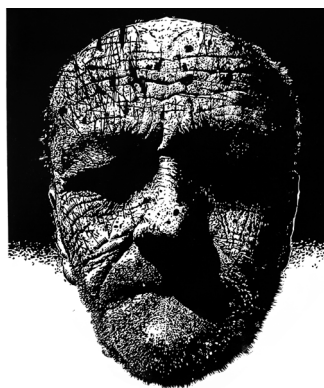


MOGYORÓDI EMESE

A PRESZÓKRATIKUS FILOZÓFIA MINT ÉLETMÓD

Pierre Hadot, a néhány éve elhunyt, jelentős görög filozófiatörténész hangsúlyosan képviselt gondolata, hogy a görögök számára a filozófia (*philosophia*: 'a bölcsesség szeretete') nem valamiféle öncélú elméleti rendszer volt, hanem útmutató arra nézve, hogy miként éljünk, ha boldog életet kívánunk élni és békességgel meghalni. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a görög filozófia alapvetően gyakorlati vagy etikai irányultságú – ha modern terminológiával élhetünk, azt kell mondanunk, inkább egzisztenciális.¹ Hadot lenyűgöző mélységgel és meggyőzően mutatta be a görög filozófia kiemelkedő gondolkodóinak életművében a „lélekgyakorlatként” felfogott filozófia dimenzióit Szókratésztól Platónon és Arisztotelészen át Epiktétoszig és Plótinoszig. Érdeklődése azonban nem terjedt ki a Szókratészt megelőző filozófusokra, aminek bizonyos koncepcionális okai voltak. Úgy vélte, a filozófia e felfogása először Szókratésznél jelent meg, a Szókratészt megelőző filozófusok alapvetően természetfilozófiai irányultságúak voltak; tevékenységüket nem is *philosophiának*, hanem *historiának* ('tudományos kutatás') tartották, és elsődleges tárgyának a *phüsziszt* ('természet') tekintették.² Úgy gondolom azonban, Hadot ezen a ponton nem járt el elég körültekintően, és annak ellenére, hogy alapvető belátásai épp bizonyos a görög filozófiára vonatkozó előítéleteinket szándékoztak megkérdőjelezni, a Szókratészt megelőző gondolkodók megítélésében maga is foglya maradt ezeknek az előítéleteknek. Ezt azért érdemes hangsúlyozni, mert ha Hadot felfogását ezen a ponton felülvizsgáljuk, akkor az éppenséggel erősíti legfőbb



...nem inkább az a helyzet, hogy másféle fogalmuk volt róla, hogy miben is áll a tudomány, s hogy mi a célja a tudományos megismerésnek?

tézisét. Úgy vélem, Hadot tézise a preszókratikus filozófiákra is vonatkoztatható, ha nem is univerzálisan, mégis jellemzőbb módon, mint általában gondoljuk, vagy amint azt maga Hadot is gondolta. Tanulmányomban ennek vázlatos kimutatására vállalkozom.

Az említett előítéletek azzal állnak összefüggésben, hogy a preszókratikusokat a modern konszenzus egyöntetűen az európai tudományos gondolkodásmód előfutáraitként üdvözli. A modern recepció kiemeli, hogy a korai görög gondolkodók a világ történéseinek magyarázatában szakítanak a mitikus, teocentrikus megközelítéssel, felfedezik, hogy ezeket a történéseket nem kiszámíthatatlan isteni erők, hanem emberi értelemmel felfogható, immanens törvényszerűségek irányítják. Ennek megfelelően magyarázataik elfogadását sem az (isteni) autoritásra vagy a hitre alapozzák, hanem a tapasztalati tényekre, az ésszerűségre és az érvekre, amelyek ma éppolyan alapvető szerepet játszanak a tudományos elméletek plauzibilitásának megítélésében, mint náluk játszottak. Az első filozófusok – Thalészról Démokritoszig – természetfilozófusok³ voltak, akiket a természet kiszámítható rendje nyűgözött le, és akik annak immanens, a természetfölöttire való utalás nélkül megérthető törvényeit kutatták. A tudományközpontú narratíva mentén értelmezett preszókratikus filozófia csúcsteljesítménye nem más, mint az atomista filozófia, mely a világ alkotóelemeiként oszthatatlan anyagi partikulákat feltételez, és megszabadul mindenféle transzcendens oksági magyarázattól. Ezzel megelőlegezi a modern tudományosság két alapvető belátását: a világ anyagi összetevőkből épül fel, amelyeket személytelen (objektív) természettörvények, nem pedig kiszámíthatatlan és irracionális isteni erők irányítanak.

E narratíva értelmében a görög filozófia preszókratikus korszakát követően jelentős változások következtek be Szókratész tevékenységével. A változás lényegét Cicero filozófiatörténeti közhelye foglalja össze, aki szerint Szókratész „lehozta a filozófiát az égből a földre” (*Tusculumi beszélgetések* V.4), azaz természetfilozófia helyett etikai és politikai kérdésekkel kezdett foglalkozni, a filozófiai tevékenységet pedig olyan életmódként fogta fel, mely nem csupán az emberi szellemi tevékenységek egyike, hanem úgyszólván ember voltunk definitív jellemzője: „a vizsgálódás nélküli élet nem emberhez méltó élet” (*Szókratész védőbeszéde* 38a). „Vizsgálódás” alatt Szókratész a jó és a rossz, illetve az erények vizsgálatát érti, így a filozófia elsődleges (és egyetlen releváns) tárgya számára az etika, melynek azonban egzisztenciális tétje van, a filozofálás maga pedig ennek a vizsgálódásnak szentelt életmód. Szókratész filozófiafelfogását Hadot is éppen ebből a szempontból tartja fordulópontnak.

