb szinten mintegy megismétli, újrajátssza az előzőeket, megvilágítva ezáltal ezek értelmét is. Ezért is lehet isteneit általános mitológiai képzeteknek tartani (lásd például PhM 589, 637, 657).²³ Ennek megfelelően ebben is szerepel Uranosz, Kronosz és Zeusz korszaka, csak éppen itt a korábbi hatalmak megőrződnek legyőzött, túlhaladott istenségekként.²⁴ Uranosz és Kronosz uralma után ez utóbbi helyére lép Kronosz gyermeke, azaz új alakja, az abszolút Hádész (Aidész), aki három alakban, potenciában manifesztálódik, úgymint Hádész, Poszeidón és Zeusz (PhM 594 ff., 639 f., vö. PhO 223 ff.). Hádész az a láthatatlanná vált sötét alapzata az istensokaságnak, az az elmúltság, melynek legyőzésével, mélybe szorításával Zeusz és az Olümposz világa, s ezáltal a tulajdonképpeni görög mitológiai kozmosz létrejöhet. Ezért a hésziodoszi *Theogonia* csak innen nézve beszélhető el, mégpedig mint az ide elvezető folyamat utólagos elbeszélése (lásd PhM 604 ff.). A három férfi istenséggel párba állítható három istennő, Hesztia, Démétér és Héra. A mitológiából a misztériumokba, az exoterikusból az ezoterikusba való átmenet Démétér révén történik meg (PhM 641 ff.).²⁵ Most Schelling a szamothrakéi helyett inkább az eleusziszi misztériumokra helyezi a hangsúlyt, illetve benne Démétér, Perszeponé, Hádész és Dionüszosz alakjára.²⁶ Tulajdonképpen Hádésznek mint a materiális istensokaság alapjának alávetése nyit utat a szellemi istenek tudatához való felemelkedéshez és ezen istenek egységének felismeréséhez, s ezáltal a misztériumok monoteizmusához. Ahogy a *Kinyilatkoztatás filozófiájában* Schelling fogalmaz: „Az istenek materiális sokasága a mitológia exotériája, a szellemi istenek egysége az ezotériája, misztériuma” (PhO 225). A misztérium lényege a sötét alap, a reális princípium visszavitele a láthatatlanba, az elrejtettségbe (*Verborgenheit*), és a reális istentől való elszakítás által megsebzett tudat kibékítése. Eleusziszban végül is ez történt. A misztériumok igazi jelentősége azonban Dionüszosz hármaskörében tárul fel. Ez az istenség a mitológiai folyamat minden

²³ Látható, hogy bár Schelling ekkor már igen messze eltávolodott Hegel filozófiájától, mégis a gondolatmenet *struktúrája* hasonlóságot mutat a hegeli dialektikával.

²⁴ Érdekes előzménye a schellingi gondolatoknak Plótinosz *A három eredendő valóságról* c. írása (Enn. V. 1., 4. és 7. fej.). A három mitológiai istenséget *mutatis mutandis* ő is filozófiai értelemmel ruhazza fel, mely szerint ezek olyan triádok képeznek, ahol az első hüposztasziszból bomlanak ki a következők.

²⁵ A misztériumokról a *Kinyilatkoztatás filozófiája* 21–22. előadása értekezik (PhO 226 ff.).

²⁶ Az Eleusziszban tartott misztériumok mitikus háttéréről lásd KERÉNYI 1977, 152., és uő.: *Prótagonos Koré* (in KERÉNYI 1984, 427.). Az *Eleusziszi Kis és Nagy Misztériumok* kultikus oldaláról lásd például HEGYI 2002, 64., ehhez néhány forrás összegyűjtve, HEGYI 2003, 100.

