

A KOMÉDIAÍRÓ FILOZÓFUS ÉS FILOZÓFUS KOMÉDIAÍRÓ

– MOZAIKOK EPIKHARMOSZRÓL –

Arisztotelész hangsúlyozza (nyilván az attikai és a peloponnészoszi elsőbbséget, az athéni és spártai felsőbbiséget hirdetőikkel szemben), hogy „A komédia eredetileg Sziciliából származott”.¹ A szicíliai komédia első, kimagasló művelője Epikharmosz volt, ő emelte mesteri erővel művészi szintre a korábban falusi vígasságként, paraszti mulatságként megvetett komédiázást, s tette azt megbecsült irodalmi műfajjá.² Ha másért nem is, ezért mindenképpen kiemelkedő helye van a görögség és Európa szellemi panteonjában. Epikharmoszt azonban a filozófusok is tisztelettel említhetik meghatározó őseik között.

Epikharmosz 540-450 között élt. Életének delelője, vagy mint a görögök mondták, akméja a 73. olimpia idejére, az i. e. 488-485-ös évekre esik. Születési helye bizonytalan, Égeikumban, talán Kósz vagy Szamosz szigetén látta meg a napvilágot. A szigetekről számosan települtek át Megalé Hellaszba a nincstelenség, a polgárháborús viszonyok és a lüdpersza nyomás elől, így még kicsiny gyermekkorában az ő családja is. Hosszú élete – „Életét kilencvenéves korában fejezte be”³ – a szicíliai Megarában, majd Szürakuszaiban fejeződött be. Tehetségét a szürakuszai türannoszok udvarában és szolgálatában bontakoztatta ki.

Édesapja orvos, aminek akkoriban már társadalmi és tudományos rangja volt mind a szigeteken, mind pedig, különösen Megalé Hellaszban. Műveltségének és érdeklődési körének alapjait, tehetsége kiművelését részben otthoni környezetének köszönhette.

Otthoni indíttatása mutatkozik meg abban is, hogy kapcsolatba került a krotóni orvosi iskolával. Noha orvosi hivatását hamarosan elhagyta, ha egyáltalán valamikor is művelte, érdeklődése a terület iránt élete végéig megmaradt. Krotóni kapcsolata és kötődése vezethette a püthagoreusok közösségébe, ahol közvetlenül „Pythagorászt hallgatta.”⁴ Életének korai és további alakulása arra enged következtetni, hogy a Püthagorasz-iskola külső hallgatója lehetett. A tudományos eredmények figyelemmel kísérését és érdeklődését, elméleti igényességét és filozófiai műveltségét körükben alapozhatta meg.

Bár a kortársak ismerték tudományos traktátusait is, de nem ezekben alkotott maradandót, nem ezekkel szerzett nevet. Mint ahogyan nem lett orvossá, hasonlóképpen nem lett filozófussá sem, életpályáját kitöltötte egy másfajta alkotás: a drámairodalom, a komédia-költészet, a színházi élet. A megszerzett bölcsességét elsősorban nem filozófiai értekezésekben rögzítve művelte, nem filozófiai iskolákban terjesztette, hanem főképpen komédiáiban kamatoztatta, nézőközönségét neveltette meg vele.

De ez így nem pontos!

I.

KOMÉDIAÍRÓ VAGY FILOZÓFUS

Mind tudománytörténeti, mind filozófiai, mind irodalmi megítélése szélsőségesen ellentétes.

Diogenész Epikharmoszt a VIII. könyvben, Püthagorasz környezetéhez tartozók – Empedoklész, Arkhütasz, Alkmaión, Hipaszosz, Philolaosz és Eudoxosz – között, de méltatlanul kis terjedelemben, csupán néhány sorban és tartalmilag egysíkián szerepelteti. Ha

1 Arisztotelész: Poétika. 1449b. Kossuth Könyvkiadó 1992. (Továbbiakban: Poétika). Arisztotelész tanúsága már csak azért is eligazító, mert korántsem vádolható meg részrehajlással, hiszen megállapítása akkor íródott, amikor már az athéni dráma, a *tragédia* (a három tragikus: Aiszkhülosz, Szophoklész, Euripidész) és a *komédia* (Arisztophanész) elérte csúcspontját.

2 Arisztotelésznél a komédia „a hitványabbak utánzása..., a csúfságé, amelyhez hozzátartozik a nevetség is. A nevetség ugyanis valami hiba, vagyis fájdalmat és így kárt nem okozó csúfság” (Poétika 1449a.). Nyilatkozata tisztázza a komédia helyét a drámairodalomban, amely szemben a tragédia fejlődésével, a háttérbe szorult. Mint megjegyzi: „A tragédia változásai és a változások kezdeményezői közismertek, a komédia azonban – mivel kezdetben nem vették komolyan – nem.” (Poétika 1449ab.)

3 Diogenész Laertiosz: A filozófiában jeleskedők élete és nézetei. VIII,3. 1-2. köt. Jel Könyvkiadó. 2005, 2007. Továbbiakban Diog. Laert.)

4 Diog. Laert. VIII,3.

csak erre támaszkodnánk, akkor a korai értékelők véleményéről torz képet kapnánk, Epikharoszt jelentéktelen alkotónak vélhetnénk.

Érdekes és meggondolkoztató, messzemenő következtetések levonására jogosító körülmény azonban az, hogy Diogenész Laertiosz a „**Platón**” fejezet közel egynegyedében Epikharoszról értekezik, tőle tudjuk meg a legtöbbet Epikharoszról, ő és ott közli azokat a töredékeket Epikharosztól, amelyeket valahol, valamikor Alkimosz rögzített, s amelyeket manapság csak innen ismerünk. Irodalmi munkásságáról Diogenész Laertiosz nem tud vagy csak nem tudósít. Fiziológiai, orvosi és gnomológiai elméletét, filozófiai eszméit olyannyira jellemzőnek tartja, hogy sem itt, sem másutt még csak hivatkozni is elfelejt Epikharosz drámaszerzői munkásságára.

A jelesebbek közül már Szókratész sokra tartotta, nem kevésbé Platón is, aki mellett a fiatalabb kortárs, Xenophón és Arisztotelész ritkán, de hivatkoztak rá, néhány, láthatóan szöveggörnyezetükből kiemelt gondolatát közlik. Ők, Platóntól eltérően költészetéről hallgatnak. Természetesen Plutarkhosz, Platón követve, szintén Epikharoszt tisztelője volt.

A másik véglet: a korai filozófiatörténészek Epikharoszt filozófusként nem jegyzik.

Most sem más a helyzet, például az angol Thomson drámatörténeti monográfiájában („**Aischylos és Athén**”) és a filozófia kezdeteit elemezve („**Az első filozófusok**”) nem említi nevét sem. Ugyanakkor Falus Róbert a Szókratész előtti filozófiában tallózva kiemeli filozófiai tevékenységének jelentőségét („**Epikharos 1. és 2. töredékének elemzése**”).

Ezek a végletek.

Számunkra különösen filozófusként és filozófia további fejlődésére tett számottevő hatásának van közelebbi érdekessége.

Egy komédiásnak?

A BÖLCS

Diogenész Laertiosz a jeles filozófusok életrajzában közli a költő szürakuszai szobrának feliratát:

*Ha a nagy Phaitón felülmúlja fényével a többi csillagot,
s a tengernek nagyobb az ereje, mint a folyóké,
mondom, Epikharosz úgy kitűnt a bölcsességben,
akit ez a szyrakuszai haza megkoronázott.⁵*

Sírfelirata, ha egyáltalán autentikusnak vélhető Diogenész közlése, árulkodó: kimondottan kiemelkedő, másokat meghaladó bölcsességéért, tudományos munkásságáért kapta a megtiszteltető, bölcsenek kijáró koronát. Eszméiről szinte semmit sem ismerünk, csupán csak annyit, amennyit leggazdagabb forrásunk, Diogenész Laertiosz, a jeles filozófusok életét és nézeteit taglaló munkájában Epikharosz tevékenységének egészéből nem filozófiai teljesítményét vagy irodalmi sikereit emelte ki, hanem azt, hogy „*Fiziológiai, gnomológiai, orvosi elméleteket hagyott maga után. S emlékeiben, amelyeket leginkább versekben írt, észrevételeket jegyzett fel, amelyek bizonyítják, hogy az övéi.*”⁶

Fiziológiai és orvosi elméletek? Ezek, a mai fogalmaink szerint jobbra szaktudományos elméletek. Más a helyzet a gnomológiai elméletével és emlékeinek rögzítésével, észrevételeivel és jegyzeteivel, amelyek a kor elméleti struktúrájában biztosan érintkeztek, összefonódtak a mai értelemben vett filozófiai problémákkal, az akkoriban fölerősödött ismeretelméleti vívódásokkal.

Megfontolandó: a filozófia és más eszmei alakzatok közötti határok nem voltak mindenkor egyformán élesek, s nem ott húzódtak mindig, ahol manapság. Diogenész Laertiosz történetileg és eszmeileg a maga korának megfelelően értelmezte és tárgyalta Epikharoszt.⁷ A komédia-író szerepe és szerepeltetése kora filozófiájában tehát rávilágít arra, hogy akkor és ott ki és mi végett számított filozófusnak, mi minősült és miért

⁵ Diog. Laert. VIII,3.

⁶ Diog. Laert. VIII,3.

⁷ Vö. Márkus György: Diogenész Laertiosz kontra Gadamer: univerzális vagy történeti hermeneutika? In: Gond. Filozófiai Esszéfolióirat. I. évf. 1. sz. 1992. április.

filozófiának. Ha filozófiatörténetet írunk, akkor nem alkalmazhatjuk a mai mércénket évezredek előtti teljesítményekre.

GNOMOLÓGIA

A „*gnomológia*”, azaz az elmés mondások alkalmazása filozófiatörténetileg legalább négy szempontból számottevő.

Ami talán az első pillanatban is eszünkbe jut: az epikharmoszi „*gnomológia*” egyenes folytatása a korai gnómairódalomnak, és kétségtelen folytatása a bölcsek gyakorlatának, hogy bölcsességüket gnómákban összegezzék. A „*gnomológia*” tehát hidat képez Hellasz és Megalé Hellasz között, összeköti a nagy-görögországi, Püthagorasz ihlette gondolkodókat a hét görög bölccsel. A *gnomológia* továbbá felfogható úgy is, mint a dór-spártai uralkodó műfaj új életre keltése: „*Ez volt a módja hajdan a bölcselkedésnek: a lakonikus kifejezési mód.*”⁸

A *gnomológia* önálló műfajjá válásában bizonyára része van a püthagorasz-i hagyománynak is. A többnyire hitelesnek tartott „*Khrüszea epé*” (az „*Aranyversek*”, vagy az: „*Arany eposz*”, az „*Arany ének*”) Püthagorasz magatartási, etikai és vallási parancsainak gyűjteménye. Ezek tartalmilag és formailag sokban hasonlítanak a bölcsek gnómáira.

Az epikharmoszi „*gnomológia*” nem csupán a múlt felé mutat vissza, hanem előre is: Platón a „*Phaidrosz*”-ban a püthagoreus Pólosznak tulajdonított retorikai figurák között említi a „*gnomológia*” kidolgozását. A retorika pedig városi műfaj volt, amely a poliszpolgár társadalmi életben való részvételének, a demokratikus fejlődés előfeltételének és emelőjének, a törvénykezésnek középpontjában állt.⁹ A „*gnomológia*” lesz a műfaji kiindulópontja és a talaja a Megalé Hellaszban kifejlődő szofisztikának.

Arisztotelész azt hangsúlyozza, hogy „*A gnóma kijelentés, de nem valami egyediről, például, hogy milyen ember Iphikratész, hanem valami általánosról, de nem is minden általánosról, például nem arról, hogy az egyenes a görbe ellentéte, hanem csak arról, amire cselekvéseink vonatkozhatnak, és amit meg kell tennünk vagy el kell kerülnünk.*”¹⁰ Ami tehát a gnómát bölcséleti tartalom megformálásává teszi, hogy a benne az individuálissal szemben az **általános** látens formában lelhető fel, s mint ilyen, rendelkezik az általánosság érvényével, s hogy – igaz, e korlátok között – a **szubjektum** és az **objektum viszonyát** fogalmazza meg.¹¹

A bölcsek, a püthagoreusok, Epikharmosz és Platón – félremagyarázhatatlanul megtestesítik azt az egységet, amely időben és térben távoli helléneket egységesen görögökké tette.

A „*gnomológia*”, tudjuk, a görögben, nem csupán a velős mondások **alkalmazását**, hanem **gyűjteményüket** is jelenti. Mindössze csak néhány gnómáját ismerjük, de a „*gnomológia*” többre enged következtetni. Bizonyára „*emlékeiben*” és levelezésében számtalan gnómára lelhetnénk, talán komédiáiban is több rejtezhetett, netalántán összegyűjtésre is kerültek. Ha Diogenész Laertiosz az epikharmoszi „*gnomológiát*” külön műfajként kiemeli, akkor feltehetjük, hogy Szürakuszaiban Epikharmosz nem csupán drámai alkotásaival, hanem legalább annyira gnóma-gyűjteményével nyerte el kortársai elismerését, s közelebbi filozófiai meggyőződését pozitív formában a *gnomológiájában* fejtette ki. A filozófiatörténet nagy kára, hogy ez a gnóma-gyűjtemény elveszett, mondhatjuk, véglegesen.

8 Platón: Prótagorasz 343ab.

9 „*Lükurgosz maga is szerette a rövid, velős kifejezéseket; kitűnik ez ránk maradt mondásaiból is. Így például, amikor az államforma kérdéséről volt szó, valakinek, aki sürgette, hogy Spártában vezessék be a demokráciát, a következőt mondotta: 'Vezesd be a demokráciát előbb saját oithonodban.'*” (Plut Lükurgosz. 19.)

10 Arisztotelész: Rétorika. 1394a. Gondolat Könyvkiadó. 1982. (Továbbiakban: Rétorika)

11 Hogy milyen ez az általános, s hogy milyen ez a viszony, arra Arisztotelész ad felvilágosítást: „*jellemre hatóvá teszi a beszédet. Azokban a beszédekben van erkölcsi tartalom, amelyekben világos a szónok választása. A gnómák pedig mind elérik ezt, mivel az, aki a gnómát mondja, általános kijelentést tesz arról, hogy mit kell választani, úgyhogy ha a gnómák tisztességesek, tisztességesnek tüntetik fel a szónokot is.*” (Rétorika. 1395b.)

EZ JUT A BALGÁNAK

Fennmaradt gnómái közül elsőként azt idézzük, „*amit Epikharmosz mondott a tékozlónak: 'Nem vagy ám emberbarát; beteg vagy: csak azt élvezed, ha adsz.'*”¹² Kitűnik, hogy a tékozlót azért marasztalja el, és tagadja meg tőle az „emberbarát” megtisztelő címet, mert adakozását nem mások iránti szánalma, segíteni akarása, az igazságtalanság feletti felháborodása, hanem önélvezete motiválja: hivalkodása, kivagyisága, önteltsége, szépelgése. Élvezi, hogy nagyra tartják és dicsérik, megengedjük, hogy nagyra törő, távoli célok, a hatalom megszerzése, vagy más állhat „önzettelensége” mögött.

Betegség marja a harácsolót is, az aranyat halmozót is: „*Te már nem vagy istenfélő, sem dicsvágyó, hanem betegségben szenvedsz; az építésben leled kedved, s mint Midasz király, arra vágyol, hogy minden arannyá és márvánnyá váljék kezeden.*”¹³ A fukart az emberbaráti gesztusok, amik istenféléséről vallanak, hidegen hagyják, és még formálisan sem érdekli dicsvágy, az, ami éppen a tékozlót ösztönzi. A kincsek – a márvány és az arany – az egyedüli álma, és mint Midasz, nem képes kiélni igazi emberi vágyait, és örömét lelni szükségleteinek kielégítésében. Mindig, mindenhol, mindenben kielégíthetetlen marad.