Észre kell vennünk azonban, hogy a preszókratikus filozófia tudományközpontú narratívájához nehezen illeszthető egy kiemelkedő gondolkodó, illetve az általa inspirált irányzat, mely a 6. század közepe vagy vége felé tett szert jelentőségre: Püthagorasról és a püthagoreusokról van szó.⁴ E szellemi irányzatnak voltak természetfilozófiai tanításai, ugyanakkor azonban nem ez volt számukra a legfontosabb, hanem vallásos irányultságuk, pontosabban az, hogy miként éljenek úgy (bizonyos tabukat, illetve erkölcsi előírásokat betartva), hogy azzal túlvilági sorsukat kedvező irányban befolyásolják. Vagyis a püthagoreusok tanításaiban már jóval Szókratészt és a szofistákat megelőzően megjelenik az egzisztenciális irányultság, mégpedig a természetfilozófia *mellett*. Minthogy azonban ez a vallásos mozgalom a tudományközpontú megközelítés értelmében tekinthető úgy mint a racionalizáció felé tartó átmeneti jelenség, a narratíva fenntarthatónak tűnik.

Ha azonban készek vagyunk a narratíva bizonyos kimondatlan előfeltevéseit kritikailag felülvizsgálni, felvethető, hogy a püthagoreusok valláserkölcsei, egzisztenciális irányultsága a korai görög filozófiában talán nem is a kivétel, hanem valójában a norma, vagy legalábbis korántsem oly egyedülálló. E narratíva ugyanis nemcsak ki-

rekeszt – vagy kevésbé jelentősnek tekint – egyes gondolkodókat a preszókratikus filozófia történetéből, hanem másoknál is háttérbe szorít bizonyos tanításokat. Xenophanésznál például az istenvilág demitologizációját, természetfilozófiai kutatásainak empirikus irányultságát és a homéroszi-hésziodoszi istenekre vonatkozó kritikáját emeli ki, és úgyszólván szemet huny afölött, hogy ez nem vezet a vallásos hit mint olyan kritikájához, ellenkezőleg, egy minden addiginál hatalmasabb, univerzális Isten bevezetéséhez és éppenséggel az istenség iránti tisztelet elmélyítéséhez.⁵ Hérakleitosz esetében a *Logoszra* mint egyfajta racionális világtörvényre és az elemek szabályosságokat mutató kozmikus változásaira teszi a hangsúlyt, és kisebb jelentőséget tulajdonít például annak, hogy Hérakleitosz kozmoszra vonatkozó belátásaiban alapvető szerepet játszik a delphoi bölcsességet („ismerd meg önmagadat”) idéző önreflexió („Elkezdttem keresni önmagam” DK 22 B101) és az a sugallat, hogy ez a „kutatás” egyfelől etikai dimenziókat implikál, másfelől egyfajta keretfeltételül szolgál a kozmosz rendjének megismeréséhez (vö. DK 22 B1, B2, B50, B114, B116, B118). A deduktív érvelés úttörőjeként üdvözölt Parmenidész esetében elvitatja a reveláció motívumának jelentőségét, holott Parmenidész tankölteményének bevezetőjével (DK 28 B1) erősen azt sugallja, hogy az embernek isteni segítségre van szüksége a valóság teljes megismeréséhez, igencsak hasonlóan a hagyományos hitvilághoz, melynek értelmében az ember esendő lény, tudása pedig véges. Parmenidész tanítványa, Empedoklész esetében igyekszik háttérbe szorítani a *Tisztulások* (*Katharmoi*) egyértelműen mélyen vallásos jelentőségét, például azáltal, hogy tankölteménye természetfilozófiai részét tekinti Empedoklész kielélt álláspontjának, a vallásos irányultságú *Tisztulásokat* pedig ifjabb kori „eltévelyedésnek”, melyet később felülvizsgált.

Ha mindezt figyelembe vesszük, felmerül a kérdés, vajon a preszókratikus gondolkodók művének teológiai, vallási, illetve valláserkölcsei aspektusai kielégítő módon magyarázhatóak-e azzal, hogy a tudományos szemléletmód kezdetleges (vagy „naiv”) megjelenéséről van szó, a racionalizáció részlegességéről. Nem inkább az a helyzet, hogy másféle fogalmuk volt róla, hogy miben is áll a tudomány, s hogy mi a célja a tudományos megismerésnek? Mit jelentett hát a preszókratikusok számára a filozófia, és mi volt számukra a kozmosz kutatásának célja?

