

BIKAISTEN BÍRÁJA (I)

Püthagorasz, a püthagoreusok mellett és után Megalé Hellaszban az eleaták léptek föl. Közülük az első Püthagorasz kortársa, követője és bírálója, Xenophanész volt. Kettőjük filozófiai kezdeményezése a görög filozófia új fejezetét nyitotta meg. Püthagorasz leleménye volt a „filozófus”, a „filozófia” elnevezés, Xenophanész érdeme volt...

A XENOPHANÉSZ-REJTÉLY

Hogy Xenophanész mivel írta be a nevét a filozófia történetébe, ha egyáltalán jegyezhetjük őt a filozófiatörténet fordulópontjainak nagyjá között, arra csakis a tanulmány egésze adhat feleletet. Bár hozzászokhattunk ahhoz, hogy a korai európai filozófia hiányos forrásai miatt egy-egy filozófusról, tanításáról élénk viták folytak és folynak, de ami Xenophanész munkásságát illeti, az eltérő vélemények tarkasága mehökkentő.

Ióniai?

Sztrabón szerint „Említésre méltó kolophóni férfiú volt... Xenophanész”¹ Léderer Emma sem tartja eleata gondolkodónak: „A természetfilozófusok iskoláján kívül áll, de mégis ezekkel rokon Xenophanes gondolatvilága”.² Egyértelműen Xenophanészt az ión filozófusok közé sorolja a „Filozófiai kislexikon”.³ Kirk, Raven és Schofield a preszókratikus filozófia összegzésében olvashatjuk: „Semmiképpen volt tipikus képviselője a filozófia Püthagorasz által kezdeményezett nyugati görög irányzatának; tipikusan ión sem volt, mivel azonban gondolatai az ión elméletek, és az eredete szerint ión, Homérosz oldaláról érkező reakciót képviseltek, könyvünkben az iónok között jelöltük ki a helyét, nem pedig (noha kronológiailag az a valószínűbb) Püthagorasz után”,⁴ és „Kolophónban született és nevelkedett, nagyon tudatosan élnek benne az ióniai gondolatok (láthatólag jóval erősebben, mint Püthagoraszban), aztán a nyugati görög világba vándorolt, és csak alkalmasszerűen érdekelték a kozmogóniára és a kozmológia részletekérdései.”⁵ „Xenophanészt itt az iónok között tárgyaljuk..., ám valójában ő egyik általános kategóriába sem illik bele”.⁶

Eleai?

Hegel Xenophanész eleai tartózkodására a régiéknél nem talál adatot, s csupán Elea gyarmatosításáról szóló eposza alapján következtetnek eleai tartózkodására.⁷ Kirk, Raven és Schofield is úgy találják, hogy „Eleával való kapcsolata későbbi kitalálás lehet”,⁸ noha megengedik, „nem valószínűtlen, hogy Xenophanész meglátogatta Eleát. A várossal való kapcsolata talán ennyire terjedt ki.”⁹ Mondják, hogy „A doxográfusok által egyöntetűen állított eleai tartózkodása nem erősíthető meg.”¹⁰ Grescenzo ezt vitatja: „Afelől nincsen kétség, hogy Eleában élt.”¹¹

Kortárs?

Nietzsche úgy érzi, hogy az i. e. 570 és 475 között élt Xenophanész „a hatodik századba illik igazán”,¹² vagyis elmaradt korától. Mennyiben és miért? Crescenzo ezzel szemben úgy véli, „véletlenségből hét évszázaddal korábban született a kelténél”,¹³ azaz megelőzte korát. Mennyiben és miért? Lehetetlen állítások! Hegel igazát nehezen lehet figyelmen kívül hagyni: minden filozófia saját korának gondolása. A kor emel és gátol, de korának határait se előre, se hátra, Xenophanész sem léphette át.

1 Strabón: Geógraphica. XIV. 1,28. Gondolat Könyvkiadó. 1977. (Továbbiakban: Sztrabón – EKO)

2 Lederer Emma: Egyetemes művelődéstörténet. Aqua. 1992. 85. old.

3 Vö. „Antik filozófia” címszó. In: Filozófiai kislexikon. Kossuth Könyvkiadó. 3. kiad. 1973. 21. old.

4 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. Atlantisz Könyvkiadó. 2002. 249. old.

5 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 123. old.

6 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 123. old.

7 Vö. Hegel: Előadások a filozófia történetéről. 1. köt. Akadémia Kiadó. 1958. 207. old.

8 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 247. old.

9 Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 249. old.

10 Életrajzok. Xenophanész In: Görög gondolkodók. 1. köt. Thalészról Anaxagoraszig. Kossuth Könyvkiadó 1992. 125. old.

11 Grescenzo: A görög filozófia rendhagyó története. 1. köt. Tericum. 1995. 102. old.

12 Nietzsche: A filozófia a görögök tragikus korszakában. In: Üő. Ifjúkori görög tárgyú írások. Európa Könyvkiadó. 2000. 91. old.

13 Crescenzo: A görög filozófia rendhagyó története. 1. köt. 102. old.

Költő?

Gadamer annak ad igazat, aki: „Xenophanész soraiban egy rhapszódosz jellegzetes ábrázolásmódját látta és nem egy teleológusét vagy filozófusét.”¹⁴ Így Sztrabón: „a természettudós Xenophanész, aki költeményeibe gúnyverseket is szőtt.”¹⁵ Költőként kezdte, s költői formába öntötte filozófiai eszméit is, ami jó indíték arra, hogy tagadják filozófus voltát. De költőnek sem jó! Hegel megjegyzi: „Xenophanész költeményeit gyámolatlan és forrongó nyelvük miatt Cicero *minus boni versus*nak – kevésbé jó verseknek – mondja.”¹⁶ Grescenzo szerint: „a költészetben alkotta a legnagyobbat”.¹⁷

Teológus?

„Talán – mondja megengedően Grescenzo – nem is volt filozófus, hanem csak teológus”.¹⁸ Feuerbach „A kereszténység lényegé”-ben nem említi még Xenophanész nevét sem. Marxnak csak ennyi a megjegyzése: „Xenophanész pedig felnézett az égre és azt mondta: az Egy az isten.”¹⁹ Xenophanész, Montaigne, Hume, Feuerbach és Salomon Reinach kapcsán Horkheimer és Adorno fejtik ki, hogy – „A mítosz alapjának a felvilágosodás mindig az antropomorfizmust, a szubjektívnek a természetbe való kivetítését tekintette. A természetfeletti, a szellemek és démonok az ember tükörképei, akit megriasztottak a természeti hatalmak.”²⁰ Falus Róbert magának is ellentmond: „Az ő 'isten' gondolatának semmi köze sincs a vallásos gondolkodás bármely képzetéhez vagy fogalmához, és soha nem is vált új vallásos mozgalom jelszavává. Ellenkezőleg: az antikvitás szellemi viszonyai között ugyanolyan istentagadó cselekvés volt az 'egy isten' racionális megteremtése, mint a polytheizmus bármely más eszközű tagadása. S amiképpen az istent megszabadította minden emberi járulékoságtól, úgy szabadította meg az embert is a hit bilincseitől, az észre apellálva bizonytalan hiedelmekkel szemben. Gyönyörű és bátor kezdeményezés volt ez”²¹

Filozófus?

Alexandriai Kelemen még azt írja: „Az eleai iskolának a kolophóni Xenophanész volt a kezdeményezője”.²² Sándor Pál szerint ő az eleatizmus „problematikus alakja”,²³ mivel annak csupán „előfutára”, „csak előhírnöke, kezdeményezője”.²⁴ Kerényi mértéktartóbb: „előkészítette a talajt egy nála nagyobb filozófusnak, Parmenidesnek és az eleai iskolának.”²⁵ Russell „kisebb jelentőségű filozófus”-nak értékeli őt,²⁶ aki „mint önálló gondolkodó, nem számít igazán elsőrangúnak”, noha „megvan a maga helye a racionalisták sorában, akik szembeszálltak Püthagorasz és mások misztikus törekvéseivel”.²⁷ Dodds úgy véli: „Nem szabad azonban e korai úttörők befolyását eltúloznunk. Xenophanész és még inkább Hérakleitosz elszigetelt alaknak látszik még Ióniában is, és eszméik jóval később találhattak visszhangra az anyaországban”.²⁸ Hegel verseiben nem lát „okoskodást”, csak zavaros erjedést.²⁹ Thomson a kérdést néhány szóval elintézi: „Az eleai iskolát a hagyomány szerint a kolophóni Xenophanész alapította... Kétséges azonban, hogy mennyire szorosan kapcsolódott Eleához és milyen mértékben tekinthető filozófusnak”.³⁰ Croiset is így vélekedik: „A régiek őt

14 Gadamer: A filozófia kezdete. In: Üő. A filozófia kezdete. Két tanulmány. Osiris-Gond. 2000. 213. old.

15 Sztrabón XIV. 1,28.

16 Hegel: Előadások a filozófia történetéről. 1. köt. 208. old. és vö. Cicero: Lucullus. XXIII,74. In: Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek. Atlantisz. 1998.

17 Grescenzo: A görög filozófia rendhagyó története. 1. köt. 104. old.

18 Grescenzo: A görög filozófia rendhagyó története. 1. köt. 102. old.

19 Marx: A demokritoszi és epikuroszi filozófia különbsége. In: Marx és Engels Művei (Továbbiakban: MEM – EKO) 40. köt. 1835-1843. Kossuth Könyvkiadó. 1980. 203. old.

20 Horkheimer, Adorno: A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek. Gondolat-Atlantisz. 1990. 22-23. old.

21 Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznál. In: Üő. Görög harmónia. Gondolat Könyvkiadó. 1980. 161. old.

22 Idézi Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 246. old.

23 Sándor Pál: A filozófia története. 1. köt. A Marx előtti filozófia története. Akadémia. 1965. 46. old.

24 Sándor Pál: A filozófia története. 1. köt. 44. és 47. old.

25 Kerényi Károly: Platon és Aristoteles. In: Üő. Az örök Antigoné. Vallástörténeti tanulmányok. Paidion. 2003. 81. old.

26 Russell: A nyugati filozófia története a politikai és társadalmi körülményekkel összefüggésben, a legkorábbi időktől napjainkig. Göncöl. 1994. 53. old.

27 Russell: A nyugati filozófia története. 54. old.

28 Dodds: A görögség és az irracionalitás. Gond-Palatinus. 2002. 147. old.

29 Vö. Hegel: Előadások a filozófia történetéről. 1. köt. 207. és 208. old.

30 Thomson: Az első filozófusok. Tanulmány az ókori görög társadalomról. Kossuth Könyvkiadó 1975. 306. old.

tekintették az úgynevezett eleai filozófiai iskola megalapítójának. Vajon csakugyan volt saját, pontosan meghatározott tanítása? Ezt ma már kétségbe vonják.³¹ Grescenzo mindezt alátámasztja: „Néhány filozófiatörténet Xenophanészt az eleai iskola időrendben első filozófusaként tartja számon. Afelől nincsen kétség, hogy Eleában élt, és az is vitathatatlan tény, hogy idősebb volt Parmenidésznél, de hogy e két körülmény eredményeképpen az eleai iskola megalapítójának kellene tekintenünk őt, az egy kicsit elhamarkodott állításnak tűnik.”³² Ugyanígy: „csak századunkban – itt a XX. századról van szó (EKO) – vált valószínűvé, hogy mégsem az eleai iskola megalapítója.”³³

Visszhangja?

Platón nagyra értékelte Xenophanészt: „a mi eleai nemzetségünk pedig, Xenophanésztól, sőt még régebből kezdve, úgy adja elő a dolgot meséiben, hogy Egy Létező az, amit az emberek Mindennek neveznek.”³⁴ Ezzel szemben Arisztotelész kizárja az eleatákat és Xenophanészt a tanulmányozandó filozófusok közül: „Őket... mellőznünk kell jelen vizsgálódásunkban”, mert „Az okokról szóló mostani vizsgálódásunkba ugyanis sehoggye illik bele a róluk szóló fejtegetés, mert ők nem úgy járnak el, mint némely természetbölcselel... hanem ők másképpen beszélnek.”³⁵ Ehhez kapcsolódik La Mettrie: „Spinoza rendszerében – amely valamikor Xenophanesé, Melissusé, Parmenidésé és oly sok másé volt – isten veled, természeti törvény.”³⁶ Nádor György elfogadja véleményét: „Az eleai iskola tárgyalásába – mivel eredményeik közvetlenül nem kapcsolódnak a természeti törvény-fogalom kialakításának folyamatához – nem bocsátkozunk.”³⁷ Ugyanakkor Feuerbach azt mondja, hogy az eleaták „olyan ismeretelméleti felfogás számára teremtettek alapot, amelyben létrejöhetett a lényeg = természettörvény, mint a közvetlen érzéki benyomással, mint a hamis látszattal ellentétes kategória.”³⁸

Viharmadár?

Cicero a gondolkodás forradalmárai között tartja őt számon, aki „a filozófiában... a már megalapozott rend felfogatására törekedett”.³⁹ Hegel elismeri, hogy „a gondolat... tulajdonképp az eleai iskolában lépett föl először szabadon magáért-valósága szerint”,⁴⁰ elsőként Xenophanésznél lép föl a filozófia a maga tulajdonképpeni minőségében. Nietzsche is elismeri kivételességét: „Nincs hozzá hasonló Görögországban, aki olyan merészen helytelenítette volna a fennálló erkölcsöket és értékítéletet... Az egyén szabadsága vele éri el tetőfokát... szinte akadálytalanul kilép minden konvencióból”.⁴¹ Az újabbak közül Horkheimer és Adorno az ókori felvilágosodás vezéralakjának tartja.⁴² A hazaiak közül Sebestyén Károly méltatja Xenophanészt mint „bátor gondolkodót és a szellemi élet felforgatóját”.⁴³ A maiak közül Pais István szerint Xenophanész „az antik bölcsélet, a hellén költészet és az egyetemes művelődés történetében egyaránt kiemelkedő szerepet játszik”, filozófiai eszméi „egészen új szellemet árasztó egyéniségnek, a korai görög felvilágosodás viharadarának mutatják őt”, és „felismerései új korszakot nyitnak a dezantropomorfizáció, a valláskritika, a filozófia fejlődésének történetében, az egyetemes kultúra halhatatlan alakjává avatják őt, és a későbbi időkben igen nagy hatást gyakorolnak számtalan gondolkodóra”.⁴⁴

Homályos?

Falus Róbert „Zavarok a hagyományban” címmel indítja róla írott tanulmányát. Végkövetkeztetése: „A korai filozófia rejtélyes alakjai közé tartozik... pályájának, tevékenységének és főleg bölcséleti-theozófiai tanainak értelmezésében azonban sok a homály... Az V. és IV. század nagy filozófusai nem éppen kedvező véleményt alkottak

31 Croiset: A görög kultúra. Holnap Kiadó. 1994. 77. old.

32 Grescenzo: A görög filozófia renghagyó története. 1. köt. 102. old.

33 Kendeffy Gábor: Jegyzetek a „Bevezetés”-hez. In: Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empiricus szövegek. Atlantisz. 1998. 376. old.

34 Platón: A szofista. 242d. In: Platón Összes művei. 1-3. köt. Európa Könyvkiadó. 1984. (Továbbiakban: Platón – EKO)

35 Arisztotelész: Metafizika. 986b. Lectum Kiadó. Szeged. 2002. (Továbbiakban: Metafizika – EKO)

36 La Mettrie: A rendszerek rövid összefoglalása a lélekről szóló értekezés megértésére. In: Üő. Filozófiai művek. Akadémiai Kiadó. 2. kiad. 1981. 165. old.

37 Nádor György: A természettörvény fogalmának kialakulása. Akadémiai Kiadó. 1957. 67. old.

38 Feuerbach: Az újkori filozófia története Bacontól Spinozáig. In: Üő. Válogatott filozófiai művei. Akadémiai Kiadó. 2. kiad. 1979. 9. old.

39 Cicero: Lucullus. V,13-14. In: Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek. Atlantisz. 1998.

40 Hegel: Előadások a filozófia történetéről. 1. köt. 209. old.

41 Nietzsche: A filozófia a görögök tragikus korszakában. In: Üő. Ifjúkori görög tárgyú írások. 91. old.

42 Vö. Horkheimer, Adorno: A felvilágosodás dialektikája. 22-23. old.

43 Sebestyén Károly: A görög gondolkodás kezdetei. In: Üő. Munkák és napok. Válogatott tanulmányai. Rózsavölgyi és Társa. é. n. 9. old.

44 Pais István: A görög filozófia. Szerzői kiadás. 4. kiad. 1994. 91-94. old.

*Xenophanés munkásságáról*⁴⁵ – írja, majd így folytatja: „Lehetetlen eligazodni Xenophanés világgképére és kozmogóniájára vonatkozólag.”⁴⁶

S valóban: Xenophanész **nem** itáliai, **nem** eleai, **nem** eleata, **nem** tartozik egyik filozófiai irányzathoz sem, **nem** filozófus, **nem** egy filozófiai irányzat kezdeményezője, **nem** saját kora gondolkodója, **nem** volt és **nincs** hatással a későbbi gondolkodókra, s mindennek homlok egyenes ellentéte.

Hogy „*egyik kategóriába sem illik bele*”, az nem Xenophanész bűne, hanem az „*általános kategóriák*” gyártóinak számláját terheli.

Ki volt Xenophanész? Rhapszódosz? Teológus? Filozófus?

Van-e remény, van-e lehetőség a Xenophanész-rejtély megoldására, a Xenophanész-homály oszlatására?

MENEKÜLÉS KOLOPHONBÓL

Dexiosz vagy Orthomenész fia, Xenophanész a leggazdagabb ión városok közé tartozó „**Fényűző Kolophonban**”⁴⁷ látta meg a napvilágot. Bizonyos megfontolások alapján születését vagy i. e. 570-re (+ 475) vagy 540-re (+ 480) teszik, de nem zárható ki egy 620 és 617 közé eső születési dátum sem.⁴⁸ 530-ra tehető akméja. Szabad emberként született, meglehet, hogy „*nemesember volt*”.⁴⁹ Ha az emlékezet nem őrizte meg atyja méltóságát, s nem tulajdonított neki előkelő címet, kiváltképpen isteni eredetet – erre mind az önönmagát felértékelő alkotó, mind a hálás utókor mindig készen állt –, akkor feltehetően azért nem, mert tudták vagy sejtették, hogy ilyenekkel nem dicsekedhetett. Származása különben sem eligazító, még kevésbé értékmérő, sokkal inkább, mint minden alkotó estében, minősítő munkásságának társadalmi töltete.

45 Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésnél. In: Üő. Görög harmónia. 139. old.

46 Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésnél. In: Üő. Görög harmónia. 141. old.

47 Franyó Zoltán az egyik xenophanészi fragmentumnak ezt a címet adta (vö. Görög költők antológiája. Európa Könyvkiadó. 1959. 138. old.)

48 Alexandriai Kelemen Apollodóroszra hivatkozva írja: „*kolophóni Xenophanész... a 40. Olimpiasz idején született, és élete Dareiosz és Kürosz koráig nyúlt el.*” (Idézi Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 246. old.)