Az idézett gondolatok szövegkörnyezete arra int, hogy talán mindkét kijelentése, de kiváltképpen a második inkább Plutarkhosz átértelmezése vagy Epikharmosz szájába adott saját szavai. Azért tegyük hozzá, mindkettő, tartalmánál és megformálásánál fogva, akár Epikharmosztól is származhat. Epikharmosz a tékozlót és a kincsgyűjtőt egyképpen betegnek tartja. Diogenész Laertiosz megjegyzi: „*Fiziológiai..., orvosi elméleteket hagyott maga után.*”¹⁴ Ezek mibenlétéről nem sokat tudtunk meg, de gnómáiból annyit igen, hogy a „betegség” elsősorban nem testi baj, elesettség és fájdalom, hanem mentális és szociális egészségvesztés. Ez a betegség- és ez az orvoslás-felfogás nem az alkmaioni úton jár, inkább a közelebbi, a püthagoraszi felfogását követi. Ezek társadalmi bajok.

KÉTELKEDJ!

Polübiosz joggal vetette fel: „*Vakon mi lehet az oka annak, hogy az emberek, noha rendszerint ugyanazok az embertársaik szoktak ugyanazokkal a módszerekkel becsapni, mégsem tudunk balga hiszékenységünkben kigyógyulni? ...Ennek nyilván az az oka, hogy nem mindig gondolunk Epikharmosz oly okosan hangzó figyelmeztetésére: **Vigyázz, és senkinek se higgy, a bölcsesség alapja ez!***”¹⁵ Más megfogalmazásban így lesz tapasztalatainak a summázata: „*Légy józan, és kételkedni ne felejtss soha.*”¹⁶

Mekkora változás! A bölcsenek korában a bölcsesség alapja ez volt: „*Ismerjed meg tenmagadat!*” Most pedig ez: ne higgy senkinek, azaz ne higgy másoknak és ne higgy magadnak, mert nem ismerheted meg őket, és nem ismerheted meg magadat sem! Kétkelkedj mások eredményeiben, és kételkedj a magadéban. A józanság megkívánja – érthetjük szavait így is –, hogy elfogadd mások véleményét a magadéval szemben, s hogy kiállj véleményed mellett a másoké ellenében. Ez is lehet figyelmeztetésének veleje.

Összefügg ezzel az, amit más relációban is mond: „*Halandó a halandóra vágyakozzék, ne halhatatlanra.*”¹⁷ Ez az epikharmoszi teológia alfája és ómegája. Másképpen szólva, az emberek világa az elsődleges az ember számára, a halhatatlanok, azaz az istenek és a héroszok világához nincs és ne is legyen köze; vagyis az embernek az ember legyen a példája, és az embernek ember legyen a célja.

12 Plut Publicola 15.

13 Plut Publicola 15.

14 Diog. Laert. VIII,3.

15 Polübiosz: Történeti könyvei. 1-2. köt. XVIII, 40. Attraktor. Máriabesnyő-Gödöllő. 2002. L. még i. m. XXXI,1.

16 Lukianosz: Hermotimosz avagy a filozófiai irányzatokról. 47. In: Uő. Összes művei. 1. köt. Magyar Helikon. 1974.

17 Rétorika. 1394b.

Az ókori humanizmusnak ez a korai megfogalmazása Prótagoraszt előlegezi: az embernek az ember legyen a mértéke; és ha lehetnek, s vannak is „*halhatatlanok*”, az ember nem tud, s ne tudjon róluk semmit!

KÉNYSZER ÉS AKARAT

És figyelmeztet: „*Fáradalmak árán adnak minden jót az istenek.*”¹⁸ Az istenek ellenállása, a „*kényszer*” annak az objektivitásnak a felismerése, amely a társadalmi szereplők összjátékából az egyén számára következik. Hogy mennyire vette figyelembe azt, hogy az összjátékban az egyén része is szerepet kap, arra nézve csak feltevésekkel élhetünk, mert

*Én azonban mind ezeket csak kényszerből cselekszem
s úgy vélem, senki sem nyomorult saját akaratából, sem nem
boldogtalan.*¹⁹

Aláhúzza: „*Kényszerből cselekszem*”! Kényszer alakítja sorsom, aminek másik oldala, hogy „*nem a saját akaratomból*” vagyok az, ami vagyok, vagy leszek: nyomorult és boldogtalan, sikeres és megelégedett.

Az adottságok és az akarat dialektikája mind az etikában, mind a drámai konfliktusokban mindenkor fölmerül és megoldásra vár. Mind a kételkedő józanságban, mind a külső kényszer és a belső meggyőződés szembekerülésében Epikharmosz a leglényegesebb szociális kollíziókra tapintott rá. E szélsőségek egyéb változatai jelentik számára a további megoldandó konfliktusokat.

Ha a „*kényszer*”-t jobb híján istennek nevezi, akkor, felteszem, a kiszolgáltatottság, a kényszer abszolutizálása felé hajlott. Hiábavaló a kényszer ellen kapálózni, ráfizethetünk: „*Könnyebbért ne küzdj, te balga, mert súlyosabb jut neked.*”²⁰ Az egyén tetteivel súlyosbíthatja helyzetét, nyomorultságát és boldogtalanságát. Amennyiben a „*fáradóság*”-nak szerepet szánt, akkor az események kimenetelében, az egyén sikerességében és megelégedettségében, az egyénnek is része van. Ez is kényszer. Talán az istenek róják ezt is reánk. A belső kényszer visz rá arra, hogy emberbarát legyek vagy embergyűlölő, az élvezetem a tékozlásban vagy a gyűjtögetésben leljem.

Ezekkel Epikharmosz visszautal a homéroszi „**Odüsszeiá**”-ra:

*...vannak hiu, balgatag álmok,
s nem mind teljesedik be az ember előtt...*²¹

Xenophón Hésziodosztól idéz hasonló gondolatot:

*Az, ki a hitványsághoz húz, célját el is éri
könnyűszerrel: sima az út hozzá s közel is van.
Ámde örökkéélő isteneink az erényhez
izzadság árán visznek, hosszú meredélyen,
útja göröngyös kezdetben, de a csúcsra felérve
aztán már könnyűnek tetszik, bármi nehéz volt.*²²

E kettős összefüggés mutatja, hogy jól ismert eszmékhez kapcsolódott, s azokat forgatta ki és vonta ki a mitológiai környezetből. A külső „*kényszer*” és a „*saját akarat*”

18 Xenophón: Emlékeim Szókratészről. II,1.20.

19 Idézi Simon Endre: Jegyzetek. In: Arisztotelész: Nikomakhoszi etika. Európa Könyvkiadó. 1987. 325. old.

20 Xenophón: Emlékeim Szókratészről. II,1.20. In: Uő. Összes munkái. 2. köt. Filozófiai és egyéb írásai. Osiris Kiadó. 2003.). Ez hasonló gondolat, amit majd Platón idéz a szintén Megalé Hellaszban ismert Szimónidészről „**Mert a balgatagok sokan vannak. Ugyhogy, ha valaki kedvét leli az ócsárlásban, a szidalmazásban, ugyancsak kielégülhetne. Úgy van: / minden szép, mibe rútt keverve nincsen.**” (Platón: Parmenidész 346c-347a)

21 Homérosz: Odüsszeia. XIX,560-561. In: Uő. Iliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények. Magyar Helikon. 1960. (Továbbiakban: Od)

22 Xenophón: Emlékeim Szókratészről. II,1.20. és Hésziodosz: Munkák és napok. 287-292. In: Uő. Istenek születése, Munkák és napok. Magyar Helikon. 1976. (Továbbiakban: Erga)

feszültségében dül el, hogy egy senki vagy valaki leszek. Ezek azok az etikai kollíziók, amelyekből Epikharosz drámai feszültséget teremt komédiáiban, s amelyekben az etikai konfliktusokat leírja és értelmezi filozófiában.

A SZŰK POLISZ

S itt egy, a maga korában különösen figyelemre méltó megjegyzéssel él Arisztopposz, Szókratész beszélgető partnere, aki hogy a kényszer nyúga elől kitérjen: „Éppen azért nem csatlakozom egyetlen állam polgáraihoz sem, hogy ezt elkerüljem, hanem mindenütt idegen maradok.”²³

Poliszpolgárnak lenni volt a természetes állapot. Az, aki mindenütt idegen, válaszol Szókratész, nem számíthat arra, hogy elkerülheti a kényszer, hogy feltétlen biztonságban élhet. A polisz ugyanis nemcsak kényszer alkalmaz polgáraival szemben, hanem védernyőt tart polgárai fölé: „Manapság a politikusok, ki-ki a maga hazájában, törvényeket is hoznak, hogy ne essék bántódásunk, és úgynevezett hozzátartozóinkon kívül más barátaik segítségére is számíthassanak, a városokat körülsáncolják, fegyvert fognak a jogtalankodók ellen, sőt még külső szövetségeket is szereznek.”²⁴ A kényszer és a biztonság, a külső „kényszer” és a „saját akarat” hálójából nem lehet kimenekülni azzal, hogy kilépünk a társadalomból: ekkor újfajta, nemszeretem kényszerek lépnek föl, amelyeken csak újfajta, szokatlan akaratokkal lehet úrrá lenni. Nincs hová kilépni a kettős szorításból!

AZ EMLÉKEK

„Emlékeit”, „észrevételeit” még annyira sem ismerjük, mint gnomológiáját, csak annyit közöl róluk Diogenész, hogy ezeket „leginkább versekben írta”. Annyi kiderül ennyiből is, hogy fiziológiai és orvosi értekezéseit bizonyára prózában rögzítette. Ez a különbségtevés meglehetősen éles határvonalat húz egyfelől tudományos, másfelől egyéb írásai, köztük komédiái közé.

Feltehetjük, hogy „Emlékei”-nek egyik jellemző vonása, hogy ő is, mint a költők közül többen, rövidítéseket alkalmazott, így „Epikharosznál *λι van λιαν helyett és Συραχούσας helyett Συραχώ*.”²⁵ Ha Sztrabón Epikharosz nevét csak egyszer, s csupán ezzel összefüggésben említi, akkor a maga korában ezzel a költői eszközzel való élés még újdonságnak számíthatott, és fontosnak tartották. A verses, elsősorban önmaga számára írt feljegyzések esetében két körülmény is a rövidítésekre készíthette. A költészetben a rövidítésekkel a költők az időmérték követelményének kívántak megfelelni; továbbá a gyakran használt tulajdonnevek és közsavak rövidítésével gyorsították a lassú kézírás, valamint takarékoskodtak a drága, 6-8 méteres papirusztekercsekkel.

E prozódiai és ökonomikus megoldások mellett talán fontosabb, tartalmi megfontolásaira is fényt vethetnek a következők.

MEGALÉ HELLASZ ÉS RÓMA

„Észrevételei” közé tartozhat az a levele, amelyet bizonyára szintén prózában fogalmazott meg, s amelyet Plutarkhosz említ egy helyütt. Benne kapcsolatot próbált feltárni a hellén és a római szellemi élet, *Megalé Hellasz*, vagy latinul *Magna Graecia*, illetve *Graecia Maior* és az *Imperium Romanum*, közelebbről, pontosabban Püthagorasz és Numa, Róma második, mitikus ködbe vesző uralkodója között.

Reflexióját egy Anténórnak (i. e 550-480), a kiváló, neves athéni kortárs szobrásznak írt levélben küldte Athénba.²⁶ A levél és a mögötte feltételezhető szélesebb körű levelezés

23 Xenophón: Emlékeim Szókratészről. II,1.13.

24 Xenophón: Emlékeim Szókratészről. II,1.14.

25 Strabón: Geógraphika. VIII. 5.3. Gondolat Könyvkiadó. 1977. A szótár szerint „*λιαν*” –igen; igen nagyon; túlságosan jelentésű, a „*Συραχούσας*” – szürakuszai.

26 Vö. Plut Numa 8. Koré szobra az Akropolisz Múzeumban látható, a „Zsarnokölők” szoborcsoportjának másolata a Nápolyi Régészeti Múzeum kincse.

figyelmet érdemel már csak azért is, mert mutatja Megalé Hellasz és Hellasz közötti élnék eszmei kapcsolatokat, s mutatja a kialakuló hellén értelmiség szellemi és személyes egységének kialakulását. Levele egyben kétségeket ébreszt aziránt, hogy a nagy-görögországi kultúrát, mint a hellászitól teljesen különállót fogjuk fel és tárgyaljuk.

Ennek az új keletű, a korábbi, a hét görög bölcs politikai és szemléletbeli egységénél szélesebb és eltérő tartalmú egységtörekvésnek másik oldala Epikharmosz kitekintése a szomszédos, belső összeütközéseivel elfoglalt, megmaradásáért küzdő, de ezek ellenére egyre jelentősebb hatalommá váló, kialakuló Római Birodalomra.

Plutarkhosz, aki e feltételezett kapcsolat felsorakoztatott történelmi érvein átrágtta magát, s aki a Püthagorasz-Numa kapcsolatra vonatkozó, természetesen alaptalan és erőltetett bizonyítékok egész sorát hozta fel, mind ezeket, mind azokat maga is gyermetegeknak, kétségeseknek és hitelteleneknek vélte. Végül ezzel zárja gondolatmenetét: *„Ezenkívül más, közvetettebb bizonyítékokat is hoznak fel rá, hogy a két férfiú ismerte egymást, például azt, hogy a rómaiak polgárjogot adtak Püthagorasznak. Ezt a tényt Epikharmosz vígjátéktíró jegyezte fel Anténórnak ajánlott írásában, s ez a régi író tudvalevőleg a püthagoreusok iskolájához tartozott.”*²⁷

Ami Püthagorasz és Numa feltételezett viszonyát illeti, Epikharmosz tévedett. A közlés tartalma alaptalan, Numa, ha élt és uralkodott, két évszázaddal előbbi, mint Püthagorasz. A tévedés, amelynek netalántán egyik vagy egyedüli forrása ténylegesen Epikharmosz lehetett, olyannyira gyökeret vert, hogy még évszázadok múltán is szükségesnek látták cáfolni azt.

A tévedés az tévedés, de ennek ellenére a törekvés maga jelentőséggel bírt, mert egy ténylegesen fennálló kapcsolatot ismert fel, értelmezett, ráérezett fontosságára és történelmi tényekkel való alátámasztásának első, noha még kezdetleges és képzelet szülte kísérletére vállalkozott. Ha korábban a görög gondolkodók keletre, első helyen Egyiptomra figyeltek, és Perzsiával vívták élet-halál harcukat, úgy először Epikharmosznál jelenik meg az érdeklődés, akkoriban még csak mintegy mellékesen, az izmosodó nyugati nagyhatalom, Róma iránt.

Epikharmosz az első közé számíthatott, aki Hellasz és Róma viszonyára figyelemmel tekintett. Jól mutatja ez és Anténórhoz írt levele szellemi érzékenységét, nyitottságát, széleskörű kitekintését korának Szicílián túli társadalmi, politikai és szellemi folyamataira. Ez a távlatos szemléletmód tudósnak, filozófusnak, költőnek színvonalas munkásságához elengedhetetlen feltétel volt már akkoriban is.

II.

A KOMÉDIÁK

HAGYOMÁNYOS MESÉK

Mintegy negyven-ötven komédiájáról tudnak, néhánynak a címét is ismerni vélik, egyeseknek tartalmáról is van némi elmosódott képünk. Megkísérelhetjük a feltételezett címekhez hozzárendelni a hozzájuk illő egyes fragmentumokat és testimoniumokat, hogy közelebb kerüljünk az alkotások feltételezhető, lehetséges, elképzelhető, valószínűsíthető, s ennyiben megközelítő tartalmához. Ezekből természetesen nem lehet messzemenő következtetést levonni, cselekményük még ilyen úton-módon is csak alig-alig bogozható ki.

A hagyományos, a mitológián, mítoszvilágon alapuló feldolgozásai, lett légyenek azok tragédiák vagy komédiák, a drámaírók kötelezőnek mutatkozó ujjgyakorlatai voltak. Nem tehették meg, hogy az isteneikről ne mondjanak fölemelő vagy lesújtó véleményt. Ellenük lehetett, nélkülük nem lehetett Hellaszban a színpadon megszólalni.