Sokan rámutattak, hogy a preszókratikus filozófusok jellemzően nem alkalmazták magukra a *philoszophosz* kifejezést – inkább a „bölc” (*szophosz*) elnevezés körül kell keresnünk önértelmezésüket, ami azonban a korban nem jelentett többet annál, mint hogy átlag feletti tudással (*szophosz*: 'tudó, tudós') rendelkeztek valamire vonatkozóan – ami lehetett gyakorlati tudás vagy tudomány is, mint például Thalészé, aki egy hadjárat során elterelt egy folyót, megjósolt egy napfogyatkozást, és megmérte a piramisok magasságát.⁶ De akkor vajon hogyan fogták fel saját tevékenységüket? Mi különbözteti meg tudásukat a mesteremberektől, akiket a korban hasonlóképp „tudóknak” (*szophoi*) tekintettek?

A kutatók felvetették, hogy a preszókratikus filozófusok felfogása tevékenységük mibenlétére vonatkozóan nem annyiban állítható szembe a filozófia későbbi, platóni-arisztotelészi fogalmával, hogy azt természetfilozófiaként fogták volna fel, hanem annyiban, hogy míg az előbbieket bölcsessége „performatív”, addig a 4. században a filozófia *theória* ('szemlélődés', 'szemlélet') lesz, és határozottan szembeállítódik mind a gyakorlattal (*praxisz*), mind az alkotással (*poiészisz*), amint azt Arisztotelész – bizonyos mértékig platóni előzményekre támaszkodva – explicit módon megfogalmazza (*Metafizika* 981b, 982b, *Nikomakhoszi etika* 139b–1141b).⁷ Ez a felfogás közvetlenül igazolná a preszókratikus filozófia gyakorlati (etikai, politikai) relevanciáját – ám azon az áron, hogy egy sorba állítja őket a legendás „hét bölcscsel”. A kozmosz egészének kutatása azonban nyilvánvalóan megkülönbözteti a legkorábbi filozófusok tevékenységét a hét bölcsetől, elméletalkotási igényük jóval túlmutat e bölcse-

kén. Másrészt az etikai vagy politikai relevancia önmagában nem meríti ki a filozófia szókratészi fogalmát, nem érinti annak egzisztenciális, sőt egyenesen spirituális dimenzióit.⁸ A kérdés tehát az, találhatóak-e efféle dimenziók a preszókratikus filozófiában, és hogyan kapcsolódnak a természetfilozófiához.

Habár Platón – Arisztotelészhez hasonlóan – nem filozófiatörténeti igényvel említi preszókratikus elődeit, vagyis nem az a célja, hogy tanításait az utókor számára a hitelesség igényével közvetítse, nem véletlen, hogy a *Theaitétosz*-ban, ahol a tudás vagy tudomány (*episztemé*) mibenlétét vizsgálhatja Szókratésszel és beszélgetőpartnereivel, Thalész említ azon férfiak iskolapéldájaként, akik a hétköznapi élet ügyeit semmibe véve tekintetüket a mindenségre függesztik, így aztán nevetségessé válnak azok előtt, akik mit sem sejteneek efféle elméleti magasságokról (*Theaitétosz* 173c–177b).⁹ Platón világossá teszi, hogy a filozófia mint *theória* elszakad a tapasztalati világtól, sőt elszakad mindenféle gyakorlati alkalmazástól is, mivel az egyedi és mulandó helyett az általános és örök megismerésére irányul (173e–174a, 174b, 175a, 175c, 176c). Mire jó akkor ez a tudás Platón szemében, vagy mi a célja? S vajon eltorzítja-e ezzel az értelmezéssel preszókratikus elődei filozófiára vonatkozó felfogását?

A *theóreo* (a tevékenységet jelölő ige), *theórosz* (a tevékenységet végző személy), *theória* (a tevékenységet jelölő főnév) szócsaládot etimológiailag sokáig a *theosz* ('isten') főnévvel hozták összefüggésbe, mivel a legkorábbi jelentésrétegek olyan tevékenységekre – illetve ilyen tevékenységet végző személyekre – utalnak, amelyek istenekkel kapcsolatosak ('szent küldöttség valamilyen szentélybe, jósdába vagy pánhellén ünnepségre', 'résztétel/résztevő ilyen küldöttségben', 'zarándoklat'), és azt feltételezték, hogy a 'néz, szemlél' (színházban, valamilyen ünnepségen vagy külföldi felfedezőkörúton) jelentés csak később fejlődik ki a *theaomai* ('néz, szemlél') ige fonetikus hasonlósága hatására. Újabb kutatások szerint azonban mind a *theóreo*, mind a *theaomai* a proto-indoeurópai „néz, szemlél” jelentésű igetől (*dheyH₂*-) származik, mely valamilyen vallásos jelentőségű tárgyra vonatkozott, majd később az ilyen „látványosság” megtekintésére irányuló utazásra is ('zarándoklat'). Szekuláris jelentéseit ('felfedezőkörút', 'vizsgálódás') később vette fel, vagy azok független fejlemények.¹⁰