49 Thomson: Az első filozófusok. Tanulmány az ókori görög társadalomról. Kossuth Könyvkiadó 1975. 306. old.

KOLOPHÓN DICSERETE

Erős politikai érdeklődés és elkötelezettség jellemezte. Már ekkoriban próbálkozhatott versfaragással, s megírhatta több ezer sorban eposzát, a „**Kolophón alapítása**”-t. Címén kívül egyetlen sora sem maradt fenn. Kvalitásáról nem lehet fogalmunk, bár feltehetjük, hogy nem érte el, már csak szűkös tárgya miatt sem a nagy eposzok színvonalát. Értéke másban, világi tárgyában és tartalmában volt. Az ilyen tárgyú eposzt a görög műfajelmélet a városalapítások történetét elbeszélő *ktiszisz* név alatt ismert, s amibe belefért a város *khronikája* is. A ktiszisz és a khronika nem ión, hanem dór műfaj volt, inkább Arkhilokhosz és Hésziodosz világi szemléletét, mint Homéroszt követte. A mű jelen idejű eseményekről, korának konfliktusairól szólhatott. A közönség előtt ismert eseményeket rögzített, a történelmi freskót hús-vér emberek uralták. Mínderre ennek az időszaknak eseményire visszatekintő időskori emlékezőseiből következtethetünk.

Szülővárosának alapítását és történetét bizonyára idillikus vonásokkal rajzolhatta meg. Mint Arisztotelész is megjegyzi, „*a lüdekkel való háború előtt a lakosság többségének nagy vagyona volt.*”⁵⁰ Sztrabón kifejti: „*A kolophóniaknak egykor tekintélyes tengeri haderejük és lovasságuk volt, s ezzel a többi államot annyira fölülmúlták, hogy amikor nehéz harcok között megjött segítségül a kolophóni lovasság, ezzel a háború el volt döntve. Ebből származott a következő közmondás: 'Ráengedte Kolophónt', ha valakinek jó véget ért a dolga.*”⁵¹ Mimnermosz a nagy gyarmatosításra visszatekintő költeményében a „*kies Kolophón*”-ról ír.⁵² Kitetszik, hogy a polisz, amit az iónok a IX. század második felében foglaltak el, kellemes és derűs város, jelentős gazdasági centrum volt, vagyonosságban és jómódban vetekedett Milétoszsal.

Ennek az idillnek vetett véget Kolophón lüd meghódoltatása. Xenophanész a lüd kreatúra-türannosz⁵³ viszonyai közt töltötte ifjú éveit, amelyek nyomorban telhettek. Erre következtethetünk keserves szavaiból:

*Sem a teósi árpakenyér nem ízlik, sem mártása
a lüdeknek; olcsó, száraz hüvelyes lencséből főzött levesében
a helléneknek a teljes, nem fényűző nyomor.*⁵⁴

Ami a lüd területfoglalókat illeti, róluk már Alkman „*cifra lüd homlokszalag*”-ról írt,⁵⁵ mintegy utalva a lüdek piperkőcségre. Ezekről az évekről Xenophanésznek is a lüd semmittevők divatozása, pompája, fennhéjázása, a gazdagságuk fitogtatása jut az eszébe. Készerűen arról számol be, hogy a lüdek fényűzése megfertőzte a kolophóniaiakat, akik majmolják a lüdeket:

*Átvévén ama kárhozatos puhaságot a lüdtől
még a türannisznak szörnyű uralma előtt,
mind csupa biborszínű köpenyben jártak a térre,
volt ott még ezer is, többnyire nem kevesebb;
nagy garral, divatos hajjal pompázva vonultak,
s illatot árasztott rajtuk a drága kenet.*⁵⁶

Városának és saját életének minden bűját s baját a lüd elnyomásra vezette vissza.

Azt is megjegyzi, hogy „*a lüdek vertek először pénzt*”⁵⁷, amiben bizonyára kárhozatos életvitelük és puhaságuk egyik tényezőjét látta. Nem állhatunk messzire az igazságtól, ha feltételezzük, hogy a pénzt és a fényűzést elítélő soraiban a közsorú és nélkülöző ifjú fájdalma izzik fel.

⁵⁰ Arisztotelész: Politika. 1290b. Gondolat Kiadó. 2. kiad. 1984.

⁵¹ Sztrabón. XIV. 1,28.

⁵² Mimnermosz: Az iónok Ázsiában. In: Görög költők antológiája. 90. old.

⁵³ Irodalmi adatunk van arról, hogy Lúdia pénzelte az öt kiszolgáló türannoszok hatalomra segítőt. Mutatja ezt Alkaiosznak a Pittakosz ellenes erők részére adott lüd anyagi támogatásáról írottak (vö. Alkaiosz: Zeuszhoz. In: Görög költők antológiája. 118. old.)

⁵⁴ Phleiuszi Timón és a Szilloi. Timón töredékei. 4. In: Steiger Kornél: A lappangó örökség. Fejezetek a preszókratikus filozófia antik hagyományozásának történetéből. Jászóveg könyvek. 1999.

⁵⁵ Alkman: Leánykar Artemisz Orthia ünnepére. In: Görög költők antológiája. 74. old.

⁵⁶ Xenophanész B 3. In: Görög gondolkodók. 1. köt. Thalészról Anaxagoraszig. Kossuth Könyvkiadó 1992. (Továbbiakban: Xenophanész – EKO). L. még: Úő. A fényűző Kolophón. In: Görög költők antológiája. 138. old.

⁵⁷ Xenophanész B 4.

Városának és saját életének minden bűját s baját a lüd elnyomásra vezette vissza. Az dicső múlt nagyszerűségével szemben a jelen kisszerűsége lázító erejű kontraszt, súlyos politikai üzenetet hordozott. A türannisz ellen verseivel, eposzával, előttünk ismeretlen tetteivel lépett föl.⁵⁸ Mindezért 555-ben száműzték Kolophónból.⁵⁹

58 Kolophón türannoszai: Püthagorasz (nem a filozófus), Melanthosz, Pindarosz (nem az ódaköltő). Az utóbbi fegyveresen ellenállt Kroiszosznak.

59 Úgy vélik, hogy tíz évvel később, Kolophón médek (vagyis a petzsák) által 546-545-ben történt elfoglalásakor hagyta el szülővárosát (vö. Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 246. old.). Feltevésük kétséges. A szerzők sem figyelnek Kroiszosz terjeszkedő politikájára, Xenophanésznek kizárólag a lüdoeket és türannoszaikat korholó szavaira.

A SZIGETEK

A kereskedelem ellehetetlenülése és a hadisarc miatti elszegényedés, az elviselhetetlen lüd elnyomás, a türannia állandó fenyegetettsége elől az elégedetlenek tömegesen menekültek a kis-ázsiai poliszokból. Útjuk először a szigetekre vezetett. Ide tartott Xenophanész is.

Távozásakor még alig lépte át a férfikor küszöbét: „*épp huszonöt múlt el születésem után azidőtájt*” – írja visszaemlékezésében.⁶⁰ A tette kész és tehetséges fiatalember keserű szájízzel hagyta maga mögött kilátástalan jövőjű szülőföldjét. Nekiindult az ismeretlenek, üres zsebbel, amit hosszú évek során sem sikerült megtöltenie.

Gyanítható, hogy közel egy évtizednyi időt Ióniában és a szigetekon töltött. Reménykedett a türannosz elűzésében, a lüdök vereségében és jómaga hazatérésében. Járhatott Milétoszban, a későbbi munkássága tükrében nem annyira Thalész, mint Anaximenész és köre, elsősorban Hekataiosz munkássága kelthette fel a figyelmét.

Bizonyos időt eltölthetett Szamoszon. Itt ismerkedhetett meg Phereküdesz „**Πεντέμυχος**” („Öt-rejtekhely”) vagy „**Επτάμυχος**” („Hét-rejtekhely”), és Anaximandrosz, a „**Περὶ φύσεως**” („A természetről”) címről ismert, mára elveszett munkáival. Itt hallhatott először Püthagoraszról, akinek tanításával majd Megalé Hellaszban kerül kapcsolatba.

Hippolütosz említi, hogy járt Paroszon és Máltán is, ahol felfigyelt a megkövült növényi és állati zárványokra.⁶¹ Ez arra mutat, hogy már a fiatal menekült rhapszódosznak is volt szeme, hogy rácsodálkozzon a természet érdekes és értékes jelenségeire.

Mindezek ugyan jelentősnek tetsző élettények, de a maguk idejében csak egy nyitott szemmel járó, a környezetére rácsodálkozó, sokoldalúan érdeklődő ifjúról vallanak, későbbi életútjára nézve nem szolgálnak eligazításul. Másképpen néznek ki az érett férfikorral visszatekintve ugyanezek az életrajzi részletek: egy jelentős életút kiindulópontjai és megalapozói.

A keserű pohár utolsó cseppje az lehetett, amikor a nemszeretem lüd megszállást felváltotta a zordabb és könyörtelenebb perzsa hatalom, s a szigetek is hatókörükbe kerültek: „*amikor megjöttek a médek*”.⁶² Ez megmutatta a szigetek sebezhetőségét és szertefoszlott utolsó reménységára is hazatérésére.

Ekkor – 546-545 körül – végleg elhagyja Ióniát, a szigeteket. A szárazföldi Hellaszba utazik.⁶³

HELLASZI FÖLDEKEN

Az agg költő és filozófus felidézi, és ismételten átéli a szülőföldtől való elszakadás fájalmát, az új haza keresésének keserveit, a fiatalkori emlékeket és az idős kor kinjait. Többségében, mint a jéghegy csúcsai, a nehézségeket felemlítő töredékek maradtak reánk, és ritkák a kellemes percek utalók:

*úzve gondolatom hellaszi földeken át;
épp huszonöt múlt születésem után azidőtájt,
hogyha ezekről még jól tudom a valót...*⁶⁴

Űzi gondolatait a „*hellaszi földeken ár*”⁶⁵ a lüd, majd a perzsa támadás, az inség, a kilátástalanság. Járhatott Athénban, Lakóniában. Athén és Korinthosz között számos poliszban. Űzött vadnak érezhette önmagát:

*egyik poliszból más poliszba menve át,
hányódtam...*⁶⁶

Sokszor éhezhetett, nem jutott feje fölé tető, testére méltó ruha. Érzékelteti állapotát, hogy akkoriban „*Még az öregnél is sokkal erőlenebb*” volt,⁶⁷ pedig éveit tekintve alighogy férfivá serdült. Ritkák lehetnek azok a pillanatok, amikor a fáradt és csüggedt vándorra a vendégbarátság pihentető órái, enyhet adó napjai virradtak:

*Ily szavakat kell szólni a tűznél téli időben,
jó puha ágyak ölén heverészve s telve a jóval,
édes bor mellett, s azalatt eszegetve a borsót:*

⁶⁰ Xenophanész B 8,3.

⁶¹ Vö. Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 264. old. Hogy ez utóbbiakon járt-e, nem tudjuk.

⁶² Xenophanész B 22.

⁶³ Kirk, Raven és Schofield erre az időpontra Kolophón elhagyását teszi (vö. Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 246. old.)

⁶⁴ Xenophanész B 8.

⁶⁵ Xenophanész B 8,2.

⁶⁶ Xenophanész B 45.

⁶⁷ Xenophanész B 9.

„Honnan jössz, ki vagy és hány éves drága barátom?
s mekkora voltál már, amikor megjötték a médek?”⁶⁸

Heverészve a vándor nem csupán a neki szóló kérdésekre válaszolt, hanem Homérosz és Hésziodosz eposzait is recitálta. Így tengette életét. Ezt kétlik: „valószínű, hogy saját verseit énekelte és nem másokét. Bizonyosan nem volt homéroszi rhapszódosz”.⁶⁹ Ami nyilvánvaló, sem rhapszódosz voltának állítása, sem annak tagadása közelebből nem támasztható alá. Amit megjegyezhetünk ezzel kapcsolatban **elsőször**, hogy a homéroszi és a hésziodoszi eposzokat tolmácsoló **rhapszódosz** és a saját költeményét szavaló **aoidosz** mindenkor megfért egymással;⁷⁰ **másodszor** pedig mellette szól, hogy a rhapszódoszi lét tapasztalata lépten-nyomon fölmerül további munkásságában, nélküle sok minden homályban maradna.

A személyes kapcsolatokat egyre inkább a pénz közvetítette összeköttetések váltották föl. Ebben a megváltozott viszonyrendszerben úgy érezhette, hogy maga és tehetsége vált áruvá, amit terített asztallal fizetnek ki. A „rhapszódosz” szót elemezve Vico rámutatott, hogy egyik eleme: „'kezes'-t jelent, mert összeköti a hitelezőt az adóssal. Ez a származtatás annyira távoli és erőszakolt, amennyire kényelmes és a mi Homérosunkra alkalmazható, aki mesék összekötője, vagyis szerkesztője volt.”⁷¹ Az árukategóriákkal (kezes, hitelező, adós) operáló szóeredeztetés hűen tükrözi azt az uralkodó ideológiai felfogást, amit a Platón által megszólaltatott rhapszódosz kifejti: „nagyonis figyelmem kell rájuk [ti. a hallgatóságra – EKO], hiszen ha megrikatom őket, én nevetni fogok, mert pénzt kapok, de ha nevetnek rajtam, sírhatok majd, mert oda a pénzem.”⁷²

A nyugat felé menekülő tömeg nagy nyomással nehezedett a poliszokra. Befogadóképességük korlátozott volt, éppen azért, mert poliszok voltak. Az együttérzésen túl megkövesedett polisz-szerkezetük és egyre fenyegettebbek voltak miatt csak korlátozott számú jövevényt fogadhattak be. Azokat várták tárt karokkal, akik rangban tekintélyesebbek, vagyonban tehetősebbek voltak, vagy befolyásos rokonokkal dicsekedhettek. Xenophanész nem tartozott közéjük.⁷³ A többségnek tovább kellett utaznia, feltehetően a Korinthoszból induló hajókon a Szicília és Dél-Itália partjaihoz, az ión és dór kolóniák felé. Ez bejárt út volt.⁷⁴

Korinthoszbán, i. e. 536 körül szállhatott hajóra. Iónia után Hellasz is kivetette magából.

A JÓ TÜRANNOSZ UDVARÁBAN

Ióniától az Ión tengerig vezető út végállomása Szicília volt. Rangos származás és vagyon nélkül beilleszkedése az új viszonyokba meglehetősen nehéz lehetett. Itt is az egyik városból a másikba csapódott. Az első állomás Zanklé lehetett. A poliszban az oligarchák uralkodtak egészen Anaxilaosz 494-476 közötti türannoszi uralmáig. Mennyi ideig tartózkodott a városban? – nem tudjuk. Az oligarchák országlása inkább taszíthatta, mint vonzhatta. Hamarosan távozott. Járhatott Erüxbán,⁷⁵ esetleg Stromboli szigetén. Ezt követte szürakuszai időzése.

Szürakuszaiban tárt karokkal várták a hellén irodalmárokat és gondolkodókat. Üres zsebbel, de tekintélyes poggyászzal érkezhetett: irodalmár híre volt az ajánlólevele egyengette útját, mint mondják, Hierón udvarába.⁷⁶ Pontosítsunk! 478-tól 467-ig uralkodó türannosz uralkodásának első évében Xenophanész 77 vagy 82 éves aggastyán volt. Kizárhatjuk, hogy előrehaladott korában meghívták volna az udvarba, s hogy Xenophanész elfogadott volna egy ilyen meghívást. Valószínűbb, láttuk a születési dátumai körüli lehetőségeket, Gelónnak, Hierón atyjának uralkodására

68 Xenophanész B 22. Az irodalomtörténet a **paródiának**, **szillosznak** tartja, bár elismerik, „nem érződik benne paródia-jelleg.” (Marticskó József: Jegyzetek. A 22. fr.-hoz. In: Xenophanész töredékei. Világosság. 1971. 2. sz. 103. old.). Idillt rajzolt oda, ahol nyomorúság vette őt körül. Paródia a torz valóság kisimitása is.

69 Életrajzok. Xenophanész. In: Görög gondolkodók. 1. köt. 125. old.

70 Vö. Ritoók Zsigmond: A görög énekmondók. Akadémia Kiadó. 1973. 38. és 49. old. Az elválás későbbi fejlemény: „A rhapszódosz rendszeren költő és előadó volt egy személyben, most ez a két mesterség is elválik egymástól, a költő nem dalnok többé és a dalnok nem költő.” (Hauser Arnold: A művészet szociológiája. Gondolat Könyvkiadó. 1982. 303. old.)

71 Vico: Az új tudomány. 494. old. Eredetileg a „rhapszódosz” nélkülözötte az ökonómiai igt: „dalvarró”-t, „dalfűző”-t jelentett (vö. Ritoók Zsigmond: A görög énekmondók. 54. old.). Később „a másodlagos, az utánmondó jelleg kerülhetett előtérbe. Mikor Platón a rhapszódosokat a költők segédeinek, tolmácsainak nevezi, ebben lehet filozófiai alapú elfogultság, de valóságmagvának akkor is kellett lennie.” (i. m. 57. old.)

72 Platón: Ión. 535e. „a rhapszódosok és a szofisták közti hasonlóságok magyarázzák, az, hogy Platón a kettőt egy kalap alá veszi, az **Ión** is már a szofisztika elleni harc. A szofisták is tanítani akartak, sokszor éppen a költők magyarázásával (Prótagoras), a szofisták is, a rhapszódosok is pénzt vártak ezért, s a sókratészi értelemben vett gondolati tartalmat egyikük sem értette.” (Ritoók Zsigmond: A görög énekmondók. 124. old.)

73 Pais az anyaországok fejletlenségét hozza fel magyarázatul: „ő sem az akkoriban még elmaradott görög anyaországba, hanem az Ióniától nagyon messze fekvő, de ugyanakkor az ióniaival a társadalmi, gazdasági és kulturális fejlettségben majdnem azonos szinten lévő görög Nyugatra megy.” (Pais István: A görög filozófia. 92. old.)

74 Biasz is azt javasolta az iónoknak, hogy a perzsa veszély elől közös flottát szervezve hajózzanak Szardíniára, s ott alapítsanak egységes ión államot. A kezdeményezés nem nyert támogatást, de a menekülés iránya nem lehetett más, mint a nyugati.

75 Vö. Xenophanész B 21a.

76 Alexandriai Kelemen írja: „Az eleai iskolának a kolophóni Xenophanész volt a kezdeményezője, akiről Timaios azt mondja, Hierón, szicíliai türannosz és a költő Epikharmosz idején élt, Apollodórosz ellenben, hogy a 40. Olümpiasz idején született, és élete Dareiosz és Kúrosz koráig nyúlt el.” (Idézi Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 246. old.)

helyezni szürakuszai tartózkodását, de nem zárható ki, hogy szürakuszai életszakasza csak Szicíliaba érkezése utáni első évekre, talán Gelón apósának, Thérónnak uralkodására eshetett.