Epikharmosz eszmeileg szorosan kapcsolódik a nagy-görögországi irodalom és filozófia kezdeményezéseire, folytatja a szicíliai tragédiatíró, Sztészikhosz **„Heléne”** című kiséposza visszavonó énekének hagyományát, és az istentíró, az eposzírót bíráló Xenophanész érveire támaszkodva fordult szembe Homérosszal. Epikharmosz mítosziparódiai – Homérosz és Hésziodosz istenvilágának bohózata – egészen Lukianoszig a maga műfajában meghatározóak voltak.

²⁷ Plut Numa 8.

A hagyományos szűzsé természetesen nem jelenthetett azonos mondanivalót. Az eposzi forma **elhagyása** már önmagában is megkövetelte az anyag átstrukturálását, s ezzel hangsúlyainak módosítását. Hogy ez mennyi variációt tett lehetővé, azt világosan mutatja majd az athéni három nagy tragikus munkássága: mennyire mást mond Aiszkhülosz, Szophoklész és Euripidész ugyanazon hősök ugyanazon történetéről.

Sztészikhorosz és Xenophanész **után** Megalé Hellaszban a mítoszok feldolgozása eleve megkérdőjelezett minden ájtatosságot, egy komédiai feldolgozásban pedig kiváltképpen, ami a földre húzza az amúgy is antropomorf égieket. Ennek lehetősége már eleve adott volt abban, hogy a mítoszváltozatok egyaránt hitelesek voltak, s éppen ezért egymást hiteltelenítették. A választás közülük és esetleges eltéréseik, netalántán ellentéteik kiaknázása pedig mintegy készen adta a lehetőséget a komikus látás számára.

Nem tudjuk, hogy milyenek voltak a hagyományos témáknak Epikharmosz általi feldolgozásai, de azt nagy valószínűséggel tudjuk, hogy milyenek nem lehettek. Nem lehettek vallásosan buzgók, kritikátlanul hithűek. Nem lehettek a szó szigorú értelmében szakrálisak. Athénban Dionüszosz ünnepén zajlottak a drámai versenyek, hogy Szürakuszaiban a drámai előadásoknak volt-e ilyen, azaz vallási ünnephez kötése, arról nem tudunk, s sejthetően nem is voltak vallási, inkább társadalmi, politikai összejövetelek lehettek.

KITALÁLT MESÉK

A kevés címből és a homályos, hiányos tartalomból is kitűnik, hogy Epikharmosz folytatja a Sztészikhorosz által megkezdett fordulatot, az elszakadást a homéroszi és a hésziodoszi hagyománytól. Elődje a tragédia, ő pedig a komédia megújításával járult hozzá a hellén dráma fejlődéséhez.

Arisztotelész azt írja, hogy „*Költött mesét először Epikharmosz és Phormisz alkalmazott.*”²⁸ A „*költött mese*” nem más, mint a mitológiától és a mítoszoktól megtisztított, már azon kívüli szereplőkkel és történésekkel megírt dráma. Lessing idézi Daciertől, hogy „*Arisztotelész nem akarhatta azt mondani, hogy Epicharmos és Phormis kitalálták darabjaik tárgyát, mert egyik is, másik is a régi tragédiát művelő költő, amelyben semmi színlelt dolog nem volt, s mivel ezek a színlelt kalandok csak Nagy Sándor idejében kezdtek a színházban megjelenni, vagyis az új komédia korszakában.*” Ehhez Lessing hozzáteszi: „*Az ember azt gondolná, aki ilyesmit képes mondani, az egy pillantást sem vetett soha Aristophanés írásaiba. A régi görög komédia tartalma, meséje éppannyira költött volt, mint amennyire az új komédia tartalmi és meséi csak lehettek.*”²⁹

Arisztotelésznek is és Lessingnek is igaza van. Epikharmosz írói munkásságában, hasonlóképpen Sztészikhoroszhoz, kezd eltávolodni a tradícióban adott szereplőktől és szűzsétől. Folytatja tehát a maga sajátos direkt és indirekt eszközeivel Xenophanész istenkritikáját, a teológia filozófiai, pontosabban dramaturgiai bírálatát. Ehhez tegyük még hozzá, hol volt még amikor Phrünikhosz, aki a „**Milétosz elfoglalása**” és a „**Föníciai nők**” című drámájában a perzsa támadások fájdalmas eseményét vitte színpadra, és hol volt még Aiszkhülosz, aki pedig megírta a „**Perzsák**”-at.

Ha Arisztotelész fontosnak tartja megjegyezni, hogy „*Költött mesét először Epikharmosz alkalmazott,*” akkor idézzük Xenophanész szavait, amelyek erre a bátor újításra ösztönözhatték az drámaírókat:

*Nem kell sorra mesélni a Titánok s a Gigászok
s Kentaurok harcát – **hajdani** képzetek ők!
vad pártharcokról se mesélj – **nincs haszna** ezeknek.*³⁰

A mitológiailag kötött, régi mesék helyét felváltják az írók újólágy költött meséi. Ezekről a meséktől azonban már hiányzik, a mitologikus szűzsé ellenére a mitologikus szellem és tartalom. Kifigurázza korának mind a két szélsősége felé hajló típusát: a felelőtlen

28 Poétika 4749b.

29 Lessing: Hamburgi dramaturgia. In: Uő. Laokoón. Hamburgi dramaturgia. Akadémiai kiadó. 1963.568. old.

30 Xenophanész B 1,21-23. In: Görög gondolkodók. 1. köt. Thalészról Anaxagorszig. Kossuth Könyvkiadó. 1992. 74. old. (Az én kiemelésem – EKO)

tékozlót és a kuporgató kincsgyűjtőt. Nem volt idegen tőle a tragikomédia sem, így tűnnek a semmibe annak a fazekasnak az álmai a „**Khütrai**” („*A fazekak*”) címűben, aki nagy vagyon kilátásával áltatja magát, de fazekai összetörnek, s vele reményei is.

A fazekas, az ingyenélő, a paraszt, a halász, a Telihas és a Zsíros, még ha az istenek és a hőszok között csetlenek, botlanak is, olyan színpadi hősök, olyan színpadi szituációkban, amelyek teljesen idegenek voltak a homéroszi-hésziadoszi mítoszvilágtól, egyáltalán a mitológiai szemlélettől és kötöttségektől, a hitelemektől, tehát mindazoktól, amelyeken belül a korábbi színpadi élet zajlott.

DÍNOMDÁNOMOK

Egy komédiai megfogalmazású „**Lakomá**”-t is tulajdonítanak neki, ami a „**Hébasz gamosz**” („**Hébé násza**”) címet viselte. Ha „**Hébé násza**”-ról van szó, akkor tudjuk, hogy Hébé a nászát Héraklésszel üli. Nem hiányozhatott az istenek asztaláról a nektár és az ambrózia sem, amit korábban Hébé, ekkoriban pedig már Ganümedész szolgált fel. Hébé tehát eredeti, de elveszített isteni funkciójánál fogva is kapcsolódik az istenek lakmározásaihoz.

Pierosznak („*Zsíros*”-nak) és **Pimplész**nek („*Telihas*”-nak) nevezi darabjában a Múzsák apját és anyját, ők azok tehát, akik ihletik, de nem a dalnokok a szépen csengő dalait, nem az istenek és a hősök tetteit recitáló rhapszodoszakat, még kevésbé a drámaírókat és a színészeket, netalántán a játékokat élvező nézőközönséget, hanem a toron feltálat, véget nem érő ételek sorát.

Itt és további munkáiban élcelődik a nagyevő, de nem nagy eszéről ismert Héraklésszről is, akit halála után Zeusz az istenek közé emelt. Hébé testvére Arész, aki nyilával elvette az emberek életét, de nem bírt Héraklésszel, majdani sógorával. Hérakléssz tébolya, Augeiasz istállójának megtisztítása, Omphalé lüd királynő mellett női ruhában történő bűnhődése elég komikus helyzetet hordozott. Hogy mindez belekerült-e és hogyan „**Hébé násza**”-ba, s a Héraklésszről szóló komédiákba, azt nem tudjuk, csak sejtjük.

Epikharosz komédiáiban nagy szerepet szánt a lakmározásnak. Az „**Elpiz é Plutosz**” („*A Remény vagy a Gazdagság*”)-ban azt a közismert, ingyenélő figurát fricskázta meg és nevette ki, aki a potya eszem-iszomra mindig kész. A „**Go kai thalassza**” („*A föld és a tenger*”) című komédiájában egy paraszt és egy halász versenyezteti és dicséri a földnek és a tengernek, valamint a maga munkájának ízes gyümölcsseit.

Az együtt étkezés Hellasz szerte, de kiváltképpen Krétán és Megalé Hellaszban dívott. Mint Arisztotelész megjegyzi: „*Ős réginek látszik a közös étkezés intézménye is, részint Krétában, ahol ez Minosz királysága idejében keletkezett, részint Itáliában, ahol még régebbi eredetű amannál.*”³¹ A közös étkezés kezdeményezője, mondják, Italosz, Oinótria királya volt, aki az eladdig állattenyésztő oinótrosozat földművelőkké nevelte, letelepítette, és államba szervezte. Az együttívás, az együtt étkezés egyszerre volt a társasági élet kerete és vallási gyülekezet, szakrális történés. Olyannyira középponti szerepe volt a hellén életben, hogy Kharondász, a krotóni törvényhozó szociológiai tanításában a társadalmi arkhét az „**asztaltársak**”, a krétai kurész, Epimenidész társadalmi képében pedig a „**jászoltársak**” – egyiknél is, a másíknál is – az együvé tartozókat jelentették.

Kolophóni, de Krotónban és Eleában jelentős gondolkodóvá és jeles költővé váló Xenophanész korai elégiáinak eseményei is a szümposziumok, a lakomák körül zajlanak. Az eszem-iszom közepette a résztvevők eszméket cserélnek. A költő és gondolkodó ezekben az eszmei pengeváltásokban a helyi, Zeusz előtti istenvilág Megalé Hellaszban tovább regnáló isteneivel szembe lépett fel. Epikharosz lakmározásainak komikus ábrázolásában hasonlóképpen e hazai kultikus eseményhez és szociológiai felismeréshez kapcsolódik.

De az, ami azelőtt szakrális együttevésnek és bölcsességek kicserélésének szentélye volt, az, mondhatni, a zabálás és a vedelés helyévé lett. A maga korában tiszteletre méltónak, vallásos tartalmúnak és társadalmilag jelentősnek tartott összejöveteleket csúfolja ki azzal, hogy a komoly szituációt furcsa helyzetévé transzformálja. A falás és a mértéktelen italozás körüli komédiáknak ezt a mondanivalóját mi már alig veszünk észre, de a korabeli nézők bizonyára még világosan kihallották, s ha kihallották, akkor epikharoszi üzenetét mindnyájan megértették.

31 Arisztotelész: Politika. 1329b. Gondolat Kiadó. 2. kiad. 1984. (Továbbiakban: Politika)

VALÓDI ÉS HAMIS

Ennek az impozáns életműnek jelentőségét nem csökkenti, hogy csak igen kevés, mindössze öt, más felosztásban hat hosszabb töredéke maradt fenn. Mellettük az ókoriak szövegeiben előbukkannak tőle további, igaz csak egy-egy mondatos fragmentumok, s reá vonatkozó testimóniumok.

Többek szerint az első és a második töredéken túli versek nem Epikharmosztól valók. De a hagyományhoz tartva magunkat feltehetjük, hogy fragmentumoknak egy a szerzőjük, és az nem más, mint Epikharmosz.

A megfontolandó állítások mellett és ellenére további érveket kellene felsorakoztatni, mert ettől még állítható, hogy a fragmentumok autentikusak, hitelt érdemlőek, de nem zárható ki az sem, hogy töredékeink kétesek vagy kései hamisítványok. Ezt nem itt, az elemzésünk elején, hanem lezárásaként tehetjük meg.

A töredékek között az első kettő összetartozó, amelynek a „*Filozófus*” vagy a „*Filozófus-tanítvány*” lehetett a címe.

III.

AZ ELSŐ TÖREDÉK

MINDIG VOLTAK?

Az, aki Xenophanész után, különösképpen Megalé Hellaszban az istenekről nyilatkozott filozófusként vagy komédiaíróként, illetve mint Epikharmosz, mindkét szerepben, az nem hallgathatott az egy vagy a sok isten létéről, nem hallgathatott arról, hogy szülehetnek-e és meghalhatnak-e az istenek.

Hallgassuk meg, miként vitatkoznak a komédia hősei:

- *Mindig itt volt minden isten, s nem hiányzott, nem soha, s minden itt van mindörökkön változatlan általuk.*
- *Mégis mondják: istenek közül Khaosz lett legelőbb.*
- *Már hogyan? Honnan jöhetne mint első, s hová mehet?*
- *Semmi sem jött hát először? – Másodszor sem, Zeuszra nem, már legalább, amiről ma szólunk, mindaz itt volt, mindig is.*³²

A kérdésre, hogy mindig létezett-e minden isten, elsősorban Xenophanészt idézve válaszolhatunk:

*az istenek születnek – az ember azt hiszi...*³³

Arra kell gondolnunk, hogy az empikharmoszi hős Xenophanész szellemében kérdésessé teszi azt az emberi hiedelmet, hogy az istenek éppen úgy születnek, mint az emberek. Xenophanész kikezdi a „**Theogonia**” szavait az istenek születéséről, a Khaosz elsőbbségéről.

Az örökké élő nem szülehet, s tegyük hozzá, mint teszi Epikharmosz, nem is halhat meg. Igaza van a később élő Kallimakhosznak:

*Zeusz, mondják, hogy az Ida hegyén jöttél a világra,
s mondják: Arkadiában atyánk, melyikük hazudik hát?
„Krétaiak mindig hazugok”, hisz sírt is emeltek
néked, urunk; de te nem haltál meg, mert vagy örökké.*³⁴

Születés és halál ellentmond az örökkévalóságnak. Ez az eposzok idején még észrevétlen, az isteni nemzedékek egymást követése magától értetődő volt. Ezt az ellentmondást vette észre Xenophanész. Parmenidészre is tippelhetünk, amikor azt olvassuk: „*Honnan jöhetne mint első, s hová mehet?*”, ő ugyanis többek között így nyilatkozott:

32 Epikharmosz: Töredékek. In: Görög költők antológiája. Európa Könyvkiadó. 1959. 196. old. (Továbbiakban: Epikharmosz)

33 Xenophanész B 14. (Az én kiemelésem – EKO)

34 Kallimakhosz: Zeuszhoz. 6-9. In: Görög költők antológiája. 406. old.

*És a meggyőződés ereje sem fogja soha megengedni, hogy a létezőből valami más keletkezzék. Ezért sem keletkezni, sem pusztulni nem engedi Diké, megeresztve bilincseit hanem fogva tartja.*³⁵

Majd így folytatja:

*És hogyan léteznék ezután a létező? Hogyan keletkeznék?
Mert ha keletkezett, nem létezik, s akkor sem, ha ezután akarna keletkezni.
Így hát kialszik a keletkezés és nincs tudás a pusztulásról.*³⁶

s amikor rátér az emberek vélekedésének tárgyalására, ezt mondja:

*Meg fogod ismerni az aithér születését és az és az aithérban levő összes jegyet és a Nap tiszta, világosan fénylő fáklyájának pusztító munkáit, és hogy ezek honnan erednek, meg fogod érteni a kerek szemű, körbejáró Hold munkáit és születését, meg fogod ismerni a kétoldalt körbevevő eget [és azt], hogy hogyan keletkezett és hogyan kötötte gúzsba Ananké, hogy tartsa a csillagok határát.*³⁷

Arra utalhatunk még, hogy Parmenidész a „minden isten”-t legfeljebb vélekedésként fogadhatta el, különben számára lehetetlen a létezőnek a létezővel való összefüggésének szétvágása, a két vagy a több létező, ha úgy tetszik, az istenség helyett az istenek.³⁸ Xenophanész pedig, aki az „Egy isten” fogalmának kidolgozója egyik töredékében ellentmondóan nyilatkozik („Egy isten, ki az isteni s emberi nem legerősbe”³⁹)

A KHAOSZ ELŐTT ÉS UTÁN

Sejthető, hogy Hésziodosz „**Theogoniá**”-ja sem került el Epikharmosz figyelmét és fenyítését, maga is kínált a teátrum nézőinek egy „**Theogoniá**”-t, ami már nem eposzi, hanem komédiai volt.