Platón a *theóriát* – miként Arisztotelész is – a 'csodálkozással' vagy 'csodálattal' (*thaumaszia*) hozza összefüggésbe, mely hagyományosan maga is gyakran vonatkozik valamiféle isteni, természetfölötti, szokatlan vagy szent látványra. Míg azonban Arisztotelésznel ez azt az állapotot jelenti, mely a megmagyarázhatatlan égi jelenségek okaival kapcsolatos emberi tudatlanságot kíséri, melytől a filozófiai tudás megszabadít (*Metafizika* 982b), Platónnál emellett (vö. *Theaitétosz* 155b–d) van egy eltérő aspektusa is. Diotima híres beszédében, melyben „a szerelem tudományára” (*A lakoma* 201d) okítja Szókratészt, Szókratész először tudatlanságában csodálkozik (205b, 206b), ám Diotima megnyugtatja, nem kell megmaradnia ebben az állapotban, mert válaszokat fog kapni (206b). Diotima oktatása a „szerelem lépcsőfokainak” (211c) ismertetésében végződik, mely a valódi filozófiai megismerés, a Szépség (a szép ideájának) szemléletéhez (210d, 212a) vezető út bemutatása. A Szép ideájának szemlélete „valami csodálatos természetű szépség” (*ti thaumaszton tén phüszin kalon*) megpillantása, mely nem fogható semmiféle földi szépséghez, de minden szépség forrása azáltal, hogy a szép dolgok részesülnek benne (210e–211b). Erősz – melyről az előzőekben kiderült, hogy nem más, mint a halhatatlanság vágya (208e) – e Szépség szemlélésének és a vele való egyesülésnek (*theómenói kai szüonotosz autói* 212a2) a vágya. Platón számára ez a filozófia legvégső célja.¹¹ Ez a fajta csodálkozás nem a tudatlanság szülte zavar, hanem a végső belátás tárgya iránt érzett csodálat, elragadtatás, tisztelet.¹² A csodálkozás tehát Platónnál egyfelől a filozófia ere-

dete vagy kezdete, miként Arisztotelésznél, de másfelől a csúcspontja is, mely nem egyszerűen a tudásvágy kielégítésével, hanem a szemlélőnek a szemlélthez, „az istenihez való hasonulásával” (*Theaitétosz* 176b, *Törvények* 721b), azaz a halhatatlanság elérésével is jár (*A lakoma* 212a–b).

Platón filozófiaértelmezésének e misztikus oldalát minden bizonnyal a püthagoreus filozófia inspirálta.¹³ A püthagoreusok ugyanis a hagyományos, homéroszi-hésziodoszi vallással szemben jelentős változásokat hoztak a görögség hitvilágában. A hagyományos eszkatológia értelmében halála után minden ember a Hadészba kerül, ahol öntudat és érzékelés nélküli „puszta lebegő árny” csupán (vö. *Odüsszeia* 11, 473–492), így az istenek közé nem kerülhet halandó lény. A püthagoreusok hitvilága radikálisan szakít ezekkel az elképzelésekkel: a beavatottak számára bizonyos vallásos rítusok, gyakorlatok és tabuk elvégzése, illetve betartása révén – melyeknek célja a test és a lélek megtisztítása – a reinkarnációs ciklusból való megszabadulást ígéri, halhatatlan életet a Boldogok Szigetén.¹⁴ Ez a szigorú életmód egy bizonyos világképen, szó szerint *világlátáson* alapult, a kozmosz egy olyan vízióján, mely racionalitást kölcsönzött a „püthagoreus életmód” (*Állam* 600b) számára, és igazolta azt.¹⁵ A legkorábbi püthagoreus kozmológiáról csupán kevés és közvetett adatunk van, néhány, számunkra lényeges tanításuk azonban valószínűsíthető.

Kiemelt kozmológiai elgondolásuk, hogy a természeti világ egésze *koszmosz* (rend, elrendezettség, dísz), mégpedig ellentétes princípiumok (a „határ” és a „határtalan”) harmonikus összerendezettségére vagy összekötöttségére (*harmonie*: ’összekapcsolódás, összekötetés’).¹⁶ A „határ” rendet visz a „határtalan” káoszába. E kozmológia lényeges újdonsága, hogy a kozmikus rendezettség e két princípiumát, illetve a velük összefüggésben álló további duális elveket moralizálják:¹⁷ a „határ” és az általa reprezentált kozmikus princípiumok jók, az ellentétesek rosszak.¹⁸ Ez az értékpolaritás szolgál alapul a cselekvés, viselkedés vagy emberi törekvés számára.¹⁹ Az ember különleges helyet foglal el a kozmoszban, amennyiben nem egyszerűen része annak, hanem mikrokozmoszként reprodukálja struktúráját. Ez azt jelenti, hogy ugyanúgy dualitás jellemzi, mint a makrokozmoszt, ez a dualitás pedig a két alapprincípium (a határ és a határtalan, a fény és a sötétség, a jó és a rossz) benne dúló harcaként nyilvánul meg.²⁰ Az emberi lélek, illetve elme egy lényegű az isteni, a jó princípiummal,²¹ azonban valamiféle, közelebből nehezen meghatározható ősbűn következtében²² büntetésből testbe vettetett, így kell lerónia büntetését több reinkarnációs cikluson keresztül. Ez a ciklus azonban megszakítható, az embernek lehetősége van rá, hogy végleg kiszabadulhasson belőle, és visszakerülhessen az istenek közé.²³ Az isteni lét elérését a 6. századtól kezdődően egyéb misztériumvallások is hirdették (az orphikusok, Dionüszosz követői, a bakkhászok és az eleusziszi misztériumvallás), a püthagoreizmust azonban jelentős módon megkülönbözteti tőlük, hogy a megszabadulás útjaként a *gondolkodás* megtisztítását követik.²⁴ Ezt segítették elő a tanítványok számára megfogalmazott ún. *akuszmák* (’hallott dolgok’), amelyek a mester (Püthagorasz) maximaszerű útmutatóiként azt a célt szolgálták, hogy megvilágítsák a természet rendjét, megállapítsák azokat a legmagasabb értékeket, amelyek felé törekedniük kell, és emlékeztessék őket rá, mit kell tenniük, hogy világnézetükkel harmóniában éljenek, a tisztaság elérése érdekében.²⁵ A gondolkodás megtisztítása a püthagoreizmusban nem más, mint *theória*: a természetben megnyilvánuló, de azzal nem azonos intelligibilis rend szemlélete.²⁶ A kontempláció azonban nem arról szól, amit modernizálva gondolhatnánk róla, ti. hogy meg kell *érteni* a világ rendjét ahhoz, hogy az ember harmóniában élhessen vele – a püthagoreus *theória* ennél misztikusabb folyamat. Azon a görög nyelv bizonyos fordulataiban is tetten érhető²⁷ hiten alapul, hogy a szemlélő a szemlélt kontemplálásával hasonul hozzá, mégpedig egész lényével, jellemével és cselekedeteivel egyetemben.²⁸ Ha az