Mondják, hogy Szürakuszaiban találkozott a kor nagy költőivel és drámaíróival. Egyedül annak van nyoma, hogy keósi Szimónidész ismerte,⁷⁷ őt pedig Epikharmosz, Aiszkhülosz és Euripidész. Ez utóbbiakkal személye kapcsolat nem alakulhatott ki, de hatásuk munkásságukra rányomta bélyegét. De mit keresett volna a Bakkhülidész és Pindarosz típusú költők között, amit az életrajzi adatok is kizárnak! Olyan szavak nem hagyták volna el ajkát, mint amilyeneket az udvar elvárt, és amelyekre a talpnyalók könnyedén vállalkoztak, mint Bakkhülidész és Pindarosz is:

*...Hierón, a bőség
virágainak mi halandók
általad látjuk javát.*⁷⁸

és így folytatja:

*s híres dalom, mely égilakók útján halad,
küldöm Hierónnak, a fényes
győzelem forrása abból
szökken elő, mit atyánk,
nagy Zeusz meg nem zavart békében óvjon.*⁷⁹

Ugyanígy ömlengett a nevesebb Pindarosz is:

*Ő az, ki kezében a nyájnevelő Szicília szép szigetén a jogosztó
pálcát tartja s dús koszorúba
szedte minden erény legszebb levelét,

amit mi, a dal emberei
játsszunk kedves asztala mellett...*⁸⁰

A dicshimnusz nem volt teljesen alaptalan. A nyugati türannoszok ugyan a külsőségekben, önkényeskedésben és művészetpártolásban követték a hellászi és ión mintát, de a hasonlóság mögött lényeges különbség húzódott meg: a Lüdiát majd Perzsiát kiszolgáló türannoszokkal szemben ők a poliszok belső hatalmi harcai eredményeképpen nyerték el uralmukat. Ez teszi érthetővé Szimónidésznek a jó türannoszra vonatkozó illúzióját,⁸¹ noha, mint Platón megjegyezte, Szimónidész „*gyakran került abba a helyzetbe, hogy valamely zsarnokot vagy más ilyenfajta embert megdicsérjen vagy dicsőítsen; nem szíve szerint, hanem kényszerből.*”⁸² Erre kényszerülhetett Xenophanész is.

De ő nem kért a jó türannoszból sem. Bizonyára nehezen tudott kedveskedni neki. Thérón és Xenophanész, a **türannosz** és a **költő** kölcsönösen csalódhattak egymásban. Elválásuk viharos lehetett. Erre utal a hagyomány, amely szerint Xenophanész eladták – bizonyára nem a türannosz udvarának pénzszüke miatt – rabszolgának. Egyesek elfogadják, mások tagadják a tény hitelességét. Van, ami valószínűsíti az adat valóságát. Szürakuszaiban a rabszolgaságba vetés – Platón is ez a sors érte – az ideológiailag és politikailag nem tetszőkkel való leszámolás szokásos módja lehetett. A megízlelt rabszolgaság embertelenségére utalhat egy – szintén kétesnek minősített – töredék: „*megkívánhat az ifjú egy ifjú szolgálóanykát.*”⁸³ Mondják, rabságából a püthagoreus ismerősei, Parmeniszkosz és Oresztadész váltották ki.⁸⁴

77 Vö. Xenophanész B 6. és B 21. A kronológia is ezt valószínűsíti (ő 556-ban született). A jelentős korkülönbség miatt kérdéses, hogy egyfelől Xenophanész és másfelől, Aiszkhülosz, Bakkhülidész és Pindarosz között személyes kapcsolat alakult ki.

78 Bakkhülidész: A szürakuszai Hierónhoz (olümpiai kocsiversenyen nyert diadalára). In: Görög költők antológiája. 201. old.

79 Bakkhülidész: A szürakuszai Hierónhoz (versenyparipával nyert diadalra). In: Görög költők antológiája. 207. old.

80 Pindarosz: A szürakuszai Hierónnak, olümpiai győzelmére. In: Görög költők antológiája. 221. old.

81 Hierónnal folytatott párbeszéde során Szimónidész a türannoszt a polgároknál boldogabbnak tartja, mert a hatalom megszerzése felett érzett örömet és birtoklása felett érzett dicsőséget élvez. Szerinte az embert az különbözteti meg az állattól, hogy szomjúhozza a megbecsülést és vágyakozik a hírnévre, mert „*nincs még egy olyan földi öröm, mely jobban hasonlítana az istenihez, mint a dicsőségből fakadó mámoros boldogság!*” (Xenophón: Hierón avagy a zsarnokságról. 7.3. In: Uő. Összes munkái. 2. köt. Filozófiai és egyéb írásai. Osiris Kiadó. 2003.). Hierón ezzel szemben úgy véli, hogy a türannosz mindenkinél nyomorultabb, mert a polgárok, de barátai sem önmagáért, hanem érdekből szeretik, félelemből tisztelik, és rettegnie kell uralmának elvesztésétől. is megidézte Hierónt és Xenophónt Machiavelli is (vö. Machiavelli: A fejedelem. 6. és 14. Magyar Helikon. 1964.)

82 Platón: Prótagorasz 346b. Plutarkhosz leírja Themisztoklész és Szimónidész kapcsolatát, az utóbbi kiszolgáltatottságát (vö. Plutarkhosz: Themisztoklész 5. In: Uő. Párhuzamos életrajzok. 1. köt. Magyar Helikon. 1978. Továbbiakban: Plut – EKO.). Platón idézi Euripidész szavait, aki „*A türannikus államformát 'istenekhez méltó' alkotásként magasztalja.*” (Platón: Állam. VIII.18. 568b.)

83 Xenophanész B 42.

84 Vö. Diog. Laerti. IX,2.

Az egymástól függetlenül felmerülő, de külön-külön kétségbe vonható három töredékek egymás valószínűségét, a rabszolgavetése lehetőségét növelik. Ha elejtjük is rabszolgai helyzetét, akkor az udvarból történt kizavarása még a kor ízlése szerint is olyannyira durva lehetett, hogy az a rabszolgaságba való vetés emlékeként rögzült az utókorban.

A szürakuszai tartózkodásának volt egy jelentős hozadéka. Bejárta a várost környező hegyeket, és a kövekben kagylók, halak és tengeri növények, moszatok lenyomatait talált. Már korábban, Máltán és Paroszon is rábukkant zárványokra. A szürakuszai kövületek előbbi megfigyeléseit megerősítik és elgondolkoztatják. Még nem tudta, hogy ezek a kirándulások Szürakuszai környékén életében, gondolkodásában, szemléletében és az egész hellén filozófálásban döntő fordulat előfeltétele és kezdete volt. Leszállt a barlangokba és bányákba, de sem ott, sem itt nem lelte egyikben sem a Hadészba vezető lejáratot. Hogy ezzel gondolkodásának milyen távlati és mélységi tárulnak majd fel, azt a további évtizedek mutatják.

A KUTYAKÖLYÖK NYŰSZÍTÉSE

Xenophanész a püthagoreusok javaslatára és ajánlására Katanéba, a püthagoreusok fellegrárába költözött. Sok mindenben összekötötte Xenophanészt és a püthagoreusokat. Amíg a filozófusok első nemzedéke krétai Thalésztól kezdve származását tekintve ősi, patinás, előkelő, bár többnyire elszegényedett családok jobbára kereskedésből élő fiai, addig az emigráns filozófusok – Püthagorasz és Xenophanész – *közemberek* sarjai. Ióniából kiszakadva nyugaton anyagi és személyi függőségben éltek, de mindenképpen a szilárd társadalmi hátteret nélkülözve. Ez a viszonylagos talajtalanság, poliszukból való kiszakadásuk és új viszonyok közé kerülésük tette lehetővé számukra a hagyományos gondolkodásmódtól való elszakadást, a velük való éles szembefordulást és következetes kritikájukat.

Hellaszt Ióniától Megalé Hellaszig megrázkódtató válságra alapvetően két, szélsőséges magatartási forma alakulhatott ki. Az egyik Püthagoraszé, aki elfogadta ezt az adottságot és a készen hozott keleti misztikát hozzáidomította a Megalé Hellaszban talált misztikus milióhoz, s ezek között a keretek között fejtette ki politikai és tudományos tevékenységét; a másik Xenophanészé, aki a legkövetkezetesebben szembefordult e misztikus ideológiai kerettel, lett légyen eredete keleti vagy helyi. Püthagorasz és Xenophanész fogalmazta meg ugyanarra a társadalmi-történelmi kihívásra az egymással szembeálló és egymást tagadó szélsőséges válaszokat. De mutatja a körülményeknek meghatározó erejét, a viszonyok végzetes áthághatatlanságát és átláthatatlanságát, hogy ugyanez a társadalmi háttér világítja meg, hogy miért nem tudta Xenophanész sohasem teljesen levetkezni a mitológus-köntöst, s hogy Püthagorasz miért tudott ki-kitörni a misztikából a világ reális tájaira, s lettek így mindketten a további filozófiai fejlődés megalapozói.

A püthagoreusokkal való kapcsolata Katanében elmélyült. Közeledésükben mindkét fél érdekelt lehetett. A püthagoreusok megnyerni törekedhettek Xenophanészt, a fiatal, tehetséges, Ióniában és az anyaország poliszáiban sok tapasztalatot gyűjtött menekültet, aki ugyanazt az utat járta végig, mint az ők. Irodalmi sikerei, türannosz-ellenessége, kiállása Szürakuszaiban súlyt adtak személyének. Más oldalról Xenophanész gyökértelenségével és pénztelenségével szemben a püthagoreusok megoldást kínáltak a nincstelen alkotó számára. Rokonszenvvel tekinthetett arisztokrata- és türannisz-ellenességükre. Bizonyára nem lett az ezoterikus mag beavatottja, a püthagoreus közösséghez lazán kapcsolódó külső tag lehetett.⁸⁵ Áttelepülése után hamarosan családot alapított, rövidesen az első Püthagorasz-ellenes versei is felhangzanak. Nézzük:

*Egyszer, amint egy kis kutyakölyköt vertek az úton,
ott járván, – mondják – megkönyörült s odaszólt:
„Hagyd már abba, ne üsd! hisz ez itt egy férfitbarátom
lelke, – felismertem nyomban a hangjairól.”⁸⁶*

Xenophanész Püthagorasz lélekvándorlás-tanával vitázik. Kritikája ekkor még inkább köznapi és irodalmi, nem pedig logikai, tudományos. A kinevetetés nem érv. De ezt nem róhatjuk föl hibájául. Shakespeare is élcélődött a lélekvándorlás fölött,⁸⁷ Montesquieu pedig egy egész satirikus kötetet szentelt a lélekvándorlással való leszámolásnak.⁸⁸ Xenophanész racionálisan reagál Püthagorasz irracionális eszméjére. Tudomásunk szerint ez a négy sor Püthagorasz legelső fennmaradt említése, s egyben a püthagorasz-i filozófia egyik botrányos sarkkövének felidézése. E töredékben válik Xenophanész Püthagorasz-ellenessége szembeötlővé és tudottá. Ettől kezdve Xenophanész filozófiája érthetetlen, ha magvát nem Püthagorasz kritikájaként értelmezzük. Elhidegülésében politikailag a püthagoreus diktatúra, ideológiailag irracionálisunk játszhatott szerepet, ugyanakkor filozófussá válásában döntőnek

⁸⁵ Empedoklész kapcsán írják: „egészen Philolaosz és Empedoklész a pythagoreusok közösen részt vettek a vitákon. Miután azonban [Empedoklész] költeményei révén népszerűsítette őket, hoztak egy törvényt, hogy az eposzköltők közül senkinek sem engedik meg a részvételt.” (Diog. Laert. VIII,2). Ez a belső körre vonatkozhatott.

⁸⁶ Xenophanész B 7,2-5.

⁸⁷ Vö. Shakespeare: Ahogy tetszik. VI,2. In: Üő. Összes művei. 3. köt. Vigjátékok. Európa Könyvkiadó. 1961. 720. old.; Shakespeare: Vízkereszt. IV,2. In: Üő. Összes művei. 3. köt. 852-853.; Shakespeare: A velencei kalmár. IV,1. In: Üő. Összes művei. 6. köt. Színművek. Európa Könyvkiadó. 1961. 75. old.

⁸⁸ Vö. Montesquieu: Igaz történet. Magyar Helikon. 1963.

bizonyult a püthagoreusokkal való találkozás. Filozófiájában végigvonul vitája Püthagorasszal, de letörülhetetlenül ott a püthagoraszi hatás is. Püthagorasz hatására kezd rendszeresen és hivatásszerűen foglalkozni a bölcselettel.

A szürakuszai konfliktus és a püthagoreusokkal való együttműködésének megromlása után nem csak Szürakuszai, de a püthagoreus befolyásos alatt álló Zanklé és Katané városkapui is bezárulnak előtte. Nem maradt mozgáster számára, kénytelen elhagyni Szicíliát.

530-ban – ekkorra tehető akméja is – Szicíliából elmenekült Dél-Itáliába.

KIVÁNDORLÁS ELEÁBA

Dél-Itália nagyobb és jelentősebb városaiban, Krotónban, Régiumban és Metapontionban, az elfoglalt és kizsigerelt püthagoreus városokban szilárd és rigorózus püthagoreus uralom volt. Megalé Hellasz e poliszokban Xenophanész nem kívánatos személy lehetett, mint ahogyan a Katanéból menekülő Xenophanész sem vágyhatott közel kerülni a püthagoreus városokhoz.

A lehetséges görögök által alapított városok közül Eleát választotta.

Miért éppen Eleát?

Az eleai (veliai) révet a Trójából érkező hősök kapcsán említi Vergilius és Horatius is.⁸⁹ Eleát az alapítók „Hüela”-nak vagy „Helé”-nek nevezték. A poliszt valószínűleg egy korábbi település helyén azok a Kreontiadész vezette phókaiiak alapították i. e. 536-ban, akiknek hajóhada, 540-ben, az alaliai tengeri ütközetben az egyesült karthágói és etruszk erőkkel vereséget szenvedett.⁹⁰ A város alapításáról Hérodotosz ezt írja: „Azok [a phókaiiak – EKO] pedig, akik Rhégionba menekültek, onnan is továbbmentek, és Oinótria földjén megalapították a ma Hüelának nevezett várost.”⁹¹ Sztrabón a következő összefoglalót adja: „Egy kanyarulattal tovább folytatólagosan következik egy másik öböl, amelyet phókisi alapítói Hyelének, mások meg egy forrásról Helének, a mostaniak pedig Eleának neveznek; innen származott a pythagoreus Parmenidész és Zénón. Véleményem szerint jó kormányzata volt részint ezek révén, részint már előbb is ... Antiokhosz szerint, amikor Harpagos, Kyros hadvezére elfoglalta Phókaiát, akik csak teheték, egész háznépükkel hajóra szállva Kreontiadésszel először Kyrnosba és Massaliába hajóztak, miután pedig innen elűzték őket, megalapították Eleát.”⁹² Ammianus úgy tudja: „Az is hírlik, hogy ez a nép az asiai Phocaeából, Harpalusnak, Cyrus király helytartójának kegyetlenkedése elől menekülve, hajókon Italia felé vette útját. Egy részük Lucaniában Veliát, más részük a Viennához közel eső Massiliát alapította.”⁹³ Választásában a phókaiiak alapítás is szerepet játszhatott. A phókaiiak között Xenophanész otthon érezhette magát, hiszen Kolophón a kis-ázsiai tengerparton, Milétoz és Phókaiia között félúton feküdt.

A város távol feküdt a püthagoreusok vonzáskörzetétől, jelentéktelensége miatt figyelmüket is elkerülte. A gazdag Szürakuszaihoz és Krotónhoz, valamint a dél-itáliai püthagoreus városokhoz képest Elea szegény porfészek volt. A természetlen földdel bíró város lakói halászatból éltek, tengeri szállítással és kereskedelemmel foglalkoztak: „mind földjüket, mind a lakosok számát tekintve gyengébbek voltak. Földjük természetlensége miatt tehát kénytelenek voltak nagyrészt tengerészettel foglalkozni s halbeszélő és más ilyen műveket létesíteni.”⁹⁴ Az alig pár éves, nem nagy kiterjedésű és meglehetősen kevés lakosú város valószínűleg ekkoriban még sokkal inkább önmaga fizikai kiépítésével foglalkozott, mint szellemi életének kibontakoztatásával. A polisz szegénysége lehetett alapja Xenophanész legendás szegénységének.

A polisz sejtetően nem tudta eltartani első megénekelőjét és első filozófusát.

Szegény volt, de szellemi kincseire támaszkodva – sokan ezt állítják, mások kétséggel fogadják – önálló filozófiai iskolát alapított i. e. 530 után. Ekkoriban mintegy 50 éves.

ELEA EPOSZA

89 Vö. Vergilius: Aeneis. VI,347-381. In: Uő. Összes művei. Európa Könyvkiadó. 1984.). Horatius is megidézi őket: „Egy a tanácsom, hogy mint rég Phocaea lakói / elvándoroltak mind, átkozva mostoha / földjüket és az eget, s szentélyüket – üssenek ott majd / tanyát a vaddisznók s a rabló farkasok: / menni, hová lábuk visz, menni, hová a vizen túl / a déli szél szólít, s a zúgó Africus.” (Horatius: Altera iam teritus. [Második emberkor] In: Uő. Versek. Európa Könyvkiadó. 1959.)

90 Talán az alaliai görög-etruszk-karthágói tengeri összecsapást ábrázolja a Louvre-ban őrzött, Cerveteriből származó, i. e. VI. századi etruszk váza (vö. Pallottino: Az etruszkok. Gondolat Könyvkiadó. 1980. VII. tábla. 1. sz. kép. és 253. old.). A Szárd tengeren lezajlott ütközet helytelenül kapta az újabb irodalomban az „alaliai csata” elnevezést (vö. i. m. 75. old.). A várost később több kapuval és bástyával megtört mészkö, majd téglafallal körülvett kereskedelmi központtá vált. I. e. 273-ban római fennhatóság alá került, és i. e. 88-ban **Velia** vagy **Vegliaként** municipiummá, önkormányzattal és római polgárjoggal bíró lakójú várossá vált. Területe a Cliento és Vallo di Diano Nemzeti Park részét képezi, maradványait az UNESCO 1998-ban a „Világörökség” részének nyilvánította. Mások Eleát Asceával azonosítják (vö. Szabó, Ferge: Bevezetés a filozófiába. Gimnáziumok számára. Societas Philosophia Classica. 1993. 71. old.), de Velia csak jelenleg tartozik közigazgatásilag Ascea településéhez.

91 Hérod. I,167.

92 Sztrabón. VI. 1,1.

93 Ammianus: Róma története. XV,9. Európa Könyvkiadó. 1993.

94 Sztrabón. VI. 1,1.

Letelepedést közvetlenül megelőzően belépőjegyül, vagy már Eleában írta több ezer sorban a „**Kivándorlás az itáliai Eleába**” című eposzát. Egyetlen sora sem ismert, ezért művészi értékéről nem nyilatkozhatunk, annyit azonban tudunk, s ez önmagában is mond valamit: hamarosan felhagyott az eposzirással, s lírai alkotásokkal szerzett nevet magának.

Tartalmára nézve csak tapogatózhatunk. Szó lehetett benne a phókaiak aliai vereségéről, ami Elea megalapításához vezetett. A perzsák keleti győzelme Iónia fölött és nyugaton a karthágói győzelem a phókaiak fölött összekapcsolódott. Perzsia és Karthágó szövetségi viszonya figyelmeztetés lehetett arra, hogy Megalé Hellaszban, új hazájukban sem múlt el fejük fölül a leigázás veszélye.