fázisában jelen van, és fokozatosan valósítja meg önmagát. Az ő létrejötte a misztériumok s a mitológia legfőbb tartalma (lásd PhM 266 f., 290 ff., 646 f., PhO 230 ff.). Az istenség három alakja három potenciát és három idődimenziót jelenít meg: Zagreusz a legrégebbi, a múltbéli, a titokzatos és félelmetes, a Hádésszel azonosított alak, Bakhosz a jelen uralkodója, az emberbarát isten, a materiális istensokaság világának létrehozója, lakkosz pedig a jövő tisztán szellemi istene, a beteljesedett örömet hozó eljövendő isten, akiről tulajdonképpen a misztériumok szólnak (PhO 244 ff.). A beavatott titkos tudása erre az eljövendő istenre vonatkozott, új vallására, egyházára és ezzel együtt az istenvilág majdan bekövetkező alkonyára (vö. KASPER 1965, S. 352 ff.). A misztériumok végső soron a kereszténység előhírnökei voltak, Dionüszosz alakjai Krisztus eljövételét előlegezik meg.²⁷

Mint látjuk, a görög mitológia mint a politeizmus legmagasabb rendű formája ezen univerzális fejlődésben átmenetet képez a korábbi, keleti mitológiák korszakai és a keresztény korszak közt. A görögség többé már nem a művészet egyedülálló birodalma, hanem a pogányságot és a kereszténységet, a szellemi vallást összekötő kapocs (PhM 657 ff.; vö. REHM 1938, S. 294). A kései Schelling tehát a görögséget olyan folyamatba illeszti be, mely az őskinyilatkoztatástól (*Uroffenbarung*) a kereszténység megjelenéséig, az igazi kinyilatkoztatásig tart. Mindeközben továbbra is fontos szerepet játszik az a már korábban is felbukkanó gondolat, hogy a mitológia és a kinyilatkoztatás között a misztériumtan a közvetítő, így a görög misztériumvallások nem a mitológia ősidejéhez, hanem végső fejlődési fokához tartoznak, és ezoterikus tanaik, az exoterikus mitológiával szemben, az eljövendő isten ígéretét foglalják magukba (PhM 173.; mitológia, misztériumtan és kinyilatkoztatás viszonyához: PhO 210).

Schelling értelmezésében ebből a köztes állapotból származik az a tragikus vonás, mely a görög művészetben is kifejeződik. A műalkotásokban az életöröm a belső fájdalommal egyesül, és éppen az elmúlás melankolikus előérzete teremti meg e művek egyedülálló szépségét. Winckelmanntól, a klasszicista műfelfogástól és saját *Művészet-filozófiájától* most már eltávolodva a görög művészetben olyan sajátos vallási tapasztalat megnyilatkozását látja, melyet átítat a végesség tudata, annak sejtelve, hogy a halhatatlanként megjelenő érzeki istenek szellemivé válása egyúttal halálukat is jelenti (PhO 245 ff.; vö. KASPER 1965, S. 352 és JASPERS 1955, S. 270 ff.).²⁸

Megváltozik mindeközben általában véve is a költészet és a művészet értékelése (vö. KASPER 1965, S. 337 ff., JASPERS 1955, S. 159 ff.). A mítoszok vallási értelmének hangsúlyozásával ugyanis a költészet szerepe csökken. A poézis már nem az istenalakok megteremtője, hanem előfeltételezi ezek létét a mitológiában és a vallási tudatban. Mint említettük, a teogóniai folyamatot Schelling univerzális folyamatként értelmezi, mely az általában vett emberi tudatban zajlik le, így a költői tevékenységet is ebbe illeszti bele, mint ennek kifejeződését. Ebből eredeztethető Hésziodosz szerepének megnövekedése a korábbiakhoz képest, hiszen az ő *Theogoniája* dokumentálja leg-

²⁷ A kései Schelling gondolatai több ponton érintkeznek Hölderlinével, mely összefüggést most csak jelezni szeretném. Dionüszosz és Krisztus, a pogány és keresztény isten(ek) kapcsolata fontos szerepet játszik például a *Patmos*, a *Brod und Wein* vagy a *Der Einzige* című költeményben. Erről is olvashatunk Kocziszky Éva mély szellemiségű könyvében: KOCZISZKY 1994, 115., illetve 217. Vö. FRANK 1982, S. 265 ff., 285 ff., ahol a szerző részletesen elemzi a Dionüszosz-alak kortárs interpretációit.