inkarnálódott emberi lét kiszakadás az eredendő egységből és testbe, az ellentétektől uralt fizikumba vetettség, akkor az egységbe való visszatérés útja az egység, a Szeretetet „műveinek” növelése önmagunkban az egység kontemplálása, ennél fogva a hozzá való hasonulás révén.²⁹ Ez egyfajta öntranszformáció, az egész személyiség átalakulása nem mássá, mint istenné.³⁰

A filozófia mint egzisztenciális jelentőségű *theória* Platónnál részletesen kidolgozott eszméje tehát már világosan megjelent a püthagoreizmusban is. Az is látható, hogy a *theória* művelése a püthagoreus filozófiában nem áll ellentétben vagy feszültségben a természetfilozófiai vizsgálódásokkal, ellenkezőleg, szorosan összekapcsolódik vele. Az ember boldogulása alapvetően függ a *koszmosz* rendjének felfogásától és hozzá való illeszkedésétől (*harmonie*). A (természet)tudomány-központú narratíva, mely szerint tudomány és vallás (vagy etika) kizárják egymást, ennek megfelelően pedig a korai görög filozófusokat a természetfilozófia ilyen értelemben vett úttörőiként kell üdvözölnünk, nem tartható.

De vajon mennyiben volt a püthagoreusok világképe – egyfajta szabályt megerősítő – kivétel a korai görög filozófiában? Ha a filozófia mint életmód a nyilvánvaló eszkatologikus orientáció vagy az *akuszmák*hoz hasonló maximák hiánya miatt nem is érhető tetten olyan egyértelműen más, a püthagoreusok által nem befolyásolt korai görög filozófusoknál, ez nem jelenti, hogy világképük szellemiségében ne volnának rokoníthatóak. Ha azt vizsgáljuk, mit is jelenthetett a korai görög filozófusok számára a „természet” vagy a „természet törvény”, nem az a kérdés, vajon emberi ésszel felfoghatónak vagy kiszámíthatóaknak tartották-e ezeket a törvényeket (szemben a mitikus gondolkodás irracionális, isteni kauzalitásának kiszámíthatatlanságával), hanem hogy miféle „teret” is jelentett számukra a természet világa, és hogyan viszonyultak hozzá. Ezen a ponton érdemes utalnunk Eliade bizonyos megállapításaira az archaikus kozmológiai vallás jellegzetességeire vonatkozóan *A szent és a profán* című művéből.

Eliade a hagyományos társadalmakra jellemző szakralizált világkép legfőbb jellemzőjeként emeli ki a tér inhomogeneitását: azt a minden reflexiót megelőző őselményt, hogy „létezik [...] egyfajta szent, vagyis »erővel feltöltött«, jelentőségteli tér, és léteznek más, nem szent terek, következésképpen nincs struktúra és szilárdság nélküli, egyszóval »formátlan« tértartomány”.³¹ A szilárd „középpontként” vagy „világtengelyként” (*axis mundi*) funkcionáló szent tér konstituálja vagy teremti a „világot”, mivel rituális tájékozódási pontként szolgál „a profán tér inhomogeneitásának és viszonylagosságának »káoszában«”.³² Ilyen funkciót tölthet be a küszöb, „a menynek kapuja”, a szent karó, létra, oszlop vagy fa, a kozmikus hegy, a „föld köldöke”.³³ A hagyományos társadalmak embere arra törekszik, hogy kapcsolatban álljon a szent térrel, melyet a hatalom, hatóerő, az élet és a termékenység forrásával azonosít, ami „azt jelenti, hogy az objektív valóságban kíván élni, nem akar a szubjektív élmények végtelen viszonylagosságának foglya maradni: egy valóságos és hatni képes – nem pedig illuzórikus – világban kíván állni”.³⁴ „A profán tapasztalás ezzel szemben ragaszkodik a tér homogenitásához és viszonylagosságához. Ebben a térben lehetetlen az igazi tájékozódás, mert a »szilárd pont« ontológiailag már nem egyértelműen megalapozott: a mindenkor esetleges feltételek szerint jelentkezik és tűnik el. Tulajdonképpen tehát már nincs is »világ«, csupán egy széttört univerzum töredékei léteznek, végtelenül sok, többé vagy kevésbé semleges »hely« formátlan tömege, amelyek között az ember az ipari társadalomban zajló élet kötelezettségeitől hajtva ide-oda mozog.”³⁵