A városalapítás elemzése időszerű kérdés volt. A kor a poliszok megújulásának (alkotmányozás, törvényhozás, türannosz bevezetése), az új városalapításoknak (Szoloi, Apollónia), a polisz-forma megkérdőjelezésének (Biasz és Thalész javaslatai a lüd és perzsa invázióra) és az utópisztikus álmódosításoknak (Atlantisz) korszaka. Tapasztalataik feldolgozása váratott magára. Lehetséges, hogy összehasonlította a nyugati (Zaleukosz, Kharondas) és az anyaországi (Drakón, Epimenidész, Szolón) alkotmányozásokat. A püthagoreusok ugyan új várost nem alapítottak, de megújították azokat a városokat, ahol uralomra kerültek, s létrehozták a püthagoreus városok szövetségét. Az eposzokból már csak műfaji szabályok miatt sem hiányozhattak az istenek. Ha felbukkantak benne, akkor az evilági eseményekben csak alárendelt szerepet játszhattak. Megénekelhette a polisz legjelesebb istennőjét, az újjászületett Inót, a szép és jóságos Leukotheát, a fehér istennőt, a tengeri habok, a hajósok és a hajótörtek istennőjét.

Az eposz a közönség előtt ismert, a közelmúltban játszódó, valóságos eseményeket rögzített, és hús-vér emberek uralhatták a történelmi freskót, mindenki előtt nyilvánvaló lehetett, hogy agitatív, aktuálpolitikai célból íródott, az új telepesekhez szólt. Aligha gondolhatjuk, hogy Xenophanész Eleába való letelepüléséről függetlenül megírta volna az eposzt. Kinek és minek? Munkáival az új város életét is befolyásolni szeretle volna: miként lehet olyan alkotmánnyal kormányozni, hogy benne az élet a polgárok számára anyagi bőséget és szellemi gazdagságot biztosítson.⁹⁵ Sándor Pál erre utalva írta: „*Eleában telepszik le és itt kísérli meg eszméit megvalósítani és ez, ha nem is neki, de tanítványának, Parmenidésnek, aki Elea törvényhozója lett, sikerült is.*”⁹⁶

Eposzai határt kijelölő munkák.⁹⁷ Eposzával megkezdte, bizonyára még maga előtt sem tudatosítva, elszakadását a hagyományos költészettől, a homéroszi-hésziodoszi tradíciótól. Az eposzi **tartalomtól** való elfordulást hamarosan követi majd az epikai **forma** elhagyása.

Xenophanész szembefordult az eposzsal még az eposzi formán belül: a „**Kolophón alapítása**” és a „**Kivándorlás az itáliai Eleába**” ugyan verses szövegek, amelyekre azonban vonatkozathatók Arisztotelész szavai: „*A történetírót és a költőt ugyanis nem az különbözteti meg, hogy versben vagy prózában beszél-e (mert Hérodotosz művét versbe lehetne foglalni, és versmértékben ugyanígy történetírás maradna, mint versmérték nélkül).*”⁹⁸ Az eposzok tartalmilag a logografikus irodalom első hajtásai között foglalnak helyet, nagyjából egyidejűek a keleti (milétoszi) logografusok munkáival, a korai történetírás azon kísérletei közé számíthatók, amiket a történelmi érzékkel megáldott Vico „*költők írta történelem*”-nek nevezett.⁹⁹

Xenophanész életében ettől kezdve vált el egymástól a költő és a gondolkodó. A filozófia történetében is korszaknyitó. Az eposzt a hagyomány szerint leírta, olvasóknak szánta. Xenophanész az első, akinek munkássága **után** minden filozófus rangját és társadalmi hatását **írásai** után nyeri.

PÓRIAS POÉTA

Thomson szerint „*Xenophanész... könnyed életmódot folytató nemesember volt, és kitűnően adta elő az étkezések utáni énekeket.*”¹⁰⁰ Száműzetése Kolophónból, bolyongása Ióniában és Hellaszban, elűzetése a szürakuszai udvarból, menekülése Krotónból, eleai nyomora sem könnyed életre, sem felhőtlen anyagi helyzetre nem utal.

Az „*étkezések utáni énekek előadása*” olyan foglalatosság volt, ami ugyan szabad emberre vallott, de a megélhetés kényszere diktálta mesteremberi munka lehetett. Ha a kitűnő énekmondó „*szívesen látott vendég lehetett arisztokrata házaknál*”, attól még nem kellett magának arisztokratának lennie, sem arisztokrata érzélemmel bírnia.

Ehhez járul még az, hogy ha származására nézve esetleg „*nemes*” volt is, poliszától és a nemesi életmódtól ekkorra már elszakadt. A keletről érkezettek a hagyományos és megszokott struktúrából kiszakadva tulajdonképpen deklasszálódtak, kényszerű mobilitásuk nem szabadságot, hanem talajtalanságot jelentett számukra.

⁹⁵ Sándor Pál erre utalva írta: „*Eleában telepszik le és itt kísérli meg eszméit megvalósítani és ez, ha nem is neki, de tanítványának, Parmenidésnek, aki Elea törvényhozója lett, sikerült is.*” (Sándor Pál: A filozófia története. 1. köt. 47. old.)

⁹⁶ Sándor Pál: A filozófia története. 1. köt. 47. old.

⁹⁷ Erre az időre tehető az első olyan tragédiák is, amelyekben nem mitológiai témát dolgoztak föl. Első a sorban Phrünikhosz Milétosz elfoglalásáról írt drámája és Aiszkhülosz „**Perzsák**”-ja. Benne Aiszkhülosz Phrünikhoszsal ellentétben a hellének győzelmét éneklé meg. Eposzai is ezt a irányt követték. A világi tartalom felé fordulás fessegethette az epikus kereteket és sallanggá és komikussá tette – ezidőtájt születik a „**Békaegérharc**” – az epikus eszközöket.

⁹⁸ Arisztotelész: Poétika. 1451 ab. Kossuth Könyvkiadó 1992.

⁹⁹ Vö. Vico: Az új tudomány. Akadémiai Kiadó. 2. kiad. 1979. 493. old.

¹⁰⁰ Thomson: Az első filozófusok. 306. old.

Hogy Xenophanész az egyik városból a másikba menekülése során hol és mikor dicsekedhetett egyáltalán polgárjoggal, vagyis – az athéni megnevezéssel élve – *poitész*, vagy élete végéig polgárjoggal nem bíró együttlakó, azaz *metoikos* volt-e, azt nem tudjuk.

A HELLÁSZI DAL

Xenophanész ugyan a poliszban él, de mint elűzött kolophóni polgár, igazából sem itt, sem ott nem lel hazára, nem tudatosan, de valóságosan kezd elszakadni mindenfajta polisz-megkötöttségtől, s mint *hellén* lép föl. A polisztól való elszakadásra utal a „*Bőkezű ajándék*” cím alatt ismert satirikus verse, aminek valószínű hőse a pénzsóvár Szimónidész:

*Kis gida lábáért kértél egy szép birkacombot,
méltó arra, hogy oly férfit jussa legyen,
Hellasz-szerte kinek terjed s nem enyészik el híre,
mígcsak a hellaszi dal bárminemű faja él.*¹⁰¹

Hogy ironikus hangvétellel van dolgunk, az vitathatatlan. Bírálja az egyenlőtlen cserét: „*Kis gida lábáért kértél egy szép birkacombot*”, ami Szimónidész jellemtelenségének adaléka. Az irónia végül is abból adódik, hogy a nagyszerű díj olyan tárgyra vonatkozik, ami kisszerűsége miatt azt nem érdemelhetné ki.

Elhagyva az értelmetlen tárgyat, ellillan az irónia, s eleddig rejtett üzenetre bukkanunk:

*méltó arra, hogy oly férfit jussa legyen,
Hellasz-szerte kinek terjed s nem enyészik el híre,
mígcsak a hellaszi dal bárminemű faja él.*

Xenophanész minden elutasító hang ellenére tehát Szimónidész költészetének azt a vonását, hogy *Hellasz-szerte ismert* és hogy versei *hellászi dalok*, nem vitatja, ellenkezőleg, kiemeli, hangsúlyozza.

Természetesen ő is, mint mindenki, ekkor szubjektíve még poliszban gondolkodott. A pánhellén ügyben a poliszok legsajátabb ügyét látta. Majd bírálja az olimpiai versenyeket is, noha azok is pánhellén ügyet szolgálnak. Azért lehet és van összhang az olimpiát bíráló elégia és a Szimónidészt bíráló elégia között, mert a versenyekben nem lát poliszt erősítő erőt, mert az olimpia fogyasztja a polisz gazdagságát és eltereli a tényleges érdekeitől.

A költészetet tehát azért emeli ki, mert benne a poliszt felemelő, s egyben az összgörög ügyet szolgáló erőt lát. Ez a költő legnagyobb jussa, nem pedig a türannosz elismerése. Ott lappang az illúzió, hogy a költő harcosa, az irodalom pedig eszköze a pánhellén ügynek, a poliszok összefogásának, hiszen „*a hellaszi dal bárminemű faja*” tartja fenn a dicsőségnek, a hírnek tartósságát.

A polisz és a pánhellén ügy szolgálatának kettőssége készíti elő eszmeileg a filozófiába való átmenetet.

AZ ELÉGIÁK

A „*Kivándorlás az itáliai Eleába*” megírása búcsú az eposzirástól. Elhallgat a Homéroszt és Hésziodoszt recitáló és az őket utánzó rhapszódosz, s az aoidosz saját hangján szólal meg. Önálló lírai alkotásokkal, saját énekeivel kísérletezett. Új költői műfajt teremtett, a *szilloszt*, a gúnyversek (*Σύλλοι*) egy fajtáját, amit paródiaként is ismernek.

Reprezentatív műfajává azonban az *elégia* lett, ami nem csupán az arisztokratikus homéroszi és a paraszti hésziodoszi eposztól távolított el, hanem az arisztokratikus és türannikus hatalom kedvelt műfajaitól, a himnusztól, az ódától és a kardaltól is. Az elégia ión, epheszosi műfaj, amit Kallinosz, a harci elégia mestere kezdeményezett az i. e. 600-as évek első felében, s Szolon kötetésében újult meg és nőtt nagygyá, vált politikai és bölseleti költészeti formává. Az elégia Xenophanész új világlátásának kifejezőjévé vált, amit filozófiai, valláskritikai tartalommal töltött ki.

Elégiái esztétikai értékelésétől eltekintünk, csak annyit jegyzünk meg, hogy idegen tőlük a nemesi kötődés, noha Gadamer Xenophanészt a nemesi társadalom dalnokának, „*elegáns versek*” megszólaltatójának véli.¹⁰² Ezzel szemben az éles szemmel és érzékeny füllel megáldott Arisztotelész azt mondja, hogy Xenophanész és Melisszosz „*mikrón agriokoteroi*”, azaz „*kissé parasztosak*”, „*darabos eszűek*”, vagyis közönségesek, munkáit Cicero „*kevésbé jó versek*”-nek mondja.¹⁰³ Ez talán az első, hogy egy költői és filozófiai teljesítményt értelmezői, elsőként Arisztotelész, visszavezetnek szociális tartalmára, s értékeit annak alapján ítélik meg. Ez a „*mikrón agriokoteroi*” minősítés határozottan ellentmond azoknak a feltevéseknek, hogy Xenophanész „*könnyed életmódot folytató nemesemberként, kitűnően adta elő az étkezések utáni énekeket*”.

101 Xenophanész: *Bőkezű ajándék*. In: Görög költők antológiája. 138. old.

102 Gadamer: *A filozófia kezdete*. In: Üő. *A filozófia kezdete*. 247. old.

103 Vö. Cicero: Lucullus. XXIII,74. In: Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek. Atlantisz. 1998. A „*mikrón agriokoteroi*”-t Geréb József megoldásában: „*pórias*”, „*közönséges*” (vö. Arisztoteles: *Poëtikája*. Franklin. 2. kiad. 1916. 67-68. old.), az újabb fordítás „*pórias*” helyett szépelgőn „*közönséges*”-t és „*alacsonyrendű*”-t ad (vö. Arisztotelész: *Poëtika*. 1458a.), „*kissé parasztosnak*” fordítja Falus Róbert a frázist (vö. Falus Róbert: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznél. In: Üő. *Görög harmónia*. 140. old.); az újabb fordítás szépelgőn „*közönséges*”-t és „*alacsonyrendű*”-t ad (vö. Arisztotelész: *Poëtika*. 1458a.). Másnak címezve írta Arisztotelész: „*A szóbeli kifejezés szépsége abban nyilvánul, ha világos és nem pórias. Bizonyára legvilágosabb a kifejezés, ha közönséges szavakból áll, azonban ekkor pórias.*” (Aristoteles: *Poëtikája*. 67-68. old.), Halasy-Nagy József „*darabos eszű*”-nek fordítja (Arisztotelész: *Metafizika*. 986b. Lectum Kiadó. Szeged. 2002. Továbbiakban: *Metafizika* – EKO.)

Az elégia még irodalmi formába önti az új, nem-irodalmi, tudományos tartalmat, ezért „*költői jellegű marad még az eleai filozófia előadása Xenophanés és Parmenidés költeményeiben*”.¹⁰⁴ **Költői jellegű marad**, de a parasztos, a póriás, a közönséges, az alacsonyrendű, a darabos, a gyámolatlan, a kevésbé művészi jelzők arra utalnak, hogy e költeményekben Xenophanész már nagyobb gondot fordított a tartalom gondolatiságára, filozófiai üzenetére, mint annak gondos megformálására. E költői pongyolaság, hasonlóképpen, mint az elégikus forma, amelyről Péterfy Jenő megállapítja, „*a prózától csak a forma által különbözik*”.¹⁰⁵

Két elégiája maradt fenn: a 24 soros „**Asztali elégia**” (vagy más fordításban: „**Szimposzion**”)¹⁰⁶ és a 22 soros „**Testi és szellemi erő**” cím alatt ismertek.

A „SZÜMPOZION”

Költeményei közül az első a „**Szümpozsion**” vagy másképpen az „**Asztali elégia**” címen ismert. Azt állítják róla, hogy „*Egyik leghosszabb, fennmaradt elégiájában (fr. 1, érdekes költemény, közvetlen filozófiai jelentőség nélkül) a szümpozsionon tanúsítandó viselkedés szabályainak elősorolásában igencsak nagy szaktekintélynek mutatkozik; ebből úgy tetszik, szívesen látott vendég lehetett arisztokrata házaknál*”.¹⁰⁷

Közvetlenül, első olvasáskor valóban „*filozófiai jelentőség nélküli*”, de **közvetve** mindenképpen az. Idézzük:

*Immár tiszta a föld a teremben, tiszta a kéz is,
tisztán vár a kehely s fejeken a koszorú.
Van, ki szelencéből kínál jóillatu mirrhát,
színiig telve ígér új örömet keverőnk.
S áll a cseréphordókban a bor még, el sohasem fogy,
édes, akárcsak a méz, illata mint a virág.
Itt a középről tömjénfüst száll már a magasba,
frissen csurran a víz, jóízű, tiszta, hideg.
Szőke kenyérrel s minden jóval rakva az asztal,
sajt és lépesméz rajta kínálja magát,
és ellepte virág a középben az ünnepi oltárt,
áll viruló jókedv, s szerte a házban a dal.
Illő, hogy legelőbb istent dicsérje az ember.
Jámbor szó a szavunk, himnusz a tiszta beszéd,
s áldozunk italunkból, kérve imánkban az istent,
hogy mindig mi jogos, azt cselekedje kezünk,
jobb ez, mint az erőszak – s akkor igyunk, de csak annyit,
hogy haza még egyedül menjen a nem nagyon agg.
Arra dicsőség vár, aki bor mellett helyesen szól,
emléket felidéz és az erényre tanít,
és nem mondja el újra meg újra a régi meséket,
kentaurt, durva gigászt: hagyja a sok csoda-fajt,
s hagyja viszályait, hisz ezekből jót ki tanulhat?
Minden szóra vigyázz, félve az isteneket!*¹⁰⁸

A lakoma, azaz az együttívás – tisztázzuk már a kezdet kezdetén – akkoriban egyszerre volt a társasági élet kerete és vallási gyülekezet, s nem kevésbé bölcs vitaklub.¹⁰⁹ Az elégia tartalma ennek megfelelően nem nélkülözi a teológiai mozzanatok és az etikai állásfoglalást. Éppen e kritikus teológiai nézőponttal függ össze az, hogy az elégiának csak az

¹⁰⁴ Hegel: Esztétikai előadások. 3. köt. Akadémiai Kiadó. 2. kiad. 1980. 253. old. Feltehetően éppen reájuk utal Szókratész-Platón a „**Phaidón**”-ban (vö. Platón: Phaidón. 65b.)

¹⁰⁵ Vö. Péterfy Jenő: A görög líra. In: Üö. Válogatott művei. Szépirodalmi Könyvkiadó. 1983. 200-201. old.

¹⁰⁶ „**Szümpozsion**” címen említi Marticskó József (vö. Marticskó József: Jegyzetek Xenophanész töredékei. In: Világosság. 1971. 2. sz. 103. old.), „**Asztali elégia**” címen fordította Trencsényi-Waldapfel Imre (vö. Trencsényi-Waldapfel Imre: Ember vagy. Műfordítások. Európa Könyvkiadó. 1979. 335. old.)

¹⁰⁷ Kirk, Raven, Schofield: A preszókratikus filozófusok. 247. old.

¹⁰⁸ Xenophanész: Asztali elégia. In: Görög költők antológiája. 136. old.

¹⁰⁹ Tanú rá Cicero: „*mindig volt asztaltársaságom. Az asztaltársaságokat pedig az én questorságom alatt alapították, mikor a Nagy Istenanya Ida-hegyi tiszteletét meghonosították nálunk... nagyon helyesen, őseink a jó barátok közös lakomázását – jelezve, hogy bizonyos életközösségre vezet – convivium-nak, vagyis együttélésnek, helyesebben, mint a görögök, akik ugyanezt majd együttívásnak, majd együttévsnek nevezik, mintha annak tulajdonítanak ebben a dologban a legnagyobb fontosságot, ami a legcsekélyebb jelentőségű.*” (Cicero: Az idősebb Cato vagy az öregségről. XIII. In: Üö. Válogatott művei. Gondolat. II. kiad. 1959.). Es tanú rá Pál, Jézus és tanítványainak együttétkezései, különösen az utolsó vacsora (vö. 1Kor 8,1-13. és Gal 2,12.). Hegel helyesen állapította meg: „*a görögöknél 'áldozni' egyáltalán annyi volt, mint 'lakomát rendezni'*.” (Hegel: Esztétikai előadások. 2. köt. 22. old.)

istenekről szóló két sorát szokás idézni. Az életmű egészének fényében derül ki, hogy az elégia egy – akkor még Xenophanészben sem tudatosult – a költészetből és a teológiából a filozófiába való átmenet kutatási programja.¹¹⁰

MESÉK

Az elégiában a nyugati istenvilággal fordul szembe, azokat a mítoszokat kezdi ki, amik Megalé Hellaszban a társadalom mindennapjait áthatották. Nagy-Görögországban a Zeusz-előtti istenek nagy tiszteletnek örvendtek. Mindebben része volt annak, hogy „Itália a görög istenekkel még előbb, a Homéros előtti fokon találkozott”.¹¹¹ Ezeket az isteneket az istenek új nemzedéke legyőzte, de ide számúzta Zeusz az ellene lázadókat, Gaia vagy Poszeidón híveit, a titánokat és gigászokat is.