²⁸ A görög művészet, az istenképek szépségének már nem tisztán derűs, hanem differenciáltabb, problematikusabb szemlélete megtalálható Solgernél, Jean Paulnál és Hegelnél is. Hegel gondolatai a *Kunstreligion* alkonyáról a *szellem fenomenológiájában* (HEGEL 1986, S. 545 ff., illetve 380), majd később az *Estztikai előadásokban* (uo. II. kötet, 60; 78) is nagy fontossággal bírnak. Lásd erről REHM S. 294 ff.

hívebben a felvázolt fejlődést (lásd például PhM 604 ff.). Érdemes kitérni Homérosz értékelésének megváltozására is. A *Művészetfilozófia* ideális istenvilágának megteremtője most a teogóniai folyamatot hordozó tudat krízisének s e krízis legyőzésének lesz megjelenítője. Ez a válság az egy istenségnek istensokasággá szakadását jelenti, miáltal előlép az exoterikus istenvilág, s ennek a változásnak az emberi tudatban végbemenő fájdalmas megosztottság felel meg. Homérosz ugyanakkor a tiszta eredményt mutatja fel, az istenek ragyogóan szépséges világát, mely a korábbi politeizmusokkal ellentétben valóságos sokaságot takar, igazi, független, ember alakú isteni személyiségekkel. A misztériumok tanítása e világot változtatja múltbelivé, de nem adja át a feledésnek, hiszen az emberi tudat megőrzi ennek emlékét (lásd PhM 344, 601 és különösen 657 ff., vö. PhO 232 f.).

Ezeket az érzékileg megjelenő, ámde önmagukban szabad erkölcsi természeteket és szellemi lényeket ábrázolta a görög képzőművészet is (PhM 664 ff.). Ennek fejlődését Schelling szintén a vallási tudatban végbemenő fejlődéssel állítja párhuzamba. A fétisszerű tárgyak, az egyiptomi mintájú szobrok és Daidalosz műve éppúgy részét képezik e folyamatnak, mint az aiginai szobrok vagy Pheidiasz művészete. A kései Schellingnél tulajdonképpen a művészet egész története a vallási képzetek történetébe olvad bele.