Eliade kiemeli, hogy a szent terület alapvetően kozmológiai jelentőségű, mert „határokat szab, és így létrehozza a világrendet, *megalapítja a világot*”.³⁶ A hagyományos társadalmak embere nemcsak arra törekszik, hogy a „középpontban”, közelség-

ben éljen a szenttel,³⁷ hanem arra is, hogy a tér felszentelésével a teremtés „mikrokozmosz méreteiben történő megismétlését”³⁸ végezze el, rituális módon kozmoszá, lakható renddé alakítsa világát.³⁹ Az archaikus ember ily módon „részt vesz a világ teremtésében, saját világa létrehozásában, a növények és állatok életének biztosításában”, azáltal, hogy rituális aktusokkal időszakonként visszatér „az eredet szent idejéhez”, amit Eliade „kozmosz síkon történő felelősségvállalásként”⁴⁰ értelmez.

Hogyan viszonyul ennek fényében az archaikus ember a természethez? Eliade szerint téves lenne ezt a világgépet „naturizmusként” vagy „természetvallásként” értelmezni, mivel a „természeti” itt sohasem *pusztán* természeti: „A kozmosz, mint egész, az egyszerre *valóságos, eleven és szent* organizmus: a lét és a szentség modalitásai nyilvánulnak meg benne. Az ontophánia egybeesik a hierophániával. [...] A vallásos ember számára a »természetfeletti« elválaszthatatlanul összekapcsolódik a »természettel«, hiszen a természetben mindig valami olyasmi fejeződik ki, ami túlhalad rajta.”⁴¹ A tudományközpontú narratíva éppen ettől a világgéptől való elszakadásként értelmezi a preszókratikusok művét.

Észre kell vennünk azonban, hogy számos korai gondolkodó kozmoszról alkotott képe az Eliade által jellemzett vallásos világgéphez hasonló felfogásról tanúskodik. A püthagoreusoknál világosan megtalálható a tér inhomogeneitását implikáló „szent középpont”, mégpedig éppen abban a funkcióban, amelyet Eliade tulajdonít neki: struktúrát és rendet visz a formátlanság káoszába.⁴² Az *axis mundi*ként felfogható, az Alvilágot és az eget összekötő „küszöb” képe felbukkan Parmenidész tankölteményének mitikus bevezetőjében (DK 28 B1.12), mely küszöbön túl egy istennő revelálja a parmenidészi ifjúnak az igazságot (B1.22–32). A szent és a profán tér elválasztottságát implikálja Empedoklész kozmikus ciklusának két szélsőséges pontja is, a „Szeretet uralmának” állapota, szembeállítva a „Gyűlölet uralmával”, ahol a négy elem egymástól teljesen elkülönül⁴³ – az előbbihez kapcsolódik ugyanis a „szent értelem”, az utóbbit pedig éppen az jellemzi, amit Eliade a profán tér kapcsán kiemel: ott „csupán egy széttört univerzum töredékei léteznek”. Ezeket az elgondolásokat persze tekinthetjük a püthagoreizmus hatásának, melynek vallásos jellege rokonítja azokat a mitikus világgéppel. De elgondolkodtató, hogy a legkorábbi fennmaradt kozmogóniai rendszerben, Anaximandrosznál is van középpont, mégpedig a föld (KRS 123, 124). Feltehető, hogy Anaximandroszt ebben a rendkívüli mértékben újítónak számító gondolatában teoretikus (*a priori*, geometriai) okok motiválták,⁴⁴ azonban nem hagyható figyelmen kívül, hogy a kozmosz keletkezésére vonatkozó elméletében biológiai analógiákat alkalmaz (DK 12 A10, KRS 121). A kozmosz és a kozmikus rend eredetét tekintve az élőlényekhez hasonló, nem élettelen entitások mechanikus interakciójának eredménye. Tanítványánál, Anaximenésznél találjuk a görög kultúrában először a mikrokozmosz (az ember) és a makrokozmosz (az univerzum) analógiáját, mégpedig hasonlóképp azzal az implikációval, hogy a kozmosz eleven organizmus (DK 13 B1, KRS 160).⁴⁵ Ez a hülozoista felfogás már a milétozsi iskola kezdeményezőjénél, Thalésznél tetten érhető, akinél a „víz” éppúgy nem pusztán élettelen anyag, mint Anaximenésznél a „levegő”.⁴⁶ Mindez határozottan azt támasztja alá, hogy a „természet” a püthagoreizmustól nem befolyásolt, legkorábbi görög filozófusoknál sem *pusztán* „természeti”, hanem olyasmi, ami isteni és élő.⁴⁷ Még a hérakleitoszi *Logosz* is – mely funkcióját tekintve közel kerül ahhoz, hogy megfeleltessük a világot reguláló törvénynek – „beszél” (DK 22 B50). Az „egyetlen bölcs dolog” (*to szophon*), mely, akárcsak a „tűz”, a *Logosznak* valamilyen aspektusa, egyszerre immanens és transzcendens, valami „természeti” (mint az elemek egyikeként funkcionáló tűz: DK 22 B31a, B76) és egyúttal „természetfeletti”, melynek kozmikus irányító funkciója van (DK 22 B30, B64, B66). Eliade archaikus gondolko-

dásra vonatkozó téziseinek megfelelően a „természetben” tehát e gondolkodók számára is világosan „olyasmi fejeződik ki, ami túlhalad rajta”.