Szicília szigete a mítosz szerint egy sziklából alakult ki, amelyet Athéné hajított Enkeladoszra, a Földanya fiára, az istenek ellen lázadó gigászok egyikére.¹¹² Van olyan mitológiai hagyomány is, amely szerint Akiaszt, Galathea nimfa szép ifjú szerelmét a féltékeny Polüphemosz küklópsz agyonsújtotta.¹¹³ Homérosz úgy tudja, hogy a küklópszok Hüspéria földjén, a szigeteken élnek. Az Etna mélyére számúzta Zeusz az egyik gigászt, ott él Tüphón, akinek egy-egy lehelete az Etna kitörése. Az ő gyermekei Hüdra, Kerberosz, Khiméra, Orthosz és Szküllá. Kharübdisz szintén szicíliai tengeri szörny. Más mítosz-változat szerint Zeusz a küklópszokat Héra fiának, Héphasztosznak szolgálatára rendelte, akik a tűzhányók alatt kovácslegényként tevékenykednek. Homérosz is,¹¹⁴ és Iustinus is Sziciliáról azt tartja, hogy „Eredetileg a Cyclopsok hazája volt.”¹¹⁵ Erre fekszik a „Phlegraion síkság, ahová a rege a gigászok küzdelmét helyezi”,¹¹⁶ a síkság kénes forrásairól pedig azt tartják a helyiek, hogy a viadalban elhullott gigászok villámok ütötte sebeiből törnek föl.¹¹⁷ E tájon tehát a gigászok, a titánok, és Poszeidón leszármazottai, a küklópszok uralkodnak: „A hagyomány szerint a sziget egy részét a küklópszok és laisztrügonok lakták, de származásukról éppoly keveset tudok mondani, mint arról, hogy honnan vándoroltak be, vagy hogy hová költöztek el ezután. Elégedjünk meg azzal, amit a költők mondanak, vagy amit ki-ki éppen gondolt felőlük.”¹¹⁸

A „titánkorszak”-kal – hogy Nietzsche kifejezésével éljünk – való leszámolás a nagy-görögországiak elengedhetetlen szellemi feladata volt. A titánok, a gigászok, küklópszok és a kentaurok közös vonása, hogy nem emberiek: „csoda fajok”.¹¹⁹ Bírálataiban az antropomorfizmus álláspontjáról a thériomorfizmus maradványai ellen lépett föl. Ez az istenkritikák első formája, a további kritikák kiindulópontja. Nagyon helyesen jegyezte meg Trencsényi-Waldapfel Imre, hogy a thériomorfizmussal, a zabolátlan őserőkkel és a féktelen emberi indulatokkal szemben az antropomorfizmust a mértéktartás jellemzi.¹²⁰ A demitologizáció történetében nem szokták fölvetni Xenophanész Isten-

110 Euripidész is vallatja a hagyományt, mi az énekek haszna a lakomákon. Talán Xenophanész kritikája bomlik ki Euripidésznél: „Ha balgatag és nem bölcs eszűnek / vélnéd eleinket, helyesen szólsz, / kik lakomákon s örömnépeken / a finom falatokhoz dalaikban / zengték, ami életünkben gyönyörű; / de a bús bajokat megszüntetni / senki sem tudja sokhuru dallal, / műzsával; lám, azért szakad oly / sok házra halál, vagy szörnyű csapás. / Az lenne haszon, hogyha az ének / gyógyítana! Am dúis lakomákon / koptatni a hangot vajh mire jó? / Ahol annyi finomságnak örülhet / lakmározva a halandó!” (Euripidész: Médeia. 190-203. In: Uő. Összes drámái. Európa Könyvkiadó. 1984. Továbbiakban: Euripidész – EKO). Euripidész itt elsősorban Püthagorasszal, zenepszichológiai eszméivel, a zene gyógyító, bajokat megszüntető felfogásával száll vitába, de talán a fiatal Xenophanész is fricskát kap, aki bizony egy időben a „dúis lakomákon feleslegesen koptatta a hangját”, s vallja az isteneket dicsőítő énekekkel szemben a lakoma finomságai élveznek elsőbbséget. Euripidésznel ezzel a lakomák szakrális vonásai teljesen elenyésznek.

111 Kerényi Károly: Halhatatlanság és Apollón-vallás. In: Uő. Az örök Antigone. 158. old.

112 Megemlékezik Enceladusról Vergilius is (vö. Aeneis. III,579.)

113 Vö. Theokritosz: A küklópsz. In: Görög költők antológiája. 450-452. old.

114 Vö. Homérosz: Odüsszeia. IX, 105-141. In: Uő. Íliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények. Magyar Helikon. 1960. Továbbiakban: Od. – EKO)

115 Iustinus: Világkrónika a kezdetektől Augustusig (Fülöp királynak és utódainak története) Marcus Iunianus Iustinus kivonata Pompeius művéből. Magyar Helikon. 1992. (Továbbiakban: Iustinus: Világkrónika)

116 Sztrabón. V. 4,4.

117 Sztrabón. V. 4,6

118 Thuküdidész: A peloponnészoszi háború. VI,2. Osiris Könyvkiadó. 1999. (Továbbiakban: Thuküdidész – EKO). Vergilius írja: „Egy sziget áll szemben siculus parttal, Liparának / aeoli részénél, kimagasló szirtfoka füstöl, / míg alul odvas, cyclopsok-kürtői-kirágta / aetnai barlangok bömbölnek benne, s az üllők / visszanyögik vad ütésük, ahogy veremén a chalybsok / vaskeveréke sziszeg, s a kohók lihegő tüze lobban: / Vulcánus lakik itt s ez a föld Vulcánia, mondják / Hát ide szállt le a Tűz Ura most az egek magasából. / S im tág verükben mind vas-gyurmát ver a cyclóps: / Brontés meg Steropés s a mezíten testü Pyracmon.” (Aeneis VIII,416-425.). Kétszáz évvel később élt költő, Claudius írja: „nagy recsegés-ropogás támad, vártornyokat ingat / s városokat forgat ki helyükből sorra tövestül. / Honnan e háborgás, nem sejtethi senki, csupán a / paphuszi istennő [Vénus], s örvend neki, bár szíve fél is. / Mert a sötét üregekben a föld mélyében a lelkek / zord ura tört utat, Enceladust tipratva nehéz, nagy / ménjével, míg izdadt: roppant üzületébe / váj a kerék, s a gigász leszegett nyakkal nyög, a vállán / Sziciliával s Plútóval, próbál mocorogni / s meg-megakasztja elernyedt kigyó-lábbal a tengelyt: / füstőlőgön kénes hátába hasít a keréknyom... / Így fürkészi Saturnus / harmad sarja a föld mély rejtekeit megeresztett / gyöplével, hogy bátyja világa színére kijusson. / Rés, kapu nincsen: a súlyos sziklák szerte elállják / útját s foglyul tartják zord akadállyal az istent. / Az nem tűr késést s dühösen roppant jogaival / zúzza a sziklát. Döng tőle Szicília tája, / Lipari fölbolydul: Vulkán, odahagyva a műhelyt, / bámul, s mennyköveit döbbsen elejti a Küklópsz” (Claudius: Proserpina elrablása. In: Római költők antológiája. Európa Könyvkiadó. 2. kiad. 1964. 454-455. old.)

119 A kentaurok tagadása az istenkritikák tartós eleme, még Lucretius is kitér rájuk (vö. Lucretius: A természetéről. V. 865-911. Alföldi Magvető Kiadó. Debrecen. 1957.)

bírálatának egyik fontos elemét, a thériomorfizmus és az antropomorfizmus e viszonyát, s ezzel eltűnik korai fellépésének sajátossága.

A „mese” jelző Xenophanészről kezdve a mitológiakritikai minősítés eleme.¹²¹ Amikor Kerényi Károly azt elemzi, hogy mi a különbség a mitológia és a mese között, akkor rámutat, hogy „nem az anyag és nem is a forma okozza a különbséget, hanem a vele szemben felvett magatartás”!¹²² Ami átfogatja a mitológia világát a mese világába, az egy új világhelyzetben kialakuló új világrész. Sajnálatos, hogy Kerényi nem vesz tudomást Xenophanészről, szerinte „A ‘hinni vagy nem hinni’ kérdése akkor merül fel először, amikor Platón Phaidrosza azt kérdi Sókratéstól: ‘Elhiszed, hogy ez a mitogéma (Boreas és Oreithyia története) igaz?’ – és ezzel egy új szellemi helyzet veszi kezdetét. Az emberek kezdik magukat idegenben érezni a hippokentaurusok és chimairák, Gorgók és Pégasosok között, amelyeket Sókratész mint számára már semmitmondó ősvilági szörnyeket sorol fel.”¹²³ Xenophanész az úttörő, Szókratész és Platón legfeljebb folytatás. Xenophanész *után* már egyetlen *jelentős* gondolkodó sem foglalhatott el más viszonyt a mitológia szörnyeivel szemben, mint amit Xenophanész jelölt ki.¹²⁴

Xenophanésznél e sorokban jelenik meg először az isten-kritika. Neki köszönhető – igazat adhatunk Cicerónak –, hogy akkoriban: „Görögország már számos költővel és zenésszel büszkélkedett, és a meséknek, a régi eseményekről szólókat nem számítva, már kevesebb hitelt adtak.”¹²⁵ Ha van címzettje a gigászok, titánok, küklpszok, kentaurok elleni föllépésének, akkor azok a nagy-görögországi istenek. De nemcsak azok!

Az irodalomban a prehoméroszi Sztészikhorszhoz,¹²⁶ Hésziodosz „Teomakhiá”-jához, és az „Epikus Ciklus” töredékei között fennmaradt poszthoméroszi „Titanomakhiá”-hoz intézhetette kritikáját. A titánok, gigászok és kentaurok létét és harcát teszi kérdésessé. Xenophanész, persze, alapvetően Hésziodossal áll vitában, aki ezeket az ősi istenharcokat éneklí meg „Theogoniá”-jában.¹²⁷

A filozófiában az istenharc Phereküdesznél a dialektikus szemlélet formája, amiről Kelszosz megjegyzi, hogy „Ugyanez a mondanivaló található a titánok és gigászok titokzatos történeteiben, akik a hagyomány szerint az istenekkel szálltak harcba”.¹²⁸

121 Ebben az értelemben használja a népmese egyik fajtát Arany János meséinek: „Legfontosabb faja az úgynevezett jelvi vagy jelképes mese, melyben homályosabb vagy világosabb lepel alatt a mesét költött népek vallásos hite vagy természetről nézete rejlik. Így jelent sokszor (noha az elbeszélő tudtán kívüli), a győztes királyfi a napot, a 12 órást; a 12 hónapot; a saskirály: a levegőt; a halkirály: a vizet; a medve: a földet vagy telet.” (Arany János: Széptani jegyzetek. In: Ő. Összes prózai művei. Franklin Könyvkiadó. é. n. 1537. old.)

122 Kerényi Károly: Mi a mitológia? Bevezetőtanulmány a homéroszi himnuszok magyarázataihoz. In: Ő. Mi a mitológia? Szépirodalmi Könyvkiadó. 1988. 16. old.

123 Kerényi Károly: Mi a mitológia? 14. old. Platón gyümölcsöztette Xenophanész kritikáját. Olyan szavak Platónnál, mint „hazug mesék” (Platón: Allam. 377d.); „Hésziodosz ráfogott” (i. m. 378a.); „igazságtalanság” (i. m. 378b.); az istenek „acsarkodnak”, „fondorkodnak” (i. m. 378c.); „gigászok harca”, „furesza vizsgálja” (i. m. 378c.); „esküszegés”, „hazudnak” (i. m. 180d.); „erkölcstelenség” (i. m. 390c.) és „haszonlesés” (i. m. 390de.) azonosak a xenophanészi szóhasználattal, a szövegek logikája is emlékeztet Xenophanész istenkritikáira. Platón megáll ott, hogy az istenek nem olyanok, aminőknek Homérosz és Hésziodosz beállítja őket, vagy ha olyanok, akkor nem szabad nyíltan hirdetni tulajdonságaikat. Tovább nem követi Xenophanészt.

124 Loszev azt hangsúlyozza, hogy a mítosz az nem mese. „Első pillantásra úgy tűnhet, hogy ha egyszer a mítikus valóság **mesés**, nem reális, túlvilági valóság, akkor nem is lehet másként, csak úgy, hogy a mitológia és a metafizika azonosak. Valójában az efféle azonosítás megint csak nem a mítikus világnak mint olyannak a leírása, hanem egészen sajátos, más jellegű szempontoknak a bevonása. A mítosz mese. De **kinek** mese? Annak, aki maga is mítikus szubjektum és ebben a mítoszban él? Szó sem lehet róla. A mítikus tudat mint olyan számára a mítosz egyáltalán nem mesés létezés, sőt még csak nem is transzcendens. Ez a legreálisabb és legelőbb, a legközvetlenebb, sőt a legérzékletesebb létezés. Csak a **pozitívista**, meghozza nem is akármilyen, hanem kifejezetten a XVII-XIX. századi pozitívista számára mese. Ha a mítoszt mint túlvilági mesevalóságot jellemezzük, nem tárjuk fel lényegét, hanem csak a hozzá való viszonyunkat fejezzük ki, azaz nem a mítoszt, hanem önmagunkat jellemezzük. Jó, legyen a mítosz mese. De ez csak abban az esetben érvényes, ha komolyan észbe vesszük, hogy ez a mese reális, sőt érzékletes létezés, hogy semmiképpen sem túlvilági, de ha esetleg mégis túlvilági, akkor megint csak nem úgy túlvilági, ahogyan néhány metafizikus tanítja a maga érteken túli létezéséről, hanem úgy, hogy ez a túlvilágosság nyilvánvalóan reális, látható és érzékelhető, életszerű esemény. Világos, hogy az érzékfelettségre történő egyszerű utalás itt semmit sem segít. **A mítosz sokkal inkább érzékletes, semmint érzékfeletti létezés.**” (Loszev: A mítosz dialektikája. Európa Könyvkiadó. 2000. 40-41. old.). Noha másképpen kell megítélnünk az i. e. VI. századi és az i. sz. XVII-XIX. századi „pozitivistákat”, vagy más „metafizikusokat”, annyi bizonyos, hogy itt két dologról van szó. Az egyik: „A mítosz kinek mese?”-kérdésre a felelet, hogy nem a „mítoszban élő mítikus szubjektum”-nak, de annak mese, aki kilép a mítoszokból, s aki így megszűnik mítikus szubjektum lenni. Ami a mítikus szubjektum számára reális, életszerű, érzékletes, a nem-mítikus szubjektum számára túlvilági, érzékfeletti. Bizonyára igaz, ha a mítoszt mesevalóságként jellemezzük, akkor „önmagunkat jellemezzük”, hogy nem vagyunk mítikus szubjektumok, de Loszevtől eltérően úgy véljük, hogy ezzel magamagát a mítoszt is jellemezzük, megmutatjuk, hogy mi a viszonya a reális léthez. S ha még arra is kerestünk és kapunk választ, hogy e reális létezés miért és miképpen jelenik meg előttünk mítikus mezben, akkor valóban végére jártunk a problémának.

125 Cicero: Az állam. II. 10.(18) Akadémiai Kiadó. 1959. Korábban Arisztotelésztől: „S hogy milyen hatalmas van a megszokott képzeteknek, azt mutatják a törvények, melyekben a mondaszerű és a gyermekek a megszokás következtében jobban hat rájuk, mint a belátás.” (Metafizika. 995a.)

126 Kérdés, a helyi istenek kikezdése összefüggésbe hozható-e Sztészikhorsz kritikájával. Erre utal Szküllá és Kharübdisz, Mínosz mítoszában, a dél-hispániai Erütheia sziget mítikus történetének egyik epizódjának „Géruónéisz” c. feldolgozása (hőse Héralész, aki tízedik feladatáért Géruónéisz marháit hajtja el, és a Gorgó véréből született, háromtestű és fejű, hat kezű és hat lábú, óriási szörny).

127 A kereszténység elveti az isten-harcot, noha a „Bibliá”-ból nem hiányoznak az istenek küzdelmei: „Egyáltalán ne hallgassunk rájuk, amikor az istenekről beszélnek; különösen ne, amikor nagy számukat és veszedéseiket emlegetik. Szerintük testvér felkel testvér ellen, szülő gyermekei ellen, ezek pedig egészlehetetlen harcban támadják meg szüleiket.” (Baszileiosz: Buzdítása az ifjakhoz: hogyan olvashatják haszonnal a pogány irodalmi műveket? 4. In: A kappadókiai atyák. Szent István Társulat. 1983. Továbbiakban: Baszileiosz: Buzdítása az ifjakhoz – EKO.); „Gyönyörű lesz Hésziodosz Theogóniájának elszavalása, a benne leírt harcok és csatapaták, a gigászok és titánok története, és a többi rettenetes név! Elmondják majd Kotosz, Briareosz, Gügész, Enkeladosz, a sárkánylábú és villámmal sújtó istenek történetét. Feltűnnek az előbbieket szörnyű utódai és sarjai, a minden gonosszággal ékes Hídrák, Khimérák, Kerberoszok, Gorgók.” (Nazianzoszi Szent Gergely: Első megbélyegző beszéde Julianosz császár ellen. 115. In: A kappadókiai atyák. Szent István Társulat. 1983.)

Arisztotelész említi Hérakleitoszról, hogy „*elítéli a költőt, aki így ír: 'bár veszne ki a viszály az istenekből és az emberekből', hiszen akkor nem volna harmónia, ha nem lenne magas és mély, és élőlények sem lennének nőstény és hím nélkül*”.¹²⁹ Arisztotelész éles szemmel veszi észre, hogy ez Xenophanész elleni polémia. Nem véletlen Hérakleitosz fenntartása Xenophanésszel szemben! Mintha neki címezné: „*Háború mindenek atyja és mindenek királya. És egyeseket istenekké tett meg, másokat emberekké, egyeseket rabszolgává tett, másokat szabadokká*”.¹³⁰

De nem csupán irodalomról és filozófiáról van szó!

Meghatározók feleletük a polgárháborúk, a türannisz, a görög-lüd-perzsa háború, a görög egység megbomlása, a biztonságvesztés. Ezek is, azok is fölléptek a türannia ellen, de Xenophanész a türannisz **demokrata**, Hérakleitosz **arisztokrata** ellenzéke. Xenophanész kimenekül a konfliktusokból, akarja a biztonságot, az egységet, de elveti a küzdelmet. Hérakleitosz is kivonul a hatalmi szférából, nem vállalja polisza vezetését, visszautasítja Dareiosz meghívását stb., de a konfliktusok körzetében maradt, azokat átéli és megszenvedi. Ő is harmóniára törekszik, de nem a küzdelem kiiktatásával, mint Xenophanész, hanem a háborúk végigküzdésével.