Feltesszük, hogy „**Theogoniá**”-ja isteni galériájában helyet kapott Prométheusz is, akit bizonyára ugyanabban a xenophanészi istenfelfogásban mozgatta, mint Odüsszeuszt. Ha igen, akkor eligazító lehet a „**Prométheusz**” tartalmára nézve a filozófusokról szóló komédiájának fennmaradt első sora. Ezt mondja:

*... mondják: istenek közül Khaosz lett legelőbb.*⁴⁰

A Khaoszra való hivatkozás, hogy semmi nem volt, amiből eredhetett volna, s hová majd eloszolhatna, irányulhat a költő Hésziodosz ellen (a „**Káosz**” volt az első isten), nem kevésbé a filozófus Anaximandrosznak ama eszméje ellen, hogy az istenek az apeironból (határozatlanból, határtalanból) keletkeznek, s ugyanabban szűnnek meg.

Ha „**Khaosz lett legelőbb**”, akkor elsőként, természetesen, Hésziodoszra gondolunk, aki teogóniáját és kozmogóniáját ezzel kezdi,⁴¹ s nem feledjük, hogy Homérosz mellett ő volt

³⁵ Parmenidész B 8,12-14. In: Görög gondolkodók. 1. köt. Thalésztól Anaxagorszig. Kossuth Könyvkiadó. 1992. Itt idézzük Hérakleitosz párhuzamait: „vélemény az ismerete még a legjobb vélekedőnek is, ahhoz ragaszkodik. De pedig Diké is lesújt a hazugságok kovácsolóra és vallóira.” (Hérakleitosz B 28. In: Görög gondolkodók. 1. köt. Thalésztól Anaxagorszig. Kossuth Könyvkiadó. 1992.); „A nap [ugyanis] nem fogja áthágni mértékét, de ha mégis, az Erinüszek őt, Dikének poroszói meg fogják találni.” (Hérakleitosz B 94.)

³⁶ Parmenidész B 8,19-21.

³⁷ Parmenidész B 10.

³⁸ Vö. Parmenidész B 4.

³⁹ Xenophanész B 23,1.

⁴⁰ Epikharmosz. 196. old.

⁴¹ Vö. Hésziodosz: Istenek születése. 116. In: uő. Istenek születése, Munkák és napok. Magyar Helikon. 1976. (Továbbiakban: Theog)

az, aki összeállította az istenek családfáját, szétosztotta köztük tisztségüket és hatáskörüket, s aki tankölteményében összekapcsolta a teogóniát és a kozmogóniát, a teológiát és a filozófiát, akkor mindaz, amiről a továbbiakban szó esik, részben a hagyományos vallásosság, részben a teológia és a filozófia egybemosása ellen irányul. A hagyományos vallásosság kikezdése a vallás feletti filozófiai kritika első lépése. A második: Epikharosz végül megkérdőjelezi nem csupán Khaosz, hanem az összes

*örökké élő isten születését...*⁴²

Ha minden isten mindig jelen volt, ha az istenek – a mindenség, a természet – nem születnek, miként Xenophanész Homérosszal és Hésziodosszal szemben állítja, s amennyiben az istenek, örökéletűek, akkor nem múlhatnak ki sem, mint majd Kallimakhosz logikusan kifejti, akkor elesik a három isteni nemzedék egymásutánja.

Ha az istenek nem uralkodhattak egymás felett, ha az egyik isten nem isteniebb vagy istenibb, mint a másik, akkor a titán nem támogathatta Zeust a titanomakhiában, és nem támadhatta Zeust a mindörökkön létező emberek érdekében, nem mutathatta vergődését az istenek és az emberek között.

Mindezzel azonban semmivé foszlik minden istennek, köztük Prométheusznak is mitológiai szerepe, az emberek érdekében végzett munkájának heroizmusa, hasonlóképpen, mint Odüsszeuszé. Mindkét esetben az igazi harctól távolítja el hőseit, s bizonyára ebből fakad a humoros szituáció: a hősök ágálnak, de miért és minek?!

NYILATKOZATA

Arisztotelésztől tudjuk, hogy „*Epikharosz nyilatkozott Xenophanészről.*”⁴³ Ha keresünk az erre utalót, akkor Epikharosz 1. fragmentumát Xenophanész nézeteire való reflexióként értelmezhetjük. Falus a mítoszt hívó tanítvány és a theogonia ellen érvelő mester közötti párbeszédet feltételez. Falus tagadja, hogy a mester Xenophanész lenne.⁴⁴ Ő Parmenidészre voksol: „*filozófusunk itt az állandóság tanait hirdeti, legalább részben Parmenidészre emlékeztetve*”⁴⁵ különösen a töredék 4. sora alapján.⁴⁶ Erve, hogy a dialógus módszerét a rhapszódoszok nem alkalmazták, s hogy Epikharosznál: „*nyoma sincs, hogy a mitológikus felfogással a xenophanési Egy Isten eszméjét állítaná szembe*”⁴⁷ Falus nem tud Xenophanész filozófiájának mitológia-kritikai rétegéről, ráadásul: töredékeit egyidejűnek tartja, innen félreértése.

Arisztotelész egyetért Epikharosz kritikájával, ami a létező és a nem-létező xenophanészi felfogását illeti, de vitatja a kifejtésének „*illendőségét*”: „*Ezért noha valószínű az, amit mondanak, nem igaz; így szólni ugyanis illendőbb, mint ahogyan Epikharosz nyilatkozott Xenophaneszről.*”⁴⁸

Epikharosz bizonyára a xenophanészi érvelés útján indult el. Ha minden isten mindenkor itt volt, itt van és itt lesz, akkor Kronosz-Uranosz-Zeusz, az isteni nemzedékek egymásutánisága elesik, s értelmét veszti az isteni nemzedékek egymás elleni harca Olümposz birtoklásáért. De akkor mit lehet kezdeni a titánok lázadásával, az istenharccal, amelyben Zeusz megerősítette a maga uralmát?

42 Theog. 21 (Az én kiemelésem – EKO). Valószínűsíti Pszeudo-Arisztotelész (vö. Melisszoszról, Xenophanészről, Gorgiaszról. In: A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény. Atlantisz. 1993. 126. old.)

43 Arisztotelész. Metafizika. 1010a. Lectum Kiadó. Szeged. 2002. (Továbbiakban: Metafizika)

44 Vö. Falus Róbert: Epikharosz 1. és 2. töredékének elemzése. In: Uő. Görög harmónia. 288. old.)

45 Falus Róbert: Epikharosz 1. és 2. töredékének elemzése. In: Uő. Görög harmónia. 292. old.

46 Vö. Falus Róbert: Epikharosz 1. és 2. töredékének elemzése. In: Uő. Görög harmónia. 294. old. Máshol mértéktartóbb (vö. i. m. 396. old. 26. jegyzet)

47 Falus Róbert: Epikharosz 1. és 2. töredékének elemzése. In: Uő. Görög harmónia. 293. old.

48 Metafizika 1010a.

A túlvilág leértékelése, az istenek születése és halála, az isteni nemzedékek egymásutánja, azaz a világok egymást követő sora idegen Xenophanésztől. E bírálat jelentősége abban van, hogy amit korábban – Püthagorasszal szemben – irodalmilag mondott ki, azt itt filozófiai kritikává teszi. Ennek szellemében Epikharosz tagadta az istennek emberhez való hasonlatosságát, az istenek születését és halálát.

HÉRAKLEITOSZ ELLEN

Ezek után, akár Parmenidész vitatkozott Hérakleitoszsal, akár Hérakleitosz érvelt Parmenidész ellenében (ne mi és ne most döntsük el), az eleaták – Xenophanész és Parmenidész – álláspontja és Hérakleitoszé mindenképpen kizárják egymást, akkor is, ha nem tudtak egymásról.⁴⁹

Idézzük újra:

*Mindig itt volt minden isten, s nem hiányzott, nem soha,
s minden itt van mindörökkön változatlan általuk.*

azaz Hérakleitosz téved: semmi sem folyik!

Ehhez kapcsolódik logikusan a 2. töredék mondanivalója: ha **minden** növekedéssel és csökkenéssel, **minden** hozzáadással és elvétellel mássá lesznek a dolgok és leszünk mi, akkor nem egyszerűen Püthagoraszra, hanem legalább olyan joggal Hérakleitoszra is gondolhattak és gondolhatunk. Ekkor a humor forrása, éppen a mennyiségi változások szerepének, a dolgok mássá válásának eltúlzása lesz. Erre a túlzásra mutatnak a „mérték”-kel szemben a filozófusnak a mértékek változására utaló szavai:

*Megmarad ugyanaz a mérték? – Semmiképpen.*⁵⁰

Hérakleitosz elleni érvelést is kiérezni tehát a szövegből, de nem közvetlenül ő lehetett a célpont, hanem Kratülosz. A gondolatmenet ugyanis hasonlatos Kratüloszéhoz, aki nem elégedett meg azzal, hogy nem léphetünk be kétszer ugyanabba a folyóba, s azt állította, hogy egyszer sem léphetünk bele. Erre utal Arisztotelész is.⁵¹

Tudjuk, hogy Hérakleitosz egyaránt szemben állt Xenophanésszal és a „szószátyár” Püthagoraszsal és „sokféle tudással”.⁵² Egyszerűbb lenne a fragmentumot Püthagoraszhoz és Kratüloszhoz kapcsolni. Nem zárhatjuk ki, hogy Epikharosz egyszerre teszi nevetségessé a szélsőségeket, s mutatja ezzel meg, hogy a két ellentétes szemlélet, a püthagoreusi és a kratüloszi, ebben a szélsőséges felfogásban miképpen esnek egybe.

Azért ne zárjuk ki Hérakleitoszt a célpontok közül, egy kratüloszivá eltorzított, vagy így értett, s így nevetségessé tett Hérakleitoszt mindenképpen Epikharosz számlájára írhatunk. Őt ugyan leginkább az eleaták gúnyolójának tartják, de ugyanakkor – a körülmények összefonódása miatt – tele van eleata és preszofista eszmékkel. És ebből a sajátos helyzetből kifolyólag még akkor is valamennyire viszonyul Hérakleitoszhoz, ha nem is hallott róla, ha nem ismerte tanítását. Mert mindketten ugyanazokból az ideológiai előzményekből és uralkodó ideológiai viszonyokból kiindulva, ugyanazokra a társadalmi, szociális, politikai, erkölcsi stb. kihívásokra adtak a maguk módján választ. Az egyik így, a másik pedig úgy felelt, a maguk helyzetének és érdekeiknek megfelelően, ha úgy adódott, akkor ellentétesen, noha nem feltétlenül egymás ismeretében (noha Hérakleitosz inkább ismerhette Epikharoszt, mint Epikharosz Hérakleitoszt), de ilyen módon mégis egymást cáfolták, egymást bírálták, egymással viaskodtak.

IV.

49 Epikharosz Hérakleitosz „kortársa volt, és vele szellemi kapcsolatban lehetett.” (Falus Róbert: Epikharosz 1. és 2. töredékének elemzése. In: Uő. Görög harmónia. 288. old.)

50 Hérakleitosznál: „A tenger szétömlik, és mértéke ugyanaz, mint amilyen előbb volt, mielőtt belőle a föld támadt volna.” (Hérakleitosz B 31b)

51 Vö. Metafizika 1010a.

52 Vö. Hérakleitosz B 40. és B 81.

A MÁSODIK TÖREDÉK

A PÁRATLAN-PÁROS KÖVECSKE

A püthagoreusok, talán már Püthagorasz is, ráébredtek arra, hogy a mennyiség változásával a dolgok mássá válnak, minőségük megváltozik. Ehhez illik az a gondolatuk, hogy az egységben a számok atyját, a férfiúi elvet, a kettőségben a számok szülőanyját, a női elvet látták: minden egység hozzáadásával új dologhoz jutunk el.⁵³

Epikharosz egy fragmentuma is egy ilyen felfogás mellett voksol.

*Páratlan számhoz, vagy éppen pároshoz, ha óhajtod,
egy kövecskét hozzátesznek, vagy elvesznek egyet is,
azt hiszed, hogy ugyanaz marad talán? – Dehogyan hiszem.
– És ha egy könyöknyi mértékhez talán még egy kicsit
hozzátesznek, vagy ami megvolt, azt lemetszik, megmarad
ugyanaz a mérték? – Semmiképpen. – Kérlek akkor, hogy tekints
éppen így az emberekre: ez növekszik, az lefogy,
minden ember egyre-másra új s új változásban él.
És mi természettől fogva változik s helyt nem marad,
az már más, mint volt imént a mássá változás előtt;
így te is más voltál tegnap, mint ma vagy, s én magam is,
s holnap is mások leszünk már ugyane törvény szerint.⁵⁴*

Falus szerint a szerző ismerte a püthagoreus páros-páratlan elméletet, de a töredékben Parmenidész utáni matematikai frazeológiát lát, s nem zár ki egy hérakleitoszizáló bölcseleln való élcelődést sem.⁵⁵ Meglehet, de az alapeszme Parmenidész előtti, püthagoreus eszme, mint végül ő is felteszi.⁵⁶ Igaza van Reinhardttnal szemben, s Plutarkhosz érvelése felé hajlik, hogy itt egyik hős sem xenophanészi, vagy parmenidészi, inkább szélsőséges püthagoreusi.⁵⁷ Csak a legrövidlátóbb megközelítésből tűnik el Püthagorasz és tűnnek el a püthagoreusok.

A püthagoreusok kövecskékkel számoltak, de ezen túl éppen a „páros” és a „páratlan” a püthagoreus kategória-táblázat centrumában áll: „a legegyszerűbb pythagoreus számalakzat (figura)”⁵⁸

A komédiai hatás külsődlegesen abból jöhetett ki, hogy a tegnapról mára mássá lett embertől nem kérhető számon semmi, a mai ember tegnapi tetteiért nem felel, ő már más, mint tegnap volt. Amikor a hitelező az adósságot be akarja hajtani, az adós arra hivatkozik, hogy ha valami megváltozik nem az, ami volt, mivel pedig az ember is folyton változik, így tehát ő sem az, aki a kölcsönt felvette. A hitelező a másnapi vacsorán adósát jól elnászpángolja, mondván, hogy másnapra ő is megváltozott, s így hivatlanul vesz részt a lakomán.

Közvetlenül az a filozófus áll a komédia középpontjában, aki önmagára és filozófiájára hiú, de a filozófiai tételeket és megfontolásokat vulgarizálva, kicsinyesen, közvetlenül, szüklátó körűen és anyagi haszonra kívánja felváltani.

A PÁROSSAL SZORZOTT PÁROS

Ha szélsőséges püthagoreus érvelésre utalunk, akkor nem egyszerűen Epikharosz túlzására gondolunk, hanem a püthagoreusok számmisztikájára, amivel a matematikai összefüggéseiket

53 „Az itáliai filozófia paradigmaticus ellentéte... a **hím-nőstény** oppozíció” (Steiger Kornél: A korai görög filozófia néhány alapfogalma. In: Világosság. 1984. 12. sz. 795/b. old.)

54 Epikharosz. 196. old.

55 Vö. Falus Róbert: Epicharmos 1. és 2. töredékének elemzése. In: Uő. Görög harmónia. 289. old.

56 Vö. Falus Róbert: Epicharmos 1. és 2. töredékének elemzése. In: Uő. Görög harmónia. 291. old.

57 Vö. Falus Róbert: Epicharmos 1. és 2. töredékének elemzése. In: Uő. Görög harmónia. 290-291. old.

58 Szabó Árpád: A görög matematika kibontakozása. Magvető Kiadó. 1978. 30. old.

érvényességi körükön túlra is kiterjesztették.⁵⁹ Éppen ezt a tényleges „fogásukat” kezdi ki a komédia.