Milyen viszonyulást implikál ez a szemlélet a kozmoszhoz? Arra érdemes rámutatnunk, hogy a természet élőlényként, és ami talán még fontosabb, az emberi hatókört alapvetően meghaladó *rendként* való felfogása a modern szemlélettől lényegesen eltérő emberi viszonyulást jelez. A kozmosz megismerése nem azt a célt szolgálja, hogy az ember minél hatékonyabban formálhassa, alakíthassa és uralhassa, ellenkezőleg: nem a természetnek kell alkalmazkodnia az emberi célokhoz vagy akarathoz, hanem az embernek kell *önmagát* úgy alakítania, hogy beilleszkedjen a természet rendjébe, hogy azzal harmóniában (összekötöttségben) éljen. A természet szemlélése (*theória*) tehát nem egy olyan „elmélet”, amely arra szolgál, hogy gyakorlati alkalmazása révén az ember eredményesen manipulálhassa a kozmoszt, hanem az ember *gondolkodás- és létmódja* a kozmoszban, mely magát az embert alakítja át. E felfogás háttérében felfedezhetjük az archaikus gondolkodásmódnak azt az alapvető vonását, amit Frankfort és munkatársai az ókori Egyiptomban, Mezopotámiában és zsidóságnál is kimutattak, és „műthopoiétikusnak” neveztek.⁴⁸ Eszerint a természet nem valamiféle élettelen tárgy, hanem „személy”, akihez az ember nem a személytelen „az”, hanem a személyes „Te” módusában viszonyul. Ez a viszonyulás nem a távolságtartó intellektus viszonya, és nem az aktivitás jellemzi, hanem befogadó, és reciprocitás jellemzi.⁴⁹ Ezért az embernek, ha emberként kíván viselkedni, és jót akar magának, úgy kell viszonyulnia hozzá, akárcsak ilyen esetben más emberekhez: a kölcsönös tisztelet és megbecsülés, valamint a kooperáció módján. Ez rendkívüli felelősséget ró az emberre: amennyiben kooperál vele, hozzájárulhat a világrend fenntartásához. Amennyiben azonban ezt elmulasztja vagy megtagadja, a világrend ugyan még fennmarad, ő azonban „kiesik” belőle: számkivetett, magányos és élettelen marad, az „életnek” a pusztá létfenntartást meghaladó, az isteni teljességet és öröklétet jelentő értelmében. A preszókratikusok az atomista filozófia megjelenéséig jellemzően ennek a világgépnek a szellemében viszonyulnak a „világhoz” (világrendhez, kozmoszhoz). Az atomizmus nem ennek a világgépnek integráns folytatója és csúcsa, hanem radikális szakítás vele, mely azt reprezentálja, amit Eliade a „profán tapasztalás” jellemzőjének tart: nem létezik „világ”, „csupán egy széttört univerzum töredékei”. A modernitás ebben az értelemben az atomistákkal kezdődik.

■ JEGYZETEK

1. Lásd Cseke Ákos utószavát in: Pierre Hadot: *A lélek iskolája. Lelki gyakorlatok és ókori filozófia*. (Ford. Cseke Ákos) Kairosz Kiadó, Bp., 2010. 374.
2. Vö. Pierre Hadot: *What is Ancient Philosophy?* (Tr. Michael Chase) Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, England, 2002. 10.
3. Amint Arisztotelész nevezi őket, *phüszikoi* vagy *phüsziológoi* (*Metafizika* 993a11, 1026a4, 1033b32; 990a3, 992b5, *Fizika* 206b23).
4. A püthagoreusok tanításai a hagyományozásban az orphikusokéval keverednek, a kettő szétválasztásának kérdése azonban túlmutat e tanulmány keretein. Töredékeiket magyarul lásd G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. (Ford. Cziszter Kálmán – Steiger Kornél) Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 1998. 319–351 (a továbbiakban KRS). Az alábbiakban említett további preszókratikus töredékek megbízható magyar fordítását – néhány kivétellel – ebben a gyűjteményben találhatja az olvasó. Néhány töredék vagy testimonium esetében ennek a gyűjteménynek a saját számozását követem (KRS + fettel számozás; KRS + normál számozás oldalszámra utal), egyébként a hagyományos töredékszámozást követem, a Diels–Kranz gyűjtemény alapján (jelölése DK).
5. Bővebben lásd Mogyoródi Emese: *Mit tanulhatunk a preszókratikusoktól az állati jogokról?* Ókor 2014. 3. sz. 23.
6. Vö. KRS 66, 74, 79. Thalészrt hagyományosan a hét bölcs között tartották számon.
7. Richard Martin: *The Seven Sages as Performers of Wisdom*. In: Carol Dougherty – Leslie Kurke (eds.): *Cultural Poetics of Ancient Greece*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994. 108–128; Andrea Wilson Nightingale: *On Wandering and Wondering: Theoria in Greek Philosophy and Culture*. Arion 2001. 9. sz. 24–26.
8. Ne feledjük, hogy Szókratészt istentelenség miatt ítélték el, ami valamiféle – a korban tolerálhatatlannak ítélt – vallásújítást implikált. Vö. Mogyoródi Emese: *Utószó Szókratész védőbeszédéhez és az Euthüphrónhoz*. In: Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 2005. 150 és 71, 40. jegyz.
9. A csillagokat vizsgáló s eközben kútba eső Thalészról, akít emiatt egy thrák szolgálólány kinevet, lásd 174a.