KÉPZELGÉSEK

A hagyományos természetfilozófiai istenfelfogástól elvi jelentőségű eltérés: ezek az istenek – titánok, gigászok, kentaurok – nem természeti meghatározottságok, nem természetfilozófiai tárgyak, hanem társadalmi meghatározottságok, nem az ontológia elemei, hanem episztemológiai képződmények: tulajdonképpen **nem** istenek, hanem **isten-képzetek, képzelgések, mesék, csoda-fajok!** Felfogása nem egyeztethető össze a születő s meghaló hagyományos istenekkel, ezekről az istenekről ugyanis nem azt állítja, hogy meghaltak, hanem, hogy sohasem éltek, mindenkor üres szellemalakok voltak, mögöttük sohasem állottak valóságos istenek.

Hogy Xenophanész ráébredt arra, hogy ezek az istenek egy mesevilág alakjai, egy lényeges fölismeréshez jutott el: kilábalás ez a mítoszok ködös világából a reális világ fényére. S ha a későbbiekben arra is rájön, hogy a mítoszok mesevilága nem csupán egyszerű mese, hanem az emberi világ visszfénye, akkor előttünk áll az ókor legkövetkezetesebb mítoszkritikusa. Hogy ez a mítoszkritikában előrelépés volt, azt csak az nem látja be, aki a mítoszt nem veti egybe a mítoszt szülő társadalmi struktúrákkal, a mítoszt termelő, a mitikus világot felépítő emberrel, s az általa létrehozott mítoszban megjelenő világgal, s benne marad a mítosz irrealitásának realizmusában. Ezzel Xenophanész az istenkritikában egy olyan vonalat kezdeményez, ami egészen a francia ateistáig és kései követőikig elevenen élt.

A xenophanészi hatást nem kerülhette el Pindaros sem. Ódájában írja:

*Mert sok csodadolgot
tud a hír; s a halandók képzeletét
az igaz szónál messzebb ragadja bizony
tarka hazugsággal remekelt regeszó.*¹³¹

A xenophanészi elégia és a pindaroszi óda párhuzamai abból adódnak, hogy a szituációk azonosak. Ugyanarról beszéltek, de másképpen, más szemlélettel.¹³² Éppen a pindaroszi óda ébreszt minket rá arra, hogy Xenophanész gondolata Hésziodoszig megy vissza. Hésziodoszi kapcsolata.

Emlékezzünk Kritiasz ismert költeményére:

*úgy vélem, egy bölcs, nagy tudású férfiú
akkor találta ki azt, hogy vannak istenek,

Tehát így vette kezdetét az ősi hit,*¹³³

Kritiasz eszméje az istenek kitalációjáról Xenophanész gondolatának kibontása – erről nem feledkezhetünk meg!

RÉSZEGSÉG

128 Kelsos: Igaz szó. III, 6,42. In: Világosság. Melléklet az 1960. márciusi számhoz. (Továbbiakban: Kelsosz. – EKO)

129 Arisztotelész: Eudemoszi etika. 1235a. In: Uő. Eudemoszi etika, Nagy Etika. Gondolat Könyvkiadó. 1975. A verssor Devecseri fordításában: „*Bár a viszály odaveszne az isteni s emberi szívből*” (Homérosz: Iliász. XVIII,107. In: Uő. Iliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények. Magyar Helikon. 1960. Továbbiakban: II – EKO)

130 Hérakleitosz: Töredékek. B 53. In: In: Görög gondolkodók. 1. köt. (Továbbiakban: Hérak – EKO)

131 Pindarosz: A szürakuszi Hierónnak olümpiai győzelmére. 36-39. In: Görög költők antológiája. 222. old.

132 Ilyenekről van szó: „*a szépszavu Múzsák-adta ajándék, / amit mi, a dal emberei / játsunk kedves asztala mellett...*” (Pindarosz: A szürakuszi Hierónnak olümpiai győzelmére. 18-20. In: Görög költők antológiája. 221. old.). Xenophanész és Pindarosz párhuzamát Falus eltülozza, szemléleti különbségüket nem érzékeli (vö. Falus Róbert: Hésziodosz ars poeticája. In: Uő. Görög harmónia. 62-63. old.)

133 Kritiasz: A vallás eredete. In: Görög költők antológiája. 351. old.

Vessük össze az „**Asztali elégia**”-t Theognisz költeménye egy részletével. A párhuzamos gondolatmenetben – ez lehetett az asztali énekeknek egyik hagyományos megoldása – válik világossá különbségük:

*És, ha elég üdítő bort ittam, a fájdalomoldó
álmon jár az eszem, míg haza bandukolok.
Engem utánozz, mily mértékkel kell poharazni:
hogy sem józaneszű, sem berugott ne legyek.
Mert aki mértéken felül él vele, az sose tartja
féken a nyelvét és már nem is úr az eszén;
trágár minden, amit kibüfög, hogy a józan utálja,
csúf tettől sem riad vissza, ha már berugott.
Bármilyen okos volt, most gyerekes; hát vésd az eszedbe,
és ne igyál több bort, mint amit elbir erőd!
Még mielőtt az agyadra köd ül, kelj fel, hogy a bendőd
rabja ne légy, mint rossz szolga, ki bérre sunyít;
vagy ha maradsz, ne igyál. Mert értelmetlenül egyre
ezt dadogod: „Nosza, tölts!” – míg az ital leteper.
Egy kupa bort „a barátságunkra”, emezt a nyomába,
ezt meg „az istenekért”, s már a kezedben amaz.
Nem tudsz már ki se térti. Be nagy hős volna, ki ennyit
önt a garatra s ezért mégse fecseg badarul.¹³⁴*

A költemény teljesen evilági, hiányzik belőle a teológiai és a filozófiai elem, noha egy kupát „*az istenekért*” is felhajtani kíván. Mértékletességre int,¹³⁵ míg Xenophanész túlmegy a mértékletességen:

*nem bűn az, ha iszunk, de csak annyit, hogy hazajusson
kísérő nélkül bárki, ha nem nagyon agg;
s dicsérjük, ki ivás közt ragyogón kimutatja
jó emlékezetét és az erény-keresést.
Nem kell sorra mesélni a Titánok s a Gigászok
s Kentaurok harcát – hajdani képzetek ők –¹³⁶*

Még világosabbak a viszonyok Trencsényi-Waldapfel Imre fordításában:

*akkor igyunk, de csak annyit,
hogy haza még egyedül menjen a nem nagyon agg.
Arra dicsőség vár, aki bor mellett helyesen szól,
emléket felidéz és az erényre tanít,
és nem mondja el újra meg újra a régi meséket,
kentaurt, durva gigászt: hagyja a sok csodafajt¹³⁷*

Ezekben az istenekben – titánok, gigászok, kentaurok – hinni a *részséggel* azonos állapot, *emlékezetvesztés*, és *erényvesztés*. Innen jut el később az ideológiai kritika a következtetéshez, hogy a hit eszmei mákony.

ISTEN ÉS IDŐ

Rendkívül fontos gondolati egység a 21-23. sorokban megfogalmazott. Marticskó Józsefnél ez így hangzik:

*Nem kell sorra mesélni a Titánok s a Gigászok
s Kentaurok harcát – hajdani képzetek ők! –
vad pártharcokról se mesélj – nincs haszna ezeknek –
ám tiszteld – az a jó! – mindig az isteneket.¹³⁸*

Érzékeltetésül idézzük Trencsényi-Waldapfel Imre fordítását is:

*és nem mondja el újra meg újra a régi meséket,
kentaurt, durva gigászt: hagyja a sok csoda-fajt,*

¹³⁴ Theognisz: Vissza ne tarts... In: Görög költők antológiája. 130. old.

¹³⁵ Van Xenophanésznek egy töredéke, ami szintén e körben mozog: „Senki sem önti előbb vegyítéskor a bort a kehelybe: / mindig a víz jön előbb, és csak utána a bor.” (Xenophanész B 5.)

¹³⁶ Xenophanész B. 1,17-20. (Az én kiemelésem – EKO)

¹³⁷ Xenophanész: Asztali elégia. In: Görög költők antológiája. 136. old. (Az én kiemelésem – EKO)

¹³⁸ Xenophanész B 1,21-24. (Az én kiemelésem – EKO). Trencsényi-Waldapfel Imre magyarosításában e sorok így hangzanak: (Xenophanész: Asztali elégia. In: Trencsényi-Waldapfel Imre. Ember vagy. 335. old. Az én kiemelésem – EKO)

*s hagyja viszályaikat, hisz ezekből jót ki tanulhat?
Minden szódra vigyázz, félve az isteneket!*

Először Anaximandrosz vetette föl: az istenek az apeiron termékei, belőle fakadnak, és benne hunynak el. Anaximandrosz az isteneket, Xenophanész az istenképzeteket helyezi el az időben. A korábbi korokban más isteneket képzeltek el maguknak az emberek, mostanra azonban eljárt fölöttük az idő. Minden kornak megvannak a maguk istenképzete, ezek születéséről és ezek elavulásáról van szó. A Zeus-előtti istenvilág az **akkori** emberek képzelgése. Nyitva marad a kérdés: a mai istenek holnap szintén régiekké, képzetekké, mesékké, képzelgésekké válnak-e? Nem állhatott messze e fölismeréstől!

Ezzel bevitte az **időfaktor** a mitológia-kritikába!

Amikor Xenophanész isten-konceptiójába bevezeti az idő-faktort, és az isteneket a természeti időből a történelmi időbe helyezi, könnyen a relativizmus álláspontjára csúszhatna. Hogyan kerül el ezt? Azzal, hogy saját gondolati merészségétől is megrettenve fölszólítja hallgatóit: „*ám tiszteld – az a jó! – mindig az isteneket.*”¹³⁹

*Zengje a tisztaszívű ember legelőször az istent,
szépszavú legyen a szó s tiszta az értelem is;
majd pedig áldván s esdvén, hogy jót cselekedjünk,
– mert hiszen itt és most ez a tennivalónk –*¹⁴⁰

Hogy elkerülje a relativizmust, megragadja a változóban az éppen adott állapotot: az „*itt*”-ben és a „*most*”-ban cselekedjük a jót, az éppen adott tennivalót, azaz „*mindig mi jogos, azt cselekedje kezünk*”. Ha az a feladat, hogy dicsérjük, tiszteljük **mindig** az isteneket, akkor az adott időben és helyen azokat az isteneket illeti a magasztalás, akik **mostani** isten-képzetek, de holnap, lehet, hogy ezek is mesék hőseivé, csoda-fajokká lesznek, kiderül róluk, hogy képzelgések.

ISTEN ÉS ISTENEK

Ezek után azt a két sort, a 13-at és a 24-eket, amit az elégiából ki szoktak emelni, vesszük szemügyre. A költemény 13. sora így szól:

Zengje a tisztaszívű ember legelőször az istent

azaz „*isten*” **egyes** számban áll.

A 24. sorban ezt olvashatjuk:

ám tiszteld – az a jó! – mindig az isteneket

azaz az „*isten*” **többes** számban áll. A szimposzion előkészületeit sorolva tehát a 13. sorban hívja föl a lakoma résztvevőit az „*isten*” dicsőítésére, az áldozásra, az imára. A 24. sor érdekesebb: az után, hogy Xenophanész az istenek egy részét kizárja az istenek sorából, ennek ellensúlyaként veti oda, jól teszitek, ha tisztelitek az isteneket.

A két sor együtt:

*zengje, dicsérje – a tisztaszívű ember – az istent
tiszteld, féld – [te, ember] – az isteneket*

A sorok szerkezete azonos: a sorok címzettje az **ember**. A feltételezéssel ellentétben kiderül, nem az **egy** isten és a **sok** isten viszonyáról van szó, hanem sokkal inkább az **embereknek** az istenhez, illetve az istenekhez való viszonyát rendezi.

Aggályos az egyes számot a politeizmust kizárásaként értelmezni, a két sor között elvi jelentőségű különbséget feltételezni. Csak miután kiemeltük szöveg-összefüggéseikből s egymás mellé helyeztük őket, akkor merül föl a látszat, hogy a két sor egymással vitázik, 13. sorban az **istenhez** fűződő **pozitív** viszonyra (dicsérd, áldozz, esd hozzá, kérj tőle) szólít föl, a 24. sorban az **istenekhez** való **negatív** viszony (a haszontalan csodafajok) kizárása után, féli és tiszteli az isteneket. A dicsérd és az áldozz, esd hozzá, kérj és félj tőle **érzelmileg** is felelnek egymással.

Mindennek alapvető jelentőséget tulajdonítanak: „*Már ebben az első – teljes terjedelemben fönmaradt – igen szép kompozíciójú elégiában is... fölmerül a xenophanészi teológia egyik alapvető kérdése: az egy isten és a sok isten viszonya... Mindmáig erősen vitatott, vajon X.-nál monoteizmussal vagy politeizmussal állunk-e szemben?*”¹⁴¹ Ne fogadjuk el a kész végeredményt, gondoljuk önállóan végig az eddigiek ismeretében az elégia e két sorának a mondanivalóját és viszonyát egymáshoz. A két sor helyzete eléggé távoli, de van közöttük kapcsolat.¹⁴²

¹³⁹ Xenophanész B 1,24. (Az én kiemelésem – EKO), Más fordításban: „*minden szódra vigyázz, félve az isteneket!*” (Xenophanész: Asztali elégia. In: Trencsényi-Waldapfel Imre: Ember vagy. 335. old.)

¹⁴⁰ Xenophanész B 1,13-16. Másképpen fordítva: „*Illő, hogy legelőbb istent dicsérje az ember. / Jámor szó a szavunk, himnusz a tiszta beszéd, / s áldozunk italunkból, kérve imánkban az istent, / hogy mindig mi jogos, azt cselekedje kezünk, / jobb ez, mint az erőszak.*” (Xenophanész: Asztali elégia. In: Trencsényi-Waldapfel Imre: Ember vagy. 335. old.)

¹⁴¹ Marticskó József: Jegyzetek. Xenophanész töredékei. Az 1. fr.-hoz. In: Világosság. 1971. 2. sz. 103. old.

¹⁴² Néhány további töredékére már itt felhívjuk a figyelmet: Xenophanész B 16.; B 18.; B 34.; B 38.

Az „isten” és az „istenek” nem elvi különbséget jeleznek. Az egyes számú alak itt is az „istenek” elvonatkoztatott formájának bizonyul, a sok isten kifejezésének egyik változata. Mindezek figyelembe vételével sem tagadhatjuk, hogy az „Asztali elégia” egy lépés az „Egy isten”-hez vezető úton.¹⁴³ Amikor ezt az utat föltérképezzük, akkor első állomásként az „istenek” és az „isten” fogalom megjelenésével találjuk szembe magunkat. A többisten-hit nevükön nevezett, személyes istenei mellett a hellén gondolkodásban korán megjelent az egyes számú „isten” forma.¹⁴⁴ Ebben az alakban az istenek elvesztik egyedi sajátosságait, elvontabb formák. Az egyes szám értelmezésében nagy körültekintéssel kell eljárunk. Sokszor nem lehet eldönteni, hogy az „isten”, egy konkrét istent vagy az isteneket általában jelenti. Ha az utóbbiról van szó, úgy igazat adunk Falus Róbertnek, amikor megállapítja: „Az egyes számú alak már egy sokkal magasabb absztrakció eredménye, amely egy ezzel ellentétes szemléletmódból születik, mégpedig az érzékeléssel szembehelyezkedő gondolkodásból.”¹⁴⁵ A legtöbbször azonban az „isten” biztosan egy konkrét isten neve helyett áll.

Fölmerül az egyes és a többes számú forma különbsége már Homérosznál, Szolónnál, Szókratésznál, Platónnál és Xenophónnál. Sokszor az „isten” és „istenek” egymást felváltva, azonos értelemben szerepelnek. Ez átmenet lehet a sok istentől az egy istenbe való hithez, de alaptalan őket monoteizmussal vádolni. Hogy az átmenetben hol tart az egyik, s hol a másik, annak eldöntése külön elemzés dolga.

A „TESTI ÉS A SZELLEMI ERŐ”

Xenophanész második fönmaradt elégiája így szól:

*Hogyha a fürge futás árán vagy az öttusa harcán
győz is akárki netán – ott, hol a Zeusz-liget áll,
lenn az Olümpia-síkon, a Piszésznél –, s ha birokkal
vagy ha az ökleivel küzd is a durva tusán,
sőt ha a vad harcban, mit a pankration neve hirdet,
még jelesebbként is tűnik a város előtt:
nyerhet a versenyeken feltűnő díszhelyet érte,
s közkölség címén jár neki ennivaló,
kaphat az államtól díjat is, mely kincs neki otthon,
győzhet akár lova is – s elnyeri mindezeket:
mégsem oly méltó, mint én, hisz a bölcsességünk
túltesz a férfierőn s jó lovaink erején;
vaktában terjedt el e nézet, s nem jogos így hát:
jó bölcsességnél többre becsülni az erőt.
Mert ha van is tán bátor ökölvívója a népnek,
s van, ki birokban jó, vagy hol az öttusa dúl,
s bárha akad, ki futásban gyors, mely minden erőnél
tiszteltebb, ami csak számít a versenyeken:
attól nem lesz ugyan még jobb-törvényű az állam,
és biz’ az államnak gyér nyereség csak az is,
küzdve a Piszész partjainál ha netán fia győz is:
állama kincstárát nem gyarapítja e tett.¹⁴⁶*

Értehetetlen, hogy a filozófiatörténet és a teológiakritika miért nem fordított és fordít kitérített figyelmet e költemény tartalmára.

A PÉNZ

A „Testi és szellemi erő”-ben – ez az, amit az első pillanatban észrevehetünk – elillan az „Asztali elégia”-ban még érezhető derű, megelégedettség, kiegyensúlyozottság. Ahogyan szűkültek életlehetőségei vagy kilátásai, úgy fokozódott elkeseredettsége és élesedett kritikái hangja. A bölcsesség és önmaga értékének tudatában hasonlítja össze saját és a vele

¹⁴³ Kerényi ezzel kapcsolatban ezt írja: „a számtalan helyen egyszerre megnyilatkozó isteni erők azonosságát, testtelenségét, személytelenségét később is egyaránt kifejezik a θεός, θεϊον, δαίμων, δαιμόνιον, τα θεϊα, τα δαιμόνια egyesszámú és többesszámú megnevezések. Egy vagy sok ebben a gondolatkörben nem fontos megkülönböztetés. Egyes régi görög teológusok egy, egy δαίμων-t tettek meg a δαίμων-nak valami istenit az istenek. Szembekerültek ugyanis, valószínűleg már a görög filozófiai gondolkodás számunkra ismeretes kezdetei előtt egy idegenebb, valószínűleg keletről beszivárgó teológiával. Ez hozott magával olyan istent, aki egy és minden.” (Kerényi Károly: Herakleitos és a görög filozófia eredete. In: Üő. Az örök Antigoné. 44. old.)

¹⁴⁴ Vö. Íl. I,28., 53., 78., 309-310., 386., 540., 575.; II,346., III, 381., 183., 185., 191., VI,228., VII,4. IX,703., XII,727., 730.