IRODALOM

- ALLWOHN, Adolf 1927. *Der Mythos bei Schelling*. Charlottenburg: Pan-Verlag Rolf Heise.
- BECKER, Claudia 1997. „Naturgeschichte der Kunst” – Aspekte eines Programms von August Wilhelm Schlegel. In *Athenäum - Jahrbuch für Romantik* 1997. Ferdinand Schöning, Paderborn – München – Wien – Zürich, Hrsg. von E. Behler, M. Frank, J. Hörisch, G. Oesterle.
- BLUMENBERG, Hans 1979. *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- DODDS, Eric R. 2002. *A görögség és az irracionalitás*. Budapest: Gond-Cura Alapítvány – Palatinus.
- FRANK, Manfred 1982. *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie I.*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- FUHRMANS, Horst 1940. *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*. Berlin: Junker und Dünhaupt.
- GOCKEL, Heinz 1990. Zur neuen Mythologie der Romantik. In *Früher Idealismus und Frühromantik 1: Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795–1805)*. Hrsg. von Walter Jaeschke und Helmut Holzhey. Hamburg: Felix Meiner.
- GYENGE Zoltán 1996. *Kierkegaard és a német idealizmus*. Szeged: Ictus.
- GYENGE Zoltán 2005. *Schelling élete és filozófiája*. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1980. *Eszttikai előadások I–III*. Budapest: Akadémiai.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1986. *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 2000. *Vallásfilozófiai előadások*. Budapest: Atlantisz.
- HEGYI Dolores (szerk.) 2003. *Görög vallástörténeti chrestomathia*. Budapest: Osiris.
- HEGYI Dolores 2002. *Polis és vallás. Bevezetés a görög vallástörténetbe*. Budapest: Osiris.
- HENNIGFELD, Jochem 1973. *Mythos und Poesie. Interpretationen zu Schellings „Philosophie der Kunst” und „Philosophie der Mythologie”*. Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- HÜBNER, Kurt 1985. *Die Wahrheit des Mythos*. München: C. H. Beck.
- JASPERS, Karl 1955. *Schelling. Grösse und Verhängnis*. München: R. Piper & Co.
- KASPER, Walter 1965. *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*. Mainz: Matthias-Grünwald.
- KERÉNYI Károly 1984. Gondolatok Dionysosról. In *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. Budapest: Magvető.
- KERÉNYI Károly 1977. *Görög mitológia*. Budapest: Gondolat.
- KERÉNYI Károly 1988. *Mi a mitológia? Tanulmányok a homéroszi himnuszokhoz*. Budapest: Szépirodalmi.
- KIERKEGAARD, Sören 2001. *Berlini töredék. Jegyzetek Schelling 1841/42-es előadásairól*. Budapest: Osiris – Gond-Cura Alapítvány.
- KNITTERMEYER 1929. *Hinrich: Schelling und die romantische Schule*. München: Ernst Reinhardt.
- KOCZISZKY Éva 1994. *Hölderlin. Költészet a sötét Nap fényénél*. Budapest: Századvég.
- KOCZISZKY Éva 1998. *Pán, a gondolkodók istene. Mitológia 1800 körül*. Budapest: Osiris.
- MELETYINSZKIJ, Jeleazar 1985. *A mítosz poétikája*. Budapest: Gondolat.
- MORITZ, Karl Philipp 1989. *Götterlehre oder Mythologische Dichtungen der Alten*. Leipzig: Insel-Verlag Anton Kippenberg.
- NAUEN, Franz Gabriel 1971. *Revolution, Idealism and Human Freedom. Schelling Hölderlin and Hegel and the Crisis of German Idealism*. Martinus Nijhoff, The Hague.
- NIETZSCHE, Friedrich 1999. *Sämtliche Werke 1.*: Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen, Nachgelassene Schriften 1870–1873. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Walter de Gruyter.
- PEETZ, Siegbert 1998. Die Philosophie der Mythologie. In Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): *F. W. J. Schelling*. Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler.
- REHM, Walther 1938. *Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1965. *Werke*, Hptbd. 3. München: C. H. Beck. Magyarul: in Hit és tudás. Tanulmányok a *Kritisches Journal der Philosophie*ből 2001. Budapest: Osiris.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1977. *Philosophie der Offenbarung 1841–1842*. Frankfurt. (PhO)
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1991. *A művészet filozófiája*. Budapest: Akadémiai.

- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1985. *A német idealizmus legrégebb rendszerprogramja. Előadások az akadémiai stúdium módszeréről*. Különlenyomat a Magyar Filozófiai Szemle 1985. évi 5–6. számából. Budapest.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1983. *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Budapest: Gondolat.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1995. *Ausgewählte Schriften* Bd. 1–6. Hrsg. von Manfred Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1927. Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch. In *Schellings Werke. Hptbd. 3. Schriften zur Identitätsphilosophie 1801–1806*. Hrsg. von Manfred Schröter. München: C. H. Beck – R. Oldenbourg.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1993. *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Hrsg. von Manfred Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1976. *Ueber die Gottheiten von Samothrake in Schriften von 1813–1830*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1958. Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt. In *Schellings Werke Hptbd. 1: Jugendschriften 1793–1798*. Hrsg. von Manfred Schröter. München: C. H. Beck.
- SCHLEGEL, August Wilhelm 1989. Vorlesungen über Ästhetik I. Hrsg. von Ernst Behler. Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh.
- SCHULZ, Walter 1985. *Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik*. Pfullingen: Neske.
- SZONDI, Peter 1974. Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit. In *Poetik und Geschichtsphilosophie* I. Hrsg. von Senta Metz, Hans-Hagen Hildebrandt. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- TATÁR György 1989. *Az öröklét gyűrűje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata*. Budapest: Gondolat.
- WEISS János 2000. *Mi a romantika? Filozófiai tanulmányok*. Pécs: Jelenkor.



Tóth Angelika: Metropolis London
További művek megtekinthetők az Artitude Galériában (www.artitude.hu)