Arisztotelész a következőket mondja: „Elsőként Püthagorasz vállalkozott arra, hogy az erényekről beszéljen, de nem szólt helyesen. Mert amikor az erényeket számokra vezette vissza, akkor az erényeket nem a nekik megfelelő módon tanulmányozta, hiszen az igazságosság nem ‘páros számmal szorzott páros szám’.”⁶⁰ Bármennyire is nagy volt és az ma is Arisztotelész tekintélye, ne fogadjuk el elsőre állítását. Vegyük elő egy másik ellenvetését: „Mert a boldogságnak nem az a tulajdonsága, ami a páros számé, ez utóbbi ugyanis meglehet az egészben úgy, hogy hiányzik a részben, ámde a boldogságnál ez lehetetlen.”⁶¹

A párosnak mint az erénynek, az igazságosságnak, a boldogságnak a megkülönböztetése csak a püthagorasz-i kategória-táblázat ismeretében értelmezhető: végtelen – véges, páratlan – páros, egy(ség) – sok(aság), jobb – bal, férfi – nő, mozgás – nyugalom, egyenes – görbe, világos – sötét, négyzet – téglalap, fehér – fekete, édes – keserű, nagy – kicsi, jó – rossz. Más összefüggésben már idéztük: „a rossz... a határtalan, a jó pedig a körülhatárolt dolgok közé tartozik”,⁶² s ebben az értelemben állítja a püthagoreizmus, hogy a páros és a jó összetartoznak. Azonban az erénynek a táblázatban való elhelyezése persze nem változtat azon, hogy, mint Arisztotelész állítja, legjobb tudásunk szerint az etika nem írható le matematikai formulákkal. Olvassuk el ezt is:

*Mindig csak kicsivel kell hozzátenni kevéshez,
csak gyakran cselekedj így, sok kicsi sokra megy aztán.*⁶³

Püthagorasz és Hérakleitosz mögött ott áll tehát a hésziodoszi „**Erga kai hémerai**”. Hogy Epikharosz utalni akart-e vagy sem közvetlen hősein keresztül Hésziodoszra, s testvérének adott bölcs tanácsainak a ráolvasással egyenértékű voltára, azt nem tudjuk, azt azonban igen, hogy komédiáját hallgató-néző közönsége soraiban bizonyosan voltak olyan vájt fülűek, akik derültek Hésziodosz naivságán.

A LÉTREJÖVŐ ÉS A LÉTEZŐ

Az ismeretelmélet és a logika felé nyitott. Az egy-sok séma, amelyről fentebb szóltunk, nemcsak az emberiség egyik **legrégibb** számlálási élménye, hanem gondolkodásunk egyik **legtartósabb** logikai struktúrája, amelyben az ember igyekszik elrendezni egyedi és általánosított tapasztalatait, fogalmait és szentenciáit.

Ez éppen az érzéki megismerés változékonysága, amely „az állandóan **létrejövőt**” ragadja meg, s ezért kétellyel él iránta, és az értelmi megismerés az, amelyben megbízhat, mert az „az örökké **létezőt**” megismerése.⁶⁴ Ugyanakkor Arisztotelész éles kritikával illette a xenophanészi kétely túlhajtásait, hiszen legott megjegyzi: „Aztán meg, mivel látták, hogy ez az egész valóság mozgásban van, s mivel arról, ami változik nem lehet maradandó igazságot kimondani, abban a hitben voltak, hogy erről a mindenben változó világról nem állíthatunk semmi igazságot.”⁶⁵ A kételynek ez a túlhajtása a komédiaíró filozófusának a túlzása, nem Epikharoszé.

59 A számok és az emberek mássá válásának „semmi köze egymáshoz, a hasonlat bárminek nevezhető inkább, mint bizonyításnak!” – veszi észre Falus (Falus Róbert: Epicharmos 1. és 2. töredékének elemzése. In: Uő. Görög harmónia. 290. old.)

60 Arisztotelész: Nagy Etika. 1182a. L. még Eudemoszi etika. 1218a. (In: Uő. In: Uő. Eudemoszi etika. Nagy Etika. Gondolat Könyvkiadó. 1975.)

61 Politika. 1264b.

62 Arisztotelész: Nikomakhoszi etika. 1106b. Európa Könyvkiadó. 1987.

63 Erga. 361-362.

64 Vö. Diog. Laert. III.

65 Metafizika 1010a.

Azt vallja, hogy „Az értelmi dolgokhoz viszont sem hozzá nem lehet adni, sem elvenni nem lehet belőlük. Ez az örök dolgok természete, amelyek mindig hasonlóak önmagukhoz, és megegyeznek önmagukkal. És valóban, Epikharmosz világosan nyilatkozott az érzéki és az értelmi dolgokról.”⁶⁶ Ez a parmenidészi azonosság-törvény elfogadása el és tudatosítása, vagy Xenophanész követése:

*Egy és ugyanott marad Ő – mit sem mozdulva – örökkön,
s össze se fér vele az, hogy ide, majd oda menjen.*⁶⁷

Annyi ebből platóni és arisztotelészi megjegyzésből kitűnik, hogy Epikharmosz kitekintett a logika problémáira is, s hogy e tétele önálló felismerése lehet: „Epikharmosz világosan nyilatkozott az érzéki és az értelmi dolgokról.”⁶⁸

V.

A HARMADIK TÖREDÉK

A FUVOLÁS FILOZÓFUS

Epikharmosz reánk maradt töredékeiből filozófiailag képzett és tájékozott ember képe rajzolódik ki. Egyik töredéke arra a következtetésre készlet, hogy a korai szofisták nem kerülték el a figyelmét. Halálakor, i. e. 450 körül Prótagorasz (i. e. 480-410) már harmincéves lehetett, Gorgiasz (i. e. 490-385) pedig negyven. Ismerhették őt, vagy ha nem, ismerhették azokat a ma már névtelen, hozzája nem mérhető bölcsességgel házalókat. Feltehetően éppen őket tűzte tolla hegyére. A komédia Epikharmosz naprakészségéről, éles szeméről és pontos ítélőképességéről tesz tanúbizonyságot, hogy már a szofizmus megjelenésekor, a kezdet kezdetén rávilágított gyengeségére és gyarlóságaira.

Láttuk, hogy milyen képet alakított ki a „**Filozófus**”-ban a filozófusról, mint eszmeiséget kínálgató kalmárról és filozófiájáról, mint silány vagy kevésbé silány árukészletéről. A filozófus és filozófiája az ideológiai élet piacán – ez talán az első és megsemmisítő kritika, amely a korai, éppen csak jelentkező szofistákat éri. A folyamatot Püthagorasz indította el azzal, hogy ő nem bölcs, hanem csak a bölcsesség kedvelője, aki elsőként vállalkozott arra, hogy a bölcsességet átadja másoknak, szisztematikusan oktassa és a gyakorlatba kamatoztassa. Püthagorasz külső tanítványaként Epikharmosz ezzel az új filozófusi magatartással közvetlenül találkozott.

„Epikharmosz tanítását”-t Plutarkhosz nagyra értékelte, és a következőképpen helyezte el a filozófia történeti fejlődésében: „Az ő nézeteiből fejlesztették ki a szofisták a növekedési elméletüket, azt hangoztatva, hogyha valaki korábban adósságot csinált, jelenleg már nem tartozik, hiszen azóta már más emberré lett; aki pedig tegnap kapott meghívást lakomára, az ma hívatlan vendégként jött, mert közben más lett.”⁶⁹ Epikharmosz nézetéhez közelítettek a szofisták, sőt ő volt a szofizmus kezdeményezője annyiban, amennyiben az ő nézeteiből kiindulva alakították ki önálló filozófiai koncepciójukat.

A szofistákra utalhat az a töredéke is, amit a hamisítványok közé sorolnak. Ezt olvashatjuk benne:

*– A fuvolajáték dolog é? – Dolog bizony.
És az ember is fuvolajáték? – Semmikép.
S most nézd, a fuvolás mi? Minek is véled őt?
Embernek, vagy nem? – Annak én. – Hát nem hiszed
hogy így áll az ügy a jóval is? A jó maga
magánvaló dolog magában: és aki
már tudja, megtanulta, jó ember leszen.*

66 Diog. Laert. III.

67 Xenophanész B 26.

68 Diog. Laert. III.

69 Plutarkhosz: Az isteni büntetés késlekedéséről. 15. In: Uő. Szókratész daimónja. Magyar Helikon. 1985.

*Fuvolás lesz, ki megtanul fuvolázni, és
ki táncolni, táncos, és ki fonni, az fonó;
és minden mással, amit csak óhajtsz, így vagyunk:
a művész nem lehet így a művészet maga.⁷⁰*

A „fuvolajáték”, a „fuvolás” részben Anaximandrosz égi hasonlatait hozza le a földre, részben Püthagorasz zeneelméletéről hámozza le a misztikus burkot. A fuvola a püthagoreusok kezében a lelki betegségeket gyógyító szerszáma volt. A párbeszéd azonban a szofisták logikájára hajaz. Erre utal az a hamis antitézis is, amiért Arisztotelész megrója őt: „Egyszer a házukban voltam, máskor pedig náluk voltam.”⁷¹ Nem kizárt, hogy a hamisságért nem magát Epikharmoszt kell elmarasztalni, hanem azt, akit éppen ő idéz, nem éppen hízelgően. Mindez a szituációból ugyan nem derül ki, de nem is zárható ki. Ami mégis valószínűsíthető, az egy másik töredéke: „Mert – Epikharmosz szerint – nehéz téves tételekből igaz következményekre jutni; alig mond ki az ember egy tételt, s legott kiderül, hogy nincs igaza.”⁷²

ANALÍZIS ÉS SZINTÉZIS

Arisztotelésznél együtt szerepel a hasznos és a jó, a hasznosabb és a jobb, s ennek az esztétikai és etikai mezőben tárgyalja Epikharmosz egyik gondolatát, vagy alkotói módszerét. Ezt írja: „az, ami nagyobb, mint az elfogadott vagy látszólag nagy Továbbá, ha valamit részeire bontunk, nagyobbak tűnik, mert úgy tűnik, hogy több tekintetben fontosabb... És az összerakás meg a felépítés, ahogyan Epikharmosz alkalmazza, mert azonos a hatása a felosztással (ugyanis az összerakás nagy többletet mutat ki), és azért is, mert nagy dolgok eredetének és okának tűnik föl. Mivel pedig, ami nehezebb és ritkább, az nagyobb, ezért a sajátos alkalom, az életkor, a hely, az idő és az erő tesz valamit naggyá. Mert ha valaki erején felül, életkorát meghazudtolva, a hozzá hasonlót fölülmúlva tesz valamit, és ha ilyen módon vagy ilyen helyen, vagy ilyen időpontban teszi, ezzel kap nagyságot a szép, a jó és az igazságos és ezek ellentéte”⁷³

Hogy e szavak, noha „dolgok”-ról, azok „helyé”-ről és „idejé”-ről, „felosztása”-ról, „összerakása”-ról és „felépítése”-ről, „eredeté”-ről és „oká”-ról, a „nehezebb”-ről és a „nagyobb”-ról van szó, valamint mindezek ellentéteiről, a szövegösszefüggésből világosan kiderül, hogy ezek a „dolgok” az emberek, s azok tettei, viszonyai. Mert mi mihez képest nagyobb vagy kisebb, nehezebb vagy könnyebb? – ismét ez a kérdés, hiszen a nagy nem önmagában véve nagy, és a kicsi nem önmagához mérve kicsiny. Ez a drámai szereplők egymáshoz való viszonyából és tetteik összehasonlításából tűnik ki. A hely, az idő és az erő tesz naggyá vagy kicsinnyé őket.

A komédiáról tehát a szereplőket, a viszonyokat, a tetteket, a szituációkat felboncolja, felosztja, analizálja, feltárja eredetüket és okaikat, hogy azután ismét összerakja, időben és helyben elhelyezi őket, egységes drámává szerkeszti, építi a részeket. Ugyanezt ezt kell tennie a társadalmat kutató filozófusnak is, hogy világossá legyen, mi „a szép, a jó és az igazságos és ezek ellentéte”. Ebben a vonatkozásban tehát a dráma szerzője és a filozófus, az esztéta és az etikus egyazon módszerekkel él. S ezzel él a szónok is, a jogász és a politikus, ha a szépre, a jóra és az igazságra törekszik, nem pedig ezek ellentéteire.

Ez a kép a szofizmusról egy komédiában, amely a dolgokat a szükségképpen a fonákjáról mutatja be és selejtes kinövéseit neveteti ki, teljesen megengedett és méltányos. Annyiban rosszat tett a szofizmus megítélésének, hogy a filozófiatörténet, beleértve már Szókratész és Platón, hasonlóképpen Arisztotelész értetlenségét is, **egyoldalúságával** nem haladta meg e komédia látásmódját, vak maradt a szofizmus értékeire, csupán csak fogyatékoságaira koncentrált. Mentségükre szolgáljon, hogy fejlődése során a szofizmus

70 Epikharmosz. 197. old.

71 Rétorika. 1410b.

72 Metafizika. 1086a.

73 Rétorika 1365a.

egyre inkább ellaposodott és elposványosodott, elzüllött. A fizetőképesség lett tételeinek kritériuma.

Majd egy Hegelnek kellett fellépnie, hogy Szókratész és Platón begyökeresedett koncepciók ítélete alól felmentse a szofizmust, évezredek szegénybélét letörölje arculatáról.

VI.

A NEGYEDIK TÖREDÉK

HŐS A HUSBEN

A tradicionális szokások szerint Epikharmosz írt egy Homérosz-paródiának tűnő „**Odüsszeia**”-t. Egyik töredékének megszólítottja ugyanis Eumaios, s ebből arra következtethetünk, hogy egy olyan komédiából való, amiben Odüsszeusz és kondásának párbeszéde szerepel, mert az, akit e néven ismerünk, az a „leleményes” Odüsszeusz „isten” kondása.

A névazonosságon kívül nem sok szól föltevésünk mellett, hogy e sorok az ő „**Odüsszeia**”-jának töredéke, legföljebb az, hogy a megszólítás formája – „*Eumaios*,” – Homérosznál többször visszatér.

A hazatérő Odüsszeusz őt látogatta meg, szavait hozzá intézi:

*Eumaios, a bölcsesség nem egymagában él
hanem ami csak él, annak mind, mind értelme van.
Mert hisz a kakasoknak is nőstény-párjai
(ha jól megfigyeled) nem szülnek élő kicsinyeket,
hanem tojáson kotlanak s lelket adnak nekik.
S csak a természet tudja, mi ez a bölcsesség:
mert ő maga nevelte erre magamagát.⁷⁴*

Felhozhatjuk mellette Odüsszeusz szavait, amikkel kitalált meséjét szökéséről befejezi:

*...míg maguk isteneink rejtettek előlük
könyvedén el, s egy bölcs ember kunyhója ölébe
hoztak...⁷⁵*

A komikum abból adódhatott, hogy a disznót és kecskét nevelő rangos kondásnak a drámában Odüsszeusz holmi kakasokkal és tyúkokkal példázódik. A bölcsesség ezzel leértékelődik a hétköznapi ember alantas tapasztalatára.

A hagyomány arról tudósít, hogy Epikharmosz a homéroszi „**Odüsszeia**” leleményes hőisével szemben közli velünk, hogy nem éppen az igazmondásáról ismert Odüsszeusz egy nagyzó, dicsekvő, hősködő alak. Nem harcolt Ilión mezőin, nem csatázott kelevézével a kapuknál és a görbe, barna hajóknál. A fegyverforgatástól már eleve húzódkodó, örültséget tettető Odüsszeusz a tízéves háborút nem cseles falóvába bemászva fejezte be, hanem egy árokban kuporogva, elrejtőzködve vészelt át, talán otthon, Ithakában, talán Kírké ölelő karjai között. Arról az Odüsszeuszról szól így, aki önmagát Homérosznál úgy jellemzi, hogy „*nem voltam... harcok elől szaladó*”.⁷⁶ Amit bátorságáról és bolyongásáról hazatérve előad, az hetvenkedő mese a kétszer tíz esztendő bujkálásáról és bujkálásáról.