¹⁴⁵ Falus Róbert: Parmenidész-interpretációk. In: Üő. Görög harmónia. 263. old. Falus a parmenidészi létező-létezőkből következtet Xenophanész isten-istenek viszonyára, s nem fordítva. Föltérképezik Homérosztól kezdve a parmenidészi létező forrásvidékét, de kihagyják Xenophanészt.

¹⁴⁶ Xenophanész B 2.

egyívásúak keserű sorsát a sikeres sportolók anyagi elismerésével. Mindebből a filozófiára és a filozófusra nézve egyetlen következtetés adódik: a bölcsélet értékét a társadalom nem ismeri fel és el.

Korábban korholta a lüdeket, hogy ők vertek először pénzt, s hogy a gazdagság bűvöletében élnek. Most fordulat történik, s Szimónidészt pirongatja zsugoriságáért: „*a pénzsóvárságáról és kicsinyességéről hírhedt Szimónidészt „kimbisz”-nek, kapzsinak titulálta.*”¹⁴⁷ Előtte lebegett a püthagoreusok gazdálkodásának sikere, pénzkibocsátásuk és kereskedelem-pártoló politikájuk. A boldog élet problémáját feszegetve Szimónidész így felelt „*Hierón feleségének, aki megkérdezte tőle, melyiket akarja inkább, a gazdagságot vagy a bölcsességet: „A gazdagságot – mondta –, mert látom, hogy a bölcssek ott vesztegetik idejüket a gazdagok ajtaja előtt.*”¹⁴⁸ Odagondolódik az anekdotához, hogy ugyanakkor a bölcs kapuja előtt nem látni a nyüzsgő gazdagokat.¹⁴⁹

Szimónidész pénz-szeretete mutatja a menekültek társadalmon kívülségét, talajtalanságát és kiszolgáltatottságát, s mutatja az új társadalmi köteléknek, az emberi érintkezést átrendező pénzviszonyoknak meghatározóvá válását. Miből fakadt a hasonló sorsú Xenophanész heves ellenérzése Szimónidésszal szemben? – jellembeli különbségükből. Mindketten rászorultak a gazdagokra, de erre való reagálásuk merőben ellentétes, ami megnyilvánul abban is, hogy Szimónidész elsősorban (Pindaroszhoz hasonlóan) ódáiban, Xenophanész elégiákban és paródiákban találja meg kifejezési formáját. Xenophanész nem hajlik meg az alapvetően megváltozott viszonyok előtt, amelyek közepette költenek, inkább kiteszi magát a rabszolga-sorsnak, de nem vállalja az értelmetlen türannosz dicséretét, amire Szimónidész pénzért vállalkozik, s amelyről Pindarosz egy őszinte pillanatában így írt:

...akkor a Múza se volt még
bérdalos, se pénzleső,
s nem kínálta áruként,
még az édes Terpszikhoré sem a dalt,
színezüstre váltva át a
lágyszavu himnuszok arcát...¹⁵⁰

Különbségük, hogy Xenophanész a bölcselkedést a **polisz** számára tartotta leghasznosabbnak, vele szemben Szimónidész az **egyén** boldogságára kérdez rá, és a gazdagságot elébe helyezi a bölcsességnek. Ellentétesek nézőpontjaik. Xenophanész is sokra tartja az egyén boldogságát: „*Az ember számára mindennél jobb egészségesnek lenni, másodsor – jóalakúnak és szépnek lenni, harmadszor – tisztességes gazdagságra szert tenni.*”¹⁵¹ Az egészség, a jó alak, a szépség, a gazdagság a derék embernek, egy harmonikusan kibontakozó és végigélt életnek nehezen megvalósítható ideálja.

A **költő** Xenophanész még a pénz ellen ágált, a **filozófus** Xenophanész pedig kiegyezik a valósággal, elfogadja azt, ami van, s azon belül próbál jobbítani, „*tisztességes*” gazdagságot elérni. Már nem az erkölcs, hanem a haszon mérlegén latolgat. A romantikus pénz-ellenesség eltűnésével, bár elveti a pénzsóvárságot és a kapzsiságot, már csak azon vitatkozik, hogy ki szolgálja jobban a poliszt:

még jelesebbként is tűnik a város előtt:
nyerhet a versenyeken feltűnő dízhelyet érte,
s közköltés címén jár neki ennivaló,
kaphat az államtól díjat is, mely kincs neki otthon,

...s elnyeri mindezeket:

147 Xenophanész B 21.

148 Rétorika. II,16. 1391a. Platón szerint Szimónidész „*rendkívül szerette volna, ha neve mint bölcsé vált volna ismertté*” (Platón: Prótagorasz. 343bc.). Szimónidész életcélja nem valósult meg: „*nem filozófus, hanem ugyanúgy gyakorlati ember, mint Hierón maga: a politikai tanácsadó pototípusa... Nem filozófia és hatalom vitáznak tehát egymással, hogy végül a 'bölcs ember' győzedelmeskedjen, hanem a két fél egymás kölcsönös elismerése által végül is kibékül egymással... a politikai tanácsadó fölvezolja miképpen legitimálhatja magát helyes kormányzással az illegitim módon hatalomra jutott uralkodó, a tyrannosz.*” (Gelenczey-Mihály Alrián: Xenophón ürügyén. In: Magyar Filozófiai Szemle. 1998. 1-3. sz. 4. old.). Politikusi (tanácsadói) tevékenységében követte kora gondolkodóit. Bölcsként tisztelte őt Hierón: „*Ugyan mi is lehetne az – kérdezte Hierón –, amit jobban tudhatnék nálad, aki oly bölcs vagy?*” (Xenophón: Hierón avagy a zsarnokságról. 1,1.). Mondták, „*nemcsak elbűvölő költő volt ugyanis, hanem igen tanult és bölcs embernek is tartják... mivel sok elmés és ragyogó észjárásra valló dolog jutott az eszébe*” (Cicero: Az istenek természete. I,22 (59) Lazi Könyvkiadó. Szeged. 2004.). Nem tudott kitörni az írói látásmódból: „*a költészettel leplezte magát*” (Platón: Prótagorasz. 316d.). A költészet és a filozófia határára bölklászó átmeneti alak, akkor lépett föl, amikor a bölcs-mozgalom hanyatlásnak indult.

149 Arisztotelész idézi Szimónidész és a türannosz feleségének párbeszédét, mondván, hogy „*Sokan rászorulnak a gazdagokra. Erre vonatkozik Szimónidész mondása is a gazdagságról és a bölcsességről.*” (Rétorika. 1391a.). Szimónidész pénzsóvárságára utal egy anekdota is: „*Szimónidész, amikor egy öszvérverseny győztese csekély díjat ajánlott fel neki, nem akarta megírni dicsőítő versét, mintegy felháborodottan visszautasítván, hogy öszvérről írjon verset, de miután megfelelő összeget kapott, ezt költötte: 'Üdvözlét néktek, viharlábú lovak lányai.' Jóllehet az öszvérek számarak lányai is.*” (Rétorika. 1405b.). A másik anekdota: „*Egy ember egyszer megkérte Szimónidészt, hogy írjon számára egy dicsőítő éneket; köszönetet ígért érte, de nem ajánlott fel semmi pénzt. Két ládikám van – válaszolta erre a költő –, az egyik a köszönetek számára, a másik pedig a pénznek. Amikor a szükség úgy hozza, felhívtom a köszöneteket, csak azért, hogy ne találjak semmit sem benne, csak a másik ládikának van valami haszna.*” (W. Salgó Ágnes: Jegyzetek. In: Plutarkhosz: Szókratész daimónja. Magyar Helikon. 1985. 121. old.). Hauser Arnold megjegyzi: „*Szimónidész már rendelésre dolgozik, ahogy később a szofisták is pénzért kínálják tudásukat, tehát éppen abban előfutárak, amiért a nemesi társaság oly mélyen megvetette őket.*” (Hauser Arnold: A művészet szociológiája. 303. old.)

150 Pindarosz: Levél Thraszübüloszhoz (Kocsiversenyen nyert diadalára). Ford. Marticskó József. Az Internetről.

151 Idézi Loszev, Sesztakov: Az esztétikai kategóriák története. Gondolat Könyvkiadó. 1982. 128. old.

*mégse olyan méltó, mint én, hisz a bölcsességünk
túltesz a férfierőn s jó lovaink erején;
vaktában terjedt el e nézet, s nem jogos így hát:
jó bölcsességnél többre becsülni erőt.*¹⁵²

A „jog” szerint tehát azt illetné az állam elismerése és díja, aki az államkincstárt jobban gyarapítja. A sportra ez nem áll. Emlékeztetünk arra, hogy elsőként Szolón korlátozta, maximálta a sportolók sikerdíjait. A sportolóval való szembefordulásban elsősorban nem a nyomorgó bölcs irigysége szólal meg, bár ezt teljesen kizárni nem lehet.¹⁵³

AZ ATLÉTA

Az igazi tartalomra Hauser Arnold mutat rá: „Az i. e. 7. és 6. század művészeti termelése egészében az államot irányító, gazdag nemességet szolgálja, amelynek gazdasági és politikai hatalma azonban már fenyegetett. A városi polgárság máris kezdi kiszorítani a főbb gazdasági pozíciókból, s földbirtokainak természetes hozama is mindinkább elértéktelenedik, a pénzgazdálkodásban érdekelt rétegek magas profitjához képest. Ebben a válságos helyzetben eszmél a nemesség önnön különösségére... Ekkor munkálják ki a nemesi esztétika alapjait, a nemzeti és törzsi vonásokat egyesítő **areté** eszméjét, és a testi és lelki, katonai és erkölcsi erények egyensúlyát kifejező **kalokagathia** fogalmát. E bonyodalommentes ideológia legismertebb és legegységesebb művészi kifejezése a görög plasztikában az ifjú atléta képmása.”¹⁵⁴ Xenophanésznek az ifjú atléta képmásával, az atléta felmagasztalásának ideológiájával való szembefordulása tehát nagyon valós politikai és társadalmi kritika kifejezése.¹⁵⁵

A püthagoreus Krotónban nagy keletje volt a testedzésnek: „Úgy látszik, hogy a város kedvvel foglalkozott a harcászattal és a vívás gyakorlásával. Az egyik olimpiason a versenyfutásban győztes hét férfi mind krotóni volt, úgyhogy joggal mondhatták: a legutolsó krotóni is megelőzi a többi hellént. Állítólag innen ered ez a közmondás is: ‘Krotónnál is egészségesebb’, minthogy ennek a helynek az egészségre és a testi szervezetre igen jó hatása volt. Innen került ki a legtöbb olimpiai győztes... Hozzájárult dicsőségéhez a pythagoreusok nagy száma és Milón, a leghíresebb atléta, aki a városban sokáig időző Pythagoras hallgatója is volt.”¹⁵⁶ Sztrabón szavaiból nem derül ki, hogy a sport korábbi elterjedtségét lovagolták-e meg a püthagoreusok, vagy pedig a püthagoreus közösség honosította-e meg a sport iránti kiemelkedő érdeklődést a városban. Akár így, akár úgy történt, a testedzés, az olimpiai sportjáték Xenophanész kritikája egyben a püthagoreizmus bírálata volt.

Arról sem feledkezhetünk meg, hogy az olimpiai versenyek nem voltak pusztán sportolási alkalmak, hanem a Zeusz-kultusz régi hagyományát vitték tovább. Arról is szól az elégia, hogy az erőfitogtatás ott folyik

*...hol a Zeusz-liget áll,
lenn az Olümpia-síkon, a Piszésznél...*¹⁵⁷

vagy ahogyan máshol mondja: „a Piszész partjainál”.¹⁵⁸ Akkor mindenki tudta, hogy az olimpia a Zeusz-kultusz része. A versenyzők tekintélye Zeusz tiszteletéből táplálkozott, a városnak hozott dicsőségből sugárik fényt reájuk. A kultikus versenyről – az olimpiai, a déloszi, a nemeai, az iszthmoszi, a püthói játékokról¹⁵⁹ – írta Herder: „Aki a versengésben felül kerekedett, városának hozott dicsőséget; az elődök istenei és hősei leszálltak a győztes nemzetséghez... A győztes, azzal, hogy buzgón és szerencsésen a hősi elődök nyomába szegődött, egy csapásra istenné vált, és az emberek fölé

152 Xenophanész B 2,6-14.

153 Falus Róbert utal rá: „Elyben minden szabad polgár részt vehetett a viadalokon, jobbra azonban arisztokrata családok sarjai csaptak össze a porondon. (Ez okozhatta, hogy a polisz érdemeit és erkölcsi eszményeit hangsúlyozó filozófusok – ekkoriban Xenophanész – magát a sportot is haszontalan erőfitogtatásnak bélyegezték.) A lovas- és kocsihajtó versenyszámok természetszerűleg váltak a gazdagok monopóliumává, hiszen költséggel jártak, s a kivívott győzelem sem a lovas és a kocsihajtót, hanem a tulajdonost illette.” (Falus Róbert: Az antik világ irodalmi. Gondolat Könyvkiadó. 1976. 156. old.)

154 Hauser Arnold: A művészet szociológiája. 277-278. old. Egy nemzedékkel későbbre vonatkozik: „Ugyanebben a társadalmi válságban gyökerezik az új, aktuális társadalmi problémáikra utaló kardal- és gondolati költészet is, mely jóval nagyobb érdeklődést és együttérzést vált ki a hatalmáért küzdő nemességből, mint a máris elavult hősmondák. Az óda- és kardalköltők, például Pindaros nem szórakoztató kalandtörténetekkel traktálják nemesi közönségüket, hanem erkölcsi tanácsokkal és intelmekkel; ha direkt politikai agitációnak nevezni talán túlzás volna is, ez a költészet mindenképpen közvetlen kifejezése egyfajta nagyon is gyakorlati célzati, de indítékait szellemivé szublimáló rendi ideológiának.” (i. m. 278. old.)

155 Lewis Farnell nyomán Kirk a „hős” hét típusa között említi azt a néhány valóságos embert, „akiket haláluk után hősként tiszteltek, kisebb kultuszuk alakult ki és az egész történelmi perióduson keresztül fennmaradt. A közlés nem sokat változott: jobbra ökölvívók és atléták voltak.” (Kirk: A mítosz. Holnap. 1993. 192. old.). Példaként egy nagy-görögországi atlétát említi, Euthümoszt, aki i. e. 484-ben nyert olimpiai ökölvívó versenyt (uo.)

156 Sztrabón. VI. 1,12.

157 Xenophanész B 2,2-3.

158 Xenophanész B 21.

159 Zeusz tiszteletére szervezték meg 776-ban az olimpiai, 582-ben a delphi vagy püthói, 573-ban a nemeai, **Poszeidón** tiszteletére 580-ban a korinthuszi vagy iszthmoszi játékokat.

emelkedett.”¹⁶⁰ A türannoszok ennek szellemében támogatták a sportot, a sportsikereket is dicsőségük emelésére használták, elég Külön olimpiai győzelmével megtámogatott politikai szerepére, Bakkhülidész és Pindarosz ódáinak hangvételére utalnunk. Ennek ismeretében kell értékelnünk az elégia mondanivalóját. Az atléta, az ökölvívó, a lóversenyző elleni föllépés vallás-ellenes élt is hordozott.

Ugyancsak Zeust érinti, hogy az olimpiai versenyektől nem lesz „jobb-törvényű” az állam. Ha tudjuk, s az akkori hallgató-olvasó tudta, hogy Zeusz a jog letéteményese, akkor e sorokat másképpen olvasták, mint manapság. Ha a bölcsesség „jobb törvényű” poliszt eredményez, úgy a korabeli gondolkodás terében a bölcsességgel a jogforrás-Zeusz áll szemben. Ezzel Xenophanész kiemelte a törvényhozást Zeusz hatóköréből és profán, bölcséleti tevékenységé tette. Az államélet észként való felfogása visszaul a szolóni állam-felfogásra.

Pindarosz ismerhette a „**Testi és szellemi erő**”-t, s mintha Xenophanésszel feleselne: „*Boldog, és magasztalást érdemel a bölcsék részéről az, aki karja vagy lába erejével megszerezte a legnagyobb versenydíjat..., s megérte, hogy fiát a pythói koszorúval felékesítve lássa. Az acélos égbe nem juthat fel, de elérte a legnagyobb boldogságot, ami az emberi nemnek osztályrészül juthat.*”¹⁶¹ Szemben Xenophanésszel, Pindarosz a sportolókat a bölcsék elé helyezi.¹⁶² Xenophanész költészetén nevelődött fül számára idegenül hangzott a türannosz sportsikereinek pindarosi magasztalása. S éppen erről van szó: Külön óta a sportsikerek politikai célok elérésének, a türannosz-hatalom megszilárdításának és glorifikálásának szolgálatába állításáról! Mindezt a korabeliek kihallották a költeményből.¹⁶³ Miért nem veszik észre, hogy a hatalomgyakorlás xenophanészi „bölcsesség”-re és a pindarosi „sportbeli erő”-re épülő elve mennyire szemben áll egymással, hogy az első éppen a hagyományos arisztokrácia ideológiájával vitatkozik, míg a másik azt szentesíti.

Korábban Türtaiosz is kereste a sportolás hasznát,¹⁶⁴ Xenophanész mintha vele vitázna:

*Nem fűzném versembe a férfit, szóba se hoznám,
jól birkózni ha tud, vagy fut a versenyeken,
nem, ha Küklópszok nagysága, hatalma övé is,
s elhagynák szaladó lábai thrák Boreászt,
sem, ha Tithónosznál is igézőbb lenne alakja,
s Midász meg Kinürász bujna a pénz előtt:
sem, ha királyibb lenne a Tantalosz-ági Pelopsznál,
s mézszavu Adrésztosz nyelve se lenne simább,
s lenne övé minden hírnév, - ha a harci erény nem:

Minden erénynél több ez, a legméltóbb jutalomra,
legszebb pályafutás ifjak előtt ez a cél.
Mert a vitészség hasznos a városnak, meg a népnek,
hogya a férfi kitart...¹⁶⁵*

Az öncélú vagy szépségért, pénzért, hatalomért, hírnévért folytatott testedzést Türtaiosz is elvetette. Ezeket haszontalanabbaknak és jutalomra kevésbé méltóknak tartja, mint a velük szembeállított harci erényt, amely „hasznos a

160 Herder: Esmék az emberiség történetének filozófiájáról. In: Üő. Esmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások. Gondolat Könyvkiadó. 1978. 294-295. old. Thomson így értelmezi a győztest: „Az olympiai győztesre még a történelmi időkben is babonás tisztelettel néztek, és olyan elismeréssel övezték, melyet leginkább királynak vagy istennek kijáró tiszteletnek lehetne nevezni. Magában Olympiában olajágakkal koronázták meg, és a **prytaneion**-ban ünnepi lakomát rendeztek tiszteletére. Szülővárosába pedig bíborba öltöztetve, fehér lovak vontatta kocsiban tért vissza a győzelmi menet élén, mely a falon tört részen át vonult be a városba. Spártában a királyok oldalán vonult harcra, nyilván annak a hiedelemnek alapján, hogy közelsége győzelmet hoz. Athénben előjoga volt, hogy élete végéig közkölségen étkezze a **prytaneion**-ban, halála után pedig **héros**-ként tisztelték, és inkább halhatatlannak, mint halandónak tekintették.” (Thomson: Aischylos és Athén. A dráma társadalmi eredetének vizsgálata. Gondolat Könyvkiadó. 1958. 118-119. old.)