10. Ian Rutherford: *Theoria and Darsan: Pilgrimage and Vision in Greece and India*. *Classical Quarterly* 2000. 50. sz. 133–146.
11. Vö. *Állam* 518c–d.
12. Vö. Andrea Wilson Nightingale: i. m. 46.
13. Bővebben lásd David Sedley: *The Ideal of Godlikeness*. In: Gail Fine (ed.): *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford University Press, Oxford, 1999. 309–328; Patrick Lee Miller: *Becoming God: Pure Reason in Early Greek Philosophy*. Continuum International Publishing Group, London, 2011. 1–11, 85–88, 91–113.
14. Vö. KRS 347–350, 496–498; Patrick Lee Miller: i. m. 70–77; Constantinos Macris: *Charismatic Authority, Spiritual Guidance, and Way of Life in the Pythagorean Tradition*. In: M. Chase – Stephen R. L. Clark – Michael McGhee (eds.): *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*. Wiley Blackwell, 2013. 67.
15. Vö. Pierre Hadot: *What is Ancient Philosophy?* 3.
16. Vö. KRS 424, 425, 426, 429 (Philolaosz).
17. Vö. Francis Macdonald Cornford: *Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition*. *Classical Quarterly* 1922. 16. sz. 141.
18. Vö. KRS 438.
19. Vö. Sextus Empiricus *Adversus mathematicos* IX.127–128; KRS 456.
20. Francis Macdonald Cornford: i. m. 141.
21. Sextus Empiricus *Adversus mathematicos* VII.92: „a püthagoreusok szerint az ész (*logosz*) ugyan nem közös, de a matematikából származó ész, amennyiben az egész mindenséget képes szemlélni (*theóretikon*), bizonyos hasonlóságot mutat vele, mivel természettől fogva a hasonló hasonlót ismer meg.”
22. Vö. KRS 455–459.
23. Philolaosz DK 44 B14: „a lélek valamiféle büntetésből össze van kötve a testtel, és így van eltemetve, mint valami sírban”; Empedoklész DK 31 B115.
24. Patrick Lee Miller: i. m. 76.
25. Az *akuszmákról* lásd KRS 339–342; vö. Constantinos Macris: i. m. 65.
26. Empedoklész világossá teszi, hogy a világrend kontemplálása az intelligibilis rend szemlélete, nem egyszerűen a fizikai kozmoszé: DK 31 B17.21: „Ésszel (*noói*) nézd őt, ne szemekkel! Ne ülj megigézve!”
27. Az *oida* ('tud', 'ismer') ige semleges többes számú tárggyal a jellemre vagy viselkedésre utal (vagyis azt az elgondolást tükrözi, hogy az ember olyan, vagy úgy cselekszik, amilyen dolgokat „ismer”). Erről bővebben lásd Eric Robertson Dodds: *A görögség és az irracionális*. (Ford. Hajdu Péter) Gond-Cura Alapítvány – Palatinus Kiadó, Bp., 2002. 34–35.
28. Vö. Empedoklész DK 31 B106, B17.22–26.
29. Vö. KRS 460–461 (Empedoklészről).
30. Vö. Empedoklész DK 31 B112, B146.
31. Mircea Eliade: *A szent és a profán*. (Ford. Berényi Gábor) Európa Könyvkiadó, Bp., 1987. 15.
32. Uo. 16.
33. Vö. uo. 19, 21, 27, 29, 30–36.
34. Uo. 22.
35. Uo. 18.
36. Uo. 24.
37. Uo. 37–39.
38. Uo. 25.
39. Uo. 27.
40. Uo. 86.
41. Uo. 108.
42. Philolaosz DK 58 B7, KRS 441: „Az első összehangolt dolgot, az Egyet, amely a gömb közepén van, tűzhelynek hívják.” A kozmosz úgy keletkezett, hogy a határként funkcionáló „egy” magához vonta a körülötte lévő határtalan (az ürességet avagy a határtalan *pneumát*), és mintegy „belélegezve” azt, lehatárolta (DK 58 B26, KRS 442). A „határtalan” megfelel annak, amit Eliade „káoszként” jellemez, a határ, illetve az „egy” pedig annak a szent princípiumnak, mely rendet visz ebbe a káoszba. A határtalan „belélegezése” világosan arra utal, hogy a kialakult *koszmosz* valamiféle élő organizmus.
43. Vö. DK 31 B17.7–8, B21.7–8.
44. Vö. KRS 206.
45. Vö. uo. 224, 243.
46. Vö. uo. 154, 224.
47. Thalész azt tanította, hogy „minden tele van istenekkel” (KRS 91, 93), az anaximandroszi *apeiron* és az anaximenészi levegő pedig egyaránt „isteniek” (KRS 108, 144, 145).
48. Henri Frankfort et al.: *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*. University of Chicago Press, Chicago–London, 1946.
49. Uo. 4–6.