Sztészikhorosz arról biztosított minket, hogy az igazi Heléné a háború idejét nem Trójában, hanem Egyiptomban töltötte. Epikharmosztól megtudjuk, hogy Odüsszeusz a háború alatt félelmében elbújt messze Ilióntól. Kiderül, hogy sem Heléné, sem Odüsszeusz nem volt ott Trójában! Miről szól akkor az „**Íliász**” és miről regél ez esetben az „**Odüsszeia**”? A „*visszavonás*”-t, ami Sztészikhorosz esetében még igyekezett tragikus keretek között

⁷⁴ Epikharmosz. 197. old.

⁷⁵ Od XIV,357-359.

⁷⁶ Homérosz: *Íliász*. XIV,212-213. In: Uő. *Íliász. Odüsszeia*. Homéroszi költemények. Magyar Helikon. 1960. (Továbbiakban: *Íl*)

maradni, Epikharmosznál komédiai eszközzé lett. Heléné nem volt Ilióban, mint ahogyan Odüsszeusz sem volt Trójában. Egyik is, másik is máshol voltak, s ezért mások voltak, mint ahogyan azt Homérosz vélte.

A „*másság*” fölvetője Sztészikhorosz volt, de ugyanígy vélekedett Xenophanész is, s amennyiben Epikharmosz mitológia-kritikájában ugyanehhez a szemlélethez kapcsolódott, akkor ez a magatartása jól reprezentálja azt a folytonosságot, ami Megalé Hellasz irodalmában és filozófiájában kialakult. Más volt Heléné is, más volt Odüsszeusz is, de más volt maga Epikharmosz is: nem volt igazából drámaíró, s nem volt igazából filozófus, mert drámaíró volt a filozófusok között, filozófus volt a drámaírók között.

A BÖLCSESSÉG

Az „**Odüsszeia**”-fragmentumnak lehetséges egy filozófiai olvasata is. Eumaios, a kondás a **bölcs** ember, az ő kunyhójában eshetett szó a **bölcsességről** a leleményes Odüsszeusszal folytatott párbeszédében. Különösen figyeljünk Odüsszeusznak azokra a szavaira, amelyekben ezt állítja:

*Eumaios, a bölcsesség nem egymagában él
hanem ami csak él, annak mind, mind értelme van*

*... csak a természet tudja, mi ez a bölcsesség:
mert ő maga nevelte erre magamagát.*

Ha abból indulunk ki, hogy „*ami csak él, annak mind, mind értelme van*”, akkor egy olyan természetkép bontakozik ki előttünk, amelyben valamiféle „*értelem*” és mellette „*értelmek*” vannak. Ez az értelem az, amit Epikharmosz azután bölcsességnek nevez, nála a „*természet*”, az „*értelem*”, a „*bölcsesség*” egy és ugyanazon valóság különböző oldalról való megközelítései.

A természetben megmutatkozó bölcsesség – törvényszerűség, ami a „*tyúk + kakas* → *tojás* → *lélek, élet*” összefüggésben jelenik meg – nem az istenektől ered, nem Zeustól fakad, nem az ember bölcsessége húzódik meg mögötte, s nem az istenek rejtik el előlünk a természet titkait, miként a bölcsességről általában vélekedtek, hanem a természet önmozgásának és önfelismerésének eredménye. A természetet a bölcsességre nem más, mint „*maga neveli magamagát*”, és éppen ezért csupán csak maga „*a természet tudja, mi ez a bölcsesség*”. Az ember talán megismerő képességével maga is megközelítheti ezt a bölcsességet, de végső soron „*csak a természet tudja, mi ez a bölcsesség*”, a maga lényege és teljessége az ember számára elérhetetlen.

Nem állhatunk messze annak a kimondásától, hogy az „*Értelem*” és az „*értelmek*” viszonya emlékeztet arra, ami Xenophanésznél az „*Egy isten*” és az „*isteni nem*” viszonyában láthatunk. Xenophanészre ismerünk a továbbiakban is: a természet önmeghatározása – a természet önnevelése és a természet önmagára ismerése, önmozgása.

Míg Xenophanész az „*Egy isten*” önmozgásából vezeti le a világot, addig Epikharmosz isten helyett mindenütt természetet említ, amely azonban nála is intelligibilis („*mindennek értelme van*”, „*a természet bölcs*”, „*a természet tudja*”) létező.

Az emberi megismerés korlátozottságára utalása ugyancsak Xenophanészre hajaz.

VII.

AZ ÖTÖDIK TÖREDÉK

KINEK SZÉP AZ ÖKÖR?

Epikharmosz a maga szépségideálját is megfogalmazza. Ez, komédiaíró esetében, szinte elkerülhetetlen esztétikai törekvésből fakad. Egyik töredékéből kitűnik a szépről alkotott felfogása:

*Nem is csodálatos, hogy így szólunk mi, és
magunknak úgy tetszünk, s hogy úgy véljük, nagyon
szép termetünk van: mert hisz ebnek is csak eb*

*tünik legszebbnek, és ökörnek az ökör,
számár számárnak, disznónak disznó a szép.*⁷⁷

E sorok azoknak a paradoxonoknak a sorában foglalnak helyet, amelyeknek mesterei a költők és a bölcsek voltak. A megfogalmazás lehetetlenségével éppen annak a lehetőségét támasztja alá, hogy mindenkinek az a szép, ami saját képére formáz.⁷⁸

Ez már közelebb visz a homéroszi sorokhoz, amikben ebekről, marhákról és disznókról van szó. De ha Odüsszeusz a kondásnak mesélve folytatja hetvenkedését (mint ahogyan az eredetiben is füllett), akkor a bölcsesség és a szépség kifordítása történik, a számár és a disznó lesz az emberi szépség mércéje és példája. De arra is utalhat, hogy Athéné Odüsszeuszt daliás ifjúvá varázsolja, amin Télemakhosz, a fia igencsak álmélkodik, szépségét isteninek véli,⁷⁹ s erre a felelet: „*disznónak disznó a szép.*” Ne feledkezzünk meg róla, ezek az állatok ismételtelen megjelennek Homérosz „**Odüsszeiá**”-jában is. Ökröt és szamarat fog ekéje elé az örültséget mutató, sikertelen előadásban, s a társai válnak Kirké szigetén disznókká.

Annak, aki olvassa Epikharosz e töredékét, annak nem csupán Homérosz párhuzamos gondolatai jutnak az eszébe, hanem mindenekelőtt az istentipró, Homérosz-taposó Xenophanészé: ha kézzel bírnanak a lovak, vagy az ökrök, akkor önmagukra hasonló isteneket mintáznának és alkotnának.⁸⁰ Ha pedig Xenophanészt idézi meg a szerző, akkor a korabeli Szürakuszaiban mindenki tudta, hogy itt Homéroszt és isteneit kikezdő szándék húzódik meg.

A szép felfogásának mitológia-ellenes élet hangsúlyozza azzal is, hogy szinte szó szerint követi Xenophanész híres-hírheft versét a kézzel bíró állatok istenábrázolásairól. Xenophanész az istenekről, Epikharosz a szépről állítja, hogy társadalmilag, etnikailag meghatározottak.⁸¹ Epikharosz a szépség emberre vonatkozását emeli ki.

SÁRNAK ÖRÜLNEK A DISZNÓK

Vannak, akik csupán annyit olvasnak ki a fragmentumból, amit rosszállóan megjegyeznek: „*ebből a gyér anyagból is elég világosan látható, hogy a klasszika relativista felbomlása hogyan hatott magára az esztétikai gondolkodásra is*”.⁸² Hol vagyunk még – a hatodik és az ötödik század fordulóján – a „*klasszika felbomlása*”-tól?! Különbösen is a görög költészetben már korábban kialakult az emberi vélemények, képzetek és ítéletek relativisztikus felfogása, az állatoknak emberi szerepekben való felléptetése. Ami új volt, az ezeknek a költői eszközöknek a filozófiába való emelése és a vallás antropomorfizmusa ellen fordítása.⁸³

Ezzel szemben felvethető, hogy ez a Xenophanésztől eredő ateisztikus relativizmus nem képez-e átmenetet Epikharosz és Hérakleitosz szép-felfogásának dialektikához: „*Ha*

77 Epikharosz. 197. old.

78 Szapphó *esztétikai* oldalról fogalmazza meg a xenophanészi tételt: „*Ez lovasnépet, gyalogost a másik, / s az a hajókat mondja a barna földön / messze legszebbnek; magam azt, ha szíved / gyúl szerelemre.*” (Szapphó: Ez lovasnépet, gyalogost a másik. In: Görög költők antológiája. 108. old.). Mint Feuerbach írja: „*Az ember tükröbe néz: öröme telik alakjában. Ez az öröm alakja tökéletességének, szépségének szükségszerű, önkéntelen következménye. A szép alak kielégül önmagában, szükségképpen telik öröme önmagában, szükségképpen tükröződik önmagában. Ez csak akkor hiúság, ha az ember saját egyéni alakjával kacérkodik, de nem akkor, ha az emberi alakot mint olyant csodálja meg. Meg is k e l l csodálnia; nem tud sem szebb, sem magasztosabb alakot elképzelni, mint az emberi alakot.*” (Feuerbach: A kereszténység lényege. Akadémiai Kiadó. 1961. 42. old.). Ezután idézi Cicerót: „*Az ember az ember számára a legszebb.*” (uo.)

79 Vö. Od XVI,154-200.

80 Vö. Xenophanész B 15.

81 Ismerte Szolón és Kroiszosz párbeszédét arról, hogy mi a szép a hellén polgárnak és a lüd nagykirálynak.

82 Loszev, Sesztakov: Az esztétikai kategóriák története. Gondolat Könyvkiadó. 1982. 142. old.

83 „*A paródiának, mint a kritika egyik legigényesebb és legkegyetlenebb művészi formájának felbukkanása egy egész korszak végét jelzi, s egy forradalmian újnak talajából buggyan fel... Epikharosz... komédiáiban... élt tovább ez a kritikai módszer – hol a múlt, hol a jelen egy-egy torzulását pellengérezve ki.*” (Falus Róbert: Homérosz. In: Homérosz: Iliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények. Magyar Helikon. 1960. 977-978. old.)

boldogság volna a test gyönyörűségeiben, az ökröket mondanánk boldognak, mikor borsót találnak, hogy egyenek.⁸⁴ A szamarak a szecskát választják inkább, mint az aranyat.⁸⁵ ... vélemény az ismerete a legjobb vélekedőnek is, ahhoz ragaszkodik.⁸⁶ Sárnak örülnek [a disznók, a szárnyasok porban vagy hamuban mosakodnak].⁸⁷ A tenger: víznek a legtisztább és a legszennesebb, halaknak ital és éltetőjük, embereknek azonban ihatatlan és halálos.⁸⁸ A legszebb majom is csúnya az emberhez képest.⁸⁹ Az istennek szép minden és jó és jogos, emberek gondolják ezt jogtalanak, amazt meg jogosnak.⁹⁰ ... találomra odaöntött dolgok halmaza a legszebb, a kozmosz.⁹¹”

Mert az elemzők nem csak azt nem veszik észre, hogy Epikharmosz töredéke miként követi annak a leghíresebb xenophanészi fragmentumnak a logikáját, amely az antropomorfizmus kialakulásának mechanizmusát mindmáig érvényes módon írja le; de nem vették észre azt sem, hogy ez a relativizmus miként rímel Hérakleitosz dialektikájára. Abban biztosak lehetünk, ha a maiak erre nem is érzékenyek, a szürakuszai theatronban ülő minden néző értette és tudta, hogy miről van szó: a szépség szekularizált felfogásáról.⁹²

VIII.

A HATODIK TÖREDÉK

VERS-RUHÁK

Epikharmosz tudatos, gondolkodó, aki önmaga költői tevékenységéről és a drámaírás távolabbi feladatáról így vélekedik:

*Hát úgy értem, ahogy értem? Azt az egyet jól tudom,
hogy e mai szavaimra emlékeznek egykoron.
S lesz, ki majd lehúzza róluk e mostani vers-ruhát,
s bíbor öltönyt ad reájuk, tarka szókkal ékeset,
s megmutatja: őt nehéz s ő könnyen győz le másokat.⁹³*

E pár sornak kettős értelme van, vagy lehet.

Az egyik: „*a mostani vers-ruha lehúzása*” írói, költői program: a dráma ne csupán a mitológiailag zárt világot hagyja el, hanem a hangsúlyos verselés nyűgét is vesse le, közeledjen a kötetlen beszédhez, a hétköznapi emberek hétköznapi módon ágáljanak a színpadon. Másképpen: a dráma nem eposz, nem elégia, meg kell találnia a maga hangját.

A vers-ruha lehúzásának, a vers átöltöztetésének programja ideológiai jelentőségében vetekszik Sztészikhorosz „*Népdal kell!*” jelszavával. Rokay Zoltán fordításában: „*valaki*

84 Hérakleitosz B4. In: Görög gondolkodók. 1. köt. Thalésztól Anaxagorszig. Kossuth Könyvkiadó. 1992.

85 Hérakleitosz B9.

86 Hérakleitosz B28.

87 Hérakleitosz B37.

88 Hérakleitosz B 61.

89 Hérakleitosz B 82.

90 Hérakleitosz B102.

91 Hérakleitosz B124.

92 Arisztotelész írja: „*Emberi alakot és bizonyos más élőlényekkel való hasonlóságot tulajdonítottak nekik (ti. az isteneknek – EKO), s más egyebet, ami ezekkel összefügg és az említett tulajdonságokkal összefér.*” (Metafizika. 1074b.)

93 Epikharmosz. 198. old. L. még Diog. Laert. III.

*átöltözteti más versmértékbe, mint amilyenben most van*⁹⁴ Milyen legyen vagy lehet ez a „más versmérték” vagy „más vers-ruha”? Legegyszerűbb lenne prózára gondolni. Ne tegyük! Legfeljebb valamiféle prózaritmusra gondolhatott, amelyet Arisztotelész szerint mint paianritmust (-uuu, vagy uuu-) nem sok idő múltán khalkédóni Thraszümakhosz dolgozott ki.⁹⁵

Epikharoszról származik a gondolat: „*aki így beszél, az 'rossz szemszögből látja a dolgokat'*.”⁹⁶ A költészetben ez akkor vált igazsággá, amikor fellépett az „előadásmód” problémája: „*Csak később merült fel az a kérdés a tragédiákban és a rapszódiaikban is, mivel kezdetben maguk a költők adták elő műveiket.*”⁹⁷ „*Rossz szemszögből látni a dolgokat*” olyan helyzet, amit a kritikus hányhat a filozófus szemére, amikor szembesíti tanítását és téziseit a másokéval és a valósággal. Nem véletlen, hogy éppen Megalé Hellaszban merült fel ez a látószög-kérdés, hiszen a szó tulajdonképpeni értelmében vett filozófiai iskola Krotónban jött létre Püthagorasz körül és vezetésével. Az „előadásmód” itt sajátosan lépett föl, mint Püthagorasz és tanítványainak a viszonya. Azóta nem csak Püthagorasz és tanítását „rossz szemszögből” interpretáló tanítványokról beszélhetünk, hanem Püthagorasz „rossz szemszögét” bíráló és elutasító Xenophanészről és Parmenidészről, arról, hogy a Püthagorasz-iskola megszervezése kihívta maga ellen kritikussait. Xenophanész nemcsak Püthagoraszt bírálja, hanem Homérosz és Hésziodosz, Püthagorasz és Szimónidész ellen is fellépett. A szó tulajdonképpeni értelmében vett filozófiai kritika ott és akkor kezdődött, s így hódította meg a komédiák színpadát is.

Epikharosz ismeri kora filozófiai törekvéseit Nagy-Görögországban, lehet, hogy jól, lehet, hogy rosszul érti kora filozófusait, de ő már tudja, hogy a „vers-ruha”, ami a korabeli filozófiák elkerülhetetlen meze, sőt álruhája volt, nem szükségképpeni formája a filozofálásnak, s hogy azt a filozófiának le kell majd vetkeznie. Akkor a filozófus könnyedén győz érvelésével.