161 Idézi Maróti Egon: Delphoi és a Pythia sportversenyei. Akadémiai Kiadó. 1995. 87. old.

162 Vö. Maróti Egon: Delphoi és a Pythia sportversenyei. 87. old.

163 A maiak másképpen értik: „Xenophanész maga is arisztokrata volt, aki saját osztályának tagjaihoz fordult, és óvta őket attól az irányzattól, amely a homéroszi értékek mezébe kívánt burkolózni. Semmi hiba nincs a játékokkal és az atlétikával, de meg kell találni a megfelelő helyüket a dolgok értékrendjében. Önmagukban nem tesznek rátermetté, nem nevelik bele az emberbe azokat a tulajdonságokat, amelyek a kormányzáshoz szükségeltetnek. (Türtaiosz ugyanerre mutatott rá az új stílusú hadviseléssel kapcsolatban.) Mi ma nehezen találjuk elképzelhetőnek, hogy az ilyen magától értetődő dolgot miért kellett kimondani, de a történelem gyakran példázza annak a hitnek az erős vonzerejét, amely egy természetes arisztokrácia'-hoz kapcsolódik. Ugyan mi másra tartott akár Theogenész, akár Alkibiadész igényt, amikor sportteljesítmény alapján kívánták előmozdítani politikai pályájukat? De azért a költők nem hagyták válasznélkül Xenophanészt. Pindarosz ismételtlen utal nemes atlétáinak isteni őseire; örökölt tulajdonságaikra, amelyek nélkül minden erőlködésük és edzésük semmit se számított volna; bátorságukra, amely Akhilleusz és laszón bátorságára emlékeztet és így a legmagasztosabb katonai dicsőségre. Ezek a hősök bölcsék is, és Xenophanész szava, a **szophia**, nem látszik véletlennek... Pindarosz világa azonban eltűnőben volt. A hagyományos arisztokrácia elvesztette a hatalom monopóliumát, de hencegésük a természetes fölényről még eltartott a római császári időkig, bármennyire üresen hangozhatott is ez a későbbi kritikusok számára, akik Xenophanész visszhangozták. A görög városok felső osztályai változatlanul büszkélkedtek származásukkal és nemes őseikkel, és soha nem adták fel azt az ideológiai kapcsolatot, amely a polgári vezetést a 'bölcsességhez' és a sportbeli kiválósághoz fűzte.” (Finley, Pleket: Az olimpiai játékok első ezer éve. Móra Könyvkiadó. 1980. 145-146. old.)

164 Platón állítja, a testgyakorlás először a krétaiaknál és a lakedaimóniaknál jött divatba (vö. Platón: Állam. 452d.)

165 Türtaiosz: Nem fűzném versembe... In: Görög költők antológiája. 63. old.

városnak”. Xenophanész ugyanezeket a kifogásokat emeli ki, de ő a „*testedzés – harci erény*” ellentétével szembe a „*testedzés – bölcsesség*” ellentétét állítja, vagyis a bölcsességben látja az erények legfőbbikét, az ifjak elé állítható legdicsőbb célt, a város számára leggyümölcsözőbb, leghasznosabb tettet. A kérdésről Szolón is nyilatkozott.¹⁶⁶ Szemrehányása: a sportoló dicsősége a polisz pénzébe kerül, kiadásaiikkal kárt okoznak a polisznak. Xenophanész is azt rója a sportolók szemére, hogy

*...az államnak gyér nyereség csak az is,
küzdve a Piszész partjainál ha netán fia győz is:
állama kincstárát nem gyarapítja e tett.*¹⁶⁷

Szolón a sportolót azokkal a háborús hősökkel állítja egy sorba, akiket Túrtaiosz is nagyra tartott, de a xenophanészi elégia a szolóni gondolattal is egybecseng, s ez egy újabb adalék lehet a szolóni hatás valószínűsítéséhez. Feltűnő, hogy a Spártában éneklő athéni Túrtaiosz költeményére az Eleában működő Xenophanész válaszol. Száz év és ezer kilométer választja el és köti őket össze.

ALÓ ERŐ

Ha nem jogos a **jó** bölcsességnél többre becsülni az erőt, akkor az nem csak a sporttal, hanem a **rossz** bölcsességgel, a mitológiával és a püthagoreizmussal is szembeáll! A kapcsolat nem merő fantazmagória. A püthagoreus közösségekben mindennapos penzum volt a fegyverforgatás és a sportolás gyakorlása, a férfierő fokozása. A legtöbb poliszban ösztönözték, pénzzel és eszmeileg elismerték a sportsikereket. A legenda szerint Püthagorasz veje is ismert sportoló volt. Ennyiben a püthagoreus politika militáns vonásait is illethette a férfierő és a filozófia viszonyának kritikája. A **rossz** bölcséget végül abban látja Xenophanész, hogy

*győzhet akár lova is – elnyeri mindezeket:
mégsem oly méltó, mint én, hisz bölcsességünk
túltesz a férfierőn s jó lovaink erején...*¹⁶⁸

A kultikus versenyek kiforgatják a valóságos értékek és érdekek hálóját. Nemcsak a tusázók, a birkózók, az ökölvívók és a futók, hanem a lovak is – a lóversenyek Megalé Hellaszban különösen népszerűek – megelőzik a bölcsüket! A ló ereje fontosabb a város számára, mint a bölcs tudása. Ha az állam nem ismeri föl, hogy a bölcs többet ér, mint a ló, akkor azért nem, mert a vallás eltorzítja a tényleges értékeket.¹⁶⁹ Később e gondolat leghíresebb fragmentumának kiindulópontja lesz.

Itt is érdemes egy mitológiai vonatkozásra rámutatni. A ló Poszeidón szent állata, talán valamikor maga Poszeidón a ló-isten. Kritikájával Zeusz után Poszeidón is megkapja a magáét. Ez talán a vallási elidegenülés legelső kritikája: az állat alakú istenek kialakulásának, a **thériomorfizmus**nak evilági talaja a valóságos lovak felmagasztalásában, a bölcs embert meghaladó becsülésében van. Ezt ő még nem veszi észre, de az összefüggés elemeit sorban felfejtette, és az összefüggés feltárásának lehetőségét megteremtette. Talán azt sem tudatosítja, hogy a lovaknak az emberek elé és fölé helyezése összefügg a lovakok, a lovasok társadalmilag kiváltságos helyzetével, de érezhette elégiájának evilági üzenetét: a lóversenyzés a türannoszok oligarchia-majmolása, a gazdagság és az előkelőség fitogtatása. Ehhez azt sem felesleges tudnunk, hogy a türannoszok lovai nyertek vagy vesztek, azokat nem maguk a türannoszok, hanem megbízott embereik vezették a versenyeken.

Platón egyik szereplőjének szájába adja e szavakat: „Az egész város arról zeng, amit ez Démokratésről és a fiú nagyapjáról, Lüsizsről meg az összes óseről versel és beszél: hogy milyen gazdagok voltak, micsoda ménesük volt, hogyan győztek a püthói, iszthmoszi és nemeai játékokon, négyes fogattal és lóháton.”¹⁷⁰ Ugyanerről Arisztotelész így nyilatkozott: „Még az előkelők között is van különbség a gazdagság vagy a vagyon szerint (pl. a lótarast nemigen engedheti meg magának az, aki nem gazdag, ezért mindazok a városállamok, melyeknek ereje a lótenyésztésben volt, oligarchiák voltak, és szomszédos ellenséggel szemben a lovasságukat használták).”¹⁷¹ A versenylovak és versenykocsik

166 „A játékokban résztvevő atléták tiszteletdíját is kiegyenlítette: az Olympiaszi győztesét ötszáz drakhmára, az iszthiniaiét ezerre. Hasonlóképpen a többit is. Hehlytelennek tartotta kiemelni ezek dicsőségét... Az atléták viszont amíg edzik magukat, sokba kerülnek. Ha győznek, kárt okoznak, mivel nem a legyőzött rovására, hanem inkább a hazáért koszorúzzák meg őket... Belátva ezt Szolón mértékletes tiszteletet mutatott irántuk.” (Diog. Laert. I,2.)

167 Xenophanész B 2,20-22.

168 Xenophanész B 2,10-12. Érdemes idéznünk egy másik fordító megoldását is: „ha lovával nyer: mindegy, – ilyen becsülést / az sosem érdemel úgy, mint én, hisz a bölcs tudománya / több mint az, mit a ló vagy mit a bajnok elér.” (Xenophanész: Testi és szellemi erő. In: Görög költők antológiája. 137. old.)

169 A probléma fölmerül Epiktétosznál: „Soha ne büszkélkedj a más kiválóságával! Ha a ló büszkélkedve azt mondaná: 'Szép vagyok' – még el lehetne viselni. Te azonban, mikor büszkélkedve kijelented, hogy szép lovad van, lásd be: a ló kiválóságával büszkélkedek. Hát mi a tied tulajdonképpen? – a saját képzeleid használata. Ha képzeiteid a természetnek megfelelően használod, büszke lehetsz. Ebben az esetben legalább a saját kiválósággal büszkélkedel.” (Epiktétosz: Kézikönyvecske. VI. Európa Könyvkiadó. 1978.)

170 Platón: Lüsizsz. 205cd.

171 Arisztotelész: Politika. 1289b.

tartása, a hajtók alkalmazása, felkészítésük, a versenyeken való részvétel olyan fényűzésnek számított, amit csak kevesek, kivételesen magas hivatal viselők és nagy gazdagsággal rendelkezők engedhettek meg maguknak.

AZ ELÉGIÁK HASZNA

Ha figyelmesen olvassuk a két elégiát, akkor kiderül, hogy van egy közös és lényeges mondanivalójuk: Xenophanész következetesen mindent és mindenkit, legyenek istenek, sportolók, bölcsek, a polisznak nyújtott tettük **hasznán** mér le. Ismét idézzük a már ismert sorokat Marticskó Józseftől és Trencsényi-Waldpfel Imre fordításában, de más gondolatokat kiemelve:

*Nem kell sorra mesélni a Titánok s a Gigászok
s Kentaurok harcát – hajdani képzetek ők! –
vad pártharcokról se mesélj – **nincs haszna** ezeknek –,
ám tiszteld – az a jó! – mindig az isteneket.¹⁷²*

Érzékeltetésül idézzük is:

*és nem mondja el újra meg újra a régi meséket,
kentaurt, durva gigászt: hagyja a sok csoda-fajt,
s hagyja viszályait, hisz **ezekből jót ki tanulhat?**
Minden szódra vigyázz, félve az isteneket!*

Szerinte „*nincs haszna ezeknek*” a képzeteknek, „*ezekből jót ki tanulhat*”, ami nem zárja ki azt, hogy valamikor ne lett volna hasznuk, mint ahogyan az általa még **itt** és **most** legitimnek ismert isteneknek **van** hasznuk. Az istenektől nyert haszon az erkölcsi tisztaság, a jogos és a jó tettek. A vallást itt és még sokáig az erkölcs és a jog legitimálja. Tiszteljük az isteneket, amíg a hasznosra tanítanak, féljük és kövessük őket, hogy ne az erőszak tereljen minket a helyes útra.

Amíg a „**Szümpozsion**”-ban a haszon pusztán erkölcsi, a „**Testi és szellemi erő**”-ben jogi és közvetlenül anyagi. A **haszon** fogalmának tartalma kibővült és konkretizálódott. Xenophanész a bölcsességnek törvény-jobbitó szerepet tulajdonít. Ha a versenyző eredményeitől „*nem lesz jobb-törvényű az állam*”,¹⁷³ akkor kitetszik, hogy a „**haszon**” itt erkölcsi és jogi, anyagi és politikai haszon, miközben a köznapi értelemben vett kategória fokozatosan filozófiai kategóriává fejlődik.¹⁷⁴ Szólónál a „**haszon**” kategória esztétikai vonatkozásban vetődött föl, Xenophanésznél etikai vonatkozása került előtérbe. Erre a mozzanatra utal Sztrabón: „*nemcsak a költők, hanem már sokkal előbb a városok, meg a törvényhozók is elfogadták ezeket a regéket hasznosságuk miatt, mert tekintettel voltak az értelmes emberi lénynek a természettől kapott hajlandóságára. Az ember ugyanis vágyódik a tudás után; ennek pedig mintegy első megnyilatkozása a regék iránt érzett szeretet... Kezdetben ugyanis szükségesek az ilyen csalétek, amint azonban az ember korban előrehalad... rá kell vezetni a valóban létezők tanulmányozására. A műveletlen és tudatlan ember is mind gyermek bizonyos mértékben, s szakasztott úgy szereti a meséket; éppen így vagyunk a közepes műveltségűekkel is, hiszen ezeknek sem erejük a gondolkodás, s hozzájárul még a gyerekkoruk óta érzett megszokás.*”¹⁷⁵ Ő már az istenhit hasznába befoglalja a „**csalétek**”-et, a „**műveltség**”-et, a „**megszokás**”-t is.

Xenophanész megigézte az állam filozófusok általi vezetésének eszméje, az az illúzió, hogy a filozófia a poliszt felvirágoztatja, jobbiztonságot és anyagi gazdagságot teremt, nyereséggé teszi a polisz gazdálkodását, s megsokasítja anyagi eszközeit. Gondolatai is ihlették Platont. Azt nem tudjuk, hogy miként képzelte el a polisz filozófus-vezetését. Keserűen állapítja meg, hogy az állam a filozófia társadalmi hasznossága ellenére nem a filozófusokat, hanem a sportolókat tünteti ki, akkor ebben már talán az a fiaskó is hangot kap, hogy polisz elutasította politikai és gazdasági reformjavaslatait.

AZ ELÉGIÁK SZERKEZETE

Érdemes összevetnünk a két korai elégia felépítésének struktúráját. Külön-külön a költemények egyes vonásait ugyan felkutatták, azonban poétikai elemzésük során nem fordítottak figyelmet kettőjük metrikai és prozódiai, s ezek mögött különösen gondolati párhuzamaira és ellentétére. Az elégiák tartalmi mondanivalóját azonban a költemények architektúrája megerősítheti vagy gyengítheti. Erősítheti, ha a gondolati tartalom és a költői forma egybevág, de leronthatja a tartalmi rokonságot az, ha a költemények mondanivalóját nem követi poétikai párhuzamuk.

A két elégia felépítése a következő.

¹⁷² Xenophanész B 1,21-24. (Az én kiemelésem – EKO). Trencsényi-Waldpfel Imre magyarosításában e sorok így hangzanak: (Xenophanész: Asztali elégia. In: Trencsényi-Waldpfel Imre. Ember vagy. 335. old. Az én kiemelésem – EKO)

¹⁷³ Xenophanész B 2,19.

¹⁷⁴ A „**haszon**” Xenophanész óta az isten-kritika kulcsszava: „*vedd azokat, akik kijelentették: a halhatatlan istenekről szóló hiedelmet teljes egészében a bölcs férfiak találták ki államérdekből, hogy a vallással kényszerítsék rá kötelességükre azokat, akiket az ész nem képes rávenni... azokat a dolgokat vették istenszámba, amik hasznára voltak az embereknek életük során*” (Prodikosz: Töredékei. DK 84 B 5. In: A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény. Atlantisz könyvkiadó. 1993.), majd máshol: „*az ósidőkben az emberek a Napot és a Holdat, a folyókat és forrásokat, és általában mindazt, ami életünk számára hasznos, az általuk nyújtott haszonért istenek tartották*”. (Sextus Empiricus: A pürrhonizmus alapvonalai. DK 84 B 5. In: Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek. Atlantisz. 1998.)

¹⁷⁵ Sztrabón. I. 2,8.

Előttünk sorakoznak Xenophanész „A” és a „B” jelzésű, továbbá „C”-vel jelölt parafrázisai, testimóniumai, fragmentumai és utánezatai. Ezek ugyan egymás után kerültek a gyűjteményekbe, de igazából egymás mellettiek, belőlük kell rekonstruálnunk a szerző gondolatainak genetikus rendjét. Hogy nehezebb legyen a dolgunk, ezek a filozófiatörténeti adatok különböző értékű és hitelességű, különböző korokból reánk maradt, sokszor egymásnak is ellentmondó kommentátorok, jegyzetek sokasága, mások szövegeibe beleillesztett, de eredeti összefüggéseikből kiragadott idézetek sora.

Eddig viszonylag könnyű helyzetben voltunk, a rhapszódosz Homéroszi és Hésziodosz eposzainak recitálását, az aoidosz ismeretlen költeményeit, az elemzett két, igaz, elveszett eposzt és a két elégiát viszonylag könnyen elhelyezhettük az életrajz eseményeiben. Egyfelől az életrajzi adatok, másfelől az irodalmi munkák nagyjából logikusan egybekapcsolódtak, s kölcsönösen hitelesítették egymást. Ezt láttuk az alkotói életmű első, meglehetősen hosszú időszakot átfogói szakaszában. Nem okoznak majd gondot az életművet lezáró életszakasz alkotási, az őszikék sem, hiszen maga Xenophanész helyezi azokat – „*Hét esztendőm múlt immár el a hatvanon is túl*”¹⁷⁹ – élete menetébe.

Más a helyzet azokkal a testimóniumaival és fragmentumaival, amelyek Eleában, talán a feltételezett, általa szervezett eleai filozófiai iskolában, de bizonyára megközelítőleg örven éves korától hetvenéves koráig terjedő évek terméséből maradtak reánk. Ezek beillesztése eredeti szövegösszefüggéseikbe, egymáshoz való viszonyuk tisztázása és elhelyezésük az időben szinte megoldhatatlan, de nem kerülhető meg! Egy filozófiatörténetnek ki kell bontania a filozófus eszmei életrajzát, meg kell rajzolnia szellemi fejlődését, ki kell tapintania gondolkodástörténetének fordulatait.

Nincs más módunk, mint hogy feltételezésekkel éljünk, vállalva hipotetikus érvényű rekonstrukció megannyi bizonytalanságát és hiteltelenségét. Az aggályok tudatában, nagy vonalakban így járunk el: miután Xenophanész bírálat alá vette a prehoméroszi, helyi, nyugati isteneket (I), feltesszük, hogy közvetlenül rátért a homéroszi és hésziodoszi istenvilág elemzésére és kritikájára, s ennek alapján egyáltalán az istenhitek bírálatára (II). A mitológiával történt leszámolás után a filozófiai elődök és kortársak (Epimenidész, Thalész, Püthagorasz, Szimónidész) gondolatait veszi számba, értékeli azokat (III). Mindez előfeltétele és előjátéka természetfilozófiai nézetei kibontásának (IV). Végül eszmei fejlődését lezárja az életút értékelése és filozófiai végrendeletének megfogalmazása (V).

Ezzel **logikai** sorrendbe rakjuk a rendelkezésünkre álló adatokat, és feltesszük, hogy a logikai sorrend és a **történeti** sorrend között, ha lehet is, ha van is, de alapvető, jelentősebb eltérés nem valószínű.

Folytatása következik