E kritika joggal és érzékeny ponton érinti a korabeli filozófiákat, a xenophanészi filozofálást is.⁹⁸ Paradoxon, hogy a „vers-ruhát”-t szűknek érző Epikharosz, aki „*tudatában volt saját bölcsességének*”,⁹⁹ még maga is hagyományos versbe szedi filozófiai gondolatait: „*emlékeiben, amelyeket inkább versekben írt, észrevételeket jegyzett fel, amelyek bizonyítják, hogy az övé.*”¹⁰⁰ Hogy „*inkább versekben írta*” ezeket a kommentárokat, interpretációkat, reflexiókat, téziseket, ez két szempontból is jellemző és érdekes. Még nem jött el az irodalmi formák levedlésének ideje, de a program már készen állt.

Xenophanész **előtt** az irodalom adott formai példát és tartalmat a filozófiának, **utána** az irodalom a filozófiától kapott szemléleti ösztönzés, hogy szólaljon meg maga módján!

IX.

EPIKHAROSZ ÉS PLATÓN

Platón ebben az összefüggésben említi őt: „*nem megvetendő ez a kijelentés; az tudniillik, hogy egy és ugyanaz a dolog önmagában semmi, s hogy se a nevét meg nem mondhatod pontosan valaminek, sem azt, hogy milyen valami, hanem ha valamit nagynak neveznél, az egyben kicsinek is látszik, s ha súlyosnak, az viszont könnyűnek is; s ez így van mindennel, mert semmi sem egy, se nem valami, se nem valamilyen; egyszóval: minden a forgásból, a mozgásból, az egymással való vegyülésből ered, amiről csak azt mondjuk, hogy létezik, nem pontos elnevezéssel; mert soha semmi sem létezik, hanem mindig csak létesül. És ebben sorra*

94 Diog. Laert. III.

95 Vö. Rétorika. 1404a; 1419a.

96 Nic. Et. 1187b.

97 Rétorika 1403b.

98 Az őt követő Parmenidészt és Empedoklészt is.

99 Diog. Laert. III.

100 Diog. Laert. VIII,3.

valamennyi bölcs megegyezett, Parmenidész kivéve: Prótágorasz, Hérakleitosz, Empedoklész – s a legkimagaslóbb költők is a költészet mindkét ágában: a komédiában Epikharmosz, a tragédiában Homérosz”.¹⁰¹ Ne feledjük el, Platón Epikharmoszt mint **filozófust** kora jelentős, „legkimagaslóbb” filozófusaival, Hérakleitossal, Empedoklészsel és Prótágorasszal egy sorban említi, mint **komédiáíró**t az eposzköltőkkel, Homérosszal és Hérakleitossal, valamint a nagy tragikusokkal állítja egy szintre.

Mit tanult, mit vett át Platón Epikharmosztól? Ha van realitása a platóni idea-tan epikharmoszi eredeztetésének, akkor ez a fragmentum mellette szól: „A jó maga magánvaló dolog magában” – írja.¹⁰²

A „logosz”, amit sajátosan hérakleitoszi kategóriaként ismerünk, Püthagorasznál „arány”, „számlálás” értelmében és Epikharmosznál „törvény”, „szó”, „beszéd”, „értelem”, „gondolkodás” jelentéssel már megtalálható. Ez a körülmény vezethet olyan tételhez, amely szerint Epikharmosz eszméjéből nőtt ki a platóni idea-tan. Nem zárható ki, hogy mind Szicíliában, mind Ióniában párhuzamos filozófiai fejlődésben alakult a „logosz” filozófiai kategóriává, talán éppen abban a kölcsönhatásban, ami a hellének lakta két szélső vidék filozófusai között kialakult.¹⁰³

Azonban ezt az Epikharmosz-Platón kapcsolatot, noha valószínű, további elemzéssel szükséges alátámasztani. A kérdés már most az, hogy a dolgok eredete és oka, vagy csak annak látszata az, ami a „dolgok” során Epikharmosz állít. Vagy a platóni idea egy félreértett epikharmoszi eszme?

Említettük, hogy Platón elkötelezett a nagy-görögországi filozófia iránt, tudunk Epikharmoszhoz fűződő szoros eszmei kapcsolatáról. Fölmerül, meglehet, hogy nem szántsándékkal, de áttételesen, mintegy tudat alatt Platón és talán Xenophón „**Lakomá**”-ja is – sok más mellett – nem komoly kritikai válasz-e Xenophanész istenbíráló szümposziumára és Epikharmosz istentelen, istenek felett röhögést gerjesztő dínomdánomjaira.

AZ ELEAI VENDÉG

„**A szofista**”-ban Platón ezt írja: „Ne tagadd meg tőlünk, vendégünk, ezt az első szívességet, amit kérünk tőled; hanem mondj meg nekünk annyit: vajon szívesebben tárgyalod meg egyedül, hosszas előadásban azt, amit valakinek meg akarsz magyarázni, vagy inkább kérdések által – ezt a módszert egykor Parmenidész is alkalmazta, s igen szép gondolatokat fejtett ki az én jelenlétemben, mikor én még ifjú voltam, ő pedig már nagyon idős ember?”¹⁰⁴ A vendég válasza: „Ha az ember kellemes és nyugodt beszélgető társra akad, Szókratész, akkor könnyebb így, egymással beszélgetve, máskülönben jobb egyedül.”¹⁰⁵

A vendég eleai, tehát Szókratész joggal kéri tőle számon a parmenidészi módszert.¹⁰⁶ Meglehet, hogy Parmenidész tanítványaival beszélgetett, s eközben győzte meg őket igazáról. Tankölteményében azonban – erről vallanak a fennmaradt töredékek – nem párbeszéd hangzanak el, hanem a tanítványához szóló felszólítások és tájékoztatások, majdnem hogy püthagoraszi („ő mondta”) kinyilatkoztatások: „Nos, én elmondom, te meg fogadd be a szót,

101 Platón: Theaitétosz. 152de. In: Uő. Összes művei. 1-3. köt. Európa Könyvkiadó. 1984.

102 Epikharmosz. 197. old.

103 Falus Róbert elemzi a „logosz” különböző jelentését (vö. Falus Róbert: Az „arány” és „arányosság” görög terminológiája. In uő. Görög harmónia. 299. és kk. old.

104 Platón: A szofista. 217c. (Platón Összes művei. 1-3. köt. Európa Könyvkiadó. 1984.)

105 Platón: A szofista. 217cd. Leveleiben is a szóbeli közlés mellett voksol (vö. Második levél. 314ac; és Hetedik levél. 341b-344e)

106 Igaza van Falusnak: „Csekély valószínűsége van a platóni Sókratész azon állításának, hogy már Parmenidész alkalmazta a kérde-kifejtő módszert (Soph. 217 C), még kevésbé valószínű ez egy rhapsódos – Xenophanész – esetében.” (Falus Róbert: Epikharmosz 1. és 2. töredékének elemzése. 293. old.) Nem veszi észre, Epikharmosz „a kérde-kifejtő módszer” első alkalmazója.

miután meghallottad”¹⁰⁷ „Nézd, a gondolkodás számára...”¹⁰⁸ „Mert sohasem fogod kikényszeríteni...”¹⁰⁹ „Ezzel befejezem a megbízható beszédet”¹¹⁰ és így tovább.

Monológ vagy dialóg?!

Elődei és kortársai – Xenophanész és Parmenidész, Empedoklész – megverselték filozófiájukat. Példát ehhez (még szerkezetükkel is) az eposzok adták, a példa elsősorban Hésziodosz tankölteménye volt. A komédiaíró Epikharosz talán azzal adta a legtöbbet a filozófia fejlődésének, közelebről Platónnak, amiről sem Plátón, sem Diogenész Laertiosz, sem Plutarkhosz nem szól: **dialógusaival!**

Szókratész és Plátón (és nyilvánvalóan az eleai vendég is) filozófiai párbeszéddel először Epikharosznál találkozhatott. Ő volt az első, aki filozófusokat szerepeltetett a szkéné előtt, s aki az orkhésztrán filozófiai álláspontokat ütköztetett egymással. Ezzel megmutatta és bizonyította, hogy a filozofálásnak nemcsak tanköltemény-formát lehet adni, hanem dialógusként is meggyőzően kifejthető.¹¹¹

A dráma azzal, hogy lehetővé tette a **párbeszédet** a karvezető és a színész között, nem csupán a filozófiai dialógusok példájává vált, hanem a drámai dialógusokban alakult ki a filozófiai disputának, a nézetek és az érvek összeütköztetésének, a cáfolatnak és az igazolásnak, a meggyőzésnek technikai előképe. Már az arióni dithürambusz szerkezete is strófából és antistrófából állt, s ehhez jött, a sztészikhoroszi tragédiák strófa–antistrófa–epódusz hármassága. A dialógusforma megfelelő keretül szolgált a kezdeti filozofálás számára. Ismeretes, Plátón tragédiák írásával kezdte munkásságát, ezt a formát követi dialógusaiban, amik az egymással szembenálló filozófiai álláspontok közötti viták foglalatjai.¹¹² Megalapozott Plátón véleménye: „Nem ok nélkül tartjuk hát a tragédiát általában véve a bölcsesség forrásának”¹¹³ Diogenész Laertiosz mindezt kiegészítve párhuzamot lát a tragédia és a filozófia között a következőkben is: „Ahogyan pedig régen a tragédiákban először a kórus adta elő egyedül a drámai cselekményt, majd Theszpisz kitalált egy szereplőt, hogy a kórus lélegzethez jusson, majd Aiszkhülosz egy másodikat, Szophoklész pedig teljessé téve a tragédiát egy harmadikat, úgy a filozófiában is előbb egyoldalúan a természetről szolt a vita, majd Szókratész bevezette az etikát, Plátón pedig beteljesítette a filozófiát a dialektikával... a tragikus tetralógiának megfelelően Plátón is tetralógiákban adta ki dialógusait; amint azok négy drámával vettek részt Dionysziosz, Lenaiosz, Panathéaiosz és Khytosz ünnepségein. A negyedik Szatyrikon volt. A négy drámát nevezték el tetralógiának.”¹¹⁴ Ezért számítják a tragédiát a legfilozofikusabb műfajnak.

107 Parmenidész B 2,1.

108 Parmenidész B 4,1.

109 Parmenidész B 7,1.

110 Parmenidész B 8,50.

111 A bölcsék gondolatainak formája: „Amikor megkérdezték..., azt felelte (mondta, válaszolta)...” és „Amikor... akkor...”, vagy „Azoknak... akik...”, illetve „Hogyan... úgy (ha)...”, de találunk ilyeneket is: „Arra... ami...”; „Ne... hanem...”; „Inkább... mint...”; „Azért... mert...” és még néhányat. Lehet, hogy eredeti szerkezetek, nem másodkézből valók. Előkészítik a szókratészi kérdés-felelet filozofálást és a platóni dialógus-formát.

112 A drámai forma meghatározó: „úgy látszik, már Arisztophanész [az alexandriai könyvtár vezetőinek egyike – EKO] is abból indult ki, hogy Plátón a dialógusok elrendezésében a drámaköltészet hagyományait követte; sőt még az is elképzelhető, hogy Thraszülosz, aki osztja ezt a feltevést, éppen az ő eljárását kritizálja, amikor azt állítja, hogy Plátón tetralógiákban adta ki a műveit – tudniillik nem trilógiákban, hiszen a drámaköltők a három egymáshoz kapcsolódó témájú trilógia mellé egy szatirjátékot is fűztek.” (Brunner Akos, Mészáros Tamás: Utószó. In: Plátón összes művei kommentárokkal. Apokrif dialógusok. Első Alkibiadész. Második Alkibiadész. Hipparkhosz. Szerelmes ifjak. Theagész. Kleitophón. Minósz. Atlantisz. 2005. 228-229. old.)

113 Plátón: Állam. 568ab.

114 Diog. Laert. III.

Nem állítjuk, hogy ez adta Platónnak az ötletet dialógusaihoz, hiszen maga is írt, noha később tűzbe vetette tragédiáit, de azt igen, hogy hozzájárulhatott döntéséhez, s nem kevésbé ahhoz, hogy a közönség elfogadja a filozófiai dialógust filozófiai traktatusként.

A PLATONIZÁLÁSRÓL

A töredékek áttekintése után már lehetséges és újra szükséges felvetnünk a fragmentumok hitelességének vagy hiteltelenségének a kérdését.

Az első két töredéket autentikusnak fogadják el. A fő érv mellettük: az első két töredék egymáshoz tartozónak vélhető. A továbbiak az első kettőtől mind tartalmilag, mind alakilag más megoldásúak.¹¹⁵ Hogy az első két töredéket követők minden vonatkozásukban mások, mint azok, abból kétféle következtetésre juthatunk.

Először, hogy a 3., a 4., az 5. és a-6. töredék azért tér el az első kettőtől, mert noha neki tulajdonítják, de nem Epikharosztól valók, hanem „legtöbbjük jóval későbbi, platonizáló utánzat, hamisítvány”.¹¹⁶ A figyelmeztetést komolyan kell vennünk, mert ha a továbbiak nem eredetiek, akkor egy nem bizonyított, azaz kétséges, hiteltelen iratból vonnánk le Epikharosznak tulajdonított következtetéseket. Ez megengedhetetlen!

Másodszor azt is gyanítjuk, hogy a töredékek többsége azért nem kapcsolódik sem formailag, sem gondolatilag az első kettőhöz, s azért mások, mert más komédiákból valók, vagy más alkotói korszakok termékei, ugyanis sehol sem találunk megfontolandó utalást arra, hogy a töredékek egyetlen egy komédia részletei lennének.

Hajlunk arra, hogy a töredékek értelmezésében ez utóbbi megközelítést részesítsük előnybe. Megerősít ebbeli meggyőződésünkben, hogy a kiválóan nevezett Hérakleitosz kutató, nevezetesen „*Kirk pl. elismeri a 4. fr. eredetiségét*”.¹¹⁷ Érdemes feltennünk, hogy a további töredékek hitelessége mellett is szólnak érvek.

A „platonizálás” vádja már csak azért sem intézhető el olyan kurtán-furcsán, mint a töredékek többségének hitelességét elutasítók teszik, mert az Epikharosznak tulajdonított és a platóni eszmék sokban párhuzamosak. E párhuzamok természetesen fakadhatnak abból, hogy e töredékek Epikharosz utáni alkotók platonizáló hamisítványai, de egyszerűen eredhetnek abból is, hogy Epikharosz és Platón munkásságában ténylegesen lehettek, voltak közösnek tartható elemek. Márpedig ha voltak ilyen párhuzamok, ilyen közösnek mondható elemek, akkor azok nem Platónról kerülhettek Epikharosz munkáiba.

Ezek a lehetőségek mind egy irányba mutatnak, tagadhatatlanok, de önmagukban nem elégségesek. De nem önmagukban állnak! Alkimosz és Diogenész Laertiosz határozottan és félreérthetetlenül Epikharosznak Platónra való hatását állítja. Alkimosz, miként Diogenész Laertiosz idézi szavait, Platón színtérisz Epikharosz tanítványának mutatja: Platónnak „*Igenszak hasznára volt Epikharosz, a komédiáiról, mivel sokat átírt tőle... Platón nyilván sokat olvasott Epikharosztól.*”¹¹⁸ Ebből arra következtethetünk, hogy ha Epikharosz gondolkodásában voltak vagy lehettek olyan gondolatcsírák, amelyek „platonizáló utánzatnak” **látszanak**, akkor azért zavarnak meg bennünket ezek az „átírások”, áthallások s mutatkoznak hamisítványoknak, mert Epikharosznak Platónra történt hatásának tulajdoníthatók, mert később Platón kapcsolódott hozzájuk, átvette és kibontotta azokat. Egyike lehetett azoknak, akik szellemi hidat képeztek Püthagorasz és Platón között.

Mondhatjuk, hogy nem Epikharosz töredékeiben van belehamisított platonizmus, hanem Platón dialógusaiban találunk súlyos és tényleges „epikharoszizmusokat”!

X.

FILOZÓFIA A SZÍNPADON

115 Vö. Falus Róbert: Epikharosz 1. és 2. töredékének elemzése. 288. old.

116 Falus Róbert: Epikharosz 1. és 2. töredékének elemzése. In: Uő. Görög harmónia. Gondolat Könyvkiadó. 1980. 287. old.

117 Falus Róbert: Epikharosz 1. és 2. töredékének elemzése. 288. old.

118 Idézi Diog. Laert. III.

Megalé Hellaszban a tárgyalt időszakban pezsgő szellemi élet bontakozott ki.

Szürakuszaiban, Megalé Hellász „fővárosában”, Hierón udvarában működött Bakkhülidész és Pindaros, sűrűn vendégeskedett ott Szimónidész és Aiszkhülosz. Sztészikhorosz a tragédia új lehetőségeit bontakoztatta ki, Epikharmosz nevéhez fűződik a szicíliai komédia megteremtése, a komédia irodalmi rangra emelése.

Kimagasló eredmények születtek a krotóni orvosi iskolában, a püthagoraszi közösségekben a matematika, a geometria fejlődésében írtak új fejezetet, elindultak az akusztikai és zeneelméleti kutatások.

A filozófiai fejlődésben is az élén jártak: Püthagorasz és a **püthagoreusok**, Xenophanész, Parmenidész és az **eleaták**, Leukipposz, Démokritosz és az **atomisták**, Prótágorasz, Gorgiasz és a **szofisták** újítják meg a filozófiai tematikát, dolgozzák ki a filozófia számos új ágát, egyáltalán, az ő nevükhöz fűződik, hogy a bölcsesket felváltják a bölcselők, a szophiát a philosophia. Megalé Hellasz ekkor a filozófiai fejlődés élén állt, s tőlük és azóta tudjuk, hogy a filozófia az filozófia.

S itt és ekkor lépet föl a komédiaszerző Epikharmosz, aki filozófusként is számottevőt alkotott.

Vitáznak, hogy a filozófusok epikharmoszi kipellengérezése kikre vonatkozik. A megnyugtató megoldáson holnapig elvitatkozhatunk, de gondoljuk, aki Püthagorasz, Xenophanész, Parmenidész és Hérakleitosz **után** és a szofisták **előtt** nyilatkozik az istenek létmódjáról, a filozofálás tartalmáról és módszeréről, az tudatosan vagy ösztönösen, de természetszerűleg mind eszmeileg, mind szóhasználatában megőrzi az elődök hatását. Azt is mondhatnók, hogy bírálát így vagy úgy, de **mindnyájuk** ellen és **mindnyájuk** mellett szól.¹¹⁹

A PRODUKTUM

Nem sokkal aztán, hogy az Ión-tenger partvidékén fekvő poliszokban meghonosodott a filozófia, megjelent kritikusa a filozófiailag érdeklődő és képzett komédiaszerző Epikharmosz személyében. Már a filozófia e korai fejlődése kitermelte azokat a vonásait, amelyek méltókká tették a komikai bírálatra: következetlensége, életidegensége, elvontsága, szörszálhasogatása, üres fogalmakkal való műveletei, álokoskodása, dogmatizmusa. A kegyetlen kritika a filozofálás sajátos lenyomata. Már ez maga megéri, hogy felfigyeljünk komédiáinak mondanivalójára.

Nem szakfilozófus, de nem kell mentegetni! – „*maga Epikharmosz is tudatában volt saját bölcsességének*”.¹²⁰ Ahhoz, hogy hozzászólhasson a filozófiai kérdésekhez, megtalálja gyenge, kikezdehető pontjait, buktatóikat, visszasságaikat, vadhajtásaikat, s ezekben meglássa a neveltségét, a komikus szituációt, kifigurázhassa nagyképű képviselőit és sznobizmusra hajló, félművelt követőit, elengedhetetlen a korabeli filozófia mély ismerete. A humor bonckésével a filozófiák belső ellentmondásaiból bontotta ki a komikumot, a filozófia által maga a filozófia válik a kinevetés tárgyává: a lapos filozófiák és a filozófiát ellaposítók. Kegyetlen kritikája a korabeli filozofálás sajátos lenyomata. A filozófia kinevetése maga is filozófia, a filozófiai bírálát sajátos esete, az „*élet*” és a „*filozófia*” viszonyának analízise.

Természetesen nem csupán a hetvenkedő filozófus kapja meg a magáét, de a populáris szintre lesüllyesztett, nagyképűsködő formájában maga a kelendő és felkapott filozófia is lehetőséget adhatott, s bizonyára adott a kipellengérezésre. A filozófia elvontságának, idegenszerűségének, nem egyszer önmagába zártságának kinevetésével, a filozófusok nagyképű mindentudásának kipellengérezésével Epikharmosz hagyományt kezdeményezett és teremtett. Arisztophanész majd „**A felhők**”-ben és „**A békák**”-ban Szókratészt, „**A madarak**”-ban pedig Thalészt, a figurázza ki. A filozófia és a filozófus igényes kipellengérezéssel a filozófiát a laikus közönség közügyévé tette. Ebből bizonyos képet kapunk a korabeli filozófia elterjedéséről és ismertségéről, a filozófiai vitákról, azok értelmezéséről, a filozófián és a filozófiából élőködőkről.

119 Falus erőfeszítései ezért zárultak fiaskóval (vö. Falus Róbert: Epicharmos 1. és 2. töredékének elemzése. In: Uő. Görög harmónia. 285-288. old.)

120 Diog. Laert. III.

Tisztán intellektuális eszközökkel, nem pedig – mint előtte Xenophanész Püthagorasz-bírálatában,¹²¹ vagy majd utána Platón Thalészről szólva¹²² – egy helyzetkomikummal fordul szembe a megbírálttal. Velük szemben Epikharmosz érdeme, hogy a filozófia immanens bírálatával élt, saját módszerét alkalmazta a filozófiára, *intellektuális* komédiákat írt, amelyeket a „népnek” szánt, a színházi közönségnek. Majd csak a cinikus filozófus, Kratész hagyott az utókorra hasonló komédiákat.¹²³ Az i. e. 300-as évek első harmadában „az athéniak közül elsőként Kratész kezdte elhagyni a személyes gúnyolódó jelleget, hogy általános érvénnyel alkalmazzon párbeszédet és cselekményt.”¹²⁴

Filozófia a színpadon? Ez valami olyan, ami ennek előtte nem volt, s azóta sem mindennapi. A szicíliai *komédia* és a nagy-görögországi *filozófia* egy szülő gyermekei, mint ahogy az attikai *tragédia* és az athéni *filozófia* is testvérek. Az irodalomtörténet és a filozófiatörténet Epikharmoszt egyaránt magának vallhatja. Irodalmilag is sokra tarthatjuk munkásságát.

Az epikharmoszi komédia filozófiailag egyenesen különleges, mondhatni, hogy kivételes jelenség volt és részben maradt. Érdemes elmélázni afelett, hogy mi ment végbe a filozófiában, a komédiában éppen abban a pillanatban, hogy e kivételes egymásra találásuk tudva vagy nem tudva, de mindmáig meghatározónak bizonyul a filozófia fejlődésében.

...ÉS A PUBLIKUM

Eddig láttuk azt, hogy a korabeli színházlátogatók *min* nevettek. Ha nevettek, akkor fel kell tennünk a kérdést, hogy *kik* nevettek? Ahhoz, hogy plauzibilis eredményhez juthassunk, elengedhetetlen ismernünk a komédiák élvezőit is. Láttuk a buktatókat, amikor vázolni próbáltuk azokat a szituációkat, amelyek nevetésre ingerelték az akkori színházlátogatót. Nem kevesebb nehézséggel kell szembenéznünk akkor, amikor rekonstruálni kívánjuk ennek a nézőközönségnek az összetételét, műveltségét, érdeklődését, reakcióját, ugyanis a publikumot legalább annyira nem ismerjük, mint az általa nézett, hallgatott és élvezett produktumot.

A nehézség elsősorban abból következik, hogy a filozófiatörténet fő vonulata mindenkor a produktumot vizsgálta és vizsgálja, ahogy az kinő az elődök eredményeiből és megformálódik más produktumokkal való konfrontációjában. Az igényesebb elemző általában kitekint a filozófián túli területekre, a kor szociális és politikai struktúrájára, ideológiai építményére, tudományos csúcsteljesítményeire, a filozófiai intézményekre, a filozófus társadalmi beágyazottságára stb. és ezek egymásra való hatására. Csak rendkívül ritkán merül fel társadalmi fogadásuk intenzitásának, a filozófiai közéleten túli kisugárzásának, szervező és cselekvésre ösztönző effektusának az elemzése. A filozófiai produktum eszmei értékére igen, a produktum gyakorlati értékére alig fordít figyelmet a történész, vagy ha igen, akkor rendkívül szűk a kitekintése. Ami fölöttébb hiányzik, az a filozófiai eszmék hatásának vizsgálata a köznapi tudatra, mint ahogyan a köznapi eszméknek a filozófiába történő fölemelkedését és megneemesülését is elhanyagolják. Márpedig a filozófia, bárhogy is fogjuk fel, végül világszemléletet dolgoz ki és terjeszt, ezért lecsapódása a közéletbe magamagához tartozik. Kialakulatlan az ilyen elemzések praktikuma.

A kezdeteknél persze a közvetlen szemlélet hatását nem lehet tagadni, de a fejlődéssel ezek egyre távolabb kerülnek a filozófiától és a filozófia tőlük, közéjük ékelődik számos eszmei és nem eszmei réteg, de kölcsönhatásuk ma is létezik. Epikharmosz esetében vélhető, hogy a lakosság színházba járó része, tehát a polisz szabad polgárságának zöme értette és élvezte a filozófusok és a filozófiai szövegek színpadi megjelenítését. Erre éppen ezért fokozott figyelemmel kell lennünk. Külön probléma a dráma, a színházi közönség és a filozófia kölcsönös kapcsolata. A nehézség közelebről abból adódik, hogy ki tudná megmondani ma azt, hogy a távoli időben mikor és kik ültek be erre vagy arra a komédiára, hogy önfeledten átadják magukat a szerző, a rendező, a színészek és az adófizetők közös

121 Vö. Xenophanész B7.

122 Vö. Platón: Theaitétosz. 174a.

123 Vö. Diog. Laert. IV,4.

124 Poétika. 1449b.

erőfeszítéséből születő alkotás hatásának. Mert minden színházi ember, minden színész tudja, hogy a mindenkori publikumnak is megvan a maga, ki tudja, hogy miből adódó karaktere. Van jó és van rossz közönség. Az egyik veszi a lapot, a másik érdektelenségével tüntet. A produktum ugyanaz, a publikum más. Nyilvánvaló, hogy ilyen konkrét módon semmiféle válaszadásra nem számíthatunk, arról nem is beszélve, hogy azt sem tudhatjuk, milyen mű előadásán megjelenő nézők reakcióira vagyunk kíváncsiak. Hiányoznak, a mai értelemben pedig nem is voltak eligazító ítések. A nézőközönség maga hozta s vitte a hírt, az értékelést. A kérdést tehát csak korlátozottabban fogalmazhatjuk meg: milyen **lehetett** a korabeli Szürakuszaiban a hétköznapi műveltséggel bíró, színházjáró „*átlagpolgár*”?

Nem kétséges, hogy Epikharosz komédiái elsősorban nagy-görögország talajból nőttek ki, s elsősorban nyilai is a hazai eszméket vették célba. Nem is tehetne másképpen: meg kellett töltenie nézőkkel a szürakuszi theatront. A filozófia betüremkedése a komédiákba, azok előadása a színházakba és a komikus hatásuk, s ebben bizonyosak lehetünk, nemcsak azt mutatja, hogy a szerző birtokában volt a filozófiai anyagnak, hanem azt is, ami szociológiailag ennél sokkalta fontosabb, hogy Epikharosz komédiái szövegeivel számíthatott a nézők érdeklődésére és értésére, hogy arra építve fordíthatta fonákra a tartalmat, azt érthette szántsándékkal félre, alkalmazhatta egy alkalmatlan helyzetre vagy alkalmatlanul.

Még pontosabban: Epikharosz komédiái azért értek el hatást, sőt, mondhatjuk, tömeghatást, mert társadalmi igényt, társadalmi „*megrendelést*” teljesítettek. Lehetséges közönsége tehát nem úgy lépett föl, mint passzív befogadó, hanem mint aktív megrendelő. Epikharosz nem tett mást, mint e kívánalmat felismerte, a maga számára kötelezőnek fogta fel, s magas művészi fokon teljesítette, az életnek ezt a szeletét, az emberi tevékenységnek ezt a sajátos területét és annak ellentmondásait önálló alkotásban a művészetbe emelte. Az epikharoszi filozófiai komédiák igényt elégítettek ki és igényt keltettek.

A komédiák legfontosabb üzenete az, hogy a korabeli, hétköznapi műveltséggel bíró, a szürakuszi színházat megtöltő „*átlagpolgár*” fogékony volt a filozófusok s filozófiájuk fonátságainak kipellengérezésére, hogy nevetni tudott a filozófusokon, filozófiai vitáikon és filozófiai felfogásukon. Ha a közönség nevetni tudott a filozófián, akkor abból arra következtethetünk, hogy a nézőközönség meglehetősen, általános filozófiai műveltséggel rendelkezett. Kerül, hogy a Megalé Hellaszba kívülről beplántált filozófia hamarosan meggyökeresedett, rövid idő múlva önálló fejlődésnek indult és nemsokára tömeghatásra tett szert. A nézők ráismertek a filozófusokra és a filozófiájukra. De még inkább, megjelent a poliszpolgárok egy széles köre, amely e filozófiában és kritikájában saját problémáira ismert.

Hauser Arnold joggal hívja fel a figyelmünket arra a dialektikus feszültségre, ami itt föllép: „*A befogadott műalkotás már csak ezért sem lehet azonos a művész által megalkotottal, mert szerző és befogadó útja, ha keresztezi is egymást, ellentett irányú. A művész az életből indul ki, az élet valamely aspektusa, problémája, ellentmondása készíti az életről levált, autonóm műve létrehozására, a szemlélő ezzel szemben az önálló műből indul ki, benne keresi saját élete magyarázatát és megvilágítását irként saját sorsára.*”¹²⁵ Ezt azzal egészíthetjük ki, hogy a néző, a befogadó egyszerre indul ki az életből, a maga megrendeléséből és az önálló műből, s a kettő összevetése adja meg azt az élményt, ami magával ragadja őt. Részben azért, hogy fölismeri a maga életét a műben, részben azért, hogy fölismeri és elismeri a szerző viszonyát az élettényekhez, s ráébred, hogy a mű az élet olyan oldalát is megvilágítja, amire ő maga nem fordított figyelmet, vagy nem is vett észre. Ő is meglátja, hogy a londoni köd nem is annyira szürke, mint korábban vélte.

Politika, filozófia, drámairodalom és a színházjáró közönség igényének találkozása rendkívül ritka és gyümölcsöző pillanat. Hogy közérthető legyen a filozófia, a köznek hozzáértőnek kell lennie. Általános műveltsége, kiművelt ízlése, esztétikai ítélőképessége éppen annyira elengedhetetlen, mint az a társadalmi gyakorlat, hogy a színházba járás állampolgári kötelesség, poliszpolgárként és publikumként a közösséghez kapcsolódásának reprezentálása.

Epikharoszt elsősorban mint **komédiáról filozófust** és mint **filozófus komédiáról** elemezhetjük és értelmezhetjük. A kettő együtt adja meg igaz jelentőségét mind a filozófia történetében, mind a drámairodalom, a komédia megalapozásában és fejlődésében. A költészet

125 Hauser Arnold: A művészet szociológiája. Gondolat Könyvkiadó. 500. old.

és a filozófia története iránt érdeklődő, a régmúlta visszatekintő mai gondolkodó azon tépelődhet, hogy miképpen kerülhetett egy szicíliai komédia-író sok más mellett Homérosszal és Hésziodosszal, Platónnal és Arisztotelésszel egy sorba?

Most már tudjuk!